



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„Humor als Coping-Mechanismus im Kontext von Einzelschicksalen und zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte (bes. am Beispiel des Babylonischen Talmuds)“

verfasst von / submitted by

Esther Agnes Zoe Heiss, BA BA MA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

UA 792 379

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Judaistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer

Danksagung

Es ist schwierig meinen wirklich tief empfundenen Dank auszusprechen, besonders den Menschen, die ich liebe. Nicht weil diese Emotion besonders kompliziert auszudrücken wäre, nein, einfach weil jeder von ihnen in den letzten drei Jahren mit mir mitgefiebert, mitgezittert und an Tiefpunkten auch mitgelitten hat und das jeder auf seine ganz besondere Art und Weise.

Meine Mutter beispielsweise konnte in diesen Jahren kaum stillsitzen, konnte es nicht erwarten, dass ich ihr endlich vom Abschluss dieser Arbeit berichte. Jeden Tag kam der – von mir schon etwas gefürchtete – Anruf, wie weit ich sei, ob es voran gehe und wann das Ende in Sicht sei. Mit viel Liebe, aber auch Strenge, hat sie mich an ‚faulen‘ Tagen wieder angetrieben, mir in ratlosen oder verzweifelten Phasen Mut zugesprochen und mir bei Abschluss die schönsten Belohnungen ausgemalt. Ihre Strategie mir zu helfen könnte als ‚Zuckerbrot & Peitsche‘ beschrieben werden, was nicht negativ gemeint ist, ganz im Gegenteil, – denn jeder Esel braucht seine Karotte und jeder Faulpelz ein bisschen Peitsche.

Mein Vater hingegen war während dieser Zeit eher ruhig, abwartend, hoffend und vielleicht auch wissend, dass ich das schon irgendwie hinkriege. Wenn meine Mutter meine Arbeit auf Fehler und Verständnisfragen hin las, so war er es, der auch den Inhalt etwas differenziert betrachten konnte. Stets las er alle Bücher, die in meinen besuchten Seminaren und Vorlesungen auf der Literaturliste standen, ganz egal worum es ging. Nicht, dass er diese zumeist eher trockene Lektüre aufgrund ihres Inhalts verschlungen hätte, nein, er wollte schlichtweg wissen, womit ich mich beschäftige und das von Anfang an bis zum Schluss. Er war insofern etwas weniger aufdringlich mit seinem Interesse an meiner Arbeit und ihrem Fortschreiten, doch genauso bemüht mir Rückhalt zu geben.

Beide haben mich immer unterstützt, sei es psychisch oder finanziell, sie waren stets für mich da und haben mit mir durchgehalten, weshalb ich an dieser Stelle sagen möchte: Danke dafür, Danke für alles.

Mein Freund, mein Seelenverwandter, hatte ebenfalls in dieser Zeit meiner Dissertation sein Kreuz zu tragen. Nicht weil ich ihm besonders auf die Nerven gegangen wäre, doch musste er meine kleinen Panikanfälle, v.a. gegen Ende hin, oder meine Tobsuchtsanfälle, wenn etwas nicht so klappte, wie ich es mir vorgestellt hatte, oder wieder einmal keine Antwort auf meine Fragen finden konnte, ertragen. Am Anfang fiel es ihm noch schwer zu verstehen, dass meine Laune und Stimmung nicht unbedingt mit ihm zusammenhängen, sondern zumeist auf Rückschläge oder längere Durststrecken in der Arbeit zurückzuführen waren. Doch mittlerweile ist er leidgeprüft und lacht nur mehr, wenn ich wie das Rumpelstilzchen durch die Wohnung laufe und mir die Haare raufe. Insofern möchte ich mich bei ihm v.a. für seine emotionale Unterstützung bedanken, doch auch für die Lektorierung meiner Arbeit, die ihr den letzten Schliff verlieh.

Zu guter Letzt möchte ich noch Prof. Dr. Gerhard Langer danken, der diese Dissertation nicht nur betreut hat, sondern ebenso wie die anderen Genannten etwas unter ihr gelitten hat, denn er musste sich durch den Erstentwurf mit mehr als 1000 Seiten hindurchquälen, bevor ich die notwendigen Kürzungen und Korrekturen vornehmen konnte. Ich weiß bis heute nicht, ob seine anfängliche Skepsis meiner Arbeit gegenüber verflog, weil er sich nach der gefühlten fünfhundertten Seite in dieser verlor, sozusagen in der Versenkung verschwand, und am Ende mit neuen Erkenntnissen aus dieser wieder auftauchte, oder weil er tatsächlich zum Schluss hundert Prozent von dieser überzeugt war. Natürlich hoffe ich auf Letzteres, doch was es auch war, ich danke ihm dafür, dass er stets ein offenes Ohr für meine Anliegen und Sorgen hatte und mich auf meinem Weg mit Rat und Tat begleitet hat.

Danke euch allen, ohne euch hätte ich es nicht geschafft.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	1
1. Vorhaben des Dissertationsprojekts, Forschungsfrage & Hypothese.....	1
2. Forschungsstand bzw. Forschungslücken.....	2
2.1. Gliederung der Arbeit.....	3
3. Theorien & methodische Zugänge.....	4
4. Primärquellen.....	5
5. Umschrift- & Abkürzungsverzeichnis.....	6
II. Hauptteil	9
Teil I – Humor	11
1. Humor aus soziologischer & historischer Sicht	12
1.1. Definition & Ursprung.....	12
1.2. Etymologie.....	12
1.3. Theorien.....	13
1.3.1. Überlegenheits-Theorie.....	13
1.3.2. Entladungs-Theorie.....	14
1.3.3. Inkongruenz-Theorie.....	14
1.3.4. Von der Inkongruenz zur ‚Benign Violation Theory‘.....	14
1.3.4.1. ‚Benign Violation Theory‘ & Psychologische Distanz.....	16
1.4. Voraussetzungen.....	16
1.4.1. Humorvolle Denkweise.....	17
1.4.2. Sinn für Humor.....	17
1.5. Charakteristika.....	18
1.5.1. Formen.....	18
1.5.2. Marker.....	18
1.5.3. Techniken & Stile.....	19
1.5.3.1. Techniken.....	19
1.5.3.2. Stile.....	20
1.6. Zielgruppe.....	21
1.7. Funktionalität von Humor.....	21
1.7.1. Humor als Coping-Mechanismus.....	22
1.7.1.1. Coping und dessen Abgrenzung zu Abwehrmechanismen.....	22
1.7.1.2. Coping-Strategien.....	25
1.7.1.3. Messungsmöglichkeiten von Coping.....	27
1.7.1.4. Humorvolles Coping.....	32
1.7.1.5. Humor & Stress.....	32
1.7.1.6. Sinn für Humor & Coping.....	35
1.7.1.6.1. Vertrauen & Hoffnung.....	36
1.7.1.7. Humorvolles Coping gegen Depression & Schmerz.....	36
1.7.2. Subversiver Humor.....	38
1.7.2.1. Gesprächsstrategien.....	38
1.7.2.2. Subversiver Humor & ‚Machthaber‘.....	40
1.7.2.3. Subversiver Humor als Gegenwehr.....	40
– Ausblick: Humor in der Textbearbeitung – Methodik.....	40

2. Rabbinisches Verständnis von Humor	42
2.1. Vom Biblischen zum ‚Jüdischen Humor‘	42
2.1.1. Humor in der Bibel.....	43
2.1.2. Humor in Talmud & Midrasch.....	44
2.1.3. ‚Jüdischer Humor‘	45
2.1.3.1. ‚Jüdischer Humor‘ als Konzept.....	45
2.1.3.2. ‚Jüdischer Humor‘ als Coping-Strategie.....	46
2.1.3.3. ‚Jüdischer Humor‘ als Waffe & Verteidigung.....	47
2.1.3.4. Selbstironischer Humor.....	48
2.1.3.4.1. Selbstreflexion.....	48
2.1.3.4.2. Überlebenstaktik im Angesicht der Assimilation.....	48
2.1.3.4.3. Überlebenstaktik in einer nicht-jüdischen Welt.....	49
2.1.3.4.4. Masochismus.....	50
2.1.3.5. ‚Jüdischer Humor‘ & Antisemitismus.....	50
2.1.3.6. Nationaler & Ethnischer Humor.....	51
2.1.3.6.1. ‚Jüdischer Humor‘ & Ethnischer Humor.....	52
2.1.3.6.2. Spezifika des ‚Jüdischen Witzes‘.....	53
2.2. ‚Rabbinischer Humor‘ vs. ‚Jüdischer Humor‘.....	54
2.3. Rabbinisches Humorverständnis.....	55
2.3.1. Begrifflichkeit & rabbinisches Verständnis von Humor.....	56
2.3.2. Techniken des rabbinischen Witzes.....	57
2.3.3. Komisches in der rabbinischen Tradition.....	58
2.3.4. Sinn für Humor & Lachen im Talmud.....	60
Teil II – Gewalt	63
3. Gewalt aus soziologischer & historischer Sicht	64
3.1. Gewalt als Form von Macht.....	64
3.1.1. Definition und Formen von Macht.....	64
3.1.1.1. Quellen und Organisationsformen von Macht.....	65
3.1.2. Definition von Gewalt.....	67
3.1.2.1. Anthropologie.....	67
3.1.2.2. Politik.....	67
3.1.2.3. Rechtswissenschaft.....	68
3.1.2.4. Theologie.....	68
3.1.2.5. Soziologie.....	69
3.1.2.5.1. Formen der Gewalt.....	69
3.1.2.5.2. Gewalt als Kraft der Unterdrückung.....	72
3.1.2.5.2.1. ... Gewalt & Unterdrückung.....	72
3.1.2.5.2.2. ... Psychologische Schäden.....	73
3.1.2.5.2.3. ... Widerstand.....	75
4. Rabbinisches Verständnis von Gewalt & gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditionsgeschichte	77
4.1. Gewalt im Judentum.....	77
4.1.1. Biblische Gewalt.....	78
4.1.1.1. Biblische Tradition.....	78
4.1.1.1.1. Todesstrafe.....	79
4.1.1.2. Problem biblischer Gewalt.....	79
4.1.2. Zwischen biblischer Gewalt und rabbinischer Gewaltlosigkeit.....	80
4.1.2.1. Von den Makkabäern bis zum Jüdischen Krieg.....	80
4.1.2.2. Gewalt als Vorbote der Zerstörung.....	81

4.1.3.	Gewalt in der rabbinischen Tradition.....	81
4.1.3.1.	Ideal der Gewaltlosigkeit.....	82
4.1.3.2.	Gewalt in rabbinischen Schriften.....	82
4.1.3.2.1.	Identitätsstiftung durch erlebte Gewalt.....	83
4.1.3.2.2.	Gewalt im Babylonischen Talmud.....	84
4.1.3.3.	Legitime Gewalt?.....	85
4.1.3.3.1.	Selbstverteidigung.....	86
4.1.3.3.2.	Krieg.....	86
4.1.3.3.2.1. ...	Religiös motivierter Krieg.....	87
4.1.3.3.2.2. ...	Der Sonderfall Amalek.....	88
4.1.3.3.2.3. ...	Der Sonderfall Pinchas.....	88
4.1.3.3.3.	Todesstrafe.....	89
4.1.3.3.4.	Heldentum.....	90
4.1.3.3.4.1. ...	<i>Kiddusch ha-Schem</i>	90
4.1.4.	Gewalt im Namen der Religion heute?.....	91
4.2.	Zentrale gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditionsgeschichte..	94
4.2.1.	Tempelzerstörung.....	94
4.2.1.1.	Wann wurde der Tempel zerstört?.....	94
4.2.1.2.	Warum wurde der Tempel zerstört?.....	95
4.2.1.2.1.	Rabbinische/Jüdische Perspektive.....	95
4.2.1.2.2.	Christliche Perspektive.....	98
4.2.1.2.3.	Römische Perspektive.....	99
4.2.1.3.	Von wem wurde der Tempel zerstört?.....	102
4.2.1.4.	Was veränderte sich nach der Zerstörung des Tempels?.....	106
4.2.1.4.1.	Herauskristallisierung der rabbinischen Bewegung.....	106
4.2.1.4.1.1. ...	Pharisäer.....	107
4.2.1.4.1.2. ...	Javne.....	110
4.2.1.4.1.3. ...	Ausbreitung der Rabbinen.....	110
4.2.1.4.1.4. ...	Priester.....	111
4.2.1.4.1.5. ...	Qumran-Gemeinde.....	112
4.2.1.4.1.6. ...	Christen.....	113
4.2.1.4.1.7. ...	Identität – mit & ohne Tempel.....	114
4.2.1.4.1.7.1. .	Tempelgeräte.....	116
4.2.1.4.2.	Erste Schriften nach der Tempelzerstörung.....	117
4.2.1.4.2.1. ...	Apokalypsen.....	118
4.2.1.4.2.2. ...	„Konservierung“.....	120
4.2.1.4.2.2.1. .	Identität – durch den Tempel.....	122
4.2.1.4.2.3. ...	„Trostschriften“.....	123
4.2.1.4.3.	Ersatz.....	125
4.2.1.4.3.1. ...	Synagoge & Lehrhaus.....	126
4.2.1.4.3.2. ...	Gebet, Liebeswerke & Torastudium.....	128
4.2.1.4.3.2.1. .	Gebet.....	128
4.2.1.4.3.2.2. .	Liebeswerke.....	130
4.2.1.4.3.2.3. .	Torastudium.....	130
4.2.1.4.3.3. ...	Wallfahrt zu Weisen.....	132
4.2.1.4.4.	Erinnerung.....	133
4.2.1.4.4.1. ...	9. Av & Trauer-Liturgie.....	133
4.2.1.4.4.2. ...	Datierung ab Tempelzerstörung.....	134
4.2.1.4.4.3. ...	Tempelmythos.....	135
4.2.1.4.5.	Denken über Gott.....	136
4.2.1.4.6.	Diaspora.....	137

4.2.1.4.7.Drama der Tempelzerstörung?.....	140
4.2.1.4.7.1. ...Rabbinische Perspektive.....	140
4.2.1.4.7.2. ...Heutige Perspektive.....	142
4.2.1.5.Wer trauerte um den Tempel?.....	142
4.2.1.6.Wann wird (heute noch) getrauert?.....	146
4.2.1.7.Welche Zukunft hat der Tempel?.....	149
4.2.2.Bar Kochba Aufstand & Hadrianische Verfolgung.....	154
4.2.2.1.Gründe für den Bar Kochba Aufstand.....	154
4.2.2.1.1.Vorausgehende Unruhen.....	154
4.2.2.1.2.Wiederaufbau Jerusalems als römische Kolonie Aelia Capitolina.....	155
4.2.2.1.3.Verbot der Beschneidung.....	155
4.2.2.1.4.Versprechen des Wiederaufbaus des Tempels.....	156
4.2.2.1.5.Weitere Gründe.....	156
4.2.2.2.Anführer der Aufständischen.....	156
4.2.2.2.1.Bar Kochba.....	157
4.2.2.2.2.Eleazar der Priester.....	158
4.2.2.3.Ereignisse.....	158
4.2.2.3.1.Chronologie (132-135 n. d. Z.).....	159
4.2.2.3.2.Verlauf.....	159
4.2.2.3.2.1. ...Rückeroberung Jerusalems und Wiederaufbau des Tempels.....	159
4.2.2.3.2.2. ...Ausbreitung.....	160
4.2.2.3.2.3. ...Beteiligte.....	162
4.2.2.4.Ergebnisse & Folgen.....	163
4.2.2.4.1.Verluste.....	163
4.2.2.4.2.Folgen.....	163
4.2.2.4.3.„Hadrianische Verfolgung“.....	164
4.2.2.5.Quellen.....	169
4.2.2.5.1.Schriftstücke aus Fluchthöhlen.....	169
4.2.2.5.2.Münzen.....	169
4.2.2.5.2.1. ...Symbole.....	169
4.2.3.Märtyrer & Martyrium.....	171
4.2.3.1.Märtyrer & Martyrium aus soziologischer Sicht.....	171
4.2.3.1.1.Bedeutung der Erinnerung.....	173
4.2.3.1.2.Martyrium als Mittel zur Auflehnung.....	173
4.2.3.2.Wurzeln des Martyriumkonzepts in Judentum & Christentum.....	174
4.2.3.3.Ursprung des Begriffs „Martyrium“.....	178
4.2.3.3.1.Vom Zeugen zum Märtyrer im Christentum.....	179
4.2.3.3.1.1. ...Zeuge.....	179
4.2.3.3.1.2. ...Bedeutungswandel.....	179
4.2.3.3.1.3. ...Märtyrertitel.....	180
4.2.3.3.2.Jüdische Bezeichnungen für Martyrium & Märtyrer.....	181
4.2.3.3.2.1. ...Konzeptuelle Unterschiede zum Christentum.....	184
4.2.3.3.2.1.1. ...Rabbinische vs. neutestamentliche Motive.....	185
4.2.3.3.2.2. ...Eine Frage der Definition?.....	186
4.2.3.4.Christentum.....	188
4.2.3.4.1.Martyrium & Gruppenidentität.....	191
4.2.3.5.Judentum.....	192
4.2.3.5.1.Entwicklung der jüdischen Märtyrer von ihren Anfängen bis in die Neuzeit.....	193
4.2.3.5.1.1. ...Martyrium in der Hebräischen Bibel.....	193
4.2.3.5.1.1.1. ...Grund für das Fehlen des Martyriums?.....	194

4.2.3.5.1.1.2. .Das Buch Daniel.....	194
4.2.3.5.1.2. ...Martyrium in 2. Tempelzeit & hellenistischem Judentum.....	198
4.2.3.5.1.2.1. .Besonderheiten der Martyriumstexte.....	199
4.2.3.5.1.2.2. .Literatur aus der Zeit des 2. Tempels.....	200
4.2.3.5.1.2.3. .Themen der Literatur des 2. Tempels.....	209
4.2.3.5.1.3. ...Martyrium in rabbinischer Tradition.....	223
4.2.3.5.1.3.1. .Rabbinische Märtyrer.....	224
4.2.3.5.1.3.2. .Themen der rabbinischen Martyrien.....	232
4.2.3.5.1.4. ...Das Phänomen <i>Kiddusch ha-Schem</i>	247
4.2.3.5.1.4.1. .Entwicklung des Konzepts.....	247
4.2.3.5.1.5. ...Martyrium im Mittelalter.....	256
4.2.3.5.1.5.1. .Liturgische Dichtung im Kontext der Martyrien.....	259
4.2.3.5.1.5.2. .Belohnung der Märtyrer.....	261
4.2.3.5.1.6. ...Konzept des Martyriums in Neuzeit und Moderne.....	265
Teil III – Texte	267
5. Der Babylonische Talmud	268
5.1.Redaktion des Bavli.....	268
5.2.Kultureller Kontext des Bavli.....	269
5.3.Besonderheiten des Bavli.....	271
5.3.1.Bavli – Monologisch oder Dialogisch?.....	272
6. bGittin 55b-58a	274
6.1.Halakhische Ausgangsbasis von bGittin 55b-58a.....	274
6.1.1.Übersetzung.....	276
6.1.2.Gliederung & Strukturanalyse.....	277
6.1.3.Textanalyse & Interpretation.....	278
6.1.3.1.Anwendung soziologischer & historischer Methodik.....	280
6.2.Aufbau.....	280
6.3.Zerstörung & Kriegsgemetzel.....	283
6.3.1.Teil 1: Jerusalem.....	285
6.3.2.Notizen zu Teil 1: Jerusalem.....	342
6.3.2.1.Zusammenhänge.....	342
6.3.2.2.Hebräisch vs. Aramäisch.....	343
6.3.2.3.Babylonischer Kontext – Gründung des Lehrhauses in Javne.....	344
6.3.3.Teil 2: Tur Malka.....	345
6.3.4.Notizen zu Teil 2: Tur Malka.....	369
6.3.4.1.Aufbau.....	369
6.3.4.2.Sünde als Thema?.....	370
6.3.4.3.Gott und Israel als Brautleute.....	371
6.3.5.Teil 3: Bethar.....	372
6.3.6.Notizen zu Teil 3: Bethar.....	469
6.3.6.1.Thematiken.....	469
6.3.6.2.Handlungsort – Zentrum vs. Peripherie.....	470
6.3.6.3.Rabbinen.....	470
6.3.6.4.Grund für die Zerstörungen?.....	471
6.3.6.5.Paralleltexte.....	472
– 1. Exkurs: Verbindung von bGittin 55b-58a & Klagelieder Rabba zu der heutigen Liturgie am 9. Av – Tempelzerstörung & Einzelschicksale.....	475
1. Kina 16.....	475
1.1. Anmerkungen zu einzelnen Strophen.....	478

2. Kina 23.....	480
2.1. Anmerkungen zu einzelnen Strophen.....	482
7. bAvoda Zara 16a-19b.....	485
7.1.Halakhische Ausgangsbasis von bAvoda Zara 16a-19b.....	485
7.1.1.Definition: Trickster.....	485
7.2.Aufbau.....	486
7.3.Auswahl.....	487
7.4.bAvoda Zara 16b-18b & bBerakhot 61b.....	488
7.5.Notizen zu dem Komplex der Märtyrer- bzw. Trickstererzählungen.....	567
7.5.1.Hauptaussage.....	567
7.5.2.Sprache – Hebräisch vs. Aramäisch.....	568
7.5.3.Verbindung zur Hadrianischen Verfolgung.....	568
7.5.4.Rabbinischer Trickster & andere Formen des Widerstandes.....	569
7.5.5.Zusammenfassung.....	571
– 2. Exkurs: Entwicklung von den Einzelschicksalen aus bGittin 55b-58a & bAvoda Zara 16a-19b hin zu der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ und der heutigen Liturgie am 9. Av – Kanonisierung.....	572
1. Kanonisierung der Märtyrer.....	572
2. Weitere (neue) Entwicklungen im Mittelalter ab der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘.....	577
3. Die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ in der Liturgie – Kina 21 & Selicha <i>Elle Ezkera</i>	580
3.1. Anmerkungen zu einzelnen Strophen.....	586
III. Fazit – Verifizierung der Hypothese.....	591
1. ...Angewandte Theorie – Humor im Kontext rabbinischer Texte.....	591
2. ...Angewandte Theorie – Gewalt & Zerstörung im Kontext rabbinischer Texte.....	592
3. ...Praxis – Quantitative & Qualitative Ergebnisse der Analyse des rabbinischen Humors in bGittin 55b-58a, bAvoda Zara 16a-19b & bBerakhot 61b.....	597
IV. Bibliographie.....	601
V. Appendix.....	709
1. ...Klagelieder Rabba (in Auswahl).....	709
2. ...Vergleich zwischen yTaanit 4,8,68c-69b & Klagelieder Rabba.....	733
3. ...bAvoda Zara 16a-19b.....	736
4. ...Traktat Semachot 8,6-16.....	749
5. ...Midrasch <i>Elle Ezkera</i>	757
6. ...Humorstile & -techniken in bGittin 55b-58a.....	770
7. ...Humorstile & -techniken in bAvoda Zara 16b-18b & bBerakhot 61b.....	780
8. ...Primärquelle: bGittin 55b-58a.....	783
9. ...Primärquelle: bAvoda Zara 16a-19b & bBerakhot 61b.....	789
Abstract.....	799

I. Einleitung

1. Vorhaben des Dissertationsprojekts, Forschungsfrage & Hypothese

Am 9. Av, einem der wichtigsten Trauertage im jüdischen Kalender, wurden der rabbinischen Überlieferung zufolge der 1. und der 2. Jerusalemer Tempel zerstört. Doch waren es nicht nur die Zerstörungen der beiden Tempel, sondern darüber hinaus noch zahlreiche weitere schicksalhafte Ereignisse, die sich im Laufe der jüdischen Geschichte an diesem Tag ereigneten. So werden heute noch neben den schmerzhaften Kollektivereignissen, die diesen Tag bestimmen, auch die Schicksale von Einzelnen, die während dieser Ereignisse ihr Leben ließen, oder die aufgrund ihrer Vorbildwirkung bis in den Tod Ansehen genossen, an diesem bedacht und betrauert.

In Anlehnung an diesen besonderen Tag, der sich Jahr für Jahr erneut in das kollektive Gedächtnis einprägt, soll sich diese Dissertation rabbinischen Texten widmen, welche die Tempelzerstörung und andere Zerstörungen als zentrale Kollektivereignisse und das Schicksal Einzelner in Form von Märtyrererzählungen zum Thema haben.

Als zentraler Ausgangstext dieser Arbeit dient ein längerer Abschnitt aus dem Traktat Gittin (= Scheidebriefe) aus dem babylonischen Talmud (= Bavli), nämlich bGittin 55b-58a, in dem alle gewaltbehafteten Ereignisse (auf mit Humor angereicherte Art) zusammengefasst sind, die den Juden bis zum 2. Jh. n. d. Z. widerfuhren und von der Tempelzerstörung bis zu der hadrianischen Verfolgung reichen. Ausgehend von diesem Text sollen zeitnahe (Vergleichs-)texte (Klagelieder Rabba, bAvoda Zara 16a-19b (+ bBerakhot 61b)) und auch spätere Schriften (Traktat Semachot, ‚Die Geschichte von den Zehn Märtyrern‘) herangezogen werden, um Aufschluss darüber zu geben, wie in ihnen mit dem erfahrenen Leid respektive dem einschneidenden Ereignis umgegangen wurde. Aufgrund des dem Bavli oft zugeschriebenen Humors bzw. der humorvollen Bearbeitung mancher Textstellen,¹ sollen die genannten Texte in Hinblick auf Humor im Allgemeinen (Stile, Techniken) und im Besonderen auf Humor als Bewältigungsstrategie² hin untersucht werden.

Bei dieser Analyse wird die leitende Forschungsfrage sein:

Welcher Zweck und welche Begründung für die humorvolle Aufarbeitung bzw. Vertextlichung von (rabbinischen) Einzelschicksalen und gewaltbehafteten zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte lassen sich aus den Texten ableiten?

Dabei ist mit dem ‚Zweck‘ die sozio-politische und ideologische Motivation, sowie mit der ‚Begründung‘ die Gesamtheit aller möglichen Beweggründe gemeint. Werden die beiden Begriffe noch weiter definiert, so kann nach der ‚Begründung‘ mit ‚warum‘ und nach dem ‚Zweck‘ mit ‚wozu‘ gefragt werden, woraus sich auf psychologischer Ebene ergibt, dass der Grund für eine Handlung zumeist halb-bewusst wahrgenommen wird, weil er für die Aktion selbst nötig ist, während der Zweck einer Handlung bewusst und freiwillig von dem jeweiligen Individuum gewählt wird.

In Hinblick auf diese Forschungsfrage lautet die Hypothese, die es in dieser Arbeit zu verifizieren gilt:

Die rabbinischen Gelehrten lehnten die Opferrolle mithilfe humorvoller Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte aktiv ab, um
1) einerseits negative Ereignisse positiv zu bewältigen (= Begründung)

¹ Z.B. Boyarin (2009a); Zellentin (2011).

² Die Begriffe ‚Bewältigungsstrategie‘, ‚Coping-Mechanismus‘ und ‚Coping-Strategie‘, sowie ‚Coping‘ werden in dieser Arbeit synonym gebraucht.

- 2) *und andererseits die rabbinische Bewegung nach der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) in ihrer für die Juden orientierenden Vorbildwirkung in der Konzentration auf das Studium (der Tora) zu stärken (= Zweck).*³

Im Hintergrund dieser Hypothese steht die Überzeugung, dass Humor und Coping anthropologische Konstanten darstellen und somit zeitlich ungebunden sind, weshalb sie für die rabbinische Zeit und auch danach als gegeben angenommen werden können.

2. Forschungsstand bzw. Forschungslücken

Die Wahl der Forschungsfrage wurde durch den derzeitigen Forschungsstand begründet. Bisher war nämlich nur (neuzeitlicher) ‚Jüdischer Humor‘ als Coping-Mechanismus, besonders in Bezug auf den Umgang mit Verfolgung und Tod, im Fokus der Forschung, während die Untersuchung des (antiken) ‚Rabbinischen Humors‘ an sich und auch auf (antike) Einzelschicksale oder Kollektivereignisse hin ausblieb. Was gleichfalls bedeutet, dass ‚Rabbinischer Humor‘ allgemein und auch in Abgrenzung zu ‚Jüdischem Humor‘ noch nicht definiert wurde. Zwar erkannten einige Autoren den rabbinischen Humor als eigenständiges Phänomen an,⁴ oder gingen ausführlicher auf bestimmte Spezifika dessen ein,⁵ doch gibt es bis jetzt nur äußerst wenige Werke, die sich mit seinen Eigenschaften und Eigenheiten (z.B. Techniken) systematisch auseinandersetzen.⁶

Weiters wurden in Arbeiten zu rabbinischen Texten, v.a. dem babylonischen Talmud, humorvolle Elemente beschrieben,⁷ aber noch nicht daraufhin analysiert, was der Humor für den Text und die in ihm enthaltenen Ereignisse für eine Bedeutung hat. Diese Lücke, die aufgrund des Mangels von systematischen Methoden in der Judaistik zur Erschließung von Humor in den rabbinischen Texten besteht, soll nun durch den Einsatz der in Punkt 3 genannten Humorthorien geschlossen werden.

Die zu analysierenden Texte wurden alle bereits übersetzt und sind großteils auch in kritischen Ausgaben vorhanden,⁸ was u.a. dazu beigetragen hat, dass umfassend Sekundärliteratur zu den in ihnen behandelten Themen verfügbar ist.⁹ Der Ausgangstext, bGit 55b-58a, wurde jedoch bisher kaum in seiner Gesamtheit (55b-58a) und Zusammengehörigkeit untersucht. Eine Ausnahme bildet die Studie von J. Watts Belser (2018), welche diesen Textabschnitt aus dem Traktat Gittin unter dem Gesichtspunkt des Feminismus und der Disability Studies bearbeitete. Neu ist in Bezug auf die Texte also deren Lesung unter dem Aspekt des Humors und dessen Funktion als Coping-Mechanismus mithilfe von Methoden, die in der Judaistik bisher keine Anwendung fanden. Doch nicht nur die Methoden sind neuartig, sondern auch die Zusammensetzung der bereits bekannten Texte zu einem Textkorpus, das die Nachverfolgung der Entwicklung bestimmter Motive in deren jeweiligen textlichen, sowie historischen Kontexten erlaubt.

³ Für die mittelalterliche Erzählung ‚Die Geschichte der Zehn Märtyrer‘ ist die Begründung dieselbe, wie für die rabbinischen Texte, doch der Zweck bestand vermutlich darin ein Gegennarrativ zu christlichen (Heiligen-) Erzählungen zu schaffen, um die eigene Gruppenidentität in Zeiten der Verfolgung (= 1. Kreuzzug) zu stärken.

⁴ Kohut (1886); Tanenbaum (1974); Maccoby (1978); Karff (1991); Kovelman (2002); Ben-Chorin (2008); Ilan (2009); Feldman (2013); Bakhos (2014); Farber (2018).

⁵ Davidson (1907); Knox (1969); Eilberg-Schwartz (1987); Neusner/Eilberg-Schwartz (1988); Radday (1990); Boyarin (1991); Stora-Sandor (1991); Luz (1992); Gruen (2002); Stern (2004); Boyarin (2009b).

⁶ Friedman (2004); Diamond (2011); Zellentin (2011); Brodsky (2011). Innerhalb des Diskurses zu ‚Jüdischem Humor‘ werden die Techniken des ‚Rabbinischen Humors‘ von Schwara (2001), dies. (2011), Landmann (2016) und Freud (2009) indirekt mitbehandelt.

⁷ Z.B. Boyarin (2009a); Rubenstein (1999); ders. (2010); Zellentin (2011).

⁸ Z.B. Goldschmidt (1929-1936); Wünsche (1881); Lehnardt (2008); Zlotnick (1966); Reeg (1985).

⁹ Dieser Umstand wird v.a. in den beiden Theorie-Teilen der Arbeit zu tragen kommen.

2.1. Gliederung der Arbeit

Um der Fragestellung und den zu füllenden Forschungslücken gerecht zu werden, wird der Hauptteil der Dissertation in drei Teile untergliedert sein.

Die ersten beiden Teile sind den unterschiedlichen Theorien zu *Humor* (I) und *Gewalt* (II) gewidmet, sowohl in Bezug auf die soziologische und historische, als auch auf die rabbinische Sicht. Sie wurden aufgrund der zumeist komplexeren Theorien und Thematiken, welche für die Textanalyse (Teil III) von Relevanz sind, dieser vorangestellt, um dann in Teil III vorausgesetzt werden zu können.

- Teil I: Das 1. Kapitel beschäftigt sich mit den gängigsten Humortheorien, den Voraussetzungen für und den Charakteristika von Humor, seiner Zielgruppe, sowie seiner Funktion als Coping-Mechanismus und als subversives Mittel der Hinterfragung.¹⁰ Das 2. Kapitel gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Humors vom biblischen zum ‚Jüdischen Humor‘, um den ‚Rabbinischen Humor‘ in Abgrenzung zu diesem definieren zu können. Gleichfalls wird auf das rabbinische Humorverständnis eingegangen, wobei Begrifflichkeiten differenziert und Techniken erläutert werden.
- Teil II: In dem 3. Kapitel wird auf die Formen der Gewalt, ihre Abgrenzung zu Macht, sowie ihre unterschiedlichen Definitionen eingegangen, während das 4. Kapitel sich dem rabbinischen Verständnis von Gewalt, der Tempelzerstörung, dem Bar Kochba Aufstand, sowie der Entwicklung des Phänomens jüdischer Märtyrer¹¹ zuwendet.

Durch die Gliederung der Kapitel nach Thematik und Motivik, sowie dem Wunsch nach der Füllung der Forschungslücken, ergab sich das Phänomen, dass jedes Kapitel theoretisch für sich lesbar ist, obwohl sich stets ein roter Faden durch die gesamte Arbeit hindurchzieht.

Der praktische Teil der Dissertation, Teil III – *Textbeispiele*, setzt sich, nach einer kurzen Einführung zum babylonischen Talmud (5. Kapitel),¹² ausgiebig mit den Texten bGit 55b-58a (6. Kapitel) und bAZ 16a-19b (+ bBer 61b) (7. Kapitel), sowie deren Analyse auseinander. Weiters wird in zwei Exkursen auf die Verbindung dieser Traktatabschnitte zu der heutigen Liturgie des 9. Av wie auch auf deren Motiventwicklung bis hin zu der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ und darüber hinaus eingegangen.

Anschließend folgt auf die Textanalyse noch ein Fazit, in dem sich herausstellen wird, ob die Hypothese tatsächlich verifiziert werden kann. Schließlich endet die Arbeit mit einer Bibliographie¹³, die kapitelweise angeordnet ist, sowie mit einem Appendix, in dem sich ergänzende Textübersetzungen, -vergleiche, tabellarische Auflistungen zu der Textanalyse,

¹⁰ Die Erkenntnisse dieses Abschnitts sind v.a. der *Humor Encyclopedia* von Attardo (2014) und dem *International Journal of Humor Research* (1988-) geschuldet. Neben der genannten Zeitschrift gibt es noch weitere (*European Journal of Humor Research* (2013-), *Israeli Journal of Humor Research* (2012-) und *Rivista Italiana di Studi sull'Umore* (2018-)), die jedoch alles jüngere Zeitschriften sind, welche das benötigte ‚ältere‘ Material nicht enthalten. Aus all diesen Zeitschriften wurden Artikel bis zum 13.4.2023 berücksichtigt.

¹¹ Jüdische Märtyrererzählungen wurden bereits mit persischen und v.a. mit christlichen Pendanten verglichen (z.B. Boyarin (1999); Yuval (2007); Rubenstein (2018)), weshalb in dieser Arbeit nur am Rande auf solche Vergleiche eingegangen werden wird. Eine weitere Begründung dafür ist, dass manche Judaist/innen der Meinung sind, dass sich das jüdische Martyrium mit seinen Vorstellungen parallel und nicht in ständigem Austausch zu dem christlichen entwickelte (vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 2-3).

¹² Für die Kapitel 1, 3 und 5 wurde auf eine MA-Arbeit (2020) der Autorin zurückgegriffen, genauso wie Abschnitte aus Kapitel 2 bereits in einem Artikel (2022) der Autorin veröffentlicht wurden. Ob es sich dabei um Adaptionen, Erweiterungen, Zusammenfassungen oder wörtliche Übernahmen handelt, wird in dem jeweiligen Kapitel im Detail angegeben.

¹³ Für diese Bibliographie wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, da ständig neue Literatur zu den in dieser Arbeit behandelten Themen, Theorien und Motiven erscheint.

wie auch ganz zum Schluss die hebräisch-aramäischen Ausgaben zu bGit 55b-58a und bAZ 16a-19b + bBer 61b wiederfinden.

3. Theorien & methodische Zugänge

Um die erläuterten Forschungslücken zu schließen, wird das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Texte auf der Eruiierung von Stilmitteln, Techniken und Kategorien von Humor liegen. Dies soll mithilfe der Theorien von A.A. **Berger (1993)**, K.H. Craik, M.D. Lampert und A. Nelson (**1996** – im Folgenden als **Craik et al.** zitiert), sowie R.A. **Martin (2003)** geschehen, wobei sich Berger mit den Techniken des Humors¹⁴ beschäftigte, während Craik et al. und Martin die Humorstile¹⁵ beschrieben. Mithilfe dieser Theorien soll geklärt werden, ob und in welchem Ausmaß Humor in den jeweiligen Texten enthalten ist.

Anschließend werden die Ergebnisse der einzelnen Texte interpretiert und miteinander verglichen, um festzustellen, welche Funktion der Humor in ihnen innehat,– bestenfalls Coping,– sowie welcher Zweck und welche Begründung ihm in ihnen zukommt. Um dem Ziel einer formalen, inhaltlichen und sprachlichen Textanalyse gerecht zu werden, wird auf allgemeine literaturwissenschaftliche bzw. anthropologische und soziologische Zugänge zu Humor und Bewältigungsstrategien zurückgegriffen, die hier auf eine spezifisch rabbinische Fragestellung hin angewendet werden.

Wird dieses Vorgehen nun mit der konkreten Textanalyse in Kapitel 6 und 7 in Relation gesetzt, so ergeben sich folgende Schritte, die schlussendlich zur Verifizierung der aufgestellten Hypothese führen sollen:

- 1) Textübersetzung
- 2) Gliederung des Textes
- 3) Anwendung der Theorien ->
- 4) Nachweis von Humortechniken und Stilen
- 5) Interpretation
- 6) Vergleich mit Paralleltexten
- 7) Nachweis von Humor als Coping-Strategie in den Texten, Verifizierung (/Falsifizierung) der Hypothese (Zweck & Begründung) unter Zuhilfenahme der Theorien (Sekundärliteratur) & der Praxis (Primärquellen)

Für die Kapitel 6 und 7 bedeutet dies, dass jeder Text bzw. alle Einheiten dessen mit einer ‚Übersetzung‘ (mit Übersetzungsvarianten) beginnen, auf welche eine ‚Gliederung & Strukturanalyse‘, sowie eine ‚Textanalyse & Interpretation‘ folgen. Der Inhalt des jeweiligen Textes wird in allen drei Schritten wiedergegeben, wobei es zu Wiederholungen kommt, die großteils bewusst und gewollt sind, denn das, was auf den ersten Blick redundant erscheint, ist im Grunde nämlich die Beleuchtung der Sachverhalte mittels verschiedener Zugänge aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Für die Publikation dieser Arbeit wurde jedoch überlegt die ‚Gliederung & Strukturanalyse‘ mit der ‚Textanalyse & Interpretation‘ zusammenzulegen, um eine (noch) leserfreundlichere Fassung zu schaffen.

¹⁴ A.A. Berger befasste sich mit der Frage, was Menschen zum Lachen bringt und stieß in humorvollen Texten jeglicher Art auf 45 Techniken, welche laut seinen Angaben mindestens seit römischer Zeit in humorgeladenen Texten zu finden sind und die Bausteine allen Humors bilden. Siehe dazu: Berger (1993); ders. (1995); ders. (1997); ders. (2013). Was Berger für die römische Antike nachweisen konnte, soll nun mithilfe seiner Techniken auch für die rabbinischen Texte geltend gemacht werden.

¹⁵ Aufschluss darüber, wie diese Techniken des Humors angewandt werden, geben die von K.H. Craik et al. und R.A. Martin konzipierten Humorstile. Das Konzept von Craik und seinen Kollegen umfasst fünf bipolare Stile, welche die gesamte Spannbreite von humorvollem Verhalten und damit verbundenen Eigenschaften abdecken, während Martin hingegen von einer Kategorisierung von vier Humorstilen, zwei positiven und zwei negativen, ausging. Siehe dazu: Craik et al. (1996); Martin (2003a); ders. (2003b).

Die Humortechniken und -stile werden jeweils nach der eigentlichen Textanalyse unter der ‚Anwendung soziologischer & historischer Methodik‘ angeführt, um Rezipient/innen, die lediglich Interesse an der reinen Textanalyse, v.a. von bGit 55a-58b, haben, diese zu bieten.

4. Primärquellen

Bei den hebräisch-aramäischen Primärquellen handelt es sich um sechs Texte, von denen vier in der Antike und zwei im (frühen) Mittelalter¹⁶ zu verorten sind. Diese sind in ihrer jeweiligen Druckversion und kritischen Ausgaben mittels der Online-Datenbank des *Bar Ilan Responsa Projects*¹⁷ zugänglich.¹⁸ Die am besten erhaltenen Handschriften und deren Varianten sind hingegen online auf *Ma'agarim*¹⁹ abrufbar.

- 1) Den Ausgangstext bildet **bGittin 55b-58a**, ein Abschnitt des Traktats Gittin (= Scheidebriefe) aus dem babylonischen Talmud, welcher vermutlich zwischen dem 5. und 7. Jh. n. d. Z. im sassanidischen Babylonien editiert wurde. Der gewählte Abschnitt enthält sowohl die Zerstörungen von Jerusalem und dessen Tempel, die des Königsbergs und jene von Bethar,²⁰ in welche auch Märtyrererzählungen eingewoben sind.
- 2) Der vorrangig untersuchte Paralleltext zu bGit 55b-58a ist **Klagelieder Rabba**,²¹ ein exegetischer Midrasch zum Buch der Klagelieder in fünf Kapiteln, der vermutlich im 5. Jh. n. d. Z. in Palästina entstand. Wie der Abschnitt aus bGit enthält KlglR Märtyrererzählungen und greift auf einen ähnlichen Materialkorpus (z.B. Zerstörung Jerusalems und Bethars) zurück, doch enthält es im Gegensatz zu diesem eine Liste von 10(-11) Märtyrern, die in Verbindung zu bAvoda Zara 16a-19b eine wichtige Rolle spielt.
- 3) In Anklang an die Märtyrererzählungen aus bGit und zur Erörterung des rabbinischen Märtyrerverständnisses wird auch **bAvoda Zara 16a-19b**, ein Abschnitt aus dem Traktat Avoda Zara (= Götzendienst) des babylonischen Talmuds herangezogen. Dieser Abschnitt ist in direktem Zusammenhang zu der erwähnten Märtyrerliste aus KlglR zu sehen, da er die Schicksale zweier Märtyrer der Liste behandelt.
- 4) Zum besseren Verständnis der Motive innerhalb von bAZ 16a-19b, sowie um noch eine andere Sichtweise auf das Martyrium zu erhalten, wird auch **bBerakhot 61b**, ein Abschnitt aus dem Traktat Berakhot (= Saaten/Samen), welcher sich ebenfalls im Bavli findet, untersucht. In diesem Text ist das Martyrium eines der Märtyrer der Liste aus KlglR enthalten.
- 5) Im frühen Mittelalter wurden schließlich Textstellen aus bAZ 16a-19b und die Märtyrerliste aus KlglR in dem **Traktat Semachot** verbunden. So enthält es

¹⁶ Das ‚jüdische Mittelalter‘ reichte ca. vom 7.-17./18. Jh., also von der Islamisierung des Orients bis zum Anfang der Haskala, der jüdischen Aufklärung in Europa.

¹⁷ Bar Ilan Responsa Project. *Responsa Project – Torah literature and Jewish texts*. [<https://www.responso.co.il>].

¹⁸ Die Abschnitte aus den Talmudtraktaten (bGit, bAZ, bBer) sind der Druckausgabe (Vilna) des Bar Ilan Responsa Projects entnommen, der verwendete Text von KlglR entspricht ebenfalls der Druckausgabe (Vilna). Weiters ist das Traktat Semachot in dieser Datenbank zu finden, die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ hingegen beruht auf der synoptischen Edition von Reeg (1985). Texte aus dem palästinischen Talmud werden nach den Übersetzungen aus der Reihe ‚Übersetzung des Talmud Yerushalmi‘ (hrsg. v. M. Hengel et al.) übernommen. Die jeweiligen Textausgaben sind in weiterer Folge nicht mehr extra angegeben. Für einen Überblick über sämtliche Textausgaben rabbinischer Texte siehe z.B.: Stemberger (2011). Im Appendix der Arbeit finden sich die hebräisch-aramäischen Textfassungen von bGit 55b-58a, bAZ 16a-19b, sowie von Midrasch *Elle Ezkera*, welche der Datenbank *Bar Ilan Responsa Projects* entnommen wurden.

¹⁹ Ma'agarim. *The Historical Dictionary Project* (by The Academy of the Hebrew Language). [<https://maagarim.hebrew-academy.org.il>].

²⁰ Bethar war die letzte Festung der aufständischen Juden unter Bar Kochba (135 n. d. Z.). Ihre Zerstörung wird von den Rabbinen als besonders grausam geschildert.

²¹ Eine Übersetzung und kritische Ausgabe von KlglR ist von P. Mandel in Bearbeitung.

Erzählungen über fünf der aufgelisteten Märtyrer, wodurch es mutmaßlich eine Vorstufe der zeitlich späteren ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ darstellt. Das Traktat Semachot ist eine thematische Sammlung über Trauerbräuche und wird gewöhnlich in das 8. Jh. n. d. Z. datiert. Trotz des Umstandes, dass es außerhalb der talmudischen Ordnung steht, weist es zahlreiche Parallelen zu den beiden Talmudim auf.

- 6) In Hinblick auf einen möglichen Kanonisierungsprozess der beschriebenen Entwicklung der Märtyrererzählungen soll ‚**Die Geschichte von den Zehn Märtyrern**‘ als Endpunkt dieses Prozesses untersucht werden. ‚Die Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ ist in zehn Rezensionen überliefert, welche sich in Handschriften aus dem 14.-18. Jh. n. d. Z. finden und von G. Reeg (1985) synoptisch editiert wurden.
- 7) Neben den erwähnten Quellen werden zusätzlich noch **weitere rabbinische Werke** (z.B. Mischna, Tosefta, palästinischer Talmud etc.) bzw. einzelne Textstellen aus diesen bei Bedarf als Vergleichstexte herangezogen.

5. Umschrift- & Abkürzungsverzeichnis

Im Großen und Ganzen folgen die Abkürzungen **jüdischer Schriften** in dieser Arbeit G. Stemberger (2011) und/oder dem RGG (2007). Eine Übersicht über die Abweichungen bietet die folgende (alphabetische) Liste:

– Ausnahmen bei den Midraschim

DtnR für Deuteronomium Rabba

ExR für Exodus Rabba

GenR für Genesis Rabba

HldR für Hohelied Rabba

KohR für Kohelet Rabba

LevR für Levitikus Rabba

MekhY für Mekhilta de Rabbi Yishmael

MRS für Mekhilta de Rabbi Schimon ben Yochai

MidrPs für Midrasch Psalmen

MidrSpr für Midrasch Sprüche

NumR für Numeri Rabba

SifNum für Sifre Numeri (angegeben mit §)

SifDtn für Sifre Deuteronomium (angegeben mit §)

SifZ für Sifre Zuta (angegeben mit §)

SEZ für Seder Elijah Zuta

Yalq für Yalqut Schimoni (angegeben mit §)

AssMos für Testament des Moses

– Ausnahmen bei den Traktaten

AZ für Avoda Zara

Betz für Betza

Chag für Chagiga

Meil für Meila

Par für Para

Qid für Qidduschin

San für Sanhedrin

Schevi statt Scheviit

Sot für Sota

Yev für Yevamot
Yom für Yoma

– **Besondere Schreibweisen**

Aqiva

Bethar

Bnei Braq

Halakhisch oder auch Hekhalot mit ‚kh‘, aber Bar Kochba oder Schechina mit ‚ch‘

Javne

Kadosch, Kedescha, Kiddusch ha-Schem mit ‚k‘, nicht mit ‚q‘

Mikwe

Mitzwa, Mitzwot

Qal wa-chomer

Schabbat

Schawuot

Schechina

Sikarikon mit ‚k‘ nicht mit ‚q‘

Teradjon

Tzadoq

Yeruschalmi -> ‚Y‘ wird bei den Traktaten, sowie rabbinischen Schriften verwendet, bei

Namen hingegen ‚J‘, somit heißt es Yoma, aber Jom Kippur oder Javne

Zecharia

Die Abkürzungen zu den **biblischen Büchern** hingegen entsprechen den Loccumer Richtlinien. Für die Zitation von Bibeltexten wurde stets die Einheitsübersetzung (EÜ) von 2016 gebraucht. Eine Ausnahme dazu bildet die Textanalyse in Kapitel 6+7, in welcher die Verse wörtlich übersetzt, jedoch zusätzlich in den Fußnoten mit der EÜ verglichen werden.

Eine weitere Ausnahme in dieser Arbeit stellt wohl die Angabe von sinngemäßen Zitaten dar, denn diese werden wie wörtliche Zitate in den Fußnoten ohne ‚vgl.‘ angegeben, außer es handelt sich tatsächlich um Werke ähnlichen Inhalts.

II. Hauptteil

Teil I – Humor



1. Humor aus soziologischer & historischer Sicht¹

*Humor zu analysieren ist wie das Sezieren eines Frosches
– niemand tut es gerne und am Ende ist
der Gegenstand der Analyse tot.
(Anonym)*

Die größte Gefahr für den Humor geht von seiner Analyse aus, einem Vorgang, der diesen zu erklären, zu erläutern, zu definieren und auf bestimmten Begriffen festzunageln versucht, wie es auch den Fröschen Luigi Galvanis (Biophysiker, 1737-1789) bestimmt war, die nach dessen Untersuchungen und Experimenten nur mehr durch Stromstöße zu zucken befähigt waren, anstatt, wie es ihrer Natur entsprochen hätte, in Teichen und Tümpeln fröhlich springend Insekten nachzujagen. So ergeht es auch dem Humor, dessen Geheimnisse in diesem Kapitel ergründet und analysiert werden wollen, obwohl er doch am besten in freier Wildbahn zu bestaunen ist, nicht nur, weil er in dieser lebendiger und gleichwohl authentischer erscheint, sondern weil er es nur in seiner unangetasteten Form vermag Freude, Heiterkeit und Lachen in die Herzen und Gesichter der Menschen zu zaubern.

1.1. Definition & Ursprung

Mag es der schalkhaften Natur des Humors, oder der Unfähigkeit des Menschen, diesen richtig zu erfassen, geschuldet sein, doch schaffte es bisher niemand, eine allgemein akzeptierte Definition von Humor zu liefern. Trotz dieser Widrigkeit wurde der Versuch einer möglichst umfassenden von A.P. McGraw und C. Warren unternommen, die Humor als *“a psychological response characterized by the positive emotion of amusement, the appraisal that something is funny, and the tendency to laugh”*² beschreiben. Aufgrund der Vielfältigkeit und des Facettenreichtums von Humor gingen sie davon aus, dass er durch eine Vielzahl von Umständen hervorgerufen werden kann, angefangen von einem simplen Wortspiel bis hin zu einer verheerenden Tragödie.³

So schwer eine allgemein gültige Definition von Humor fällt, so unklar ist auch sein Ursprung. Erhellend scheint aber die Theorie von McGraw und Warren (= Benign Violation Theory) zu sein, die besagt, *“Humor may have [...] expanded from a positive response to a baseless physical threat to a positive response to the wide range of minor setbacks, hypothetical perils, friendly insults, social missteps, cultural misunderstandings, absurdities and other **benign violations** that amuse and make people laugh”*⁴, und auch heute die anerkannteste und am häufigsten vertretene Humortheorie darstellt.

1.2. Etymologie

Können die Ansätze zu Definition und Ursprung von Humor nur mäßig befriedigende Ergebnisse liefern, so kann über dessen Etymologie verhältnismäßig mehr gesagt werden. ‚Humor‘ geht nämlich auf das lateinische Konzept von ‚Feuchtigkeit‘ oder ‚Flüssigkeit‘ (*humor, humoris*) im Kontext der Lehre der vier Körpersäfte des Hippokrates zurück,

¹ Zu diesem und dem nächsten Kapitel siehe vorhergehende Arbeiten der Autorin: E.A.Z. Heiss (2019). *Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien; E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien. Für gut verständliche Überblickswerke oder erheiternde hinführende Literatur verschiedener Fachgebiete zum Phänomen des Humors siehe z.B.: Schmidt-Hidding (1963); Goldstein/McGhee (eds.) (1972); McGhee (1979); Carroll (2014); Nilsen/Pace Nilsen (2018); Erdheim (2021).
² McGraw/Warren (2016), S. 407; dies. (2014a), S. 75. Für ein Beispiel einer anderen Definition von Humor siehe z.B.: Martin (2001), S. 505; Lefcourt (2001a).
³ McGraw/Warren (2014a), S. 75; vgl. Martin (2003b), S. 315: Es herrscht auch Uneinigkeit darüber, ob Humor als Zustand oder Wesenszug zu betrachten ist, in der Forschung gilt er aber zumeist als letzteres.
⁴ McGraw/Warren (2016), S. 425.

wodurch es nicht verwundert, dass der Begriff etymologisch auch mit dem Wort ‚Humidität‘ in Verbindung steht.⁵ Von diesem Konzept ausgehend wandelte sich die Bedeutung von Humor über die Jahrhunderte, bis sie unserem heutigen Verständnis entsprach; ein Bedeutungswandel der sich nur langsam vollzog und mit größeren Verschiebungen bzw. Fortschritten in der Humanpsychologie, der Auffassung der Selbstwahrnehmung und dem Zusammenspiel von Geist, Körper und Kosmos einherging.⁶

1.3. Theorien

Aufgrund dieses längeren Prozesses erhielt der Humor erst im 18. Jh. seine heutige Bedeutung, nichtsdestoweniger sind die Wurzeln der drei großen Humorthorien bereits in der Antike zu suchen. Antike Philosophen wie Plato, Aristoteles, Cicero und der Rhetoriker Quintilian beschäftigten sich mit dem ‚Lachen‘, der ‚Komödie‘ und mit diesen in Verbindung stehenden Verhaltensformen, wodurch sie die Grundsteine für die Überlegenheits-, die Entladungs- und die Inkongruenz-Theorie legten.⁷ Einen guten und prägnanten Überblick über diese drei Haupttheorien bietet L.G. Perks, der diese folgendermaßen definierte:

“Incongruity theory, which is cognitive in nature, posits that amusement is derived from the unexpected. One may perceive an interaction or experience to be humorous because it contradicts past experiences, cognitive frameworks, or expectations. Relief theory argues that amusement is derived from the release of built-up emotion: as Raskin explains, ‘the basic principle of all such theories is that laughter provides relief for mental, nervous and/or psychic energy and thus ensures homeostasis after a struggle, tension, strain, etc.’⁸ The major tenet of superiority theory is that ‘mockery, ridicule, and laughter at the foolish actions of others are central to the humor experience’.⁹ Amusement, seen through the lens of superiority theory, emerges from elevated feelings of self-worth after verbal denigration of a target.”¹⁰

Zumeist werden die Humorthorien getrennt voneinander behandelt, wie dies auch im Folgenden der Fall sein wird, doch können sie ebenso komplementär betrachtet werden, wie dies V. Raskin und J. Morreall taten.¹¹

1.3.1. Überlegenheits-Theorie

Die Überlegenheits-Theorie wurde in ihren Ansätzen bereits von Plato (*Philebus*)¹² und Aristoteles (*De Poetica*)¹³ formuliert und galt von der Zeit Platos bis in das 18. Jh. als

⁵ Wickberg (2014), S. 350; vgl. Patka (2010), S. 19; Schwara (2001), S. 28; Steiger (1986), S. 696-697; Köhler (2011); Martin (2003b), S. 313.

⁶ Wickberg (2014), S. 350. Für eine schrittweise Erläuterung des Bedeutungswandels siehe: Ders. (2014), S. 350-351; vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 199; Patka (2010), S. 19; Schwara (2001), S. 28. Für einen theologischen Definitionsversuch von Humor und dessen Bedeutungswandel in diesem Bereich siehe: Steiger (1986), S. 696-701; Köhler (2011).

⁷ Perks (2012), S. 119; Morreall (2014), S. 566; ders. (2016); Martin (2003b), S. 313. Für eine kulturhistorische Aufarbeitung des Humors von der Antike bis zur Gegenwart siehe z.B.: Bremmer/Roodenburg (1997).

⁸ Raskin (1985), S. 38.

⁹ Keith-Spiegel (1972), S. 6.

¹⁰ Perks (2012), S. 120.

¹¹ Ibid., S. 121; Morreall (1983), S. 38-39; Raskin (1985), S. 4: V. Raskin meinte, *“the three approaches actually characterize the complex phenomenon of humor from very different angles and do not at all contradict each other – rather they seem to supplement each other quite nicely. In our terms, the incongruity-based theories make a statement about the stimulus; the superiority theories characterize the relations or attitudes between the speaker and the hearer; and the release/relief theories comment on the feelings and psychology of the hearer only.”* (vgl. Matte (2001), S. 237-238).

¹² Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Humorverständnis Platos siehe z.B.: Olin (2019).

¹³ Eine Analyse des aristotelischen Verständnisses von angemessenem und unangebrachtem Humor findet sich beispielsweise bei Xu (2017).

Hauptzugang zum Verständnis von Humor. Die antiken Philosophen sahen jedoch Lachen, Komödie und damit auch Humor in einem negativen Licht, weil sie ihrer Ansicht nach darauf beruhen Menschen zu verspotten, wodurch das Lachen und das Amüsement auf Kosten anderer gehen würden.¹⁴ Diese negative Konnotation des Humors, die ihm von den Philosophen zugeschrieben wurde, hielt sich so bis in die Neuzeit.¹⁵

1.3.2. Entladungs-Theorie

Im Laufe des 18. Jh. wandte sich die Wissenschaft neuen Theorien zu, da die Überlegenheits-Theorie als überholt galt und mit dieser nicht alle humorvollen Vorkommnisse erklärt werden konnten. So kamen die Entladungs- und die Inkongruenz-Theorie auf, welche das Phänomen des Humors besser erfassen sollten. Die Entladungs-Theorie geht ihrerseits, im Gegensatz zu der Überlegenheits-Theorie, davon aus, dass Lachen als eine Art ‚Überdruckventil‘ unnötig angestaute Energie freisetzt.¹⁶ Die wohl bekannteste Ausführung der Entladungs-Theorie stammt von S. Freud, welcher die drei Phänomene – Witz, Komik und Humor – analysierte und das Lachen, welches aus diesen resultiert, auf die Entladung (überflüssiger) nervöser Energie zurückführte.¹⁷

1.3.3. Inkongruenz-Theorie

Die Inkongruenz-Theorie, welche sich gemeinsam mit der Entladungstheorie entwickelt hatte, überholte diese bald, v.a. im 19. Jh., und wurde im 20. Jh. in den Bereichen der Philosophie und Psychologie zur Haupttheorie des Humors. Laut dieser Theorie resultiert das Lachen bzw. der Humor aus der Erkenntnis von etwas Inkongruentem, einer Inkongruenz, die daher rührt, dass die Wahrnehmung von etwas mit der eigenen abstrakten rationalen Vorstellung desselben kollidiert.¹⁸ Für manche, wie z.B. T.R. Schultz und J.M. Suls, stellte jedoch nicht die Inkongruenz *per se* das Vergnügliche dar, sondern deren Auflösung (= Inkongruenz-Lösungs-Theorie).¹⁹

1.3.4. Von der Inkongruenz zur ‚Benign Violation Theory‘

Wie schon zuvor die Überlegenheits- und die Entladungs-Theorie wies auch die Inkongruenz-Theorie mit fortschreitendem Erkenntnisgewinn Mängel auf. So wurde zum Beispiel bemerkt, dass Inkongruenz nicht einheitlich definiert worden war, – in der Wissenschaftsliteratur wurden Überraschung, Juxtaposition, Atypizität und Gewalt mit dieser gleichgesetzt. Ein weiteres Defizit der Inkongruenz-Theorie war, dass aufgrund von Inkongruenz allein eine Erfahrung nicht als humorvoll eingestuft werden konnte. Wegen dieser Mängel wurde die Inkongruenz-Theorie zugunsten einer anderen, neueren Theorie aufgegeben.²⁰ Diese neue Theorie besagte, *“that humor arises from a **benign violation**: something that threatens a person’s well-being, identity, or normative belief structure but that simultaneously seems*

¹⁴ Für Genaueres zu herabsetzendem Humor und Vorurteilen, sowie Gelotophobie in Relation zur Überlegenheits-Theorie siehe: Ford/Richardson/Petit (2015); Ford (2015); ders. (2014b); Davies (2009).

¹⁵ Morreall (2014), S. 566-567, 570; vgl. Perks (2012), S. 126-127; Morreall (2016). Für eine kontroverse Auffassung in Bezug auf die Negativität, die dem Humor von den meisten Forschern bis ins 18. Jh. nachgesagt wird, siehe: Amir (2014).

¹⁶ Morreall (2014), S. 567. Für weitere Literatur zur Entladungs-Theorie siehe: Berger (2014a); Oring (1994).

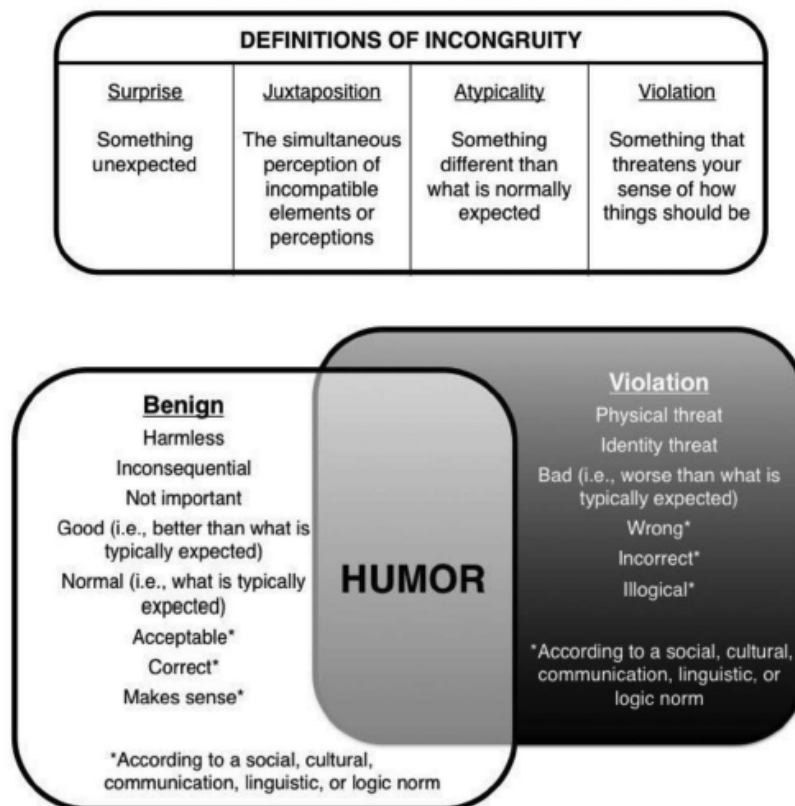
¹⁷ Morreall (2014), S. 567-568; vgl. ders. (2016); Freud (2009), S. 249; Martin (2003b), S. 314.

¹⁸ Morreall (2014), S. 568; vgl. Perks (2012), S. 122-123; Russell (1996), S. 43-44; Morreall (2016). Für weitere Literatur zur Inkongruenz und deren Mechanismen siehe: Morreall (1989); Deckers/Buttram (1990); Veale (2004); Perlmutter (2002); Staley/Derks (1995); Hempelmann (2014).

¹⁹ Morreall (2014), S. 568; vgl. ders. (2016); Cetola (1988), S. 245-246; Semrud-Clikeman (2014), S. 198. Für weiterführende Literatur zur Inkongruenz-Lösungs-Theorie siehe: McGraw/Warren (2016); Deckers/Buttram (1990); Attardo (2014a); Schultz (1972); ders. (1974); ders. (1976); Schultz/Horibe (1974); Schultz/Scott (1974); Suls (1972); ders. (1977); ders. (1983); Bartolo (2014); Perlmutter (2000).

²⁰ McGraw/Warren (2016), S. 407-411.

okay.²¹ Die heute dominierende ‚Benign Violation Theory‘ versteht Humor als etwas Verletzendes (*violation*) und gleichzeitig Harmloses (*benign*), als “*wrong yet okay, threatening yet safe*”²² und bietet eine engere Definition von Inkongruenz, die zwischen humorvollen und nichthumorvollen Stimuli unterscheidet.²³



24

Die ‚Benign Violation Theory‘ geht davon aus, dass die für den Humor notwendige Verletzung (*violation*) dann auftritt, wenn die eigenen grundlegenden Vorstellungen gefährdet werden. Jene, die Theorie heute prägenden ‚harmlosen Verletzungen‘, sind evolutionstechnisch vermutlich auf eine (potentielle) Bedrohung für die physische Gesundheit zurückzuführen.²⁵ Denn war diese Bedrohung nicht besorgniserregend, konnte dieser ‚falsche Alarm‘ der Umwelt durch Humor bzw. Lachen mitgeteilt werden.²⁶ Im Laufe der Jahrhunderte weitete sich der Begriff der Verletzung von der physischen Bedrohung dann auf die Bedrohung der Identität, der sozialen, kulturellen, linguistischen, logischen und moralischen Normen aus, bis der Terminus ‚Verletzung‘ alles, was in irgendeiner Form bedrohlich oder von der Norm negativ abweichend sein könnte, inkludierte. Somit ist eine

²¹ McGraw/Warren (2016), S. 407.

²² Ibid.

²³ Ibid., S. 424.

²⁴ Ibid., S. 409.

²⁵ Dies. (2014a), S. 75; dies. (2016), S. 425. Für die evolutionäre Entwicklung von Lachen bzw. Humor siehe beispielsweise: Porteous (1988); Bevis (2013), S. 78. Zum Humor bzw. Lachen bei Primaten und anderen Tieren siehe: Gamble (2001); Chafe (2014); Askenasy (2014); Bevis (2013), S. 77.

²⁶ McGraw/Warren (2016), S. 425; vgl. Nikopoulos (2017), S. 7, 10; Cetola (1988), 247-248. Für allgemeine Literaturhinweise zu dem Thema Lachen siehe: Heiss (2019), S. 86-91; De Sousa (1987). Ausführlichere Beschäftigungen mit dem Lachen finden sich z.B. bei Monro (1963); Morreall (1983); ders. (1987); Boston (1974); Provine (2000); Weems (2014).

Verletzung, genauso wie das harmlose, akzeptable Element, ohne welches diese nie in Lachen resultieren würde, für den Humor essenziell.²⁷

1.3.4.1. ‚Benign Violation Theory‘ & Psychologische Distanz

Psychologische Distanz ist eines der Elemente, durch welche eine bedrohliche Sache oder Situation harmlos erscheinen kann.²⁸ Sie vermag es nämlich Ereignisse, besonders aversive, lustiger zu machen, indem sie sich 4 Faktoren²⁹, die einzeln, aber auch gemeinsam auftreten können, bedient:

- **Zeitliche Distanz:** Etwas ist zum Zeitpunkt des Geschehens nicht lustig, aber Jahre später kann es amüsant sein; Witze scheitern, wenn sie zeitlich zu nah nach der Tragödie erzählt werden
- **Soziale Distanz:** Widerwärtige, schmerzhaft oder ärgerliche Ereignisse sind lustiger, wenn sie jemand anderen betreffen
- **Räumliche oder physische Distanz:** Es ist leichter über Katastrophen am anderen Ende der Welt zu lachen, als wenn sie im eigenen Hinterhof geschehen
- **Hypothetische Distanz:** Extreme Gewalt und beißende Satire sind oft lustiger, wenn sie nicht real sind³⁰

Die ‚Benign Violation Theory‘ kann in Verbindung zur psychologischen Distanz folglich erklären:

- warum Distanz Tragödien humorvoll erscheinen lässt (‚zu früh‘ vs. ‚zu spät‘):
“Distance reduces the threat associated with a severe tragedy, making it easier to see the violation as benign.”³¹
- warum Distanz kleine Missgeschicke weniger humorvoll erscheinen lässt: “Distance completely eliminates the threat in a mild mishap, making it difficult to perceive a violation.”³²
- warum das Witzereißeln über ein tragisches Ereignis sich von ‚zu früh‘ (= verstörend und anstößig) zu ‚gerade richtig‘ (= lustig) und ‚zu spät‘ (= langweilig) wandeln kann:³³
“At first there is too much threat associated with the event to find jokes about it benign. However, increasing distance reduces threat, initially making it easier to perceive the violations as benign but later making it difficult to perceive any violation at all.”³⁴

Der Zusammenhang zwischen psychologischer Distanz und ‚Benign Violation Theory‘ kann am besten mit den Worten Ch. Chaplins zusammengefasst werden, “Comedy is life viewed from a distance; tragedy, life in close-up”.³⁵

1.4. Voraussetzungen

Um den Humor in seinem Wesen begreifen zu können, reicht es jedoch nicht aus, lediglich die Haupttheorien zu kennen, vielmehr muss von der Oberfläche in die Tiefe, in die Psyche

²⁷ McGraw/Warren (2014a), S. 75; dies. (2014b), S. 53-54; dies. (2016), S. 410, 425; Nikopoulos (2017), S. 7,10; vgl. Clark (1987).

²⁸ McGraw/Warren (2014a), S. 76; vgl. dies. (2016), S. 411. Für Genaueres zu den Faktoren, welche zu der Harmlosigkeit beitragen siehe: Dies. (2014b), S. 53-54.

²⁹ Zu diesen 4 Faktoren könnte auch die ‚emotionale Distanz‘ dazugezählt werden, die besonders bei ‚Galgenhumor‘ und ‚Schwarzem Humor‘ zum Tragen kommt (vgl. Morgan et al. (2019), S. 434, 436).

³⁰ McGraw/Williams/Warren (2014), S. 602-603.

³¹ Ibid., S. 603.

³² Ibid.

³³ Ibid.; vgl. Weiten et al. (2018), S. 106; McGraw et al. (2012). Für weitere Literatur zu der Relation zwischen der ‚Benign Violation Theory‘ und psychologischer Distanz siehe: McGraw/Warren (2010); McGraw et al. (2012).

³⁴ McGraw/Williams/Warren (2014), S. 603.

³⁵ Zitiert bei Bevis (2013), S. 95.

eingetaucht werden, wo die Antwort auf die Frage zu finden ist, was denn überhaupt nötig ist, damit ein Mensch Humor als etwas Amüsantes und Gewinnbringendes wahrnehmen kann. Diese psychischen Voraussetzungen für das Verständnis von Humor sind aber mannigfaltig, weshalb nur die wichtigsten davon, nämlich die ‚humorvolle Denkweise‘ und der ‚Sinn für Humor‘ beschrieben werden sollen.

1.4.1. Humorvolle Denkweise

Die erste Voraussetzung für das Verständnis und das Vergnügen am Humor ist die humorvolle Denkweise. Diese ermöglicht es, Nachrichten und Ereignisse auf eine bestimmte Weise zu interpretieren, die eine Alternative zum herkömmlichen „humorfremen“ Lesen/Wahrnehmen bietet. Beispielsweise werden so Geringschätzung und Aggression in Gesprächen als Inkongruenz wahrgenommen, z.B. wenn diese als unangebracht oder als überzogene Reaktion erkannt werden, die nicht bedrohlich oder verwirrend ist, da sie durch die spielerische Interpretation eher als komisch und humoresk erlebt wird.³⁶ Im Kontext dieser spielerischen Interpretation kann Humor als eine Form von Spiel³⁷, als Spiel mit Ideen gesehen werden, denn würden die gleichen Ereignisse ohne Humor betrachtet, so würden sie maximal als interessant, verblüffend oder beängstigend wahrgenommen werden. Die humorvolle Denkweise erlaubt es demjenigen, der sie besitzt, somit auch in scheinbar humorlosen Situationen Humor zu erkennen und diesen zu genießen.³⁸

1.4.2. Sinn für Humor

Die zweite Voraussetzung, der Sinn für Humor, ist eng mit der humorvollen Denkweise verbunden, wird aber im Gegensatz zu dieser gerne als Persönlichkeitskonzept verstanden. Weist eine Person dieses Persönlichkeitskonzept auf, so zeichnet sich deren Verhalten auch durch bestimmte Merkmale aus, die mit diesem einhergehen. Erkennbar ist eine Person mit Sinn für Humor folglich daran, dass sie sich selbst nicht allzu ernst nimmt, über ihre eigenen Fehler lachen,³⁹ sich von Problemen distanzieren und den Dingen immer etwas Positives abgewinnen kann, wie auch eine wohlwollend fröhliche Haltung gegenüber dem Leben und dessen Unvollkommenheiten und Widrigkeiten einnimmt, sowie dadurch Verständnis für die Inkongruenzen der Existenz hat.⁴⁰ Sinn für Humor verhilft jedoch nicht nur der jeweiligen Person zu mehr Leichtigkeit im Leben, sondern ist prinzipiell für die soziale und emotionale Entwicklung von Bedeutung. Wird nämlich angenommen, dass Humor eine soziale Funktion erfüllt, so kann der Sinn für diesen und der dadurch richtig eingesetzte Humor zu einer Verbesserung von Beziehungen oder des Gruppenzusammenhalts, dem Abbau von

³⁶ Ford (2014a), S. 361; vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 198: Inkongruenz beinhaltet die Verletzung einer Absicht, einer Konvention oder einer Tatsache. Damit eine Inkongruenz jedoch als humorvoll angesehen wird, muss sie im Rahmen der humorvollen Denkweise erfasst werden.

³⁷ Für genauere Ausführungen zu der Relation zwischen Humor und Spiel siehe: Saroglou (2002), S. 195-196; Heiss (2019), S. 89-91; Winnicott (2005).

³⁸ Ruch (2014), S. 681; vgl. McGhee (1999); Oring (1994), S. 15. Für Weiteres zur humorvollen Denkweise siehe: Hofmann/Ruch (2014), S. 118; Russell (1996), S. 45-46; Heiss (2019), S. 73-74.

³⁹ Für die Relation von Lachen und Stress siehe: White/Winzelberg (1992).

⁴⁰ Ruch (2014), S. 680-681; Martin (2003b), S. 314; vgl. Warnars-Kleverlaan et al. (1996), S. 118; Mendiburo-Seguel/Heintz (2020); Saroglou (2002), S. 200-203: Der Sinn für Humor ist nur schwer mit (christlicher) Religion vereinbar, da diese mit einem gewissen Bedürfnis nach Kontrolle (Ereignisse, Selbst, Handlung/Reaktion) in Verbindung steht und dadurch intolerant gegenüber Ambiguität und Inkongruenz ist, welche für den Humor unabdingbar sind. Weiters überschreitet der Humor Normen, die für Religion hingegen eine wichtige Basis sind. So versucht Religion beispielsweise Sexualität und Aggression in geregelte Bahnen zu lenken, während Humor auch für diese Regungen eine gesellschaftlich akzeptable Ausdrucksform bietet (vgl. Saroglou/Anciaux (2004)). Für eine negative Sicht auf Religion in Bezug auf mentale Gesundheit siehe Ellis (1971), für eine positive Verbindung zwischen den beiden siehe hingegen Donahue/Benson (1995). Für die Relation zwischen Lachen und Religion siehe z.B.: Schweizer (2020). Eine Abhandlung zu dem Sinn für Humor findet sich beispielsweise bei Eastman (1921) und Ruch (1998b).

Spannungen, der Wahrung des Gesichts, sowie dem Ausdruck von Aggression und Abneigung auf eine sozial akzeptable Art führen.⁴¹

1.5. Charakteristika

Nachdem erläutert wurde, welche Voraussetzungen nötig sind, um Humor als solchen erfassen zu können, wird nun auf dessen Charakteristika – Formen, Marker, Stile & Techniken, an welchen dieser erkannt werden kann – eingegangen. Denn was nützt jegliche humorvolle Denkweise und Sinn für Humor, wenn der Witz, die Komik, das Erheiternde unbemerkt bleiben und das ersehnte befreiende Lachen ausbleibt.

1.5.1. Formen

Das primäre Charakteristikum, an welchem Humor erkannt werden kann, ist dessen Form. Gemeinhin wird zwischen verbalem, visuellem und physischem Humor unterschieden, wobei diese Formen nur selten rein vorkommen, sondern eher in Kombinationen auftreten.

Form	Produktionsform	Ausformung	Beruf
Verbaler Humor	Sprache (mündlich, schriftlich)	Sprachliche Hilfsmittel: z.B. Wortspiele, ähnliche Aussprache, Rätsel	Kabarettist, Komödiant
Visueller Humor	Visuelle Darstellungen	z.B.: Stummfilme, Karikatur, Cartoon	Pantomime
Physischer Humor	Aktionen von Menschen	Körperbewegungen, Mimik, produzierte Geräusche z.B. Slapstick-Komödie	Clown, Gaukler

Jede der drei Formen kann weiter in ‚absichtlich‘ (bewusst) und ‚unabsichtlich‘ (unbewusst) unterteilt werden. So äußert sich beispielsweise absichtlicher Humor in spontanen, lustigen Bewegungen, oder vorgefertigten humorvollen Äußerungen, wie z.B. Rätseln, während unabsichtlicher Humor v.a. (freudsche) Versprecher inkludiert.⁴²

1.5.2. Marker

Reicht die Form allein nicht aus, kann das Erkennen und Verstehen von Humor durch verbale und schriftliche Marker vereinfacht werden. Diese ändern nichts an der eigentlichen Bedeutung, d.h., dass Humor auch ohne derartige Marker auskommen würde und sie auch entfernt werden können, ohne die humorvolle Absicht zu beeinträchtigen. Im Gegensatz dazu würde die Wegnahme von Humorquellen oder -faktoren (z.B. der Pointe) zur Eliminierung des Humors führen. Als schriftliche Marker gelten zum Beispiel Ellipsen, während verbale Marker folgende wären:

- Übermäßig höfliche Sprache
- Wiederholung der Wörter, Ereignisse oder Silben
- Falsche Anfänge des zu Sagenden
- Diskursive Ausdrücke: ‚wie jeder weiß‘, ‚wie das Sprichwort besagt‘

⁴¹ Semrud-Clikeman (2014), S. 197-198, 201; vgl. Norrick (2014), S. 175; Warnars-Kleverlaan et al. (1996), S. 118, 133.

⁴² Taylor (2014a), S. 351-352. Genauerer zu verbalem Humor enthalten die Arbeiten von: Attardo (2014b); Taylor (2014b); Sherzer (2014). Für Details zu visuellem Humor siehe: Klein (2014a). Beispiele für alle der Humorformen finden sich z.B. bei Sover (2018).

- Übertriebene Mimik
- Völliges Fehlen von Mimik
- Tonlage, Lautstärke und Sprechgeschwindigkeit: Langsame Sprechgeschwindigkeit, zusätzliche Pausen, Längung von Vokalen und Silben, Nasalierung

Sämtliche dieser Marker verweisen interessanterweise nicht nur auf den Humor selbst, sondern gleichfalls auf dessen sarkastische und ironische Absichten.⁴³

1.5.3. Techniken & Stile

Nachdem der Humor als solcher erst einmal aufgrund seiner Form und der auf ihn verweisenden Marker erkannt wurde, können in einem weiteren Schritt dessen Techniken und Stile bestimmt und analysiert werden.

1.5.3.1. Techniken

Gab es zuvor schon Untersuchung zu den Techniken des Humors, so wurden diese von A.A. **Berger** revolutioniert. Er untersuchte, was Menschen zum Lachen bringt und stieß in humorvollen Texten jeglicher Art auf 45 Techniken, welche laut seinen Angaben mindestens seit römischer Zeit in humorgeladenen Texten zu finden sind und die Bausteine allen Humors bilden. Berger beschrieb diese Techniken in mehreren seiner Werke (*An Anatomy of Humor* (1993), *Blind Men and Elephants* (1995), *The Art of Comedy Writing* (1997)), fasste sie in einer übersichtlichen Liste bzw. Tabelle zusammen und reihte sie in ein Klassifikationssystem mit vier Kategorien (Sprache, Logik & Verstand, Identität, Aktion oder visueller Humor) ein.⁴⁴ Trotz des Umstandes, dass Berger die Humortechniken bereits 1993 beschrieb, sind sie nach wie vor in der Humorforschung von Bedeutung. Dies und der Umstand, dass er sie bereits für die römische Zeit geltend machte, sind der Grund dafür, dass sie nun auch in dem Kontext rabbinischer Texte angewandt werden sollen, um Humor in jenen zu finden und um nachweisen zu können, dass die Rabbinen Humor bewusst einsetzten.

Categories and Techniques of Humor

LANGUAGE	LOGIC	IDENTITY	ACTION
Allusion	Absurdity	Before/After	Chase
Bombast	Accident	Burlesque	Slapstick
Definition	Analogy	Caricature	Speed
Exaggeration	Catalogue	Eccentricity	
Facetiousness	Coincidence	Embarrassment	
Insults	Comparison	Exposure	
Infantilism	Disappointment	Grotesque	
Irony	Ignorance	Imitation	
Misunderstanding	Mistakes	Impersonation	
Over literalness	Repetition	Mimicry	
Puns, Wordplay	Reversal	Parody	
Repartee	Rigidity	Scale	
Ridicule	Theme/Variation	Stereotype	
Sarcasm	Unmasking		
Satire			

45

⁴³ Adams (2014), S. 359-361; vgl. Triesenberg (2004), S. 416-417. Details und Beispiele zu den Markern von Ironie und Sarkasmus finden sich bei Attardo et al. (2003).

⁴⁴ Berger (2014b), S. 753; ders. (2013), S. 45-47. Für Erläuterungen und Beispiele der Anwendung der Techniken des Humors siehe: Berger (1993); ders. (1995); ders. (1997); ders. (2013). In dem Artikel *Forty five Ways to Make 'Em Laugh* von 2013 zeigt Berger wie verschiedene Disziplinen mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen seine Techniken einsetzen (können), um ihre Grundkonzepte zu stützen und so gleichzeitig zu einem Gesamtbild des Humorverständnisses von einzelnen Texten beitragen können. Für die Umlegung der Frage, was die Dinge lustig macht und was genau zum Lachen anregt, auf eine kulturelle und globale Ebene siehe bes.: McGraw (2015).

⁴⁵ Berger (1997), S. 3; vgl. ders. (1993), S. 18; ders. (2014b), S. 753; ders. (2013), S. 47. Für Details zu einigen der genannten Techniken siehe: Davis (2014); Rose (2014); Klein (2014b); Condren (2014); Noonan (2014);

1.5.3.2. Stile

Aufschluss darüber, wie diese Techniken des Humors angewandt werden, geben die Humorstile. Diese Stile beziehen sich auf das gewohnheitsmäßige Verhalten einer Person oder deren Gebrauch von Humor im Alltag, wodurch sie mit dem Sinn für Humor in Verbindung stehen, jedoch von diesem zu unterscheiden sind. Während in der Vergangenheit lediglich zwischen ‚gutem (= wohlwollendem) Humor‘ und ‚bösem (= erniedrigendem) Humor‘ differenziert wurde,⁴⁶ wird heutzutage von positiven, negativen und neutralen Humorstilen gesprochen. So werden Spaß, Humor und Nonsens⁴⁷ beispielsweise dem Bereich des ‚guten Humors‘ zugeordnet, während Witz⁴⁸ ‚neutral‘ gesehen wird, sowie Ironie⁴⁹, Satire⁵⁰, Zynismus und Sarkasmus eher im Bereich des ‚bösen Humors‘ verortet werden.⁵¹ Es gibt viele verschiedene Konzepte in Bezug auf die Stile des Humors,⁵² doch sind die beiden umfassendsten jene von K.H. Craik et al. (1996) und von R.A. Martin (2003), welche auch in dem Kontext rabbinischer Texte Aufschluss über die angewandten Humorstile der Rabbinen geben sollen.

Das Konzept von K.H. **Craik** und seinen Kollegen umfasst fünf bipolare Stile, welche die gesamte Spannweite von humorvollem Verhalten und damit verbundenen Eigenschaften abdecken sollen. Die Stile werden unterteilt in:

- ‚sozial warm vs. kalt‘ (1) – sozial konstruktive Verwendung von Humor vs. Tendenz fröhliches Verhalten zu vermeiden
- ‚reflektierend vs. ungeschickt‘ (2) – Verhalten, das die humorvolle Seite in Situationen und an Personen versteht und schätzt vs. wettkampftartige, rücksichtslose und präntentöse Verwendung von Humor
- ‚kompetent vs. unfähig‘ (3) – Können vs. Unvermögen einer Person Witze und Anekdoten erfolgreich zu erzählen und aktiv witzig zu sein
- ‚weltlich vs. verklemmt‘ (4) – Freude am Erzählen von Witzen über Tabuthemen, wie Sexualität oder Makabres vs. Hemmung und Ablehnung gegenüber diesen Themen
- ‚harmlos vs. gemein‘ (5) – Freude am Wortspiel oder anderer intellektuell herausfordernder, aber harmloser Witze vs. höhnische oder grausame Humorstile⁵³

R.A. **Martin** und dessen Kollegen schlugen 2003⁵⁴ hingegen eine Kategorisierung von vier Humorstilen, zwei positiven und zwei negativen, vor. Die von ihnen beschriebenen positiven Stile sind:

- ‚Affiliativer oder einschließender Stil‘ (1) – nützt Humor, um soziale Beziehungen zu verbessern und zu erleichtern; ist tolerant und harmlos; benützt z.B. sanfte Neckereien⁵⁵ oder selbstironischen Humor, um andere zu erheitern, oder eine verkrampte Situation zu entspannen⁵⁶

Kreuz/Riordan (2014); Lockyer (2014); Mellor (2014); Kuiper (2014b); Marshall (2014); Pickering (2014); Bayless (2014); Bronner (2014); Ford (2014b); Beermann (2014b); Dentith (2000).

⁴⁶ Beermann (2014a), S. 364.

⁴⁷ Für weiterführende Literatur zu Nonsens siehe: Viana (2014).

⁴⁸ Für weiterführende Literatur zum Witz siehe bes.: Müller (2014).

⁴⁹ Für weiterführende Literatur zur Ironie (und deren Relation zu Humor) siehe z.B.: Giora et al. (2005); Nilsen/Pace Nilsen (2012); Giora/Attardo (2014); Piskorska (2014); Garmendia (2014); Chernyshova (2021).

⁵⁰ Für weiterführende Literatur zur Satire siehe beispielsweise: Condren (2014); Park-Ozee (2019); Griffin (1994). Zur Parodie, die vermutlich auch dieser Kategorie zuzurechnen wäre, siehe z.B.: Hutchen (2000).

⁵¹ Beermann (2014a), S. 365; vgl. Ruch (1998b).

⁵² Für kleinere Ergänzungen zu den Humorstilen siehe: Heiss (2019), S. 76-78; dies. (2020), S. 18-19.

⁵³ Beermann (2014a), S. 364; vgl. Craik et al. (1996).

⁵⁴ Martin (2003a); ders. (2003b).

⁵⁵ Für Genaueres zu dem Thema Neckerei siehe z.B.: Cortés-Conde (2014).

⁵⁶ Im Gegensatz zu R.A. Martin sah M. Semrud-Clikeman den ‚einschließenden Humorstil‘ nicht als durchwegs positiv an (vgl. M. Semrud-Clikeman (2014), S. 199).

- „Selbstverstärkender Stil“ (2) – Stil, bei welchem ein Individuum eine humorvolle Lebenseinstellung trotz sämtlicher Inkongruenzen vertritt; ist eng mit Humor verbunden, der zur Bewältigung von Stress und zur Regulierung negativer Emotionen gebraucht wird

Die als negativ klassifizierten Stile sind:

- „Aggressiver Stil“ (3) – tendiert dazu sarkastisch zu sein und Menschen ohne Gedanken über den anzurichtenden Schaden lächerlich zu machen, und u.a. dadurch zu manipulieren⁵⁷
- „Selbsterniedrigender Stil“ (4) – richtet sich gegen einen selbst; durch Selbsterniedrigung wird versucht die Anerkennung anderer zu erlangen; geht zumeist mit niedrigem Selbstwertgefühl einher⁵⁸

1.6. Zielgruppe

Was etwas humorvoll erscheinen lässt und wie sich dies äußert wurde nun geklärt, doch wer oder was das Ziel des Humors ist, darauf ist noch nicht eingegangen worden. So muss vorneweg gesagt werden, dass prinzipiell jedes erdenkliche Thema, jeder beliebige Gegenstand und jegliche Person zum Ziel von Humor, d.h. verlacht werden kann. Hinsichtlich der drei großen Humortheorien lassen sich jedoch Unterschiede in Bezug auf die Zielpersonen/-gegenstände feststellen. Die Inkongruenz-Theorie geht beispielsweise davon aus, dass alles und jeder als Ziel dienen kann, während bei der Überlegenheits-Theorie nur derjenige Objekt des Humors sein kann, der unterlegen bzw. nicht ebenbürtig ist. Die Entladungs-Theorie sieht wie die Inkongruenz-Theorie sämtliche Personen und Objekte als Ziele an, doch gehen diese bei ihr vorrangig aus alltäglichen Thematiken (persönlicher Beziehung, Sex, Ehe, Familie, Politik, etc.) hervor. Die Ziele des Humors, also des Spotts, sind demnach primär solche, welche die Menschen betreffen und beschäftigen. Manche Ziele bzw. Zielthematiken sind jedoch prädestinierter als andere zu solchen zu werden, wie z.B. die Themen Sexualität, Politik, Ethnie und Rasse, oder bestimmte Persönlichkeitstypen und -merkmale, die gegebenenfalls von der Norm abweichen. Trotzdem müssen nicht ausschließlich diese Ziele gewählt werden, genauso wenig wie Humor immer direkt, z.B. gegen eine repressive Regierung, gerichtet sein muss, da sich aufgrund unbewusster Sorgen Humor auch gegen etwas richten kann, das nicht unmittelbar mit der Ursache desselben zu tun hat.⁵⁹

1.7. Funktionalität von Humor

Werden die Funktionen des Humors für den Menschen betrachtet, fällt sofort auf, dass diese vielfältig sind. So bietet Humor beispielsweise Vorteile in Konversationen⁶⁰, kann helfen, das Vergnügen während solcher zu steigern, sowie interpersonale und institutionelle Aufgaben besser zu meistern. Weiters vermag es Humor, die Kreativität⁶¹ zu beflügeln, soziale Interaktion und zwischenmenschliche Beziehungen, wie auch die Gesamtentwicklung eines Menschen zu verbessern, indem er die Toleranz für soziale Unterschiede erhöht und die Annäherung an neue Stimuli erleichtert. Die wichtigsten funktionalen Eigenschaften des Humors sind jedoch, dass er die Stressbewältigung zu erleichtern, sowie die Intensität negativer Lebensereignisse zu mildern vermag, was besonders seiner Funktion als Coping-

⁵⁷ Für aggressiven und harmlosen Humor siehe beispielsweise: Strain (2014).

⁵⁸ Beermann (2014a), S. 364; vgl. Martin (2007). Für eine entgegengesetzte, positive Sicht auf den „selbsterniedrigenden Humor“ siehe: Heintz/Ruch (2018).

⁵⁹ Berger (2014b), S. 752, 754; vgl. Davies (2011).

⁶⁰ Für Konversationshumor und dessen Kategorien und Komplexität siehe: Norrick (2014), S. 174-175; ders. (1993); Swann/Wang (2014), S. 705-706; Schmitz (2002), S. 90-91; Derks (2014), S. 164.

⁶¹ Für die Auswirkungen von Humor auf die Kreativität siehe z.B.: Belanger et al. (1998).

Mechanismus geschuldet ist,⁶² welche im Folgenden neben subversivem Humor, der ‚dunklen Seite des Humors‘, untersucht werden soll.

Neben den genannten Funktionen wird oft gemeinhin behauptet, dass Humor auch positive Auswirkungen auf die menschliche Psyche und Physis⁶³ – und dadurch Einfluss auf das adaptive Gesamtwohlbefinden – hat, was es jedoch erst durch eindeutige empirische Beweise zu belegen gilt.⁶⁴

1.7.1. Humor als Coping-Mechanismus

Um die Funktion des Humors als Coping-Mechanismus⁶⁵ untersuchen zu können, muss jedoch zuerst zwangsläufig auf Coping im Allgemeinen und die Abgrenzung zu anderen adaptiven Prozessen eingegangen werden, da ansonsten die Vielseitigkeit des Humors in seiner Leistung für die Stress-, Depression- und Schmerzbewältigung, sowie der Stärkung positiver Gedanken nicht zur Gänze verstanden und wertgeschätzt werden kann.

1.7.1.1. Coping und dessen Abgrenzung zu Abwehrmechanismen

Zu Beginn der Erläuterungen zu Coping sei gesagt, dass es an sich ein sehr spät entdecktes Phänomen ist, das erst in den 1960-er Jahren zögerlich an Bedeutung gewann. Zuvor war es zwar existent, doch mit dem Begriff der ‚Abwehr‘ und dem der ‚Abwehrmechanismen‘ vermischt, die seit dem 19. Jahrhundert, also seit der Entstehung der Psychoanalyse, erforscht wurden.⁶⁶ Die ‚Abwehr‘ wurde erstmals von S. Freud 1894 im Zuge seiner Psychoanalyse-Studien beschrieben, in welchen er u.a. davon ausging, dass es vorrangig die psychologischen Vorgänge der Repression und Abwehr sind, durch welche nicht akzeptierte Ideen, Gefühle oder Wünsche abgewehrt, verdreht und verborgen werden.⁶⁷ Er glaubte, dass die Hauptaufgabe der Abwehrmechanismen darin bestünde, das Selbst, das Ich, vor Ängsten zu schützen und so eine Zuflucht vor Situationen zu schaffen, die im Moment nicht bewältigt werden können.⁶⁸ Demzufolge ist ein Abwehrmechanismus in der psychoanalytischen Theorie ein unbewusster psychologischer Prozess, der Angst reduziert, die durch nicht akzeptierte oder potentiell schädliche Stimuli hervorgerufen wird.⁶⁹ Die Tochter Freuds, Anna, entwickelte in ihrem Buch *Das Ich und seine Abwehrmechanismen* von 1936 die Theorien ihres Vaters zu der Thematik weiter und differenzierte zwischen unterschiedlichen Abwehrmechanismen (pathologisch, nicht pathologisch). Weitere Forscher stützten sich auf ihre gewonnenen Erkenntnisse und bauten diese weiter aus. Das Modell von G.E. Vaillant,

⁶² McGraw/Warren (2016), S. 407; Swann/Wang (2014), S. 707; vgl. Bippus (2014), S. 352-353; Podilchak (1992), S. 385; Martin (2003a), S. 52; Galloway/Cropley (1999), S. 305-306; Dixon (1980); Martin/Lefcourt (1986); Balmores-Paulino (2018).

⁶³ Für Genaueres zu den psychischen und physischen Funktionen und Vorteilen des Humors siehe: Kuiper (2014a); Martin (2001); ders. (2004); ders. (2014); Galloway/Cropley (1999); Martin et al. (1993); Lehman et al. (2001); Bennett (2014); Kuiper/Nicholl (2004); Morgan et al. (2019); Cann et al. (2000); Semrud-Clikeman (2014), S. 200-201; vgl. Kuiper/Harris (2009).

⁶⁴ Martin (2004), S. 2-3; ders. (2001), S. 504-505, 516; ders. (2003b), S. 321; Kuiper/Martin (1998). Die häufig vertretene These, dass Humor positiv auf die menschliche Psyche und Physis einwirken kann, konnte in Experimenten nicht eindeutig belegt werden. R.A. Martin und andere geben in Bezug auf die Ergebnisse zu bedenken, dass sich Menschen mit mehr Sinn für Humor gerne als gesünder sehen (gefühlte Gesundheit), dies jedoch nicht mit deren objektivem Gesundheitszustand (aktuelle Gesundheit) übereinstimmen muss. Andere Gründe für die negativ ausgefallenen Experimente könnten die fehlende Differenzierung der unterschiedlichen Humorstile sein (positive vs. negative Humorstile), oder die Möglichkeit, dass es sich um physische/psychische Langzeitauswirkungen des Humors handelt, die in den kurzweiligen Experimenten nicht erfasst werden konnten (vgl. Martin (2004), S. 2, 15-16; ders. (2001), S. 515-516; ders. (2003), S. 50; Kuiper/Nicholl (2004), S. 40, 44, 57, 61).

⁶⁵ Das Wort ‚Mechanismus‘ wird im Folgenden synonym zu dem Begriff ‚Strategie‘ gebraucht.

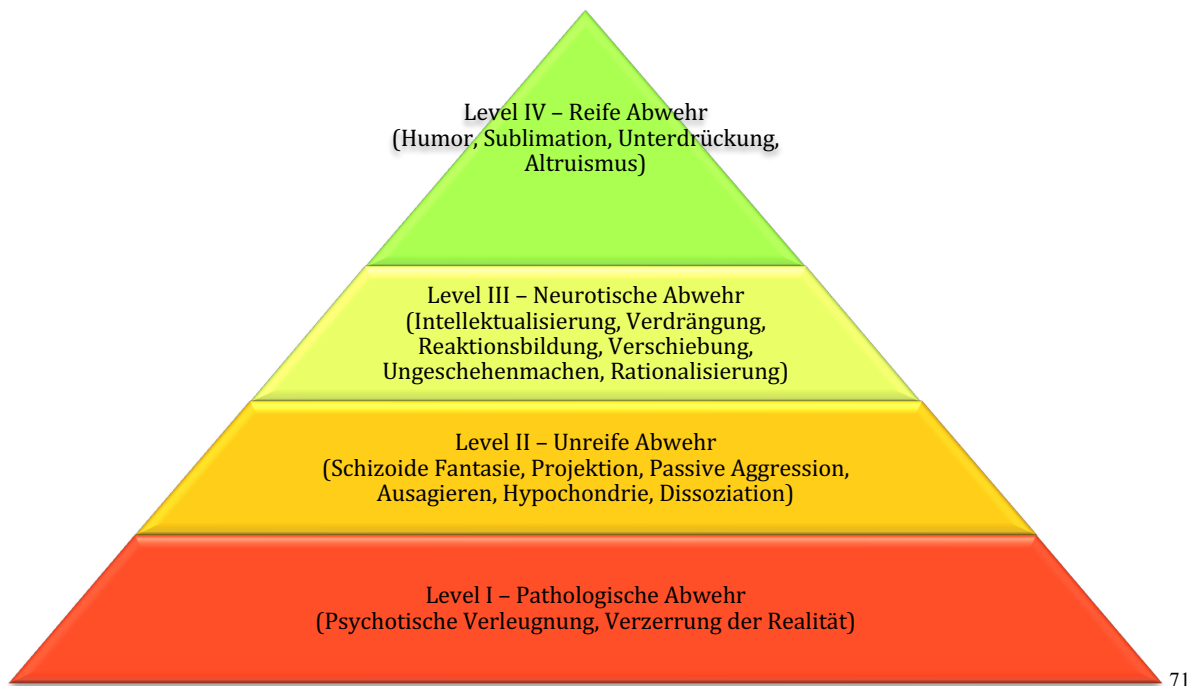
⁶⁶ Parker/Endler (1995), S. 3, 8; Cramer (1998b), S. 922; Parker/Wood (2008), S. 504-505.

⁶⁷ Parker/Endler (1995), S. 3-4; Freud (1914), S. 48; ders. (1894); vgl. Vaillant (1992), S. 237.

⁶⁸ Augustyn et al. (1998-2020); Freud (1894); vgl. Cramer (1998a), S. 885; Morgan et al. (2019), S. 434.

⁶⁹ Schacter (2011), S. 482; Cramer (1998a), S. 885; vgl. Weiten et al. (2018), S. 101; Kuiper (2014c), S. 195.

der wie viele andere an einen hierarchischen Zugang des Abwehrkonzepts glaubte, setzte sich schlussendlich durch. Er ging von einem hierarchischen Modell aus, dass von ‚pathologisch‘, sowie ‚unreif‘ über ‚neurotisch‘ bis zu ‚reif‘ reicht.⁷⁰



Von Vaillant u.a. wurde vermutet, dass Menschen im Laufe ihres Lebens unterschiedliche dieser Abwehrmechanismen benützen.⁷² Ist ein Abwehrmechanismus jedoch zu oft bzw. ständig in Gebrauch, wird er pathologisch und kann zu maladaptivem Verhalten führen, was die physische und mentale Gesundheit beeinträchtigt.⁷³ So kann von adaptiven und maladaptiven Abwehrmechanismen gesprochen werden.⁷⁴ Humor ist einer der adaptiven Mechanismen, den bereits Freud als den höchsten der Abwehrmechanismen ansah, da er nicht nur auf die Stress-Prävention oder -Reduktion abzielt, sondern auch einen angenehmen, mit Freude und Lachen verbundenen Zustand herstellen möchte.⁷⁵ Humor als Abwehrmechanismus inkludiert den übermäßigen Ausdruck von Gefühlen ohne persönliches Unbehagen und unangenehme Auswirkung auf andere. Er erlaubt das Ertragen und gleichzeitige Fokussieren auf das Unerträgliche, während der Witz beispielsweise von dem Unerträglichen ablenkt.⁷⁶ Der Humor wurde von Vaillant zu den reifen Abwehrmechanismen gezählt, u.a. vielleicht deshalb, weil bereits Freud meinte, dass Kinder die kognitiven Fähigkeiten, Humor in der richtigen Form zu gebrauchen, noch nicht besitzen.⁷⁷

1977 wurden dann von N. Haan ‚Abwehr‘ und ‚Coping‘ als unterschiedliche, aber verbundene Phänomene beschrieben.⁷⁸ Beide gelten seit jeher als Mechanismen der

⁷⁰ Parker/Endler (1995), S. 4-5; Freud (1936); Vaillant (1971); ders. (1977); Parker/Wood (2008), S. 503. Für Genaueres zu der Definition von Neurose und deren Abgrenzung zur Psychose siehe: Freud (1924a); ders. (1924b).

⁷¹ Vaillant (1994), S. 45; vgl. Vaillant/Bond/Vaillant (1986).

⁷² Anzumerken ist, dass nicht alle bekannten Abwehrmechanismen von Vaillant in seine Hierarchie aufgenommen wurden und es folglich noch zahlreiche andere hier unerwähnte gibt. Es wurde hier jedoch auf das ‚unvollständige‘ Modell von Vaillant verwiesen, weil sich weitere Forschungen in diesem Gebiet darauf stützten und heute noch darauf zurückgegriffen wird.

⁷³ Augustyn et al. (1998-2020).

⁷⁴ Haan (1963); dies. (1977); Parker/Wood (2008), S. 503.

⁷⁵ Freud (1928); Führ (2002), S. 284; Doosje (2014a), S. 179; vgl. Proyer (2014), S. 193.

⁷⁶ Vaillant (1992), S. 242.

⁷⁷ Freud (2009); Führ (2002), S. 285.

⁷⁸ Haan (1977).

Adaption,⁷⁹ die sich v.a. anhand der beteiligten psychologischen Prozesse voneinander unterscheiden lassen. Werden sie jedoch in Bezug auf ihre Ergebnisse betrachtet, so ist eine Differenzierung äußerst schwierig, da Menschen nicht nur unbewusste Abwehrmechanismen, sondern gleichfalls bewusstes, absichtliches und willentliches Verhalten, also Coping, benützen, um mit Stress umzugehen, wodurch gesagt werden kann, dass die beiden koexistieren.⁸⁰

Während manche im Laufe der letzten Jahrzehnte die beiden Mechanismen zu trennen versuchten,⁸¹ hielten andere dagegen und differenzieren die Begriffe nicht.⁸² So herrscht auch heute noch Uneinigkeit darüber, ob ‚Abwehr‘ und ‚Coping‘ synonym gebraucht werden können. Da es jedoch unterschiedliche Definitionen für die beiden Phänomene gibt, sie unterschiedliche Charakteristika aufweisen und dadurch auch auf verschiedene Arten gemessen werden müssen,⁸³ ist ein Festhalten an vereinfachtem Konglomerieren nicht sinnvoll, weshalb sie im Folgenden differenziert gebraucht werden. P. Cramer stellte dazu fünf Kriterien auf, anhand derer der Coping- vom Abwehrprozess kritisch, je nach Betonung, oder aber nur unvollständig abgegrenzt werden kann:⁸⁴

Coping-Prozess	Abwehr-Prozess	Unterschied
bewusst (/unbewusst)	unbewusst	kritisch
absichtlich gebraucht	unabsichtlich gebraucht	kritisch
situationsbedingt	dispositionell (/situationsbedingt)	nicht kritisch, eher Betonung
nicht hierarchisch	hierarchisch	nicht kritisch, eher Betonung
assoziiert mit Normalität	assoziiert mit Pathologie	kein Unterschied bei Kontrolle der Selbsteinschätzung und dem Kontext ⁸⁵

Anhand dieser Differenzierung können Abwehrmechanismen nun als unbewusste Strategien zur Bewältigung intrapsychischer Konflikte und zur Reduktion von Stress gesehen werden,⁸⁶ wodurch sie heute als Mittel zur Adaption mit Konflikten, Verlust und Trauma gelten.⁸⁷ Während unter Coping hingegen die bewusste (oder unbewusste) Anstrengung des

⁷⁹ Cramer (1998b), S. 920, 940.

⁸⁰ Ibid., S. 940.

⁸¹ Dies. (1998a); dies. (1998b); Führ (2002); Martin (1998). S. 44-45.

⁸² Kramer (2010); Vaillant (2012), S. 262.

⁸³ Abwehrmechanismen werden durch die Beobachter-Bewertung, Selbst-Bewertung, oder projektive Ansätze (z.B. Rorschach-Test, Thematic Apperception Test (TAT)) gemessen. Zu den bedeutenderen Selbst-Bewertungen zählen das Defense Style Questionnaire (DSQ) von Bond et al. (1983) (81 Items, wurde gekürzt auf DSQ-40, für Literatur dazu siehe: Andrews/Pollock/Stewart (1989); Bond (1986); Ruutu et al. (2006); Hovanesian (2009)), die Repression Sensitization Scale (R-S scale) von Byrne (1961) (wurde weiterentwickelt, für Literatur dazu siehe: Byrne/Barry/Nelson (1963)), sowie das Defense Mechanism Inventory (DMI) von Gleser/Ihilevich (1969) (über 200 Items, um 5 Cluster von Abwehrmechanismen zu erfassen, für Literatur dazu siehe: Ihilevich/Gleser (1993); Cramer (1990); Endler/Parker (1995)). Für einen Gesamtüberblick über die Messmethoden der Abwehrmechanismen siehe: Cramer (1990); Endler/Parker (1995); Haan (1982); Kline (1991); Vaillant (1986).

⁸⁴ U. Kramer widerspricht P. Cramer nicht nur bei der Differenzierung der Begriffe, sondern hält auch die getroffene Unterscheidung von Cramer für nicht aussagekräftig genug, da es zwischen den Konzepten von Abwehr und Coping zu viele Überschneidungen gäbe (vgl. Kramer (2010)).

⁸⁵ Cramer (1998a), S. 886-887; dies. (1998b), S. 923-933; Bejan-Muresan et al. (2019), S. 276; vgl. Erdelyi (1985) und (1990): M.H. Erdelyi wandte diesbezüglich ein, dass Abwehr nicht zwingend unbewusst und unabsichtlich sein muss.

⁸⁶ Proyer (2014), S. 193.

⁸⁷ Cramer (1998a), S. 887. Für Genaueres zu der Geschichte der Abwehrmechanismen und ihrer Bedeutung in der heutigen psychoanalytischen Theorie siehe z.B.: Dies. (1991); dies. (2000).

Individuums, sich an bedrohliche oder schwierige äußere Situationen (= Stressoren) anzupassen, verstanden wird.⁸⁸

1.7.1.2. Coping-Strategien

Mit der Bezeichnung ‚Coping‘ wird also gemeinhin der adaptive (konstruktive) Umgang mit Stressoren verstanden, wobei sich Coping prinzipiell auf *“a variety of cognitive and behavioral strategies individuals use to manage their stress”*⁸⁹ bezieht. Es gibt unter den Coping-Strategien jedoch nicht nur adaptive, sondern auch maladaptive Strategien, die den Stressor verstärken und nicht bzw. nur kurzfristig zur Bewältigung der Stresssituation beitragen.⁹⁰ Zu solchen maladaptiven Strategien zählen z.B. Aggressivität⁹¹, Aufgeben, sich selbst verwöhnen (z.B. Süchte), sich selbst die Schuld geben,⁹² Loslösung, Sensitivierung, Sicherheitsverhalten, ängstliche Vermeidung, Rationalisierung, sowie Flucht (inkl. Selbstmedikation).⁹³ Wie an den Beispielen ersichtlich ist, sind diese Strategien, gleich den Abwehrmechanismen, wenn sie über einen längeren Zeitraum hinweg angewendet werden, mit negativen Auswirkungen auf Psyche und Physis verbunden.⁹⁴

War die Existenz des Phänomens des Coping spätestens ab N. Haan bekannt, so fehlte es jedoch bis 1980 noch an einer Kategorisierung, die erst mit F. Folkman und R.S. Lazarus erfolgte, Sie differenzierten nämlich zwischen zwei großen Coping-Stilen, dem problemorientierten und dem gefühlsorientierten Stil. Der erste der beiden beschäftigt sich mit dem Umgang mit der Stressquelle, während der zweite sich auf die Gedanken und Gefühle, die mit dem Stressor in Verbindung stehen, konzentriert. Diese beiden Stile sind trotz ihrer Unterscheidung nicht getrennt voneinander zu betrachten, da sie einander auch überlappen können.⁹⁵

Problemorientiert	Gefühlsorientiert
Änderung der stressigen Situation durch Problemlösung, Entscheidungen und/oder aktives Handeln	Regulierung belastender Gefühle, manchmal durch gedankliche Änderung der Bedeutung der stressigen Situation ohne aktuelle Veränderung der Situation
Verändern oder Bewältigen der Stressquelle	Strategien, um mit Emotionen zurechtzukommen
Veränderung der Stressquelle	Umgang mit dem oder Reduzierung des emotionalen Stresses
Spezifische Aktivitäten, um eine Aufgabe zu erledigen	Aktivitäten, um sich in Bezug auf die Aufgabe besser zu fühlen ⁹⁶

Zu dem problemorientierten Stil zählten sie konfrontatives Coping, soziale Unterstützung und planmäßige Problemlösung, während der gefühlsorientierte Stil Selbstkontrolle, soziale

⁸⁸ Doosje (2014a), S. 179; vgl. Weiten et al. (2018), S. 95. Für einen Überblick zu dem Thema Coping, den dazu aufgestellten Theorien und der Forschung siehe: z.B. Livneh/Martz (2007).

⁸⁹ Litman (2006), S. 274.

⁹⁰ Ibid.; Folkman/Moskowitz (2004); Carver/Connor-Smith (2010); Zeidner/Saklofske (1995); vgl. Weiten et al. (2018), S. 103.

⁹¹ Zu aggressivem Coping siehe z.B.: Gelkopf/Sigal (1995).

⁹² Weiten et al. (2018), S. 96-101.

⁹³ Jacofsky et al. (n.d.).

⁹⁴ Ibid.; Ben-Zur (2009).

⁹⁵ Litman (2006), S. 274; Folkman/Lazarus (1980); dies. (1985); Lazarus/Folkman (1984); vgl. Park et al. (2004): C.L. Park wies darauf hin, dass problemorientiertes Coping angemessen ist, wenn der Stressor kontrollierbar erscheint, ist er jedoch unkontrollierbar, so ist gefühlsorientiertes Coping geeigneter. H. Walpole formulierte treffend, wenn auch in einem anderen Kontext, *“The world is a comedy to those that think, and tragedy to those that feel.”* (zitiert bei Bevis (2013), S. 95).

⁹⁶ Baqutayan (2015), S. 481-482, 485.

Unterstützung, Distanz, positive Einschätzung, Akzeptanz von Verantwortung, sowie Flucht/Vermeidung inkludiert.⁹⁷

C.S. Carver, M.F. Scheier und J.K. Weintraub fügten diesen Stilen weitere Komponenten hinzu und arbeiteten an einer genaueren Differenzierung. Um eine größere Breite von ‚nützlichen‘ und auch ‚weniger nützlichen‘ Coping-Stilen zu erfassen, entwickelten sie 1989 das COPE-Inventory, einen Selbstbeurteilungsfragebogen, um mit diesem die unterschiedlichen Coping-Strategien als Antwort auf Stress messen zu können.⁹⁸ Sie unterschieden 15 Skalenwerte, die sie 4 Kategorien bzw. Coping-Stilen zuordneten, nämlich dem problemorientierten Stil, dem gefühlsorientierten Stil, dem sozial unterstützten Stil oder dem weniger nützlichen ausweichenden Coping.⁹⁹ Die Coping-Stile mit Skalenwerten und den dazugehörigen Charakteristika sind folgendermaßen vorzustellen:

Coping-Stil	Skala	Charakteristikum
Problemorientiert	Aktives Coping	Schritte setzen, um das Problem zu eliminieren
	Planung	Darüber nachdenken mit dem Problem umzugehen
	Unterdrückung konkurrierender Aktivitäten	Fokussierung nur auf das Problem
Gefühlsorientiert	Zurückhaltung	Auf den richtigen Moment zu handeln warten
	Positive Neuinterpretation	Umdeutung des Stressors im positiven Sinn
	Akzeptanz	Lernen das Problem zu akzeptieren
	Humor	Ein Problem herunterspielen
	Hinwendung zu Religion	Verwendung von Glauben als Unterstützung
Sozial unterstützt	Emotionale soziale Unterstützung	Sympathie von anderen suchen
	Instrumentelle soziale Unterstützung	Den Rat von anderen suchen
	Fokussierung und Herauslassen von Gefühlen	Gefühle ausdrücken wollen
Ausweichend	Verhalten aufgeben	Aufgeben zu versuchen mit dem Problem umzugehen
	Leugnung	Sich weigern zu glauben, dass das Problem real ist
	Substanzen nehmen	Alkohol oder Drogen gebrauchen, um Stress zu reduzieren

⁹⁷ Lazarus et al. (1986). Diese von Folkman und Lazarus durchgeführte Kategorisierung wurde spätestens 2006 von P.T.P. Wong, G.T. Reker und E. Peacock zu dem Coping Orientation and Prototype (COAP) (81 Items, 6 Coping-Kategorien, 16 Subskalen) und schließlich zu dem Coping Schema Inventory (CSI) (65 Items; 9 Coping Schemas: Situativ, Selbstumstrukturierung, praktische soziale Unterstützung, aktive Emotion, passive Emotion, Entspannung, Akzeptanz, positive Deutung, religiöse Bewältigung), sowie dem Coping Schema Inventory Revised (R-CSI) (72 Items; durchgeführt, um CSI zu validieren) weiterentwickelt. Siehe dazu: Wong/Reker/Peacock (2006).

⁹⁸ Litman (2006), S. 274; Carver/Scheier/Weintraub (1989); vgl. Baqutayan (2015), S. 482-483; Wong/Reker/Peacock (2006), S. 18-21.

⁹⁹ Litman (2006), S. 274.

	Geistige Loslösung	Sich vom Denken über das Problem ablenken ¹⁰⁰
--	--------------------	--

Außer der Einteilung von Carver und seinen Kollegen gibt es noch zahlreiche andere unterschiedliche Ordnungen und Kategorisierungen von Coping-Strategien,¹⁰¹ die interessanterweise aber zumeist ebenfalls die Unterteilung in problemorientiert und gefühlsorientiert aufweisen.¹⁰²

Ganz gleich wie die Zuordnung der Stile und Strategien auch aussehen mag, hängt die Effektivität der Coping-Bestrebungen von der Art des Stressors, dem Individuum bzw. dessen Persönlichkeit und Präferenzen und äußeren Umständen ab. Weiters kommt hinzu, dass Menschen für gewöhnlich eine Mischung aus mehreren Coping-Stilen benützen, die sich mit der Zeit auch verändern können, je nachdem, welche Stile sich im Laufe ihres Lebens als effektiv herausgestellt haben.¹⁰³ Es gibt jedoch nicht nur individuelle Unterschiede, sondern auch Differenzen zwischen Männern und Frauen. So tendieren Frauen eher zu gefühlsorientiertem und Männer zu problemorientiertem Coping, was damit zusammenhängen könnte, dass bei Frauen und Männern andere neurologische und hormonelle Prozesse bei Stress aktiviert werden.¹⁰⁴

1.7.1.3. Messungsmöglichkeiten von Coping

Das allgemeine Coping-Verhalten einer Person, sowie Humor als spezifische Coping-Strategie,¹⁰⁵ können anhand mehrerer Verfahren gemessen werden. Die am häufigsten angewandten Methoden, v.a. Selbstbeurteilungsfragebögen, die angewandt werden, um dem Humor als Bewältigungsstrategie auf die Spur zu kommen, sollen hier nur überblicksmäßig und zur groben Orientierung wiedergegeben werden.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Vgl. Litman (2006), S. 275, 279; Carver/Scheier/Weintraub (1989); Wong/Reker/Peacock (2006), S. 18-21.

¹⁰¹ Für andere mögliche Zuordnungen der Stile bzw. andere Kategorisierungsansätze siehe beispielsweise: Weiten et al. (2018), S. 103-114; Baqutayan (2015), S. 483; Worell (2001), S. 603; Fenichel (1946), S. 41-42, 53; Horney (1994), S. 120; Bendicsen (2009), S. 49-54; Harrington (2013). Für den Kategorisierungsansatz des ‚Bewertungsorientierten Copings‘ siehe z.B.: Peterson/Moon (1999); Ellis (1977); ders. (1985); ders. (1996); ders. (2001); Weiten et al. (2018), S. 104-106. A. Ellis (1977, 1985, 1996, 2001) ging davon aus, dass Menschen ihre emotionalen Reaktionen in Bezug auf Stress regulieren können, wenn sie ihre Einschätzung der stressigen Ereignisse verändern. Er nahm folglich an, dass man sich fühlt, wie man denkt. So beinhaltet ‚katastrophales Denken‘ unrealistische Einschätzungen von Stress, die das Ausmaß der eigenen Probleme übertrieben darstellen. Durch diese Einschätzungen werden die erwarteten negativen Ereignisse zu ‚selbsterfüllenden Prophezeiungen‘, denen zu entgehen es notwendig wäre diese Art von Schwarzmalerei zu unterlassen (vgl. Peterson/Moon (1999), S. 272-273). Ch. Peterson und Ch.H. Moon gingen noch weiter, indem sie behaupteten, dass sich Katastrophen und katastrophales Denken gegenseitig beeinflussen. Katastrophen seien gewissermaßen vorhersagbar, wenn die Tendenzen zu katastrophalem Denken berücksichtigt werden würden (Peterson/Moon (1999), S. 252-253, 264, 270).

¹⁰² Carver/Scheier/Weintraub (1989); Folkman/Moskowitz (2004); Mead (2020); Chesney et al. (2006), S. 422; Lazarus/Folkman (1984), S. 31.

¹⁰³ Carver/Connor-Smith (2010), S. 680-683; vgl. Carver/Scheier/Weintraub (1989), S. 270-271; Taylor (2018), S. 138; Baqutayan (2015), S. 485; Mead (2020); Krohne (1995); Hewitt/Flett (1995); Costa, Jr. et al. (1995); Lefcourt (2001b); Wong/Reker/Peacock (2006), S. 22-31.

¹⁰⁴ Davis et al. (1999); Diehl et al. (1996); Washburn-Ormachea et al. (2004); Matud (2004); Wang et al. (2007); Lefcourt (2001g); vgl. Carver/Scheier/Weintraub (1989), S. 278-279.

¹⁰⁵ Für einen kurzen Überblick des Phänomens ‚Humor als Coping-Strategie‘ siehe z.B.: Lefcourt (2001d); Lonczak (2020).

¹⁰⁶ Für einen allgemeinen Überblick über Coping-Messungsmöglichkeiten siehe: Ruch (2007); Mead (2020); Doosje et al. (2010); Cann et al. (1999). Für einen Überblick zu existierenden Coping-Skalen, wie z.B. das Coping Responses Inventory (CRI), das Multidimensional Coping Inventory (MCI), oder das Coping Inventory for Stressful Situations (CISS), siehe: Wong/Reker/Peacock (2006), S. 12-22; Bowers/Smith (2004), S. 210-212.

Methode	Abkürzung	Zu messendes Merkmal	Erfinder	Weiteres zu messendes Merkmal	Aufbau	Ergebnisse
Coping Humor Scale (Skala für Bewältigungshumor)	CHS ¹⁰⁷	Einsatz von Sinn für Humor bei der Bewältigung von Stress/ Individuelle Unterschiede in der Verwendung von Humor als Coping-Strategie/ Ausmaß, in dem Personen angeben Stress mithilfe von Humor zu bewältigen	Martin & Lefcourt (1983)	Verbindung zw. Sinn für Humor und mentaler und physischer Gesundheit	Selbstbeurteilungsfragebogen, 7 Items, Skala von 1-4	Humor als Coping-Strategie hat schwache Verbindung zu Optimismus; bestehende Verbindung zw. Humor als Coping-Strategie und Depression; Interaktion zw. CHS und SHRQ (Menschen mit viel Humor zeigen bei Anstieg stressiger Ereignisse eine weniger beeinflusste Stimmung)
Children Coping Humor Strategy Survey	CCHSS ¹⁰⁸	Individuelle Unterschiede in der Verwendung von Humor als Coping-Strategie bei Kindern	Führ (2002)		Selbstbeurteilungsfragebogen, 11 Items (Fragen), Skala von 1-6	Anstieg von Humorgebrauch in unsicheren Situationen zwischen dem 11. und 12. Lebensalter, Humor als Coping-Strategie ist auch bei Jugendlichen aktiv ¹⁰⁹
Multidimensional Sense of Humor Scale	MSHS ¹¹⁰	Sinn für Humor (Kreativität, Bewältigung, Verständnis)	Thorson & Powell (1993)	breite Messung von 6 hypothetischen Dimensionen von Humor (sich selbst als humorvolle Person erkennen, Erkennen des Humors von anderen, Genuss von Humor, Lachen, humorvolle Perspektive einnehmen, Humor als Coping)	24 Items mit 4 Hauptfaktoren (Humorproduktion und sozialer Gebrauch von Humor, Coping, negative Einstellung gegenüber Humor, positive Einstellung gegenüber Humor), Skala von 1-5	

¹⁰⁷ Martin/Lefcourt (1983). Für weitere Literatur zu CHS siehe: Martin/Lefcourt (1986); Martin et al. (1993); Martin (1996); ders. (2003b); Nezelek/Derks (2001).

¹⁰⁸ Führ (2002). Für weitere Literatur auf diesem Gebiet siehe: Brodzinsky et al. (1992).

¹⁰⁹ Für die Vorteile des Copings mit Humor bei einer Weiterführung im Erwachsenenalter siehe: Ruch (1998); Galloway/Cropley (1999).

¹¹⁰ Thorson/Powell (1993a); dies. (1993b). Für die Anwendung des MSHS in Verbindung mit chronischen Erkrankungen, wie z.B. Nierenerkrankungen, siehe: Sousa et al. (2017).

Sense of Humor Scale	SHQ ¹¹¹ / SHQ-6 ¹¹²	Tendenz der Erkennung von Humor im Alltagsleben, des Genießens von Humor und der humorvollen Rolle, sowie der Ausdruck von Emotionen	Svebak (1974)/ Svebak (1996)	7 Subskalen, die 3 Dimensionen zugeordnet sind (Metamessage Sensitivität (SHQ M), persönliche Neigung zu Humor (SHQ L), Emotionale Ausdruckskraft (SHQ E))	21 Items/ kurze Version mit nur 6 Items	
Situational Humor Response Questionnaire (Fragebogen für situationsbedingte Humorreaktionen)	SHRQ ¹¹³	Sinn für Humor (definiert durch die Häufigkeit in verschiedenen Situationen zu lächeln und zu lachen)	Martin & Lefcourt (1984)	Lachen bzw. Lächeln als guter Indikator dafür, wie Menschen im täglichen Leben Heiterkeit zur Schau stellen und/oder Humor produzieren	Selbstbeurteilungsbogen (CHS ist inkludiert), 18 Situationen, 3 generelle Selbstbeurteilungs-Items (wie wichtig ist es Freunde zu haben, die leicht zu amüsieren sind; Frequenz mit der gelacht und gelächelt wird in Relation zur Durchschnittsperson; Situationsbedingter Ausdruck von Freude)	Personen, die oft lächeln und lachen, müssen nicht zwangsläufig einen guten Sinn für Humor haben
Questionnaire of Occupational Humorous Coping	QOHC ¹¹⁴	beruflich humorvolle Coping-Strategien	Doosje et al. (2010)		25 Items (11 Items (vorab fokussiert), 7 Items (Antwort fokussiert), 4 Items (affiliativ), 3 Items (aggressiv-manipulativ)), Skala von 1-5	Coping-Strategien sind nur schwach bis moderat oder negativ mit berufsbezogenen positiven/negativen Effekten und dem Wohlergehen verbunden
COPE-Inventory (Coping Orientation to Problems Experienced)	COPE ¹¹⁵	verschiedene Coping-Strategien als Antwort auf Stress (u.a. Humor als Copingstrategie)	Carver, Scheier & Weintraub (1989)	4 Coping-Faktoren (Problem-, Gefühlorientiert, Sozial unterstützt, Ausweichend)	multidimensionales Inventar, 15 Skalenwerte mit je 4 Items, Skala von 1-4	die Faktoren problem-, gefühlsorientiert und sozial unterstützt korrelieren stark miteinander, während ausweichendes Coping nur wenig Übereinstimmung mit den anderen, aber dafür hohe Übereinstimmung

¹¹¹ Svebak (1974).

¹¹² Ders. (1996).

¹¹³ Martin (1996); Schwachstellen dieser Messmethode wurden aufgezeigt von Deckers/Ruch (1992).

¹¹⁴ Doosje et al. (2010). Weitere Literatur: Dies. (2012). Zu dem generellen Thema Humor am Arbeitsplatz siehe z.B.: Lynch (2014).

¹¹⁵ Carver/Scheier/Weintraub (1989). Für weitere Literatur siehe: Litman (2006); Donoghue (2004).

						mit Angst aufweist
Brief COPE Inventory (= gekürzte Version des COPE-Inventory)	BCOPE ¹¹⁶	verschiedene Coping-Strategien eines Individuums als Antwort auf Stress	Carver (1997)	Akzeptanz (+), emotionale Unterstützung (+), Humor (+), positive Neuinterpretation (+), Religion (+), aktives Coping (+), instrumentelle Unterstützung (+), Planung (+), Verhalten aufgeben (-), Leugnung (-), Selbstablenkung (-), Selbstbeschuldigung (-), Substanzen nehmen (-), Herauslassen von Emotionen (-) ¹¹⁷	28 Aussagen, 14 Subskalen zu je 2 Items, Skala von 0-3	z.B. Humor wirkt sich positiv auf Stress aus, zeigt aber keine signifikante Verbindung zum Wohlbefinden; Akzeptanz und aktives Coping sind am ehesten dann adäquat, wenn der Stressor kontrollierbar ist; emotionale und instrumentelle Unterstützung fördern aktives Coping und Planung; Religion wirkt sich positiv auf das Wohlbefinden aus ¹¹⁸
Coping Self-Efficacy (Scale)	CSE(S) ¹¹⁹	Zuversicht in die eigenen Coping-Strategien bei der Konfrontation mit Herausforderungen und Stressoren	Chesney et al. (2006)		26 Items, Skala von 0-10	Menschen, die zuversichtlich und wirksam gefühl- und problemorientiertes Coping einsetzen, sind weniger gestresst, haben weniger Angst und mehr Optimismus
Brief Resilient Coping Scale	BRCS ¹²⁰	Tendenz bzw. Fähigkeit, auf sehr anpassungsfähige Weise Stress zu bewältigen	Sinclair & Wallston (2004)	Resilienz = - ein komplexes Phänomen, das sich auf die Fähigkeit bezieht, sich von signifikanten Stressfaktoren zu erholen und sich	4 Aussagen (= Items), Skala von 1-5	Individuen mit einem höheren Intelligenz- und Bildungsniveau, breit gestreuten Interessen und der Fähigkeit zukünftige Ziele zu artikulieren, sind robuster;

¹¹⁶ Carver (1997). Für Anwendungen des Brief-COPE siehe z.B.: Garcia et al. (2018); Monzani et al. (2015). Für landesunterschiedliche Adaptionen des Brief-COPE siehe beispielsweise: Alveal/Barraza (2015); Ornelas et al. (2013); Reich et al. (2016); Baumstarck et al. (2017).

¹¹⁷ Meyer (2001) klassifizierte die Coping-Strategien des Brief-COPE in maladaptive und adaptive Strategien. Er fand dabei heraus, dass maladaptive Strategien mit mentalen gesundheitlichen Problemen in Zusammenhang stehen, während adaptive Strategien mit psychologischem Wohlbefinden korrelieren. Für die Funktion beider Strategien als Vermittler zwischen frühen maladaptiven Schemata und Resilienz hingegen siehe: McCullars et al. (2021).

¹¹⁸ Vergleiche hierzu Abel (2002), S. 376: Humor wird auch mit mehreren anderen Coping-Strategien in Verbindung gebracht, z.B. mit der Distanzierung von dem Stressor, mit aggressiver Konfrontation und aggressivem Umgang mit dem Stressor, sowie dem Lösen des Problems, das den Stress verursacht (vgl. Kuiper et al. (1993); Lefcourt et al. (1995); McCrae/Costa (1986); Gelkopf/Sigal (1995)).

¹¹⁹ Chesney et al. (2006).

¹²⁰ Sinclair/Wallston (2004); Kocalevent et al. (2017).

				positiv an diese anzupassen ¹²¹ - Gruppe von Persönlichkeitsmerkmalen und ein komplexer, adaptiver Coping-Prozess ¹²²		Resilienz verringert die Verwundbarkeit einer Person im Angesicht der Unbeständigkeit des Lebens
Proactive Coping Inventory	PCI ¹²³	verschiedene proaktive Bewältigungsansätze	Greenglass & Schwarzer (1998)	Coping als multidimensionales Phänomen	55 Aussagen mit 7 Subskalen (proaktives Coping (14), präventives Coping (10), reflektiertes Coping (11), strategische Planung (4), Suche nach instrumenteller Unterstützung (8), Suche nach emotionaler Unterstützung (5), Vermeidung von Coping (3)), Skala von 1-4	Proaktives Coping ist zukunftsorientiert, indem das Individuum vorbereitende Schritte zur Bewältigung von voraussichtlichem Stress unternimmt; Proaktives Coping betont die Bereitschaft des Individuums eher die Initiative zu ergreifen als auf bereits bekannte Stressoren zu reagieren; verhält sich antithetisch zu Depression (= Fehlen von Aktivität und Initiative, Hilfslosigkeit)
Dyadic Coping Inventory	DCI ¹²⁴	wahrgenommene Kommunikation und dyadische Bewältigung (unterstützend, delegiert, negativ und gemeinsam), die in Beziehungen vorkommen, wenn einer oder beide Partner gestresst sind (= Stressmanagement bei Paaren)	Bodenmann (2008)	Dyadisches Coping als multidimensionales Konstrukt; selbst oder in einem Interview verwaltet; (wie wird Stress dem Partner mitgeteilt, wie reagiert der Partner, wie kommuniziert der andere Partner Stress, wie wird auf dessen Stress reagiert, wie reagieren beide bei Stress, wie bewältigen sie als Paar Stress)	37 Aussagen (= Items), Skala von 1-5, 10 Subskalen (eigene Stresskommunikation, eigenes unterstützendes dyad. Coping, eigenes delegiertes dyad. C., eigenes neg. dyad. C., Stresskommunikation des Partners, unterstützendes dyad. C. des Partners, delegiertes dyad. C. des Partners, neg. dyad. C. des Partners, gemeinsames dyad. C., Bewertung des dyad. C. des Paares)	ergibt sich aus dem dyadischen Coping des Paares insgesamt

¹²¹ Dyer/McGuinness (1996); vgl. Mish (1996), S. 996; Luthar et al. (2000), S. 543.

¹²² Jacelon (1997); Kumpfer (1999).

¹²³ Greenglass/Schwarzer (1998). Für weitere Literatur siehe: Greenglass/Schwarzer (1999); Schwarzer (1999a).

¹²⁴ Bodenmann (2008). Für weitere Literatur siehe: Ledermann et al. (2010); Bodenmann (2000); ders. (2018); Gmelch et al. (2008).

1.7.1.4. Humorvolles Coping

Humorvolles Coping, wie es mit etlichen der Messungsmöglichkeiten nachgewiesen werden kann, wird zumeist definiert als die aktive Verwendung humorvoller Verhaltensweisen oder Gedanken zur Anpassung an Stressfaktoren, durch welche die damit einhergehenden unangenehmen Zustände oder Emotionen vermieden oder verringert werden.¹²⁵

Es gibt ganz allgemein zwei Wege Humor einer stressigen Situation hinzuzufügen, nämlich durch Reduktion oder Prävention. Bei der Reduktion wird Humor verwendet, um die unangenehme Situation zu reduzieren, welche das Individuum bereits als Konsequenz eines Stressors erlebt (= ‚reaktionsorientiertes humorvolles Coping‘). Andererseits kann Humor auch zur Prävention unangenehmer Emotionen eingesetzt werden, die als Reaktion auf bestimmte Stressoren auftreten könnten (= ‚vorab fokussiertes humorvolles Coping‘). Der Unterschied der beiden Arten liegt in der Phase der Stressreaktion, in welcher Humor zum Einsatz kommt. Das ‚vorab fokussierte humorvolle Coping‘ wird in einer frühen Phase der Stressreaktion angewandt und zielt auf die Prävention von Stress ab, während das ‚reaktionsorientierte humorvolle Coping‘ in einer späteren Phase der Stressreaktion auftritt, nämlich wenn der unangenehme Zustand bereits hervorgerufen wurde.¹²⁶ Theoretisch ist das frühere humorvolle Coping besser für die Gesundheit und kann positiv zum Wohlergehen beitragen, weil Stress erst gar nicht erlebt werden muss. Somit wird angenommen, dass humorvolles Coping Stress reduzieren und sich positiv auf soziale Beziehungen, Psyche, sowie Physis auswirken kann.¹²⁷

So wie es zwei Wege gibt eine Stresssituation mittels Humor zu bewältigen, so schlugen H.M. Lefcourt und seine Kollegen zwei Formen des humorvollen Copings vor, nämlich eine gefühlorientierte Coping-Strategie, bei der Humor in stressigen Situationen angewandt und dadurch negative Gefühlsreaktionen reduziert werden, sowie eine problemorientierte Coping-Strategie, bei der Humor verwendet wird, um die stressige Situation an sich zu verändern.¹²⁸

1.7.1.5. Humor & Stress

Stress wird auf viele unterschiedliche Arten definiert, er wird einerseits als durchwegs negativ verstanden, während er andererseits auch als positiver Push-Faktor betrachtet werden kann.¹²⁹ Für die einen ist er eine innere, psychologische Reaktion, für andere ein Umwelteinfluss, oder aber eine Mischung aus beidem.¹³⁰ Manche Stressoren, Reize, die Stress verursachen, sind somit der Umwelt geschuldet und andere rühren von inneren Konflikten her, während wieder andere aus beiden Quellen stammen.¹³¹

In diesem Abschnitt wird Stress als ein Prozess der Wahrnehmung und Reaktion eines Individuums auf Umweltreize, die Anpassung erfordern,¹³² oder aber als ein unangenehmer Zustand von emotionaler und physiologischer Erregung, die Menschen in Situationen wahrnehmen, welche sie als gefährlich oder bedrohlich für ihr Wohlbefinden einstufen,

¹²⁵ Wird humorvolles Coping hingegen verstanden als „humorvolles Verhalten als Reaktion auf bestimmte Anforderungen mit dem Ziel die eigene Wahrnehmung oder negative Emotionen, sowie die anderer zu regulieren“ (Doosje et al. (2010), S. 278), so wird Humor nicht nur für einen selbst, sondern ebenfalls für andere relevant, wie dies beispielsweise im medizinischen Bereich der Fall ist, in welchem Humor eine der wichtigsten Coping-Strategien überhaupt darstellt. Für Humor als Coping im medizinischen Bereich siehe z.B.: Wanzer et al. (2005); Dowling (2002).

¹²⁶ Doosje (2014a), S. 179.

¹²⁷ Ibid.; Cann et al. (2000), S. 179, 183, 187; vgl. Doosje (2014a), S. 180; Newman/Stone (1996).

¹²⁸ Abel (2002), S. 386; Lefcourt et al. (1997).

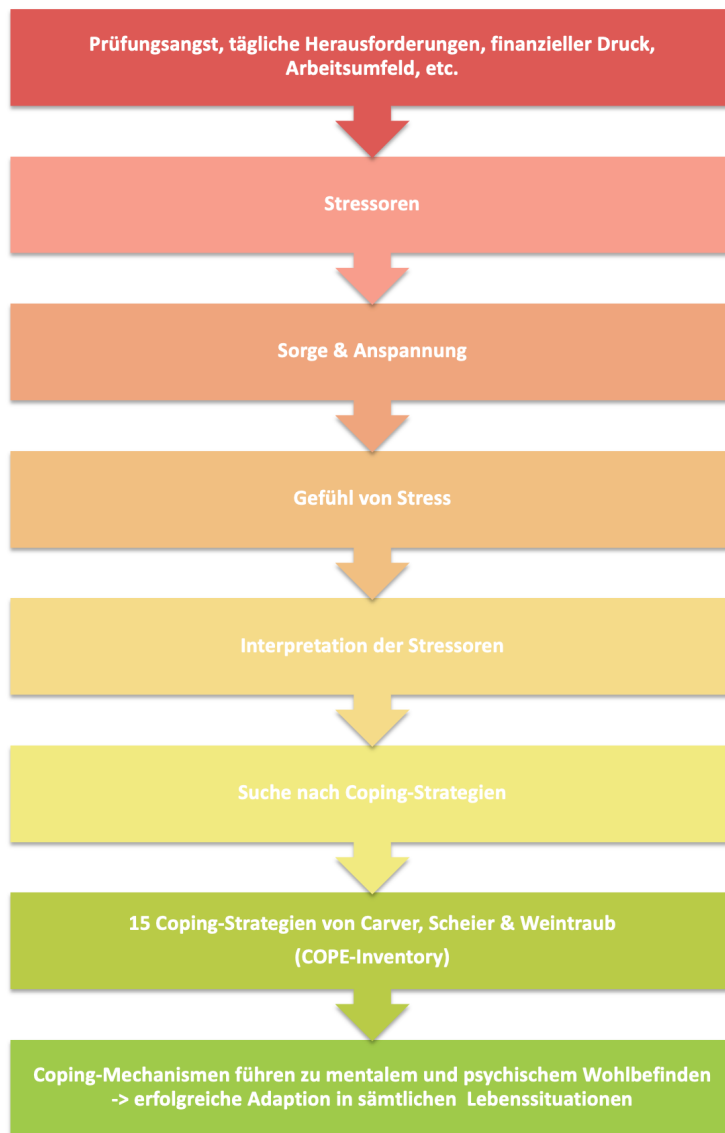
¹²⁹ Tay/Smith (1990), S. 6-16; Selye (1974); Hanson (1986).

¹³⁰ Buck (1972); Benjamin and Walz (1990).

¹³¹ Baqutayan (2015), S. 480-481; Baum (1990). Für mögliche Hauptquellen von Stress siehe beispielsweise: Wong/Reker/Peacock (2006), S. 31-35.

¹³² Doosje (2014b), S. 741.

verstanden.¹³³ Coping, inklusive humorvolles Coping, zielt in beiden Fällen auf die Reduzierung oder Vermeidung von unangenehmen Zuständen oder Gefühlen ab, die mit Stressoren einhergehen. Durch das humorvolle Coping kommt es folglich zu einer ‚Emotionalen Regulierung‘ und der Steigerung des Wohlbefindens.¹³⁴ Für eine Veranschaulichung der erforderlichen Schritte von empfundenem Stress zu erfolgreichem Coping soll die folgende Grafik dienen:



135

Humorvolle Ereignisse, aber auch generell der Sinn für Humor, können eine immense Auswirkung auf die emotionale Antwort auf Stressoren haben und diese positiv beeinflussen.¹³⁶ Die persönliche und die soziale Verwendung von Humor können zu einer positiven Lebensperspektive führen und dazu beitragen, dass Stressoren leichter bewältigt

¹³³ Baqtayan (2015), S. 479; Folkman/Lazarus (1980). Für die Auswirkungen von Stress auf die Gefühle oder Gesundheit, v.a. bei Versagen von Coping, siehe beispielsweise: Lefcourt (2001c).

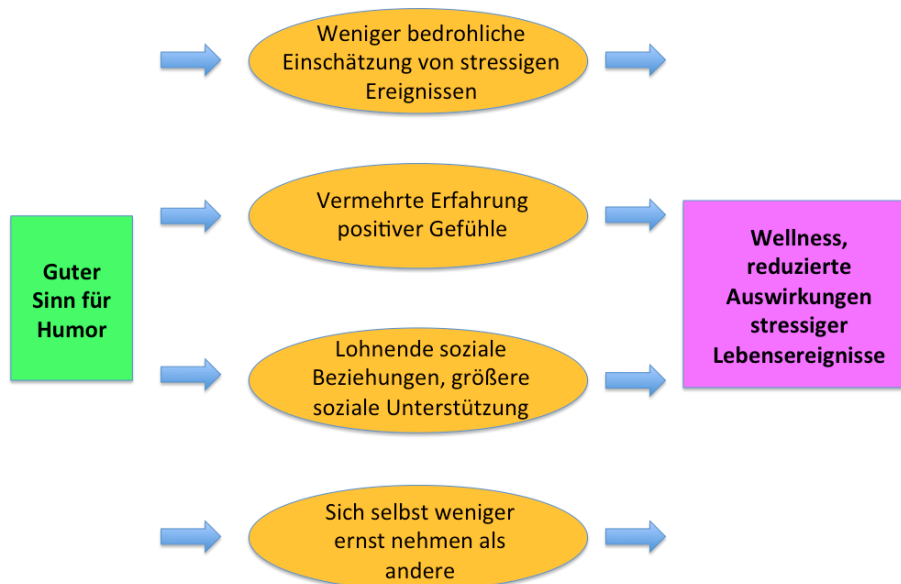
¹³⁴ Doosje (2014b), S. 742; ders. (2014a), S. 179; James J. Gross (2002); vgl. Baqtayan (2015), S. 479; Lefcourt (2005); Weiten et al. (2018), S. 106; Parker/Wood (2008), S. 506-507.

¹³⁵ Vgl. Baqtayan (2015), S. 483. Das Modell kann als Weiterführung der Theorie von R.S. Lazarus verstanden werden, der meinte, Stress und dessen Bewältigung bestünden aus einem dreistufigen Prozess: 1) etwas als Bedrohung wahrnehmen, 2) potentielle Antwort auf Stress überlegen, 3) Coping als Ausführung der Antwort (vgl. Lazarus (1966)).

¹³⁶ Cann et al. (1999), S. 177; vgl. Lefcourt (2001f).

werden können.¹³⁷

Aber wie hilft nun Humor effektiv den Stress zu reduzieren und das Wohlergehen zu steigern? – Eine mögliche Erklärung ist, dass Humor die Einschätzung von Ereignissen beeinflusst und durch ihn schwere Situationen weniger bedrohlich erscheinen. Eine weitere Theorie wäre, dass Humor das Erleben positiver Gefühle verstärkt. Eine Studie, die konstruktive Coping-Strategien verglich, fand heraus, dass Strategien, welche positive Gefühle steigern, am engsten mit dem Wohlergehen verbunden sind. Die dritte Theorie besagt, dass Humor als Puffer¹³⁸ gegen die Auswirkungen von Stress fungiert, indem er positive soziale Interaktionen erleichtert, die soziale Unterstützung begünstigen, also dazu beitragen, dass einem von seinen Mitmenschen in Stresssituationen gerne geholfen wird. Die vierte Theorie geht auf Lefcourt und dessen Kollegen zurück, die meinten, dass Menschen mit viel Sinn für Humor dadurch profitieren würden, dass sie sich selbst nicht allzu ernst nehmen. Denn, wenn sich jemand nicht zu ernst und sich selbst nicht übertrieben wichtig nimmt, dann haben Niederlage, Beschämung und sogar Tragödien einen weniger tiefgreifende emotionale Auswirkung auf denjenigen.¹³⁹



140

Humor ermöglicht es demnach ein Gefühl der Kontrolle über eine unangenehme/bedrohliche/beängstigende Situation zu haben und dem Gefühl der Ohnmacht zu entfliehen. Wird Humor als Coping angewandt, kann es sich um eine positive Anpassung und Bewältigung oder aber u.U. sogar um ein Hilfesignal an die Außenwelt handeln.¹⁴¹ Sicher ist jedoch, dass eine humorvolle Sicht auf das Leben stressige Erfahrungen minimiert und Humor als Coping-Strategie mit einer positiven Gefühlsbasis, einer ruhigen und entspannten Grundstimmung, einhergeht, welche als Indikator für mentale Gesundheit gilt.¹⁴² Welcher Humor schließlich zum Coping eingesetzt wird, variiert aber mit den Lebensumständen und den individuellen

¹³⁷ Cann et al. (1999), S. 190.

¹³⁸ Durch die Messmethoden CHS und SHRQ konnte nachgewiesen werden, dass Humor effektiv als Puffer gegen Stress eingesetzt werden kann (vgl. Martin (1996), S. 269; Martin/Lefcourt (1983)).

¹³⁹ Vergleiche zu diesem Absatz: Weiten et al. (2018), S. 106; Cann et al. (1999), S. 178; Shiota (2006); Treger/Sprecher/Erber (2013); Lefcourt et al. (1995); Martin et al. (1993), S. 90; Martin (1996), S. 269; ders. (2003b), S. 315; Abel (2002); Kuiper/Martin/Olinger (1993); Bell/McGhee/Duffey (1986); Cohen/Wills (1985).

¹⁴⁰ Vgl. Weiten et al. (2018), S. 106.

¹⁴¹ Booth-Butterfield et al. (2014).

¹⁴² Martin (2001).

Humorstilen.¹⁴³ Es scheint jedoch, dass manche Arten bzw. Stile von Humor in der Stressreduktion effektiver sind als andere. So stehen der affiliative/einschließende Stil und der selbstverstärkende Stil mit besserer mentaler Verfassung in Verbindung, während selbsterniedrigender Humor mit schlechter mentaler Gesundheit korreliert.¹⁴⁴

1.7.1.6. Sinn für Humor & Coping

Wird nun der Sinn für Humor, der u.a. auch darüber bestimmt, welche Humorstile eingesetzt werden, in Relation zu Coping gesetzt, so ist er als ‚Tendenz eine humorvolle Perspektive im Angesicht von Widrigkeiten aufrechtzuerhalten‘ zu verstehen.¹⁴⁵

Der Sinn für Humor kann auf vielerlei Arten gemessen werden, z.B. durch Fragebögen, Tests oder objektive Beobachtung.¹⁴⁶ Die gängigste Messmethode ist aber das Humor Style Questionnaire (HSQ) von R.A. Martin:

Humor Style Questionnaire	HSQ ¹⁴⁷	4 Dimensionen individueller Unterschiede bei der Verwendung von Humor	Martin (2003)	4 Skalenwerte (Selbstverstärkend, Affiliativ/Einschließend, Aggressiv, Selbsterniedrigend)	32 Items, Skala von 1-7	2 Stile von Humor, die sich positiv auf die psychologische Gesundheit und das Wohlbefinden auswirken (Selbstverstärkend, Affiliativ/Einschließend), 2 negative Stile (Aggressiv, Selbsterniedrigend) ¹⁴⁸
---------------------------	--------------------	---	---------------	--	-------------------------	---

Der Sinn für Humor ist eine recht stabile Charaktereigenschaft und könnte als stressregulierende Variable betrachtet werden. Menschen mit mehr Sinn für Humor sind in der Lage, den Herausforderungen, Konflikten und Ansprüchen des Lebens etwas Komisches abzugewinnen, sie nehmen sich selbst und ihre Probleme nicht zu ernst, weshalb sie Stress besser bewältigen können und dessen Auswirkungen weniger zu spüren bekommen.¹⁴⁹ Sie werden durch stressige Ereignisse eher gestärkt, als dass bei ihnen eine Reduktion der positiven Stimmung eintreten würde.¹⁵⁰ Die stressige Situation wird als Herausforderung und nicht als Bedrohung wahrgenommen, was ihnen auch dabei hilft, ihre eigene Performance und zukünftige Leistung realistischer einzuschätzen.¹⁵¹ Der Umstand, dass Coping effektiver bei Menschen mit mehr Sinn für Humor ist, könnte demnach an deren realistischeren Wahrnehmung, einem gesünderen Selbstkonzept und höherem Selbstwertgefühl¹⁵²,

¹⁴³ Bonanno/Keltner (1997).

¹⁴⁴ Weiten et al. (2018), S. 106; Samson/Gross (2012); Chen/Martin (2007); Martin (2003a), S. 67, 72.

¹⁴⁵ Martin (2003b), S. 315; ders. (2003a), S. 49.

¹⁴⁶ Für eine komplette Liste der Messmethoden für den Sinn für Humor siehe: Ruch (1998b); ders. (1996).

¹⁴⁷ Martin (2003a); ders. (2003b). Für länderübergreifende Anwendungen von HSQ und deren Vergleich siehe z.B.: Chen/Martin (2007).

¹⁴⁸ Interessanterweise werden von Männern eher die negativen Stile gebraucht, während Frauen die positiven Humorstile bevorzugen (Martin (2003a), S. 60-61; ders. (2001), S. 516).

¹⁴⁹ Martin (1996), S. 252; ders. (2001), S. 506; Kuiper/Nicholl (2004), S. 38; vgl. Lefcourt (2005); Weiten et al. (2018), S. 106; Martin/Lefcourt (1983). Zu Details der Korrelation von Sinn für Humor mit besserer Stressbewältigung siehe: Martin/Lefcourt (1983); Schill/O’Laughlin (1984); Nezu/Nezu/Blissett (1988); Yovitech/Dale/Hudak (1990); Prerost (1993); Fry (1995).

¹⁵⁰ Martin (1996), S. 260; Martin et al. (1993), S. 89.

¹⁵¹ Martin (1996), S. 264; Kuiper/Nicholl (2004), S. 41.

¹⁵² Zu der Verbindung von hohem Selbstwert und Sinn für Humor siehe: Bell/McGhee/Duffey (1986); Overholser (1992); Martin et al. (1993); Kuiper/Martin (1993); Fry (1995).

vermehrtem Optimismus, und dem Gefühl von Kohärenz in ihrem Leben liegen.¹⁵³ Weitere Gründe dafür könnten sein, dass sie alternative Perspektiven wahrnehmen, sich von der stressigen Situation distanzieren und dadurch das Gefühl der Kontrolle über die Situation verstärken können.¹⁵⁴ Aufgrund ihrer Extrovertiertheit¹⁵⁵ und Kontaktfreudigkeit erreichen sie gleichfalls ein höheres Maß an Intimität, was zu mehr sozialer Unterstützung führt.¹⁵⁶ Menschen mit weniger Sinn für Humor weisen hingegen eine deutliche Diskrepanz zwischen dem aktuellen und ihrem idealen Selbstkonzept auf, was als Indikator für ein geringes Selbstwertgefühl gilt.¹⁵⁷ Problematisch ist dies, weil Individuen, sich selbst zu viel Druck machen, eher an Depressionen und Angstzuständen leiden.¹⁵⁸ Trotz dieser Unterscheidungen zwischen Menschen mit mehr und weniger Sinn für Humor, ist nicht klar, ob ein ausgeprägter Sinn für Humor zu besserem Coping führt und das psychische Wohlbefinden verbessert, oder, aber, ob der Sinn für Humor das Resultat eines gesunden Selbstkonzepts und effektiven Copings ist.¹⁵⁹ Nachgewiesen ist nur, dass Menschen mit mehr Sinn für Humor eher dazu tendieren, positive Coping-Strategien wie Humor zu gebrauchen, was sie in ihrer Bewältigung effektiver macht als andere.¹⁶⁰

1.7.1.6.1. Vertrauen & Hoffnung

Dadurch, dass Menschen mit viel Sinn für Humor engere und intimere Beziehungen haben, und Intimität mit Vertrauen verbunden ist, besteht auch eine Korrelation zwischen Humor und Vertrauen.¹⁶¹ Jene, die es riskieren anderen zu vertrauen, mögen, was sie zu bieten haben und schämen sich nicht für sich selbst. Genauso wie diejenigen, die sich selbst mögen, mehr psychologische Ressourcen zur Verfügung haben, um sich nach Ablehnung zurückzuziehen und später wieder Vertrauen aufzubauen.¹⁶²

Der Sinn für Humor geht jedoch nicht nur mit Vertrauen, sondern auch mit Hoffnung einher.¹⁶³ Menschen mit mehr Sinn für Humor benützen Humor als Bewältigungs- oder Hoffnungsstrategie, indem sie negative Gedanken durch positive ersetzen und dadurch die Hoffnung steigern. Dies gelingt, weil negative Gedanken und Gefühle die Sicht auf Handlungsmöglichkeiten einschränken, während sie durch positive vorübergehend erweitert wird.¹⁶⁴ Folglich kann die Erfahrung von Humor die Hoffnung positiv beeinflussen und sogar zu Optimismus führen.¹⁶⁵

1.7.1.7. Humorvolles Coping gegen Depression & Schmerz

Die Verwendung von Humor als Coping-Strategie für den Umgang mit stressigen Ereignissen steht im starken Gegensatz zur Depression, Humor bildet sozusagen die Antithese zu dieser. Menschen mit Depressionen fehlen die Motivation und die positive Einstellung, um in

¹⁵³ Martin (1996), S. 266; Martin et al. (1993), S. 93; vgl. Weiten et al. (2018), S. 106; Crawford/Caltabiano (2011).

¹⁵⁴ Martin (2004), S. 4; Kuiper/Nicholl (2004), S. 42, 46.

¹⁵⁵ Zu dem Thema der Extrovertiertheit in Zusammenhang mit Sinn für Humor siehe: Eysenck (1942); Ziv (1984); Ziv/Gadish (1990); Deaner/McConatha (1993); Ruch/Deckers (1993); Ruch (1994).

¹⁵⁶ Martin (1996), S. 266; vgl. Hampes (1999), S. 256; Lefcourt (2001e). Für die Effekte von Humor bzw. den Sinn für Humor auf soziale Unterstützung oder andere Aspekte der interpersonalen Beziehungen, wie z.B. Anziehung, Intimität oder Ehe siehe: Hampes (1992); Murstein/Brust (1985); Ziv/Gadish (1989).

¹⁵⁷ Martin (1996), S. 265.

¹⁵⁸ Martin et al. (1993), S. 94.

¹⁵⁹ Ibid., S. 102.

¹⁶⁰ Abel (2002), S. 367, 376; Martin (1996), S. 266.

¹⁶¹ Hampes (1999), S. 253.

¹⁶² Ibid., S. 256.

¹⁶³ Vilaythong et al. (2003), S. 79.

¹⁶⁴ Ibid., S. 80-81; Vaid (1999), S. 129.

¹⁶⁵ Vilaythong et al. (2003), S. 87; vgl. Kuiper/Nicholl (2004), S. 62: Es wird vermutet, dass gesteigerter Optimismus zur Reduzierung physischer Symptome, z.B. von Schmerzsymptomen, führen kann.

humorvollen Austausch zu treten. Andersherum haben Menschen mit einer Präferenz für humorvolles Coping ein niedrigeres Depressionsniveau. Aus diesem Grund wird u.a. Humor in der Behandlung von Depressionen eingesetzt, wobei die Art des verwendeten Humorstils (positiv oder negativ) darüber entscheidet, ob Humor zur Depressionssteigerung oder -minderung beiträgt. Offen bleibt dabei jedoch die Frage, ob Humor aktiv als positive Coping-Strategie gelehrt werden kann, um die psychische Gesundheit zu verbessern.¹⁶⁶

Mithilfe des Humors können nicht nur Depressionen bekämpft werden, sondern er kann gleichfalls dazu dienen, die Schmerztoleranzgrenze zu erhöhen und Menschen gegen Umwelteinflüsse widerstandsfähiger zu machen. In einer Studie über Humor und Schmerztoleranz von O. Nevo et al. konnte Humor mit der Schmerztoleranz über drei mögliche Mechanismen in Verbindung gebracht werden – kognitive emotionale Prozesse, Veränderungen in dem neuroendokrinen und immunologischen System und die Muskelentspannung.¹⁶⁷ Humor als starke Emotion hat nämlich die Fähigkeit, die Weiterleitung schmerzhafter Impulse zu verhindern bzw. zu verzögern. Die humorbedingte gesteigerte Ausschüttung von Immunglobulin-A verbessert das Immunsystem. Lachen wiederum setzt Endorphine frei und lockert die Muskeln. Die Spannungsentladung und die darauffolgende Entspannung, die dem Lachen oder Humor folgen, können dementsprechend helfen, das Level von Schmerz zeitweilig zu senken. Humor hat weiters das Potential, die Aufmerksamkeit vom Schmerz wegzulenken und diesen neu, nämlich positiv zu interpretieren, wobei er das Ertragen von Schmerz erleichtert.¹⁶⁸ Diese schmerzlindernde Wirkung wird jedoch nur erzielt, wenn der Humor oder der als potentiell lustig eingestufte Gegenstand von dem Individuum auch tatsächlich als humorvoll gesehen wird, was bedeutet, dass der Humor bewusst wahrgenommen bzw. angewandt werden muss, um zu wirken. Interessanterweise ist der Effekt von Humor für diejenigen stärker, die selbst nur wenig bis keinen Humor produzieren können, diejenigen hingegen, die mehr Humor produzieren können, brauchen den humorvollen Stimulus nicht, um sich zu amüsieren.¹⁶⁹ Die Fähigkeit, schnell die Sichtweise auf etwas zu ändern, hilft Menschen mit mehr Sinn für Humor dabei, sich selbst von dem bedrohlichen Aspekt des Schmerzes zu distanzieren, wodurch ihre Schmerztoleranzgrenze von Natur aus höher liegt. Diese Distanz hilft ihnen wiederum, die Kontrolle über die Situation zu erlangen und gleichzeitig negative Emotionen, wie z.B. Schmerz, zu reduzieren.¹⁷⁰ Menschen mit mehr Sinn für Humor können durch ihren Humor Schmerz *per se* beeinflussen, indem sie ihn nicht als bedrohlich oder ernst wahrnehmen,¹⁷¹ während Menschen mit weniger Sinn für Humor humorvolle Stimuli benötigen, um Schmerz genauso lange ertragen zu können.¹⁷² Folglich kann gesagt werden, dass Menschen mit mehr Sinn für Humor anderen mit weniger Sinn für Humor durch Humor oder humorvolle Stimuli helfen können, wie sie mehr Schmerz zu ertragen bzw. deren Schmerztoleranzgrenze an ihre höhere anzugleichen.

Ein weiterer Aspekt, der nicht unerwähnt bleiben sollte, ist, dass paradoxerweise besonders Individuen, die sicher in den Tod gehen werden, positive Emotionen und kognitive Ressourcen als Antwort auf die Todesangst aufbringen. Diese positiven Emotionen werden

¹⁶⁶ Kuiper (2014c), S. 194-195.

¹⁶⁷ Nevo et al. (1993), S. 71.

¹⁶⁸ Ibid., S. 74-77; vgl. Vilaythong et al. (2003), S. 80; Martin (2004), S. 9, 16; ders. (2001), S. 506-507, 510-511; Kuiper/Nicholl (2004), S. 37-39; Galloway/Cropley (1999), S. 302; Martin/Dobbins (1988); Martin (1996), S. 261, 269; Martin et al. (1993), S. 90-91.

¹⁶⁹ Nevo et al. (1993), S. 83-84.

¹⁷⁰ Zweyer et al. (2004), S. 86.

¹⁷¹ Treffend formulierte dies M. Eastman, indem er sagte, "*Humour is the instinct for taking pain playfully*". (zitiert bei Bevis (2013), S. 96).

¹⁷² Zweyer et al. (2004), S. 90; vgl. Abel (2002), S. 367; Lefcourt et al. (1995); Martin (2001), S. 512; R.A. Martin spricht offen die Vermutung aus, dass Menschen mit mehr Sinn für Humor eine höhere Schmerztoleranzgrenze haben als Menschen mit weniger Sinn für Humor.

automatisch als Coping-Mechanismus, als Puffer gegen existentiellen Terror aktiviert, um in Ausblick auf den Tod nicht vor Angst zu erstarren. Die eigene Todesnähe fördert demnach scheinbar spontanes aktives, kreatives Denken, also Humor.¹⁷³ Bemerkenswert ist dabei, dass für die quantitative Humorproduktion der indirekte Hinweis auf die Sterblichkeit effektiver ist als die direkte Lebensbedrohung, obwohl Humor, der mit Todesangst verknüpft ist, als (subjektiv) qualitativer erlebt wird.¹⁷⁴

1.7.2. Subversiver Humor¹⁷⁵

Neben der Coping-Funktion des Humors soll gleichfalls eine Funktion näher beleuchtet werden, welche die subversive Natur des Humors, dessen ‚dunkle Seite‘ widerspiegelt. Denn dient Humor nicht der Unterhaltung oder dem Amüsement, sondern zielt darauf ab Widerstand zu leisten und zu hinterfragen, so wird von ‚subversivem Humor‘ gesprochen. Diese Art des Humors impliziert, dass *„jeglicher kritisch hervorgebrachte Inhalt scherzhaft zu verstehen ist, wobei die Mehrdeutigkeit des Gesagten den Sprecher vor der Notwendigkeit der vollen Verantwortungsübernahme des kritischen Gehalts seiner Worte und Aktionen schützt.“*¹⁷⁶ So können mithilfe des subversiven Humors Vorgesetzte und Autoritäten, wie z.B. politische Führungskräfte, oder der soziale *status quo*, sowie soziale Stereotype auf gesellschaftlich anerkannte Weise in Frage gestellt werden. Subversiver Humor wird demnach als die ‚dunkle Seite‘ des Humors betrachtet, weil er es wagt, unter dem Deckmantel der humorvollen Aussage Kritik zu üben, sowie etablierte Normen und Praktiken zu überschreiten.¹⁷⁷

1.7.2.1. Gesprächsstrategien

Um sein Ziel der Hinterfragung zu erreichen, bedient sich der subversive Humor verschiedener Gesprächsstrategien. Die häufigsten davon sind:

- Geistreiche Bemerkungen: Zumeist kurze, oft ironische Kommentare zu aktuellen Handlungen oder Themen; können Übertreibungen, Ironie, oder Sarkasmus als subtile Wege der Kritik beinhalten
- Wortspiele: Ambiguität zwischen z.B. ähnlich klingenden oder geschriebenen Worten
- Imitation: Sprecher imitiert eine andere Person mit parodiertem Sprachstil; nicht nur die Person wird imitiert, sondern gleichfalls deren Einstellung und Werte parodiert; Ziel sind meist Mitglieder anderer Gruppen
- (Scherzhafte) Beleidigungen: Offenkundige und nicht subtile Weise, eine (anwesende) Person zu degradieren; kann (wie die scherzhafte Beleidigung) direkt in eine geführte Diskussion integriert werden; zumeist von gut integrierten Gruppenmitgliedern gebraucht
- Übertrumpfen: Unverhohlene Zustimmung und gleichzeitig Untergrabung des kritischen Arguments

¹⁷³ Long/Greenwood (2013), S. 496-497; vgl. Morgan et al. (2019), S. 434, 436, 439, 441, 443, 445.

¹⁷⁴ Long/Greenwood (2013), S. 503-505.

¹⁷⁵ Als Gegenteil des subversiven Humors gilt der ‚verstärkende Humor‘, welcher den *status quo* aufrechterhält, indem er bestehende Solidaritäts- und Machtbeziehungen untermauert, sowie Gruppennormen bekräftigt. Zu dieser Art des Humors zählt z.B. der ‚Solidaritätshumor‘, welcher positiven höflichen Humor bezeichnet, der freundliche und kollegiale Beziehungen zwischen Beteiligten fördert. Weiters wird zum verstärkenden Humor der ‚repressive Humor‘ gezählt, welcher dazu dient andere zu kontrollieren, indem er existierende Macht- und Autoritätsverhältnisse betont und hierarchische Beziehungen aufrechterhält (vgl. Heiss 2019), S. 92; dies. (2020), S. 21; Holmes/Marra (2002), S. 66, 70-71; Ruiz-Gurillo/Linares-Bernabéu (2020), S. 32; Schnurr (2014), S. 480-481).

¹⁷⁶ Heiss (2019), S. 91; dies. (2020), S. 21.

¹⁷⁷ Zu diesem Absatz vergleiche: Heiss (2019), S. 91-92; dies. (2020), S. 21-22; Marra (2014), S. 742-744; Holmes/Marra (2002), S. 66, 83; Ruiz-Gurillo/Linares-Bernabéu (2020), S. 30, 32; vgl. Podilchak (1992), S. 379; Lisson (2014), S. 48-49.

- Selbstironie: Selbstzugefügte Beleidigung; als Verteidigungsstrategie des Sprechers, durch welche weitere Beleidigungen des Gegenübers ineffektiv werden
- Anekdote: Wahre oder erfundene Geschichten über Erfahrungen oder Handlungen des Sprechers oder einer anderen bekannten Person
- Vorgefertigte humorvolle Äußerung: Vermutlich prototypische Form des verbalen Humors; mündlich in Konversationen produziert oder in Sammlungen veröffentlicht
- Fantasie: Konstrukt eines humorvollen, erfundenen Szenarios oder Ereignisses; meist als Aktivität mehrerer Personen
- Rückgriff: Einführung eines Themas, das früher bereits erwähnt wurde
- Art und Weise der Adressierung: Bewusste Verwendung von Eigennamen oder Pronomen zur Distanzierung des Sprechers von dem/der Adressierten; ermöglicht Kritik an einem Vorgesetzten z.B. in Bezug auf dessen Fehlverhalten, ohne, dass dies in einem ‚Gesichtsverlust‘ resultiert; erlaubt einem Gruppenmitglied durch ungewöhnlich förmliche Anrede den anderen Mitgliedern sein Missfallen über eine Entscheidung oder Verhaltensweise mitzuteilen, indem es sich durch augenscheinlich übertriebene Höflichkeit von diesen distanziert
- Tabu: Gossen- oder sexueller Humor gelten beispielsweise als Tabubruch

Werden einerseits diese Gesprächsstrategien sehr häufig im Kontext der drei Thematiken Sex und Beziehung, physische Erscheinung, sowie sozialer Themen gebraucht, so lassen sich andererseits einzelne Individuen, Gruppen oder die Gesamtgesellschaft als Ziele des subversiven Humors feststellen.¹⁷⁸ Zusammengefasst können die Charakteristika des subversiven Humors in der folgenden Tabelle¹⁷⁹ dargestellt werden:

<i>Charakteristika subversiven Humors</i>			
Themen	Gesprächsstrategien	Ziele	Effekte
<ul style="list-style-type: none"> • Sex & Beziehung • Physische Erscheinung • Soziale Themen 	<ul style="list-style-type: none"> • Geistreiche Bemerkung • Wortspiel • Imitation • Scherzhafte Beleidigung • Übertrumpfen • Selbstironie • Anekdote • Vorgefertigte humorvolle Äußerung • Fantasie • Rückgriff • Art & Weise der Adressierung • Tabu 	<ul style="list-style-type: none"> • Individuum • Gruppe • Gesamtgesellschaft 	Belustigen und ... <ul style="list-style-type: none"> • enge Beziehung aufbauen • Erhöhung des eigenen Status • Necken, Sticheln • Normalisierung von Tabuthemen • Hinterfragung etablierter Normen • Kritik üben • Widerstand leisten • Hinterfragung von Autoritäten & <i>status quo</i> • Bewusstsein für soz. Probleme fördern und helfen diese zu bewältigen

¹⁷⁸ Holmes/Marra (2002), S. 75-80, 82-83; Ruiz-Gurillo/Linares-Bernabéau (2020), S. 33-34; vgl. Heiss (2019), S. 92-92; dies. (2020), S. 22-23.

¹⁷⁹ Vgl. Ruiz-Gurillo/Linares-Bernabéau (2020), S. 35.

1.7.2.2. Subversiver Humor & ‚Machthaber‘

In Hinblick auf die Gesprächsstrategien wird deutlich, dass subversiver Humor u.a. dazu gebraucht werden kann, gruppeninterne Sozialbeziehungen zu stärken und klar zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ zu differenzieren, indem die sozialen Grenzen zwischen dem Sprecher und der Zielperson, dem Adressaten des Humors, betont werden. Auf diese Art kann beispielsweise eine mächtige, autoritäre Person oder Gruppe isoliert werden, wenn sie nicht den geteilten Normen und Idealen der Untergebenen entspricht.¹⁸⁰ Um jedoch dieser Isolation und der Verspottung durch subversiven Humor zu entgehen, ist es im Sinne der Mächtigen das ihnen ‚Schädliche‘ und ‚Lächerliche‘ vorab zu bestimmen und unter Umständen sogar zu verbieten.¹⁸¹ So wird die Doppelschneidigkeit von Humor deutlich, wenn einerseits der bedrohlich subversive Humor in Schach gehalten wird, während die Machthaber andererseits selbst durch verstärkenden, repressiven Humor ihre Machtbasis zu bekräftigen versuchen, indem alles nicht der sozialen Ordnung entsprechende, jegliches normabweichende Verhalten verlacht wird.¹⁸² Humor kann folglich als Mittel zur Macht gesehen werden, das Meinungen und Stimmungen beeinflussen, wenn nicht sogar steuern kann, denn „*Worüber viele lachen, gilt als komisch und übt Druck auf die Zweifler aus, sich der Gemeinde der Lachenden anzuschließen.*“¹⁸³

1.7.2.3. Subversiver Humor als Gegenwehr

Als einzige Gegenwehr gegen den („nach unten“ gerichteten) repressiven Humor der Machthaber bleibt den Untertanen deshalb nur der subversive („nach oben“ gerichtete) Humor.¹⁸⁴ Dieser wird folglich auch angewandt, um der Unterdrückung politischer Regime standzuhalten, weshalb er gleichfalls als Ausdruck von Opposition, als politische Taktik und kulturell akzeptierter Weg die Unterdrückung abzulehnen, betrachtet wird. So gesehen trägt subversiver Humor als sozialer Protest das Potential in sich, eine Gesellschaft gegen Unterdrückung oder soziale Ungleichheit zu mobilisieren.¹⁸⁵ Steigert sich der (passive) Charakter des subversiven Humors von Protest zu etwas aktiv Umstürzlerischem, Revolutionärem, so muss von ‚substantiellem Widerstand‘ gesprochen werden, der jegliche humorvolle Aktivität umfasst, die tatsächlich zu einer Veränderung des *status quo* führt, was durchaus auch mit Gewalt einhergehen kann.¹⁸⁶

Ausblick: Humor in der Textbearbeitung – Methodik

In Anbetracht der bisher dargestellten Grundlagen des Humors ist zu sagen, dass die in Kapitel 6 und 7 zu bearbeitenden Texte hauptsächlich in Hinblick auf die von A.A. **Berger** (1993) kategorisierten Techniken, sowie auf die von K.H. **Craik** et al. (1996) und von R.A. **Martin** (2003) vorgestellten Kategorisierung der Humorstile hin untersucht werden, wobei dies stets mit dem Wissen um den **subversiven Humor** und der damit verbundenen **‚Benign**

¹⁸⁰ Marra (2014), S. 743; Holmes/Marra (2002), S. 66, 72; Kuipers (2014), S. 711.

¹⁸¹ Lisson (2014), S. 21: „*Deshalb ist es allen privaten wie gesellschaftlichen ‚Machthabern‘ so wichtig, darüber zu bestimmen, was das ‚Unsinnige‘, ‚Falsche‘ und mithin ‚Schädliche‘ sei; denn nur wer zuvor das ‚Sinnvolle‘ aufgezeigt und definiert hat, kann dieses erfolgreich vor Verspottung schützen und dessen Gegenteil um so leichter der Lächerlichkeit preisgeben.*“

¹⁸² Kuipers (2014), S. 711; vgl. Schnurr (2014), S. 480-481.

¹⁸³ Lisson (2014), S. 21. Für die Überzeugungskraft des Humors und die Rolle des Lachens bei der Etablierung von Solidarität und Status siehe z.B.: Nabi (2014); McLachlan (2022).

¹⁸⁴ Die Konflikttheorie schließt sich der eher düsteren Darstellung des Humors an, da sie diesen als Ausdruck des Konflikts, Streits und der Feindseligkeit versteht und ihn als Waffe begreift, die je nach Bedarf der Attacke oder der Abwehr dient. Besonders bei ethnischem und politischem Humor kommt diese Feindseligkeit zu tragen, da bei beiden ein klares Ziel des Spotts vorgegeben ist und sie gleichfalls dazu tendieren mit Konflikt und Gruppenfeindseligkeit einherzugehen (vgl. Kuipers (2014), S. 711-712, 714).

¹⁸⁵ Marra (2014), S. 743-744; Heiss (2019), S. 94; dies. (2020), S. 22; vgl. Takovski (2020); Kramer (2013).

¹⁸⁶ Heiss (2019), S. 92. Für Genaueres zum ‚substanziellen Widerstand‘ siehe: Schaefer (2014b), S. 805; vgl. ders. (2014a), S. 359; Holmes/Marra (2002), S. 73-74.

Violation Theory‘ im Hintergrund geschieht, da diese die komplexe Relation zwischen Humor und Lachen am besten zu erfassen, sowie das weitläufige Phänomen der Inkongruenz am umfassendsten zu berücksichtigen scheint. Es soll demnach mithilfe der Techniken Bergers bewiesen werden, dass Humor auch in antiken Texten, v.a. der rabbinischen Periode (70-1040 n. d. Z.), zu finden ist und von den Rabbinen bewusst eingesetzt wurde, genauso wie die von Craik et. al. und Martin beschriebenen Stile im Kontext rabbinischer Texte Aufschluss über die angewandten Humorstile der Rabbinen geben sollen. Gleichzeitig werden natürlich auch das **rabbinische Verständnis von Humor** und die **Techniken des rabbinischen Witzes**, welche in Kapitel 2 beschrieben werden, in die Textbearbeitung miteinfließen.

2. Rabbinisches Verständnis von Humor

*Die Rabbinen, wenn sie von ihrem Studium genug hatten,
pfl egten sie untereinander Worte des Humors zu sprechen (mlei devedihuta).
(Aramäisches Sprichwort, zitiert nach Maimonides)¹*

Die Rabbinen, also jene antiken jüdischen Gelehrten, welche für die zentralen Schriften des Judentums (Mischna, Tosefta, Talmudim, Midraschim) verantwortlich sind, strebten nach einem von Gelehrsamkeit und Lernen durchdrungenen Leben, doch wie das Zitat zeigt, waren sie in ihren Bemühungen deshalb noch lange nicht humorlos. Zahlreiche Passagen in ihren Schriften zeugen von ihrer geistigen Wendigkeit, ihrer Freude am Spiel mit Worten, ja sogar einzelner Buchstaben, die sie gekonnt durchmischten, trennten und wieder vereinten, um auf diese Weise immer wieder zu neuen Interpretationen zu gelangen. Sie verstanden es vortrefflich zwischen den Zeilen zu lesen, was sie auch die versteckten humorvollen Elemente der Bibel entdecken ließ, welche sie dann wiederrum kunstvoll in ihre Werke einwoben, um so eigene humorgeladene Texte zu erschaffen, an denen sich die Rezipient/innen noch heute erfreuen.

Wie dieser geistreiche rabbinische bzw. talmudische Humor in der langen Geschichte und Tradition des jüdischen Volkes zu verorten ist, warum er in dieser Arbeit von dem ‚Jüdischen Humor‘ differenziert wird und welche Besonderheiten ihn ausmachen, wird im Folgenden thematisiert.

2.1. Vom Biblischen zum ‚Jüdischen Humor‘

Die Entwicklung vom biblischen zum ‚Jüdischen Humor‘ ist eine lange und nicht immer stringente. Etliche Autoren, die sich anschickten, eine solche Entwicklungsgeschichte zu schreiben, ließen sich irreleiten und trifteten in das Reich der Witze ab, aus dem sie nicht mehr auf historisch belegbaren Boden zurückfanden.² Dazu sei angemerkt, dass es höchst schwierig ist auf den Pfaden der Ausprägung des Humors eines Volkes zu wandeln, das selbst und in sich so divers und vielschichtig ist, dass schlussendlich eigentlich nicht von DEM ‚Jüdischen Humor‘ gesprochen werden kann.³

Nichtsdestoweniger soll ein grober Überblick über die Anfänge des Humors des jüdischen Volkes, genauso wie über die Charakteristika des ‚Jüdischen Humors‘ gegeben werden, um so ein besseres Verständnis für die Gegensätze (und Ähnlichkeiten) des talmudischen bzw. rabbinischen und des heutigen ‚Jüdischen Humors‘ zu schaffen.

¹ Ben Maimon (1961), S. 189.

² Vgl. Spalding (2001); Klatzmann (2011). Für eine recht gelungene Entwicklungsgeschichte des ‚Jüdischen Humors‘ von der Bibel bis hin zum heutigen israelischen Humor siehe: Sover (2021).

³ Der Frage, ob die Begrifflichkeit ‚Jüdischer Humor‘ prinzipiell glücklich gewählt ist, oder ob doch besser von einem ‚Humor mit jüdischer Prägung‘ zu sprechen wäre, wird in dieser Arbeit nicht nachgegangen.

2.1.1. Humor in der Bibel⁴

Die Wurzeln des ‚Jüdischen Humors‘ sind hingegen mancher Behauptung bereits in der Bibel,⁵ dem Talmud, dem Midrasch und anderen rabbinischen Texten zu suchen.⁶

Im Laufe der Geschichte untersuchten etliche Gelehrte die Bibel unter dem Gesichtspunkt des Humors und isolierten erfolgreich die humorvollen Elemente. Beispielsweise entdeckten sie Wortspiele in der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11) und in der Josefsgeschichte (Gen 37-50), sowie das ‚Trickster-Motiv‘ in Gen 12 und 20, wo Abraham Sara als seine Schwester ausgibt, in der Täuschung Jakobs durch Laban (Gen 29), wie auch in der Erschleichung des Erstgeburtsrechts Esaus durch Jakob (Gen 25).⁷ Weiters filterten sie die Satire und Ironie der Propheten heraus, mit der diese die halsstarrigen Israeliten zu züchtigen versuchten.⁸ So wurden in Bezug auf die Bibel (und Deuterokanonika) zumeist Passagen aus dem Buch Genesis (Gen 18,12 – Selbstironie; 37,19 – Ironie), sowie aus Jesaja, Hosea,⁹ Numeri (Num 22,28 – Ironie; 16,13 – Sarkasmus), Exodus (Ex 14,11 – Ironie) und 1 Könige (1 Kön 18,27 – Sarkasmus),¹⁰ aber auch ganze Bücher, – wie z.B. Jona,¹¹ Ester,¹² Tobit,¹³ Judit,¹⁴ Susanna,¹⁵ oder 2 Makk¹⁶ – mit Wortspielen, Satire, Parodie¹⁷ und Ironie, ja sogar mit Karikatur¹⁸ und Burleske in Verbindung gebracht.¹⁹

⁴ Wenn in dieser Arbeit von der ‚Bibel‘ gesprochen wird, ist die ‚hebräische Bibel‘, also aus christlicher Perspektive das ‚Alte Testament‘ gemeint. Für Literaturhinweise zum Humor im Neuen Testament siehe z.B.: Dorn (2003).

⁵ A.N. Whitehead (britischer Philosoph und Mathematiker) sagte diesbezüglich, „*Dass die Bibel keine Spur von Humor enthält, ist eine der merkwürdigsten Tatsachen der ganzen Literatur.*“ (vgl. Radday (1990), S. 21; Stora-Sandor (1991), S. 211; Blacher Cohen (1987), S. 1; Dorinson (1981), S. 447-448; Muraskin (2017)). Die hebräische Bibel wurde noch intensiver untersucht als die rabbinische Literatur. So sind Studien zu Humor in der Bibel weit verbreitet und zahlreich, wobei jedoch der komische Charakter der hebräischen Bibel, zumindest laut T. Ilan, illusorisch bleibt. Sie meint, die Bibel kenne zwar das Konzept des Lachens als einzigartigen menschlichen Charakterzug, doch würde sie nur wenig Nährboden für Gelächter bieten, sowie auch nur wenige Witze in ihr vorhanden seien (Ilan (2009), S. 58). Für Humor und Ironie in der Bibel, sowie ihre mesopotamischen Parallelen dazu siehe beispielsweise: Tsukimoto (2014).

⁶ Kohn/Davidsohn (1943), S. 545; vgl. Ilan (2009), S. 57; Tanny (2005).

⁷ Blacher Cohen (1987), S. 1.

⁸ Ibid., S. 2; vgl. Dorinson (1981), S. 447-448.

⁹ Kohn/Davidsohn (1943), S. 545; Jacobs (1995), S. 256; vgl. Friedman/Weiser Friedman (2014).

¹⁰ Ziv (2007), S. 590; Friedman (2000), S. 259-261, 281; Jacobs (1995), S. 256.

¹¹ Friedman (2002), S. 217; Miles (1990); Schart (2017); vgl. Biddle (2013).

¹² Gruen (2002), S. 137-148; Radday/Moore (1995), S. 372-373; Bassin (2013); vgl. Dorinson (1981), S. 448; Biddle (2013); Ilan (2009), S. 58-59. Ilan meint, das Buch Ester sei voll von Humor, Burleske, übertriebenem Pomp, lächerlich extremen Reaktionen auf kleine Verbrechen und der komischen Umkehr des Schicksals. Aus diesem Grund war es oft problematisch für tiefreligiöse Menschen, oder ernsthafte Theologen, es in unmittelbarer Nähe zu den ernsteren Texten zu verorten. Die Gemeinde in Qumran lehnte die Kanonisierung des Buches beispielsweise ab, während die Rabbinen zwar auch ihre Probleme damit hatten, es aber deshalb noch lange nicht ausschlossen.

¹³ Gruen (2002), S. 148-158.

¹⁴ Ibid., S. 158-170.

¹⁵ Ibid., S. 170-174.

¹⁶ Ibid., S. 174-180.

¹⁷ Für die Parodie in der Bibel siehe z.B.: Yee (1988); Brenner (1990); Friedman (2000); Morreall (2001).

¹⁸ Für die Karikatur fremder Religionen in der Bibel siehe: Krüger (2008). Für eine positive Darstellung der Beziehung von Religion und Karikatur siehe z.B.: Bühler (2008).

¹⁹ Kohn/Davidsohn (1943), S. 545; vgl. Oring (2010), S. 113; Whitfield (2015), S. 243. Die Artikel und Bücher zu Humor in der Bibel sind zahlreich, deshalb seien nur ein paar davon exemplarisch genannt: Kohn/Davidsohn (1943), S. 545; Fisher (1972); Friedman (2000); ders. (2002); Morreall (2001); Chotzner (1883); ders. (1905), 1-12; Macy (2016); Biddle (2013); Walker (2013); Stinespring (1962); Ullendorf (1979); Perry/Sternberg (1986); Brenner (1990); Miles (1990); Radday (1990); Peters (2008); Isbell (2011); Baumgartner (1896); Lang (1962); Shutter (1893); van Heerden (1992); Landy (1980); Fontinoy (1988); Greenspoon (n.d.); Willmes (2003). Für die Thematisierung von Frauen und Sex in Bezug auf biblischen Humor siehe beispielsweise: Radday/Moore (1995); Brenner (2003).

Die hebräische Bibel gebraucht mindestens 50-mal den Begriff ‚Lachen‘ (שחוק, צחוק), der allerdings in den gängigen Übersetzungen zumeist durch (unterschiedliche) andere Ausdrücke wiedergegeben wird. Dieses häufige Vorkommen von ‚Lachen‘ bestätigt – entgegen der Meinung A.N. Whiteheads²⁰ – dass Humor, bzw. zumindest das Lachen als dessen Ausdrucksform, bereits in der Bibel vertreten ist.²¹

2.1.2. Humor in Talmud & Midrasch

Im Talmud sind Witz und Humor wesentlich ausgeprägter als in der Bibel. Beispielsweise dienen sie in Debatten dazu, den Argumentationsgegner auf geschickte Weise zu entwapfen, oder aber zur Veranschaulichung eines abstrakten Sachverhalts, der auch *ad absurdum* geföhrt werden kann. Viele Exkurse der talmudischen Dialektik würden, wenn sie nüchtern und ernst zu verstehen wären, unsinnig oder mancherorts auch grausam erscheinen (z.B. der Umgang mit den *am ha-aretz*), weshalb sie primär unter dem Aspekt des Humors betrachtet werden sollten.²²

Es finden sich humorvolle Geschichten und Regeln in Bezug auf das Scherzen oder das Lachen im Talmud. So differenzierten die Rabbinen zwischen dem ‚Lachen über‘ jemanden und dem ‚Lachen mit‘ einer Person. Während das ‚Lachen über‘ jemanden oder etwas formal verboten war, war das ‚Lachen mit‘ jemandem hingegen erlaubt. „*Rabbi Nachman sagte, jeglicher Spott ist verboten, außer der Spott über Götzendienst*“ (bMeg 25b). Dies ist damit zu begründen, dass das ‚Lachen über‘ jemanden immer als etwas Anstößiges verstanden wurde.²³ Das Lachen an sich galt hingegen als etwas Positives, so heißt es nämlich in bSchab 151b-152a, dass Tränen der Traurigkeit schlecht und Tränen des Lachens gut wären. Doch wichtiger als der Humor selbst ist die Denkweise, die mithilfe des Talmuds den Schülern vermittelt wurde. Denn durch sie wurde gelehrt die Dinge von allen Seiten und aus allen Perspektiven zu betrachten, Widersprüche zu finden, vom Konkreten auf das Abstrakte zu schließen und umgekehrt, alle möglichen Fragen zu stellen, sowie die Antworten auf komplexe Probleme durch unentwegtes Nachdenken (*pilpul*) zu finden.²⁴

Im Großteil der Midraschim wurde scheinbar kein großer Wert auf Humor und Lachen gelegt. So wird in manchen Auslegungen zu Bibelstellen, in welchen das Lachen erwähnt wird, sogar der humorvolle Kontext gänzlich übergangen. Es gibt jedoch einzelne (haggadische) Midraschim, wie z.B. zum Buch Ester, die sehr wohl mit Humor gespickt sind, v.a. wenn sie eine Moral auf einprägsame Weise vermitteln wollen. Weiters zeugen einzelne Erzählungen in den Midraschim von Witz und der Fähigkeit sich humorvoll auszudrücken. Gerne wurde sich dabei v.a. der Satire oder der Wiederholung als Element des Humors bedient.²⁵ Anders als die griechisch-römischen Parodien, macht sich der Midrasch jedoch nicht über alte Genres lustig, sondern verbindet Vergangenheit und Gegenwart, macht sie weniger ernst, aber dafür lustiger. Dieser Prozess führte paradoxerweise dazu, dass in den Midraschim wesentlich mehr Wunder vorkommen, sowie, dass Gott und seine Engel wesentlich aktiver sind.²⁶

²⁰ Siehe dazu FN 3.

²¹ Ziv (2007), S. 590; vgl. Blacher Cohen (1987), S. 2. Für die verschiedenen Arten des Lachens in der Bibel siehe: Patella (2015); Reines (1972); Friedman (2002), S. 221; Morreall (2001), S. 300-301.

²² Kohn/Davidsohn (1943), S. 545-546; vgl. Friedman (2004).

²³ Das ‚Lachen über‘ jemanden gilt gemäß der heutigen Differenzierung in die Humorstile als ‚aggressiver Humor‘, der zumeist negativ konnotiert ist.

²⁴ Ziv (2007), S. 591; vgl. Jacobs (1995), S. 256. Für weiterführende Literatur zu dem Humor im Talmud siehe z.B.: Brand (2013); Morgenstern (2017); Friedman/Weiser Friedman (2019).

²⁵ Vgl. Sover (2021), S. 15-18.

²⁶ Kovelman (2002), S. 91. Für weiterführende Literatur zu dem Humor im Midrasch siehe beispielsweise: Morgenstern (2017). An dieser Stelle sei angemerkt, dass Gott hier und auch an sonst keiner Stelle in dieser Arbeit gegendert wird.

2.1.3. ‚Jüdischer Humor‘²⁷

Wird ‚Jüdischer Humor‘ als Humor des Judentums begriffen, so existierte er, wie bereits gezeigt, schon in biblischer Zeit, ist jedoch das literarische Phänomen gemeint, das ursprünglich nur auf den jiddischen Humor bezogen war, so handelt es sich um ein relativ modernes Phänomen, das erst im späten 18. bzw. frühen 19. Jahrhundert in Ost- und Mitteleuropa entstand.²⁸ Wurde am Beginn des 19. Jahrhunderts guter Sinn für Humor noch nicht mit dem Judentum zusammengebracht, so argumentierte Hermann Adler (1839–1911), der damalige Oberrabbiner in London, 1893 gegen die Sichtweise, dass Juden keinen Humor besäßen. Seine Meinung setzte sich schlussendlich durch, denn noch heute wird ein guter Sinn für Humor als bemerkenswerte jüdische Eigenschaft betrachtet.²⁹ So wird gemeinhin unter ‚Jüdischem Humor‘ jener Humor verstanden, der von Juden kreiert wurde und hauptsächlich für Juden bestimmt war, da er spezifische Aspekte des jüdischen Lebens reflektierte.³⁰ Er inkludiert verbalen Humor, wie Witze und Anekdoten, sowie den von professionellen Kabarettisten, Komikern und anderen Humoristen produzierten Humor. Bei genauer Betrachtung kann jedoch noch exakter differenziert werden, denn je nach Land und kultureller Prägung kann etwa von osteuropäischem, sephardischem³¹, amerikanischem³² und israelischem³³ jüdischen Humor gesprochen werden.³⁴

2.1.3.1. ‚Jüdischer Humor‘ als Konzept

„Towards the end of the nineteenth century, the faculty of humor was felt to be one of the signs of a civilized humanity, and Jews felt the necessity to demonstrate that they had participated in this humanity since their emergence as a people.“³⁵

Bei dem Bild der Juden als besonders humorvolles Volk mit einem bestimmten Stil und Korpus von Witzen und Anekdoten handelt es sich für E. Oring nicht um eine über Jahrhunderte ‚gewachsene Tatsache‘, sondern lediglich um eine Konzeptualisierung von Literatur, Ausdruck und Verhalten. Das Konzept vom ‚Jüdischen Humor‘ sieht er folglich als

²⁷ Eine Kurzversion dieser Charakterisierung des ‚Jüdischen Humors‘, welche unter dem Punkt 2.1.3. (2.1.3.1.-2.1.3.6.2.) erfolgt, ist bereits in einem Artikel der Autorin, E.A.Z Heiss (2022a). Jüdischer Humor – Ein Phänomen für sich. In: *Vernetzt. Zeitschrift der Religionslehrerinnen und -lehrer der Erzdiözese Salzburg* 3: 8–9, erschienen. Der hier einleitende Abschnitt dieser Charakterisierung bis hin zu Punkt 2.1.3.1., sowie einzelne Sätze in den weiteren Abschnitten sind dem eben genannten Artikel der Autorin entnommen und werden nicht extra als wörtliche Zitate ausgewiesen, jedoch wird in den FN auf die Entnahme verwiesen. Die Literatur zum ‚Jüdischen Humor‘ ist beinahe unzählbar, weshalb hier nur eine kleine hinführende Auswahl zu diesem Thema angegeben werden soll: Spera (2021); Wisse (2013); Rabinovitch (2008); Ouaknin/Rotnemer (1998); Cohen-Trumer (1993); Patai (1993); Novak/Waldoks (1981); Ausubel (1967); Landmann (1962); Kristol (1955).

²⁸ Ziv (2007), S. 590; Oring (2010), S. 116; Melnik/Nov (2017), S. 41; Jelavich (2015), S. 443; vgl. Blacher Cohen (1987), S. 2; Tanny (2005). Bei der zeitlichen Eingrenzung des Entstehungszeitraumes des ‚Jüdischen Humors‘ ist problematisch, dass dazu keine näheren Untersuchungen vorliegen (Och (2015), S. 29; Simon (1928), S. 315). Für diverse Mutmaßungen zu der zeitlichen Entstehung des ‚Jüdischen Humors‘ siehe beispielsweise: Och (2015), S. 29-30; Boskin/Dorinson (1985), S. 87; Oring (2010), S. 116; Jelavich (2015), S. 443; Schwara (2011), S. 17; Wisse (2013); Kohn/Davidsohn (1943); Landmann (2016); Meyerowitz (1997); Bloch (1920).

²⁹ Ziv (2007), S. 590; Oring (2010), S. 116; vgl. Gilman (2015), S. 161; Weininger (1905), S. 433.

³⁰ Ziv (2007), S. 590; Whitfield (2015), S. 241; vgl. Laineste (2014), S. 542: Der ‚Jüdische Humor‘ präferiert Wortspiele, Ironie, sowie Satire, da seine Themen zumeist in antiautoritärer Manier Religion und säkulares Leben gleichermaßen verspotten.

³¹ Für sephardischen Humor siehe z.B.: Silberman de Cywiner (2008); Bensoussan (1983).

³² Für amerikanisch(-jiddischen) Humor siehe beispielsweise: Markfield (1965); Rovit (1967); Katz/Katz (1971); Spalding (1995); Whitfield (1978); ders. (2004); ders. (2015); Grundmann (2016). Zu einer Satire über das Leben der Juden in Amerika siehe: Börner-Klein (1998).

³³ Für israelischen Humor siehe: Alexander (1985); Nevo (1984); dies. (1986); Nevo/Greenfield (1986); Orland (1997); Avrahami (2004); Davis (2013).

³⁴ Ziv (2007), S. 590; vgl. Tanny (2005); gesamter Absatz ist aus Heiss (2022a) entnommen.

³⁵ Oring (2010), S. 117.

eine Erfindung des 19. Jahrhunderts an, das retrospektivisch auf bereits vorhandenes und wohl bekanntes Material (Bibel, Mischna, Talmud, etc.) angewandt wurde. So kritisiert er beispielsweise, dass bei der Suche nach Humor in der Antike der Humor immer auf Grundlage der neuzeitlichen jüdischen Geschichte und Erfahrung – konzeptualisiert als Geschichte von Niederlage, Exil, Abtrennung und nicht enden wollender Verfolgung – gelesen wurde.³⁶

„The conception of a Jewish humor derives from a conceptualization of Jewish history as a history of suffering, rejection, and despair. Given this history, the Jews should have nothing to laugh about at all. That they do laugh and jest can only signal the existence of a special relationship between the Jews and humor and suggests that the humor of the Jews must in some way be distinctive from other humors that are not born in despair.“³⁷

Wenn es also wirklich das Leiden war, das den unverwechselbaren ‚Jüdischen Humor‘ bedingte, so sieht Oring nur eine begrenzte Anzahl an Möglichkeiten, diese Leidensgeschichte mit Humor in Verbindung zu setzen. So war er geneigt den daraus resultierenden Humor entweder als ‚transzendent‘, ‚defensiv‘, oder ‚pathologisch‘ zu bezeichnen.³⁸

Humor ist ‚transzendent‘, wenn er den Unwillen des Individuums reflektiert, sich unmöglichen Existenzbedingungen zu beugen, wenn er einen gewissen Optimismus trotz sämtlicher Widrigkeiten widerspiegelt, wie dies beim ‚Lachen unter Tränen‘ der Fall ist.³⁹ Wird Humor hingegen als Defensive bzw. Waffe der Verteidigung verstanden, so richtet er sich gegen eine unterdrückende Umwelt, wobei damit nicht nur die nicht-jüdische Umwelt gemeint ist, sondern auch jene, in der jüdischen Gesellschaft als bedrückend empfundene Größen, wie z.B. Reiche, Rabbis und sogar Gott selbst.⁴⁰ Zu guter Letzt wird Humor als ‚pathologisch‘ bezeichnet, wenn pathologischer Selbsthass fälschlicherweise als Grundlage der Selbstironie und -kritik jüdischer Witze betrachtet wird.⁴¹ Im Kontext dieser Kategorisierung des ‚Jüdischen Humors‘ sind auch die nächsten Abschnitte zu sehen.

2.1.3.2. ‚Jüdischer Humor‘ als Coping-Strategie

S. Freud, D. Schwara, S. Landmann und M.G. Patka sahen im ‚Jüdischen Humor‘ das Potential als Bewältigungsstrategie zu fungieren. Werden ihre Meinungen zu diesem Thema zusammengefasst, so ergibt sich, dass der Humor als eine Art des ‚Coping‘ im Umgang mit Konflikt-, Mangel-, Verwöhnungs- und Überanpassungserfahrungen, sowie anderen Schwierigkeiten und psychischen Verhaltensweisen gesehen werden kann. Durch die Coping-Funktion bietet der Humor nämlich die Möglichkeit, mit Auseinandersetzungen, Uneinigkeiten und Missstimmung gewaltfrei umzugehen, sowie krankhafte Reaktionen zu vermeiden, indem er gleichzeitig als Sicherheitsventil⁴² fungiert und als Form von Widerstand auftritt, die zwar nicht die Zustände verbessern, aber immerhin das eigene Wohlbefinden steigern kann. Das Versagen der überaus wichtigen Coping-Funktion bzw. dessen

³⁶ Oring (2010), S. 116-118.

³⁷ Ibid., S. 118; vgl. Saper (1991), S. 54.

³⁸ Oring (2010), S. 118-119.

³⁹ Ibid., S. 119-120. Der deutsche Politiker und Staatsrechtler C. Schmid (1896-1979) sagte diesbezüglich über den ‚Jüdischen Witz‘, „*Der jüdische Witz ist heiter hingegenommene Trauer über die Gegensätze dieser Welt. Er zeigt immer wieder auf, dass – eben in dieser Welt voller Logik – die Gleichungen, die ohne Rest aufgehen, nicht stimmen können.*“ Siehe dazu auch: Levy (2013).

⁴⁰ Aus Heiss (2022a) entnommen; vgl. Oring (2010), S. 119-120.

⁴¹ Oring (2010), S. 119-120.

⁴² Durch seine implizite Kritik an Normen, Sitten und Institutionen hat der Humor bzw. der Witz eine Ventilfunktion. Diese Funktion wird jedoch nur freigesetzt, wenn die Pointe des Witzes gelingt (Schwara (2011), S. 19). Genau diese Infragestellung vorherrschender Normen und Werte war es, die im 19. und 20. Jahrhundert dazu beitrug, dass der ‚Jüdische Humor‘ auch unter Nichtjuden an Popularität gewann (Jelavich (2015), S. 446).

Nichtgelingen kann wiederum schnell zu Depressionen und Neurosen führen. Während der Witz neben dem Vergnügen auch als Abwehr dienen kann, um das Leben erträglicher zu machen, so ist der Humor die dazugehörige innere Strategie der Bewältigung bzw. des Umgangs mit der Situation.⁴³

Der ‚Jüdische Humor‘ dient folglich der Abwehr von Angriffen auf das Judentum und dessen kulturelle Eigenheiten, sowie zur Selbstkritik. Wird angenommen, dass die Tendenz zu Humor in den Gegebenheiten der Diaspora zu suchen ist, in welcher sich Juden trotz ungerechter Kräfteverhältnisse Gerechtigkeit zu verschaffen suchten, so wurde von ihnen durch ihren Humor die Opferrolle, in welche die Umwelt sie drängte, stets aktiv abgelehnt. Doch der ‚Jüdische Humor‘ diene nicht nur zur Abwehr, sondern gleichfalls als Schutz vor krankhaften (pathologischen) Reaktionen, welche als Folge des widerstandslosen Ausgeliefertseins des jüdischen Volkes durchaus hätten auftreten können, aber durch die Coping-Funktion des Humors verhindert wurden.⁴⁴ Das humorvolle Coping erlaubte es den Juden trotz sämtlicher Widrigkeiten zu überleben und sich ein Gefühl innerer Stärke im Angesicht ihrer äußeren Machtlosigkeit zu bewahren.⁴⁵

2.1.3.3. ‚Jüdischer Humor‘ als Waffe & Verteidigung

M.G. Saphir (1795-1858) war wohl der erste, der den ‚Jüdischen Witz‘ als eine Art ‚Verteidigung und Waffe der Unterdrückten‘ begriff, denn durch das tragische Schicksal der Juden im Laufe der Jahrhunderte hatte sich der Witz als ihre stärkste Waffe gegen die Mächtigen und Unterdrücker herauskristallisiert.⁴⁶ Gleichzeitig wurde die scharfe Ironie in einem Moment völliger Angst und Verzweiflung charakteristisch für den ‚Jüdischen Humor‘. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich Humor auch unter den Juden während der Schoah manifestierte, einerseits, um selbst mental gesund zu bleiben und andererseits, um anderen dies ebenfalls mithilfe des Humors zu ermöglichen.⁴⁷ Viktor Frankl (1905-1997), einer der Holocaustüberlebenden, sagt dazu, *„Humor war eine weitere Waffe der Seele im Kampf um die Selbsterhaltung.“*⁴⁸ Schoah und Unterdrückung sind nicht offensichtliche Betätigungskontexte für Humoristen, doch, wie auch die Aussage Frankls beweist, heißt das noch lange nicht, dass Lachen keinen Platz neben Schmerz und Leid hätte.⁴⁹ Eine Person, die nämlich Sinn für Humor besitzt, kann selbst von einer Regierung, die sie inhaftiert oder sogar foltert und tötet, niemals vollständig dominiert werden, denn durch ihre Fähigkeit, zu lachen, sei es über die eigene Situation oder die unterdrückenden Machthaber, steht sie in gewissem Maße über dem Geschehen. Der Sinn für Humor und das Lachen garantieren somit Freiheit, wenn nicht der Bewegung, so zumindest des Denkens.⁵⁰ Subversiver Humor kann so

⁴³ Schwara (2001), S. 164, 166-167; dies. (2011), S. 19; Freud (2009), S. 19, 79-80, 117, 119, 184; Landmann (2016), S. 8, 21; Patka (2010), S. 35-36; 53; vgl. Jelavich (2015), S. 444; Kramer (2013), S. 649; Berger (2006). Für eine psychologische Aufarbeitung des Witzes jenseits des freudschen Lustprinzips, also als Bewältigungsstrategie oder als Ventil in einer krisenhaften Situation siehe z.B.: Meyer-Sickendiek (2015).

⁴⁴ Schwara (2011), S. 19; vgl. dies. (2001), S. 166-167.

⁴⁵ Vgl. Blacher Cohen (1987), S. 2, 13-14. Für weiterführende Literatur zum ‚Jüdischen Humor‘ als Coping-Mechanismus siehe z.B.: Mishinsky (1977); Kazzaz (1992); Salamon (1994).

⁴⁶ Aus Heiss (2022a) entnommen; vgl. Whitfield (2015), S. 243; Jelavich (2015), S. 445; Landmann (2016), S. 21; Kohn/Davidsohn (1943), S. 545. Für spezifische Literatur zu dem Witz als Waffe in der jüdischen Tradition siehe: Homann (1993); Dorinson (1981).

⁴⁷ Farber (2018); vgl. Meyer-Sickendiek (2015), S. 85: Interessanterweise wird bei den jüdisch-deutschen/-österreichischen Autoren, welche die Schoah überlebten oder nach 1945 geboren wurden, der Sarkasmus des ‚Jüdischen Witzes‘ betont. Für Satire, groteske und schwarzen Humor in der Schoah-Literatur siehe: Zachmann (2020); ben Gershôm (2000), Kap. 17. Für ein Aufbrechen der jüdischen Opferrolle und eine satirische Sicht auf die ‚Betroffenheits-Rhetorik‘ nach der Schoah siehe: Eke (2015); Menasse (o.J.). Für die Verwendung des Humors während der Schoah siehe u.a.: Lipman (1993); Ostrower (2015); Carpenter (2010); ben Gershôm (2000), Kap. 16.

⁴⁸ Frankl (1984), S. 63; vgl. Kramer (2013), S. 635; Henman (2001), S. 86.

⁴⁹ Kramer (2013), S. 644.

⁵⁰ Morreall (1983), S. 101.

beispielsweise auf das Faktum der Unterdrückung, aber auch auf die kreative Freiheit, die trotz der Unterdrückung besteht, hinweisen.⁵¹ Protest mittels Humor im Angesicht von Misshandlung signalisiert folglich den Unwillen des Opfers, der erlittenen Gewalt zuzustimmen, und er beweist, dass der Unterdrücker noch lange nicht gewonnen hat.⁵²

2.1.3.4. Selbstironischer Humor

Seit S. Freud wird ‚Jüdischer Humor‘ stets mit Selbstironie und -kritik in Verbindung gebracht.⁵³ Er sagte in seinem berühmten Werk ‚Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten‘ (Erstdruck: 1905) über den spezifischen Humor der Juden, „*Ich weiß übrigens nicht, ob es sonst noch häufig vorkommt, dass sich ein Volk in solchem Ausmaß über sein eigenes Wesen lustig macht.*“⁵⁴ Freud erläuterte seine Aussage nicht weiter, so dass es heutzutage zahlreiche Theorien darüber gibt, weshalb der Selbstironie eine Schlüsselrolle im ‚Jüdischen Humor‘ zukommt. Als mögliche Erklärungen, auf welche im Folgenden etwas genauer eingegangen wird, werden die Selbstreflexion, eine Überlebenstaktik im Angesicht der Assimilation, oder generell eine Überlebenstaktik in einer nicht-jüdischen Umwelt genannt, wobei auch Masochismus und pathologischer Selbsthass fälschlicherweise als Grundlage der Selbstironie und -kritik betrachtet wurden.⁵⁵ Dazu ist anzumerken, dass die Erklärungsversuche nicht immer voneinander zu trennen sind, da sie sich in manchen Bereichen überlappen oder sich gegenseitig ergänzen.

2.1.3.4.1. Selbstreflexion

Es bedarf einer gewissen Selbstreflexion, um über sich selbst lachen zu können. Das Lachen über Bilder, die andere von einem geschaffen haben, oder über Bilder, die in Eigenregie produziert wurden und die eigene Gruppe darstellen, ist als selbstkritisches Lachen zu verstehen.⁵⁶ Im Zuge der Haskala, der jüdischen Aufklärung, und der Assimilation lernten Juden ihr Handeln kritisch zu hinterfragen und über sich selbst zu lachen. Es galt und gilt immer noch als Zeichen des zivilisierten Verhaltens, Sinn für Humor zu besitzen.⁵⁷ Für S. Gilman ging das Konzept der Selbstreflexion jedoch noch einen Schritt weiter, denn er behauptete, dass das Lachen über sich selbst der einzige Weg sei, um seine Gegner zu entwaffnen und unter Umständen sogar für sich einzunehmen. Zu diesem Schluss gelangte er unter der Prämisse, dass Außenseiter sich immer ihrer Randexistenz bewusst sind. Folglich sollten alle Randgruppen lernen, über sich zu lachen und auch in der Lage sein selbstkritische Bilder von sich hervorzubringen,⁵⁸ denn *“being able to laugh at these jokes shows one has somehow transcended the stereotyping. If you can laugh at yourself, you’ve won the game.”*⁵⁹

2.1.3.4.2. Überlebenstaktik im Angesicht der Assimilation

Gleichgültig an welchem Ort jüdische Witzsammlungen gedruckt wurden, die Erzähler und die Subjekte der Witze waren zumeist jüdisch.⁶⁰ Dennoch kann anhand von Witzsammlungen

⁵¹ Kramer (2013), S. 635.

⁵² Morreall (1999), S. 77; Kramer (2013), S. 646; vgl. Carpio (2008), S. 6-7; Cudd (2006), S. 202; Gordon (1999), S. 103.

⁵³ Freud (1905); ders. (2009); Sheffer (1967), S. 58; Kohn/Davidsohn (1943), S. 545-547; Schwarzbaum (1968), S. 26-27, 92-93; Ben-Amos (1973).

⁵⁴ Freud (1905), S. 93; ders. (2009), S. 126; Gilman (2015), S. 165; vgl. Emanuel (2020), S. 38.

⁵⁵ Dieser Absatz ist aus Heiss (2022a) entnommen.

⁵⁶ Gilman (2015), S. 155-156.

⁵⁷ Ibid., S. 157. H. Halkin hingegen sieht die Wurzeln des jüdischen selbstironischen Humors im Mittelalter, genauer, in dem Einfluss der arabischen Tradition auf die hebräische Literatur (Halkin (2006); vgl. ben Gershôm (2000), Kap. 3).

⁵⁸ Gilman (2015), S. 156, 159.

⁵⁹ Ibid., S. 168; Berger (2006), S. 54.

⁶⁰ Ben-Amos (1973), S. 121. Die Publikation der ersten literarischen Witzsammlungen startete in vollem Ausmaß erst in den frühen/mittleren 1920-ern in Westeuropa und setzte sich später in Amerika fort (Ben-Amos

nicht gesagt werden, ob im ‚Jüdischen Humor‘ wirklich Selbstkritik und -ironie verborgen liegen, dies sollte vielmehr anhand der Verwendung der Witze in der aktiven, lebendigen Unterhaltung bewertet werden. Dabei fällt nämlich recht schnell auf, dass die jüdische Gesellschaft keine Einheit bildet, sondern eher als ein Konvolut komplexer und segmentierter Gruppen zu betrachten ist.⁶¹ Wird dies beachtet, so trifft die Theorie Freuds zu, dass Juden über Juden lachten, da die Erzähler der Witze streng genommen nicht die Zielscheibe des Spotts waren und sind.⁶² Verspottet wurden nämlich zumeist jüdische Glaubensgenossen, die in der Assimilation zu weit oder nicht weit genug gegangen waren.⁶³ Juden lachten und lachen mittels Witzen somit über eine andere Gruppe innerhalb der jüdischen Gesellschaft, von der sie sich abzugrenzen wünschen.⁶⁴ Es handelt sich folglich nicht um Selbsthass, sondern viel mehr um Spannungen innerhalb der segmentierten jüdischen Gesellschaft.⁶⁵

2.1.3.4.3. Überlebenstaktik in einer nicht-jüdischen Welt

Für bedrohte Minderheiten, – wie die Juden es waren und vielerorts heute noch immer sind, – kann der selbstironische Humor als Schutz(mantel) vor dem negativen Image, das die Mehrheitsgesellschaft der Minderheit zuschreiben möchte, fungieren. Doch war das Bild, welches sich die Juden, v.a. die Diasporajuden, von sich selbst machten, nie losgelöst von den Vorstellungen der anderen Völker über sie. Es kommt nämlich stets zur unbewussten oder bewussten Übernahme von Fremdbildern, die „*verinnerlicht und, halb scherzhaft, halb ernst, in Selbstbilder überführt oder auf andere, noch weniger privilegierte Gruppen innerhalb der eigenen Minderheit verschoben*“⁶⁶ werden. So hätten die Juden laut G.W. Allport auch unbewusst die antisemitische und aggressive Einstellung ihrer Umwelt übernommen und so verinnerlicht, dass sich ihr eigener Humor schließlich gegen sie selbst richtete.⁶⁷ Diese Übernahme von judenfeindlichen Stereotypen, sowie im ‚Jüdischen Witz‘ von Juden über Juden, war jedoch für die Antisemiten frustrierend und ärgerlich zugleich, da der ‚Jüdische Witz‘, wenn er von Juden gebraucht wurde, dazu führte, dass die Vorurteile ihrer Grundlage beraubt wurden und die Juden menschlich(er) erschienen.⁶⁸

Die bewusste Übernahme der Fremdbilder hingegen, die Identifikation mit dem Feind, kann jedoch auch als Mittel der Selbstverteidigung verstanden werden. Einerseits um der verletzenden Wirkung von aggressiven Scherzen seitens der Umwelt zuvorzukommen,⁶⁹ oder aber um der unterdrückten Aggression gegen die Mehrheitsgesellschaft unter dem Deckmantel des Humors Ausdruck verleihen zu können.⁷⁰ Die Nachricht an den Feind würde dann in etwa lauten: *“You do not need to attack us. We can do that ourselves – and even better.”*⁷¹

Selbstironischer Humor, sei er nun unbewusst oder bewusst aus der Übernahme der Fremdbilder entstanden, kann schlussendlich zu sozialer Anerkennung und

(1973), S. 120; vgl. Oring (2010), S. 116; Schwara (2011), S. 17). Für eine kleine Auswahl an Witzsammlungen siehe: Olsvanger (1920); Bloch (1920); Loewe (1920); Moszkowski (1923); Rawnitzki (1922); Druyanov (1922); Richman (1926); Mendelsohn (1935); Schwarzbaum (1968); Winston-Macauley (2001); Landmann (1962); ders. (2016).

⁶¹ Ben-Amos (1973), S. 122.

⁶² Gilman (2015), S. 164; Ben-Amos (1973), S. 123; vgl. Jelavich (2015), S. 445.

⁶³ Jelavich (2015), S. 445.

⁶⁴ Ben-Amos (1973), S. 125; vgl. Gilman (2015), S. 164: „Westjuden“ lachten z.B. über die Schwächen der „Ostjuden“ und verspotteten diese in Form von Witzen.

⁶⁵ Ben-Amos (1973), S. 129; vgl. Jelavich (2015), S. 445; Oring (2010), S. 122-134.

⁶⁶ Allport (1958); Gilman (2015), S. 155.

⁶⁷ Tanenbaum (1974), S. 373; vgl. Weaver (2014), S. 217.

⁶⁸ Davies (1991), S. 203.

⁶⁹ Tanenbaum (1974), S. 373.

⁷⁰ Blacher Cohen (1987), S. 4; Oring (2010), S. 131; Grotjahn (1970).

⁷¹ Grotjahn (1957), S. 12; vgl. Ben-Amos (1973), S. 114; Davies (1991), S. 203; Grotjahn (1970), S. 137; Gilman (2015), S. 155; Ziv (1984), S. 111; Blacher Cohen (1987), S. 4; Oring (2010), S. 131; Grotjahn (1970).

Gleichberechtigung führen, vorausgesetzt, die Träger dieses Humors sind tatsächlich witzig und es gelingt ihnen, in der Mehrheitsgesellschaft als Komiker oder Humoristen anerkannt zu werden.⁷²

2.1.3.4.4. Masochismus

Gelegentlich ist in Bezug auf ‚Jüdischen Humor‘ auch von Masochismus die Rede, v.a. wenn die Selbstironie, welche diesem zu eigen ist, fälschlicherweise mit Masochismus gleichgesetzt wird.⁷³ Diese irriige Identifikation ergab sich aus der Überzeugung ein von Gott erwähltes Volk zu sein und der Fremdbeobachtung, dass es von Gott gestraft werde, obwohl er es angeblich liebt. So wurde angenommen, die Juden würden zwischen masochistischer Selbsterniedrigung und dem paranoiden Gefühl der Überlegenheit schwanken.⁷⁴ Die These, dass ‚Jüdischer Humor‘ mit Selbsterniedrigung und im weitesten Sinne auch mit Masochismus in Verbindung zu bringen ist, wurde somit zwar aufgestellt, doch spätestens von D. Ben-Amos 1973 als Mythos abgetan.⁷⁵ Selbsterniedrigender Humor ist demnach nicht typisch jüdisch, denn ähnliche Umstände bzw. geschichtliche Gegebenheiten würden in jeder anderen ethnischen Gruppe zu dem gleichen selbstverspottenden Humor führen.⁷⁶ So kann gesagt werden, dass Selbsterniedrigung und Masochismus keine im ‚Jüdischen Humor‘ heimischen Elemente sind.⁷⁷

2.1.3.5. ‚Jüdischer Humor‘ & Antisemitismus

Ein Paradox stellt die Dichotomie zwischen dem (legitimierten) Stolz der Juden auf ihre gelehrte Religion und ethische Tradition, ihre intellektuellen und unternehmerischen Errungenschaften, und der Benützung eben dieser Argumente seitens der Antisemiten dar.⁷⁸

Mittels der dem ‚Jüdischen Humor‘ innewohnenden Selbstironie, wie sie gerade behandelt wurde, gelang es den Antisemiten nämlich den geschriebenen und gesprochenen ‚Jüdischen Witz‘⁷⁹ für ihre Zwecke zu missbrauchen.⁸⁰ Ein ‚Jüdischer Witz‘ ist nicht automatisch antisemitisch, schon gar nicht, wenn er von Juden über Juden erzählt wird und weder explizit noch implizit die Herabsetzung des jüdischen Volkes als Gruppe behauptet.⁸¹ Dennoch ist seine Zweckentfremdung durch Antisemiten möglich, da der ‚Jüdische Humor‘ als ‚Equalizer‘ fungiert, der jüdische Tugenden und Untugenden gleichermaßen verspottet, sowie sich hämisch, spöttisch und respektlos gegenüber Juden und Nichtjuden zeigt.⁸² Ein Witz wird folglich als antisemitisch bezeichnet, wenn er vereinfachte und herabsetzende Vorurteile, sowie negative oder inakkurate Generalisierungen von Nichtjuden über Juden enthält. Der antisemitische ‚Judenwitz‘ schreibt somit Untugenden und Fehler, welche generell menschlich sind, den Juden als deren typische Spezifika zu. Es sind schlussendlich

⁷² Gilman (2015), S. 155; Allport (1958).

⁷³ Gilman (2015), S. 155; Bergler (1956), S. 112; vgl. Reik (1929); Grotjahn (1970); Dorinson (1981), S. 450-451; Hirschmann (1930). Im Gegensatz dazu siehe A.A. Berger (2006), der die Selbstkritik des ‚Jüdischen Humors‘ als befreiend und lebensbejahend interpretiert.

⁷⁴ Ben-Amos (1973), S. 115; vgl. Jelavich (2015), S. 446: Dies sei gleichfalls der Grund dafür, dass sich im ‚Jüdischen Witz‘ Selbstlob und Selbstironie gleichermaßen wiederfinden.

⁷⁵ Davies (1991), S. 189; Blacher Cohen (1987), S. 4.

⁷⁶ Ben-Amos (1973), S. 117; vgl. Davies (1991), S. 202.

⁷⁷ Ben-Amos (1973), S. 118-119; Landmann (2016), S. 38.

⁷⁸ Davies (1991), S. 203. Für Literatur zu der Verbindung zwischen antisemitischem und ‚Jüdischem Witz‘ siehe beispielsweise: Gilman (1990); Davies (1986); Heiss (2022a).

⁷⁹ Wie zum ‚Jüdischen Humor‘ gibt es auch zum ‚Jüdischen Witz‘ unerschöpflich viel Literatur. Für ein erstes Herantasten an das Thema und dessen Problemstellungen können folgende Werke empfohlen werden: Reik (1962); Dov (1962); Telushkin (1992); Jupiter (2010); Patka (2010); Patka/Stalzer (2013).

⁸⁰ Saper (1991), S. 45-46; vgl. Davies (1991), S. 201. Für den schmalen Grad zwischen Antisemitismus und ‚Jüdischem Witz‘ siehe z.B.: Jelavich (2012).

⁸¹ Aus Heiss (2022a) entnommen; vgl. Saper (1991), S. 41-42, 50.

⁸² Saper (1991), S. 50, 57.

diese antisemitischen Judenwitze, welche zu Akten der Bedrohung, Diskriminierung, sowie im schlimmsten Fall zu physischer Aggression und Gewalt gegen Juden führten und heute noch führen.⁸³

An dieser Stelle ist nochmals ausdrücklich zu betonen, dass der ‚Jüdische Humor‘ mit seinem ‚Jüdischen Witz‘ nicht mit den antisemitischen Stereotypen des ‚Judenwitzes‘ gleichzusetzen ist, der seit dem frühen 19. Jahrhundert seine Wirkung besonders in nationalen Kreisen entfaltet hat.⁸⁴ Infolge der Verwechslungsgefahr wurde aber, z.B. im 20. Jahrhundert in antisemitischer Umgebung, auch der ‚Jüdische Witz‘ zunehmend problematisiert.⁸⁵ Aus diesem Grund betrachteten jüdische Interessensverbände, wie der ‚Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‘, v.a. im Deutschland der 1920-er Jahre die Ausbreitung selbstironischen ‚Jüdischen Humors‘ mit Sorge. Die Vertreter des Vereins fürchteten, dass der ‚Jüdische Humor‘ die Vorurteile der Antisemiten bestärken würde und warfen deshalb jüdischen Humoristen vor, die Kluft zwischen Juden und Nichtjuden nur noch weiter zu verbreitern, wenn sie Jargon oder andere künstliche Anzeichen von Fremdheit in ihren Schriften verwendeten. Daraufhin versuchten diese Interessensverbände sich von ihren Glaubensgenossen, den Vertretern des ‚Jüdischen Humors‘, u.a. aus Sicherheitsgründen zu distanzieren. Ihre Vorsicht war nicht ganz unbegründet, denn nicht umsonst wurden nach der Schoah in der Öffentlichkeit lange Zeit keine ‚Jüdischen Witze‘ vorgetragen, aus Angst, diese würden für antisemitische Äußerungen gehalten werden. Erst nach der Veröffentlichung von Ph. Roths *Portnoys Complaint* in den 1960-ern änderte sich die Lage und selbstironischer ‚Jüdischer Humor‘ blühte wieder auf.

Jüdische Humoristen hingegen verteidigten sich stets mit der Behauptung, dass Antisemiten Juden hassen, ungeachtet dessen, was diese über sich selbst sagen würden. Heutzutage wird, ganz nach dem Vorbild der jüdischen Humoristen, nicht auf Vorsicht, sondern auf Konfrontation gesetzt. Zur Überwindung antisemitischer Klischees wird nämlich vermehrt die Verbreitung des ‚Jüdischen Humors‘ in Presse, Film, Radio und Fernsehen forciert, um ein authentisches, zuweilen auch sehr sympathisches Bild der Juden zu zeichnen.⁸⁶

2.1.3.6. Nationaler & Ethnischer Humor

Prinzipiell gibt es Unterschiede in der Verwendung von Humorformen in den verschiedenen Bevölkerungsgruppen, abhängig von deren Nationalität und Ethnizität.⁸⁷ Dies ist darauf zurückzuführen, dass Humor kultur- und sprachgebunden, sowie immer nur in einem bestimmten soziokulturellem Kontext zu verstehen ist.⁸⁸ Folglich kann es zu kulturellen Missverständnissen kommen, wenn der Text, welcher eigentlich humorvoll sein will, auf ein Publikum trifft, das sich in der Wertschätzung bestimmter Thematiken und Ziele derart unterscheidet, dass es ihn als blasphemisch oder sogar bedrohlich einstuft.⁸⁹

⁸³ Aus Heiss (2022a) entnommen; Saper (1991), S. 42, 44, 50.

⁸⁴ Eke (2015), S. 327.

⁸⁵ Für einen Diskurs um das Wesen des jüdischen Witzes im 20. Jahrhundert, sowie die Differenzierung zwischen ‚jüdischem Witz‘ und ‚Judenwitz‘ siehe bes.: Kaplan (2021); Heiss (2022b).

⁸⁶ Jelavich (2015), S. 447; vgl. Weaver (2014), S. 216. Zur Förderung des kulturellen Bewusstseins und des kritischen Denkens durch Humor siehe z.B.: Takovski (2021).

⁸⁷ Ethnizität bezieht sich auf die Klassifizierung auf Basis von Selbst- oder Fremdzuschreibung einer Gruppe von Menschen als Volk. Der Begriff der ‚Ethnie‘, der immer in Relation zu anderen ethnischen, nationalen, oder übernationalen Gruppen definiert wird, ist von dem der Rasse zu unterscheiden, da es sich bei einer ‚Rasse‘ um eine biologische, hierarchische, oder politische Kategorie handelt, die einer Menschengruppe von außen zugeschrieben wird (vgl. Weaver (2014), S. 215-216).

⁸⁸ Laineste (2014), S. 541; vgl. Gilman (2015), S. 159: Humor ist eine nationale Eigenschaft, denn nationale Eigenschaften sind vom Witz geprägt und prägen wiederum den Witz.

⁸⁹ Laineste (2014), S. 542. Für ethnischen Humor siehe z.B.: Gonzales/Wiseman (2005); LaFave (1977); Bourhis et al. (1977); Mutuma et al. (1977).

Ethnischer Humor inkludiert beispielsweise Witze, die einerseits von Außenseitern (z.B. dominierende Kultur) über eine ethnische Gruppe (= Subkultur) kreiert oder andererseits von einer ethnischen Gruppe selbst entwickelt und innerhalb der Gruppe gebraucht werden.⁹⁰ Anzumerken ist dabei, dass ethnische Witze den Zielgruppen des Spotts nicht direkt erzählt werden, da es nicht primär darum geht, diese zu erniedrigen oder zu verärgern, sondern die eigene Gruppe von ihr abzugrenzen.⁹¹ Nichtsdestoweniger handelt es sich bei ethnischem Humor zumeist um aggressive und beleidigende verbale Angriffe, die zur harschen Abgrenzung von der anderen Gruppe und gleichzeitig aber auch zum Gruppenzusammenhalt der eigenen beitragen können.⁹² Ethnischer Humor bedient sich zur Erreichung dieser Ziele der Satire, Parodie, Ironie und Burleske, sowie des Sarkasmus.⁹³

Aufgrund der soziokulturellen Abhängigkeit des Humors ist es nicht verwunderlich, dass die meisten ethnischen Witze in Folge der Inkongruenz und den Unterschieden zwischen einer Subkultur und der dominanten Kultur entstehen, wobei dieser Konflikt leicht durch die volle Akzeptanz ethnischer Differenzen gelöst werden könnte.⁹⁴

Die dominante Kultur, welche von benachteiligten Subkulturen als ‚Unterdrücker‘ verstanden werden kann, verspottet, wenn sie sich des ethnischen Humors bedient, ihre Ziele mithilfe von Vorurteilen, die durch Generalisierungen oder Fantasterei generiert werden, um den *status quo* aufrecht zu erhalten. Richtet sich ethnischer Humor jedoch vermehrt gegen ‚schwächere‘ soziale Gruppen bzw. Subkulturen, so kann es passieren, dass die ‚Unterdrückten‘ die ihnen zugeschriebenen Vorurteile anpassen und in einem ‚Racheakt‘ gegen ihre Gegner richten, um sich in ihrem Ringen um Selbstakzeptanz einen respektablen Status innerhalb der Gesellschaft zu erkämpfen.⁹⁵ In Bezug auf diesen ‚Racheakt‘ ist besonders die Figur des ethnischen Witzereißers, des ‚Tricksters‘, als Agent des Widerstandes gegen die Unterdrückung der dominierenden Kultur, zu erwähnen.⁹⁶ Auf den Trickster wird im Kontext der Textbearbeitung in Kapitel 7 (7.1.1.) noch näher eingegangen werden.

2.1.3.6.1. ‚Jüdischer Humor‘ & Ethnischer Humor

‚Jüdischer Humor‘ ist ein besonderer Fall des bereits angesprochenen Problems der Asymmetrie zwischen dem Humor der kulturell dominanten Mehrheit und dem Humor der kulturell unterlegenen Minderheitengruppe. Normalerweise erzählen Mitglieder der dominanten Gruppe nur Witze über die unterlegenen Gruppen, während die Minderheiten oder peripheren ethnischen Gruppen neben den Witzen über die Mehrheitsgruppe, sehr wohl auch Witze über ihre eigene Gruppe produzieren.⁹⁷

Die meisten Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft sind in ihrer eigenen Normalität gefangen und können die Perspektive nicht wechseln, die Minderheitenmitglieder kennen jedoch beide Welten, da sie zumeist auch in beiden zu bestehen bzw. die Erwartungen beider zu erfüllen versuchen. Folglich sind Minderheitengruppen fähig über ihre eigenen Bräuche und die der Mehrheitsbevölkerung zu lachen, da diese relativ zueinander betrachtet werden können. In Anbetracht dessen, kann auch von einer gewissen Fähigkeit der Mitglieder der Minderheitengruppe gesprochen werden, derart zwischen den Welten zu wandeln, dass der Witz nie auf sie persönlich zutrifft. Durch diese Flexibilität können negative Vorurteile als positive Eigenschaften neu interpretiert werden, besonders wenn diejenigen, welche die Vorurteile gebrauchen, andere Werte haben, als diejenigen, über welche die Stereotypen

⁹⁰ Weaver (2014), S. 215.

⁹¹ Schutz (1989), S. 170.

⁹² Vgl. *ibid.*, S. 171; Boskin/Dorinson (1985), S. 82.

⁹³ Boskin/Dorinson (1985), S. 83.

⁹⁴ Schutz (1989), S. 175.

⁹⁵ Boskin/Dorinson (1985), S. 81-82, 97; vgl. LaFave/Manel (1976), S. 116-117, 122.

⁹⁶ Weaver (2014), S. 218. Für den jüdischen Trickster in unterschiedlichen geographischen Kontexten siehe z.B.: Bialostotzky (1963); Cray (1964); Wisse (1971); Goldman (1971a); Boyer (1991).

⁹⁷ Davies (1991), S. 189-190.

bestehen.⁹⁸ *“In this way ethnic jokes that are told from outside as mockery can become assertions of autonomy and vitality when told by the butts themselves.”*⁹⁹

Juden kennen das Problem des ethnischen Humors und das Minderheitendasein nur zu gut.¹⁰⁰ Aufgrund ihrer hoch literarischen Kultur leben sie oft religiös und ethnisch getrennt von der Mehrheitskultur. Im Laufe der Geschichte schufen sie Humor über sich selbst, sowie über die sozial dominante Kultur. Mittels Humor vergeistigten sie potentielle Aggression gegenüber anderen und gegenüber sich selbst, während sie ihre Überlegenheit auf sichere Art deutlich machten und durch ihre Witze sogar über ihre Unterdrücker zu lachen vermochten.¹⁰¹ Wird ethnisch-jüdischer Humor von Juden angewandt, kann dies nicht nur in (befreiendem) Lachen resultieren, sondern auch mit weiteren Folgen für diese einhergehen:

- 1) Sich überlegen fühlen, besonders punkto Intelligenz, Weisheit und Tugend; Besiegen von Fanatikern und Gegnern; Psychologisches Schlagen der Verfolger in ihrem eigenen Spiel
- 2) Bindung mit anderen Juden festigen; Förderung von ethnischem Stolz und Stärke
- 3) Abbau diffamierender Stereotype; Entschärfung des Hasses, der Abscheu und der Aggression von Nichtjuden; ‚Quitt-sein‘; ungestrafte Verspottung der Feinde mithilfe von Klugheit
- 4) Befreiung aufgestauter Ängste, Hass und Wut; Schmerz und Leiden ihrer Wirkung berauben; Sublimieren inakzeptabler Emotionen; Dampf ablassen; Reduktion von Frustration; Lösen von Inkongruenzen; Lösen von Problemen
- 5) Schuld sühnen; sich selbst beschuldigen und erniedrigen bevor andere es tun; Selbstunzufriedenheit zum Ausdruck bringen
- 6) Sich gut fühlen; Glücklich sein; einen Zustand erreichen, in dem Humor als Sicherheitsventil oder als Heilmittel fungiert¹⁰²

Diese Folgen im Blick habend kann nun gesagt werden, dass ethnischer Humor ein rationales Verständnis zwischen dem Witz und der ethnischen Mitgliedschaft voraussetzt.¹⁰³ Denn er ist auf der einen Seite *“a type of humour in which fun is made of the perceived behaviour, customs, personality, or any other traits of a group or its members by virtue of their specific socio-cultural identity”*¹⁰⁴ und auf der anderen Seite dazu bestimmt *“to help people identify with their ethnic identity.”*¹⁰⁵

2.1.3.6.1. Spezifika des ‚Jüdischen Witzes‘

Jede Kultur oder ethnische Gruppe hat das Potential ihre eigenen formalen Elemente in allgemeine Witze einzufügen und sie so zu spezifisch ethnischen Witzen zu machen, da die Form und Struktur von Witzen universell sind. Ein Witz wird so beispielsweise als jüdisch wahrgenommen, wenn er genügend Hinweise bzw. formale Elemente enthält, die als typisch jüdisch gelten.¹⁰⁶ So unterscheiden sich ‚Jüdische Witze‘ von allgemeinen Witzen z.B. durch:

- die jüdischen Namen der Helden (1) und der Sekundärprotagonisten (2),
- die jüdischen Rollen (z.B. Berufe wie Heiratsvermittler) (3),

⁹⁸ Davies (1991), S. 191-193.

⁹⁹ Ibid., S. 193; Dundes (1971), S. 202.

¹⁰⁰ Ben-Amos (1973), S. 120; vgl. Emanuel (2020), S. 35.

¹⁰¹ Schutz (1989), S. 174; vgl. Schwara (2011), S. 18; Ilan (2009), S. 63.

¹⁰² Saper (1991), S. 56-57. Für einige der aufgezählten Aspekte siehe z.B.: Howe (1951); Schlesinger (1979); Cheng (2021).

¹⁰³ Emanuel (2020), S. 35.

¹⁰⁴ Apte (1987), S. 27; Emanuel (2020), S. 35.

¹⁰⁵ Gonzales/Wiseman (2005), S. 170; Emanuel (2020), S. 35.

¹⁰⁶ Nevo (1991), S. 259.

- die vorkommenden Untergruppen (z.B. Liberale, Orthodoxe) (4) und ihre jeweiligen Vorurteile (5),
- den Schauplatz und den Kontext (z.B. Jeschiwa, Synagoge) (6),
- das Wissen um die jüdische Kultur (Literatur, Bräuche, etc.) (7) und deren Sprache(n) (v.a. Jiddisch, Hebräisch) (8).¹⁰⁷

Witze werden folglich nicht als jüdisch wahrgenommen, weil sie lustiger oder besser sind, sondern weil sie bestimmte formale Elemente (1-8) enthalten, die sie als spezifisch jüdische Witze auszeichnen.¹⁰⁸ Neben dem ‚Jüdischen Witz‘ gibt es jedoch noch zahlreiche Formen von ‚Jüdischem Humor‘, die auch ohne spezifisch jüdische Elemente auskommen, wie z.B. die Satire oder die Parodie.¹⁰⁹

2.2. ‚Rabbinischer Humor‘ vs. ‚Jüdischer Humor‘

Nach den Erläuterungen zu den Wurzeln und den Charakteristika des ‚Jüdischen Humors‘ soll nun der Definition des ‚Rabbinischen Humors‘ nachgegangen werden, der in dieser Arbeit vom ‚Jüdischen Humor‘ (strikt) geschieden wird.

Problematisch ist bezüglich einer Definition nur, dass es eine solche für den ‚Rabbinischen Humor‘ noch nicht gibt, sei es, weil dieses Themengebiet bisher nur unzureichend (systematisch) behandelt wurde, oder weil es einfach nicht der Schwerpunktsetzung der jeweiligen Forscher entsprach, weshalb im Folgenden eine erste Definierung versucht werden soll.

Wird der bereits beschriebene ‚Talmudische Humor‘ mit dem ‚Rabbinischen Humor‘ gleichgesetzt, wie dies von vielen Autoren getan wurde, ist dies schlichtweg unpräzise, da sich der ‚Talmudische Humor‘, wie der Ausdruck schon sagt, nur auf den Talmud bzw. die Talmudim (Bavli und Yeruschalmi) bezieht und nicht, wie der ‚Rabbinische Humor‘, die gesamte rabbinische Literatur von der Mischna bis zu späten Midraschim umfasst. Der ‚Talmudische Humor‘ kann folglich unter dem ‚Rabbinischem Humor‘ subsumiert werden.¹¹⁰

Eine weitere, äußerst wichtige Abgrenzung ist die zum ‚Jüdischen Humor‘. Hierzu wurden 5 Hauptkategorien der Unterscheidung gefunden, die durch 5 weitere, jedoch eher fließende Abgrenzungsmerkmale ergänzt wurden.

- 1) Der ‚Jüdische Humor‘ hat seine Wurzeln im biblischen und talmudischen bzw. rabbinischen Humor, jedoch sind beide **zeitlich** sehr gut voneinander zu scheidern. Während der ‚Rabbinische Humor‘ ganz vereinfacht in der rabbinischen Periode (70 – ca. 1000 n. d. Z.) verortet werden kann, setzt der ‚Jüdische Humor‘ als solcher erst im 18./19. Jahrhundert ein.
- 2) Der ‚Rabbinische Humor‘ bezieht sich explizit auf die **Bibel** und inkludiert auch Zitate dieser, der ‚Jüdische Humor‘ bedient sich der Bibel nur indirekt, wenn er sich gelegentlich auf diese bezieht.
- 3) Der ‚Jüdische Humor‘ kann in aschkenasischen, sefardischen, amerikanischen, israelischen, etc. Humor unterteilt werden, während ‚Rabbinischer Humor‘ als **Hauptausprägungen** babylonischen und palästinischen Humor aufweist.
- 4) Der ‚Rabbinische Humor‘ ist zumeist sprachlich kunstvoll in große, umfassende **Texte** eingewoben, der ‚Jüdische Humor‘ hingegen ist, mit Ausnahme der frühen Satiren und Parodien, eher kurz gehalten und v.a. auf **Pointen** fokussiert.

¹⁰⁷ Aus Heiss (2022a) entnommen; vgl. Nevo (1991), S. 251, 253; Stern (2004), S. 439.

¹⁰⁸ Aus Heiss (2022a) entnommen; vgl. Nevo (1991), S. 258.

¹⁰⁹ Jelavich (2015), S. 446. Zum ‚Jüdischen Humor‘ in Satire und Parodie siehe: Revel (1943); Jacobs/Davidson (1905a); dies. (1905b).

¹¹⁰ Für diese Arbeit ist die Differenzierung in ‚Talmudischen‘ und ‚Rabbinischen Humor‘ nicht essentiell, da bei den Textbeispielen hauptsächlich von Texten des Bavli ausgegangen wird, die in beide Kategorien fallen. Für eine konkrete Begriffsdefinition ist die Unterscheidung hingegen sehr wohl relevant und wichtig.

- 5) Während der ‚Jüdische Humor‘ nie zur gleichen Zeit an einem Ort alle 4 von R.A. Martin beschriebenen **Humorstile** aufweist, trifft dies bei ‚Rabbinischem Humor‘ hingegen schon zu. Genauso wie der ‚Rabbinische Humor‘ aufgrund der längeren Texte vermutlich auch mehr **Humortechniken**, wie sie von A.A. Berger kategorisiert wurden, als der ‚Jüdische Humor‘ enthält.¹¹¹

Als weitere Unterscheidungs- und Vergleichskriterien könnten gelten:

- 1) ‚Rabbinischer Humor‘ ist nicht an bestimmte **Genres** gebunden, er findet sich verstreut in der gesamten rabbinischen Literatur, während der ‚Jüdische Humor‘ besonders in den Genres der Satire, Parodie und Witzen vertreten ist.
- 2) ‚Rabbinischer Humor‘ hat die ausgeprägte **Bindung an Nation und Ethnie**, wie sie der ‚Jüdische Humor‘ kennt, nicht.¹¹²
- 3) ‚Rabbinischer Humor‘ wird innerhalb der Texte von berühmten Rabbinen produziert und erzählt, während es dem ‚Jüdischen Humor‘ v.a. in Israel im Kontext des Militärs gelang, neue **Berühmtheiten** oder Legenden durch die Weitererzählung von humorvollen Geschichten zu schaffen.
- 4) ‚Rabbinischer Humor‘ wurde von Rabbinen produziert und ‚Jüdischer Humor‘ von Humoristen. Beide gehen somit auf **Vertreter ihrer Zeit** zurück, die Humor bewiesen.
- 5) ‚Rabbinischer Humor‘ **richtete sich gegen** einzelne Vertreter des rabbinischen Judentums, oder gegen die Römer bzw. Perser. ‚Jüdischer Humor‘ verhält sich ähnlich, wenn er sich gegen einzelne jüdische Gruppen oder gegen die feindlichen Antisemiten wendet.

Kriterium	Rabbinischer Humor	Jüdischer Humor
Zeit	70 – ca. 1000 n. d. Z.	18./19. Jahrhundert
Bibelbezug	explizit	implizit/keiner
Unterteilung	babylonisch, palästinisch	aschkenasisch, sefardisch, amerikanisch, israelisch, etc.
Humorverortung	lange kunstvolle Texte	kurze pointierte Texte
Humorstile und -techniken	Stile (alle 4 gleichzeitig [?]), Techniken (viele)	Stile (zumeist nur 2 gleichzeitig an best. Ort zu best. Zeit), Techniken (wenige-viele)
Genre	kein bestimmtes	bes. Satire, Parodie, Witz
Bindung an Nation und Ethnie	nein	ja
Bezug zu ‚Berühmtheiten‘	wird von ihnen generiert	generiert sie
Vertreter	Rabbinen	Humoristen
Ziel des Spotts	einzelne rabbinische Vertreter, feindliche Römer bzw. Perser	einzelne jüdische Gruppen, Antisemiten

2.3. Rabbinisches Humorverständnis¹¹³

Der rabbinische wurde vom jüdischen Humor unterschieden, was nun die Frage nach den Besonderheiten und Charakteristika des ‚Rabbinischen Humors‘ aufwirft. Vorweg sei gesagt,

¹¹¹ Diese Behauptungen über die Humorstile und -techniken gilt es in der Textbearbeitung noch zu beweisen. Für eine Anwendung der 45 Humortechniken Bergers auf den ‚Jüdischen Humor‘ siehe: Berger (2006), S. 47-80.

¹¹² Der Unterschied besteht hier im Grad der Bindung an Nation und Ethnie.

¹¹³ Zu diesem Kapitel (2.3.) vergleiche: Heiss (2020), S. 66-72.

dass von den Rabbinen¹¹⁴ zumeist gut bekannte Personen und weitverbreitete Texte parodiert, persifliert, oder auf komische und unterhaltsame Art und Weise kritisiert wurden. Doch um ein tieferes Verständnis des ‚Rabbinischen Humor‘, dessen Erfahrung, in seinem vollen Ausmaß zu erlangen ist ein gewisses Basiswissen bzw. das Wissen um jüdische Gebräuche und Gebote, sowie die verwendeten Sprachen (v.a. Hebräisch und Aramäisch) unentbehrlich.¹¹⁵

2.3.1. Begrifflichkeit & rabbinisches Verständnis von Humor

Aus heutiger rückblickender Perspektive ist es schwierig zu bestimmen, was die Rabbinen im Einzelnen als humorvoll einstufen, denn das rabbinische Verständnis von Humor zu erfassen, es in den Texten zu greifen, ist nicht immer einfach. Nicht immer ist alles, was dem/der Leser/in humorvoll erscheint, auch tatsächlich so zu verstehen bzw. wurde vielleicht gar nicht mit der Absicht der Belustigung geschrieben. Während andererseits auch der umgekehrte Fall zutreffend sein kann, nämlich, dass damals etwas mit humorvoller Intention verfasst wurde, das heute nicht mehr als komisch erachtet wird.¹¹⁶

Im Hinblick auf die rabbinischen Texte kristallisieren sich jedoch drei Begriffe (*letzanut/a*, *tzechoq*, *bedichuta*) heraus, welche durchblicken lassen, dass die Rabbinen drei verschiedene Arten des Humors unterschieden und dadurch dem Humor allgemein ambivalent gegenüberstanden. In Bezug auf Humor gebrauchten die Rabbinen hauptsächlich den Begriff *letzanut* (לצנות) (hebr.) oder *letzanuta* (לצנותא) (aram.), der soviel wie ‚Sarkasmus, Zynismus, oder Spott bzw. Spöttelei‘ bedeutet und als Gegenstück zur Weisheit, Gelehrsamkeit und Bescheidenheit verstanden wurde.¹¹⁷

So wie wenn du einen vollen Becher Salböl in der Hand hältst und ein Tropfen Wasser hineinfällt, fließt dafür ein Tropfen Öl heraus; so ist es, wenn ein Wort der Tora ins Herz dringt, kommt im Gegenzug ein Wort der letzanut heraus; und wenn ein Wort der letzanut ins Herz dringt, kommt im Gegenzug ein Wort der Tora heraus. (HldR 1,3)¹¹⁸

Letzanut ist demnach negativ konnotiert und generell verboten, außer für polemische Zwecke, wie beispielsweise der Verunglimpfung von Götzendienst (z.B. bMeg 25b), Gelehrten mit geringem Ansehen, Sündern und Häretikern.¹¹⁹ Die negative Einstellung gegenüber *letzanut* ist durch die Tatsache zu erklären, dass einerseits Beleidigungen und Spott, die den anderen in der Öffentlichkeit bloßstellen und dem Gelächter, sowie dem ‚Rufmord‘ preisgeben konnten, verpönt waren. Andererseits vermochte es diese Art des Humors auch die Lehrer-Schüler-Beziehung zu untergraben, wenn z.B. der Rabbi oder seine Lehre lächerlich gemacht wurden, was im weitesten Sinne sogar zur Infragestellung der Autorität der Tora oder der Hinterfragung der Gültigkeit der rabbinischen Bewegung führen konnte.¹²⁰

¹¹⁴ Für einen Überblick über die Entstehung der rabbinischen Bewegung, ihren Autoritätsanspruch und ihre Durchsetzung, sowie ihr Netzwerk des Lernens und Lehrens siehe: Heiss (2020), S. 25-66.

¹¹⁵ Vgl. Diamond (2011), S. 33; Zellentin (2011), S. 231. Für Allgemeines zu rabbinischem Witz und Humor siehe: Kohut (1886); Isaacs (1911); Kohn (1915); Knox (1969); Karff (1991); Luz (1992); Gruen (1998), S. 172-188, 228-235; Engelman (1999); Boyarin (1991); ders. (2009b); Kovelman (2002); Hasan-Rokem (2003), S. 99-102; Stern (2004); Ilan (2009); Septimus (2017); Dohmen/Stemberger (2019).

¹¹⁶ Diamond (2011), S. 35; Brodsky (2011), S. 18; vgl. Zellentin (2011), S. 32, 232.

¹¹⁷ Diamond (2011), S. 35; vgl. Ben-Chorin (2008), S. 11.

¹¹⁸ Vgl. Diamond (2011), S. 35.

¹¹⁹ Diamond (2011), S. 35; vgl. Ben-Chorin (2008), S. 11; Jacobs (1995), S. 256. Von den Rabbinen wird auch der Besuch von Stadien, Theatern und Zirkussen als *letzanut* bezeichnet (bAZ 19a; vgl. Dober (2017)).

¹²⁰ Diamond (2011), S. 35; vgl. Freud (1960), S. 108-109: Spott in der Form von zynischem Humor wird oft dazu gebraucht Personen, aber auch Institutionen und Dogmen anzugreifen. Diese Art des Humors wird besonders dann eingesetzt, wenn die Autorität der Institution oder eines Glaubens so groß ist, dass sie nur mehr unter dem Deckmantel des Humors angegriffen werden können.

Die Bezeichnung *tzechoq* (תצחוק) oder *sechoq* (שחוק, סחוק) (hebr.) hingegen meint ‚milden, wohlwollenden Humor‘, der mit Freude und Leichtigkeit verbunden ist. Diese Art des Humors erscheint ‚harmlos‘, wurde jedoch von den Rabbinen gleichfalls mit Argwohn beäugt und sogar als Hindernis für das Torastudium verstanden. Sie waren nämlich der Meinung, dass Scherzen und Lachen zu Sittenlosigkeit und schweren Sünden, wie der Promiskuität, führen würden (z.B. mAv 3,13),¹²¹ weshalb beim Erlernen der Tora nur ein ‚Minimum an Scherzen‘ (*miut tzechoq*) erlaubt war (z.B. mAv 6,6).¹²² Galt es ausgelassene Freude während des Torastudiums zu vermeiden, so war es in Hinblick auf die Zerstörung des Tempels völlig unangebracht „seinen Mund mit Unbeschwertheit zu füllen“ (bBer 31a).¹²³ Weiters wurde *tzechoq* als Gegenstück zu *simcha*, der Freude, die aus der Erfüllung einer *mitzva* (= religiöses Gebot) resultiert, betrachtet,¹²⁴ wobei anzumerken ist, dass die *Schechina* (= personifizierte Gegenwart Gottes) nur bei der *simcha* anzutreffen und weder bei Trauer, noch bei Lachen und Leichtsinn zugegen ist (bSchab 30b).¹²⁵

Obwohl die Rabbinen übermäßige Ausgelassenheit und Gelächter ablehnten, wussten sie doch Humor zu schätzen.¹²⁶ Mit *bedichuta* (בדיחותא), dem aramäischen Äquivalent zu *tzechoq*, bezeichneten sie demnach Humor, den sie für angemessen hielten. Unter den Rabbinen gab es nämlich den pädagogischen Ansatz mit ‚Worten des Humors‘ (*milta de-bedichuta*) die Schüler zur Aufmerksamkeit anzuregen, indem sie die zu Lernenden dazu brachten, innerlich von ihren Gedanken abzulassen und sich geistig auf das Lernen vorzubereiten. So begann Rabba/Rava, ein babylonischer Weise aus dem 4. Jh. n. d. Z., seine Lehre stets mit „einem Wort des Humors [*bedichuta*]“ (bSchab 30b) und gebrauchte Selbstironie in halakhischen Diskussionen.¹²⁷

Trotz der Unterteilung in unangemessene und angemessene Humorarten war der Humor aufgrund seiner dialogischen und disputativen Natur ein wesentlicher Bestandteil des rabbinischen Diskurses. Er war ein Mittel in Dialog und Disput, einerseits, um Frieden in einer Diskussion zu stiften und den Geist der Freundschaft zu bewahren (*tzechoq*, *bedichuta*), und andererseits, um als ‚verbale Waffe‘ gegen den Gegner eingesetzt zu werden (*letzanut*).¹²⁸

2.3.2. Techniken des rabbinischen Witzes¹²⁹

Die Rabbinen wandten in ihren Texten etliche Techniken an, wie sie Freud in Hinblick auf den Witz in seinem Werk ‚*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten/Der Humor*‘ beschrieb.¹³⁰ Sie spielten beispielsweise mit der **Bedeutungsvariabilität**, der **Mehrdeutigkeit**, sowie dem **Vielklang** der hebräischen Sprache und deren Wortwurzeln,

¹²¹ Tanenbaum (1974), S. 376; Diamond (2011), S. 36. Zum Ausdruck der Freude als halakhisches Problem siehe z.B.: Anderson (1990).

¹²² Tanenbaum (1974), S. 377; vgl. Brodsky (2011), S. 15: D. Brodsky war aufgrund der Integration von Humor in das Torastudium bzw. in die rabbinische Ausbildung davon überzeugt, dass die Grenzen des erlaubten, angemessenen und des von den Rabbinen tatsächlich angewandten Humors im Grunde nicht strikte, sondern eher fließende waren.

¹²³ Diamond (2011), S. 36; vgl. Tanenbaum (1974), S. 377.

¹²⁴ Diamond (2011), S. 36; vgl. Brodsky (2011), S. 15.

¹²⁵ Tanenbaum (1974), S. 376.

¹²⁶ Ibid., S. 377.

¹²⁷ Diamond (2011), S. 36; Ben-Chorin (2008), S. 11; Feldman (2013); Jacobs (1995), S. 256. Weiters spielt Humor als pädagogisches Mittel eine wichtige Rolle in der Erziehung, was daran liegt, dass das Fokussieren auf eine Sache leichter fällt, wenn der zu Lernende in guter Stimmung ist, sowie die Botschaft besser von einem positiv eingestimmten Empfänger verstanden wird (Farber (2018)). Für weitere Literatur und einen Kurzüberblick zu Humor als pädagogisches Mittel siehe: Heiss (2019), S. 80-86.

¹²⁸ Ben-Chorin (2008), S. 12; Diamond (2011), S. 36, 50. Besonders im babylonischen Talmud wird häufig mithilfe der *letzanut* ‚verbale Gewalt‘ verübt (Diamond (2011), S. 36; vgl. Brodsky (2011), S. 15).

¹²⁹ In diesem und dem nächsten Abschnitt werden Witz und Komik, nach dem Vorbild Freuds, getrennt voneinander behandelt.

¹³⁰ Für eine Gegenüberstellung der Techniken Freuds und der rabbinischen siehe: Heiss (2020), S. 68-70.

wodurch kunstvolle **Wortspiele** entstanden.¹³¹ Im Kontext dieser Wortspiele sind auch **sprechende Namen** zu erwähnen, welche nicht nur auf die Tätigkeit oder Charakterzüge einer Person hinwiesen, sondern gleichfalls fantasievoll in ihrer Bedeutung hergeleitet wurden.¹³² Häufig sind in ihren Texten auch **chiastische Anordnungen** (mit dem Schema A,B,B,A),¹³³ sowie Beispiele (aufgrund von **Stichwortverbindungen** oder **Assoziationen**) zu finden. Diese Beispiele, auch genannt Belegtexte/-verse, besaßen zwar einen formalen Beweiswert, stammten aber oft aus einem inhaltlich ganz anderen Zusammenhang, weshalb problematischerweise häufig der Kontext des Beispiels in die Erörterung mithineinfließ.¹³⁴ Die daraus resultierende Inkongruenz der diversen Kontexte wurde dann gerne durch überbetonte Logik oder auch Talmudlogik aufgelöst.¹³⁵ In Hinblick darauf war für die Talmuddebatte ebenfalls die klärende **e contrario Frage** von Bedeutung, die einerseits geeignet war, den Wesenskern einer Sache oder eines Sachverhalts herauszuarbeiten, sowie andererseits durch die komplizierten, zumeist wirklichkeitsfremden Konklusionen an sich erheiternd wirkte.¹³⁶ Weiters war den Rabbinen der **automatische Denkfehler** nicht fremd, im Zuge dessen die Logik die eigentliche Aufgabe verfehlt wird und gleichzeitig einen neuen Sachverhalt enthüllt. Dies ist auch von der **pilpul-Methode**¹³⁷ bekannt, welche primär den Zweck hatte, den Verstand der Schüler zu schärfen, aber auch zu einem völligen Selbstzweck verkommen konnte und Schüler Tag und Nacht über Fragen verharren ließ, die durch keinerlei Logik zu lösen waren.¹³⁸ Ähnlich den Überbietungswitzen Freuds gebrauchten die Rabbinen gleichfalls die **Überspitzung**, welche an einem Widerspruch mit Überbietung zu erkennen ist.¹³⁹ Des Weiteren woben sie **Gleichnisse**¹⁴⁰ oder auch **Allegorien** und **Analogien** in ihre Texte ein. Sie bedienten sich auch des **Notarikons**, eines hermeneutischen Verfahrens, welches aus den Anfangs- oder Endbuchstaben mehrerer Wörter ein neues Wort zusammenstellt, um Humor zu erzeugen.¹⁴¹

2.3.3. Komisches in der rabbinischen Tradition

Die **Parodie**,¹⁴² welche einen Text auf ironisch-kritische Art imitiert und dadurch Ähnlichkeit

¹³¹ Schwara (2001), S. 30; dies. (2011), S. 17; Diamond (2011), S. 36-37; Brodsky (2011), S. 14, 17-19; Ilan (2009), S. 68. Für die sog. ‚Molekulartheorie‘ von Sprache, im Besonderen des Rabbinisch-Hebräischen und seinen Wortspielen siehe: Eilberg-Schwartz (1987); Neusner/Eilberg-Schwartz (1988). Für sprachliche Missverständnisse aufgrund von unterschiedlichen Sprachen (Hebräisch vs. Aramäisch) oder Dialekten, die gleichfalls durch Wortspiele ausgedrückt werden können siehe beispielsweise: Sperling (1995); Ang-Tschachtli (2021); Georgalidou/Kourtis-Kazoullis/Kaili (2022). Von Wortspielen bis hin zu Anekdoten im Babylonischen Talmud siehe u.a.: Engelman (1999).

¹³² Vgl. Beddig (2014).

¹³³ Vgl. Stora-Sandor (1991), S. 220.

¹³⁴ Landmann (2016), S. 46; Schwara (2001), S. 31; dies. (2011), S. 18. Hier kommt auch der Umstand hinzu, dass die Rabbinen oft die Belegverse nur ‚anzitierten‘, also nicht vollständig wiedergaben (Ilan (2009), S. 63-64; vgl Radday (1990), S. 36-37). Zu der Verkettung von Inhalten aufgrund von Stichwortverbindungen und assoziationen siehe z.B.: Yona/Pasternak (2019).

¹³⁵ Schwara (2001), S. 31; vgl. dies. (2011), S. 18.

¹³⁶ Landmann (2016), S. 46-47; vgl. Schwara (2011), S. 17.

¹³⁷ Das Wort *pilpul* leitet sich vermutlich von dem hebräischen *pilpel* ab, das ‚Pfeffer‘ bedeutet (Schwara (2011), S. 18).

¹³⁸ Schwara (2001), S. 33, 66; dies. (2011), S. 17-18; Simon (1929), S. 19; Landmann (2016), S. 47; vgl. Laineste (2014), S. 542. Zu der pilpul-Methode mit ihren oft unmöglichen Szenarien und unlösbaren Denkaufgaben siehe beispielsweise: Friedman (2004).

¹³⁹ Landmann (2016), S. 47.

¹⁴⁰ Das Gleichnis kann u.a. aufgrund des Vollnehmens einer verblasten Redensart, wie sie der Wortwitz gebraucht, witzig erscheinen (Freud (2009), S. 97).

¹⁴¹ Vgl. Stemberger (2009), S. 137. Zur Allegorie in rabbinischen Texten siehe z.B.: Boyarin (2016).

¹⁴² Für die Anfänge der rabbinischen Parodie in der Bibel siehe: Stern (2004), S. 425. Für Parodien in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Bakhos (2014); Maccoby (1978); Stern (2004); Davidson (1907), S. 1-2. Für jüdisch-hellenistische Parodien, wie das Testament des Abraham, das Testament des Hiob, sowie Artapanus, welche biblische Erzählungen humorvoll in Auszügen behandeln oder erweitern, siehe: Gruen (2002), S. 182-

sowie Inkongruenzen zwischen sich und dem ursprünglichen Text erzeugt, war das am häufigsten gebrauchte Mittel der Komik bei den Rabbinen. Nichtsdestoweniger fanden Parodien nur bedingt Platz in dem ansonsten halakhischen und ‚midraschartigem‘ rabbinischen Diskurs, wobei sie auf ihre Art auch dazu beitrugen, dessen eher ernsteren Charakter zu untermauern.

Die rabbinischen Parodien beinhalteten keine Systemkritik als solche. Um Missstände aufzuzeigen, wurden jedoch gelegentlich Schriftverse oder Sprichwörter benutzt, um auf diese hinzuweisen. Sie richteten sich hauptsächlich gegen bestimmte Werke oder Personen, wie die Rabbinen selbst, um innerrabbinische Spannungen aufzuzeigen, oder gegen ihre nicht-jüdischen Gegner, deren Texte sie ebenso kannten und gleichfalls kritisierten. Die Vielfalt der Blickwinkel, welche die Parodien bieten, könnte als Beweis der Selbstreflexion der Rabbinen gewertet werden. Mithilfe der Parodie war es den Rabbinen auch möglich ihre Sicht auf das Christentum auszudrücken, weil mittels der Parodie nicht nur interne, sondern auch externe Belange reflektiert werden konnten. *„Parody helps us better understand the rabbis’ critical views of themselves and their opponents and allows us to relate conflicts within rabbinic circles to the rabbis’ conflicts with those beyond, and vice versa.”*¹⁴³ In Hinblick darauf wird zwischen drei Arten der rabbinischen Parodie unterschieden:

- Intra-rabbinische Parodie: Richtet sich gegen Aspekte desselben rabbinischen Textes, in dem die Parodie enthalten ist
- Inter-rabbinische Parodie: Richtet sich gegen Texte außerhalb der eigenen Gemeinde
- Externe Parodie: Hat nicht-rabbinische Texte als Angriffsziel¹⁴⁴

Hinzuzufügen ist an dieser Stelle noch, dass die rabbinische Parodie nicht als Genre, sondern als literarische Technik galt,¹⁴⁵ die fest in die rabbinischen Literaturgattungen eingebettet war. Außer der Parodie gebrauchten die Rabbinen auch die **persiflierende Nachahmung**, die des Öfteren mit Ironie gepaart war.¹⁴⁶

Die **Satire**, welche aufgrund ihres humorvollen Spotts und ihrer expliziten Kritik eng mit der Parodie verwandt ist, wurde ebenfalls von den Rabbinen in ihren Texten als Mittel der Komik eingesetzt.¹⁴⁷ So bedienten sie sich der Satire, wie der Parodie, als Waffe im rabbinischen Disput. Infolge der vernichtenden Kraft der beiden war es jedoch für den Verspotteten zumeist sehr schwierig, seine Würde durch einen entsprechenden ‚Gegenschlag‘

212; Riebler (1966), S. 186-191, 1091-1103, 1104-1134. Für Parodien und deren Charakteristik der Intertextualität siehe: Norrick (1989). Zu dem Aspekt der Überlieferung humorvoller Texte durch die Parodie und deren daraus resultierende ‚Unsterblichkeit‘ siehe: Hale (2018). Die Parodie eines Textes impliziert, dass dieser es wert ist parodiert zu werden. Obwohl die Parodie als Parasit betrachtet werden kann, zerstört sie ihren Wirt, den Originaltext nicht, sondern behütet ihn und erhält ihn so durch die Zeiten hindurch am Leben (vgl. Bevis (2013), S. 86). Für die Parodie in der jüdischen Literatur allgemein und das Alphabet des Ben Sira im Besonderen siehe: Davidson (1907); Stern (2004).

¹⁴³ Zellentin (2011), S. 236.

¹⁴⁴ H.M. Zellentin unterscheidet zusätzlich die *“voiced parody”*, bei welcher ein Charakter den imitierten Text vorträgt, die *“halakhic parody”*, bei der ein Charakter versucht die Grundlage des rabbinischen Rechtsdiskurses zu unterwandern, und die *“exegetical parody”*, die einen Grundlagentext imitiert und auf dessen Interpretation durch einen Gegner abzielt (Zellentin (2011), 214-215).

¹⁴⁵ Zellentin beschreibt die Parodie als literarische Technik aller amoräischen rabbinischen Genres. Während in tannaitischer Zeit (Hillel und Schammai bis Jehuda ha-Nasi) den Rabbinen nur die Bibel zur Parodisierung zur Verfügung stand, konnten sie in amoräischer Zeit (bis ca. 500 n. d. Z.) eine größere Anzahl von rabbinischen und nicht-rabbinischen Texten imitieren, wohingegen die Parodie im Mittelalter im halakhischen Diskurs fast nicht vorhanden war (Zellentin (2011), S. 214, 231).

¹⁴⁶ Ibid., S. 1-7, 11, 16-17, 21, 25-26, 32, 49, 213-215, 232, 236.

¹⁴⁷ Diamond (2011), S. 40; vgl. Zellentin (2011), 5-6: Zur besseren Unterscheidung der Satire von der Parodie definierte H. Zellentin erstere als ‚explizite und demonstrative Kritik‘, sowie letztere als ‚nachahmende witzige und implizite Kritik‘. Für ein Beispiel einer rabbinischen Satire (über das Jüngste Gericht) siehe z.B.: Amit (2010).

wiederherzustellen, weshalb sie nur mit Bedacht zum Einsatz kommen sollten.¹⁴⁸ Der rabbinische Disput war jedoch der primäre Verwendungszweck von Parodie und Satire, da sie beide von und für Intellektuelle produziert worden waren, vermutlich v.a. weil sie es den Rabbinen ermöglichten ihre eigenen Praktiken einerseits zu verspotten und sie andererseits geltend zu machen.¹⁴⁹ Parodie und Satire sind häufiger im Bavli als im Yeruschalmi anzutreffen, was aber lediglich auf den Kontext des Bavli und dessen Schwerpunktsetzung auf den Gelehrten-Disput zurückzuführen sein dürfte.¹⁵⁰

Weiters ist die Offenheit der Leserart des reinen Konsonantentextes der Komik dienlich. Denn die nicht selten vorliegende Mehrdeutigkeit des Konsonantentextes wird zur Auslegung genutzt. Diese Mehrdeutigkeit ist es auch, welche es den Rabbinen erlaubt, einen Text auf unterschiedliche Weise zu lesen und folglich zu interpretieren, ein Umstand, der mit zunehmender Anzahl der Interpretationen an Komik gewann. Ein besonderes Hilfsmittel dazu ist das *al tiqri*-Argument (‘lies nicht‘). Hierzu ein Beispiel:

Rabbi Isaak sagt: Es ist nicht notwendig, wie es heißt: ‚Und er wird dein Brot und dein Wasser segnen‘ (Ex. 23,25); lies nicht [al tiqri]: ‚Und er wird segnen‘ [uveirakh], sondern: ‚Und du wirst segnen‘ [uvareikh]. (bBer 48b)

Die Möglichkeitsvielfalt der Interpunktion stellt das Schlüsselwerkzeug der midraschartigen Interpretation dar und spielt bezüglich des rabbinischen Humors seit der talmudischen Zeit eine bedeutsame Rolle.¹⁵¹

Im Kontext dieser midraschischen Auslegung war ebenfalls die **rabbinische Hermeneutik**¹⁵² äußerst wichtig. Die ihr zugrunde liegenden hermeneutischen Regeln (7, 13, oder 32) mögen zwar an sich nicht humorvoll gewesen sein, doch erlaubten sie, z.B. durch die erwähnte Interpunktion oder Notarika, Humor und humorvolle Passagen zu produzieren, weshalb auch sie unter den Mitteln der Komik genannt werden sollen.¹⁵³

2.3.4. Sinn für Humor & Lachen im Talmud

Der Talmud an sich ist ein durchaus humorvolles Werk, worauf auch das in ihm beschriebene Lachen und der Sinn für Humor hinweisen.¹⁵⁴ Die rabbinische Einstellung zum Humor äußert sich u.a. in den unterschiedlichen Arten des Lachens, die mithilfe der rabbinischen Literatur bestimmt und kategorisiert werden können. So wird z.B. vom ‚Lachen der Geistesfreude‘ berichtet, das auftritt, wenn der Mensch sich an geistiger Aktivität erfreut (z.B. TanB Jitro 17), sowie von dem ‚Lachen der Zuversicht‘, welches die volle Zuversicht in ein bevorstehendes Ereignis kennzeichnet (z.B. bYom 38a). Weiters gibt es das ‚Lächeln der Sympathie‘, das ‚Freundlichkeit, Wohlgesinntheit und innere Verbundenheit, wie auch Trost und Verständnis zum Ausdruck bringt‘ (z.B. bKet 111b). Das ‚Lachen des Spotts‘, welches dem Vergnügen entspringt, einen Gegner mithilfe eines Tricks besiegt zu haben, sowie das ‚Lachen der Verachtung‘, das Auslachen, welches ausdrückt, dass jemand bloß lächerlich gemacht und nicht zu fürchten gebraucht wird (z.B. ExR 9,6), gehören ebenfalls zu dem Repertoire der rabbinischen Texte.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Diamond (2011), S. 44.

¹⁴⁹ Boyarin (2009b), S. 526; Diamond (2011), S. 50; vgl. Boyarin (1991).

¹⁵⁰ Zellentin (2011), S. 228-229. Für eine Erläuterung zu manchen rhetorischen Strategien, wie Dialektik, Beleidigung oder Zurechtweisung, im konstruktiven rabbinischen Disput, besonders im Babylonischen Talmud siehe: Rovner (1994); Friedman (2014); ders. (2016).

¹⁵¹ Brodsky (2011), S. 13, 16-18; vgl. Schwara (2011), S. 17.

¹⁵² Für die hermeneutischen Regeln des Hillel (7), des Jischmael (13) und des R. Eliezer (32) siehe: Stemberger (2009), S. 133-136; ders. (2010a); ders. (2010b); ders. (2011), S. 24-42; Dohmen/Stemberger (2019).

¹⁵³ Brodsky (2011), S. 25.

¹⁵⁴ Vgl. Ilan (2009), S. 64.

¹⁵⁵ Tanenbaum (1974), S. 375-376.

Das Lachen gilt somit zumeist als Ausdruck von Fröhlichkeit und stellte für die Rabbinen, welche es als ganz berechtigtes Vergnügen dieser Welt betrachteten, kein Problem dar.¹⁵⁶ Im Gegenteil, die Rabbinen glaubten sogar, dass Gott selbst manchmal lache, sei es aus Freude über die Emanzipation seiner Kinder, der Rabbinen (z.B. bBM 59b), oder am Tag des Jüngsten Gerichts über alle Kreaturen der Erde (z.B. bAZ 3b).¹⁵⁷ Die Rabbinen nehmen sich v.a. an Gottes Sinn für Humor ein Beispiel. Folglich besteht die *Imitatio Die*, die Nachahmung Gottes, darin, nicht immer alles so ernst zu nehmen und eine gewisse Zeit des Tages mit Spiel und Lachen zuzubringen, sowie Gott das letzte Viertel des Tages spielend mit dem Leviatan, dem legendären Fisch, verbringt (bAZ 3b). Wird Humor als die Fähigkeit betrachtet, eine akkurate Sicht auf die Dinge beizubehalten, zu erkennen, dass es nur zwei Absolute gibt (etwas zählt vs. etwas zählt nicht), so muss genauso angenommen werden, dass Gott den ultimativen Sinn für Humor besitzt. Es gibt also eine gewisse Verpflichtung Gott nachzueifern, da er die beste Perspektive auf die Dinge hat und obwohl oder gerade weil er alles sieht, sich die Zeit für das Vergnügen des Spielens nimmt.¹⁵⁸ Andererseits existiert mindestens eine Stelle im Talmud (bBer 31a), die es verbietet, aufgrund der Tempelzerstörung in dieser Welt ‚den Mund mit Lachen zu füllen‘; eine Stelle, die im Schulchan Arukh (Orach Chajjim 560) interpretiert wird. Diesbezüglich gehen manche davon aus, dass es sich um ein prinzipielles Verbot handelt, während andere von einem Zug extremer Frömmigkeit sprechen, anstatt von einem effektiven Verbot. Das Ziel eines religiös erstrebenswerten Humorsinns muss demnach sein, die Wertschätzung und das Verständnis für die wahrlich wichtigen und ewigen Dinge zu erweitern. Es gilt also die goldene Mitte, ein gesundes Maß, im Leben zu finden, weshalb das Lachen hingegen aller Befürwortung auch negativ betrachtet wird, v.a. wenn es zu exzessiv auftritt, mit zu viel Hemmungslosigkeit gelacht, oder wenn mit zu viel Härte und Zynismus jemand verlacht wird.¹⁵⁹

Die Ziele des Spotts waren mannigfaltig, so lachten die Rabbinen beispielsweise über sich selbst, über politische Gegner oder aber auch über Frauen und andere in der Gesellschaft als ‚gering‘ geschätzte Gruppen. Interessant ist jedoch, dass es Vertreter genau dieser ‚unterlegenen‘ Gruppen waren, die den Rabbinen ihre Schwächen und Fehler durch die ‚Schläue des Tricksters‘ vor Augen führten. Genauso wie Frauen und Kinder den Rabbinen in ihrer Weisheit als unterlegen galten, waren es eben genau diese, welche als Medium humorvoller Kritik an traditionellen gesellschaftlichen Werten fungierten und die Weisen als Dummköpfe dastehen ließen. Während sich die Rabbinen, welche im Bavli dargestellt werden, ihre Schwächen schlussendlich eingestanden und auch darüber lachten, kritisierten die Rabbinen des Yeruschalmi ihre eigenen Handlungen zwar, doch konnten sie nie so recht darüber lachen. Machten sich die babylonischen Rabbinen folglich über ihre palästinischen Kollegen aufgrund deren Humorlosigkeit lustig, so war nur mehr wenig von ihrer ursprünglichen Selbstironie übrig. Insgesamt ist der Bavli jedoch humorvoller als dessen palästinisches Pendant, was entweder an dem fehlenden Sinn für Humor in Palästina liegt oder aber einfach dem größeren Umfang des Bavli geschuldet ist.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Tanenbaum (1974), S. 375.

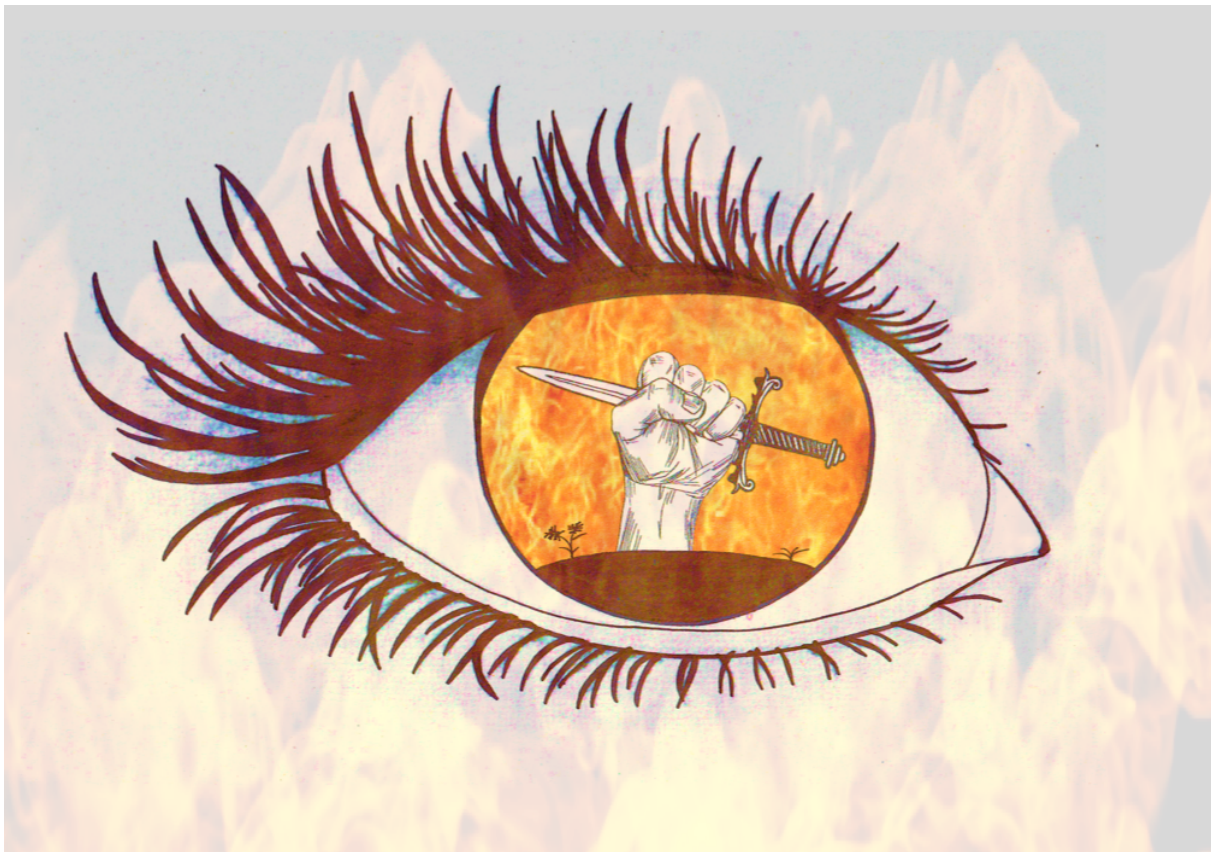
¹⁵⁷ Kovelman (2002), S. 87. Für das Lachen Gottes siehe beispielsweise: Gilhus (1997), S. 23-29; Friedman/Weiser Friedman (2014); Waisanen/Friedman/Weiser Friedman (2015).

¹⁵⁸ Feldman (2013); vgl. Farber (2018); ben Gershôm (2000), Kap. 10. Es gibt auch etliche Witze über Gott, die ihm einen guten Sinn für Humor zuschreiben.

¹⁵⁹ Feldman (2013); vgl. Farber (2018).

¹⁶⁰ Ilan (2009), S. 66-67, 69-74.

Teil II – Gewalt



3. Gewalt aus soziologischer & historischer Sicht

*„Ich liebe dich, mich reizt deine schöne Gestalt;
Und bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt.“*
(Erlkönig (1782), Johann Wolfgang von Goethe)

Wie wahr muten diese Worte an, wenn an Machtspiele jeglicher Art gedacht wird. Der ‚Stärkere‘ beispielsweise, der anhand der Gewalt, die er an anderen verübt und dadurch Angst und Schrecken verbreitet, Autorität einfordert, oder der ‚Klügere‘, der sich durch Manipulation und Überzeugung seinen Platz an der Spitze zu sichern weiß, – sie beide üben Macht aus, auf direktem oder indirektem Weg, auf gerechte oder ungerechte Art und Weise. Wie der Erlkönig, der sich in der gleichnamigen Ballade von J.W. von Goethe von der Schönheit des Knaben angezogen fühlt und sich dessen bemächtigt. Er übt eine gewisse Macht über das Kind aus, und gleich welcher Art (physisch oder psychisch) diese auch sein mag, sie wird schlussendlich mit todbringender Gewalt eingefordert. Dieser Umstand und somit das Zitat an sich führen deutlich vor Augen, dass der Begriff der Gewalt eng mit dem der Macht verbunden ist, sodass es schwierig ist, die beiden Konzepte voneinander zu trennen. Fälschlicherweise werden sie im alltäglichen Sprachgebrauch gerne synonym gebraucht, jedoch hat dies mit ihrer eigentlichen (differenzierteren) Relation nur wenig zu tun. Macht und Gewalt stehen nämlich entweder in (wechselseitiger) Abhängigkeit (M. Weber, D. Wrong, M. Mann), oder parallel zueinander (H. Arendt), was im Folgenden erläutert werden soll.

3.1. Gewalt als Form von Macht

Wird in der Soziologie Gewalt als Form von Macht verstanden, so ist die Gewalt stets der Macht untergeordnet, da sie nur eine von deren Ausformungen darstellt. Folglich soll, um die Beziehung zwischen Gewalt und Macht in ihrer Komplexität zu begreifen, zuerst das Konzept der Macht betrachtet werden.

3.1.1. Definition und Formen von Macht¹

Die wohl einflussreichste Definition von Macht lieferte M. Weber,² indem er sagte:

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht.“³

Macht wird in dieser Hinsicht als die Fähigkeit, – nicht unbedingt auch deren Ausführung, – zu strafen oder Zwang⁴ anzuwenden verstanden.⁵ D. Wrong definierte Macht in Anlehnung an Weber als

“the capacity of some person or persons to produce intended and foreseen effects on other persons”⁶, bzw. “the capacity to produce intended effects, regardless of the physical or psychological factors on which the capacity rests, and then to proceed to

¹ Zu diesem (3.1.1.) und dem nächsten Abschnitt (3.1.1.1.) vergleiche: Heiss (2019), S. 4-7; dies. (2020), S. 2-5.

² Für eine Kurzbiographie und die verschiedenen Theorien von M. Weber siehe: Kim (2017).

³ Weber (1922), S. 28; ders. (1968), S. 926; vgl. Wrong (1979), S. 21; Mann (1994), S. 22. Für Probleme der Definierung von Macht siehe z.B.: Wrong (1979), S. 1-19.

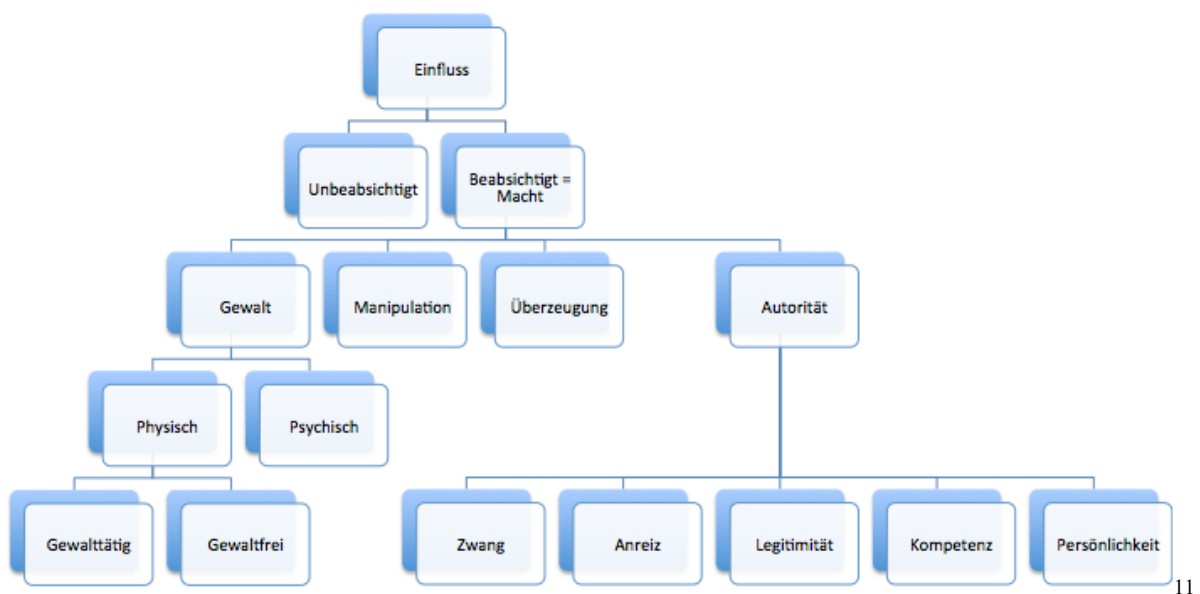
⁴ Unter Zwang wird eine bestimmte Verhaltensweise, zu der eine Person gegen ihren Willen genötigt wird, verstanden. Zwangsmittel, also die Instrumente, die für die Durchsetzung von Zwang zur Verfügung stehen, können von der Androhung von Gewalt bis zu deren Anwendung reichen (vgl. Herms (2011)).

⁵ Wrong (1979), S. 21.

⁶ Ibid., S. 13.

differentiate force, manipulation, persuasion, and authority as distinct forms of power".⁷

Wrong differenzierte und klassifizierte somit Gewalt, Manipulation, Überzeugung und Autorität als unterschiedliche Formen von Macht. Er wies jedoch auch auf die Einschränkungen dieser Formen hin. So gelten Gewalt und Manipulation beispielsweise nur als Formen von Macht, wenn sie erfolgreich zu dem Erreichen der Ziele des Machtinhabers eingesetzt werden können. Misslingt ihre Anwendung, kann demnach nicht von Macht gesprochen werden. Weiters gab Wrong zu bedenken, dass Gewalt, Manipulation, sowie Überzeugung nur in ihrer manifesten Form, also in ihrer aktuellen Ausführung faktisch existent sind, weil sie im Gegensatz zu der Autorität keinen latenten bzw. potentiellen Aspekt besitzen.⁸ Alle vier der Formen von Macht können in unterschiedlichen Relationen zueinander auftreten,⁹ wobei sie dabei stets durch drei Attribute (extensiv, umfassend, intensiv), die von B. de Jouvenel beschrieben wurden, definiert werden können.¹⁰



3.1.1.1. Quellen und Organisationsformen von Macht

Weber ließ in seiner Aussage zur Macht mit den Worten „*gleichviel, worauf diese Chance [auf Machtausübung] beruht*“ durchblicken, dass die Macht auf mehreren Basen bzw. Quellen beruht. M. Mann differenzierte deshalb 1994 ergänzend zu Weber und zu Wrong, der sich primär mit den Machtformen und deren Wirkweise beschäftigte, zwischen vier verschiedenen Quellen und Organisationsformen von Macht, nämlich der ideologischen, der ökonomischen, der militärischen, sowie der politischen.¹²

⁷ Wrong (1979), S. 21; vgl. Russell (1938), S. 25; Goldhamer/Shils (1939), S. 171. Für eine Gegenposition zu den Machtdefinitionen von Weber und Wrong siehe: Arendt (1975). Für weitere Definitionen zu Macht siehe z.B.: Wrong (1979), S. 21-23; Scherr (2016), S. 191-192; Arendt (1975), S. 36-38, 45; Popitz (1986); Krause/Röllli (2015); Luhmann (2012).

⁸ Wrong (1979), S. 23. Für die verschiedenen Verwendungen von Macht siehe: Ibid., S. 218-257. Für eine Kurzfassung der Autorität, deren Definition und Hinterfragung siehe: Heiss (2019), S. 7-13, 47; dies. (2020), S. 5-10.

⁹ Für die Relation und Kombination von Machtformen, sowie ihre gegenseitigen Wechselbeziehungen siehe: Wrong (1979), S. 65-83.

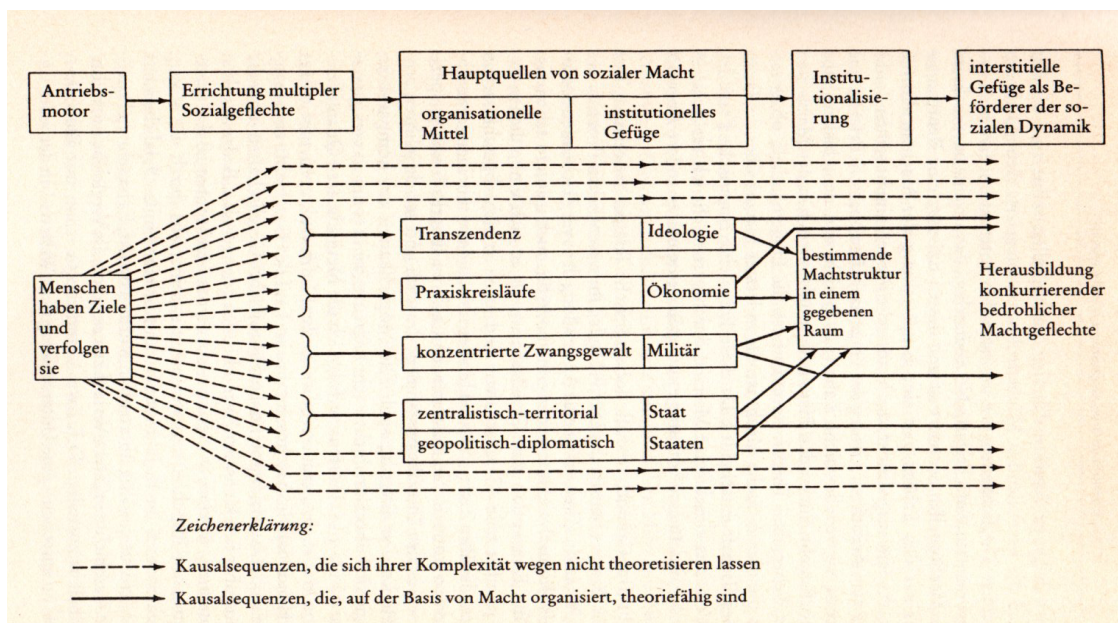
¹⁰ De Jouvenel (1958), S. 160; Für genauere Ausführungen zu den drei Attributen der Machtrelationen siehe: Wrong (1979), S. 13-17; vgl. Partridge (1963), S. 118; Connolly (1974), S. 86.

¹¹ Vgl. Wrong (1979), S. 24.

¹² Mann (1994), S. 55.

- 1) **Ideologische Macht** besitzen jene, die das Recht auf Wissen und Sinngebung monopolisieren, die Normen des menschlichen Lebens mitbeeinflussen und auch rituelle Praktiken ausführen. Durch ihre breite Wirkungsbasis üben jene kollektive und distributive Macht aus. Die ideologische Macht reicht über ökonomische, militärische und politische Machtinstitutionen hinaus und schafft dadurch eine ‚heilige‘ Form von Autorität, die über und gleichzeitig außerhalb der weltlichen Autoritätsstrukturen angesiedelt ist, wobei sie dadurch eine beinahe autonome Funktion einnimmt.
- 2) **Ökonomische Macht** wird ausgeübt von jenen, die das Herrschaftsmonopol über Produktion, Distribution, Tausch und Konsum innehaben. Diese Aufgaben obliegen zumeist der Oberschicht, welche durch das Güter- und Handelsmonopol umfassende kollektive und distributive Macht in der Gesellschaft besitzt.
- 3) **Militärische Macht** resultiert aus dem Bedürfnis der organisierten physischen Verteidigung und deren Notwendigkeit im Fall aggressiver Absichten. Die kollektive und distributive Macht der Militärelite beruht auf deren alleiniger Fähigkeit zur Bereitstellung der militärischen Macht. Militärische Investitionen in benötigte Kriegswerkzeuge begünstigen zunächst den individualistischen Kampf, bewirkten jedoch langfristig betrachtet meistens eine Dezentralisierung militärischer Autorität.
- 4) **Politische Macht** dient einer zentralisierten, institutionalisierten und territorialisierten Reglementierung sämtlicher Aspekte der sozialen Verhältnisse und Beziehungen, weshalb sie auch als ‚staatliche Macht‘ bezeichnet wird. Für die politische Macht spielen die anderen Organisationsformen der Macht eine wichtige Rolle, da die Staatselite neben der politischen, theoretisch auch andere Arten von Macht ausüben kann, doch in Hinblick auf die politische Macht de facto zentral und territorial begrenzt ist.¹³

Die beschriebenen Organisationsformen bzw. Quellen der Macht sind zwar in ihrer bestimmten Ausprägung unterschiedlich, doch nicht getrennt voneinander zu betrachten, da sie in allen erdenklichen Bereichen des sozialen Lebens miteinander verflochten und Teil der organisierten Macht sind. Diese Verflechtungen und Abhängigkeiten versucht das IEMP-Modell, welches die Wechselbeziehungen der vier Hauptquellen der Macht (engl.: *ideological, economic, military and political*) veranschaulicht, zu verdeutlichen.¹⁴



15

¹³ Mann (1994), S. 46-49, 51, 53, 89, 380.

¹⁴ Ibid., S. 15, 55. Für eine genaue Beschreibung des IEMP-Modells siehe: Ibid., S. 56-61.

¹⁵ Ibid., S. 57.

3.1.2. Definition von Gewalt

Der Begriff ‚Gewalt‘ wird je nach historischem und sozialem Kontext anders definiert, genauso wie er je nach Disziplin, z.B. in der Anthropologie, Politik, Rechtswissenschaft, in der Theologie und ganz besonders der Soziologie, eine spezifische Färbung erfährt.¹⁶

Die Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) ist jedoch jene, welcher heutzutage weltweit das meiste Gewicht beigemessen wird. Gewalt wird von dieser definiert als „*Der absichtliche Gebrauch von angedrohtem oder tatsächlichem körperlichem Zwang oder physischer Macht gegen die eigene oder eine andere Person, gegen eine Gruppe oder Gemeinschaft, der entweder konkret oder mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Verletzungen, Tod, psychischen Schäden, Fehlentwicklungen oder Deprivation führt.*“¹⁷

3.1.2.1. Anthropologie

In der Anthropologie gilt Gewalt als „*Vermögen von Menschen, andere Menschen gegen deren Willen durch Androhung und Ausübung physischen Zwanges einzuschüchtern oder zu einem bestimmten Verhalten, Handeln oder Unterlassen zu veranlassen*“.¹⁸ Gewalt ist in allen Zeiten, Kulturen und Gesellschaften anzutreffen, weshalb sie als anthropologische Konstante bezeichnet werden kann. Das Interesse der Anthropologie an der Gewalt besteht in deren Ursachen (z.B. Aggressionstrieb), deren Auslösern (z.B. Entbehrung, Einschüchterung, Ausschließung, Unterdrückung), sowie deren Prävention.¹⁹

3.1.2.2. Politik

Im Kontext der Politikwissenschaft kann Gewalt mit Macht (lat. *potentia*) oder Herrschaft (lat. *potestas*) gleichbedeutend sein.²⁰ Gewalt kann im Dienst des Rechts stehen.²¹ So wird beispielsweise auch die Staatsgewalt mit legitimer Machtausübung in Verbindung gebracht. Weber zufolge sind Gewalt und legitime Autorität nämlich nicht nur Attribute des Staates, sondern gleichfalls die Basis der politischen Macht. Dies liegt u.a. daran, dass die durch den Gehorsam des Volkes bestätigte Legitimation des Staates an die Schutzpflicht des Staates gegenüber nicht legitimer und gesetzeswidriger Gewalt gebunden ist. Dies impliziert ein grundsätzliches Verbot der Gewaltanwendung seitens des Volkes und die Pflicht des Staates für dessen Sicherheit zu sorgen.²² Das legitime Gewaltmonopol des Staates regelt und begrenzt somit die Ausübung physischen Zwanges gegenüber den Staatsbürgern.²³ Hierzu sei gesagt, dass Gewalt die ultimative Form der politischen Macht darstellt, d.h. nur als

¹⁶ Für den Gewaltbegriff in weiteren Disziplinen, wie z.B. der Geschichtswissenschaft, der Philosophie und der Psychologie siehe beispielsweise: Foucault (1977); Lindenberger/Lüdtke (1995); Balibar (2001); Braun/Herberichs (2005); Fischer/Moraw (2005); Baberowski (2008); Muth (2008); Junghans (2011) – (Geschichtswissenschaften); Benjamin (1965); Röttgers (1974); Sofsky (2005); Wieviorka (2006); Cady (2006); Sorel (2007); Madung (2008); Bufacchi (2009) – (Philosophie); Bierhoff et al. (1998); Gay (2000); Wiegand-Grefe/Schumacher (2006); Caysa/Haubl (2007) – (Psychologie).

¹⁷ Krug et al. (2003), S. 6; Mann (2006), S. 82. Weiters ist noch die Definition der internationalen Gewaltforschung in Imbusch (2002) zu erwähnen.

¹⁸ Lienemann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011).

¹⁹ Ibid. Für weitere lesenswerte Literatur zur Gewalt in der Anthropologie siehe: Montenbruck (2010); Trotha (1997).

²⁰ Schrey (1984), S. 168: H.-H. Schrey sah, ähnlich dem Modell Wrongs, Gewalt in engem Zusammenhang zu Macht, Autorität und Zwang. „*Macht ist die Möglichkeit eines Einzel- oder Gruppenwillens, in einem gemeinsamen Lebensraum bestimmte Ziele durchzusetzen. Begegnet Macht der freiwilligen Zustimmung, so hat sie die Gestalt der Autorität; legt sie ihren Willen von außen zwingend fest, hat sie die Form der Gewalt. Wird Macht ohne Rücksicht auf den Konsens der Beherrschten ausgeübt, gewinnt sie den Charakter des Zwangs.*“

²¹ Lienemann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011).

²² Wrong (1979), S. 86-87; Lienemann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011); Sieckmann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011); vgl. Schrey (1984), S. 174: Problematisch werden solche Gewaltverhältnisse im ethischen Sinne, wenn der Staat seine Machtbefugnis missbraucht und seine Untergebenen mittels Zwang beherrscht.

²³ Vgl. Schrey (1984), S. 172-173, 175; Weber (1922), S. 29.

letztmögliches Mittel eingesetzt werden darf, wenn alle anderen Maßnahmen der Machtausübung scheitern.²⁴ Die Ordnung und maßvolle Anwendung der Staatsgewalt wird wiederum durch die Verfassungsstaatlichkeit erreicht, welche mit der Teilung der Gewalten (Legislative, Judikative, Exekutive) einhergeht und die staatliche Zwangsausübung auf Rechtsdurchsetzung einschränkt.²⁵ Diese Zusammenhänge stellen die Staatsphilosophie jedoch vor das Problem der Asymmetrie zwischen dem innerstaatlichen Gewaltmonopol (und der damit einhergehenden Schutzpflicht) und dem zwischenstaatlichen Recht zum Krieg.²⁶ Weiters kennt die Politik auch das Prinzip der ‚Gegengewalt‘, die von unterdrückten Bevölkerungsgruppen oder diskriminierten Minderheiten ausgehen kann, mit dem Ziel, die sie beherrschende Macht mit Gewalt zu stürzen.²⁷ Bei der Anwendung von Gewalt sind die Einstellung, die Bedürfnisse und Interessen der Beherrschten nämlich von keiner Relevanz, da sie nur als physische oder bestenfalls als biologische Objekte wahrgenommen werden, was verständlicherweise zu deren Missbilligung der Machtinhaber, welche die Gewalt anordnen oder anwenden, führen kann.²⁸ Wrong beschreibt vier Wege, um sich gegen den/die Machthaber zur Wehr zu setzen oder diesem/n Stand zu halten:

- 1) Aufbau einer Gegenmacht, um die Alleinherrschaft aufzuweichen
- 2) Setzung von Grenzen in Bezug auf Extensivität, Intensivität und Umfang der Macht
- 3) Sturz des Machtinhabers mit nachfolgender Vakanz seines Postens
- 4) Ersetzung des Machthabers²⁹

3.1.2.3. Rechtswissenschaft

Juristisch wird der Begriff ‚Gewalt‘ differenziert in die illegitime Ausübung von Zwang und die Zwangsausübung legitimer Institutionen oder Autoritäten (z.B. Eltern, Staat). Im Strafrecht wird Gewalt allgemein als Mittel, mit dem (körperlich wirkender) Zwang auf die Willensfreiheit bzw. das Verhalten eines anderen ausgeübt wird, definiert.³⁰ Das Zivil-, sowie das Strafrecht basieren auf einem allgemeinen Gewaltverbot, wobei z.B. Notwehr oder die Anwendung von Gewalt seitens der Vollzugskräfte des Staates bei drohender Gefahr eine Ausnahme darstellen. Das Strafrecht geht dabei primär von einem ‚materiellen‘ Gewaltbegriff aus, der eine physische Zwangswirkung auf das Opfer und dadurch entstehende subjektive Vorteile für den Täter voraussetzt.³¹

3.1.2.4. Theologie

Gewalt wird in der hebräischen Bibel zumeist durch die Begriffe *chamas* (חַמָּס) oder *schod* (שׂוֹד) ausgedrückt und bezeichnet die rechtswidrige Anwendung physischer Kraft, die Falschaussage vor Gericht, die wirtschaftliche Ausbeutung, wie auch den Angriff auf Gott oder seine Gesetze und Gebote. Das biblische (kasuistische) Recht ist paradoxerweise mit seinem Anspruch der Konfliktregelung und der Gewaltverhinderung der primäre Ort der

²⁴ Wrong (1979), S. 87; Weber (1922), S. 29.

²⁵ Kersting in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011); Sieckmann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011).

²⁶ Lienemann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011).

²⁷ Marcuse (1965), S. 127.

²⁸ Wrong (1979), S. 67; Scherr (2016), S. 192.

²⁹ Wrong (1979), S. 12. Für weitere Literatur zu dem Begriff der Gewalt in der Politik und der Politikwissenschaft siehe z.B.: Galtung (1975); ders. (1977); Ruf (2003); Spreen (2008); Ferber (1970); Lutz-Bachmann/Bohmann (1996); Lienemann (2000).

³⁰ Die Rechtsmedizin orientiert sich gleichfalls an der Definition von Gewalt als körperlichem Zwang, da sie in ihrer pathologischen Tätigkeit nur die physischen Einwirkungen auf den Körper zu rekonstruieren vermag (vgl. Schwerd (1979), S. 31-46).

³¹ Sieckmann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011); Scherr (2016), S. 195-196; Hoyer (1996). Für Details zu dem Gewaltbegriff in der Rechtswissenschaft siehe zum Beispiel: Laker (1986); Krey (1986); ders. (1988).

Durchsetzung von Gewalt. Die Gewaltbereitschaft in der Bevölkerung wurde zumeist durch die Abkehr von Gott erklärt, da jegliche Gewalt gegen den Mitmenschen als Gewalt gegen Gott verstanden wurde. Im Fall von solch unrechtmäßiger Gewalt wurde Gott um Hilfe angerufen, woraufhin dieser wiederum vorrangig mit Vergeltung gegen die Gewalttäter reagierte.³² Das Verhältnis zur Gewalt in der hebräischen Bibel ist somit ambivalent, erkennbar daran, dass z.B. gemeinschaftsschädigendes Verhalten in Israel ausgeschlossen sein soll, während Gewalt als Folge des ‚Tun-Ergehen-Zusammenhangs‘ (TEZ) nicht in Frage gestellt wird.³³

Die gewaltlose-pazifistische Strömung, welche ebenfalls in der Bibel vertreten ist, zeigt sich v.a. in den Erzählungen über den leidenden und getöteten Gerechten, sowie in jenen über die göttliche Rettung der gewaltlos Gescheiterten.³⁴

3.1.2.5. Soziologie

In der Soziologie wird Gewalt, wie eingangs bereits erwähnt, als Form von Macht verstanden, wobei damit oft im engeren Sinn die illegitime Ausübung von Zwang gemeint ist. Bei der soziologischen Gewaltdefinition steht die physische und/oder psychische Schädigung eines anderen oder deren Androhung im Zentrum. Dabei sollte Gewalt nur, wie Weber bereits bemerkte, als letztes funktionswirksames Mittel in der Kommunikation und Interaktion zwischen Menschen gelten.³⁵ H. Popitz widersprach Weber jedoch in diesem Punkt, indem er über dessen Machttheorie hinausging und postulierte,

„Der Mensch muss nie, kann aber immer gewaltsam handeln, er muss nie, kann aber immer töten – einzeln oder kollektiv – gemeinsam oder arbeitsteilig – in allen Situationen, kämpfend oder Feste feiernd – in verschiedenen Gemütszuständen, im Zorn, ohne Zorn, mit Lust, ohne Lust, schreiend oder schweigend (in Todesstille) – für alle denkbaren Zwecke – jedermann.“³⁶ „Aber Gewalt überhaupt und Gewalt des Tötens im besonderen ist auch kein bloßer Betriebsunfall sozialer Beziehungen, keine Randerscheinung sozialer Ordnungen und nicht lediglich ein Extremfall oder eine ultima ratio (von der nicht so viel Wesens gemacht werden sollte). Gewalt ist in der Tat ‚ein Teil der großen weltgeschichtlichen Ökonomie‘, eine Option menschlichen Handelns, die ständig präsent ist. Keine umfassende soziale Ordnung beruht auf der Prämisse der Gewaltlosigkeit. Die Macht zu Töten und die Ohnmacht des Opfers sind latent oder manifest Bestimmungsgründe der Struktur sozialen Zusammenlebens.“³⁷

3.1.2.5.1. Formen der Gewalt

Wrong differenzierte nicht nur die vier Formen der Macht (Gewalt, Manipulation, Überzeugung, Autorität), sondern beschrieb ebenso die verschiedenen Arten von Gewalt. Er untergliederte die Gewalt in physische und psychische Gewalt, wobei die physische Gewalt für ihn gewalttätige und gewaltfreie Handlungen umfasst.³⁸

³² Genauere Ausführungen zur biblischen Gewalt folgen in Kapitel 4. Für eine allgemeine Definition der Gewalt im religiös-theologischen Kontext siehe z.B.: Graf (2005).

³³ Schrey (1984), S. 169; Schwienhorst-Schönberger (2015), S. 7-10.

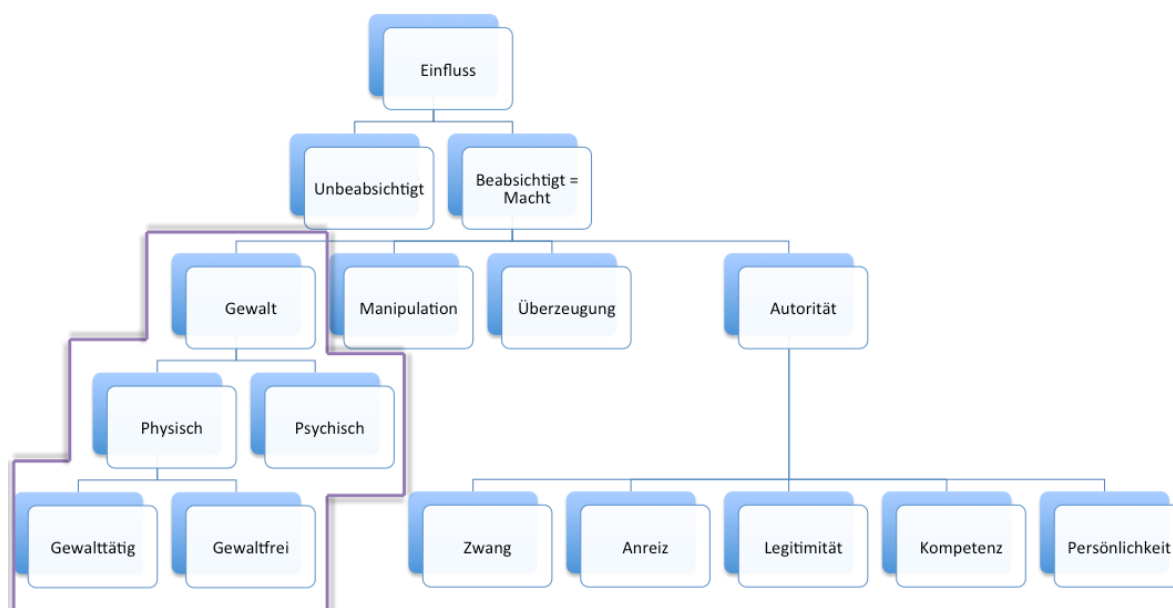
³⁴ Schmälzle in Otto/Schmälzle/Oberlies (2011); Schwienhorst-Schönberger (2015), S. 10-11.

³⁵ Wrong (1979), S. 87; Weber (1922), S. 29; vgl. Popitz (1986).

³⁶ Popitz (1986), S. 50.

³⁷ Ibid., S. 57. Weitere Literatur zu der Gewalt in der Soziologie findet sich u.a. bei: Bauman (1996); Brückner (1979); Heitmeyer/Soeffner (2004); Heitmeyer/Schröttle (2006); Kaloma Beck/Schlichte (2014); Wahl (2012); Wahl/Wahl (2013); Haring (2019).

³⁸ Wrong (1979), S. 24.



39

Die Voraussetzung für **physische Gewalt** sieht Wrong in der Behandlung eines menschlichen Subjekts, als wäre es nicht mehr als ein physisches Objekt. Die ultimative Form der Gewalt ist die **gewalttätige**, welche einen direkten Angriff auf den Körper eines andern ausführt, um Schmerzen, Verletzungen oder den Tod zu verursachen. Bei der **gewaltfreien** Form hingegen wird zum einen der eigene Körper als physisches Objekt benützt, um Handlungen anderer zu verhindern, oder einzuschränken, anstatt direkt auf deren Körper einzuwirken (z.B. ‚Sitzstreik‘), oder aber es werden die biologischen Grundbedürfnisse eines anderen absichtlich nicht erfüllt (z.B. Nahrungs- oder Schlafentzug).⁴⁰

Die zweite Art der Gewalt ist die **psychische, psychologische oder moralische Gewalt**, welche darauf abzielt geistigen oder emotionalen Schaden zuzufügen. Diese Gewaltart geht oft mit den Formen der physischen Gewalt einher, ist dieser jedoch nicht untergeordnet, also steht dieser in nichts nach, da Körper und Geist eine Einheit bilden und die Schädigung des einen auch Auswirkungen auf den anderen haben kann (z.B. Psychosomatik, Neurosen). Genauso wie die Staatsgewalt in ihrer exekutiven Funktion die institutionalisierte Form der physischen Gewalt darstellt, so gibt es institutionalisierte Formen der psychischen Gewalt (z.B. rituelle Erniedrigungszeremonien, Praktizierung schwarzer Magie, Ausspruch eines Fluches), welche jedoch den Glauben an ein bestimmtes Symbolsystem voraussetzen.⁴¹

Die Gewaltandrohung ist nicht mit der tatsächlichen Gewaltanwendung gleichzusetzen. Sie unterscheiden sich v.a. durch den Umstand, dass bei der Gewaltandrohung der Drohende die Kommunikation mit dem zu Schädigendem sucht, ihn dadurch als Mensch mit der Fähigkeit seine Worte zu verstehen sieht und ihm die Wahl lässt, ob er diesen Folge leistet oder nicht. Die sofortige Gewaltanwendung lässt diese Wahl nicht zu und entmenschlicht damit den zu Schädigenden, da ihm die Fähigkeit des Verständnisses abgesprochen wird. Die Drohung und die Anwendung von Gewalt werden oft unter dem Konzept von Zwang zusammengefasst, obwohl Zwang nicht nur der Gewalt als Form von Macht, sondern ebenfalls den anderen Ausformungen von Macht (Manipulation, Überzeugung, Autorität) dienlich sein kann.⁴²

Oft wird behauptet, dass der beabsichtigte Effekt einer reinen Gewaltanwendung beschränkt ist, während die Gewaltandrohung auch das Moment der Angst vor deren tatsächlicher Ausführung inkludiert und dadurch eine größere Effektspanne bietet. Weiters

³⁹ Vgl. Wrong (1979), S. 24.

⁴⁰ Ibid., S. 24-25.

⁴¹ Ibid., S. 27-28; vgl. Walter (1964), S. 354; Garfinkel (1956).

⁴² Wrong (1979), S. 25-26.

gehen manche, wie H. Arendt, davon aus, dass die Anwendung von Gewalt nicht die ultimative Ausformung von Macht ist, sondern im Gegenteil der Beweis des völligen Machtzusammenbruchs. Arendt sagte beispielsweise dazu,

„Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. So kann man auch nicht eigentlich sagen, das Gegenteil von Gewalt sei eben die Gewaltlosigkeit. Von ‚gewaltloser‘ Macht zu sprechen, ist ein Pleonasmus. Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.“⁴³

Somit ist es für Arendt ausgeschlossen, dass es zwischen Macht und Gewalt quantitative oder qualitative Übergänge gibt, oder die Gewalt als eklatanteste Manifestation der Macht verstanden werden kann.⁴⁴ Wrong widerspricht Arendt bzw. korrigiert diese,⁴⁵ indem er zu bedenken gibt, dass Gewalt sehr wohl als finales Überzeugungsmittel des Mächtigen eingesetzt werden kann, wenn alle anderen Mittel scheitern. Er erläutert, dass der Machthaber aufgrund des Einsatzes von Gewalt noch lange nicht seine Macht verliert, da die erfolgreiche Repräsentation von Gewalt zu einer neuen Form von Macht führt. Dies ist u.a. möglich, weil die demonstrative Anwendung von Gewalt den Untergebenen zeigt, dass der Machthaber nicht vor dieser zurückschreckt und jener dadurch das Moment der Angst vor erneuter Gewalt auf seiner Seite hat. Genauso kann die Anwendung von Gewalt als Strafe dazu führen, dass die vorherige Machtrelation wiederhergestellt wird. So kann gesagt werden, dass Gewalt nur eine Form von Macht ist, wenn sie manifest ist, was bedeutet, dass es seitens des Machthabers mindestens einmal zu deren Anwendung kommen muss, um diese als eine seiner Machtformen zu etablieren. Insofern ist Gewalt eher dazu geeignet Menschen davon abzuhalten etwas zu tun, oder sie in ihren Handlungen einzuschränken, als sie dazu zu bewegen auf eine bestimmte Art zu handeln.⁴⁶

⁴³ Arendt (1975), S. 57; vgl. Wrong (1979), S. 26.

⁴⁴ Arendt (1975), S. 58. Diese Feststellung ist auf Arendts Definition von Macht und Gewalt zurückzuführen. Arendt sagte über Macht im Kontext von Einzelnen und einer Gruppe: *„Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält“* (Arendt (1975), S. 45). Ist von einem ‚Machthaber‘ die Rede, so handelt es sich um jene Person, die von der Gruppe dazu ermächtigt wurde in deren Namen zu sprechen und zu handeln (Arendt (1975), S. 45; vgl. Wrong (1979), S. 38-39). Die Gewalt war für Arendt durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet und ist stets nur Mittel zum Zweck, während die Macht einen Selbstzweck hat (Arendt (1975), S. 47, 52; vgl. Schrey (1984), S. 174). Weiters bedarf ihrer Ansicht nach Macht keiner Rechtfertigung, während Gewalt zwar gerechtfertigt werden, jedoch niemals legitim sein kann (Arendt (1975), S. 53; vgl. Weber (1922), S. 29). Sie war davon überzeugt, dass Macht durch Gewalt vernichtet und von dieser ersetzt werden, jedoch aus dieser keine erneute Macht entstehen kann (Arendt (1975), S. 54-55). Für weitere Literatur zu Arendts Macht- und Gewaltverständnis siehe beispielsweise: Meyer (2016); Wischke/Zenkert (2019); Blume et al. (2020); Young-Bruehl (2004); Habermas (1987), S. 223-248; ders. (1978); Heuer/Heiter/Rosenmüller (2011).

⁴⁵ Wrong widerspricht Arendt nicht nur in dem oben angeführten Punkt. Er weist beispielsweise auch darauf hin, dass Arendt den Begriff der Macht mit der, von ihm als separat definierten ‚(legitimierten) Autorität‘ gleichsetzt, sowie nicht zwischen der tatsächlichen Gewalt und deren Androhung unterscheidet (Wrong (1979), S. 39). Für Wrong ist die Gleichsetzung von Macht mit Gewalt, wie sie Arendt für die Beschreibung einer ‚Befehl-Gehorsams-Beziehung‘ gebraucht, nicht richtig, da diese für ihn eindeutig von einer gewaltsamen, überzeugenden oder manipulativen Beziehung zu differenzieren ist. Wrong sieht die ‚Befehl-Gehorsams-Beziehung‘ nämlich im Kontext der Autorität und nicht wie Arendt im engeren Bereich der Macht angesiedelt, was jedoch auf deren unterschiedlichen Begriffsgebrauch zurückzuführen ist (Wrong (1979), S. 40, 78; Arendt (1975), S. 38, 40-41). Für die ‚Befehl-Gehorsams-Beziehung‘ siehe z.B.: Wrong (1979), S. 35-36, 58-61; Weber (1922), S. 606; ders. (1968), S. 946, 952-955; Pilger-Strohl (2005), S. 120; Heiss (2019), S. 7-8, 12; dies. (2020), S. 5-6, 10.

⁴⁶ Wrong (1979), S. 26-27; vgl. Easton (1958), S. 183; Schrey (1984), S. 174.

3.1.2.5.2. Gewalt als Kraft der Unterdrückung

Wird Gewalt nicht nur als Form von Macht, sondern ebenfalls als Kraft der Unterdrückung verstanden, so sind die beiden Begriffe ‚Unterdrückung‘ und ‚Gewalt‘ vorab erneut zu definieren, bevor sie in Relation gesetzt werden. Sind sie einmal verbunden, wird nämlich schnell das Ausmaß der Zerstörungskraft der ‚unterdrückenden Gewalt‘ klar, welcher sich die Unterdrückten nur schwer widersetzen können, außer sie greifen als Form des Widerstandes selbst zur Gewalt.

3.1.2.5.2.1. Gewalt & Unterdrückung

Für die Definitionen von ‚Gewalt‘ und ‚Unterdrückung‘ soll auf F. Fanon eingegangen werden, da dieser auch den gewaltsamen Widerstand in seine Überlegungen zur Unterdrückung miteinbezog, sowie die recht eingängigen Erläuterungen A.E. Cudds herangezogen und näher beleuchtet werden sollen.

Für Fanon inkludierte Unterdrückung immer Gewalt, indirekt oder direkt, wobei er mit indirekter Gewalt den Entzug wichtiger ökonomischer oder substanzieller Ressourcen meinte. So war und ist Gewalt ein wichtiger Bestandteil in Hinblick auf den Ursprung und Erhalt von Unterdrückung. Denn Gewalt ist der energischste und direkteste Weg, um die Meinung einer Person zu beeinflussen. Unterdrücker oder privilegierte Gruppen konstruieren und erhalten ihre Vorteile und Privilegien zum Teil mit Gewalt oder deren Androhung. Manchmal ist die offene Zurschaustellung von Gewalt ebenfalls ein mächtiges Werkzeug der Unterdrückung. Gewalt kann immer mit Gewalt beantwortet werden, so kann beispielsweise, wenn genug Gewalt von den Unterdrückten angewandt wird, die Veränderung und der Rückzug der Unterdrücker zu Gunsten des Friedens bewirkt werden. Für Fanon war somit klar, dass durch den Einsatz von Gewalt den Unterdrückten keine andere Möglichkeit bleibt, als dieser selbst mit Gewalt zu begegnen, um ihre Unterdrückung zu beenden.⁴⁷

Cudd definierte ‚Gewalt‘ als *“the intentional, forceful, infliction of physical harm or abuse on one or more persons or their material or animal possessions.”*⁴⁸ Sie unterschied dabei zwischen ‚willkürlicher Gewalt‘ und ‚systematischer Gewalt‘. Während erstere sich nicht gegen einzelne soziale Gruppen richtet und dadurch nicht als Unterdrückung verstanden wird, trifft genau dies auf die systematische Gewalt zu. Ein weiterer wichtiger Aspekt der systematischen Gewalt ist, dass alle Mitglieder einer sozialen Gruppe ‚verletzt‘ werden, wenn einem ihrer Mitglieder aufgrund dessen Mitgliedschaft Gewalt widerfährt. Systematische Gewalt ist aber nicht die einzige Form der Unterdrückung, doch es ist jene, die direkt schädlich und verletzend ist, materiell und psychisch.⁴⁹

So können Traumata und materieller Verlust die Folgen für die Opfer von Gewalt sein. Ein ‚Trauma‘ wird als ein psychischer Zustand, der ein mehr oder weniger konstantes Gefühl der Ohnmacht und der Angst um persönliche, familiäre oder gemeinschaftliche Sicherheit beinhaltet, beschrieben. Gewalt ist das Paradigma eines traumatischen Ereignisses, welches zu einer posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) führen kann, die in erster Linie als eine Störung verstanden wird, die auf ein traumatisches Ereignis zurückzuführen ist. PTBS weist eine Vielzahl möglicher Symptome auf, darunter Depressionen, Amnesie, Schlaflosigkeit, Reizbarkeit, Konzentrationsschwierigkeiten, Hyperventilation oder eine übertriebene Schreckhaftigkeit. Es gibt natürlich auch weniger dramatische, aber immer noch ernsthaft schädliche psychologische Auswirkungen systematischer Gewalt. So können Personen, die Gewalt ausgesetzt sind, beispielweise unter Scham und Verlust des Selbstwertgefühls leiden.

⁴⁷ Fanon (1963); Cudd (2006), S. 20, 86-87.

⁴⁸ Cudd (2006), S. 88.

⁴⁹ Ibid., S. 89, 91, 117-118.

Was jedoch oft unbemerkt bleibt, ist, dass diese Zustände die Person unfähig machen bestimmte (neue) Ereignisse effektiv zu bewältigen.⁵⁰

„**Unterdrückung**“ erklärte Cudd als *“a harm through which groups of persons are systematically and unfairly or unjustly constrained, burdened, or reduced by any of several forces.”* Sie sah Unterdrückung als ein normatives Konzept, das soziale Ungerechtigkeit bezeichnet, wobei der Terminus ‚soziale Ungerechtigkeit‘ impliziert, dass diese durch soziale Institutionen, Praktiken und Normen von sozialen Gruppen in Hinblick auf andere soziale Gruppen verübt wird. Jedoch sind nicht nur sozial benachteiligte Gruppen als Gruppe, sondern auch Individuen als Mitglieder dieser Gruppen von der Unterdrückung betroffen.⁵¹

Des Weiteren differenzierte Cudd zwischen ‚psychologischer Unterdrückung‘ und ‚materieller Unterdrückung‘. Psychologische Unterdrückung tritt z.B. auf, wenn jemand anhand seiner mentalen Verfassung, emotional oder durch Manipulation in seinen Glaubensvorstellungen unterdrückt wird, so dass die Person psychisch gestresst, in ihrem eigenen Selbstbild reduziert oder auf andere Weise psychisch geschädigt wird. Es handelt sich hingegen um materielle Unterdrückung, wenn die Physis durch Unterdrückung geschädigt wird oder die materiellen Ressourcen, einschließlich Wohlstand, Einkommen, Zugang zur Gesundheitsversorgung oder das Recht, den physischen Raum zu bewohnen, durch Unterdrückung verringert werden.⁵² Im Folgenden wird auf die psychologische Unterdrückung und deren Schäden, wie sie von Cudd beschrieben wurden, eingegangen.

3.1.2.5.2.2. Psychologische Schäden

Unterdrückung kann zu direkten und indirekten psychologischen Schäden führen. Direkte Schäden werden durch absichtliche Zufügung verursacht, welche Terror, psychologisches Trauma, Demütigung und Erniedrigung, Objektivierung, sowie religiöse, ideologische und kulturelle Dominanz beinhalten kann. Indirekte psychologische Schäden entstehen, wenn die Glaubensvorstellungen und Werte der privilegierten oder unterdrückenden Gruppe unbewusst von der unterdrückten Gruppe akzeptiert und in ihr Selbstkonzept oder ihre Werteskala übernommen werden. Durch indirekte Beeinflussung treffen die Unterdrückten dann Entscheidungen, die ihrer eigenen Gruppe schaden und die der privilegierten nützen. Dies führt über einen längeren Zeitraum hinweg zu einer Veränderung der Psyche der Unterdrückten. Denn diese nehmen schließlich Scham und ein niedriges Selbstwertgefühl, ein falsches Bewusstsein, – also einen kognitiven Prozess, der die Ideologie der Unterdrückung beinhaltet, – sowie fehlgeleitete Wünsche, welche sich nach den Unterdrückern richten und zu weiterer Benachteiligung führen, als ihre eigenen Charakteristika an. Psychologischer Schaden kann gruppenbasiert oder individuell sein. Jedoch wird einem Individuum individueller psychologischer Schaden zumeist nicht aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, sondern aus anderen Gründen zugefügt.⁵³

Direkte psychologische Schäden werden unterdrückten Gruppen von den dominierenden Gruppen zugefügt. Als Quellen der Schäden gelten:

- 1) Terror und Trauma: Werden verursacht durch Gewalt und die Androhung dieser. Gewalt kommt von außerhalb des Opfers, aber die Androhung von Gewalt benötigt die

⁵⁰ Cudd (2006), S. 93. Tatsächlich werden Gewaltopfer dreimal zu Opfern gemacht: Durch die erlebte Gewalt selbst, dann durch den Verlust des Selbstwertgefühls, den sie empfanden, als sie dominiert, gedemütigt und verletzt wurden, und schließlich durch den Verlust sozialer Bindungen und die Fähigkeit ihre Situation adäquat zu bewältigen. Dies trifft bereits auf individuelle Gewalt zu, doch systematische Gewalt hat noch schlimmere Auswirkungen, da diese ganze soziale Gruppen und nicht nur Individuen betrifft.

⁵¹ Cudd (2006), S. 24. Für andere Definitionen von Unterdrückung (in diversen Jahrhunderten) siehe z.B.: Ibid., S. 7-8, 13-20; Locke (1980); ders. (1983); Marx/Engels (1978); Mill (1988); Freud (1960); Fromm (1961); Fanon (1963).

⁵² Cudd (2006), S. 25. Für die materielle bzw. ökonomische Kraft der Unterdrückung siehe beispielsweise: Ibid., S. 120-155; Marx (2014); Nozick (1974); Zimmerman (1981).

⁵³ Cudd (2006), S. 156, 177.

psychische Beteiligung des Opfers, um zu fruchten. Terror und Gewalt, sowie deren Androhung, haben langanhaltende nachwirkende Wirkung, auch lange Zeit, nachdem der Angreifer verschwunden oder die Drohung verhallt ist. Durch diese psychologische Beeinträchtigung sind die Opfer oft nicht in der Lage, die Herausforderungen des alltäglichen Lebens zu bewältigen. Trauma beeinflusst die Fähigkeit anderen zu vertrauen ungemein, weshalb durch ein solches zwischenmenschliche Beziehungen, sowie auch der Glauben an etwas Göttliches negativ beeinflusst werden können, indem z.B. die Schuld für die Gewalt Gott gegeben wird. Interessanterweise sind stress-resistentere Individuen auch diejenigen, die trotz eines Traumas sozial agieren und aktive Coping-Mechanismen benützen, um ihr eigenes Schicksal zu kontrollieren. Obwohl manche Personen gegenüber Traumata widerstandsfähiger sind, so ist es doch die Mehrheit, die sich bei starker Gewalteinwirkung oder deren Androhung in dem Trauma verliert. Deshalb wird angenommen, dass nicht die psychische Stabilität des Opfers, sondern die Art des traumatischen Ereignisses, welches die Opfer ereilt, den Unterschied macht. Das Element der Überraschung, Todesdrohung, sowie die freiwillige Zufügung von Schaden bestimmen u.a. über die Intensität eines Ereignisses. Weiters ist entscheidend, wie oft das traumatische Ereignis auftritt, da bei wiederholtem Auftreten auch die Schwere des Traumas zunimmt, was wiederum dazu führt, dass die Androhung des Gewaltereignisses ausreicht, um Kontrolle über das Opfer auszuüben.

- 2) Demütigung, Erniedrigung und Scham: Werden beispielsweise erniedrigende Bilder der zu unterdrückenden sozialen Gruppe in Umlauf gebracht, Hassreden gehalten, oder soziale Distanzierung von dieser Gruppe praktiziert, so können die Gefühle von Demütigung, Erniedrigung und Scham die psychologischen Folgen davon sein.
- 3) Objektivierung: Tritt auf, wenn Personen einer sozialen Gruppe systematisch wie Objekte behandelt werden, ihnen also die tiefe moralische Gleichheit der Menschen gänzlich abgesprochen wird und sie dadurch objektiviert werden.
- 4) Religiöse, ideologische und kulturelle Dominanz: Tradition und konventionelle Normen bestimmen den Handlungsraum von Gruppen, während Religion als wichtige Quelle der Tradition ein selbstrechtfertigendes Glaubenssystem schafft, sowie die Ideologie (= Weltanschauung) die Glaubensvorstellungen einer Kultur prägt.
 - 4.1) Tradition und Konvention: Unterdrückende Bedingungen werden als Traditionen und Konventionen bewahrt, welche die Gedanken und das Verhalten von Personen gemäß ihrer sozialen Gruppenzugehörigkeit einschränken. Unterdrückende Gedanken sind jene, welche dazu führen, dass sich Personen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit minder bzw. von weniger Wert fühlen. Kulturen vermitteln Werte durch Traditionen, die jedoch zumeist Personen aus unterschiedlichen sozialen Gruppen verschiedene Werte zuschreiben. Wenn Konventionen zu dem Vorteil der einen Gruppe und zum Nachteil der anderen Gruppe beitragen, so sind sie unterdrückend. Desto größer die Bereitschaft ist, die Konventionen ungefragt zu übernehmen, desto schwieriger ist es diese zu brechen.
 - 4.2) Religion: Religion ist in gewisser Weise selbstrechtfertigend, da sie Gründe für die Befolgung der vorgegebenen Tradition zu bieten versucht und dabei auf die göttliche Inspiration oder die ‚auserwählte‘ Gruppenidentität verweist.
 - 4.3) Kulturelle Dominanz: Drei Probleme können als kulturelles Dominieren verstanden werden, nämlich das Nichterkennen bzw. Nichtanerkennen von Minderheitenkulturen, das Fehlen von Entgegenkommen, wenn die legalen Bedürfnisse der Minderheit ignoriert werden, sowie das Fehlen von Respekt, wenn die Minderheit z.B. als minderwertig betrachtet wird.⁵⁴

⁵⁴ Cudd (2006), S. 159-161, 165, 167-170, 175-176; vgl. Herman (1992), S. 57-58.

Indirekte psychologische Schäden werden der unterdrückten Gruppe von der dominierenden Gruppe eben indirekt, sowie von ihrer eigenen unbewusst zugefügt. Als Quellen der Schäden gelten:

- 1) Scham und niedriges Selbstwertgefühl: Scham geht mit dem Glauben einher für andere oder für einen selbst nicht gut genug zu sein. Meist folgen Scham und ein niedriges Selbstwertgefühl auf ein traumatisches Erlebnis. Unterdrückten wird oft von privilegierten Gruppen signalisiert, dass sie unterlegen oder sogar minderwertig sind. So führen auch materielle und ökonomische Unterdrückung bei den Betroffenen zu Scham und verringerter Selbstachtung.
- 2) Falsches Bewusstsein: Falsches Bewusstsein ist der Glaube an eine verwerfliche Ideologie, die von den privilegierten vertreten und von den unterdrückten Gruppen geglaubt wird. Diese Ideologie fußt meistens auf der Rationalisierung der sozialen Unterschiede und deren Richtigkeit. Menschen sind motiviert, gut von sich selbst zu denken und das Gefühl, dass sie falsch gehandelt haben, zu minimieren. So ist es verständlich, dass die privilegierte Gruppe denken möchte, dass ihre Privilegien gerechtfertigt und der Schaden anderer gerecht ist, was ihr Gefühl etwas falsch gemacht zu haben vermindern soll.
- 3) Fehlgeleitete Wünsche: Der Grad der Freiheit einer Gesellschaft beruht zumindest teilweise auf dem Grad der Befriedigung von Wünschen der Bevölkerung. Durch die indirekte Beeinflussung der Unterdrückten sind deren Wünsche jedoch fehlgeleitet, sodass deren Erfüllung zu deren weiterer Unterdrückung beiträgt. Durch die momentane Erfüllung eines Wunsches wird nämlich langfristig die eigene soziale Gruppe geschädigt. Die Irreführung lässt den Unterdrückten aber glauben, dass er nicht nur sich selbst, sondern auch seiner Gruppe durch die Erfüllung seiner Wünsche hilft, was, wie bereits gesagt, ein Trugschluss ist. Fehlgeleitete Wünsche entstehen folglich durch Indoktrination, Manipulation und Adaption an unfaire soziale Umstände, wodurch sie eine unterdrückende psychologische Wirkung auf die Betroffenen haben. Aus diesem Grund ist es schwierig die psychologische Unterdrückung nachzuweisen, da sie selbst von den Betroffenen nicht als solche wahrgenommen wird.⁵⁵

3.1.2.5.2.3. Widerstand

Jeder Widerstand beginnt mit der Erkenntnis, dass tiefgreifende Ungerechtigkeit herrscht, die angesprochen und gegen welche protestiert werden muss. Widerstand kann geleistet werden von Individuen oder von ganzen Gruppen. Prinzipiell ist Widerstand immer möglich, wenn die momentanen Bedürfnisse und Wünsche von Einzelnen hintenangestellt werden, um langfristig eine bessere Zukunft für eine unterdrückte Gruppe zu schaffen. Das Ziel des Widerstandes ist das Ende der Unterdrückung, wobei der Widerstand auch erst mit der Erreichung dieses Zieles endet.

Als Hauptverantwortliche der Unterdrückung hätte die privilegierte Gruppe auch die moralische Verpflichtung diese zu beenden. Doch die privilegierten Individuen wissen oft nichts von ihrem privilegierten Status und dem von ihnen verursachten Schaden.⁵⁶ *“To be privileged is to be blind to a system of oppression and the privileges it grants one.”*⁵⁷ Erst wenn diesen ihre Privilegien und der Schaden, den ihre Gruppe anrichten, vor Augen geführt werden, ist es möglich, dass sich einzelne Individuen dem Widerstand anschließen und diesen mittragen.

⁵⁵ Cudd (2006), S. 177-185; vgl. Meyerson (1991).

⁵⁶ Cudd (2006), S. 189-190, 196-197; vgl. Calhoun (1989); May (1992).

⁵⁷ Cudd (2006), S. 197; vgl. Frye (1983); Bailey (1998).

Häufig gewählte Strategien des Widerstandes sind einerseits gewaltlose spitzzüngige Rhetorik, Boykotte, oder Streiks, sowie mächtige Symbolik, oder andererseits der gewaltsame bewaffnete Widerstand.

Eines der effektivsten rhetorischen Mittel im gewaltlosen Kampf gegen die Unterdrückung ist der (subversive) Humor (vgl. Punkt 1.7.2.). Denn mit sarkastischer Sprache und Vorstellungskraft wird auf humorvolle Weise auf die Probleme und Anliegen der Unterdrückten aufmerksam gemacht, so dass diese auch von den Unterdrückern gehört, aber nicht als Gefahr verstanden werden.

Bewaffneter Widerstand hingegen ist gemäß der Kriegstheorie nur anzuwenden, wenn die Unterdrücker auch Gewalt einsetzen. Weiters wären die Regeln der Kriegstheorie bei einer solchen Art des Widerstandes einzuhalten:

- 1) Gewalt darf nur gegen die Unterdrücker und nicht gegen Unschuldige angewandt werden.
- 2) Die angewandte Gewalt des Widerstandes muss proportional zu der zuvor zugefügten sein.
- 3) Gewalt sollte nur als letzter Ausweg und nur, wenn sie mit großer Wahrscheinlichkeit siegreich ist, angewandt werden.

Im Grunde gibt es für alle Formen der Unterdrückung potentiell erfolgreiche Arten des Widerstandes. Doch oft wurde im Laufe der Geschichte ein unterdrückendes Regime durch ein neues ausbeuterisches ersetzt. Erfolgreicher Widerstand garantiert also nicht die Freiheit von Unterdrückung, genauso wie Freiheit nicht die Absenz von Unterdrückung ist, sondern ein eigener Zustand für sich. Freiheit setzt jedoch dennoch die Überwindung von Unterdrückung voraus, da eine Person so lange als ‚unfrei‘ bezeichnet wird, wie sie das Opfer von unterdrückenden Kräften ist.⁵⁸

⁵⁸ Cudd (2006), S. 198, 203, 207-208, 222-223, 227.

4. Rabbinisches Verständnis von Gewalt & gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditionsgeschichte

„Derjenige, der zum ersten Mal an Stelle eines Speeres ein Schimpfwort benutzt, war der Begründer der Zivilisation.“
(Sigmund Freud)

Wie Recht hatte S. Freud mit dieser Aussage. Die Vorstellung, dass Worte weniger verletzen als Waffen ist zwar nur bedingt richtig, doch stimmt es dafür umso mehr, dass im Laufe der Geschichte weniger durch die Gewalt der Worte zu Tode kamen als durch Waffengewalt. Die Rabbinen hätten Freud jedenfalls zugestimmt, sei es, weil im Judentum, außer in biblischen Zeiten, gewalttätiges Handeln nie der Lebensweise der Mehrheit des jüdischen Volkes entsprach, oder weil die Rabbinen das Wortgefecht, das Disputieren, zur Königsdisziplin erhoben, was v.a. im Bavli deutlich wird. Aufgrund dieser eher pazifistischen Einstellung ist es umso verheerender, wenn dann die Gewalt, die tunlichst zu vermeiden versucht wird, von außen wieder an einen herangetragen wird, wie es den rabbinischen Märtyrern geschah, die sich durch feindliche Großmächte mit Gewalt und Tod konfrontiert sahen.

Die Begründung der Zustimmung der Rabbinen zu dem obigen Zitat wird im Folgenden noch deutlich werden, genauso wie ihrer Liebe zum Disputieren und der Frage, warum sie für ihre Überzeugungen sogar in den Tod gingen, nachgegangen wird.

4.1. Gewalt im Judentum

Heute wird Gewalt im Judentum weitgehend abgelehnt, es herrscht Konsens darüber, dass die Anwendung von Gewalt so gering wie möglich gehalten werden soll, also nur zur Selbstverteidigung oder zur Verhinderung eines (größeren) Übels eingesetzt werden darf.¹ Aufgrund der biblischen Wurzeln des Judentums kann es jedoch nicht völlig losgelöst von Gewalt betrachtet werden.² Wie in der Bibel, finden sich auch in jüdischen Texten des 2. Tempels Berichte über gewaltbereite Gruppierungen (z.B. Zeloten, Sikarier), Aufstände (z.B. Makkabäer unter Antiochus IV. (215-164 v. d. Z.)) und aktive Kriegsführung (Bar Kochba-Aufstand (132-135 n. d. Z.)).³ Diese Diskrepanz zwischen der biblischen Gewaltbefürwortung und der heutigen Ablehnung aktiver Gewalt ist großteils auf das Zutun der Rabbinen zurückzuführen. So sind in der Bibel und dem Talmud zwar gewaltsame Strafen, wie Steinigung, Enthauptung, oder Strangulation beschrieben, doch wurden sie von den Rabbinen meist dahingehend gedeutet, dass sie nur unter bestimmten (unmöglichen) Umständen auch auszuführen waren, sodass zumeist eine weniger drastische Strafe griff oder wie beim Talionsprinzip („Auge um Auge“) eine Geldstrafe ausreichte.⁴ Doch wie es zu diesem Wandel des Gewaltbildes kam, soll folglich nachskizziert werden.

¹ Zu dem Aspekt der jüdischen Selbstverteidigung und der Verteidigung des Landes siehe z.B.: Bodendorfer (2006), S. 205-217.

² Broyde (1996); ders. (2001). Für weiterführende Literatur zu der Ambivalenz des Judentums in Bezug auf Gewalt siehe u.a.: Maier (2000); Shapira (2010); Eisen (2011); Oeming (2017).

³ Vgl. Johnson (1987), 94-142.

⁴ Lewis (1915), S. 37-38; Kalimi/Haas (2006), S. 2; Pasachoff/Littman (2005), S. 64; vgl. Bodendorfer (2006), S. 195-196. Laut E. Otto waren – lange vor den Rabbinen – bereits in der hebräischen Bibel selbst rechtliche und außerrechtliche Konzepte der Gewaltvermeidung und der Gewaltreduktion vorhanden. So beschrieb er in einem Artikel (2017) wie durch das zivilrechtliche Konfliktlösungsrecht, die strafrechtliche Generalprävention und das Sakralrecht Gewalt im 1. Jahrtausend v. d. Z. einzudämmen versucht wurde. Weitere Autoren, welche der Bibel gleichfalls das Potential der Gewalt und der Gewaltüberwindung bzw. -kritik zuschrieben sind u.a.: Hengel (1971); Lohfink (1983b); Otto (1994); ders. (1999); Dietrich (2004); Kegler (2004); Dietrich/Mayordomo (2005); Juergensmeyer (2005); Schnocks (2017); Scholz (2021).

4.1.1. Biblische Gewalt

Die Bibel enthält Geschichten über Gewalttaten, sei es, dass diese an Juden oder von Juden verübt wurden, wobei es genau diese Erzählungen sind, die als Traditionsgut spätestens mit der Zerstörung des 2. Tempels (70 n. d. Z.) zu einem langsamen Prozess des Umdenkens führten.

4.1.1.1. Biblische Tradition

„Die Welt der Bibel ist eine Welt der Gewalt.“⁵ Die Umwelt des Volkes Israels war von Gewalt und Grausamkeit geprägt, der es sich nicht entziehen konnte. Das Ideal der Gewaltfreiheit existierte noch nicht, sie wurde als Bestandteil des Lebens akzeptiert, v.a. wenn es um die Interessen der Religion, deren Durchsetzung und Reinheit ging.⁶ So waren die biblischen Anfänge des jüdischen Volkes, wie so vieler Völker in biblischer Zeit, von Gewalt und Tod gekennzeichnet. Beginnend mit dem Tod aller Erstgeborenen in Ägypten (Ex 11; 12,29) und der Vernichtung des ganzen ägyptischen Heeres in den Fluten des Schilfmeeres (Ex 14,27-28), wurden Feinde des Volkes durch das Eingreifen Gottes bezwungen. Doch auch innerhalb des Volkes wurden religiöse Ideale mit Gewalt durchgesetzt. So z.B. als Mose die Verehrer des goldenen Kalbs töten ließ (Ex 32,27-28), oder die Israeliten, die sich moabitische Frauen nahmen und mit ihnen deren Opferfeste begingen, völlig vernichtet wurden (Num 25,4-5). Als anschließend darauf eine Plage ausbrach, konnte diese erst durch Pinchas gestoppt werden, der einen Israeliten, der gerade mit einer Moabiterin zusammen war, mit einer Lanze aufspießte (Num 25,7-9).⁷ Pinchas wurde für seine Tat belohnt, indem seinen Nachkommen der Bund des ewigen Priestertums zuteilwurde (Num 25,13), was ihn zu ‚dem Priester‘ schlechthin machte. Gleichfalls war bei der sog. ‚Landnahme‘ Israels, also der Eroberung des verheißenen Landes, Gewalt und Tod auf die Fahnen der Israeliten geschrieben, die keine Bündnisse mit den Ansässigen schlossen und niemanden verschonten (Dtn 7,1-2; 20,16-17; Jos 10,40), wie es auch bei der Stadt Jericho, welche gänzlich zerstört wurde, der Fall war (Jos 6,21). Besonders im Buch Deuteronomium wird oftmals dazu aufgefordert, das Böse aus der Mitte des Volkes fortzuschaffen (Dtn 13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7), wobei sich ‚das Böse‘ auf jeden beziehen konnte, der die Gebote nicht hielt oder dem Gott Israels nicht gebührend Respekt entgegen brachte.⁸ Was u.a. so verstanden wurde, dass nur durch ständige ‚Selbstreinigung‘ von allem Bösen, also durch das

⁵ Stemberger (2007), S. 92. Dieses Zitat scheint durch die zahlreiche Literatur über Gewalt in den monotheistischen, biblischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – bestätigt. Hierzu seien nur einige wenige angeführt: Marut (1998); Baudler (2005); Ellens (2007); Bernat/Klawans (2007); Palaver/Siebenrock/Regensburger (2008); Burns (2008); Phillips (2009); Albertz (2009); Chilton (2009); Gluck (2010); Beier (2010); Renard (2012); van Henten (2012); Fine (2015).

⁶ Stemberger (2007), S. 92-93. Zur Gewalt in der biblischen Zeit bzw. im antiken Israel siehe u.a.: Orlinsky (1977); Müller (2003); Solomon (2006); Daschke (2010); Davis et al. (2015); Ramirez-Kidd (2016); Lemos (2017).

⁷ Stemberger (1998), S. 4; ders. (2007), S. 93; vgl. Mittleman (2018), S. 165. Für weitere Beispiele der Gewalt in der Bibel, v.a. im Kontext der Exoduserzählung, der Tochter Jiftachs, der Propheten oder Ps 137, siehe z.B.: Hausmann (2009); O’Brien (2010); Scoralick (2012); Fischer (2013); Lux (2021).

⁸ Stemberger (1998), S. 5; vgl. Clenman (2021), S. 63-64; Weiss (2021), S. 22; Mittleman (2018), S. 166. Für weiterführende Literatur zu Gewalt im ‚Alten Testament‘ siehe beispielsweise: Lohfink (1983a); Gerard (1999); Moser (2001); van Dyk (2003); Dietrich/Mayordomo (2005); Eder (2010); Albertini (2010); Baumgart/Nitsche (2012); Seibert (2012); Michel (2013); Baumann (2013); Creach (2013); Zehnder/Hagelia (2013); Schnocks (2014); Titus (2015); Bedford (2016); Fischer (2019); Lemos (2013); dies. (2020); van Ruiten/van Bekkum (2020); Grafius (2020); Lynch (2020). Zu dem Thema der rituellen Gewalt in der hebräischen Bibel siehe z.B.: Olyan (2015); Olyan (2019). W. Dietrich ging in seinem Artikel von 2004 von 6 Formen der Gewalt im ‚Alten Testament‘ aus: Gewalt zwischen Individuen (bzw. im Nahbereich), Gewalt in der Gesellschaft, Gewalt zwischen Völkern, Gewalt zwischen Religionen (bzw. um der Religion willen), Gewalt gegen die Natur (namentlich zwischen Menschen und Tieren), Gewalt zwischen Gott und Mensch (Dietrich (2004), S. 253-256).

Ausmerzen von allen fremden Einflüssen anderer Religionen, garantiert ist, dass die eigene jüdische Religion unvermischt, ‚rein‘, existieren kann.⁹

4.1.1.1.1. Todesstrafe

Wie eingangs erwähnt, enthält die Bibel einige gewaltsame Strafen, von welchen die Todesstrafe wohl das markanteste Beispiel von Gewalt darstellt. Nicht nur erzählende biblische Texte enthalten Gewalt, auch gesetzliche Texte, die als von Gott selbst legitimierte Normen gelten, haben an der Anwendung von Gewalt in Form der Todesstrafe nichts auszusetzen. Auf die Vergehen Mord, Entführung, oder das Schlagen der Eltern steht die Todesstrafe (Ex 21,12.15.16), genauso wie auf die meisten sexuellen Verfehlungen, wie Sodomie, Ehebruch, oder Homosexualität (Ex 22,18; Lev 20,10.13). Genauso verhält es sich, wenn Reinheitsvorschriften zugunsten der Sexualität nicht eingehalten werden (Lev 20,18; 21,9). Besonders religiöse Vergehen werden mit dem Tod durch Steinigung bestraft, wie die Missachtung des Schabbats (Ex 31,14), Götzendienst, Blasphemie, oder die Anwendung verbotener Magie, wie z.B. Nekromantie (Lev 20,2.27; 24,16). Die Liste der todeswürdigen Gesetzesübertretungen ist lang und reicht somit von der von Gott abgefallenen Stadt (Dtn 13,13-18), über den falschen Propheten, der das Volk zum Götzendienst bringen will (Dtn 13,6), bis hin zum unbelehrbaren widerspenstigen Sohn, der nicht auf seine Eltern hören möchte (Dtn 21,18-20).¹⁰

Die verhängte Todesstrafe soll schließlich von der ganzen Gemeinschaft ausgeführt werden, als Zeichen der kollektiven Gewalt gegen jeden, der die religiösen Normen und dadurch die Gemeinschaftsordnung bedroht. Hinzuzufügen ist an dieser Stelle jedoch, dass nur äußerst selten vom tatsächlichen Vollzug der Todesstrafe in der Tora berichtet wird, nichtsdestotrotz sind die Liste der Vergehen und die dazugehörige gewaltsame Strafe Bestandteil der Bibel.¹¹

4.1.1.2. Problem biblischer Gewalt

Das Problem der biblischen Gewalt, welche in den Texten schlicht und ergreifend vorhanden ist und nicht erst hineininterpretiert werden muss, wurde von J. Nelson-Pallmeyer ganz gut zusammengefasst.

“[R]eligiously justified violence is first and foremost a problem of ‘sacred’ texts and not a problem of misinterpretation of the texts. The problem, in other words, is not primarily that people take passages out of context and twist them in order to justify violence. The problem is actual violence at the heart of these texts that can be reasonably cited by people to justify their own recourse to violence.”¹²

Somit ist bei Texten Vorsicht geboten, die, wie die Bibel, einen gewissen Grad an Autorität und ‚Heiligkeit‘ erreicht haben, welcher sie über jede Kritik erhaben erscheinen lässt. Gewalttätige Elemente können als Bestandteil der Texte nämlich leicht legitimiert werden, was in weiterer Folge immer mehr Gewalt generiert. Die in der Bibel geschilderte Gewalt geht jedoch nicht nur von den Menschen aus, wie z.B. dem jüdischen Volk bei der

⁹ Stemberger (1998), S. 5. Wie G. Stemberger an dieser Stelle jedoch schon richtig bemerkte, schildern diese Texte keine Tatsachen. So ist beispielsweise der genaue Ablauf der ‚Landnahme‘ bis heute nicht geklärt. Hinzu kommt, dass die meisten dieser Erzählungen von Gewalt und Tod erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil (539 v. d. Z.) entstanden sind. Also in einer Zeit, in der es schwierig war das eigene Judentum noch als ‚unvermischt‘ zu bezeichnen. Um aber das Ideal eines unvermischten Judentums aufrechtzuerhalten, musste die ‚Landnahme‘ folglich so geschildert werden, dass entweder das Land von allen Vorbewohnern gereinigt, oder aber das leere Israel ohne großen Aufwand eingenommen wurde.

¹⁰ Ders. (2007), S. 94-95, 100-101; Bodendorfer (2006), S. 197; vgl. Zoloth (2021).

¹¹ Stemberger (2007), S. 94-95. Für überblicksmäßige Literatur zur Todesstrafe in der Bibel siehe z.B.: Berkowitz (2006); Haim Hermann et al. (2007); Schnocks (2017), S. 346-349.

¹² Nelson-Pallmeyer (2003), S. xv; Kille (2010), S. 3.

Landnahme, sondern auch von Gott selbst, der abtrünnig gewordene Juden/Judäer, oder aber die Feinde seines auserwählten Volkes straft.¹³ Folglich wird Gott in der Bibel als gewalttätig dargestellt.¹⁴

Die Zerstörung Jerusalems und die anschließende Zwangsmigration der Judäer nach Babylon 586 v. d. Z. wurde beispielsweise auf die ‚ordnende‘ Gewalt Gottes zurückgeführt, der die Bewohner der Stadt für ihre Verfehlungen strafte.¹⁵ Die Menschen litten, doch sie überlebten dieses Trauma und die vermutlich zu dieser Zeit verfassten Klagelieder¹⁶ gaben ihnen eine Stimme, mit der sie das ihnen widerfahrene Leid zum Ausdruck bringen konnten. Die Klagelieder geben somit in gewisser Weise Zeugnis von dem Ausmaß, mit dem die kollektive Identität der Judäer mit einem Schlag zerstört wurde. Diese Zerstörung bedeutete zwar einen Einriss in der Beziehung des Volkes zu Gott, doch wuchs das Volk als solches dadurch stärker zusammen. Sie versuchten nämlich, um mit den Ereignissen besser umgehen zu können, diese umzudeuten, sodass die Gewalt nicht mehr als legitim, sondern als falsch dargestellt wurde, und selbst Gott, der schlussendlich auch über die Zerstörung des 2. Tempels (70 n. d. Z.) trauerte, von dieser Abstand nehmen musste. Mit der Umdeutung ging jedoch ebenfalls die verstärkte Vorstellung der Rache einher, nämlich der Rache an den Feinden, die sich gegen das Volk Gottes erhoben hatten, wobei paradoxerweise diese Rache von eben dem Gott, der sein Volk gerade noch gewaltsam in seine Schranken gewiesen hatte, erbeten wurde.¹⁷

4.1.2. Zwischen biblischer Gewalt und rabbinischer Gewaltlosigkeit

Bevor es unter den Rabbinen zu einer Hinwendung zur Gewaltlosigkeit kam, musste jedoch scheinbar erst ein Gipfel der Gewalt erreicht bzw. überschritten werden.

4.1.2.1. Von den Makkabäern bis zum Jüdischen Krieg

Aus der biblischen Zeit sind nach der ‚Landnahme‘ keine weiteren religiös motivierten Kriege mehr bekannt.¹⁸ Dies änderte sich jedoch in der Mitte des 2. Jahrhunderts mit dem Aufstand der Makkabäer, die sich v.a. gegen die zunehmende Hellenisierung Jerusalems und die Entweihung des Tempels durch Antiochus IV. empörten. Den Aufstand führte ein jüdischer Priester aus dem Geschlecht der Hasmonäer, Mattatias, mit seinen fünf Söhnen an (1 Makk 2,1-5), die nicht nur den bewaffneten Widerstand organisierten, sondern gleichfalls gemeinsam mit ihrem Vater gegen die Sünder bzw. die Götzendiener im Land gewaltsam vorgingen (1 Makk 2,22-24.44-45.47-48) und diese zum Teil auch zwangsbeschnitten (1 Makk 2,46). Das Ergebnis dieses Aufstandes war ein beinahe unabhängiges jüdisches Reich, das die Nachfahren der Makkabäer in Personalunion (König, Hohepriester, Militärführer)

¹³ Vgl. Kille (2010), S. 3. Zu der Vorsicht der Interpretation und Hermeneutik ‚heiliger Texte‘ siehe z.B.: Albertz (2009); Phillips (2009); Hausmann (2009); Davies (2010); Renard (2012); Sparks (2012); Bernhardt (2014).

¹⁴ O’Brien (2016), S. 197; vgl. Kille (2010), S. 3; Frechette (2016), S. 68. Zu dem Topos des gewalttätigen Gottes im ‚Alten Testament‘ siehe beispielsweise: Michel (2003); Middleton (2004); Baumann (2006); Young (2007); Mazzinghi (2009); Fretheim (2010); ders. (2015); Groß (2011); Janowski (2013); Römer (2013); Obermayer (2014); Thomas (2015); Vijayasingh (2015); Wilgus/Carroll (2015); Hawk (2019).

¹⁵ Frechette (2016), S. 69.

¹⁶ Für die Klagelieder als ‚Traumaliteratur‘ im Besonderen und weitere biblische Bücher im Kontext des Traumas siehe z.B.: Linafeldt (2000); Crüsemann (2004); Frechette (2015); Firth (2015); Boase/Frechette (2016).

¹⁷ Frechette (2016), S. 70-71, 74, 76-78. vgl. Herman (1997), S. 94-95. Bodendorfer (2006), S. 219: Die kriegerische Seite Gottes kann nicht losgelöst von seiner fürsorglichen Seite betrachtet werden, da sie beide Bestandteile seines Verhältnisses zu dem Volk Israel darstellen. Für psychologische Erklärungen dieses paradoxen Phänomens siehe beispielsweise: Herman (1997); Frechette (2017). Zur Verbindung von Gewalt und Rache siehe z.B.: Reid (1979).

¹⁸ Zu dem Thema religiöse Gewalt in der Antike siehe beispielsweise: Sizgorich (2009); Goldfarb (2018). Für die Einordnung religiöser Gewalt als Mythos siehe bes.: Cavanaugh (2009); ders. (2011).

regierten. Wie zuvor schon die Zwangsbeschneidungen, gehörten nun auch Zwangskonversionen von Feinden zum Repertoire der religiös motivierten Gewalt. Diese instrumentalisierte Gewalt nahm mit der Zeit immer deutlichere Züge an, die sich von politischen Ränkespielen der hasmonäischen Könige mit den Sadduzäern, Pharisäern und Essenern bis zum 1. Jüdischen Krieg gegen Rom (66 n. d. Z.), der nur zu bereitwillig von den Zeloten angeführt wurde, hin erstreckte und erst mit der Eroberung Jerusalems, der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) und dem Fall von Masada (73/74 n. d. Z.) durch die Römer endete.¹⁹ Der zweite große Aufstand gegen Rom, der religiös und messianisch motivierte Diasporaufstand (115-117 n. d. Z.), endete gleichfalls mit der Niederlage der Juden, dem Untergang der großen Zentren der östlichen Diaspora, sowie dem fast völligen Bedeutungsverlust von Judäa als jüdisches Zentrum. In dem 3. Jüdischen Krieg unter Bar Kochba, dem sog. Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.), wurde dann nochmals versucht mit militärischen Einsatz den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem zu erzwingen und die biblische Ordnung im Land wiederherzustellen, was jedoch abermals mit der jüdischen Niederlage und der Erstürmung der letzten jüdischen Festung Bethar (135 n. d. Z.) endgültig zunichte gemacht wurde.²⁰

4.1.2.2. Gewalt als Vorbote der Zerstörung

Könnte schon vor der Zerstörung des Tempels 70 n. d. Z. zunehmende Gewalt in der Bevölkerung dieses Ereignis vorhergesagt haben? Die Talmudim berichten zumindest von einem Wandel, der 40 Jahre vor der Zerstörung stattfand. Dieser Wandel soll die Auflösung des Sanhedrins, also den Verlust der jüdischen Gerichtsbarkeit, und das beginnende Exil mit sich gebracht haben (bYom 39b; bSan 41a; ySan 1,5,18a). Interessant ist hierbei zu erwähnen, dass die Zahl 40 immer dann auftritt, wenn große Wandel oder Veränderungen in der Geschichte des jüdischen Volkes eingeläutet wurden, so waren es beispielsweise 40 Tage, in denen die Erde von der Flut heimgesucht wurde. M. Bar-Ilan leitete daraus ab, dass bereits vor der Zerstörung des 2. Tempels durch die Römer die jüdische Gesellschaft einen Zerfallsprozess durchlief, der dann in der 2. Tempelzerstörung kulminierte.²¹

4.1.3. Gewalt in der rabbinischen Tradition

Im traditionsbewussten Judentum wurde, im Gegensatz zum Christentum, immer an der Bibel in ihrer Gesamtheit festgehalten, nicht nur in der Theorie, auch in der Praxis wurde sie als unveränderliche Norm, als stets gültige Offenbarung bewahrt. So ist es nicht üblich biblische gewalttätige Schriften als frühere Entwicklungsstufe abzutun, vielmehr werden sie unter Beibehaltung der textlichen Gesamtheit mithilfe der dem Text mitgegebenen Interpretationsregeln (= Hermeneutik, die in der mündlichen Tora überliefert wurde), auf dem Hintergrund des ethischen Bewusstseins der eigenen Zeit gelesen.²² Dazu ist jedoch noch zu sagen, dass heilige Texte, wie die Bibel, immer selektiv rezipiert wurden, wobei in nachbiblischer Zeit immer öfter die Traditionslinie ausgewählt wurde, die mit einer Humanisierung und Verinnerlichung der Religion einherging,²³ welche dann von den

¹⁹ Stemberger (1998), S. 6-7; vgl. ders. (2007), S. 95-97. Zum 1. Jüdischen Krieg siehe beispielsweise: Kasher (1983).

²⁰ Stemberger (1998), S. 7; vgl. ders. (2007), S. 96: Nach dem Bar Kochba Aufstand waren die jüdischen Siedlungsgebiete in Judäa weitgehend zerstört, was einer der Hauptgründe war, warum sich das jüdische Leben in weiterer Folge in Galiläa und die Gelehrsamkeit v.a. ab 135 n. d. Z. in Uscha zentrierte.

²¹ Bar-Ilan (2007), S. 76-79; vgl. Berkowitz (2005), S. 144-146: Wenn den Juden bereits 40 Jahre vor der Zerstörung die Gerichtsbarkeit über Todesstrafen entzogen wurde, ist es fragwürdig, ob das in der Mischna geschilderten Prozedere der Todesstrafe je in der Realität umgesetzt wurde. Das Wort eines rabbinischen Richters hatte jedoch theoretisch die Macht zu töten, was bedeutet, dass manche Strafen in der Mischna zwar praktisch nicht angewandt werden konnten, aber in der Theorie dennoch Gültigkeit besaßen.

²² Stemberger (2007), S. 92, 98.

²³ Ibid. (1998), S. 6.

Rabbinen aufgenommen und weiterverbreitet wurde. Die rabbinische Sicht ist es auch, die für alle späteren religiösen Ausprägungen des Judentums die Grundlage lieferte und auch heute noch die ethischen Ideale, sowie das sittliche Bewusstsein mitbestimmt.²⁴

4.1.3.1. Ideal der Gewaltlosigkeit

Dadurch, dass Judäa 6 n. d. Z. von einem fast unabhängigen Königreich in eine römische Provinz umgewandelt wurde, ging auch der letzte Rest von jüdischer Eigenstaatlichkeit verloren, genauso wie mit dem Verlust des Tempels (70 n. d. Z.) das Zentrum des religiösen Lebens zerstört wurde. Aus der Not der Situation heraus versuchten die Rabbinen deshalb eine religiöse Ideologie zu entwickeln, die einerseits auf die völlige Machtlosigkeit des Judentums in der Realpolitik abgestimmt war, und andererseits das Überleben des jüdischen Volkes zu sichern vermochte. Durch ihre Machtlosigkeit waren sie der römischen Gewalt ausgeliefert, wobei sie die Gewalt bei den Römern, aber auch immer häufiger in jüdischen religiösen Fragen ablehnten, bis sie schließlich ein Ideal der Gewaltlosigkeit anstrebten.²⁵ In Hinblick auf dieses neue Ideal war es unumgänglich die gewaltbehafteten biblischen Texte, mithilfe derer die Rabbinen ihre Lehren untermauerten, so zu interpretieren, dass die Gewalt in ihnen als rein theoretisch und hypothetisch verstanden wurde.²⁶ Die Texte wurden so wortwörtlich ausgelegt, dass die in ihnen geschilderten gewalttätigen Strafen für Vergehen nicht mehr in der Praxis durchführbar waren. So wurden beispielsweise die biblischen Vorschriften für das Beweisverfahren vor Gericht so strikt angewandt, dass Verbrechen fast nicht mehr geahndet werden konnten. Ein Umstand, der höchstwahrscheinlich damit zusammenhängt, dass die Juden zu dieser Zeit keine eigene Gerichtsbarkeit über Kapitalverbrechen und die damit zusammenhängende Todesstrafe mehr besaßen.²⁷

Im Mittelalter wurde diese pazifistische bzw. gewaltablehnende Linie dann scheinbar weitergeführt.²⁸ Das Werk von Maimonides (1138-1205), *Mischne Tora*, beschäftigte sich beispielsweise in diesem Zusammenhang mit sämtlichen biblischen und rabbinischen Geboten. Etliche in der Tora verbotene Praktiken, z.B. die der Wahrsagerei oder des Götzendienstes, interpretierte Maimonides als Folgen von Wahnsinn oder Irrtum und somit nicht als strafbare (bewusste) Handlungen. Mit Moses Mendelssohn (1729-1786) schließlich, der in seiner Schrift *Jerusalem. Oder: Über religiöse Macht und Judentum* die Anwendung jeglicher Form von Gewalt und Zwang zur Durchsetzung religiöser Ziele ablehnte, wurde dann in gewisser Weise die Trennung von Religion und Staat festgeschrieben und festgehalten, dass nur der Staat legitime Gewalt anwenden dürfe. Somit wirkte sich in weiterer Folge das Ideal der Gewaltfreiheit der Rabbinen in gewissem Maße auch auf heutige staatliche Institutionen aus.²⁹

4.1.3.2. Gewalt in rabbinischen Schriften

Mag die realpolitische Situation der Rabbinen eingeschränkt gewesen sein, so hinderte sie dies nicht daran das Beste daraus zu machen. Sie schufen Narrative, die, von biblischer Basis herkommend, dazu beitragen sollten gerade erlebte Gewalt besser zu bewältigen, indem in

²⁴ Stemberger (2007), S. 92.

²⁵ Ders. (1998), S. 7; vgl. ders. (2007), S. 99; Bar-Ilan (2007), S. 72. Für verschiedene Aspekte des rabbinischen Ideals der Gewaltlosigkeit und weiterführende Literatur zu dem Thema siehe: Neher (1966); Goodman (1996); Gendler (1996); Mirsky (1996); Juergensmeyer (2005); Berger (2007); Hezser (2013).

²⁶ Für die rabbinische Umdeutung gewaltbehafteter biblischer Texte siehe z.B.: Kanarek (2010); Ahuvia (2018); Zoloth (2021). Zum Ideal der Gewaltlosigkeit in rabbinischen Texten siehe bes.: Weiss (2012a); ders. (2012b).

²⁷ Stemberger (1998), S. 8; vgl. ders. (2007), S. 98-101; Zoloth (2021). V.a. in den Talmudtraktaten Sanhedrin und Makkot werden todeswürdige Verbrechen, wie u.a. Götzendienst, sexuelle Vergehen und Mord, behandelt, wobei jedoch deren Durchführung theoretischer Natur bleibt (Bodendorfer (2006), S. 196).

²⁸ Für ein paar Details zu einzelnen jüdischen Gelehrten des Mittelalters und ihre Einstellung zum Krieg siehe beispielsweise: Solomon (2005), S. 300-302.

²⁹ Stemberger (1998), S. 8; ders. (2007), S. 102-103; vgl. Solomon (2005), S. 303.

ihnen auf das Kollektiv verwiesen wurde, das solche Gewalterfahrungen bereits erlitten und verarbeitet hatte. Durch diese Rückbindung konnten auch neue Impulse gesetzt werden, die zur Bewältigung bzw. dem besseren Umgang mit den Lebensumständen unter römischer Herrschaft beitrugen. Genauso wie die Konzentration auf das Studium und die Gesetze, also die Hinwendung nach innen, tiefer in das Judentum hinein, als Ablenkung dienen konnte, die es erlaubte, mögliches Gewaltpotential in konstruktive Bahnen umzulenken, oder zumindest nur verbale Gewalt als Waffe kannte.

4.1.3.2.1. Identitätsstiftung durch erlebte Gewalt

Bereits die Bibel befiehlt den Israeliten sich an vergangenes ertragenes Leid zu erinnern (z.B. Dtn 25,17; Mich 6,5). Dies erscheint in Hinblick auf die Identitätsstiftung des jüdischen Volkes durchaus sinnvoll. Erinnerungen an Trauma und Erzählungen von Gewalt und Leid konstituieren nämlich integrale Bestandteile für die Formulierung einer kollektiven Identität.³⁰ Die Erinnerung der einen Generation an ertragenes Leid kann bereits fixer Bestandteil der kollektiven Identität ihrer Nachkommen sein. Dieser Erinnerungsprozess kann einer Gemeinschaft genauso helfen die Bedeutung von bestimmten traumatischen Ereignissen neu zu definieren, indem sie in Form von Geschichten der Hoffnung, Erlösung und Transformation weitertradiert werden. Durch diese Zugänglichmachung für spätere Generationen wird das traumatische Ereignis paradoxerweise aufgewertet oder sogar sakralisiert. Die Erinnerung an erlittenes Unrecht und Leid wird an jede nachfolgende Generation durch Rituale und Erzählungen weitergegeben, wie dies beispielsweise an Pessach der Fall ist, das in Erinnerung an den Exodus aus Ägypten gefeiert wird.³¹

Erzählungen von Gewalt, Sieg oder Niederlage, ermöglichen es Gruppen Grenzen zu ziehen zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘. Haben sie vermehrt die ‚Viktimisierung‘ einer Gruppe zum Inhalt, so kann es passieren, dass diese Gruppe die Opferrolle als essenziellen Charakter aller Gruppenmitglieder und als Erkennungsmerkmal der Gruppe selbst begreift. Die Exoduserzählung spielt eine wichtige Rolle in der Formulierung der israelitischen Identität, denn sie fasst die jüdische Erfahrung als eine des Leidens und der Rettung bzw. der Erlösung zusammen. Traditionsgeschichten über antike Feinde dienten der Stärkung der Einheit der Gemeinde und der Solidarität in der Gegenwart. So war die Exoduserzählung für die spätantiken Juden eine Art Widerstandsliteratur gegen die römische Autorität und Herrschaft, in der die Römer mit den Ägyptern und dem Pharao gleichgesetzt wurden. V.a. nach den gescheiterten Aufständen gegen Rom 66-70 und 132-135 n. d. Z., der militärischen Unterdrückung Judäas, dem Verbot religiöser jüdischer Praktiken und dem Exil der Juden, wurde die Geschichte auf die Römer bezogen. Der Hass auf die eine feindliche Gruppe (Ägypter) wurde somit auf eine andere, aktuelle feindliche Gruppe (Römer) übertragen.³²

Die quasi-fiktionale Erzählung der nationalen Versklavung und Befreiung wurde so zentral für das Volk, weil sie ein Gründungsnarrativ bot, das die spezielle Verbindung des Volkes zu Gott erklärte und dadurch auch die Juden von den anderen Völkern unterschied.³³

Demnach wurde das israelitische Volk erst durch das Leiden in Ägypten würdig die Tora zu empfangen, welche sie, genauso wie ihr vorausgehendes Leiden, von den anderen Völkern scheidet. Durch die kollektive Akzeptanz dieses Leidens als Bestandteil des göttlichen Plans ging das Volk als Einheit, die auch noch im Exil Bestand hatte, daraus hervor. Gleichfalls ging die *Schechina* (= (weibliche) Präsenz Gottes) mit Israel ins Exil, zuerst nach Ägypten

³⁰ Zu der Verbindung zwischen Gewalt und Erinnerung bzw. Versöhnung siehe beispielsweise: Schwartz (1982); Firestone (2004); Baruch Stier/Shawn Landres (2006); Martin (2018). Für die Bewältigung und (Um)deutung von Trauma und Gewalterfahrungen, sowie die Herausbildung einer kollektiven ‚jüdischen Identität‘ siehe u.a.: Brand (2007); de Vries (2007); Frechette (2017); Plietzsch (2020).

³¹ Stratton (2017), S. 68-69, 92.

³² Ibid., S. 70-72, 75-77, 87, 92.

³³ Ibid., S. 72-73.

und dann nach Babylonien (bMeg 29a; MekhY zu Ex 12,41), was das Leiden erträglicher machte. Das Beklagen des Leidens war jedoch nicht förderlich, da es allein in Gottes Hand lag zu befreien und zu erlösen. Die Exoduserzählung wurde zu einem Modell für alle Exile und Rettungen bzw. Erlösungen. Denn der Umstand, dass Gottes Präsenz (*Schechina*) an dem Leid und dem Exil teilhatte und er das Gefühl der Hilflosigkeit mit seinem Volk teilte, birgt große Symbolkraft in sich.³⁴

Die Verschiebung des Konflikts mit alten Feindbildern auf neue erlaubte es den Juden unter römischer Herrschaft trotz sämtlicher Unstimmigkeiten friedlich zu leben, ohne gewaltsam gegen ihre Unterdrücker vorzugehen, oder ihre soziale Identität und religiöse Abgrenzung aufzugeben. Der Großteil der rabbinischen Texte, welche Exodus zitieren, schuf Identität, indem er das Leid des Volkes Israels betont und die Erinnerung der geteilten Unterdrückung schürt, sowie, indem er die Erzählung über die göttliche Strafe gegenüber ihren Feinden verdeutlicht. Durch solche Textstrategien wird die römische Autorität auf friedvolle, akzeptable Art untergraben und ohne direkten Konflikt und Konfrontation hinterfragt. Freude über die Erlösung ist somit süßer, wenn sie mit der Hoffnung auf die Bestrafung der Feinde gepaart ist. Erzählungen über kollektives Leid dienen somit dem Erhalt separater Identitäten und sozialer Grenzen zwischen Juden und Römern in einer Zeit, in der Exil, kulturelle Einflüsse und Assimilation die jüdische Identität zu schwächen droht.³⁵

4.1.3.2.2. Gewalt im Babylonischen Talmud

Richten sich die textlichen Spitzen zumeist gegen Feinde des Judentums, so begegnen sich im Babylonischen Talmud (= Bavli) die Rabbinen selbst öfter feindselig, sie beleidigen und verfluchen einander sogar. Dieses Verhalten wurde zwar des Öfteren bestraft, doch schien das unfreundliche Verhalten nicht selten zu sein. Werden Textstellen des palästinischen Talmuds dem babylonischen gegenübergestellt, so ist es schwierig sich des Eindrucks zu erwehren, dass es sich um ein vorrangig babylonisches Phänomen handelt. Der Verhaltensunterschied wurde von den Rabbinen auch selbst bemerkt und zu erläutern versucht.³⁶

Rabbi Oschaja sagte: Was ist [die Bedeutung dessen], was geschrieben steht: *Und ich nahm zwei Stäbe, einen nannte ich ‚Milde‘ (noam) und den anderen nannte ich ‚Verletzungen‘ (hovlim) (Zech 11,7)?*

‚Milde‘ – das sind die Schriftgelehrten im Land Israel, die in der Halakha[-Debatte] gnädig (*manimin*) zueinander sind.

‚Verletzungen‘ – das sind die Schriftgelehrten in Babylonien, die sich gegenseitig in der Halakha[-Debatte] verletzen (*mehablin*).

Und er sagte: *Sie sind die zwei Söhne des Öls* (Zech 4,14), und *daneben stehen zwei Olivenbäume* (Zech 4,3):

Rabbi Isaak sagte: *Öl* – dies bezieht sich auf die Weisen im Land Israel, die sanft (*nohin*) zueinander sind in der Halakha[-Debatte] wie Olivenöl.

Olivenbäume – dies bezieht sich auf die Weisen in Babylonien, die bitter zueinander sind in der Halakha[-Debatte] wie ein Olivenbaum. (bSan 24a)³⁷

Rabbi Oschaja und Rabbi Isaak stellen den höflichen Umgang der palästinischen Weisen dem gewaltsamen Umgang und den bitteren Aussagen der babylonischen Rabbinen gegenüber. J.L. Rubenstein war davon überzeugt, dass die Feindlichkeit von der Intensität, mit der die babylonischen Rabbinen das Gesetz diskutierten, herrührte, da jeder leidenschaftlich für seine Meinung und Auslegungsart eintrat. Der Schaden, welcher in bSan 24a erwähnt wird, ist

³⁴ Stratton (2017), S. 78-80, 85, 92. Andererseits wurde die Exoduserzählung, besonders in Ex 1-15, jedoch leider auch zu einem Modell der Gewalt in der Bibel (vgl. Fischer (2019)).

³⁵ Stratton (2017), S. 87-92.

³⁶ Rubenstein (2003), S. 54-55.

³⁷ Vgl. *ibid.*, S. 55-56.

immer nur verbaler Natur, zugefügt v.a. durch Beleidigung und Beschämung. Die Geschichten des Bavli benützen eine gewalttätige Bildsprache im Kontext von Argumentationen, sodass sich der Sieger der Debatte fühlt, als hätte er seinen Gegner tatsächlich physisch besiegt. Die Ablehnung der Meinung eines Rabbinen konnte in hitzigen Debatten leicht dazu führen, dass nicht nur die Meinung, sondern gleichfalls der Gegner an sich angegriffen wurde, was in tatsächlichen Streit und Hass ausarten konnte. Doch wie passt diese Welt der Beleidigung, Beschämung, der Streitkultur zu der zuvor beschriebenen pazifistischen Einstellung der Rabbinen? Durch die eingeschränkte Handlungsfähigkeit im realpolitischen Geschehen und ihr Minderheitendasein unter Großmächten, waren sie nicht in der Lage oder in der Position Krieg zu führen, oder auch nur Gewalt im Kontext von Strafen auszuüben, weshalb sie dieses Konfliktpotential aus ihrem Alltag heraushielten und in die Akademien und Lehrhäuser der Rabbinen verbannten bzw. verbannen mussten. Dort wendeten die Rabbinen jegliche Kniffe und Tricks, gleich Taktikern im Krieg, an, um ihre Meinung gegen die ihres Diskurspartners durchzusetzen. Dazu gebrauchten sie eine Sprache, die auch für Kriegsbeschreibungen getaugt hätte, denn sie setzten Wörter, die eigentlich in den Kontext der physischen Konfrontation und des Kampfes gehören, sowie Kriegsmetaphorik in ihren Debatten ein, um sich verbal zu ‚bekriegen‘.³⁸ Diese Gewalt der mündlichen Konfrontation ist nicht nur dem Streben nach Anerkennung der einzelnen Rabbinen in ihren eigenen Reihen geschuldet,³⁹ sondern gleichfalls der Mündlichkeit der Auseinandersetzungen. Während nämlich bei einer verbalen Debatte das Gegenüber vor einem steht, sofort antwortet und sich dadurch auch leichter persönlich angegriffen fühlt, ist dies bei schriftlichen Diskussionen anders, da bei diesen Zeit verstreicht bevor eine Antwort gegeben wird, der Text präsent ist und das Thema bzw. der Streitpunkt leichter im Fokus behalten werden kann. Trotz aller Leidenschaft für die Tora, ihre Auslegung und daraus resultierende Debatten galt es jedoch als schwere Sünde seinen Diskussionspartner öffentlich zu beschämen, da eine Beschämung wie physische Gewalt als tief schmerzhaft empfunden wurde und die Folgen einer Beschämung vom öffentlichen Gesichtsverlust bis zum ‚sozialen Tod‘ reichen konnten, weshalb es diese tunlichst zu vermeiden galt.⁴⁰

4.1.3.3. Legitime Gewalt?

J.H. Yoder war von der pazifistischen Einstellung der Rabbinen überzeugt, da es in deren Zeit keine Mittel zur Legitimation für Gewalt oder das Töten gab und deshalb kein legitimes Blutvergießen möglich war. So war er der Ansicht, dass die Rabbinen die biblischen Kriege und Gewalttaten auch als Fehler betrachten mussten.⁴¹ P. Ochs stimmte Yoder zwar in Bezug auf eine starke Tendenz des rabbinischen Judentums zur Gewaltkritik und Gewaltlosigkeit zu, doch bekräftigte er, dass das Judentum weder pro- noch anti-pazifistisch sei.⁴² Ochs war zu dieser Überzeugung gelangt, weil die Rabbinen zwar Gewaltlosigkeit bevorzugten, es aber dennoch das Recht gab sein Leben durch die **Anwendung von Gewalt zu verteidigen**.⁴³ Für Ochs war die rabbinische Einstellung zu Gewalt und Blutvergießen, somit komplexer, als

³⁸ Rubenstein (2003), S. 56-61.

³⁹ Der Status und der Rang eines Rabbinen in der babylonischen Akademie waren u.a. von seinen dialektischen Fähigkeiten abhängig. Von den kleineren palästinensischen Schulen ist das Gerangel um Ränge nicht in einem solchen Ausmaß bekannt (ibid., S. 64).

⁴⁰ Ibid., S. 62-64, 66. Ergänzend siehe für die Folgen und Auswirkungen physischer Gewalt (*hamas*) z.B.: Jacobs (1995), S. 577. Zu dem biblisch am häufigsten gebrauchten Begriff *hamas* für ‚Gewalt‘ in Ezechiel siehe hingegen: Ganzel (2015).

⁴¹ Weiss (2014), S. 2; Cartwright/Ochs (2003), S. 81-82.

⁴² Weiss (2014), S. 3; Cartwright/Ochs (2003), S. 4.

⁴³ Weiss (2014), S. 3; Ochs (2011), S. 153; vgl. ders. (2010), S. 19, 94-96. Für Literatur zu dem talmudischen/jüdischen Recht auf Gewalt bzw. der Verbindung zwischen Recht und Gewalt siehe u.a.: Cover (1986); David (2006); McNulty (2007); Povarsky (2007); Schwienhorst-Schönberger (2013).

dies Yoder vermuten ließ.⁴⁴ Weiters sahen die Rabbinen das biblische Gewaltpotential nicht als Fehler an, wie Yoder vermutete, sondern sie setzten **Gewalt in den Kontext des direkten Befehl Gottes**, der z.B. bei der Landnahme als Legitimation des israelitischen Handelns galt.⁴⁵ So war Gottes direkter Befehl ausschlaggebend bei der Ausführung der **Todesstrafe** oder der Kriegsführung.⁴⁶ Rabbinische Texte verringerten zwar den Spielraum für solche Gewalthandlungen, doch lehnten sie diese nicht von vornherein ab. Durch den Wegfall des Tempels, der Orakel und der politischen Durchsetzungskraft war es Israel unmöglich kollektives oder politisches Blutvergießen zu legitimieren. So war es aus rabbinischer Sicht auch besser in einem Akt des *Kiddusch ha-Schem* (= Heiligung des Gottesnamens) zu leiden, oder sogar den Märtyrertod zu sterben, als sich durch illegitimes Blutvergießen zu versündigen. Während sich Israel in biblischen Zeiten an Kriegen beteiligte,⁴⁷ war dies in rabbinischer Zeit und auch danach kaum mehr vorgesehen, und selbst in der messianischen Zeit ist es der Messias, der den eschatologischen Krieg führt, aber nicht das Volk selbst.⁴⁸

4.1.3.3.1. Selbstverteidigung

Die Verteidigung des Landes, eines Volkes, oder einer Person inkludiert den Rabbinen nach auch das Recht zur Selbstverteidigung. Das Prinzip der Selbstverteidigung beruht auf Ex 22,1, – ein Einbrecher, der in ein Haus einbricht mit der Intention den Besitzer zu töten. Gemäß rabbinischem Recht hat der Hausherr das Recht den Einbrecher zu töten, bevor er selbst getötet wird. Die Proportionalität der Gewalt, die dabei eingesetzt werden darf, leitet sich aus Ex 22,2 ab, wo gesagt wird, dass der Einbrecher nur getötet werden darf, wenn er wirklich bereit war einen Mord zu begehen (bSan 72a). Bei der Verteidigung eines Dritten, z.B. bei der Beobachtung einer Vergewaltigung (Dtn 22,25-27), ist ebenfalls zur Rettung des anderen der Vergewaltiger zu töten, da Vergewaltigung mit Mord gleichgesetzt wird. Kann die Vergewaltigte auch gerettet werden, ohne dass der Vergewaltiger getötet wird, so ist vorzugsweise diese Lösung zu verfolgen (bSan 74a).⁴⁹

4.1.3.3.2. Krieg

In der Bibel will Gott manchmal, dass Israel auf seinen Befehl hin Krieg führt, aber andererseits ist er dagegen, v.a. wenn er sich nicht ‚in ihrer Mitte befindet‘ oder es nicht geboten hat. Die Rabbinen folgerten aus dieser augenscheinlichen ‚Uneindeutigkeit‘ göttlichen Willens, dass Kriege stets nur mit der dazu erteilten göttlichen Autorität geführt werden dürfen und die menschliche bewusste Entscheidung zum Krieg eigentlich nicht erwünscht ist, da die Autorisierung dazu vollständig bei Gott liegt. Die direkte Kommunikation mit Gott durch Orakel oder Propheten fehlt in der Zeit der Rabbinen jedoch völlig, weshalb auch ein Krieg, der von Gott genehmigt, also autorisiert wurde, ein Ding der Unmöglichkeit darstellt, weil schlichtweg niemand Gott hört oder für diesen sprechen könnte.⁵⁰ Weiters wurde nur göttlich autorisierte Gewalt als legitim erachtet, doch nachdem

⁴⁴ Weiss (2014), S. 3.

⁴⁵ Für die religionspädagogische Relevanz der Exodus- und Landnahmetexte siehe bes.: Theuer (2021).

⁴⁶ Zu dem Thema der göttlich legitimierten Gewalt siehe beispielsweise: Kang (1989); Rad (1991); Williams (1992); Niditch (1993); Bekkenkamp/Sherwood (2003); Collins (2003); Görg (2007); Schnocks (2014); Funke (2020).

⁴⁷ Zu den Kriegen im ‚Alten Testament‘ siehe u.a.: Niditch (1993); Fischer (2013).

⁴⁸ Weiss (2014), S. 5-6. Zu dem Thema der Gewalt während der Apokalypse siehe beispielsweise: Nicklas/Verheyden/Merkt (2011).

⁴⁹ Solomon (2005), S. 299; vgl. Weiss (2014), S. 7. Zum Thema von Vergewaltigung und Missbrauch in der Bibel siehe z.B.: Yamada (2008); Scholz (2010); Reeder (2012); Römer (2013); Baumann (2015); Kalmanofsky (2017); Schulte (2017).

⁵⁰ Weiss (2021), S. 34-36, 38-40; vgl. ders. (2014), S. 4-5; Neusner (2007), S. 88, 95-97, 101: Die Mischna kennt mehrere Arten der legitimen Gewalt im rabbinischen Rechtssystem. Es gibt vier unterschiedliche Formen der Gewaltbewilligung, wobei jede von einer anderen politischen Machtinstitution herkommt. Die erste umfasst, was Gott und der himmlische Gerichtshof Menschen antun, die zweite, was der menschliche Gerichtshof Menschen

die Kommunikationsmittel fehlten, um diese zu legitimieren, wurde sämtliche Gewalt in der rabbinischen Zeit als illegitim eingestuft. Nur selten, aber doch, sprechen die Rabbinen positiv über die Gewaltakte der Israeliten bei der ‚Landnahme‘, jedoch nicht ohne klarzustellen, dass diese in ihrer Zeit nicht gut zu heißen sind. Des Weiteren ist anzumerken, dass das rabbinische Verständnis eines göttlichen Gebots zum Krieg sich von anderen Arten göttlicher Gebote unterscheidet, u.a. deshalb, weil es jedes Mal erneut der Autorisierung Gottes bedarf in einem bestimmten Moment der Geschichte Krieg zu führen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich die Gegebenheiten laufend ändern und ein alter Kriegs Anlass nicht zwingend als aktueller zu werten ist.

Zusammengefasst ergibt sich nun, dass es der göttlichen Autorisierung zur gewaltsamen Eroberung bedarf (1), zwischen göttlicher und menschlicher Autorität unterschieden wird (2), es der expliziten Autorisierung für Gewalt in dem bestimmten Moment bedarf (3), sowie, dass Israel in rabbinischer Zeit nicht den Zugang zu solch benötigter Autorisation besitzt (4).⁵¹

4.1.3.3.2.1. Religiös motivierter Krieg

In der um 200 n. d. Z. redigierten Mischna, dem Grundlagenwerk des rabbinischen Judentums, wird weder Pazifismus noch Gewalt ausgeschlossen, vielmehr spricht die Mischna (mSot 8,7) von ‚Pflichtkriegen‘, die der Eroberung oder Verteidigung des gelobten Landes dienen (z.B. ‚Landnahme‘), sowie von ‚freiwilligen Kriegen‘, sog. Angriffskriegen, gegen Städte oder heidnische Völker (z.B. Expansionskriege Davids).

Der ‚freiwillige Krieg‘ blieb für die Rabbinen jedoch recht theoretisch, da ein solcher nur auf Anweisung des Gerichts von 71 Mitgliedern (= großer Sanhedrin) erfolgen durfte (mSan 1,5; 2,4). Folglich konnte es in der Zeit nach 70 n. d. Z., in der es keinen jüdischen König und auch keinen Sanhedrin mehr gab, gleichfalls keinen ‚freiwilligen Krieg‘ mehr geben.⁵²

‚Pflichtkriege‘, zu welchen beispielweise die ‚Landnahme‘ zählt, wurden meistens so gedeutet, dass sie für die Israeliten von Gott aus verpflichtend waren, aber es eigentlich Gott war, der den Krieg für Israel als Kriegsherr⁵³ führte. Der menschliche Anteil am Krieg wurde dadurch ausgeklammert.⁵⁴ Weiters wurde durch die Deutung von Dtn 20,5-8 durch die Mischna jeder Krieg verunmöglicht, da an dieser Stelle sämtliche Personen genannt werden, die nicht in den Krieg ziehen müssen. Die Mischna (mSot 8) fasste diese Personengruppen noch weiter, sodass schlussendlich nur ein Freiwilligenheer übrig geblieben wäre, das aber aufgrund des Fehlens eines Sanhedrins und eines Königs nie in den Krieg hätte ziehen dürfen.⁵⁵

Die Rabbinen trafen zwar diese Unterscheidung von ‚Pflichtkriegen‘ und ‚freiwilligen Kriegen‘, doch handelt es sich um eine Kategorisierung der Kriege in der biblischen

antut, die dritte, was der Kult/Tempel den Menschen antut, und die vierte, was ein Mensch sich selbst antut. Zumeist werden Strafen dieser Institutionen getrennt betrachtet, doch nicht selten können sie ähnlich oder ident ausfallen. Manche Vergehen richten sich nur gegen Gott, andere nur gegen die menschliche Gesellschaft, doch andere gelten als Verbrechen gegen Gott, Kult und die menschliche Ordnung. Die Macht mit der Legitimität Gewalt auszuführen kommt von zwei gegensätzlichen Quellen, dem befehlenden Willen Gottes und dem freien Willen des Menschen. Macht in Form sofortiger Strafen wird durch dieselben Kräfte ausgeführt, Gott im Himmel und den Menschen auf der Erde mit dem Tempel als Mittler zwischen den beiden.

⁵¹ Weiss (2021), S. 39-41; vgl. ders. (2014), S. 4-5.

⁵² Stemberger (2007), S. 97-98; ders. (2010), S. 654-655, 661; ders. (1998), S. 8; vgl. Neusner (2007), S. 85-87; Solomon (2005), S. 297-298.

⁵³ Für Gott als Krieger siehe beispielsweise: Miller (1973), bes. 74-165.

⁵⁴ Stemberger (2007), S. 98; ders. (2010), S. 656-658: Zum Pflichtkrieg müssen theoretisch alle ausziehen, doch wird ein solcher von den Rabbinen auf das Ende aller Tage beschränkt. Boustan/Jassen/Roetzel (2009), S. 3, 5: Durch die aktive Kriegsführung von Gott selbst wird die geschilderte Gewalt gegen andere Völker nicht nur legitimiert, sondern auch als Teil des göttlichen Plans angesehen. Das gewalttätige Erbe der Bibel ist somit vermutlich ein Produkt ihres gewaltsamen Narratives und der Hermeneutik der Gewalt in ihr (vgl. Solomon (2005), S. 295-296).

⁵⁵ Stemberger (2007), S. 99; ders. (2010), S. 660-661; ders. (1998), S. 8; vgl. Solomon (2005), S. 296.

Vergangenheit, welche bei der Eroberung des gelobten Landes, oder in der Zeit des 1. Tempels geführt wurden. Es waren somit Kriege, die keinen Platz mehr in der Lebensrealität der Rabbinen hatten, deren Normen nicht mehr aktuell waren, was die Rabbinen auch durch ihre Interpretationen der biblischen gewaltbehafteten Texte zu verdeutlichen versuchten.⁵⁶

4.1.3.3.2.2. Der Sonderfall Amalek

Der Konflikt mit Amalek, der sich Israel bei der bereits erwähnten ‚Landnahme‘ entgegenstellte, wird in Ex 17 und Dtn 25 beschrieben. Aufgrund des heftigen Widerstandes seitens Amaleks ließ Mose nach dem Sieg der Israeliten aufschreiben, dass Amalek aus dem kollektiven Gedächtnis des Volkes zu tilgen sei.⁵⁷ Wie Amalek wird auch Haman, der Feind der Juden des Esterbuches,⁵⁸ in weiterer Folge als Sinnbild des Bösen, als Verkörperung antijüdischer und antisemitischer Gesinnung verstanden, als Bedrohung für das Judentum schlechthin.⁵⁹ Für die Rabbinen war jedoch auch die Umkehr von Mördern und anderen Verbrechern, wie Amalek und Haman, nicht ausgeschlossen, da diese grundsätzlich allen und zu jeder Zeit offen stand. So heißt es z.B. in bGit 57b, dass die Nachkommen Amaleks in Bnei Braq Tora unterrichtet werden.⁶⁰ Genauso verhält es sich dann nämlich in der messianischen Zeit, in der die Israeliten nicht mehr unterdrückt werden, keiner Gewalt mehr ausgesetzt sind, oder gegen ihre Feinde Gewalt anwenden müssen, denn in dieser Zeit können sie ihrer eigentlichen Bestimmung nachgehen, dem Studium der Tora.⁶¹

4.1.3.3.2.3. Der Sonderfall Pinchas

Während Pinchas in Num 25,7-9 mit brutaler Gewalt gegen die Vermischung des israelitischen Volkes mit anderen Völkern auftrat, schwieg die Gemeinde im Angesicht der Vergehen und der strafenden Plage. Die Gewalt Pinchas in biblischer Zeit wurde zur positiven Einzelhandlung, die im Gegensatz zur negativen Passivität der jüdischen Gemeinde stand.⁶²

In beiden Talmudim, dem Bavli und dem Yeruschalmi, wird auf Pinchas und seine Handlungen eingegangen. Im Bavli (bSan 81b-82b) wird das sündhafte Treiben mit den Frauen anderer Völker als *Chillul ha-Schem* (= Entweihung des Gottesnamens) interpretiert, wodurch es sich um eine Ausnahmesituation handelte, in der es Pinchas erlaubt war zu töten, was unter normalen Umständen verboten gewesen wäre. Pinchas Handeln wird somit als Wiedergutmachung der Entweihung des Gottesnamens begriffen, als öffentlicher *Kiddusch ha-Schem* (= Heiligung des Gottesnamens).⁶³ Pinchas wird jedoch nicht als impulsiver Eiferer dargestellt, sondern als Gottesfürchtiger, dem aber das Vertrauen in die Allmacht Gottes fehlt und der deshalb selbst eingreift. Als die Engel Pinchas für den Mord bestrafen wollten, hielt

⁵⁶ Stemberger (2010), S. 661.

⁵⁷ Interessanterweise wird Amalek hierbei aber nicht getötet, obwohl es von Gott befohlen wurde, sondern ‚nur‘ aus dem sozialen israelitischen Gedächtnis gestrichen.

⁵⁸ Im Kontext des Esterbuches ist Purim zu nennen, ein Fest, das an die Errettung der Juden durch Ester erinnert. An diesem Festtag sind Dinge erlaubt, die sonst verboten wären. Gemäß mancher Autoren (vgl. Weitzman (1999); Horowitz (2008)) soll dieser Umstand dazu geführt haben, dass Gewalt unter dem Deckmantel der Ausgelassenheit des Festes geschah, welche die Rabbinen in diesem Kontext billigten bzw. zumindest nicht verhinderten.

⁵⁹ Diese Erfahrung der Bedrohung hat im Laufe der Geschichte zwei Reaktionen hervorgerufen, zum einen das verstärkte Verständnis des Judentums als Bekenntnisgemeinschaft zu einem Gott, welches auch das Martyrium nicht ausschloss, sowie zum anderen das Bedürfnis der Selbstverteidigung gegen die ständigen Bedrohungen (Bodendorfer (2006), S. 201).

⁶⁰ Ibid., S. 199-201; vgl. Mittleman (2018), S. 173; Stemberger (2007), S. 93-94; Solomon (2005), S. 297: An anderen Talmudstellen wird nicht von der Umkehr des Amalek gesprochen, doch dafür von dem Zögern der Ausführung des Befehls alle Amalekiter auszurotten, die ja aus Amalek hervorgingen (bYom 22b; MidrPs zu Ps 120,7).

⁶¹ Bodendorfer (2006), S. 217.

⁶² Clenman (2021), S. 65-66. Für Literatur zum Fall Pinchas und die biblische Legitimation seiner Gewalt siehe z.B.: Collins (2003), S. 12-13; Funke (2020).

⁶³ Clenman (2021), S. 67; vgl. Mittleman (2018), S. 166-167, 189.

sie Gott aufgrund der Ahnenlinie von Pinchas zurück, da diese Gottes Zorn und Eifersucht in der Vergangenheit besänftigt hatten. Gott verteidigte Pinchas ebenfalls vor den Israeliten, da diese ihm Heuchelei vorwarfen. Die Mutter des Pinchas war nämlich selbst aus einem anderen Volk gewesen. Im Yeruschalmi stellen sich die Rabbinen gegen den Willen Gottes, der zu Pinchas hält (Num 25,10-13). Sie wollten Pinchas für sein gewalttätiges Handeln sogar bannen, doch eine Himmelsstimme hielt sie davon ab. Göttlicher Zuspruch ist in dem Fall von Pinchas außergewöhnlich, andererseits wäre dieser nicht nötig gewesen, wenn seine Gewalttat akzeptabel gewesen wäre. Bemerkenswert ist jedoch, dass in beiden Talmudim Wunder geschehen, die es Pinchas erlauben zu töten ohne das rabbinische Gesetz zu verletzen, wodurch seine Tat speziell und unnachahmbar wird. Das letzte Wunder ist die Plage selbst, die aber nicht wie im Bibeltext durch die Gewalttat Pinchas gestoppt wird, sondern durch sein Gebet (ySan 10,2,28d-29a) oder seinen Protest gegen das Sterben Unschuldiger an der Plage (bSan 82b). Die Talmudim ersetzen somit die Gewalttat durch Gebet und Disput und legen dadurch die endgültige Entscheidung in Gottes Hand und nicht in die blutbeschnitzten Hände einer umstrittenen Einzelfigur.⁶⁴

4.1.3.3.3. Todesstrafe

In der Bibel sind zahlreiche Stellen zur Todesstrafe zu finden, diese werden von den Rabbinen jedoch durch genaue Textauslegung entschärft und in gewisser Weise auch humanisiert. Die Mischna beschäftigt sich gleichfalls umfassend mit der Todesstrafe und ihren vier Formen Steinigung, Verbrennung, Enthauptung und Strangulation, mit deren Anwendung auf einzelne Fälle und deren genauer Durchführung. Dabei wird darauf geachtet, dass der Verurteilte die Gelegenheit zu einem Sündenbekenntnis erhält, da er durch dieses Anteil an der kommenden Welt erlangt. Weiters wird bei der Exekution unnötiger Schmerz und die Entwürdigung des Verurteilten vermieden.⁶⁵ Trotz der Aufnahme in die Mischna machten die Rabbinen deutlich, dass Todesstrafen nicht erwünscht sind, was auch aus der folgenden Aussage hervorgeht.

Ein Sanhedrin, der einmal in sieben Jahren eine Hinrichtung vollzieht, heißt ein Verderber. Rabbi Eleazar ben Azarja sagt: Einmal in siebzig Jahren. Rabbi Tarfon und Rabbi Aqiva sagen: Wären wir im Sanhedrin gewesen, wäre nie ein Mensch getötet worden. (mMak 1,10)⁶⁶

Die Mischna warnt ebenfalls vor nicht gerechtfertigten Hinrichtungen (mSan 4,5) mit Hinweis auf Gen 4,10. So wurde einerseits die Todesstrafe vermieden und andererseits auf die gerechte Strafe Gottes gehofft (bSan 37b), welche die tatsächlichen Verbrecher ereilen sollte. In Bezug auf die Todesstrafe ist die zuvor erwähnte Machtlosigkeit des jüdischen Volkes zur Zeit der Mischna wichtig, denn durch den Umstand, dass es keine jüdischen Gerichte mehr gab, welche die Vollmacht gehabt hätten solche Strafen zu verhängen, war die Todesstrafe Angelegenheit römischer Gerichte. So wurde die effektive Durchführung von Exekutionen, welcher des Öfteren auch Juden zum Opfer fielen, die nach jüdischem Recht schuldlos waren, von den Juden als eine der Unterdrückungsmaßnahmen der römischen Besatzer gesehen und abgelehnt. Es war ja schließlich auch die eigene Ohnmacht, welche die rabbinische Hermeneutik in Richtung Gewaltlosigkeit und Humanisierung lenkte.⁶⁷

Wagte es jedoch einmal ein Rabbiner gewaltsam gegen seine Glaubensbrüder vorzugehen, so wurde er sofort von seinen Kollegen gemaßregelt und daran erinnert, dass dies

⁶⁴ Clenman (2021), S. 68-70, 72-73; vgl. Mittleman (2018), S. 165. Für die ‚Entwaffnung‘ des Pinchas durch die Rabbinen mittels Umdeutung siehe bes.: Segal (2004).

⁶⁵ Stemberger (2007), S. 100; vgl. Berkowitz (2005), S. 129.

⁶⁶ Vgl. Stemberger (2007), S. 101; Bodendorfer (2006), S. 196; Berkowitz (2005), S. 125-127, 129.

⁶⁷ Stemberger (2007), S. 101-102.

nicht der rechte Weg sei und Gott selbst die Schuldigen bestrafen werde, wie dies auch in bBM 83b zu sehen ist.⁶⁸

Da schickten sie nach Rabbi Eleazar ben Rabbi Schimon, der hinging und die Diebe festnahm.

Rabbi Jehoschua ben Qorcha ging und ließ ihm ausrichten: Essig, Sohn des Weins! Wie lange willst du noch das Volk unseres Gottes verraten, um es abzuschlachten?

Er ließ ihm ausrichten: Ich jäte die Dornen aus dem Weinberg.

Er ließ ihm ausrichten: Lass den Besitzer des Weinbergs kommen und seine (eigenen) Dornen ausreißen. (bBM 83b)⁶⁹

Diese Einstellung der Rabbinen ist auf deren neu gewonnen ‚Pazifismus‘, sowie darauf zurückzuführen, dass die Mehrheit der Rabbinen nicht den Römern in deren Gewalt nacheifern wollte. Sie sahen wie ihre Mitrabbinen von den Römern bestraft und sogar getötet wurden und wollten sich nicht mit ihrem Feind gegen ihresgleichen verschwören, indem sie ihre Glaubensbrüder denunzierten oder selbst bestrafte. So war die Gewalt, mit der die Rabbinen nichts zu tun haben wollten, völlig dem Feind überlassen und auch das biblische Talionsrecht wurde auf gewaltlose Geldstrafen hin interpretiert.⁷⁰

4.1.3.3.4. Heldentum

Mit dem neuen Konzept der Gewaltfreiheit ging auch eine neue Sichtweise auf das Heldentum einher. Die Rabbinen definierten den biblischen gewaltbereiten Helden für ihre Zeit neu und machten ihn zu einem Helden der Selbstkontrolle und des Geistes, zu einem Mann, der seine Lust besiegt hat (mAv 4a). Der kriegerische Held, der Mann der physischen Kraft und auch Gewalt, wurde somit zu einem gewaltlosen Bezwingler seines Geistes, einem Mann der Selbstdisziplin und der Befolgung des rabbinischen Gesetzes.⁷¹ Es wurde somit ein ‚Held‘ propagiert, der nicht aktiv und gewalttätig vorging, sondern ein disziplinierter, stoisch-passiver ‚Erdulder‘ war, der auch die widrigsten Umstände mit kontrollierter Ruhe hinnahm und dabei nicht vergaß Gott (und seine Gebote) zu rühmen.

4.1.3.3.4.1. *Kiddusch ha-Schem*

Das Gebot der ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ (= *Kiddusch ha-Schem*), wie es unter Punkt 4.3.3.2.4. noch genauer behandelt wird, muss bis über den Tod hinaus bewahrt werden. Doch ist damit nicht, wie fälschlicherweise oft angenommen wird, die Bereitschaft zum Selbstmord bei extremer Bedrohung durch Feinde gemeint,– dies ist zwar in dem Begriff indirekt impliziert, doch handelt es sich ursprünglich um die umfassende Bereitschaft Gott als den einzigen Gott anzuerkennen und sich seiner in allen Lebenslagen als würdig zu erweisen, sowie v.a. seine Weisungen zu beachten und einzuhalten. Das Gegenteil von *Kiddusch ha-Schem* ist die ‚Entweihung des göttlichen Namens‘ (= *Chillul ha-Schem*), welche Götzendienst, die Entweihung des Schabbats, Meineid und andere Vergehen umfasst. In Zeiten extremer Verfolgung, sollte jedoch auch jedes noch so kleine Gebot zur Heiligung des Gottesnamens eingehalten werden, weshalb, wenn jemand zu Götzendienst oder zur Taufe

⁶⁸ Bar-Ilan (2007), S. 73, 79; vgl. Jacobs (1995), S. 577.

⁶⁹ Vgl. Bar-Ilan (2007), S. 73. Als allgemeine Literatur zur Todesstrafe im Talmud und dem heutigen Staat Israel eignen sich u.a.: Berkowitz (2006); Haim Hermann et al. (2007).

⁷⁰ Bar-Ilan (2007), S. 72-73, 79-80. Hierzu ist aber zu erwähnen, dass es bis ins Mittelalter hinein die Überzeugung gab, dass es einem Juden nicht verboten sei einen Nichtjuden zu töten, wenn dieser die sieben noachidischen Gebote verletzt. Begründet durch den Umstand, dass die Übertretung dieser Gebote den Nichtjuden in einen ‚unmenschlichen‘ Zustand versetzt, in dem sein Leben jeglichen Wert verloren hat. Doch bereits der jüdische Gelehrte Nachmanides (1194-1270) und der neuzeitliche Rabbi Kook (1865-1935) sprachen sich hingegen vehement gegen die Entmenschlichung von Nichtjuden aus, auch wenn es sich um Feinde handeln sollte (Mittleman (2018), S. 185-187).

⁷¹ Bar-Ilan (2007), S. 74-75.

gezwungen wurde, dieser den (passiven) Märtyrertod vorziehen sollte, um den Namen Gottes nicht zu entweihen.

Als Beispiel für den *Kiddusch ha-Schem* als Selbsttötung sind hingegen die 960 Kämpfer der Festung Masada während des 1. Aufstands gegen Rom (73 n. d. Z.) zu nennen, von welchen nur zwei Frauen und fünf Kinder überlebt haben sollen. Die rabbinische Tradition erwähnt beispielsweise den Vorfall auf Masada nicht, Josephus hingegen beschrieb ihn ausführlich in seinem Werk *De Bello Judaico* 7,323-336. Trotz der Ausklammerung Masadas berichten rabbinische Texte von der Verfolgung und dem gewaltsamen Tod von Rabbinen, die durch ihren Tod die Gebote und den Namen Gottes heiligten, sowie dadurch den Monotheismus bekräftigten.

Im Mittelalter, v.a. während des 1. Kreuzzugs gab es gleichfalls im Namen des *Kiddusch ha-Schem* zahlreiche Selbsttötungen unter den Juden im Rheinland und anderen Orts. Doch auch andere jüdische Reaktionen auf die Verfolgungen und Pogrome des Mittelalters sind zu beobachten, wie z.B. die Überlebensstrategie vieler spanischer Juden, die 1391 und 1492 zum Christentum konvertierten, um dem Tod zu entgehen.

Wie gezeigt, hat es den Selbstmord als Form des *Kiddusch ha-Schem* zwar gegeben, doch hat die Verherrlichung des durch Gewalt verursachten Leidens und des Martyriums im Judentum nie derartig Fuß fassen können, wie es im Christentum der Fall war.⁷²

4.1.4. Gewalt im Namen der Religion heute?

Das Vermächtnis der biblischen Gewalt wurde von den Rabbinen moralisiert, umgedeutet und in gewaltlosere Bahnen gelenkt. Auch der mittelalterliche jüdische Gelehrte Maimonides sah Krieg als etwas Theoretisches an, das maximal beim Kommen des Messias wieder eine Rolle spielen sollte. Erst durch die Gründung eines Staates war es den Juden wieder möglich im Sinne der Land- und Selbstverteidigung an Kriegen zu partizipieren oder solche zu beginnen. Diese Verteidigung war und ist heute nicht nur erlaubt, sondern ist gleichfalls als obligatorisch zu betrachten.⁷³

Die Kriege, in welche der heutige Staat Israel seit seiner Gründung verwickelt war, sind in keiner Weise religiös begründet. Genauso sieht das Recht des Staates keine Todesstrafe vor, die einzige Ausnahme dazu stellt der Fall O.A. Eichmanns dar, welcher in der Zeit des Nationalsozialismus als SS-Obersturmbannführer für zahlreiche Verfolgungen, Vertreibungen und Deportation verantwortlich war. Dieser wurde nämlich aufgrund seiner Verbrechen als ‚der Verfolger‘ (*rodef*) Israels 1962 hingerichtet. Gewalt im Namen bzw. unter dem Vorwand der jüdischen Religion trat jedoch auch in der Neuzeit immer wieder auf, zum Beispiel in Gestalt von Meir Kahane, der Gewalt predigte und selbst Opfer eines Attentats wurde, von Baruch Goldstein, welcher in der Moschee an den Patriarchengräbern in Hebron Beter erschoss, ehe er selbst niedergestreckt werden konnte, oder von Jigal Amir, der 1995 in Tel Aviv den israelischen Premierminister Jitzchak Rabin tötete. Trotz diesen immer wieder auftretenden Gewalttaten ist das Judentum eine Religion, welche Gewalt unter ihrem Deckmantel entschieden ablehnt.⁷⁴

Bereits der italienische Gelehrte und Rabbi Samuel David Luzzatto (1800-1865) machte deutlich, dass auf Grundlage von Dtn 20,10-11 der einzige erlaubte Krieg jener der

⁷² Bodendorfer (2006), S. 202-204. Dies ist u.a. auf die unterschiedliche Interpretation der Makkabäerbücher (1 und 2 Makk) zurückzuführen. Der Frage, ob diese als Ausgangsbasis für das jüdische Martyrium eher mit einem ‚aktiven‘ oder einem ‚passiven‘ gewaltsamen Sterben in Verbindung zu setzen sind, wird in Assmann (2015) und Schwienhorst-Schönberger (2015) nachgegangen.

⁷³ Mittleman (2018), S. 179-180; vgl. Bodendorfer (2006), S. 205-217.

⁷⁴ Stemberger (1998), S. 9; vgl. ders. (2007), S. 102; Juergensmeyer (2003), S. 48-67; Haim Hermann et al. (2007). Für religiös motivierte Gewalt im Judentum in Vergangenheit und Gegenwart siehe bes.: Alimi (2013); Aran/Hassner (2013). Zu den Themen jüdischer Fundamentalismus, Terrorgruppen und Selbstverteidigung siehe z.B.: Lustick (1988); Perliger/Weinberg (2004); Bodendorfer (2006), S. 205-217.

Verteidigung ist.⁷⁵ J.H. Hertz, der ab 1931 das Amt des Oberrabbiners der ‘United Hebrew Congregations of the British Commonwealth’ bekleidete, war ähnlicher Meinung. Krieg war für ihn nicht länger eine Sache zwischen Israel und den Götzendienern, sondern zwischen aufgeklärten Zivilisationen und der Barbarei bzw. dem Aberglauben, sowie v.a. gegen den Terrorismus gerichtet. M. Zemba (1883-1943), einer der letzten überlebenden Rabbis im Warschauer Ghetto, war der Ansicht, die Tora verbiete Juden den Angriffskrieg, doch wenn, wie in seiner Zeit, der Feind die totale Vernichtung der Juden anstrebt, würde es die Halakha sogar gebieten mit aller Kraft zu kämpfen, um den Namen des Herrn zu heiligen. Die Frage, wie ein jüdischer Staat aufgebaut werden sollte, wurde von den meisten führenden jüdischen Denkern (u.a. A.I. Kook (1865-1935), M.A. Amiel (1883-1946)) dieser Zeit jedoch dahingehend beantwortet, dass es verboten sei Krieg zu führen und selbst wenn er erwünscht wäre, es durch die Abwesenheit des Sanhedrins ein Ding der Unmöglichkeit sei diesen zu legitimieren. Unter der zionistischen Führung Palästinas waren u.a. deshalb bis in die Mitte der 1930er Jahre nur defensive Aktionen bzw. Gewalt zur Verteidigung erlaubt. Heute ist dies im Staat Israel noch immer gültig, jedoch mit dem Zusatz, dass auch (Waffen-)Gewalt angewendet werden darf, um Terrorismus oder Massaker zu verhindern. Dies ist sogar in einer offiziellen Erklärung der israelischen Streitkräfte festgehalten.⁷⁶

Werden jüdische Traditionstexte mit modernen Menschenrechten und internationalem Recht vereint, so ergibt sich in heutiger Zeit für das Recht zum Krieg (*jus ad bellum*):

- Es sollte jeder Versuch unternommen werden, internationale Streitigkeiten auf dem Verhandlungsweg beizulegen, nicht durch Krieg oder die Androhung von Krieg.
- Die einzigen legitimen Kriege sind Verteidigungskriege, wobei ‚Verteidigung‘ verstanden wird als Verteidigung der nationalen territorialen Integrität und/oder der physischen Sicherheit der Bürger.
- Verteidigungskriege sind nicht nur zulässig, sondern obligatorisch; unter bestimmten Umständen besteht die Pflicht, andere Nationen bei ihrer Verteidigung zu unterstützen.
- Das Ausmaß, in dem die wahrgenommene Bedrohung und nicht der tatsächliche Ausbruch von Feindseligkeiten einen Präventivkrieg rechtfertigt, ist eine Frage der Beurteilung von Fall zu Fall. Abschreckende (präventive) Kriege, die darauf abzielen, einen potenziellen Feind davon abzuhalten, den Punkt zu erreichen, an dem er eine tatsächliche Bedrohung darstellen könnte, sind weniger zu rechtfertigen.
- Eine territoriale oder religiöse Expansion rechtfertigt keinen Krieg.

Und hinsichtlich der Kriegsführung (*jus in bello*) ergibt sich durch diese Vereinigung:

- Um legitime Ziele zu erreichen, sollte ein Minimum an Opfern angestrebt werden. Dies ist nicht dasselbe wie ein Minimum an Gewalt. Die Androhung, oder sogar der Einsatz von maximaler Gewalt kann einen Konflikt verkürzen und die Zahl der Opfer minimieren.
- Wenn irgend möglich sollten Zivilisten verschont werden. Die Schwierigkeit, eine solche Unterscheidung mit modernen Massenvernichtungswaffen durchzuführen, bedeutet, dass es nicht immer möglich ist, Zivilisten zu verschonen. Andererseits wäre es absurd, wenn ein Land vor dem Aggressor kapituliert, nur um das Leben eines Zivilisten oder einer Geisel zu retten.
- Wenn irgend möglich sollten keine nuklearen, biologischen und chemischen Waffen, oder andere umweltschädliche Waffen eingesetzt werden.
- Es sollten keine Geiseln genommen werden; die Rechte der Gefangenen sollten respektiert werden.

⁷⁵ Zu den verbotenen vs. erlaubten Kriegen siehe z.B.: Ravitsky (2006).

⁷⁶ Solomon (2005), S. 303-307.

Prinzipiell handelt es sich dabei um lauter Punkte, mit denen sich heutige jüdische Theologen und Militärs im Falle eines Krieges, der den Staat Israel betrifft, auseinandersetzen müß(t)en,⁷⁷– Punkte, welche die Rabbinen aus oben genannten Gründen für sich bereits zugunsten des Ideals der Gewaltlosigkeit entschieden haben.

⁷⁷ Solomon (2005), S. 308-309.

4.2. Zentrale gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditionsgeschichte

Dieser große Abschnitt ist der 2. Tempelzerstörung und dem Bar Kochba Aufstand, die in der jüdischen Traditionsgeschichte besonders mit Gewalt behaftet sind, sowie den Märtyrern, deren gewaltsame Tode bis heute in der Erinnerung nachhallen, gewidmet.

4.2.1. Tempelzerstörung

*Ich sagte: Ich bin verstoßen aus deiner Nähe.
Wie kann ich jemals wiedersehen deinen heiligen Tempel?*
(Jona 2,5)

In diesem Abschnitt wird einem sehr zentralen, wenn nicht dem wichtigsten Ereignis in der jüdischen Traditionsgeschichte nachgegangen, der Zerstörung des 2. Tempels 70 n. d. Z.¹ Dazu werden sieben Fragen gestellt, die entscheidend für die traditionell jüdische Interpretation des Ereignisses und dessen Folgen waren.

1. Wann wurde der Tempel zerstört?
2. Warum wurde der Tempel zerstört?
3. Von wem wurde der Tempel zerstört?
4. Was veränderte sich nach der Zerstörung des Tempels?
5. Wer trauerte um den Tempel?
6. Wann wird (heute noch) getrauert?
7. Welche Zukunft hat der Tempel?

Wie Jona in dem Zitat müssen sich die Juden nach der Zerstörung des 2. Tempels nämlich fragen, wann sie jemals den heiligen Tempel wiedersehen, wieder ihre Opfer darbringen, oder ihre Gebete direkt an Gott richten können. Doch all diese Fragen sollen im Zuge des Abschnitts beantwortet werden.

4.2.1.1. Wann wurde der Tempel zerstört?

Der 2. Jerusalemer Tempel, dessen Baubeginn vermutlich im 6. Jh. v. d. Z. zu suchen ist und der von Herodes dem Großen (73-4 v. d. Z.) umgestaltet und erweitert wurde, fiel 70 n. d. Z. den Römern zum Opfer, als diese Jerusalem eroberten. Doch ist ausschließlich dieses Jahr in rabbinischen Quellen zu finden?

Nein, denn so wird z.B. in dem babylonischen Talmudtraktat Ar 12b-13a ausgiebig mithilfe von Berechnungen darüber diskutiert, ob der Tempel in einem Schabbatjahr (vgl. Brachjahr) (**68/69 n. d. Z.**) oder ein Jahr danach (**69/70 n. d. Z.**) zerstört wurde. Einig werden sich die Rabbinen an dieser Stelle schließlich darüber, dass der 2. Tempel für 420 Jahre Bestand hatte und genau wie der 1. Tempel an einem 9. Av² eines Jahres nach einem Schabbatjahr an einem Sonntag zerstört wurde, was in diesem Kontext für das Jahr 70 n. d. Z. sprechen würde.³

¹ Für einen geschichtlichen Überblick zu vorausgehenden und nachfolgenden Ereignissen, welche nur bedingt Teil dieser Untersuchung sind, siehe z.B.: Busink (1980), S. 1433-1528; Schwier (1989), S. 1-54; Price (1992); Goodman (1993).

² Für Spekulationen über das Datum der Zerstörung des 1. Tempels siehe z.B.: Avioz (2003); ders. (2005). Für den 2. Tempel wurde dabei vermutet, dass es sich bei dem 9. Av um einen rabbinischen Kompromiss, einen Versuch, handelte, diverse Quellen mit Daten, die vom 7. bis zum 10. Av reichten, in einem Datum zu binden und so zu vereinheitlichen. So geht bTaan 29a beispielsweise davon aus, dass die Zerstörung bzw. der Brand des 2. Tempels bereits einen oder zwei Tage vor der endgültigen Zerstörung am 9. Av began (Alon (1977), S. 260; vgl. Klawans (2010), S. 297; Stiassny (1977), S. 185; Jos., BJ 6,250. 267-268; Doering (2009), S. 69). Auch Spekulationen für den 1. Av lassen sich finden, so z.B. in yTaan 4,8,68c.

³ Vgl. Wacholder (1973); Kuhn (1978), S. 353; Kirschner (1985), S. 30; tTaan 3,9; yTaan 4,8,68d-69a; bTaan 29a; SOR 30.

An anderer Stelle, beispielsweise bAZ 9b, heißt es wiederum, dass der 2. Tempel mit Sicherheit in einem Schabbatjahr zerstört wurde, was jedoch nach B.Z. Wacholders Abgaben und Berechnungen und auch gemäß Josephus *Bellum Judaicum* 4,529-537 nicht das Jahr 68/69 n. d. Z., sondern das Jahr 69/70 n. d. Z. meint, wodurch wiederum das Jahr 70 n. d. Z. ins Zentrum der Betrachtungen rückt.⁴ Im weiteren Verlauf wird daher, unabhängig davon, ob es sich bei **70 n. d. Z.** nun um ein Schabbatjahr handelte oder nicht, dieses Jahr als das der Zerstörung des 2. Tempels angenommen.⁵

4.2.1.2. Warum wurde der Tempel zerstört?

Dieser Frage soll aus drei verschiedenen Blickwinkeln, – dem rabbinischen/jüdischen, dem christlichen und dem römischen, – nachgegangen werden.

4.2.1.2.1. Rabbinische/Jüdische Perspektive

Die Ursachen für die Zerstörung des 2. Jerusalemer Tempels sind vielfältig, dennoch sind vermutlich die Vorkriegsjahre (ca. 6-66 n. d. Z.) entscheidend, in welchen die folgenden Missstände herrschten:

- Schwäche, Inkompetenz, Unklugheit und Grausamkeit verschiedener römischer Statthalter
- Unterdrückerische römische Verwaltung
- Von religiöser Ideologie genährte jüdische Bestrebungen, über das heidnische Gesetz zu triumphieren
- Klassenkampf zwischen armer jüdischer Bevölkerung und wohlhabender Oberschicht
- Machtkämpfe zwischen pro- und antirömischen oberen Schichten des jüdischen Volkes
- Spannungen und Feindseligkeiten zwischen Juden und den benachbarten nicht-jüdischen Staaten⁶

In den rabbinischen Quellen werden viele Gründe für die Zerstörung des 2. Tempels und des Exils angegeben. Die Gründe, welche am häufigsten genannt werden, sind die folgenden:⁷

- Grundloser Hass (= Hauptgrund)⁸
Warum wurde der erste Tempel zerstört? – Wegen drei Sünden, die da begangen wurden: Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen.
Warum aber wurde der zweite Tempel zerstört, währenddessen sie sich mit der Tora, Mitzwot und Liebeswerken beschäftigten? – Weil dort grundloser Hass herrschte. Dies

⁴ Wacholder (1973), S. 176, 183-184; vgl. Zeitlin (1946).

⁵ Vgl. Safrai (1998), S. 150.

⁶ Neusner/Thoma (1995), S. 207.

⁷ Die meisten der angeführten Gründe entstammen einer Liste aus bSchab 119b (vgl. KglR Peticha 24), welche acht Gründe für die Zerstörung angibt. Diese sind: Die Entweihung des Schabbats (Ez 22,26); das Versäumnis, das Schma morgens und abends zu wiederholen (Jes 5,11-13); das Versäumnis, Kinder zu erziehen (Jer 6,11); der Mangel an Scham voreinander (Jer 6,5); der Mangel an sozialer Ordnung bzw. gelehrtem Rang (Jes 24,2-3); das Versäumnis, einander zurechtzuweisen (KglR 1,6); die Missachtung der Weisen (2 Chr 36,16); sowie das Verschwinden von gläubigen Menschen (Jer 5,1) (vgl. Goldenberg (1982), S. 519-520; Klawans (2010), S. 295; Semberger (2010b), S. 646; Friedman (2018), S. 13). In SifNum § 161 und bSchab 33a wird ein zusätzlicher Grund, nämlich das Blutvergießen, für die Tempelzerstörung angegeben, doch dieser ist wahrscheinlich eher im Kontext des 1. als in dem des 2. Tempels zu sehen (Kraemer (1995), S. 96-97; Klawans (2010), S. 294).

⁸ Friedman (2018), S. 8, 13; tMen 13,4; bYom 9b. Dieser ‚grundlose Hass‘ wurde später, im 19. Jh., mit ‚übertriebener Rechtschaffenheit‘ gleichgesetzt, mithilfe derer versucht wurde Mitrabbinen als Häretiker zu entlarven (Friedman (2018), S. 8; vgl. bGit 56a). In KglR wird der grundlose Hass u.a. auch auf die Römer bezogen, welche die Juden nicht verstanden und vielleicht deshalb hassten (Cohen (1982a), S. 25). Wie in KglR ist es in bGit 57a die Verspottung und Unterdrückung des religiösen Brauchtums der Juden durch die Römer, also deren ‚Nicht-Verstehen‘ oder sogar Ignoranz, welche zum Untergang Jerusalems und des Tempels führt (Thoma (1966), S. 122; vgl. Cohen (1982a), S. 25).

*lehrt dich, dass grundloser Hass den drei Sünden, Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, entspricht.*⁹

- Skrupellose Gesellschaft (Menschen verhalten sich unmoralisch, fühlen keine Schuld oder Scham; Zurechtweisung für Fehlverhalten fehlt; Schweigen im Angesicht von Ungerechtigkeit)¹⁰
- Menschen ohne moralische und ethische Werte, genossen großes Ansehen¹¹
- Korruptes Rechtssystem (Jerusalem wurde als korrupte Stadt bekannt)¹²
- Geldgier¹³
- Verfall von Ethik und Ehrlichkeit¹⁴
- Kein Respekt vor Gelehrten oder Bildung¹⁵
- Religiöser Extremismus¹⁶
- Weigerung des Rezitierens des Schmas morgens und abends¹⁷

Der grundlose Hass, der Hauptgrund der Zerstörung, richtete großes Unheil in Jerusalem an. Es wurde zu einer Stadt, die in Fraktionen gespalten war, die sich untereinander zu sehr hassten, um sich gegen die Römer zusammenzuraufen und bestehen zu können, wodurch der Untergang unausweichlich war.¹⁸

Von alters her wurde die Zerstörung auch als Strafe für die **Sünden** des Volkes, für den Bruch des Bundes mit Gott, verstanden, wobei es sich aber nicht um die Sünde eines einzelnen, sondern um eine ‚nationale Schuld‘ handelte.¹⁹ Das 4. Buch Ezra, welches kurz

⁹ bYom 9b; vgl. yYom 1,1,38c; tMen 13,22; Thoma (1966), S. 114-117; Klawans (2010), S. 294; Stemberger (2010b), S. 629, 634. In bYom 9b wird die Generation des 1. Tempels schlussendlich als die rechtschaffendere hervorgehoben, da in dieser Generation der Tempel wiedererrichtet wurde und der Generation des 2. Tempels nicht (Kraemer (1995), S. 177).

¹⁰ Friedman (2018), S. 5-6, 11-13; bSchab 119b; vgl. Cohen (1982a), S. 26. Der Talmud sieht es als eine seiner Aufgaben an, zu vermitteln, dass bei gegebenem Anlass auch über die Gesetze der Tora hinweg geurteilt werden darf und soll (bBM 30b), also das rechte Gerichtsmaß zu beachten ist. Ein Gebot das in der Erzählung von Qamtza und Bar Qamtza nicht eingehalten wurde (bGit 55b-56a; KlglR 4,2) (vgl. Thoma (1966), S. 120; Stemberger (2010b), S. 636).

¹¹ Friedman (2018), S. 7, 13; ders. (2015), S. 14; bSchab 119b.

¹² Friedman (2018), S. 5, 13; ders. (2015), S. 14; bSchab 119b; KlglR 2,4. In Tan Schoftim 1 wird die Zerstörung der Korruption des Gesetzes zugeschrieben. Die Menschen in Jerusalem sollen sich nicht skrupulös (wie in bGit 56a), sondern gar nicht mehr an das Gesetz gehalten haben. Für weitere unterschiedliche Schilderungen Jerusalems in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Gafni (1999).

¹³ Friedman (2018), S. 8, 13; Klawans (2010), S. 294; Kraemer (1995), S. 74; tMen 13,4; yYom 1,1,38c.

¹⁴ Friedman (2018), S. 5, 13; bSchab 119b.

¹⁵ Friedman (2018), S. 7, 13. Laut bSchab 119b wurden Schulkinder von ihrem Unterricht ferngehalten (Thoma (1966), S. 121-122; vgl. Cohen (1982a), S. 26).

¹⁶ Friedman (2018), S. 13.

¹⁷ Ibid., S. 6; bSchab 119b. C. Thoma leitet aus diesem Tatbestand die Verachtung bzw. Vernachlässigung der Tora ab (Thoma (1966), S. 117-118; vgl. Cohen (1982a), S. 26; KlglR Peticha 2; SER18). Ebenso sind unter diesem Punkt die Aussagen zu erwähnen, die im Lehrhaus von Sepphoris tradiert wurden, denn dort wurde erzählt, dass die Unterlassung der Beschneidung, sexuelle Übertretungen, sowie die Nichteinhaltung der Gebote die Gründe für die Tempelzerstörung waren (ySan 10,6,29c; KlglR 1 zu Klgl 1,1) (Thoma (1966), S. 118). Genauso wird ihnen in MekhY Schabbat 1 zu Ex 31,17 die Vernachlässigung des Tempelkultes vorgeworfen (Thoma (1966), S. 118-119).

¹⁸ Friedman (2018), S. 18; vgl. ders. (2015), S. 15. Als jeweilige Gegner sind u.a. die Pharisäer versus die Sadduzäer, oder die Hilleliten gegen die Schammaiten zu nennen (Friedman (2015), S. 13; vgl. Thoma (1966), S. 143).

¹⁹ Goldenberg (1982), S. 517; vgl. Goodman (2018), S. 241-242; Stone (1981), S. 196; Cohen (1982a), S. 25-28; Mintz (1982), S. 2. D.C. Kraemer setzte sich 1995 (S. 60, 62, 68-69, 74, 84, 104, 129-130, 134, 141-143, 150, 158, 207, 212; vgl. Cohen (1982a), S. 28) u.a. mit der Verbindung zwischen Sünde und Strafe auseinander. So finden sich laut ihm in der Mischna und dem Traktat Avot ähnliche Anklänge, denn das Leiden wird als Strafe für die Sünde verstanden. In der Tosefta hingegen werden die positiven Konsequenzen, wie beispielsweise Verhaltenskorrektur und Selbstverbesserung betont. Manche Texte in der Tosefta setzen sogar Leid mit Opfer gleich. In tMen 13,4 (vgl. yYom 1,1,38c) wird für die Zerstörung des 2. Tempels Geldgier und grundloser Hass angeführt, wodurch angenommen werden kann, dass es diese Sünden waren, die zur Zerstörung als eine Art von

nach der Tempelzerstörung vermutlich um 100 n. d. Z. entstanden ist, versuchte dieses prophetische Paradigma auf die Ereignisse der Zerstörung anzuwenden und führte die Neigung zur Sünde auf die Generation zurück, die aus Ägypten auszog, oder aber auf Adam selbst, dessen Sünde sich auf alle nachfolgenden Generationen übertrug.²⁰ Weil die Rabbinen sich auch mancher Orts auf dieses prophetische Paradigma bezogen, wurde des Öfteren vermutet, dass sie gleichfalls das Volk selbst für sein Schicksal verantwortlich machten. Eine Mutmaßung, die vielleicht auf einzelne, aber bestimmt nicht auf die Mehrzahl der Rabbinen zutraf.²¹ Das prophetische Paradigma wurde so von einer vagen Moralvorstellung abgelöst.²²

R. Goldenberg konnte sich aufgrund der Trivialität der oben angeführten Gründe hingegen nicht vorstellen, dass den Rabbinen auch nur ein triftiger Grund eingefallen wäre, warum ihre Vorfahren im 1. Jh. diese harte Strafe verdient gehabt hätten. Seiner Meinung nach parodierten sie die in bSchab 119b angeführten biblischen Belegverse, welche die Gründe der Zerstörung untermauern sollten. Humorvolle Erzählungen, wie in bBM 30b oder bGit 56a (vgl. tSchab 16,7; yTaan 4,8,68c-69b), könnten auch für seine These sprechen, dass sich die Rabbinen die zweite Tempelzerstörung auch nur schwerlich erklären konnten.²³

Auch aus der Perspektive des Josephus fiel Jerusalem für seine Sünden (BJ 6,95-102; Ant 20,166). Durch die Missetaten, z.B. Blutvergießen und Entweihung von Heiligem (BJ 4,150. 201.388; 5,15-18.100-105; 6,95-110.126; vgl. bSchab 33a; SifNum § 161),²⁴ sowie der Entweihung des Schabbats (BJ 2,517-518), welche die jüdischen Extremisten und besonders ihre tyrannischen Anführer begingen, beschworen sie die göttliche Strafe herauf. Aufgrund der Sünden verlässt Gott sein Heiligtum und gibt sein Volk preis (BJ 4,323; 5,19-20.411-412; 6,300), was unweigerlich zum Sieg der Römer führen musste (BJ 3,354; 5,367-368; 6,110; Ant 20,165-166).²⁵

Strafe führten. Etwas spätere Texte (3./4. Jh.), wie die halakhischen Midraschim, setzten das Leiden nicht mehr mit Strafe gleich, die frühere Notwendigkeit der Korrespondenz zwischen Sünde, Strafe und Leid wurde aufgehoben. Der Yeruschalmi hingegen ist der gleichen Ansicht wie die Mischna, das Leiden ist (hauptsächlich) als Strafe für eine Sünde zu verstehen, wobei die einzig akzeptable Reaktion auf das Leiden Akzeptanz ist. Der aggadische Midrasch Levitikus Rabba versteht, ähnlich der Tosefta, das Leiden als eine Art Test, der zur Selbstverbesserung des Leidenden führen soll. Auch in KglIR drückt sich die Strafe für Sünden in Leiden aus, doch werden z.B. bei der 2. Tempelzerstörung politische Gründe für das Leiden und die Zerstörung geltend gemacht. In KglIR werden folglich Gründe für die Tempelzerstörung angegeben, wie sie in der oben aufgestellten Liste zu finden sind, doch werden sie nicht als Sünden deklariert. Im Bavli wiederum ist es den leidenden Protagonisten erlaubt gegen das Leid zu protestieren. Andererseits finden sich jedoch auch Texte im Bavli, in welchen Leiden als Strafe oder Grund zur Sühne, als etwas Wertvolles angesehen wird. Für kritische Auseinandersetzungen bzw. auch Gegenmeinungen zu dieser Thematik siehe z.B.: Urbach (1975); Gertel (1976).

²⁰ Goldenberg (1982), S. 518, 522; 4 Ezra 14,23.29-32; vgl. Kirschner (1985), S. 35. 4 Ezra weiß von den Sünden des Volkes Israel (4 Ezra 8,26.29), doch kommt es nicht umhin die Tempelzerstörung als Unfall, der sich in Israel ereignete (4 Ezra 10,48) darzustellen (Thoma (1966), S. 72; vgl. Doering (2009), S. 75). Gott wird so in 4 Ezra und 2 Baruch größtenteils von seiner Verantwortung für die Katastrophe freigesprochen, der Glaube an seine Omnipotenz und Güte bleibt dadurch erhalten (Kirschner (1985), S. 35).

²¹ Goldenberg (1982), S. 519, 525; Stemberger (2010b), S. 646; vgl. Saldarini (2002), 159. Wie später unter Punkt 4.2.1.3. und 4.2.1.5. noch ersichtlich wird, wird sogar Gott selbst für die Zerstörung verantwortlich gemacht bzw. lädt diese Schuld selbst auf sich (Gertel (1976), S. 78).

²² Kovelman (2017), S. 239.

²³ Goldenberg (1982), S. 520, 523-524; ders. (2006), S. 197, 199; vgl. Kovelman (2017), S. 238-239; Stemberger (2010b), S. 646.

²⁴ Eine rabbinische Erzählung, welche in der Tosefta (tYom 1,12; tSchev 1,4) und späteren Texten (yYom 2,2,39d; bYom 23a-b) erhalten ist, spricht von priesterlichem Totschlag im 2. Tempel. Zu diesem kam es aufgrund eines Wettstreits um die Ausübung priesterlicher Aufgaben (Entfernen der Asche vom Altar) (Klawans (2010), S. 294; vgl. Friedman (2015), S. 7). Doch auch diese Erzählung ist vermutlich als Reflexion der Gründe für die 1. Tempelzerstörung zu werten.

²⁵ Klawans (2010), S. 290-292, 306; vgl. Goldenberg (2006), S. 197; Thoma (1966), S. 42. Ähnlich wie Josephus, doch in einem anderen Zusammenhang, sieht 2 Baruch den Großteil der Schuld auch bei den israelitischen Frevlern (2 Bar 1,1-5; 4,1) (vgl. Thoma (1966), S. 71; Schwier (1989), S. 354).

Einer der von Josephus angegebenen Gründe der Zerstörung soll die fehlende Kompromissbereitschaft der extremistischen Aufständischen gewesen sein. Angenommen er hatte Recht, was bewog diese so stur zu bleiben?²⁶ Seit der Zeit des Makkabäeraufstandes (168-164 v. d. Z.),²⁷ aber besonders nach deren Sieg, entwickelte sich der Glaube an die Unzerstörbarkeit des Tempels, welcher sich bis in die Zeit des 1. Jüdischen Krieges hielt, obwohl der Tempel in der Zwischenzeit öfter entweiht und geplündert worden war.²⁸ Quellen aus der Zeit des 2. Tempels, wie z.B. die Sibyllinischen Orakel²⁹ oder die Psalmen Salomons, berichten von dem Glauben vieler Juden an den Schutz Gottes von Stadt und Tempel,³⁰ sowie der daraus resultierenden Unzerstörbarkeit dieser.³¹ Falls die Aufständischen auch diese Vorstellung vertraten, wird ihr mutiges, doch waghalsiges Verhalten etwas verständlicher, denn so dachten sie mit und unter Gottes Schutz zu agieren.³²

Wird die Erzählung aus bYom 9b herangezogen, in welcher die Gründe für beide Tempelzerstörungen genannt werden, so zeigt sich, dass die Israeliten fälschlicherweise dachten, ihre generelle Toraobservanz würde ihnen Gottes Schutz garantieren, doch vergaßen sie dabei, dass ihre Hauptsünde, der grundlose Hass, eine ganz eigene Dynamik entwickelt hatte. Denn dieser führte zur Bestechlichkeit der Anführer und dem unangebrachten Vertrauen in ihre Fähigkeiten. Ein Irrglaube, der vermutlich auch unter den Aufständischen herrschte,³³ als die Zeloten die Getreidelager anzündeten und dadurch die Menschen zum Kampf gegen die Römer provozieren wollten.³⁴

Eine andere Begründung für die Tempelzerstörung liefern die akut endzeitlichen Apokalypsen 2 Baruch und 4 Ezra, welche davon ausgehen, dass der Tempel im Rahmen göttlicher Vorsehung, im Hinblick auf **göttliche Erlösung** (= Heilsparadox) zerstört wurde. Denn in dem apokalyptischen Denken, wird das Leiden nach der Zerstörung am Ende der Zeit, das bald auf den Fall Jerusalems folgen wird, belohnt werden.³⁵

4.2.1.2.2. Christliche Perspektive

Frühe christliche Autoren, wie z.B. Hippolyt von Rom (170-235),³⁶ waren davon überzeugt, dass die Juden selbst am Untergang von Jerusalem und ihrem Tempel Schuld trugen. Die Zerstörung des Tempels war in ihren Augen die **Strafe für den Tod Jesu Christus**.³⁷ Dem

²⁶ Orian (2015), S. 235; vgl. Kraemer (1995), S. 51.

²⁷ Der Glaube an die Unzerstörbarkeit des Tempels existierte bereits vor der Zerstörung des 1. Tempels (z.B. 2 Makk 3,39), doch gewann er durch das lange Bestehen (angeblich 420 Jahre) des 2. Tempels wieder an Aktualität (vgl. Orian (2015), S. 236-237; Maier (2016), S. 103, 108-109; Stone (1981), S. 195; Hacham (2011), S. 175).

²⁸ Orian (2015), S. 235-237; vgl. Zeev (2011), S. 59; Stone (1981), S. 195, 197; Schwier (1989), S. 101.

²⁹ Für einen Kurzüberblick zu den Sibyllinischen Orakeln siehe z.B.: Tuval (2011), S. 221-224, 226-227, 230-236.

³⁰ Orian (2015), S. 237-238; vgl. Thoma (1966), S. 52.

³¹ Orian (2015), S. 239. Josephus sprach sich (BJ 2,650; 6,288-300) gegen die Vorstellung der Unzerstörbarkeit des Tempels aus (Klawans (2010), S. 298).

³² Orian (2015), S. 241. Für drei mögliche Begründungen der Symmachie Gottes und der daraus resultierenden Auffassung des jüdischen Krieges als ‚heiligen Krieg‘ gegen die Römer siehe: Schwier (1989), S. 167-168

³³ Kraemer (1995), S. 177-178.

³⁴ bGit 56a; vgl. Kraemer (1995), S. 180.

³⁵ Kirschner (1985), S. 37-38; vgl. Goodman (2018), S. 241; Schmid (2002), S. 183-184, 193.

³⁶ Aber auch Autoren wie Justin der Märtyrer (ca. 100-165), Origenes (185-253/254) oder Eusebius von Caesarea (260/264-339/340) vertraten die Auffassung die Tempelzerstörung sei Strafe für die Kreuzigung Jesu, wobei manche von ihnen sich auf Aussagen des Josephus beriefen (Overman (2014), S. 272-274; vgl. Clements (2011), S. 521-522). Siehe dazu z.B.: McQueen Grant (1979); Schreckenber (1987); ders. (1992).

³⁷ Goldenberg (2006), S. 197; vgl. Kovelman (2017), S. 238-239; Clements (2011), S. 517-518; Thoma (1966), S. 210-211, 222, 233; Giovannini (1996), S. 13; Maier (1995), S. 255; Alexander (1992), S. 20. Interessant ist, dass diese Meinung im späten 1. und frühen 2. Jh. n. d. Z. noch nicht vertreten bzw. im Christentum noch nicht dominant war (Overman (2014), S. 260; vgl. Clements (2011), S. 520-521).

Matthäusevangelium zufolge sind die Gründe für den Untergang Jerusalems und des Tempels etwas weitreichender:³⁸

- Innere Falschheit und Verlogenheit, äußere übertriebene Ehrsucht (Mt 23,1-4.6-12.25-28)
- Veräußerlichte, oberflächliche und übertrieben kasuistische Frömmigkeit (Mt 23,5.14.16-22)
- Rigoros enge und auf Proselytenmacherei abgestimmte Religionspolitik (Mt 23,15.23-24)
- Übertriebene Selbstgerechtigkeit bzw. Einbildung (Mt 23,29-33)
- Ermordung des gerechten Abel und des Zacharia ben Barachia (Mt 23,35)
- Verfolgung und Tötung der Propheten und der christlichen Sendboten (Mt 23,34-35; 24,1-2)³⁹

Nach der konstantinischen Wende wird bei Eusebius von Caesarea (260/264-339/340), dem christlichen Theologen und Geschichtsschreiber, die Zerstörung Jerusalems 70 n. d. Z. erstmals zentrales Thema antijüdischer Apologetik, denn auch für ihn geschah diese aus Vergeltung für den Tod Jesu. Besonderen Nachdruck legten er, sowie auch Johannes Chrysostomus (344/349-407) auf die Ansicht, dass der jüdische Kult nur in Jerusalem erlaubt sei (vgl. Dtn 16,5-6), wodurch die jüdische Religion nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr legitim ausgeübt werden könne und durch das Christentum sowieso überholt sei.⁴⁰

4.2.1.2.3. Römische Perspektive

Für die Römer spielte der **Kapitolsbrand** 69 n. d. Z. bei der Entscheidung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels eine wichtige Rolle. Der Umstand, dass der Haupttempel des Jupiter Optimus Maximus niederbrannte, wurde als bedrohliches Vorzeichen gedeutet, als Zeichen des göttlichen Zorns, das den neuen Herrscher, Vespasian, belastete und dessen göttliche Legitimierung zweifelhaft erscheinen ließ. Der Wiederaufbau des Kapitols allein reichte nicht aus, um die Dynastie der Flavier (69-96 n. d. Z.; Vespasian, Titus, Domitian) fest zu etablieren, weshalb ein rascher Sieg und Ruhm von Nöten waren, um die römische Bevölkerung und die Götter zu überzeugen. Der jüdische Krieg hatte in Hinblick darauf große propagandistische Bedeutung. Aus antiken Quellen geht nicht hervor, ob nur die Eroberung der Stadt oder deren völlige Zerstörung, inklusive des Tempels, geplant war.⁴¹ Tacitus (hist. 5,1) und Sueton (Tit. 5,2) berichten von dem Befehl an Titus die ‚vollständige Unterwerfung Judäas herbeizuführen, da sich diese nicht von allein fügen würden, solange der Tempel stand.⁴² Auch für Josephus war klar, die Feindseligkeit und Opposition der Juden hatte sich am Tempelberg manifestiert.⁴³ Während des jüdischen Krieges diente der Tempel nicht nur

³⁸ Thoma (1966), S. 207-209, 212-213. Zu dem Ereignis der Tempelzerstörung in den Evangelien, dem Barnabasbrief und den Schriften von Justin dem Märtyrer siehe beispielsweise: Dupont (1977); Dschulnigg (1995); Clements (2011), S. 522-533; Overman (2014), S. 256-261. Für Justin stand fest, dass der Bund Gottes mit den Israeliten nur ein vorläufiger war und er immer geplant hatte den Tempel zu zerstören, – was das Ende dieses Bundes bedeutete, – und einen neuen Bund mit den Christen zu schließen (Clements (2011), S. 533). Um dieses Argument zu entkräften, wurde laut R.A. Clements, in der MekhY extra angeführt, dass es nicht für den Tempel zu sterben gelte, sondern nur für die Gesetze der Tora. Die Tora ersetzte somit den Tempel als Bundeszeichen, wodurch dieser zwar betrauert, doch der Bund Israels mit Gott weiter intakt blieb (Clements (2011), S. 534-536). Weiters wurde die Bedeutung des Tempels für die Zukunft stark betont, u.a. um den christlichen Behauptungen nach der Zerstörung des Tempels entgegenzuwirken (Maier (1995), S. 255).

³⁹ Schwier (1989), S. 353. Durch die letzten beiden Punkte wird eine Verbindung des Todesschicksals alttestamentlicher Propheten mit dem Jesu hergestellt (Thoma (1966), S. 220-221).

⁴⁰ Brändle (1995), S. 231-232, 240; vgl. Alexander (2013), S. 24. Für die Auswirkungen der Tempelzerstörung auf das Christentum siehe u.a.: Brandon (2010).

⁴¹ Schwier (1989), S. 282-284.

⁴² Ibid., S. 285; vgl. Alon (1977), S. 262-263; Jos., BJ 6,329.

⁴³ Zeev (2011), S. 65; Schwier (1989), S. 286.

als zentrales Symbol des Widerstandes, sondern auch als tatsächliche Festung, die es gegen den römischen Feind zu halten galt. Somit könnte der Befehl des Vespasian an Titus tatsächlich die Zerstörung des Tempels und die Beendigung des jüdischen Kults inkludiert haben, – in der Hoffnung, den Aufstand zu beenden und zukünftige Revolten zu vermeiden, (oder sogar das Judentum als Ganzes auszulöschen).⁴⁴

War der jüdische Aufstand bereits unter Nero (37-68 n. d. Z.) ausgebrochen, so konnte er unter der neuen Herrschaft der Flavier niedergekämpft werden. Dieser außenpolitisch-militärische Erfolg konnte ihre Befehlsgewalt nun zweifelsfrei rechtfertigen. Die **flavische Propaganda** erhöhte den jüdischen Krieg in seiner Bedeutung noch, indem die Herrscher Münzen zur Erinnerung an den Sieg prägten (= *Iudaea Capta*), welche den Anschein erwecken sollten, dass nicht ein simpler Aufstand niedergekämpft, sondern eine gesamte Provinz eingenommen wurde.⁴⁵

Doch mit einem hatte Josephus in seiner Schilderung recht, bis zu dem Jahr 70 n. d. Z. hatten die Römer nie den Jerusalemer Tempel mit Waffengewalt erstürmt bzw. diesen zu zerstören versucht. Denn wollten die Römer einen feindlichen Tempel zerstören, so führten sie beispielsweise das Ritual der Evokation aus, bei welchem die Götter der Feinde aus der belagerten Stadt herausgerufen wurden, wodurch der zu erobernde Tempel nicht mehr bewohnt, ergo kein Tempel mehr war und die Stadt ohne Gottheit schutzlos zurückblieb.⁴⁶ Zwar ist eine solche *Evocatio* für Jerusalem nicht belegt,⁴⁷ doch wurde mithilfe der Tempelomina (Türen öffnen sich, himmlisches Gefolge zieht aus Tempel aus) propagiert, dass der Schutz des jüdischen Gottes mit diesem die Stadt und den Tempel verließ, und folglich beide angreifbar und zerstörbar waren.⁴⁸ Durch die römische Belagerung war Gott scheinbar gezwungen aus seinem Heiligtum zu fliehen bzw. zu den Römern überzulaufen. Mit der Mitnahme der Tempelgeräte (Schaubrottisch, Leuchter, Torarolle) nach Rom,⁴⁹ deren

⁴⁴ Zeev (2011), S. 66-67; Schwier (1989), S. 286; vgl. Alon (1977), S. 263-265, 288-289; Giovannini (1996), S. 14.

⁴⁵ Schwier (1989), S. 287-290, 317; vgl. Overman (2014), S. 253-256, 275; Goodman (1992), S. 30. Für Details zu der Herrscherpropaganda des Vespasian siehe beispielsweise: Schwier (1989), S. 293-298.

⁴⁶ Zeev (2011), S. 58, 60; vgl. Giovannini (1996), S. 26.

⁴⁷ Im Fall des Jerusalemer Tempels konnte laut M.B. Zeev das Ritual jedoch nicht durchgeführt werden, weil den Römern der Gottesname nicht bekannt war (Zeev (2011), S. 64).

⁴⁸ Eigentlich war die *pietas*, die Ehrfurcht vor den Göttern ein Grundpfeiler der römischen Staatsideologie, weshalb es auch nahezu eine psychologische Notwendigkeit war die Truppen davon zu überzeugen, dass es sich bei der Zerstörung des Jerusalemer Tempels nicht um eine durch die Götter zu bestrafende Freveltat handelte (Giovannini (1996), S. 24-26). Die römische Propaganda der genannten Tempelomina funktionierte so gut, dass sich die Römer, laut Josephus (BJ 6,236), bei der Niederbrennung der Stadt und des Tempels sogar auf das Kriegsrecht beriefen. Auch bei Tacitus sollen die Römer gemäß *iure victoriae* gehandelt haben (Alon (1977), S. 264).

⁴⁹ 2 Baruch scheint den Raub der Tempelgeräte und die sich daraus ergebenden Folgen zu ignorieren (Boustan (2008), S. 329). De facto befanden sich die Kultgeräte aber wie das Volk im Exil (Boustan (2008), S. 331). Rabbinische Quellen, die von dem Transport der Tempelgeräte nach Rom berichten, sind beispielsweise: LevR 22,3; bGit 56b; NumR 18,22; SifDtn § 328; PRK 26; LevR 20,5; GenR 10,7; DtnR 21; Tan Achare Mot 4; TanB Achare Mot 5; KohR 5,8; PRE 49; MidrPs 121,3. Interessant ist, dass das Raubgut aus dem Tempel nach dem Triumphzug weder in römischen noch in christlichen historiographischen Quellen erneut erwähnt wurde, bis es schließlich zur Zeit des Justinian im 6.Jh. wiederauftauchte (Boustan (2008), S. 338).

Zurschaustellung während des Triumphzuges und deren Aufbewahrung im Friedenstempel⁵⁰ des Vespasian galt der jüdische Gott endgültig als besiegt.⁵¹

Um die Reparatur des Tempels von Jupiter Capitolinus in Rom zu finanzieren, wurde 71 n. d. Z. die jüdische Tempelsteuer von einem halben Schekel jährlich, in eine Steuer an Jupiter Capitolinus umgewandelt (= *fiscus judaicus*).⁵² Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels bot den Flaviern die Möglichkeit ihren Herrschaftsanspruch zu legitimieren, den Sieg Jupiters über JHWH propagieren, sowie mithilfe des *fiscus judaicus* nachträglich den Kapitolsbrand finanziell zu kompensieren. Folglich befahl Vespasian die Tempelzerstörung bewusst, doch handelte es sich strenggenommen um eine Kultzerstörung, die doch eine Ausnahme darstellte.⁵³

Bei der 1. Tempelzerstörung handelte sich ebenfalls um eine Ausnahme, denn auch in der vorderorientalischen Geschichte war es keineswegs die Regel die Tempel fremder Götter zu zerstören, u.a. weil man den Zorn eben dieser fürchtete.⁵⁴ Weiters ist auszuschließen, dass es sich weder bei der 1. noch bei der 2. Zerstörung um ein Versehen handelte. Die exponierte Lage des Tempels auf dem Zionsberg hätte ihn vor zufälliger Brandausweitung in den unteren Stadtteilen schützen müssen. Bei der ersten Tempelzerstörung ging es Nebukadnezar vermutlich nicht um die Vernichtung des JHWH-Kultes, da der babylonische König keinen religiösen Exklusivanspruch stellte, und er auch prominente jüdische Vertreter in die Herrschaft miteinzubinden versuchte.⁵⁵ Gleichfalls spricht auch der Umstand, dass es zwischen der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels zu einer einmonatigen Verzögerung kam, gegen eine leichte und schnell gefällte Entscheidung. Viel eher wurde der 1. Tempel zerstört, um wie in der Zeit des 2. Tempels, das Zentrum bzw. die Zentrale der Aufstandspolitik zu zerschlagen.⁵⁶ Der Tempel als Stein gewordenes Symbol der Anwesenheit Gottes verbürgte die Unverletzlichkeit, die Unzerstörbarkeit Jerusalems und des Tempels. Der Prophet Jeremia warnte vor diesem falschen Vertrauen (Jer 7),⁵⁷ doch

⁵⁰ Der Friedenstempel wurde 75 n. d. Z. in der Nähe des Forums errichtet und diente als eine Art Museum von Gemälden, Skulpturen und der Goldartefakte, sowie der Purpurvorhänge, die aus dem Jerusalemer Tempel gestohlen worden waren. Dieses Museum war aufgrund seiner wertvollen Sammlung nicht für die Öffentlichkeit zugänglich (Overman (2014), S. 254; Boustan (2008), S. 334-335; vgl. Schwier (1989), S. 336). Gemäß Josephus sollen die Tempelschätze geteilt worden sein, sodass nur jene Tempelgeräte aus Metall im Friedenstempel ausgestellt wurden, während die heiligen Stoffe und Rollen in Vespasians imperiale Residenz in Rom wanderten (Boustan (2008), S. 336; vgl. Panzram (2002); Cohn (2013), S. 112-113). Bei jenen Geräten aus Metall handelte es sich wohl um den Schaubrottisch und die Menora als Attribute der Macht und Herrschaftsgewalt Gottes und des jüdischen Kultes, die bewusst von den übrigen Beutestücken getrennt wurden (Jos., BJ 7,132-134) (Schwier (1989), S. 325-326). Auch einige rabbinische Quellen berichten davon, dass die Tempelgeräte im Friedenstempel ausgestellt waren und dieser ein Pilgerziel jüdischer Reisender war (Boustan (2008), S. 339; Noy (2005)). In der frühen rabbinischen Literatur handelt es sich zumeist um isolierte rabbinische Aussagen, die bezeugen sollen, dass einzelne Rabbinen, z.B. Rabbi Eleazar ben Rabbi Jose oder/und Rabbi Schimon, die Kultobjekte in Rom sahen (tKip 2,16; yYom 4,1,41c; yMeg 1,9,71d; bSchabb 63b; bYom 57a; bSuk 5a; SifZ Beha'alotkha § 8,2) (Boustan (2008), S. 344-348, 350; vgl. Stemberger (2010b), S. 645). Erst im Bavli (Meila 17a-b) werden die einzelnen Erzählungen zu einem Reisebericht der beiden Rabbinen verwoben (Boustan (2008), S. 354). Das spätrabbinische Traktat ARN (A 41) hingegen begnügt sich mit einer Auflistung sämtlicher Tempel- und Kultgeräte (Boustan (2008), S. 349-350).

⁵¹ Schwier (1989), S. 302-304, 315, 324; vgl. Giovannini (1996), S. 24-26; Magness (2008); Rives (2005).

⁵² Zeev (2011), S. 63; Schwier (1989), S. 327-328; vgl. Giovannini (1996), S. 11-12; Goldenberg (2006), S. 202; Shillington (1976), S. 121; Goodman (1992), S. 31; ders. (2005). Wurden die Christen von den Rabbinen als separate religiöse Gruppe erachtet, so war dies für die Römer nicht so eindeutig, sodass erst Kaiser Nerva (96-98 n. d. Z.) die Christen bzw. die Judenchristen von der Zahlung des *fiscus judaicus* befreite (Schiffman (n.d.)).

⁵³ Schwier (1989), S. 333-335.

⁵⁴ Albertz (2002), S. 24; vgl. Doering (2009), S. 70.

⁵⁵ Albertz (2002), S. 32-33; vgl. Thoma (1966), S. 134.

⁵⁶ Albertz (2002), S. 34-35.

⁵⁷ Denn nur der Tempel, den Gott selbst bauen wird, wird unzerstörbar sein (vgl. Lichtenberger (2002), S. 100). Zu Jer 7 in diesem Kontext siehe z.B.: Maier (2016), S. 109-113.

wesentliche Teile der Bevölkerung wagten dennoch das Risiko des Aufstandes.⁵⁸ So sollte mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Römer auch bewusst der Unzerstörbarkeitsmythos ihres Tempels gebrochen werden, der sogar manche dazu bewegte, zu den Aufständischen überzulaufen.⁵⁹

Zu den bisher genannten Gründen trat jedoch noch die **finanzielle Krise** des römischen Staates seit den Tagen des Kaiser Nero hinzu. Nicht nur dessen verschwenderische Ader, sondern auch der große Brand in Rom (64 n. d. Z.) hatten zu dieser Krise geführt, denn der Wiederaufbau kostete enorm viel Geld. Am Ende der Regierung Neros war das gesamte Reich finanziell und wirtschaftlich erschöpft, als Vespasian Ende des Jahres 69 n. d. Z. Kaiser wurde, war der Staat nahezu bankrott. Er soll dringend 40 Milliarden Sesterzen, – das Einkommen des ganzen Reiches in 20 Jahren, – zur Rettung des Staates benötigt haben.⁶⁰ Jerusalem war in diesem Kontext ein willkommenes Beuteziel, besonders der Tempel mit seinem Gold- und Silberinventar. Die Römer identifizierten als Quelle dieses Reichtums im Land die Kopfsteuer bzw. Tempelsteuer, welche Juden aus der ganzen Welt an den Jerusalemer Tempel entrichteten, aber auch das Land an sich war sehr ertragreich. Mit der Eroberung und der Zerstörung des Tempels konnte Vespasian die Schätze des Landes, sowie die Steuereinnahmen für sich beanspruchen, sodass im Jahr seines Ablebens 79 n. d. Z. die Finanzen des römischen Staates gesund und die Staatskasse wieder gefüllt war.⁶¹

4.2.1.3. Von wem wurde der Tempel zerstört?

Nachdem Vespasian zum Kaiser gewählt wurde, sandte er seinen Sohn Titus nach Judäa.⁶² Im Jahr 70. n. d. Z. betraten die römischen Truppen unter **Titus** den Tempel Jerusalems und zerstörten ihn. Von diesem Ereignis berichtet v.a. Josephus in dem sechsten Band seines Werkes *Bellum Judaicum*,⁶³ in welchem er versucht Titus von dessen Schuld reinzuwaschen.⁶⁴ So berichtet er darüber, dass Titus beim letzten Kriegsrat vor der Zerstörung für den Erhalt des Tempels gestimmt hätte, doch ein einzelner, einfacher, anonymer Soldat die Fackel in Richtung des Tempels geworfen hat, was den Brand, der zur Zerstörung führte, auslöste.⁶⁵ Titus hätte sogar noch versucht das Feuer zu löschen, doch vergeblich.⁶⁶ Josephus

⁵⁸ Albertz (2002), S. 35-37. Für Details zu der Zerstörung des 1. Tempels durch die Babylonier und das anschließende Exil siehe beispielsweise: Tadmor (1978); Grohmann (2016).

⁵⁹ Schwier (1989), S. 334.

⁶⁰ Giovannini (1996), S. 21-22; vgl. Suet. Vesp. 16.

⁶¹ Giovannini (1996), S. 23-24.

⁶² Thoma (1966), S. 111.

⁶³ Andere Werke von Josephus wie z.B. *Antiquitates Judaicae* sind wichtig für die Interpretation der Vorgeschichte des 1. Jüdischen Krieges (66-74 n. d. Z.), dessen Höhepunkt die Zerstörung des Tempels war, während *Vita* und *Contra Apionem* in diesem Punkt nur wenige Informationen bereithalten (Thoma (1966), S. 23). Für die Schilderungen des Josephus zur Tempelzerstörung, sowie eine Gegenüberstellung mit rabbinischen Quellen siehe bes.: Howell Chapman (2005); Ilan/Noam (2017).

⁶⁴ Josephus schrieb zwar von der ‚angeblichen‘ Unschuld des Titus an der Zerstörung, doch war er sich stets der Bedeutung des Tempels für die Juden bewusst, wie aus seinem Werk *Contra Apionem* (2,193) hervorgeht (Goodman (2012), S. 183; vgl. Stemberger (2016), S. 167). Auch war er sich wohl im Klaren, dass es sich nicht um ein Versehen handelte und Titus tatsächlich den Tempel absichtlich zerstört hatte, was er durch Widersprüche in seinen Werken, versteckt, aber doch, zum Ausdruck brachte (Alon (1977), S. 261, 268; vgl. ders. (1967); Schwier (1989), S. 310-311). Für eine gegenteilige Meinung siehe z.B.: Giovannini (1996), S. 30, 32, 34. Ob Josephus trotz oder gerade wegen seiner Freundschaft zu Titus (BJ 3,396-398; 6,95) und dessen Heroisierung in *Bellum Judaicum* diese Widersprüche einbaute, also absichtlich unhistorisch schrieb, bleibt fraglich (Thoma (1966), S. 25-26). Zu den Widersprüchen bei Josephus siehe beispielsweise: Frilingos (2017). Zu der Frage, ob die Zerstörung Absicht oder Zufall war, siehe z.B.: Weiler (1968).

⁶⁵ Zeev (2011), S. 57-58; Alon (1977), S. 252; Jos., BJ 1,28; 6,256; 6,236-243; 6, 252; 7,1; vgl. Schwier (1989), S. 309-310; Giovannini (1996), S. 29, 32, 34; Goldenberg (2006), S. 194; Goodman (2018), S. 243; Neusner/Thoma (1995), S. 207; Kirschner (1985), S. 27; Spilsbury (2002); Leoni (2007).

⁶⁶ Alon (1977), S. 252; Schwier (1989), S. 311; Giovannini (1996), S. 29; Goldenberg (2006), S. 194; Goodman (2018), S. 243. Interessanterweise widerspricht sich Josephus in diesem Punkt selbst (z.B. BJ 6,228 vs. 6,256-258; 6,262-266).

wurde in dieser Hinsicht von einer christlichen Quelle,– Sulpicius Severus (ca. 363-420/425), der sich vermutlich auf Berichte von Tacitus (5. Buch der Historien 1-13) stützte,– widersprochen (SS 2,30), nämlich dahingehend, dass sich Titus in dem Kriegsrat sehr wohl für die Zerstörung des Tempels einsetzte,⁶⁷ und auch nicht wie von Josephus berichtet ein großzügiges Friedensangebot unterbreitete, sondern nicht die geringste Aussicht auf Gnade gewährte (*nulla neque pacis neque deditiois copia dabatur*).⁶⁸ Abgesehen von Severus sind auch Cassius Dio (HR 66,5-6) und Valerius Flaccus (Argon. 1,13) überzeugt, dass Titus einerseits die Soldaten zum Tempel hintrieb und andererseits den Brand selbst verursachte.⁶⁹ Einig sind sich Josephus und Sulpicius Severus jedoch darin, dass Titus die Belagerung zur Zeit des Pessachfestes begann, zu dem tausende Juden in die Stadt geströmt kamen, welche Titus alle einschloss, durch Hunger umkommen ließ oder bei der Eroberung Jerusalems schließlich tötete. Laut beiden Autoren sollen über eine Million Menschen im Zuge der Belagerung und Eroberung Jerusalems umgekommen sein.⁷⁰

Gleichfalls sind die rabbinischen Quellen der Ansicht, dass der Tempel von dem ‚bösen‘ Titus niedergebrannt wurde.⁷¹ Aus diesem Grund beschuldigten die Rabbinen ihn auch Krieg gegen den Allmächtigen führen zu wollen. Selbst wenn Titus tatsächlich gegen die Zerstörung des Tempels gewesen wäre und um diesen getrauert hätte, hätte er nicht nach dieser auch noch die Priester töten müssen.⁷² Aufgrund dieser Quellenlage ist es höchstwahrscheinlich, dass Titus entgegen der Meinung des Josephus bewusst den Befehl zur Zerstörung des Tempels gab.⁷³ Ebenfalls dafür spricht, dass kurz darauf die Römer die Zerstörung Jerusalems als großen Sieg über ein barbarisches Volk darstellten,– Titus in einem riesigen Triumphzug 71 n. d. Z. (mit gestohlenen Tempelgeräten) durch die Straßen Roms zog, der Titusbogen errichtet und Münzen (*Judaea capta*) zur Erinnerung an den Sieg geprägt wurden.⁷⁴

Für Josephus hatte v.a. eine kleine Gruppe von **jüdischen Extremisten** (u.a. Zeloten und Sikarier)⁷⁵ Schuld an dem Krieg.⁷⁶ Diese jüdischen Banditen und Verbrecher beraubten

⁶⁷ Zeev (2011), S. 58; vgl. Alon (1977), S. 252-253; Schwier (1989), S. 310-311; Giovannini (1996), S. 12, 14; Goldenberg (2006), S. 194-195; Doering (2009), S. 69.

⁶⁸ Giovannini (1996), S. 14, 15; Sulpicius Severus (2,30).

⁶⁹ Schwier (1989), S. 313; vgl. Goldenberg (2006), S. 194. Auch Eusebius äußerte sich zum 1. Jüdischen Krieg (HE 2,16; 3,5-10), doch berief er sich dabei fast wörtlich auf Josephus (Giovannini (1996), S. 12).

⁷⁰ Giovannini (1996), S. 16-17; vgl. Cohen (1999b), S. 311. An dieser Stelle ist anzumerken, dass es die Zustimmung des Kaiser Vespasians benötigte, um so viele Menschen sterben zu lassen. Obgleich die Ausführung in der Verantwortung des Titus lag, so war es vermutlich doch sein Vater, der den entscheidenden Oberbefehl zur Vernichtung Jerusalems und seines Heiligtums gab (Giovannini (1996), S. 18, 33; Schwier (1989), S. 286). Moderne Schätzungen gehen von einer recht geringen Bevölkerungsanzahl Jerusalems zur Zeit der Eroberung aus, nämlich von 20 000 bis 100 000 Menschen. Siehe dazu beispielsweise: Wilkinson (1974); Broshi (2001); Cousland (2002); Hillel (2013); Rocca (2015), S. 332-333.

⁷¹ Alon (1977), S. 253; Weiler (1968), S. 157; SifDtn § 328; bGit 56b; GenR 10; ARN B 7.

⁷² Alon (1977), S. 254, 257, 280-283; Jos., BJ 4, 353-376.

⁷³ Schwier (1989), S. 313; vgl. Giovannini (1996), S. 11.

⁷⁴ Goodman (2012), S. 181; vgl. Schwier (1989), S. 325; Doering (2009), S. 69; Panzram (2002). Zu dem Titusbogen und dem Tempel des Friedens von Vespasian siehe u.a.: Millar (2005); Fine (2016), bes. 1-41.

⁷⁵ Die Zeloten waren jüdische Extremisten, die ab ca. 6 n. d. Z. aktiv wurden, und die endgültige Unabhängigkeit von den Römern anstrebten. Die Sikarier, ebenfalls eine äußerst radikale jüdische Splittergruppe, die jeden tötete, der mit den Römern sympathisierte, verbündeten sich mit den Zeloten gegen die Römer (Friedman (2015), S. 5).

⁷⁶ Zeev (2011), S. 58; vgl. Alon (1977), S. 267; Giovannini (1996), S. 14, 32; Thoma (1966), S. 35; Neusner/Thoma (1995), S. 208; Klawans (2010), S. 290; Goodman (1992), S. 30. Auch in KlglR werden die Extremisten, nämlich die fanatischen Sikarier, für die Zerstörung des Tempels verantwortlich gemacht (Cohen (1982a), S. 27; vgl. Kraemer (1995), S. 142). Josephus wirft den Aufständischen ein Kriegsverbrechen vor, durch welches diese die Unruhen in Syrien und dadurch den eigentlichen Kriegsbeginn verschuldet hätten. Das hinterlistige Niedermetzeln der unbewaffneten Besatzung der Burg Antonia durch den Tempelhauptmann Eleazar ben Ananus und seiner zelotischen Mitstreiter war es angeblich, was Rom zum Gegenschlag gegen Jerusalem bewog (Thoma (1966), S. 36-37).

Jerusalem, terrorisierten die Bevölkerung, stachelten das Volk auf,⁷⁷ steckten die Vorräte in Brand, welche zur Versorgung der Stadt dienten und schlugen das Friedensangebot von Titus mit Hohn aus (BJ 4,135-137.297-299.566-568; 5,1-3.25-26; 6,345-346).⁷⁸ Weiters sollen die Fanatiker Pilger am Tag des Pessachfestes massakriert (BJ 5,98-100), sowie Kultgeräte des Tempels gestohlen und eingeschmolzen haben (BJ 5,562-565). Durch ihre Hinterlist und Heimtücke trugen sie sogar die Verantwortung für die Zerstörung des Tempels, denn als Titus den Brand hätte löschen wollen, der in der Nähe des Heiligtums ausgebrochen war, hinderten sie ihn daran (BJ 6,249-251).⁷⁹ Gemäß Josephus war es nicht Titus, sondern ein jüdischer Priester, der die restlichen Kultgeräte, Gewänder und den großen Vorhang aus dem Tempel brachte und den Römern übergab (BJ 6,387-391).⁸⁰ Viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass die Kultgegenstände und Vorhänge von den Römern aus dem Tempel geraubt wurden, bevor sie diesen in Brand steckten, wofür auch die spätere Aufbewahrung im Friedenstempel des Vespasian sprechen würde. Trifft diese Annahme zu, dann wären die jüdischen Auführer an der Plünderung des Tempels unschuldig.⁸¹

Gott selbst ist in den Schilderungen des Josephus der höchste Feldherr der Römer, welcher sie gegen die Juden führt (BJ 2,390; 3,484; 4,370; 5,19; 6,110.401.411). Gott führt die Aufständischen in den Untergang, zerschlägt ihre Macht und stärkt den Römern den Rücken (BJ 5,19.548-556; 6,316; 7,157.359).⁸² Diese Auffassung der Ereignisse fand auch Eingang in die rabbinische Tradition, denn z.B. in bAZ 18a heißt es, dass den Römern die zerstörerische Macht und die Herrschaft über Israel ‚vom Himmel her‘ verliehen wurde.⁸³

In der syrischen Baruch Apokalypse (= 2 Baruch), die vermutlich zwischen der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) und dem Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.) verfasst wurde, schweigt Gott ebenfalls nicht über die Tempelzerstörung, er ist nicht still und ohnmächtig, sondern er ist selbst der Feind des Tempels, denn er ist es, der den Tempel verlässt und seinen Engeln den Auftrag gibt diesen in Brand zu stecken (2 Bar 7-8.80). Die Römer können sich so des Sieges über den Tempel nicht mehr rühmen (2 Bar 7,1), weil sie nur als Werkzeuge bzw. Marionetten Gottes handelten (2 Bar 5,3; vgl. bGit 56a). Gemäß H. Schwier könnte es sich bei diesen Stellen in 2 Bar um einen konkreten Widerspruch zu der römischen Propaganda handeln, welche den Sieg auf das Konto der Römer verbucht.⁸⁴

Wie in der Apokalypse wird in PesR 26,18 davon berichtet, dass die Engel auf Gottes Geheiß die Mauern Jerusalems zum Einsturz bringen und den Tempel in Flammen aufgehen lassen. Abermals hat Gott zuvor seinen Tempel aufgegeben und verlassen. Als jedoch die Priester das Heiligtum brennen sehen werfen sie die Schlüssel des Tempels Gott entgegen und sich selbst in die Flammen oder werden von den Römern getötet (vgl. 2 Bar 10,7-18; 4 Bar

⁷⁷ Radikale Aufstandsgruppen gingen laut Josephus gegen friedliebende Juden vor. Zu diesen ‚Gemäßigten‘ und ‚Friedliebenden‘ zählte er v.a. Agrippa II., Berenike, ehemalige Hohepriester, Priester, Pharisäer, Machtinhaber, Großgrundbesitzer, das Gros der Jerusalemer Bürger, aber auch sich selbst und v.a. Titus, der sich gemäß Josephus ja gleichfalls um den Erhalt des Tempels sorgte (BJ 5,59-61.334.455-559; 6,128.254-266) (Thoma (1966), S. 28-31, 39-40).

⁷⁸ Alon (1977), S. 258-259; Giovannini (1996), S. 12-13; vgl. Thoma (1966), S. 35-38, 54; Overman (2014), S. 265.

⁷⁹ Giovannini (1996), S. 13, 28; vgl. Thoma (1966), S. 35, 41, 46; Kraemer (1995), S. 51; Lichtenberger (2002), S. 99, 105; Overman (2014), S. 264-265.

⁸⁰ Giovannini (1996), S. 28; vgl. Lichtenberger (2002), S. 100.

⁸¹ Giovannini (1996), S. 31-32. Zu der Plünderung des Tempels bei Josephus und Tacitus siehe z.B.: Barnes (2005).

⁸² Thoma (1966), S. 32-33; vgl. Doering (2009), S. 69; Schwier (1989), S. 352.

⁸³ Thoma (1966), S. 162.

⁸⁴ Schwier (1989), S. 354; vgl. Thoma (1966), S. 75-76; Cohen (1982a), S. 31-32. Auch in 4 Ezra wird gesagt, dass Gott die Zerstörung befahl und ausführte, doch wird ihm wie in 2 Baruch seine Verantwortung dafür nicht als Verschuldung an der Tempelzerstörung angelastet, sondern Israels Sünden die Schuld dafür gegeben. (Kirschner (1985), S. 34-35, 37).

4,4-5; LevR 19,6 zu Lev 15,24-25; ARN A 4,14-15; ARN B 7; bTaan 29a).⁸⁵ Interessant ist in PesR 26, dass Gottes Befehl dem Befehl des Titus zur Brandlegung vorausgeht, denn als die Römer noch ihren Kriegsrat abhalten, sind die Engel bereits fleißig daran Gottes Werk zu verrichten. Durch Gottes Eingreifen sterben auch Gerechte, denen aber die zukünftige Erlösung zu Teil werden wird. Die Zerstörung des Tempels geht somit an Gott nicht spurlos vorüber, denn seine Tat resultiert in großer Trauer (PesR 28,1).⁸⁶

Weitere konkret formulierte Beschuldigungen in Bezug auf die Verantwortung der Zerstörung des 2. Tempels sind in rabbinischen Quellen gegen alttestamentliche Personen und Gruppen aus der Zeit des 2. Jüdischen Krieges (115-117 n. d. Z.) gerichtet.

- Die synkretistischen Tendenzen des König Salomo, der den 1. Tempel erbaute, waren bereits der Keim des Untergangs.⁸⁷
- Familien des Boethus, des Chanin, des Katros, des Ischmael ben Phiabi, des Issachar von Kfar Barqai und des Jochanan ben Nedbai werden wegen ihrer harten Machtpolitik, ihrer Reichtümer und ihrer Kumulation höchster Tempelämter für die Zerstörung verantwortlich gemacht.⁸⁸
- Intrigen der Aufständischen gegen den friedliebenden und kompromissbereiten Rabbi Jochanan ben Zakkai, sowie Gerüchte über dessen Freundschaft mit dem römischen Kaiser waren schuld an der Tempelzerstörung.⁸⁹
- Der falsche Messias Menachem ist an der Zerstörung schuld.⁹⁰
- Die imperialistische römische Weltmacht trug die Schuld an der Niederbrennung des Heiligtums.⁹¹

Warum so viele widersprüchliche Feinde des Tempels und Schuldige an der Zerstörung des Tempels in den unterschiedlichen Quellen im Umlauf waren, hängt wohl mit dem Umstand zusammen, dass einerseits das Werk *Bellum Judaicum* von Josephus trotz augenscheinlicher historischer Schönungen die alleinig autorisierte Version des 1. Jüdischen Krieges auf römischer Seite war,⁹² in welcher die jüdischen Aufständischen die Schuld trugen, während andererseits in rabbinischen Quellen sämtliche mögliche Feinde aufgelistet, verschiedene Gründe dargelegt und dadurch ein wesentlich komplexeres Bild gezeichnet wurde, als es aus den Schriften des Josephus allein ersichtlich gewesen wäre.⁹³

⁸⁵ In bTaan 29a hingegen wird die Erzählung über die Rückgabe der Tempelschlüssel auf den 1. Tempel bezogen.

⁸⁶ Ulmer (2010), S. 223, 235, 242, 244-245, 259; vgl. dies. (2011), S. 116-118, 124; Thoma (1966), S. 132; Bergmann (1919), S. 93; Overman (2014), S. 262-263; Klawans (2010), S. 303. In KlglR 1,41 wird gleichfalls von Gott befohlen Feuer vom Himmel zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels zu schicken und wie in PesR teilt er danach das Schicksal seines Volkes und trauert mit diesem (Kirschner (1985), S. 43, 45-46).

⁸⁷ Thoma (1966), S. 123; bSan 21b; bSchab 56b; yAZ 1,2,39c; LevR 12,5 zu Lev 10,9.

⁸⁸ Thoma (1966), S. 124; bPes 57a; tMen 13,20-22; vgl. Ant 20,181.205-207. Bereits bei der 1. Tempelzerstörung wurden Priester, Propheten, Beamte und Könige für den Untergang Jerusalems verantwortlich gemacht, indem ihnen Idolatrie vorgeworfen wurde (Jer 2,26-27; 4,9; 8,1-3; 32,32) (Maier (2016), S. 115).

⁸⁹ Thoma (1966), S. 125, 137; ARN A 4; vgl. Lier (2007), S. 96, 98. In ARN A 4 wird die Erzählung über die Rückgabe der Tempelschlüssel durch die Priester mit Rabbi Jochanan ben Zakkai und seinen Schülern in Verbindung gebracht und als Ausdruck der Trauer auf die Zerstörung des 2. Tempels bezogen (Thoma (1966), S. 132; vgl. Overman (2014), S. 263).

⁹⁰ Thoma (1966), S. 126.

⁹¹ Ibid., S. 127.

⁹² In diesem Kontext scheint auch der Besuch von Berenike und ihrem Bruder Agrippa II. aus Palästina, der mit der Herausgabe des *Bellum Judaicum* des Josephus zusammenfiel, nicht unwesentlich. Titus könnte gewollt haben, dass Josephus ihn und die Tempelzerstörung in ein besseres Licht rückt, was er vermutlich auch tat (Weiler (1968), S. 153-156).

⁹³ Vgl. Giovannini (1996), S. 13, 15; Thoma (1966), S. 128. In einem Punkt waren sich die rabbinischen Quellen jedoch einig: die römische Version des Josephus spiegelte nicht die Realität, wie sie von der jüdischen Bevölkerung wahrgenommen wurde, Titus war kein Held, sondern ein Erzbösewicht (Weiler (1968), S. 157-158).

4.2.1.4. Was veränderte sich nach der Zerstörung des Tempels?

Nach der Zerstörung des Tempels kam es zu etlichen Veränderungen. So kristallisierten sich z.B. die **Rabbinen** aus den zahlreichen religiösen Gruppierungen des 1. Jh. heraus und verbreiteten sich bis sie schließlich im 6./7. Jh. n. d. Z. die Hauptströmung im Judentum bildeten.⁹⁴ Sie behaupteten sich v.a. gegen die Priester, als Anführer des Volkes, teilten jedoch wie diese und die Qumran-Gemeinschaft bestimmte Reinheits- und Essensvorschriften, die sie schlussendlich von den frühen Christen unterschieden. Der Tempel war für die Rabbinen wie für die anderen Gruppen wichtig, – wenn auch nur aus Gründen der Legitimierung ihrer Autoritätsansprüche. Sie waren bemüht die jüdische Bevölkerung mit ihren **Schriften** von den apokalyptischen Vorstellungen, die kurz nach der Zerstörung kursierten, weg und in die Richtung einer neuen Ordnung zu führen. Durch die Konservierung und Bewahrung der früheren Tempel- und Kultriten, sowie durch ihre Klagen, welche Trost spenden sollten, konnten sie sukzessive immer größere Teile der Bevölkerung für ihre Bewegung gewinnen.

Mit seiner Zerstörung fiel der Tempel als Ort des Opfers und Gebets, als Wohnort Gottes weg, wodurch keine Opfer mehr dargebracht, Gott in anderen Räumlichkeiten angebetet werden und ein anderer Ort für die Wallfahrten an den Hochfesten⁹⁵ gesucht werden mussten. Die Rabbinen sorgten in all diesen Belangen für **Ersatz**. Die **Erinnerung** an den Tempel blieb jedoch aufrecht und wurde z.B. in Form von Liturgie, einer fälschlichen Datierungsweise ab der Tempelzerstörung, sowie dem erdachten Tempel-Mythos bewahrt. Auch das **Denken über Gott** veränderte sich. Mit der Zerstörung des Tempels war Gott nicht mehr sichtbar bzw. greifbar, sein Haus war zerstört und er glich einem Flüchtenden, einem Obdachlosen, was zu Zweifeln an seiner göttlichen Macht führte. Weiters ist in diesem Kontext die **Diaspora** zu erwähnen, denn bereits zur Zeit des 2. Tempels war dessen Zentralität durch Heiligtümer in der Diaspora unterwandert worden, doch war der Jerusalemer Tempel dennoch wichtig, wie sich in diversen Schriften der Diaspora zeigt. Gleichfalls ist die Diaspora von Bedeutung, weil die Praktiken der tempellosen Diasporajuden nach der Tempelzerstörung als Orientierungshilfe für alle anderen galten. Alles in allem ist wohl eher nicht von einem **Drama der Tempelzerstörung** auszugehen, weil sich trotz dieses einschneidenden Erlebnisses dennoch eine gewisse Kontinuität bei gleichzeitig zahlreichen Veränderungen zeigt.

4.2.1.4.1. Herauskristallisierung der rabbinischen Bewegung

Zumeist wird mit der Zerstörung des 2. Jerusalemer Tempels 70 n. d. Z. die Geburtsstunde der rabbinischen Bewegung, einer Bewegung der jüdischen religiösen Elite im spätantiken Palästina und Babylonien, eingeläutet, wobei diese Bewegung erst so richtig mit der Etablierung eines Lehrhauses in Javne durch Rabbi Jochanan ben Zakkai begonnen haben soll.⁹⁶ Streng genommen handelte es sich um eine Sammelbewegung aus unterschiedlichen Teilen der jüdischen Bevölkerung, aus diversen theologischen und ideologischen, sowie berufsmäßigen Kontexten.⁹⁷ Im Folgenden soll nun auf die wichtigsten Strömungen eingegangen werden, welche die Rabbinen entweder beeinflussten und formten, oder sich von

⁹⁴ Für einen Überblick zu den zahlreichen Sekten zur Zeit des 2. Tempels und der schlussendlichen Herauskristallisation des rabbinischen Judentums siehe z.B.: Cohen (1982c); Baumgarten (1995); Goodman (2009); Stemmerger (1991); ders. (2001); ders. (2010a); ders. (2010h); ders. (2010i); ders. (2010j); Lapin (2012), S. 56-97; Tiwald (2022), 121-264.

⁹⁵ Für überblicksmäßige Literatur zu den jüdischen Festen in der Spätantike siehe beispielsweise: Tabory (2006); Doering (2010).

⁹⁶ Hezser (1997), S. 55; vgl. Schofer (2005), S. 3; Stemmerger (2009), S. 79; Hirshman (2009), S. 5. Gegen diese Auffassung war die rabbinische Bewegung wahrscheinlich kein gänzlich neues Phänomen, sondern die Fortsetzung, oder besser gesagt, eine Fokussierung bestimmter Kreise, die bereits vor 70 n. d. Z. ihre Wurzeln in der Torapraxis und ihren Schwerpunkt auf dem -studium hatten (Hezser (1997), S. 55).

⁹⁷ Cohen (1984a), S. 50; vgl. Stemmerger (2009), S. 84; ders. (2010a), S. 178-179.

diesen abgrenzten, bis diese ihre Identität als Rabbinen, wie sie heute verstanden wird, und auch den richtigen Umgang mit dem Verlust des Tempels fanden.

4.2.1.4.1.1. Pharisäer⁹⁸

Drei Hauptquellen berichten über die Pharisäer, nämlich Josephus (in Vita, BJ und Ant.), das Neue Testament (Evangelien, Apg, Paulus) und rabbinische (bes. tannaitische) Werke.⁹⁹ Wie Josephus und die Autoren des Neuen Testaments stellten sich auch die Rabbinen die Frage, welche Bedeutung die Tempelzerstörung für ihre Gruppe hatte, und wie sie an die Geschichte vor 70 anknüpfen könnten. Für sie ergab sich, dass die Kontinuität von Tora und Bund durch die Zerstörung des Tempels nicht gestört worden war, weshalb sie die Pharisäer, welche von dem Ereignis ebenfalls nicht übermäßig, zumindest weniger als die Priester,¹⁰⁰ betroffen waren, zum Großteil als ihre geistigen Vorfahren betrachten konnten.¹⁰¹

Das Judentum zur Zeit des 2. Tempels war gespalten in mehrere religiöse Gruppierungen. Es gab die aufständischen Zeloten und Sikarier, die mit dem Tempel und schlussendlich der Festung Masada fielen;¹⁰² die Sadduzäer, deren Lehren in enger Verbindung zum Tempelkult

⁹⁸ Für weiterführende Literatur zu den Pharisäern siehe beispielsweise: Zeitlin (1961); Rivkin (1969/70); Neusner (1971); Mason (1991); Stemberger (1991).

⁹⁹ Neusner/Thoma (1995), S. 189-190.

¹⁰⁰ Am schlimmsten traf die Tempelzerstörung vermutlich die radikalen Aufständischen, einerseits zahlenmäßig und andererseits auch in ihrem Denken, da sie ja von der Unzerstörbarkeit des Tempels ausgegangen waren (vgl. Thoma (1966), S. 255).

¹⁰¹ Neusner/Thoma (1995), S. 189-190; vgl. Boustan (2008), S. 352; Goodman (1992), S. 28; Thoma (1966), S. 129, 228; Lapin (2006), S. 208. Die Rabbinen übernahmen nach 70 n. d. Z. auf breiterer Basis die Distanzierung der Pharisäer von der Tempelideologie und der -politik (Thoma (1966), S. 101; vgl. Cohen (1999b), S. 309). Wie die Rabbinen distanzieren sich auch die Christen vom 2. Tempel, wenn auch aus anderen Gründen. Für die Christen war mit Jesus, der sich selbst opferte, der Opferkult obsolet, da Jesus das ultimative Opfer darstellte. Mit der Tempelreinigung durch Jesus und der Vorhersage der Zerstörung, sowie der Aussicht auf einen neuen Tempel, wurde der Jerusalemer Tempel nicht mehr als zentrales Heiligtum erachtet. Der ‚Ort‘ der Heiligkeit war nun Christus selbst (vgl. Thoma (1966), S. 184-186, 190, 195, 197, 205; Apk 21,22; Cohen (1999b), S. 310). An dieser Stelle sei ein kurzer Forschungsüberblick über die Verbindung zwischen Pharisäern und Rabbinen, sowie über deren Autorität und Einfluss gegeben. Dieser ist auf D.R. Schwartz (2011; S. 6-13, 15, 17-19) zurückzuführen: In der 1. Phase wurden die Rabbinen mit den Pharisäern identifiziert, welchen universelle Autorität unter den Juden in der Zeit des 2. Tempels nachgesagt wurde. Es herrschte Konsens darüber, dass die Rabbinen die Erben der Pharisäer wären und deshalb die Zerstörung des 2. Tempels nicht viel änderte, außer, dass ihren Kontrahenten die Machtbasis entzogen wurde. In der 2. Phase wurden die Funde aus Qumran analysiert und sie zeichneten eher das Bild eines Wendepunktes, der sich mit 70 n. d. Z. ereignete. Die Priester verloren mit dem Tempel ihre Machtbasis, der Tempel lag in Trümmern, doch mit Javne war ein neues rabbinisches Zentrum geboren, das sehr wohl eine Neuerung zu dem priesterlichen Judentum, das bis 70 n. d. Z. vorherrschte, darstellte (vgl. Cohn (2013), S. 1). Auch musste im Zuge der Auswertung festgestellt werden, dass die Pharisäer zur Zeit des 2. Tempels eher eine überschaubare Gruppe waren, die nur wenig Einfluss hatte. In der 3. Phase wurde die Autorität der Rabbinen nach 70 n. d. Z. relativiert, die Einsicht, dass deren Einfluss und auch deren Anzahl massiv überschätzt wurden, gewann die Oberhand. Waren in der ersten Phase die Pharisäer/Rabbinen vor und nach 70 n. d. Z. an der Macht, so änderte sich dies in der dritten Phase drastisch. Für die Zeit vor der Tempelzerstörung waren somit eher die Priester mit Autorität im Volk ausgestattet. Diese fielen zwar nach der Zerstörung mehr oder weniger weg, doch waren dennoch nicht automatisch die Rabbinen einflussreich und zahlreich unter der jüdischen Bevölkerung vertreten. Die 4. Phase ging mit etwas Klarheit, aber auch vielen Fragen einher, denn die rabbinische Bewegung war scheinbar weder allgegenwärtig noch so klein wie zuletzt angenommen. Fragen traten in Bezug auf die Abgrenzung zwischen Rabbinen und Priestern auf, weil sich auch die Priester nach der Zerstörung, gleich den Rabbinen, an der Tora orientierten. Es gab Beweise dafür, dass das Sektenwesen sich auch nach 70 n. d. Z. forstsetzte, die Zerstörung diesen Aspekt also nicht beeinflusste (vgl. Magness (2011a), S. 88). Weiters wurde langsam vermutet, dass die Juden lange vor 70 n. d. Z. an den Verlust ihrer Eigenstaatlichkeit gewöhnt waren, doch diesen erst nach zwei Kriegen und dem Verlust ihres Tempels wahrhaftig akzeptieren konnten.

¹⁰² Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels hatten sich die extremistischen Zeloten und Sikarier nach Masada zurückgezogen. Aufgrund ihrer messianischen Erwartungen hofften sie noch immer den Krieg gegen die Römer gewinnen zu können. Sie griffen laut Josephus unschuldige Menschen in Ein Gedi an, obwohl die (Getreide-)Speicher Masadas voll waren. Der römische Angriff auf Masada 73 n. d. Z. war für Josephus somit

standen, da sie Aristokraten und zumeist Priester oder sogar Hohepriester waren; die Essener, die eventuell mit der Sekte von Qumran, das 68 n. d. Z. im Zuge der Eroberung Jerichos zerstört wurde, zu identifizieren sind;¹⁰³ die Pharisäer (Haus Hillel vs. Haus Schammai); sowie die frühen Christen; wobei nur die beiden letztgenannten Gruppierungen längerfristig betrachtet eine Zukunft hatten.¹⁰⁴

Im 1. Jh. n. d. Z. war das Judentum, wie gerade geschildert, sehr vielfältig, die Pharisäer waren eine Gruppe unter vielen. Ihr politischer und religiöser Einfluss war, entgegen der Behauptungen des Josephus, beschränkt, auch kann ihr Wirken keinesfalls als ‚normatives Judentum‘ betrachtet werden.¹⁰⁵ Der Name ‚Pharisäer‘ leitet sich vermutlich von *parasch* ‚absondern, fernhalten, enthaltsam sein‘ ab, ob es sich dabei jedoch um einen Ehren- oder Schimpfnamen, oder eine Eigenbezeichnung der Gruppe handelte, ist unklar (mYad 4,6-7; tYad 2,20; mChag 2,7; tChag 3,35; bSot 22b; bNed 33b). Zuweilen dürften die Pharisäer aber als gefährliche Separatisten wahrgenommen worden sein (tBer 3,25-26), was aus ihrer Verwünschung aus einer frühen Version der *Birkat ha-Minim* hervorgeht.¹⁰⁶ Aus den Schriften des Josephus wird gleichfalls nicht deutlich, ob die Pharisäer eher eine Partei mit Einflussmöglichkeiten im kultischen und politischen Bereich, eine Schule der Philosophie zur Lehre von Gesetz und Tradition, eine Exegetengruppe mit Autoritätsansprüchen, eine Oppositionsbewegung gegen die priesterlich-sadduzäische Oberschicht waren, oder ob es sich um eine Bewegung mit verpflichtenden Traditionen, Gesetzen und Sitten handelte. Er war sich jedoch sicher (Jos., Vita 196-198), dass die Pharisäer keine homogene Volksschicht waren, es somit einerseits Mitglieder aus der einfachen Bevölkerung und andererseits Kultpriester gab, wenn auch keine Hohepriester.¹⁰⁷

Eine Familie, nämlich jene des Gamliel des Älteren, bildet aber das Verbindungsglied zwischen den Pharisäern vor 70. n. d. Z. und den Rabbinen der tempellosen Zeit. Bedeutende Familienmitglieder in diesem Kontext waren Gamliel der Ältere (ca. 30 n. d. Z.), sein Sohn Schimon ben Gamliel (Zeit des 1. Jüdischen Aufstandes), und dessen Sohn Gamliel II. von Javne (ca. 90 n. d. Z.). Gamliel der Ältere galt als „*Pharisäer und angesehener Gesetzeslehrer*“ (Apg 5,34).¹⁰⁸ J. Neusner und C. Thoma stellten mithilfe von tSan 2,6 diesbezüglich die These auf, dass „*die durch das Haus Gamliel im 1. Jh. n. repräsentierten Pharisäer schon vor der Tempelzerstörung die traditionell priesterliche Aufgabe der Wahrung und Aktualisierung der Tora übernommen haben, und zwar als eine Gruppe mit Befugnis zu halakhischen Entscheiden.*“¹⁰⁹

Schimon ben Gamliel war zumindest zeitweise ein Befürworter des Widerstandes gegen die Römer, was zur Beeinflussung der Bevölkerung in diese Richtung beigetragen haben könnte. Die pharisäische Bewegung scheint somit kurz vor der Tempelzerstörung am

ein Vergeltungsschlag. Auch beendete er sein Werk *Bellum Judaicum* mit dem Fall Masadas und dem Massensuizid der dortigen Aufständischen, weil er das Gefühl hatte, dass auch diese eingesehen hätten, dass das Judentum ohne den Tempel nicht weiterbestehen könne (Eshel (1999), S. 231-232). Für die Sicht des Josephus auf die Ereignisse auf Masada in Zusammenhang mit der Tempelzerstörung, siehe beispielsweise: Eshel (1999).¹⁰³ Schiffman (n.d.); Friedman (2015), S. 6; Oppenheimer (1996), S. 1043. Andere Gruppierungen, wie die Samaritaner spalteten sich schon früh vom Rest des Judentums ab, da sie z.B. auf das Recht außerhalb des Jerusalemer Tempels zu opfern bestanden und nicht bereit waren ihre synkretistischen Praktiken aufzugeben. An dieser Stelle sollen sie deshalb nur ergänzend erwähnt werden (Schiffman (n.d.)). Ab dem Ende des 3. Jh. wurden Samaritaner, aufgrund der eben genannten Gründe, den Heiden gleichgestellt (Stemberger (2017), S. 188; vgl. Oppenheimer (1996), S. 1053-1054). Für mehr Informationen zu den Sadduzäern und Essenern siehe u.a.: Kohler (2002); Goodman (2006).

¹⁰⁴ Oppenheimer (1996), S. 1043; Magness (2011a), S. 70-71; Neusner (1972), S. 325.

¹⁰⁵ Für bestätigende, aber auch entgegengesetzte Meinungen siehe z.B.: Herr (2009), bes. 213-231.

¹⁰⁶ Neusner/Thoma (1995), S. 191, 193; vgl. Schiffman (n.d.); Thoma (1966), S. 102; Stemberger (2001), S. 205.

¹⁰⁷ Neusner/Thoma (1995), S. 194-198, 205.

¹⁰⁸ Ibid., S. 198-199; vgl. Doering (2009), S. 72. Für die Traditionskette von den Pharisäern zu den Rabbinern, sowie Gamliel II. siehe z.B.: Bickerman (1980); Habas (1999).

¹⁰⁹ Neusner/Thoma (1995), S. 202; vgl. Schiffman (n.d.); Thoma (1966), S. 98; Lier (2007), S. 93.

Höhepunkt ihrer Aktivität und Einflusskraft gewesen zu sein, v.a. weil die Pharisäer als Experten in Belangen der Tora und Tradition galten.¹¹⁰

Während des Krieges erbat Rabbi Jochanan ben Zakkai¹¹¹ von Vespasian Javne, eine kleine Stadt an der Mittelmeerküste Judäas, die Familie des Rabban Gamliel und Ärzte zur Heilung des Rabbi Tzadoq (bGit 56b).¹¹² Nach der Tempelzerstörung wurde Javne vorrangig zum Zufluchtsort¹¹³ für all jene, die nicht mit den aufrührerischen Zeloten in Verbindung standen oder einfach dem Kriegstreiben entfliehen wollten. Dort trafen sich außer Rabbi Jochanan ben Zakkai, Gamliel II., Vertreter der Schulen von Hillel und Schammai,¹¹⁴ sowie zahlreiche andere.¹¹⁵ An der politischen Front waren es vor der Zerstörung des Tempels zumeist die Pharisäer, die mit den römischen Autoritäten kooperierten und so die lokale jüdische Selbstverwaltung, das Patriarchat, erwirkten, das mit dem Eintreffen Gamliel II. in Javne auch über die Zerstörung hinaus Bestand hatte.¹¹⁶ Interessant ist, dass, obwohl Gamliel II. eindeutig aus einer pharisäischen Familie stammte, er sich, zumindest soweit bekannt, nie als Pharisäer bezeichnete.¹¹⁷ Der Grund dafür ist vermutlich in der bemühten Distanzierung zu dem negativen Ereignis zu suchen, an dem keine der jüdischen Gruppierungen völlig unschuldig war. Im Gegensatz zu dem ‚grundlosen Hass‘ der vor der Zerstörung in Jerusalem u.a. aufgrund verschiedener Ansichten herrschte, wurde nun sehr viel Wert auf Vollständigkeit und Mehrstimmigkeit gelegt, auf die möglichst weitgehende Inklusion entgegengesetzter Meinungen und Auslegungen.¹¹⁸ So war es vermutlich nicht mehr nötig

¹¹⁰ Neusner/Thoma (1995), S. 206-207. Zu den Pharisäern als Ausleger des Gesetzes siehe beispielsweise: Mandel (2017), S. 145-168.

¹¹¹ Wenn Rabbi Jochanan ben Zakkai, wie manche aus tPara 4,6-7 u.a. Texten schließen, nicht nur Schriftgelehrter, sondern auch Abkömmling einer priesterlichen Familie war, so erleichterte dies bestimmt seine Mittlerfunktion (Stemberger (2009), S. 56; Lier (2007), S. 96, 103-104).

¹¹² Neusner/Thoma (1995), S. 215; vgl. Schiffman (n.d.); Salzberg (n.d.); Thoma (1966), S. 136; Schremer (2005); Goodman (2018), S. 260. Nicht alle rabbinischen Quellen (bGit 56a-b; ARN A 4; ARN B 6; KlglR 1 zu Klgl 1,5) erwähnen in diesem Kontext eine solche Bitte, KlglR beispielsweise, weiß nichts von der Erlaubnis sich in Javne zu sammeln und dort Tora zu lernen, vielmehr bemüht sich Rabbi Jochanan ben Zakkai in dieser Version Jerusalem zu retten (vgl. Alon (1977), S. 295; Cohen (1982a), S. 32; Overman (2014), S. 265-266). Zu Details der Erzählung von Rabbi Jochanans Flucht und der Gründung eines Lehrhauses in Javne, siehe beispielsweise: Neusner (1966); ders. (1970a); ders. (1974); Schäfer (1974); Saldarini (1975); Rubenstein (1999), S. 138-175; Boyarin (2005). Bei diesem ‚Mythos von Javne‘ handelt es sich höchstwahrscheinlich nicht um historische Realität, sondern eher um eine Art Gründungsmythos der rabbinischen Bewegung (Schwartz (2014), S. 239-240; vgl. Schremer (2005)). Dennoch enthält der Mythos vermutlich ein äußerst reales Element, nämlich die Fokussierung auf die Tora nach dem Wegfall des Tempels (Salzberg (n.d.)).

¹¹³ Die Flucht Jochanans war somit der erste Schritt Richtung der Etablierung einer neuen Institution. Durch Vespasians Autorisierung der Schule in Javne wurde sie zwischenzeitlich als Sitz der jüdischen Autorität anerkannt (Shillington (1976), S. 118). Rabbi Jochanan ben Zakkai war somit der entscheidende Initiator gleich mehrerer Bewältigungsversuche der Zerstörung des Tempels, Jerusalems und deren Folgen (Thoma (1966), S. 140).

¹¹⁴ Hillel und Schammai waren wie Gamliel II. Pharisäer (Friedman (2015), S. 2). Die Schule des Hillel und jene des Schammai waren vor der Tempelzerstörung verfeindet, Schammaiten sollen sogar Hilleliten getötet haben, doch nach der Zerstörung soll eine Himmelsstimme (*bat qol*) in Javne ertönt sein, die verkündete, es sei der Schule Hillels zu folgen (Friedman (2015), S. 6, 10; vgl. Oppenheimer (1996), S. 1055). Bald nach diesem himmlischen Entschluss wurde jedoch von den Rabbinen selbst festgesetzt, dass das Gesetz nicht mehr im Himmel sei, auf Himmelsstimmen nicht mehr geachtet, und nach der Mehrheit zu entscheiden sei, was beispielsweise Rabbi Eliezer (ben Hyrkanos) zum Verhängnis wurde (Doering (2009), S. 73).

¹¹⁵ Neusner/Thoma (1995), S. 213.

¹¹⁶ Schiffman (n.d.); vgl. Lier (2007), S. 91. Als Patriarch trat Gamliel II. für eine Dezentralisierung des Torastudiums ein, sodass dieses nicht nur in Javne angesiedelt war (Lier (2007), S. 98.). Das Amt des Patriarchen wurde 429 n. d. Z. wieder abgeschafft (Stemberger (2017), S. 191). Zu der umstrittenen Funktion des Rabbi Jochanan ben Zakkai als Patriarch in Javne siehe z.B.: Alon (1977), S. 314-343. Zu der Verbindung zwischen Javne und Patriarchat siehe beispielsweise: Lapin (2012), S. 49-55.

¹¹⁷ Neusner/Thoma (1995), S. 215. Für eine kritische Auseinandersetzung zur Gleichsetzung von Rabbinen mit Pharisäern (u.a. anhand christlicher Quellen) siehe z.B.: Stemberger (2001); Burns (2006); Reed (2013).

¹¹⁸ Neusner/Thoma (1995), S. 216-218; vgl. Doering (2009), S. 73.

sich als Pharisäer, Priester etc. zu klassifizieren, weil alle Meinungen vertreten waren und Gewicht hatten. Es entwickelte sich langsam ein neues nach innen nicht immer einiges, doch nach außen hin geschlossenes Judentum.¹¹⁹

4.2.1.4.1.2. Javne

Aus Jochanans Wirken in Javne kann geschlossen werden, dass das Judentum de facto auch ohne Tempel bestehen konnte und kann und daraus realpolitische Konsequenzen zu ziehen sind.¹²⁰ Mit der Etablierung eines neuen ‚geistigen Zentrums‘ war der Fortbestand der jüdischen Existenz gesichert, obwohl die politische Unabhängigkeit verloren und das Heimatland verwüstet war.¹²¹ Die Bitte des Rabbi Jochanan ben Zakkais an Vespasian in Javne Tora zu studieren (bGit 56b), ermöglichte zumindest eine gewisse Freiheit und Unabhängigkeit.¹²² In frühen rabbinischen Texten ist Javne nämlich der Ort, an dem Rechtsangelegenheiten den Weisen zur Diskussion vorgetragen werden (mSan 11,4; mEd 2,4; mBekh 6,8; tYev 6,6; 10,3; tChul 3,10; bBB 5,6) und die Regulierung des Kalenders (mRH 2,8-9; 4,1-2) stattfindet.¹²³ Bis 132 n. d. Z. war somit Javne in Judäa das Zentrum der Gelehrsamkeit, bis sich dies mit dem Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.) änderte.¹²⁴ Die Gelehrten siedelten sich nämlich von 135-175 n. d. Z. unter Schimon b. Gamliel II (140-175 n. d. Z.) in Uscha, sowie danach in Bet Sche’arim und Sepphoris an. Mit Gamliel VI (400-415 n. d. Z.) jedoch endete das Patriarchat und Tiberias als Gelehrtenzentrum kam 429 n. d. Z. zu seinem Ende.¹²⁵

4.2.1.4.1.3. Ausbreitung der Rabbinen

Von manchen wurde die Zerstörung des Tempels als „*Befreiungsschlag Gottes gegen ein allzu kultzentriertes und allzu hierarchisch gegliedertes Judentum verstanden*“¹²⁶, was dazu führte, dass sich viele verstärkt der Tora und ihrer Auslegung für ein korrektes Leben zuwandten, welches ihnen die Rabbinen, die sich 70 n. d. Z. zu formieren begannen, bieten konnten.¹²⁷ Zwischen 70 n. d. Z. und der Mitte des 4. Jh. waren die Rabbinen Palästinas eine kleine Gruppe von religiösen Experten mit limitiertem Einfluss.¹²⁸ Ursprünglich waren die Rabbinen wohl ein recht loses Netzwerk von Gelehrten, das erst nach dem Bar Kochba Aufstand bekannter wurde.¹²⁹ Das Patriarchat des Juda ha-Nasi (ca. 135-217 n. d. Z.) war mit

¹¹⁹ Neusner/Thoma (1995), S. 219; vgl. Cohen (1984a). Doch auch diese Offenheit, Kompromissbereitschaft und Inklusion hatte seine Grenzen, wer beispielsweise den Mehrheitsbeschluss nicht akzeptierte galt als Häretiker (*min*) (Magness (2011a), S. 71-72; vgl. Cohen (1984a), S. 49). Interessant ist die Schlussfolgerung, dass weil die Rabbinen auch lange nach 70 n. d. Z. andere der Häresie (*minut*) beschuldigten, die Sektiererei mit der Tempelzerstörung nicht automatisch geendet hatte (Magness (2011a), S. 88). Doch prinzipiell kann gesagt werden, dass sich aus den vielen Gruppen und Strömungen nach 70 n. d. Z. sehr langsam aber doch eine Bewegung von Gelehrten, von Rabbinen, herausentwickelt hat (Lier (2007), S. 100).

¹²⁰ Neusner/Thoma (1995), S. 209-210; vgl. Lier (2007), S. 92-93. War er tatsächlich aus einer Priesterfamilie, so ist dieser Gedanke für einen Priester recht innovativ, doch sah er sich hingegen hauptsächlich als Toragelehrter, so war dies die einzig plausible Lösung (vgl. Lier (2007), S. 96-97).

¹²¹ Alon (1977), S. 269; vgl. Aderet (1990).

¹²² Alon (1977), S. 295.

¹²³ Lapin (2006), S. 211-212.

¹²⁴ Für die Frage, ob die Ideologie in der Zeit von Javne Auswirkungen auf den Bar Kochba Aufstand hatte, siehe: Ben Shalom (1984).

¹²⁵ Lier (2007), S. 91; vgl. Schiffman (n.d.); Zu sämtlichen Zentren der Gelehrsamkeit, der Tora und der rabbinischen Aktivität in Palästina zwischen 70 und 400 n. d. Z. siehe bes.: Rosenfeld (2010).

¹²⁶ Neusner/Thoma (1995), S. 212.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Lapin (2006), S. 206; vgl. Alexander (1992), S. 20; Goodman (1992), S. 29. Etwa 500 palästinische Rabbinen sind für den Zeitraum von 70 n. d. Z. bis in das späte 4. Jh. hinein namentlich bekannt (Lapin (2006), S. 221). Einzelne Rabbinen mögen lokalen Einfluss und Autorität als Weise oder rituelle Experten besessen haben, doch war die rabbinische Bewegung zu dieser Zeit noch eher unsichtbar (Lapin (2006), S. 222).

¹²⁹ Doering (2009), S. 73.

dem Aufschwung des rabbinischen Judentums verbunden, da mit diesem auch die Unterstützung der Römer einherging. So nahm erst im 3. Jh. die rabbinische Bewegung an Fahrt auf, zumindest in Palästina, von wo aus sie sich auch bis in die Diaspora nach Babylonien ausbreitete.¹³⁰ Für die Zeit vor dem 6./7. Jh. n. d. Z. gibt es außerhalb Palästinas und Babyloniens nur wenige Belege für die Anwesenheit bzw. das autoritative Wirken von Rabbinen.¹³¹ Das rabbinische Judentum legte jedoch vom 1./2. bis zum 6. Jh. so massiv an Autorität und Einfluss unter der Bevölkerung, v.a. in der Diaspora, zu, sodass es ab etwa dem 6./7. Jh. n. d. Z. die Hauptströmung des Judentums bildete.¹³² Bis ins 8. Jh. war dann die spanische Gemeinde ‚rabbinisiert‘, sowie bis ins frühe Mittelalter (ca. 9. Jh.) die Gemeinden des Rheinlandes.¹³³

4.2.1.4.1.4. Priester

Nach der Tempelzerstörung waren die Priester und Leviten ihrer kultischen Einkünfte beraubt. Sie hatten nun keine wichtige öffentliche kultische Funktion mehr und somit schwand auch ihre Autorität in der Bevölkerung.¹³⁴ Dennoch spielten Priester eine nicht unwesentliche Rolle, sei es in der Zusammenstellung des Targum Pseudo-Jonathan oder der Kontrolle der Synagogen.¹³⁵ Priester waren nämlich vermutlich ab dem 2. Jh. in den Synagogen aktiv und als Autoritäten in diesen anerkannt.¹³⁶ So werden sie gemeinsam mit den Synagogenvorstehern¹³⁷ als Anführer der jüdischen Gemeinden, z.B. im Kodex Theodosianus, angeführt.¹³⁸ Die Hauptinstitution der Rabbinen hingegen waren das Lehrhaus und die Gerichtshöfe. Sie beanspruchten keine Kontrolle über die Synagoge. In den ersten Jahrhunderten diente die Synagoge jedoch als Ort der religiösen Unterweisungen durch Rabbinen.¹³⁹ Als Rabban Gamliel II., ein Pharisäer, Rabbi Jochanan ben Zakkai, (vermutlich) ein Priester, als Patriarch in Javne nachfolgte, schwanden die Hoffnungen der Priester auf ihren vormaligen elitären Status und ihre Privilegien, die sie durch den Tempelkult gehabt hatten, in diesem Bereich dahin, wodurch ihr Einfluss tatsächlich auf die Synagogen beschränkt wurde.¹⁴⁰

Vermutlich schloss sich aber sowieso ein Großteil der Priester den Rabbinen in ihrer Ausübung als Gesetzeslehrer an.¹⁴¹ Insgesamt gingen somit Priester, Schriftgelehrte und Pharisäer in der rabbinischen Bewegung gleichermaßen auf. Interessant ist dabei, dass Priester und Pharisäer in der Zeit des 2. Tempels unterschiedliche Ausbildungen genossen, denn im Sanhedrin sollen vormals zwei *nesi'im* (= Oberhäupter) vertreten gewesen sein, der Hohepriester für die staatlichen und öffentlichen Angelegenheiten (Priester), und der *chakham* (Weise; Pharisäer) für religiöse Fragen. Diese beiden Funktionen wurden nach 70 n. d. Z. unter dem ‚Rabbi‘ vereint, der in sämtlichen Belangen geschult sein musste. Die früheren

¹³⁰ Alexander (1992), S. 21; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005).

¹³¹ Schwartz (2013), S. 6; vgl. Kraemer (1995), S. 214.

¹³² Ulmer (2019); vgl. Schwartz (2011), S. 12; Cohen (2006), 6.

¹³³ Alexander (1992), S. 21.

¹³⁴ Maier (1995), S. 252-253. Für allgemeine Informationen zum Priestertum im rabbinischen Denken und für Details zu diesem für die Zeit 70 n. d. Z. siehe: Stemberger (2010k); ders. (2010l).

¹³⁵ Lier (2007), S. 87-88; vgl. Vogel (2019), S. 257.

¹³⁶ Lier (2007), S. 101.

¹³⁷ Für die unterschiedlichen Gruppen, welche die Aufgabe des Synagogenvorstehers erfüllen konnten, siehe z.B.: Ibid., S. 101-106.

¹³⁸ Ibid., S. 88.

¹³⁹ Vgl. Mandel (2017). Mit der Integration der Rabbinen in die Synagoge bangten die Priester um ihre Stellung, weshalb das priesterliche Privileg der ersten Lesung im Synagogengottesdienst eingeführt wurde. Dieses in Pseudo-Philos Werk LibAnt 28,3 erwähnte Recht der Priester wird in mGit 5,8 ebenfalls diskutiert, dort mit dem Zusatz, dass die Priester dieses Recht nur um ‚des Friedens wegen‘ erhielten. Denn diese Regelung hatte keine Grundlage in der Tora und sollte ausschließlich der Vermeidung von Konflikten dienen (Vogel (2019), S. 257).

¹⁴⁰ Lier (2007), S. 88, 90-91, 98.

¹⁴¹ Ibid., S. 105; vgl. Vogel (2019), S. 257; Israeli (2015), S. 9.

Unterschiede waren vielleicht in den beiden Ausrichtungen ‚streng und lax‘, die unter den Rabbinen herrschten, noch sichtbar. Auch die verschiedenen Institutionen,– Synagoge, Lehrhaus und Gericht,– in der Zeit, als das rabbinische Judentum dann das vorherrschende war, könnten auf die Unterschiede, nicht unbedingt zwischen Priestern und Rabbinen, aber in Bezug auf die Toraobservanz hinweisen.¹⁴²

In diesem Zusammenhang ist der Wettstreit zwischen rabbinischem und priesterlichem Judentum zu nennen, der sich v.a. aus dem Umstand ergab, dass die Rabbinen es ganz Israel ermöglichen wollten in Heiligkeit, die vor 70 n. d. Z. den Priestern vorbehalten war, zu leben.¹⁴³ Doch dabei versuchten sie nicht wie Priester zu leben oder diesen ihre Autorität abzuspochen, sie wollten lediglich deren Zugang zur Heiligkeit Gottes u.a. durch die Einhaltung von Reinheitsvorschriften allen Israeliten zugänglich machen.¹⁴⁴ Dies war vermutlich der Grund für ihre Beliebtheit unter der jüdischen Bevölkerung und der Hauptgrund der Streitigkeiten zwischen ihnen und den Priestern.¹⁴⁵

Nach dem Bar Kochba Aufstand, in der Generation von Uscha, galt der Weise bzw. der ‚Rabbi‘ dem Priester als überlegen, da der Priester nur als Ersatz für den Kult gesehen, während der Rabbi als Ersatz für den gesamten Tempel verstanden werden konnte. Der Weise galt sogar als dem König und dem Hohepriester überlegen. In der Zeit des Rabbi Juda ha-Nasi galt die Tora als höchstes Gut und derjenige, der sie zu lesen und zu interpretieren verstand, war höhergestellt als jeglicher Priester oder König.¹⁴⁶ Die Tora und die Rabbinen waren schließlich dem Tempel übergeordnet, denn der Tempel konnte nicht ohne sie existieren, die Rabbinen jedoch mithilfe der Tora sehr wohl ohne Tempel.¹⁴⁷

4.2.1.4.1.5. Qumran-Gemeinde

Es ist nicht geklärt, ab wann die Religion und die Praktiken der Gemeinde in Qumran als eigenständiges Judentum verstanden werden können, falls sie das je konnten.¹⁴⁸ Sicher ist nur, dass sich die Gemeindemitglieder an extrem strenge Reinheitsvorstellungen, v.a. in Anlehnung an Lev 11, hielten, was sie von der restlichen jüdischen Bevölkerung unterschied.¹⁴⁹

Nach der Zerstörung kam es in Qumran zu einer Veränderung der Art der Religiosität. War es vormals die ‚traditionsbasierte Observanz‘, welche auf religiösen Praktiken beruht, die bereits von früheren Generationen ausgeführt wurden, so wandelte sich diese zur ‚textbasierten Observanz‘, die sich auf geschriebene autoritative Texte stützte. Die Qumran-Gemeinde setzte somit das intensive Studium der Tora ins Zentrum ihrer religiösen Aktivitäten. Dadurch, dass die Religion nun textbasiert war, musste die Erziehung bzw. die Lehre institutionalisiert werden, was automatisch die Lehrer mit mehr Einfluss, und in weiterer Folge die Weisen mit Autorität ausstattete. Die neue Zugangsweise zum geschriebenen Text der Tora im halakhischen Kontext hatte jedoch auch das Potential der traditionellen Art der Observanz zu widersprechen und diese zu gefährden.¹⁵⁰

Der Bruch mit dem Jerusalemer Tempel aufgrund illegitimer Hohepriester und hellenistischer Einflüsse bewegte in der Qumran-Gemeinde die Priester dazu, viele der traditionell priesterlichen Funktionen fortzusetzen. Sie erfüllten Lehr- und Orakelfunktionen, sie waren für Segnungen verantwortlich, sie richteten und entschieden, was heilig und was profan, was rein und was unrein war. Das Lehren war in Qumran, wie in ganz Israel, jedoch

¹⁴² Lier (2007), S. 106-109.

¹⁴³ Birenboim (2011), S. 59; vgl. Kirschner (1985), S. 44.

¹⁴⁴ Birenboim (2011), S. 63-64; vgl. Regev (2000).

¹⁴⁵ Birenboim (2011), S. 68.

¹⁴⁶ Rosenfeld (1997), S. 456-459; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005).

¹⁴⁷ Rosenfeld (1997), S. 460.

¹⁴⁸ Stemberger (2001), S. 195.

¹⁴⁹ Magness (2011a), S. 77-84.

¹⁵⁰ Schremer (2001), S. 106-107, 112, 124.

nicht nur den Priestern vorbehalten. War der Priester mental oder physisch beeinträchtigt, durfte er, zumindest im richterlichen Kontext, nicht Tora lesen oder auslegen. Wie das Lehren war auch das Richten keine exklusiv priesterliche Angelegenheit. In Belangen der Gemeinde waren Priester zwar nicht die einzigen Richter, doch immerhin Mitglieder mit mehr Stimmgewicht. In Bezug auf die Segnung waren Priester durchaus wichtig, da sie den Vorsitz beim Essen hatten und die Segen am Tisch sprachen. Sie trennten in diesem Zusammenhang rein von unrein, aber auch kranke Menschen von Gesunden. In einer Gemeinde ohne Tempel fanden die Priester nicht nur einen Weg sogar Funktionen auszuführen, die vom Opferkult abhängig waren, sondern sie setzten auch ihre priesterlichen Aufgaben fort, die nicht direkt an den Tempelkult oder das Opfersystem gebunden waren. Diese Trennung von Tempel und Opferkult wurde jedoch als vorübergehend betrachtet, da mit dem Ende der Tage beides wieder restauriert werden sollte.¹⁵¹

4.2.1.4.1.6. Christen

Das Christentum ist in seinen Anfängen wohl am ehesten als messianisch orientierte jüdische Bewegung zu verstehen. Waren die Rabbinen und andere der bereits genannten Strömungen darauf bedacht sich von dem Rest der jüdischen Bevölkerung u.a. durch den ‚Zaun um die Tora‘ oder bestimmte Reinheits- oder Essensvorschriften abzuheben, so fiel das Christentum zusehends durch die Hinwendung zu und die Aufnahme von Nichtjuden (‚Heidenchristen‘) in ihre Mitte auf. Zu einem Bruch zwischen Judentum und Christentum kam es deshalb nicht gleich,– der Weg hin zu einer vollständigen Trennung war ein sehr langsamer und langwieriger, der sich jedoch im 4. Jh. mit der Konstantinischen Wende schlussendlich gabelte.¹⁵²

Im Kontext der Abgrenzung zu anderen, oder generell Nichtjuden, ist anzumerken, dass Häretiker (*minim*), Apostaten, Außenseiter, Samaritaner, sowie Sternenanbeter (*ovdei kokhavim*) außerhalb der Gemeinde von Israel standen. Die Christen wurden mit der Zeit aufgrund ihrer Glaubensvorstellungen und Handlungen eher zu den *minim* gezählt,¹⁵³ obwohl ein *min* ursprünglich einen Juden bezeichnete, der die Autorität der Rabbinen nicht anerkannte und die rabbinische Halakha ablehnte.¹⁵⁴ Beispielsweise wurde selbst Rabbi Eliezer ben Hyrkanus verhaftet, weil er aufgrund seines Kontakts mit einem Nichtjuden für einen Häretiker gehalten wurde (tChul 2,24; bAZ 16b-17a; bSan 16b-17a).¹⁵⁵ In diesem Kontext der Abgrenzung ist auch noch die *Birkat ha-Minim*, die Verfluchung der *Minim*, welche im Achtzehnbittengebet (*amida*) enthalten ist,¹⁵⁶ erwähnenswert.

¹⁵¹ García Martínez (1999), S. 304-307, 309, 311-312, 314, 316-317.

¹⁵² Für einen Überblick zu der Spaltung zwischen Christentum und Judentum, welche in den letzten Jahren massiv diskutiert wurde und zu der es massig Literatur gibt, siehe z.B.: Tiwald (2022).

¹⁵³ Alexander (1992), S. 5-6.

¹⁵⁴ Für weitere Ausführungen dazu bzw. die Konzeptualisierung der Häresie bei den Rabbinen siehe beispielsweise: Schremer (2010), S. 49-68.

¹⁵⁵ Alexander (1992), S. 16; vgl. Stemberger (2010c); Thoma (1966), S. 158.

¹⁵⁶ In verschiedenen jüdischen Gruppen wurde das Achtzehnbittengebet schon lange vor 70 n. d. Z. regelmäßig täglich in der Gemeinde gebetet (Neusner/Thoma (1995), S. 223-224). Der sog. ‚Ketzers Segen‘ (*Birkat ha-Minim*) wurde der Tradition nach (z.B. bBer 28b-29a) im Auftrag von Rabban Gamliel II. dann um etwa 100 n. d. Z. in das Achtzehnbittengebet aufgenommen (Thoma (1966), S. 158; vgl. Goodman (2018), S. 247; Stemberger (2012), S. 76-83; Finkel (1981)). Erst bei Epiphanius von Salamis (315-403) und Hieronymus (347-420) wird die *Birkat ha-Minim* als dezidiert gegen Christen gerichtet verstanden (Stemberger (2017), S. 187; ders. (2012), S. 87; vgl. Oppenheimer (1996), S. 1044). Zum Achtzehnbittengebet als mögliches Trennungscharakteristikum zwischen Christen und Juden siehe z.B.: Stemberger (2012); Langer (2012); Tepler/Weingarten (2007); Ehrlich/Langer (2005); Boyarin (2004); Finkel (1981).

4.2.1.4.1.7. Identität – mit & ohne Tempel

„Identität ist [...] eine mehrdimensionale Matrix, die sich zusammensetzt aus der Haltung einer Gruppe gegenüber Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) und Raum (sakraler/profaner Raum), sowie ihrer Selbstbeschreibung hinsichtlich Organisation, Differenzierung, Grenzen und der Konstruktion des ‚Anderen‘.“¹⁵⁷

Die Rabbinen mussten sich folglich nicht nur von anderen Strömungen abgrenzen, sondern auch ihre Vorstellung des sakralen Raums, des Tempels mit seinem Inventar und des Tempelbergs, für sich definieren, um so ihre Identität zu schaffen. Um diese Vorstellung zu veranschaulichen, wird auf das Verständnis und die Bedeutung des 1. und 2. Tempels und des Tempelbergs als heiliger Raum bzw. Ort eingegangen.

Im Buch Jeremia wird die Bedeutung des 1. Jerusalemer Tempels als **Ort** hervorgehoben und erklärt, warum der Ort als Frau personifiziert, sowie als Tochter, Hure, Mutter und Witwe porträtiert wird. Wie in altorientalischer Vorstellung wird die Stadt als Frau personifiziert, die mit dem (männlichen) Gott in enger Beziehung steht, ja sogar mit diesem verheiratet ist. Der Tempel in der Mitte der Stadt wird zum Symbol dieser Bindung, denn ihn hat Gott als Wohnort, als heiligen Raum, erwählt. Die Stadt steht gleichzeitig nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Bewohner, die durch den Tempel in der Mitte der Stadt als ortsgebunden in ihrer Beziehung zu Gott verstanden werden können. Der Tempelkult war in vorexilischer Zeit somit identitätsstiftend für die Bevölkerung Jerusalems, da er das spezifische Verhältnis Gottes zu seinem Volk widerspiegelte. Mit der Zerstörung des Tempels stellten die Überlebenden ihre eigene Identität in Frage, hielten aber an ihrer Gottesbeziehung fest. Sie gaben sich selbst die Schuld an dem Exil und akzeptierten es als göttliche Strafe. Nach der Zerstörung übernimmt im Jeremiabuch die Stadt die Funktion des Tempels. Bis zum Wiederaufbau des Tempels Ende des 6. Jh. v. d. Z. kam es zu einer Neuorientierung zur Tora hin, die von der Tempelzerstörung an als Identitätsmarker für eine lebendige Gottesbeziehung stand. Die Tora wurde so zu einem integrativen Maßstab, da sie in der nachexilischen Provinz Jehud ebenso identitätsstiftend wirkte wie in der Diaspora. Die Gottesbeziehung kam nun zwar ohne festen Ort und Tempelkult aus, doch blieb Jerusalem mit der Hoffnung auf den erneuerten Tempel zentral.¹⁵⁸

Gemein war dem Judentum vor 70 n. d. Z., dass es sich auf eine gemeinsame, wenn auch fiktive, Abstammung berief, sowie die Beschneidung, gewisse Essensnormen und sexuelle Vorschriften bzw. Heiratsnormen einhielt. Die Tora galt allen als Basis der Gemeinschaft. Weiters einte sie die Tempelsteuer, welche von jedem Juden an den Tempel zu entrichten war, sowie die jährlichen Wallfahrten nach Jerusalem an den hohen Festtagen.¹⁵⁹ Der Tempel war somit, solange er Bestand hatte, ein wichtiges Instrument der Identität und des sozialen Zusammenhalts.¹⁶⁰

In der Zeit nach 70 n. d. Z. wurde der **Tempelberg** von den Rabbinen in seiner Bedeutung als heiliger Ort bereits in die Zeit des 2. Tempels rückdatiert. In der tannaitischen Literatur umgaben sie so den Tempelberg mit einer Aura des Heiligen und stellten ihn als Repräsentanten des Konzepts des heiligen Ortes dar.¹⁶¹ In der kollektiven Erinnerung der

¹⁵⁷ Becking (2011), S. 129.

¹⁵⁸ Maier (2016), S. 101-102, 106-107, 118, 121, 125-127; vgl. Perlitt (1972).

¹⁵⁹ Stemberger (2017), S. 180-181; vgl. Doering (2009), S. 67. 70 n. d. Z. bewirkte der Verlust des Tempels, dass sich das Judentum von einer Opfer- zu einer Buchreligion wandelte, wodurch Palästina, das vormalige Kultzentrum, sich an die Diaspora anglich. Die Wallfahrten waren ab der Zerstörung von Jerusalem und Tempel nicht mehr möglich, die Tempelsteuer wurde durch den *fiscus judaicus* ersetzt (Stemberger (2017), S. 182).

¹⁶⁰ Doering (2009), S. 68.

¹⁶¹ Eliav (2003), S. 49; vgl. Ulmer (2011), S. 110. In rabbinischen Schriften findet sich der Tempelberg in Sifra und SifDtn, sowie der Mischna und gelegentlich in der Tosefta (vgl. Eliav (2003), S. 74). Laut bQid 69a lag der Tempel höher als das gesamte Land Israel und Israel wiederum lag höher als alle anderen Länder. Beide, der Tempel und Jerusalem waren allein durch diese erhöhte Position heilig. Vom Tempelberg aus wurde die ganze

Rabbinen wurde somit eine neue Realität geschaffen,¹⁶² in welcher Jerusalem und der Tempel die tiefste Schicht ihres Denkens bildeten. Dies geschah in einer Zeit, in welcher die Orte bereits in Trümmern lagen.¹⁶³ Obwohl nach dem Bar Kochba Aufstand die letzte Hoffnung auf Erneuerung des Tempelkults geschwunden war, so blieb der Tempel dennoch im Gedächtnis der Rabbinen erhalten und verankert. Das physische Gebäude war verloren, doch die Praktiken und Symbole blieben in Form von Ritualen und der Liturgie erhalten, welche der ‚Erinnerung an Jerusalem/den Tempel‘ dienen sollten.¹⁶⁴

Die Darstellungen des Tempelberges in der tannaitischen Literatur erwecken den Eindruck, sie kämen aus der Zeit des 2. Tempels. So bezieht sich das Traktat Middot beispielsweise auf den Tempelberg als etablierte territoriale Einheit inmitten einer größeren Tempelanlage.¹⁶⁵ Der Tempelberg, der sich zwischen Stadt und Tempelstruktur befand, war heiliger als die Stadt Jerusalem.¹⁶⁶ Nach dem Vorbild der Tannaim war in der Vorstellung der Amoräer der Tempelberg seit den Anfängen des 2. Tempels von Bedeutung, was historisch betrachtet jedoch äußerst fragwürdig ist. Der Ursprung für den Tempelberg in rabbinischer Literatur kann entweder darauf zurückzuführen sein, dass die Rabbinen tatsächlich die Essenz und Erfahrung der Zeit des 2. Tempels einzufangen versuchten, oder aber, was wesentlich wahrscheinlicher erscheint, dass sie vorherrschende Konzepte und Vorstellungen ihrer Zeit in frühere Perioden rückprojizierten, um diese neueren Konzepte in der Vergangenheit zu verankern und in ihrer Gegenwart noch akzeptabler erscheinen zu lassen.¹⁶⁷

Die Erhöhung des Tempelberges in der rabbinischen Vorstellung erfolgte höchstwahrscheinlich erst nach der Zerstörung des Tempels, denn in Josephus, der Tempelrolle und anderen Quellen aus der Zeit des 2. Tempels wird das Umland der Tempelanlage als Teil des Tempelkomplexes betrachtet und hat weder einen eigenen Namen, noch einen besonderen Status.¹⁶⁸ Erst in der Mischna, besonders im Traktat Middot, wird der Tempelberg in seiner physischen Form (500 x 500 Ellen),¹⁶⁹ den Regeln, die bei seinem Betreten gelten,¹⁷⁰ sowie seiner Heiligkeit in die Landschaft des 2. Tempels hineinverwoben. Schlussendlich wurde der Tempelberg als unabhängig von der Stadt Jerusalem und dem Tempel betrachtet. Dem Tempelberg wurden eigene Gesetze zugeschrieben, auf ihm gab es angeblich eine eigene Synagoge und ein Lehrhaus, und mit der Zeit, sprich, nach der Tempelzerstörung, wurde er sogar wichtiger als dieser. Auch die Heiligkeit des Berges überdauerte die Zerstörung des Heiligtums, u.a. weil der Gründungsstein, der Nabel der Welt, aus dem die Welt erschaffen wurde, der sich im Heiligsten befunden hatte und auf dem zur Zeit des 1. Tempels die Arche platziert gewesen war, sich noch immer an seinem Platz befand (mYom 5,2; tYom 2,14).¹⁷¹

Welt geschaffen (Ulmer (2010), S. 231-232; dies. (2011), S. 110). Für weitere Einblicke in die Bedeutung und den Ort des Tempelbergs bei den Rabbinen siehe z.B.: Kaufman (1988); Ritmeyer (1992); Goodblatt (2004).

¹⁶² Eliav (2003), S. 49-50. Für Literatur zu dem Thema ‚kollektives Gedächtnis bzw. Erinnerung‘ siehe beispielsweise: Nora (1984); Funkenstein (1989); Hutton (1993); Conway (1997); Halbwachs (1997); Bal et al. (1999).

¹⁶³ Eliav (2003), S. 53; vgl. Ulmer (2010), S. 231.

¹⁶⁴ Eliav (2003), S. 54.

¹⁶⁵ Ibid., S. 58. Auch wurden in tannaitischer Literatur Bräuche und Verordnungen aufgenommen, die in der 2. Tempelzeit aktuell waren (ibid., S. 59).

¹⁶⁶ Interessant ist, dass der Tempelberg im Gegensatz zu Stadt und Tempel, die ein himmlisches Pendant hatten, rein erdgebunden war (ibid., S. 111).

¹⁶⁷ Ibid., S. 62-64, 66.

¹⁶⁸ Ibid., S. 91.

¹⁶⁹ Die Maße wurden wohl aus dem Buch Ezechiel entlehnt, welches diese utopischen Dimensionen erwähnt (vgl. ibid., S. 88). Für Details zu diesem Thema siehe z.B.: Busink (1980), S. 1529-1574.

¹⁷⁰ So mussten beispielsweise vor dem Betreten die Schuhe ausgezogen oder eine bestimmte Art von Schuhen (*empilia*) getragen werden. Weiters gab es den Brauch sich vor dem Tempelberg zu verneigen, auch noch als der Tempel schon längst zerstört war (Eliav (2003), S. 106-107, 109).

¹⁷¹ Eliav (2003), S. 84-85, 95-97, 99-103; vgl. Necker in Maier et al. (2005); Goldenberg (2006), S. 193; Ulmer (2010), S. 231. Für weitere Literatur zu dem Gründungsstein und seine Bedeutung für die Rabbinen siehe z.B.: Aptowitzer (1924); Terrien (1970); Böhl (1974); Ginzberg (1953), S. 14-15; Livne-Kafri (1993).

Die Rabbinen hatten ein äußerst ambivalentes Verhältnis zum **Tempel** selbst,¹⁷² einerseits schilderten sie den Tempel und dessen Kult in der Mischna und anderen frühen Texten so, als ob er immer noch existiere, während sie andererseits diese Schilderung in ihrem Interesse so umformten, dass der historische Tempel viel von seiner Bedeutung verlor. Der Tempel wird zu einem Modell der Vergangenheit, der in rabbinischer Zeit vergeistigt und in allen möglichen Bereichen durch einen höherwertigeren Ersatz ersetzt wird. Zwar wird im Bavli der stereotype Wunsch geäußert, dass der Tempel schnell wiedererbaut werden möge (bBer 58a; bSuk 41b; bMen 68b; bTaan 4b, 17a-b, 26b; bRH 30a; bBM 28b; bTam 33b; bBetz 5b; bSan 22b; bBekh 53b), doch war dies vermutlich im Sinne von ‚*Er möge schnell kommen, doch ich will ihn nicht sehen*‘ (bSan 98b) zu verstehen. Somit kann geschlussfolgert werden, dass falls der Tempel für die Rabbinen identitätsstiftend war, dann nur in dessen Überhöhung und Überwindung zu einer Religion hin, die nicht ortsgebunden oder durch blutige Opfer, sondern durch das Studium der Tora, die ständige Begegnung mit dem Wort Gottes, bestimmt war.¹⁷³

4.2.1.4.1.7.1. Tempelgeräte

Wie dem Tempelberg, so wurde nach 70 n. d. Z. auch den **Tempelgeräte** in der Vorstellung der Rabbinen eine besondere Bedeutung beigemessen. In einer Zeit, in welcher das Allerheiligste und der gesamte Tempel zerstört und keine Wallfahrten an den Hochfesten mehr möglich waren, wurde der Wunsch, wenigstens die verlorenen Kultobjekte in der Imagination sinnlich erfahrbar zu machen, scheinbar immer größer. So finden sich in rabbinischen Quellen (mChag 3,7-8; tChag 3,35; bYom 54a-b) Erzählungen über Pharisäer, die zur Zeit des 2. Tempels an den Wallfahrtsfesten die Kultgeräte aus dem Allerheiligsten gebracht und den Massen zur Bewunderung zur Verfügung gestellt, sowie das Allerheiligste der Bevölkerung zugänglich gemacht haben sollen, um allen den größtmöglichen Zugang zur Sphäre des Heiligen zu ermöglichen. Interessanterweise wird geschildert, dass bei Verunreinigung, die durch diese Zurschaustellung der Objekte eintrat, die Tempelgeräte einfach durch weitere zu diesem Zweck angefertigte Geräte, sozusagen ihre Doubles, ersetzt werden konnten.¹⁷⁴ Weiters ist auffällig, dass imaginiert wurde, dass die Pharisäer die Tempelgeschicke lenkten, wodurch sich die Rabbinen, als ‚geistige Nachfahren‘ der Pharisäer selbst in den Tempelkult einschrieben. So wurde von den Rabbinen die Bedeutung der Tempelgeräte in der Zeit des 2. Tempels zu ihren Gunsten hervorgehoben.¹⁷⁵ Nach der 2. Tempelzerstörung waren die Kultobjekte, wie nach der 1. Zerstörung für die Juden verloren, doch bereits bei Jeremia (27-28) heißt es, dass schon die Rückkehr der Tempelgeräte (aus dem Exil) die Wiederaufnahme des Kults bedeuten würde.¹⁷⁶

2 Baruch datiert zwar in das 1. Jh. n. d. Z., doch erzählt die Apokalypse von der Zerstörung des 1. Tempels durch die Babylonier 586/587 v. d. Z.¹⁷⁷ Während dieser soll ein Engel die Kultobjekte aus dem Allerheiligsten geholt und diese in oder nahe Israel in der Erde versteckt haben (2 Baruch 3,10; 3,18-19; 6,7-10; 80,2),¹⁷⁸ eine Behauptung, welcher biblische Quellen aus persischer und früh-hellenistischer Zeit widersprechen.¹⁷⁹ Dennoch sollen es diese verborgenen, unantastbaren Tempelgeräte sein, mit welchen der Tempelkult in der Zukunft wiederhergestellt werden soll.¹⁸⁰

¹⁷² Für Details zu dem Verhältnis der Rabbinen zum Tempel siehe beispielsweise: Schmidt (2001); Hogeterp (2006); Mandel (2006).

¹⁷³ Stemberger (2016), S. 185-186; vgl. ders. (2010b), S. 649.

¹⁷⁴ Fraade (2009), S. 247-250, 262.

¹⁷⁵ Vgl. *ibid.*, S. 251.

¹⁷⁶ Maier (2016), S. 116, 125.

¹⁷⁷ Boustan (2008), S. 327; vgl. Kirschner (1985), S. 30.

¹⁷⁸ Boustan (2008), S. 328; vgl. Thoma (1966), S. 75; Schwier (1989), S. 357; Overman (2014), S. 262.

¹⁷⁹ Boustan (2008), S. 330.

¹⁸⁰ *Ibid.*, S. 329-331; vgl. Schwier (1989), S. 357; Nir (2003).

In spät-römischer/-byzantinischer Zeit wurden die Tempelgeräte dann in einen eindeutigen eschatologischen Kontext gesetzt, v.a. in jenen des Danielbuches, in welchem Rom das vierte Reich darstellt, mit welchem Gott sein Volk bestraft. Die Inkorporation der in Rom befindlichen Tempelgeräte in den jüdisch messianischen Diskurs erblühte jedoch erst vollständig in dem Werk *'Otot ha-Maschiach* (= Die Vorzeichen des Messias; ca. 3.-6. Jh.). In diesem sollen Rom fallen und die Kultobjekte wieder in das Heilige Land gelangen, um so eine zentrale Rolle bei der messianischen Erlösung zu spielen.¹⁸¹ Weiters wird in dem mittelalterlichen Text *Massekhet Kelim* ein Katalog von Kultgeräten erwähnt, die allesamt vor der Zerstörung des 1. Tempels versteckt wurden, – wie dies aus 2 Baruch auch bekannt ist, – und deren Aufenthaltsort bis zum Kommen des König-Messias, der Israel erlösen wird, geheim bleibt.¹⁸² So waren die Tempelgeräte nicht nur in der Zeit nach der 2. Tempelzerstörung begehrte Anschauungsobjekte, sondern bereits vor der 1. Zerstörung des Tempels dazu bestimmt den zukünftigen Kult wieder zu erneuern.¹⁸³

4.2.1.4.2. Erste Schriften nach der Tempelzerstörung

Die Rabbinen waren Teil der ‚gewöhnlichen‘ Bevölkerung und ihre Literatur war der Beweis, dass traditionelle jüdische Normen und Ideale das Trauma der Zerstörungswut der Römer beinahe unbeschadet überlebten.¹⁸⁴ Wobei dazu zu sagen ist, dass das Verständnis der Geschichte der rabbinischen Bewegung fast ausschließlich auf deren Literatur beruht, was problematisch ist, da diese durch die Ideologie der Bewegung gefärbt ist.¹⁸⁵

Die Schriften, welche kurz nach der Tempelzerstörung entstanden, waren **Apokalypsen** (z.B. 4 Ezra, 2 Baruch), welche in der Zerstörung den Anfang vom Ende bzw. der Erlösung sahen. Erst nachdem der erste Schock mithilfe dieser überwunden wurde, konnten Schriften der ‚**Konservierung**‘ (z.B. Mischna, Tosefta) entstehen, welche den Tempelkult, Riten, Reinheits-, sowie Opfervorschriften beschrieben und dadurch in gewisser Weise konservierten, obwohl der Tempel zur Zeit von deren Abfassung schon längst nicht mehr existierte. Auf Basis dieser Werke konnten die Rabbinen ein neues religiöses System erschaffen, in welches sie sich zwar einschrieben, doch welches auch den Fortbestand der jüdischen Praktiken und Traditionen sichern konnte. Um der Bevölkerung über die Tempelzerstörung und die damit verbundenen Schrecken hinwegzuhelfen bzw. diese zu bewältigen, wurden dann schließlich auch ‚**Trostschriften**‘ (z.B. KlgIR, Teile von PesR), welche dem Volk Trost und Ermahnung zugleich sein und die der Erbauung Israels dienen sollten, verfasst.

Wird diese Schriftenabfolge psychologisch betrachtet, so ist sogleich anzumerken, dass bei einer Katastrophe, als welche die Tempelzerstörung zumeist eingestuft wird, die meisten Menschen zuerst Abwehrmechanismen anwenden, sie sich langsam durch das Ereignis durcharbeiten, bis sie es schließlich bewältigen können.¹⁸⁶

*“Working through includes such activities as recollecting the traumatic events in detail so as to overcome the **denial** which was the initial response to overwhelming trauma; examining the **implications** of these events for the present and the future; recollecting **similar events** from the past and taking courage from the fact that they were overcome; reconstructing personal and **group myths** which provide a sense of*

¹⁸¹ Boustan (2008), S. 363-365; vgl. Nel (2012). Für eine Zusammenfassung der Vorzeichen des Messias siehe z.B.: Reeves (n.d.).

¹⁸² Boustan (2008), S. 366.

¹⁸³ Für die Rezeption der Legenden um die verborgenen, versteckten Tempelgeräten siehe z.B.: Fine (2016), S. 163-207.

¹⁸⁴ Schwartz (2013), S. 4-5.

¹⁸⁵ Lapin (2006), S. 206; Gafni (2018), S. 268-270. Zu der Relation zwischen rabbinischen Texten und der historischen Wirklichkeit siehe z.B.: Goodman/Alexander (2011).

¹⁸⁶ Bokser (1983), S. 59-60.

origin, continuity, identity and destiny; making practical plans for the future that will compensate for the losses of the trauma and that will promise a reasonable prospect of protection against similar trauma in the future. In a sense one constructs a new image of the universe to replace the one that has been lost. When the working through process has been completed the individual experiences a sense of invigoration, remoralization and renewal, which in the unconscious is represented as a feeling of being reborn."¹⁸⁷

Die Tempelzerstörung wird in diesem Zusammenhang somit zwar als Krise begriffen, doch eine, aus welcher sich das rabbinische Judentum mit all seinen Schriften, Mythen und Äquivalenten für den Tempel heraus entwickelte.¹⁸⁸

4.2.1.4.2.1. Apokalypsen

In **4 Ezra**¹⁸⁹ und **2 Baruch**, zwei jüdischen Apokalypsen akut endzeitlicher Prägung, die beide Ende des 1. Jh. n. d. Z. kurz nach der 2. Tempelzerstörung (vor dem Bar Kochba Aufstand) entstanden, ist die Tempelzerstörung, sowie die Trauer um diesen zentral.¹⁹⁰ Zu dieser Zeit war die Hoffnung auf eine Erneuerung des Tempels in Teilen der Bevölkerung vermutlich sehr stark, was den Bar Kochba Aufstand erklären würde, der breite Unterstützung in Judäa und auch vereinzelt durch Rabbinen, wie z.B. Rabbi Aqiva, erfuhr.¹⁹¹

Durch ihre zeitliche Nähe zur Tempelzerstörung stellen sie einen einmaligen Konnex zwischen dieser und den akuten Endzeithoffnungen her.¹⁹² Die entscheidenden eschatologischen Ereignisse standen zwar noch bevor, doch mit der Zerstörung wären diese eingeläutet worden.¹⁹³ In beiden Werken wird die Klage über die Tempelzerstörung laut (2 Baruch 10,5-19; 4 Ezra 10,21-23). Dabei fällt auf, dass 2 Baruch den 2. Tempel als geringer erachtete als den Ersten (2 Baruch 68,5-6).¹⁹⁴ Andererseits wird gleichfalls in beiden von Schuld und Strafe des Volkes ausgegangen,¹⁹⁵ wobei aber auch Trost- und Trauermotive in den Texten mitschwingen. Der Fokus der Trostverkündigung liegt in 4 Ezra beispielsweise auf der zukünftigen Sichtbarwerdung der himmlischen Stadt im Kontext der endzeitlichen

¹⁸⁷ Ostow (1980), S. 15-16.

¹⁸⁸ Bokser (1983), S. 61.

¹⁸⁹ Das 4. Buch Ezra wird Ezra zugeschrieben, der dreizehn Jahre nach der Zerstörung des 1. Tempels 587 v. d. Z. eine Offenbarung gehabt haben soll. De facto wurde das Werk aber, wie oben genannt, nach der 2. Tempelzerstörung verfasst. 4 Ezra kann in sieben Paragraphen, oder auch Visionen genannt, unterteilt werden, wobei die vierte Vision, die Zions-Vision, das Zentrum des Werkes bildet, in dem die Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels in den vorherigen und den nachfolgenden Visionen aufeinandertreffen (Lichtenberger (2019), S. 239-240, 248).

¹⁹⁰ Interessanterweise wird in den Apokalypsen 2 Baruch und 4 Ezra nicht die Beendigung des sakralen Kults erwähnt und betrauert, sondern lediglich der Verlust Jerusalems als religiöses Zentrum (Cohen (1999b), S. 313).

¹⁹¹ Stemberger (2016), S. 168; vgl. Thoma (1966), S. 58-59; Kirschner (1985), S. 28.

¹⁹² Thoma (1966), S. 61.

¹⁹³ Vgl. *ibid.*, S. 62. Der Autor von 2 Baruch ist sich sicher, dass das gegenwärtige Leiden unerträglich ist, weshalb er wie der Autor von 4 Ezra, zu dem Schluss kommt, dass es der Vorbote des Endes, der Erlösung, sein muss, die kurz bevorsteht (Kraemer (1995), S. 44).

¹⁹⁴ Thoma (1966), S. 65, 67-68. Auch Josephus bewertet die Tempel unterschiedlich, doch im Gegensatz zu Josephus loben 2 Baruch und 4 Ezra nicht den alten Tempel, sondern hoffen auf eine Zukunft, die sich von der Vergangenheit positiv abhebt (Klawans (2010), S. 306).

¹⁹⁵ Die Apokalypsen waren sich mit Josephus in einigen Punkten einig, so soll die Zerstörung von Gott inszeniert worden sein, um sein sündhaftes Volk zu strafen. Dies geschah auf eine Weise, welche an die Zerstörung von 586 v. d. Z. erinnert. Solch eine Übereinstimmung der Quellen, auch mit einem Groß der rabbinischen, lässt vermuten, dass es sich nicht um eine Religionserschütterung oder eine theologische Krise handelte. Im Gegenteil, das rabbinische Judentum schaffte es alle Schlüsselideen des Judentums in sich selbst und den kanonischen Texten zu bewahren. Die Zerstörung war somit lediglich eine vorhergesagte, bereits einmal eingetretene, göttlich inszenierte Strafe für die Vergehen des Volkes (Klawans (2010), S. 307-308). Zu der Auffassung eines Kanons und dem Verständnis der Schrift im rabbinischen Denken siehe u.a.: Stemberger (2010m); ders. (2010n).

kosmischen Erneuerung (4 Ezra 7,15-16; 7,26; 13,57-58). Weiters wird auch in Form der versprochenen zukünftigen Rache Gottes an den Feinden Israels Trost gespendet.¹⁹⁶

In 2 Baruch wird der Tempel aufgrund der bösen Taten der Menschen zerstört. Das himmlische Jerusalem und der himmlische Tempel sollten ihre irdischen Pendanten am Ende der Tage aber ersetzen.¹⁹⁷ Der Autor von 4 Ezra hingegen hinterfragt die Gerechtigkeit Gottes, indem er gegen die Zerstörung protestiert und einwirft, dass die Sünden Israels wesentlich geringer wären als jene der anderen Völker und der Zustand der Welt sich generell verschlechtern würde. Gott gab den Menschen zwar die Tora, doch nicht die Fähigkeit diese auch zu halten, was überhaupt erst zur Tempelzerstörung geführt hätte.¹⁹⁸

Das Problem der Sühne(opfer) ohne Tempel wird in den Apokalypsen nicht angesprochen, obwohl die Zerstörung sehr wohl Thema ist. Dennoch ist in ihnen die Hoffnung auf Versöhnung mit Gott auch weiterhin gegeben (4 Ezra 8,19-36; 2 Baruch 48,2-24). Ähnlich wurde in der Zeit zwischen dem 1. und dem 2. Tempel z.B. in den Makkabäerbüchern die Frage nach der Sühne nicht thematisiert, im Danielbuch 9,4-19 wird sogar explizit gesagt, dass Daniel kein Opfer darbrachte, sondern für Umkehr betete.¹⁹⁹

Insgesamt beschäftigen sich die Apokalypsen des 1./2. Jh. n. d. Z., also 2, 3 und 4 Baruch, sowie 4 Ezra insgesamt mit der Trauer um den Tempel, doch nicht um der Trauer willen, sondern wegen des Tempels. Denn mit Ausnahme von 3 Baruch beziehen sich alle nur auf Themen der Trauer in Verbindung zum Tempel. Genauso groß wie das Thema der Trauer ist jedoch auch jenes des Trostes und der Hoffnung in ihnen, wie aus der folgenden Auflistung hervorgeht:

- 2 Baruch: Drückt große Trauer und Schmerz aus; Zerstörung ist Teil von Gottes Plan; Zerstörung ist nur vorläufig; Tempel wird wiedererrichtet werden; Messias wird kommen
- 3 Baruch: Angemessenes Verhalten angesichts des Faktums der Tempelzerstörung; nicht Trauer, sondern die Notwendigkeit weiterzumachen stehen im Vordergrund; pragmatischer Zugang
- 4 Baruch: Zerstörung ist Teil von Gottes Plan; trotz Zerstörung gibt es Hoffnung für Israel (4 Bar 4,20-21)
- 4 Ezra: Zerstörung ist Teil von Gottes Plan; Verzweiflung darüber ist nicht andauernd; spendet Trost und Hoffnung (4 Ezra 10,21-22)²⁰⁰

In der apokalyptischen Vision von **Pesiqta Rabbati** liegt das Hauptaugenmerk gleichfalls auf der Tempelzerstörung.²⁰¹ Sie konzentriert sich aber auf den Tempel, von seinen Anfängen bis zu seinem Ende. Pesiqta Rabbati datiert in das 5./6. Jh., enthält wohl auch wesentlich ältere Teile.²⁰² Im Grunde ist es eine Mischung aus messianischen und apokalyptischen Themen.²⁰³ In SifDtn § 37 wird davon ausgegangen, dass Gott den Tempel sogar noch vor

¹⁹⁶ Thoma (1966), S. 73, 79, 81. Zu dem Thema der Rache Gottes an seinen Feinden aufgrund der Tempelzerstörung siehe beispielsweise: Wright (1989); Yuval (1994).

¹⁹⁷ Stone (1981), S. 199; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005). Für den himmlischen Tempel in rabbinischer Vorstellung, siehe z.B.: Aptowitz (1932).

¹⁹⁸ Stone (1981), S. 200-201.

¹⁹⁹ Klawans (2010), S. 305. Lange vor der 2. Tempelzerstörung gab es jüdische Gruppen, die der Ansicht waren, dass (opferlose) Bußgebete wichtig waren (Klawans (2010), S. 305).

²⁰⁰ Schwartz (2014), S. 243-244; vgl. Overman (2014), S. 262; Bogaert (1977), S. 138, 140-141; Cohn (2013), S. 95. Für Details zu den hier aufgelisteten Apokalypsen, sowie die Apokalypse des Abraham, siehe bes.: Bingham Kolenkow (1982); Saylor (1982); Mueller (1982); Jones (2011); Mor (2016).

²⁰¹ Ulmer (2010), S. 223; vgl. Ulmer (2011), S. 108. Pesiqta Rabbati scheint dabei direkt auf Material von 2 Baruch zurückzugreifen. Die esoterische Tradition des frühen rabbinischen Judentums, aus welcher die Hekhalot-Literatur erwuchs und welche in PesR enthalten ist, hat gewisse Anknüpfungspunkte mit den Apokalypsen (Kirschner (1985), S. 31).

²⁰² Für eine Übersetzung des gesamten Werks PesR siehe: Ulmer (2017); dies. (2022).

²⁰³ Ulmer (2010), S. 224, 229; dies. (2011), S. 105-106.

dem Universum schuf.²⁰⁴ In PesR 6,13 wird in ähnlicher Weise der Tempel ziemlich am Anfang der Schöpfung errichtet. Dieses Mal wird mit dem Bau von Gott am sechsten Tag der Schöpfung begonnen, wobei ihn aber König David und schließlich Salomon am siebten Tag dann fertigstellen.²⁰⁵ Somit wird nicht der Mensch, sondern der Tempel als die Krönung der gesamten Schöpfung dargestellt, die Wichtigkeit und Zentralität des Tempels trotz seiner Zerstörung betont.²⁰⁶

4.2.1.4.2.2. ‚Konservierung‘

Als ältestes rabbinisches Dokument gilt die **Mischna**. Sie ist in sechs Ordnungen und 63 Traktate unterteilt, die gleichfalls als Unterteilungskriterium für die Tosefta und die Talmudim verwendet wurden, wobei in den beiden Talmudim der Schwerpunkt auf jeweils andere Traktate gelegt wurde.²⁰⁷ Die mündliche Tora wurde laut den Tannaim gemeinsam mit der schriftlichen Tora dem Volk bzw. Mose am Sinai als besonderes Bundeszeichen gegeben und im Umkreis von Rabbi Juda ha-Nasi am Anfang des 3. Jh. in der Mischna niedergeschrieben.²⁰⁸

Die vorrangige Reaktion der Mischna auf die Tempelzerstörung ist Leugnung. In ihr wird der Tempel und sein Kult als existent und intakt beschrieben.²⁰⁹ In ihr nimmt fast jede Ordnung (4 von 6) direkt oder indirekt Bezug auf den Tempel, doch besonders die fünfte Ordnung (= ‚Heiliges‘) ist hervorzuheben, da diese sich beinahe ausschließlich, mit Ausnahme des Traktats Chullin, dem Opferkult und dem Tempel widmet.²¹⁰

Doch die Mischna enthält auch Riten, welche zusätzlich zu den Opfern durchgeführt wurden, wozu u.a. das Gebet zählt.²¹¹ Die Mischna reagiert somit einerseits auf die Zerstörung, indem sie diese vielleicht zugunsten der Hoffnung auf Wiederaufbau ignorierte und vom Tempelkult berichtete, als wäre er noch aktuell, und andererseits, indem sie in manchen Traktaten eine scheinbar nahtlose Verbindung zwischen den historischen Berichten über die Tempelpraktiken und der Observanz in der Post-Tempel-Zeit schuf. Das Traktat Avot zeigt beispielsweise diese Konzeptverschiebung von einer Tempelzentralität zu einer Welt ohne Tempel auf.²¹² Die Tosefta geht ebenfalls auf diese ‚Extra-Riten‘ ein und erwähnt

²⁰⁴ Ulmer (2010), S. 229.

²⁰⁵ In PesR 2,11 wird betont, dass der Tempel nicht von David, sondern von Salomon vollendet wurde, denn hätte David ihn vollendet, hätte Gott ihn nicht zerstören können. Doch musste Gott seine Wut über die Sünden des Volkes an etwas auslassen. Wäre der Tempel also von David fertiggestellt worden, hätte Gott das Volk zerstört und nicht ein Gebäude aus Stein (Ulmer (2011), S. 112-113, 118).

²⁰⁶ Ulmer (2010), S. 230; vgl. dies. (2011), S. 109-110. Für die Betonung der Verbindung zwischen Tempel und Schöpfung siehe z.B.: Janowski (1993).

²⁰⁷ Schiffman (n.d.).

²⁰⁸ Schiffman (n.d.); Stemberger (2011), S. 169; vgl. Cohn (2013), S. 1; Safrai (1998), S. 139; Neusner/Thoma (1995), S. 220-222. Zum Zeitpunkt ihrer Redaktion war die Mischna eine gruppenspezifische Schrift, die erst viel später wirklichen Einfluss auf das jüdische Leben nahm (Stemberger (2016), S. 179). Details zu der Niederschrift der mündlichen Tora finden sich z.B. bei: Stemberger (2010d).

²⁰⁹ Goldenberg (2006), S. 200; vgl. Bokser (1983), S. 40; Kirschner (1985), S. 28; Avery-Peck (1992); Fleisher (2010), S. 55. Bezüglich dieses Aspekts könnte die Mischna als Weiterführung längerer Passagen des Josephus verstanden werden, welche den Tempel und die Priesterschaft (Jos., BJ 5,184-237), sowie Kultpraktiken (bes. Ant 3,224-257) beschreiben. Wie Josephus der ehemaligen Pracht des Tempels gedenkt (BJ 6,26), so tun es auch die Rabbinen (bBB 4a). Der Unterschied liegt jedoch darin, dass Josephus Hoffnungen für die Zukunft auf das römische System richtete, während für die Rabbinen die Hoffnung gegen dieses gerichtet war, wie der Bar Kochba Aufstand beweist (Klawans (2010), S. 302-303).

²¹⁰ Stemberger (2016), S. 173; vgl. Neusner (2012), S. 82; Cohn (2013), S. 1-2. Besonders die Traktate Yoma und Scheqalim (2. Ordnung), sowie Tamid und Middot (5. Ordnung) berichten von dem Tempel und dessen Kult (Safrai (1998), S. 136-146; vgl. Neusner (2012), S. 80). Auch die 1. Ordnung, Zeraim, welche sich mit der Landwirtschaft und damit verbundenen Regelungen beschäftigt, berichtet von dem Tempel und den an ihn zu liefernden Erstlingsfrüchten. Für Details zu dieser Ordnung siehe z.B.: Primus (1977).

²¹¹ Bokser (1983), S. 40, 57; vgl. Neusner (2012), S. 82-83. Zur Bedeutung des Gebets in der Mischna bzw. in der frühen rabbinischen Bewegung siehe beispielsweise: Stemberger (2010e).

²¹² Clements (2011), S. 534; vgl. Schwartz (2007), S. 143-144.

neben dem Gebet auch Werke der Liebe und Wohltätigkeit, betitelt diese jedoch nicht als ‚Ersatz‘ für den Tempel.²¹³ Wie die Mischna geht die Tosefta nur sehr indirekt auf den Verlust des Tempels ein. Erst in den Talmudim werden diese ‚Extra-Riten‘ als Ersatz verstanden und auch über den Tempelkult mit dessen Opfern gestellt.²¹⁴

In der Mischna werden die Ereignisse von 586 v. d. Z., 70 n. d. Z. und 132-135 n. d. Z. folglich nicht als einzigartig, sondern exemplarisch behandelt. Die Zerstörungen änderten zwar die äußeren Umstände, doch blieb für die Mischna und die Tosefta Jerusalem und der Tempel zentral und v.a. heilig. Die Zerstörung 70 n. d. Z. war oberflächlich, denn im Konzept des halakhischen Systems war der Tempel vorhanden, bildete sogar das Herz des Rechtssystems. Die Heiligkeit von Stadt, Menschen, Land, Opfer, Priesterschaft und Tempel blieb aufrecht.²¹⁵ 70 n. d. Z. war somit ein zu betrauerndes Ereignis, aber keine einzigartige Katastrophe und schon gar nicht eine Zäsur im Leben des ‚heiligen Volkes‘.

Die Zerstörungen in 586 v. und 70 n. d. Z., sowie das Desaster von 132-135 n. d. Z. ereigneten sich laut der Mischna infolge von Israels Fehlverhalten oder Sünden, doch Israel blieb, wie gerade gesagt, heilig. Israel hatte u.a. durch das Studium, die Einhaltung der Tora und des Schabbats, sowie der Liebeswerke, die Chance Reue zu zeigen und Buße zu tun. Während der Abwesenheit des Tempels ist seine Zerstörung zu betrauern, doch Trost und Hoffnung sind lediglich in den prophetischen Ermahnungen zu finden.²¹⁶

Die **Tosefta** entstand in einem längeren Prozess mit Redaktion im späten 3. Jh. oder ersten Drittel des 4. Jh. n. d. Z.²¹⁷ Im Gegensatz zur Mischna wird in der Tosefta die Tradition betont, laut welcher der Tempel schon bald wiedererrichtet werden wird (tRH 2,9; tSchab 1,13; tTaan 3,9; tMen 13,22-23), es sich also nicht um ein weit entferntes Ereignis handelt.²¹⁸ Diese Hoffnungen wurden jedoch mit dem gescheiterten Versuch Kaiser Julians den Tempel wieder aufzubauen zu Nichte gemacht und es wurde erkannt, wie unwahrscheinlich ein sofortiger Bau eigentlich war. Insgesamt scheint die Tosefta von der Tempelzerstörung stärker beeinflusst zu sein als die Mischna. Dieser Umstand ist möglicherweise auf die größere zeitliche Distanz zur Zerstörung zurückzuführen, welche es den Autoren der Tosefta erlaubte sich auch zu einem solch tragischen Ereignis zu äußern.²¹⁹

In dem Werk *Liber Antiquitatum Biblicarum* des **Pseudo-Philo** wird öfter betont, dass der Tempel infolge des Ungehorsams Israels unterging, wodurch angenommen werden kann, dass es nach der Tempelzerstörung verfasst wurde.²²⁰ Gleichzeitig enthält es aber auch Texte, die von der Zerstörung nichts wissen, Instruktionen zur Herstellung des Kultinventars geben (LibAnt 11,15), oder Opferbestimmungen und Abmessungen des Heiligtums wiedergeben (LibAnt 19,10). Wie die Mischna, suggeriert Pseudo-Philo einen kontinuierlichen Kultdienst. Einerseits vielleicht aus Rücksicht auf eine priesterliche Leserschaft, andererseits, um die Erwählung Israels und die Bundestreue Gottes nicht ins Wanken geraten zu lassen.²²¹

²¹³ Bokser (1983), S. 44, 57; Cohen (1999b), S. 315.

²¹⁴ Bokser (1983), S. 46, 57. Für die Auffassung der Talmudim als Literatur siehe z.B.: Kraemer (1996).

²¹⁵ Neusner (2012), S. 81, 85-86; vgl. Kraemer (1995), S. 60; Kirschner (1985), S. 44. Für eine umfassende Analyse des rabbinischen Verständnisses von Heiligkeit siehe v.a.: Harrington (2001).

²¹⁶ Neusner (2012), S. 86, 87, 89, 93.

²¹⁷ Kraemer (1995), S. 66. Zur komplexen Beziehung zur Mischna siehe beispielsweise: Stemberger (2011), S. 184-187.

²¹⁸ Kraemer (1995), S. 74-75; vgl. Stemberger (2010b), S. 629.

²¹⁹ Kraemer (1995), S. 75, 77-78, 99.

²²⁰ Die Meinungen gehen bei der Datierung auseinander, sodass nur gesagt werden kann, dass das Werk irgendwann zwischen dem 1. Jh. v. und dem 2. Jh. n. d. Z. verfasst wurde.

²²¹ Vogel (2019), S. 259-261.

4.2.1.4.2.2.1. Identität – durch den Tempel

Die frühen rabbinischen Schriften, Mischna, Tosefta und halakhische Midraschim, äußern sich fast gar nicht zu der Tempelzerstörung. Die Mischna geht nur im Kontext der eingetretenen rituellen Veränderungen explizit auf das Thema ein.²²² Trauer über die Zerstörung wird dabei nicht thematisiert, Hoffnung auf den Wiederaufbau bleibt rar (mTam 4,8; 7,3; mTaan 4,8).²²³ In der Tosefta und den halakhischen Midraschim rückt vereinzelt die Frage der Gründe für die Zerstörung in den Fokus, doch wird diese Thematik erst im palästinischen Talmud weiter ausgeführt.²²⁴ Daraus könnte geschlossen werden, dass der Tempel für die Identität der Rabbinen nur wenig Bedeutung hatte. Doch warum beschäftigen sich dann große Teile der Mischna, Tosefta und auch der Midraschim,²²⁵ sowie des babylonischen Talmuds mit dem Tempel und dem Opferkult?²²⁶

Vorweg sei gesagt, die Rabbinen hatten keine andere Wahl als die Bedeutung des Tempels zu lehren, schon allein, weil diese so fest in der Tora verankert war. Für die Rabbinen in Babylonien wurde das Leben in Israel immer mehr zu einer theoretischen Realität, zu einem Symbol für eine glorreiche Vergangenheit und eine prophetische Zukunft. Das Land war weder trennbar von der Tora noch vom Tempel. Nachdem jedoch nur mehr zwei davon existent waren, wurde der reale Tempel zur Grundlage des mythischen Tempels in der Mischna, sodass wieder alle drei Komponenten vorhanden waren.²²⁷

Doch warum war nun der Tempel für die Rabbinen scheinbar so zentral? Frühere Erklärungen dazu waren:

- Sie wollten frühere Traditionen, die in der Tempelzeit vorherrschten, das Wissen der Priesterklasse und deren Wissen um den Tempelkult bis ins Detail bewahren.
- Der Tempel und sein Kult waren Teil eines größeren rabbinischen Projekts, alle Details zu einem biblisch hergeleiteten Rechtssystem zu sammeln und für den zukünftigen Tempel auch weiterzuentwickeln.
- Die Fokussierung auf den Tempel war eine rabbinische Reaktion auf dessen Zerstörung, wobei so getan wurde, als wäre alles beim Alten und der Tempelkult auch weiterhin intakt.²²⁸

N.S. Cohn präsentierte jedoch eine weitaus plausiblere Erklärung. Die Rabbinen hätten sich in der Mischna derart auf den Tempel und seinen Kult konzentriert, weil diese für sie in ihrer Zeit (2./3. Jh.) nützlich waren. Sie argumentierten 70 n. d. Z. mithilfe des Tempels für ihre

²²² Spricht die Mischna tatsächlich an 14 Stellen von der Zerstörung des Tempels, so tut sie dies an 11 dieser 14 Stellen nur, um auf Veränderungen im Kult einzugehen (mMSch 5,2; mSuk 3,12; mRH 4,1; 3,4; mMQ 3,6; mSot 9,12,15; mMen 10,5; mAr 9,8; mOhal 18,9) (Flesher (2010), S. 56; vgl. Neusner (2012), S. 85; Stemberger (2010b), S. 626; Goldenberg (2006), S. 200).

²²³ Stemberger (2016), S. 169. In Traktat Tamid wird zwar kurz die Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels geweckt, doch die Bekräftigung einer Notwendigkeit der Wiedererrichtung fehlt dabei (Kraemer (1995), S. 60). War vielleicht in den ersten Jahrzehnten nach 70 n. d. Z. noch mit einer baldigen Erneuerung zu rechnen, so wird aus der Endphase der Mischnaredaktion klar, dass eine solche Erwartung wohl die ferne, wenn nicht gar erst die messianische Zukunft betrifft (Stemberger (2016), S. 173-174).

²²⁴ Stemberger (2016), S. 169.

²²⁵ Die Rabbinen knüpften in ihren frühen Midraschim an 4 Ezra und 2 Baruch an, doch entstanden deren Werke in einem größeren zeitlichen Abstand zur Tempelzerstörung, weshalb sie in diesen allgemein in einer weniger aufgeregten Weise über das Ereignis reflektieren konnten (Thoma (1966), S. 84).

²²⁶ Stemberger (2016), S. 172-173. Im babylonischen Talmud wird der zerstörte Tempel v.a. im Kontext des Bildes eines ‚zerstörten Hauses‘, das sich auf ein einfaches Haus/ein Lehrhaus oder auf die Frau/die Tora beziehen kann, behandelt, wodurch die feine Linie zwischen Struktur und Kollaps, Sieg und Niederlage aufgezeichnet wird (Stein (2008)).

²²⁷ Shillington (1976), S. 143, 157, 164.

²²⁸ Cohn (2013), S. 2; vgl. Siegert (2019), S. 353. Das Schweigen der Mischna über die Tempelzerstörung wirft die Frage auf, ob die Mischna versuchte die (theologische) Krise zu bewältigen, die durch die Zerstörung auftrat, denn wie in der Tosefta wird nichts über das Leid, Böse, oder die Ungerechtigkeit von 70 n. d. Z. berichtet (Klawans (2010), S. 302; Kraemer (1995), S. 7).

eigene Autorität über das jüdische Gesetz und rituelle Praktiken, indem sie sich als Rechtsexperten mit Wissen über die traditionellen jüdischen Gesetze darstellten. Sie entwickelten die ‚Tempelritual-Erzählung‘, um sich selbst in die Geschichte des Tempelrituals der Vergangenheit, in das kollektive Gedächtnis, einzuschreiben und so ihren Wunsch nach mehr Autorität in der Gegenwart zu erfüllen.²²⁹ Die Vergangenheit, wie sie im kollektiven Gedächtnis erinnert wurde, wurde somit zu Gunsten der Rabbinen verändert, um diesen in der Gegenwart ihren Macht- und Autoritätsanspruch zu legitimieren.²³⁰ Die Rabbinen behaupteten in diesem Zusammenhang die ‚Erben‘ des Großen Sanhedrins zu sein, der zur Zeit des zweiten Tempels für richterliche Entscheide zuständig war. Sie gaben dem Sanhedrin in ihrer Imagination der Vergangenheit eine Schlüsselrolle bei der Ausübung der Tempelrituale und statten ihn so mit der ultimativen Autorität über diese Rituale aus, die sie in der tempellosen Gegenwart für sich beanspruchten.

In der Zeit des 2. Tempels hatten die Rabbinen keine wichtige Rolle im Tempel inne, doch als dieser zerstört war, konnten sie diesen beanspruchen, indem sie ihn in bestimmter Weise erinnerten. So wie sie den Großen Sanhedrin als oberste Instanz im Tempel erinnerten, so wollten auch sie als dessen vermeintliche Erben bestimmen, was korrekte traditionelle Ritualpraktiken sind. Interessant ist in diesem Kontext noch zu erwähnen, dass die Rabbinen nicht die einzigen waren, die den Tempel für sich beanspruchten – jüdische, römische und christliche Gruppen versuchten durch ihn ihre Ansprüche geltend zu machen.²³¹ Der Tempeldiskurs fungierte somit scheinbar primär als Mittel der Etablierung von Gruppenidentitäten.²³²

4.2.1.4.2.3. ‚Trostschriften‘

Kurz nach 70 n. d. Z. herrschte beinahe Schweigen, wie die oben angeführten Schriften zeigen. Der Grund für das fast vollständige Schweigen der tannaitischen Rabbinergeneration (70-200 n. d. Z.), mit Ausnahme von ein paar Anspielungen auf die Tempelzerstörung, ist nicht ganz klar.²³³ Doch wahrscheinlich bündelten die Rabbinen ihre Energien auf die Erschaffung eines religiösen Systems, welches das Überleben des Judentums sichern konnte. Das vermeintliche Schweigen wurde in amoräischer Zeit (200-400 n. d. Z.) und danach (400-700 n. d. Z.) gebrochen. Die Rabbinen erzählten zahlreiche Anekdoten und Legenden über die bösen römischen Herrscher (Vespasian, Titus, Trajan, Hadrian),²³⁴ es gab Lehrvorträge zu den Ereignissen, die sich auf die Beziehung zwischen Gott und Israel bezogen. Anekdoten und Lehrvorträge dieser Art sind besonders in Klagelieder Rabba, einem rabbinischen Kommentar, einem exegetischen Midrasch zum biblischen Buch der Klagelieder, der zwischen dem 5. und 7. Jh. n. d. Z. geschrieben wurde, zu finden. Den eigentlichen fünf Kapiteln sind 36 Einleitungen bzw. Proömien vorangestellt.²³⁵ Während das Buch Klagelieder

²²⁹ Cohn (2013), S. 3-4, 15; vgl. Hezser (2013), S. 15. Für Details zu der ‚Tempelritual-Erzählung‘ siehe z.B.: Cohn (2007).

²³⁰ Cohn (2013), S. 11-13; vgl. Hezser (2013), S. 15.

²³¹ Cohn (2013), S. 14, 39-40, 55, 88, 91-92, 120; vgl. Ádna in Maier et al. (2005). So wurde beispielsweise Jesus nicht nur am Anfang und am Ende seines Lebens mit dem Tempel in Verbindung gebracht, sondern auch selbst als Tempel und Pessachlamm, das im Tempel geopfert wurde, gesehen. Jesus als Tempel ersetzt den alten zerstörten irdischen Tempel, indem er Zugang zum Göttlichen gewährt, die Macht und die Heiligkeit in sich selbst trägt. In den Evangelien sind folglich zahlreiche Verbindungen zwischen Jesus und dem Tempel als heiligen Ort zu finden (Cohn (2013), S. 104, 106-107).

²³² Cohn (2013), S. 102, 116; vgl. Busink (1980), S. 1401-1432.

²³³ Cohen (1982a), S. 18.

²³⁴ Für Geschichten zu dem bösen Titus und weiterführende Literatur zu diesen, siehe zum Beispiel: Cry (1938); Levinson (2003). Zu Legenden über die Tempelzerstörung siehe beispielsweise: Kister (1997); Yisraeli-Taran (1997).

²³⁵ Für weitere Details zu KlglR siehe u.a.: Mandel (1983); ders. (1997); Mintz (1984), bes. S. 49-105; Linafelt (2000), bes. Kap. 5; Hasan-Rokem (2000); Ben-Amos (2001); Alexander (2010); Halbental (2014); Kindanda Mamani (2017).

eine biblische Antwort auf Zeiten der Not ist,²³⁶ so ist KlgIR die rabbinische Antwort auf eine solch schwere Zeit.²³⁷ Die Komposition KlgIR ist somit beinahe vollständig dem Denken über den Verlust Jerusalems und des Tempels gewidmet.²³⁸ Die Rabbinen sahen in den Klageliedern kein zeitgebundenes Werk, sondern ein zeitloses, welches als Paradigma des jüdischen Leidens verstanden werden kann.²³⁹ Die zentralen Themen von KlgIR sind die gleichen wie in Kgl. Diese umfassen den Horror der Zerstörung, Gottes Gerechtigkeit, Israel und die Nationen, sowie Trost und Hoffnung. Trotz dieser gleichen Themen setzen sie unterschiedliche Schwerpunkte und kommen zu jeweils anderen Ergebnissen. KlgIR schmückt den biblischen Text aus, u.a. mit Übertreibungen. Interessanterweise ist jedoch in beiden Werken der Tempel als Gebäude mit seinem Kult entbehrlich, doch die Frage nach dem Fortbestand des Bundes mit Gott nach der Zerstörung des Tempels als Symbol seiner Liebe zu Israel wird dennoch aufgeworfen.²⁴⁰ Der größte Unterschied der beiden Werke besteht wohl darin, dass Kgl zumind. in Teilen kurz nach der Zerstörung des ersten Tempels 587 v. d. Z. entstand, als die Wunden noch frisch und der Schock noch tief saß. KlgIR hingegen wurde verfasst, als der 2. Tempel bereits Jahrhunderte zerstört war, weshalb der Grundton dieses Werks vermutlich nicht mehr so düster, sondern beinahe fröhlich ist.²⁴¹ Die Autoren von KlgIR waren sich auch einig, dass es ein Fehlverhalten des Volkes war, welches die Zerstörung herbeigeführt hatte, doch waren sie davon überzeugt, dass Israel von Gott wieder vollständig aufgenommen und am Ende der Zeiten über die anderen Völker erhoben werden würde.²⁴²

In KlgIR wird nicht nur die Vergangenheit beklagt, sondern gleichfalls Trost für die Gegenwart gespendet und Hoffnung für die Zukunft gemacht. Die Schuld an der Zerstörung Jerusalems und des Tempels wird nicht mehr Israel gegeben. Gott kann mit seinem Volk trauern und leidet mit ihm als Zeichen der ‚Bundestreue‘.²⁴³ Gott selbst wird die Zerstörung indirekt zugeschrieben, da er seine Augen verschloss und diese geschehen ließ, ohne einzugreifen (KlgIR 1,31). In Proömium 24 von KlgIR wird von einer Gerichtsszene zwischen Gott und Abraham, Jakob, Moses und Rahel berichtet, in der verhandelt wird, ob Gottes Eifersucht über den torawidrigen Götzendienst seines Volkes, die zur Zerstörung des Tempels geführt hatte, gerechtfertigt war, wobei Gott schließlich von Rahel zurechtgewiesen wird und verspricht, Israel wieder zu seinem ehemaligen Glanz zu verhelfen. In KlgIR wurden somit die Versprechen, der Bund mit Gott, sowie die göttlichen Handlungen in Frage gestellt, und nicht die Schuld – wie so oft – einfach dem Volk gegeben. KlgIR stellt sich somit gegen die

²³⁶ Besonders die Sprache ist in den Klageliedern tröstend, zielt darauf ab, die leidende personifizierte Stadt, Zion, zu heilen, indem beispielsweise mangelhafte Metaphern gebraucht werden, um den Horror, das Unbegreifliche der Tempelzerstörung, durch bekannte Begriffe begreifbar zu machen. Der Autor der Klage wird zum Tröster der Stadt und somit des gesamten Volkes. Gemeinsam mit dem Volk trauert Gott, und tröstet es dadurch (Mintz (1982), S. 7-8, 11, 16). Zum Stadtklagemotiv im Kontext der Klagelieder siehe u.a.: Dobbs-Allsopp (1993); Granerød (2020), bes. S. 99-106. Für Übersetzungen, Kommentaren und weiteren Erläuterungen zu dem Buch Klagelieder siehe beispielsweise: Mintz (1984), bes. S. 17-48; Linafelt (2000); Dobbs-Allsopp (2002); Berlin (2002); Berges (2012); Bailey/Bucher (2015), bes. Teil 1.

²³⁷ Cohen (1982a), S. 19; vgl. Kirschner (1985), S. 29, 33-34.

²³⁸ Eliav (2003), S. 51-52. KlgIR kann wie 2 Baruch und 4 Ezra dem Genre der Klagen zugeordnet werden (Kirschner (1985), S. 29). In KlgIR wird die Tempelzerstörung jedoch nicht als einzigartig beschrieben, sondern als „nur ein, wenn auch wichtiges, Glied in der Reihe leidvoller Erfahrungen jüdischer Geschichte, wie das auch der kollektive Trauertag am 9. Av deutlich macht“ (Stemberger (2010b), S. 635). Zur Tempelzerstörung, deren Folgen und Auswirkungen in KlgIR siehe z.B.: Gregerman (2016).

²³⁹ Cohen (1982a), S. 19-20.

²⁴⁰ Ibid., S. 22-25; ders. (1999b), S. 307.

²⁴¹ Trotz mancher Gemeinsamkeiten des Werks mit den Apokalypsen (Thema, Klage) stellte L. Ginzberg die These auf, dass die Rabbinen die apokalyptischen Schriften doch eher ignorierten (Ginzberg (1922), S. 131, 134; vgl. Kirschner (1985), S. 30-32). G. Stemberger (2010f) widersprach dieser These, zumindest soweit, dass er entgegenhielt, dass rabbinische Literatur sehr wohl apokalyptische Elemente enthalte (vgl. Schiffman (2006)).

²⁴² Cohen (1982a), S. 36; vgl. Kirschner (1985), S. 30.

²⁴³ Cohen (1982a), S. 33; Overman (2014), S. 266.

traditionelle Linie der Schuldzuweisung.²⁴⁴

Weiters wird für die Zukunft die Bestrafung für die Bösen, die Israel schaden, und die Belohnung für die Gerechten, angenommen. Aus Klgl 5,17-18 (vgl. bMak 24b) wird entnommen, dass Füchse in den Ruinen des Tempels umherlaufen, was in KlglR als gutes Zeichen gewertet wird, denn wenn ein Teil einer Prophezeiung des Jeremia erfüllt wurde, dann wird auch der andere Teil, der Erlösung und Erhebung über die anderen Völker verspricht, zukünftig eintreten.²⁴⁵

4.2.1.4.3. Ersatz

Die Rabbinen scheinen sich schnell mit der Tempelzerstörung abgefunden zu haben, da sie für ihre jüdische Identität keine besondere Rolle gespielt zu haben scheint.²⁴⁶ Sie entwickelten den Rechtsbegriff *ba-zman ba-zeh* (= in dieser Zeit), um die Zeit zwischen der 2.

Tempelzerstörung durch die Römer und die Restoration des Tempels durch den Messias zu beschreiben. ‚In dieser Zeit‘ können jedoch aufgrund der Absenz des Tempels nicht alle Gebote der Tora befolgt werden, wie sie sollten. Bestimmte Praktiken bzw. Institutionen wurden deshalb als Ersatz für solche biblisch vorgeschriebenen Handlungen eingeführt.²⁴⁷

Die rabbinische Haltung dem Tempelverlust und der Hoffnung auf seinen Wiederaufbau war, wie gerade angeklungen, komplex und ambivalent. Die Ambivalenz war Resultat ihrer eigenen Rolle in der jüdischen Bevölkerung. Sie hatten sich selbst aufgrund ihres Torawissens zu Anführern des Judentums erklärt, doch die Tora setzte eigentlich eine vererbte Führerschaft der Priester voraus, welche nach der Zerstörung des Tempels jedoch in dieser Form nicht mehr gegeben war.²⁴⁸

Die Rabbinen versuchten für die jüdische Bevölkerung die vorherrschende Trauer über die Tempelzerstörung aufzufangen und abzumildern. Sie versuchten es auf viererlei Weise:

- durch Aussagen, welche das Ausmaß der Zerstörung als möglichst gering schildern sollten: Gott habe seinen Zorn nur gegen den Tempel, ein bloßes Gebäude, gerichtet, nicht jedoch gegen Israel, sein Volk, seine Kinder (KlglR 4 zu Klgl 4,11),²⁴⁹
- durch den Versuch, die übermäßige Trauer über die Tempelzerstörung ad absurdum zu führen: Wenn plötzlich alle Speisen und Getränke untersagt wären, die in Relation zum Tempelkult standen, dürfe fast nichts mehr gegessen oder getrunken werden;²⁵⁰
- durch religionspolitische Maßnahmen, welche den Trauergedanken in den Hintergrund drängen sollten: Juda ha-Nasi wollte den 9. Av als Trauertag abschaffen, scheiterte jedoch daran (bMeg 5b; yMeg 1,6,70c);²⁵¹
- durch die Ablehnung festgelegter heilsperiodischer Schemata: Die Hoffnung auf eine unmittelbare Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels sollte z.B. durch die Betonung der Bet- und Lehrhausfrömmigkeit hintangehalten werden.²⁵²

Rabbinische Möglichkeiten der Adaption und Relativierung der ehemals priesterlichen und zentralkultischen Elemente waren v.a. die Überbietung (Tora > Tempel) und die Substitution (Gebet, Liebeswerke, Torastudium).²⁵³ Das Rabbinische Judentum betonte somit das Gebet, Wohltätigkeit und Liebeswerke als Antwort auf die Zerstörung des 2. Tempels und

²⁴⁴ Overman (2014), S. 266-267, 275; vgl. Kraemer (1995), S. 143-146.

²⁴⁵ Cohen (1982a), S. 33, 35; vgl. Salzberg (n.d.); Shahar (2003).

²⁴⁶ Stemberger (2016), S. 171.

²⁴⁷ Goldenberg (2006), S. 201; vgl. Stemberger (2016), S. 171.

²⁴⁸ Goldenberg (2006), S. 202.

²⁴⁹ Thoma (1966), S. 149-150.

²⁵⁰ Ibid., S. 149-151.

²⁵¹ Ibid., S. 149, 151-152; vgl. Stemberger (2010b), S. 648.

²⁵² Thoma (1966), S. 149, 152-153, 165.

²⁵³ Ibid., S. 153,

das Ende des Opferkultes.²⁵⁴ Die Rabbinen boten so eine interimistische Ersatzmöglichkeit, bis der endzeitliche Tempel wiedererrichtet werden würde.²⁵⁵

Im Folgenden wird erläutert, wie ...

- die Synagoge mit ihren Abbildungen von Kultgeräten und Festsymbolen in ihrer Funktion und als Ort des Gebets, sowie das Lehrhaus als Ort des Torastudiums den Tempel ersetzen konnten;
- es möglich war, dass das Gebet das früher dominante Tieropfer und das tägliche Tamid-Opfer ersetzte;
- Liebeswerke an die Stelle des Sühneopfers traten;
- das Torastudium das tägliche Tamid-Opfer und das Sühneopfer ersetzte;
- der Weise als Repräsentant der Tora den Tempel als Wallfahrtsziel ersetzen und sein Tod als ähnlich tragisches Ereignis wie die Tempelzerstörung gelten konnte.

4.2.1.4.3.1. Synagoge & Lehrhaus

Synagogen werden heute als sakrale Einrichtung für Gebet und Gottesdienst verstanden. Laut rabbinischer Literatur (yMeg 3,1 (73d)) ist ihr Ursprung, – was historisch nicht nachweisbar ist, – bereits in biblischer Zeit zu suchen, da die Rabbinen davon ausgehen, dass bei der Zerstörung Jerusalems 587 v. d. Z. auch die Synagogen Jerusalems im Feuer verbrannten. Die Synagoge wurde großteils als *bet kneset* (= Versammlungshaus) bezeichnet, weil die Juden sich in ihr zu diversen Zwecken versammelten, wie z.B. zum Richten, für den Gottesdienst, zu Besprechungszwecken, zur Bibelauslegung, für profane Verwaltungsaufgaben, religiösen Unterricht, zur Einholung medizinischer Ratschläge oder zum Predigen. Bis zur Zerstörung des 2. Tempels überwogen die profanen Aufgaben, erst danach traten die religiösen Aufgaben langsam in den Vordergrund. Doch auch Forschung und Lehre, die eigentlichen Aufgaben des Lehrhauses (= *bet midrasch*) wurden laut der sog. Theodotos-Inschrift aus einer Jerusalemer Synagoge (verm. 1. Jh.) in der Synagoge betrieben.²⁵⁶ So könnte nun vermutet werden, dass Synagoge und Lehrhaus keine getrennten Institutionen waren. In rabbinischer Literatur wird des Öfteren davon berichtet, dass die Synagoge auch Übernachtungsgäste beherbergte (bPes 101a; bBB3b). Dies könnte damit zusammenhängen, dass die Synagoge auch das Zentrum für die Armenfürsorge war. Die Umwandlung der Synagoge in einen Sakralbau hatte erst Ende des 3. bzw. Anfang des 4. Jh. bauliche Konsequenzen, abgesehen davon, dass sie stets an der höchsten Stelle des Ortes gebaut werden sollte.²⁵⁷ Die Synagoge hatte sich somit von einer multifunktionalen Einrichtung zu einem reinen Zweckbau mit sakralem Charakter entwickelt.²⁵⁸

War im Tempel die göttliche Präsenz immer anwesend, war es die irdische Wohnung Gottes in Israel, der Ort der Zusammenkunft mit Gott gewesen, so hörte dieser mit der Zerstörung auf zu existieren, denn mit dieser verlagerte sich das Zentrum der Verehrung vom Tempel in die Synagoge.²⁵⁹

In der Diaspora war die Synagoge bereits vor 70 n. d. Z. als Versammlungsort und Ort der Erfahrung von religiöser Gemeinschaft wohl bekannt.²⁶⁰ Erwähnungen von Synagogen in der Diaspora aus hellenistischer Zeit meinen jedoch keine Gebetshäuser, sondern eher so

²⁵⁴ Bokser (1983), S. 37. Für die rabbinische Haltung zu Opfern und der Verehrung Gottes siehe u.a.: Goldstein (1982).

²⁵⁵ Thoma (1966), S. 166.

²⁵⁶ Hüttenmeister (2019), S. 358, 360-362; Cohen (1999b), S. 298, 306.

²⁵⁷ Hüttenmeister (2019), S. 363-366; vgl. Magness (2011a), S. 88-89.

²⁵⁸ Hüttenmeister (2019), S. 367. Für die Geschichte der Synagogen in der Antike, von ihrem Anfang bis hin zu ihrer Umwandlung in Kirchen, siehe bes.: Stemberger (2009), S. 89-106; ders. (2022). Zu Synagogen aus mamlukischer und osmanischer Zeit siehe u.a.: Küchler (2007), S. 592-597.

²⁵⁹ Schiffman (n.d.); vgl. Cohen (1999b), S. 319.

²⁶⁰ Stemberger (2001), S. 204; vgl. Lier (2007), S. 89.

etwas wie jüdische Gemeindezentren, die lokale Belange der Juden in der Diaspora behandelten. Erst ab dem 1. Jh. n. d. Z. kann von Synagogen als Gebetshäusern in Palästina ausgegangen werden, wobei in der Diaspora aufgrund der Entfernung zum Tempel vermutlich Synagogen schon früher diesem Verwendungszweck dienten.²⁶¹ Die Synagoge, gedacht als Miniaturtempel, als ‚kleines Heiligtum‘ (*miqdasch me'at*)²⁶² (bMeg 29a), ersetzte somit den Tempel Jerusalems.²⁶³

Mit dem Aufkommen des Lehrhauses (*Bet ha-Midrasch*) und der Synagoge (*Bet ha-Knesset*) wurde ein Teil der religiösen Autorität der Tempelpriester auf eine andere Art religiöser Anführer transferiert.²⁶⁴ Eine Verbindung von Synagoge und Lehrhaus ist vermutlich erst für das 5./6. Jh. nachweisbar, weshalb des Öfteren vermutet wird, dass die Rabbinen erst recht spät im synagogalen Umfeld an Einfluss gewannen.²⁶⁵

Der Begriff des Lehrhauses wurde von den Rabbinen aus der Periode nach dem 2. Tempel in die Zeit des Moses versetzt, sodass die Weisen ihrer Zeit von der Autorität des Moses profitieren konnten. Die Weisen, Ältesten, Richter oder Gemeindeleiter saßen nämlich in Synagogen oder ihren Lehrhäusern auf Steinsitzen, welche ‚Sitz des Mose‘ genannt wurden. Dieser Stein wurde mit dem Berg Sinai verglichen, an welchem die Tora Mose und seinen Erben, den Weisen, den Lehrern und Interpreten der Tora gegeben wurde. So wurde der Weise, sein Lehrhaus und sein Sitz als Gefäße der göttlichen Präsenz und der Tora zum Tempelersatz. Die Synagoge und das Lehrhaus als Aufenthaltsorte der Weisen und Rabbinen erhielten denselben Status wie der Tempel.²⁶⁶

²⁶¹ Ausgrabungen in Migdal/Magdala/Tarichaea brachten frühe Synagogen aus der Zeit vor 70 n. d. Z. zu Tage. In Gamla in Galiläa, welches 67 n. d. Z. von den Römern zerstört wurde, wurde die früheste Synagoge aus dem 1. Jh. entdeckt. Diese Synagogen waren mit einer Mikwe, einem rituellen Tauchbad, ausgestattet (Overman (2014), S. 268, 270).

²⁶² Der Synagoge wurde eine gewisse Heiligkeit zugestanden. In mehreren Inschriften ab dem 4. Jh. wird die Synagoge sogar als ‚heiliger Ort‘ beschrieben (Stemberger (2016), S. 181; Fine (1997)).

²⁶³ Schiffman (n.d.); vgl. Stiasny (1977), S. 182; Goodman (2018), S. 246; Oppenheimer (1996), S. 1034-1035; Cohen (1999b), S. 298, 305; Stemberger (2016), S. 181; Fine (1997); Israeli (2015), S. 9; Safrai (1989); Fine (1996). Die nach der Tempelzerstörung eintretende sozio-ökonomische Umwälzungen innerhalb der jüdischen Gesellschaft machten die Betonung von Torastudium und Synagoge als verbleibende religiöse Institution notwendig und erlaubten es den Tempelkult teilweise in den Synagogaldienst zu übernehmen (Zellentin in Maier et al. (2005); vgl. Stemberger (2016), S. 184). Im Grunde konnte die Synagoge nämlich nur einige Tempelfunktionen übernehmen, doch nicht diesen an und für sich oder in seiner gesamten symbolischen Bedeutung ersetzen (Cohen (1999b), S. 322). Die Synagoge war somit dem Tempel stets unterlegen, während das Gebet und Torastudium als äquivalent oder überlegen in Bezug auf den Opferkult betrachtet wurden (Cohen (1999b), S. 323).

Prinzipiell unterscheidet sich die Synagoge vom Tempel in Jerusalem nämlich durch drei Aspekte, Ort, Kult und Personal. Der Jerusalemer Tempel war als einziger Ort zum kultischen Schlachten geeignet, da er als Wohnort Gottes heilig war, Heiligkeit ausstrahlte und eine Reflexion des himmlischen Tempels war. Synagogen waren hingegen weder grundsätzlich heilig noch auf heiligem Boden gebaut, und auch nicht das Haus oder der Thron Gottes (Cohen (1999b), S. 299-301; vgl. Ulmer (2010), S. 223). Sie konnte verkauft und gekauft, oder z.B. in ein Badehaus umgewandelt werden. Mit dem Ende der sakralen Absicht in der Synagoge endete auch ihre Heiligkeit (Cohen (1999b), S. 321; für Gegenteilige Meinungen siehe: Stemberger (2010b), S. 639; tMeg 2,18; mMeg 3,1; 3,3). Weiters war der Tempelkult abhängig von den Priestern, welche die Schlachtungen und die anderen rituellen Akte durchführten, der Tempel somit eine Institution der Priester, eine vererbte Aristokratie. Die Synagoge war im Gegensatz eine ‚Laien‘-Institution ohne klerikalen Mittler zwischen den Menschen und Gott (Cohen (1999b), S. 306). Synagogen waren infolgedessen überall dort, wo es Juden gab, weshalb gesagt werden kann, dass es sich bei ihnen um ein wichtiges Element jüdischer Selbstdefinition handelte (Siegert (2019), S. 337). Für detailliertere Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Tempel und Synagoge siehe beispielsweise: Brenham (1998); Cohen (1984b); Busink (1980), S. 1359-1400.

²⁶⁴ Neusner (1972), S. 325. P.D. Mandel (2017) versteht das Lehrhaus in seinen Anfängen als Institution der Vermittlung von Halakha. Lehrhäuser, die speziell dem Toraunterricht gewidmet waren, sind hingegen erst ab der Zeit des 2. Tempels nachweisbar (Schremer (2001), S. 126.).

²⁶⁵ Lapin (2006), S. 223. Für die Verbindung zwischen dem rabbinischen Weisen und dem Lehrhaus siehe z.B.: Mandel (2017), S. 171-221.

²⁶⁶ Rosenfeld (1997), S. 444, 446-447, 460-461.

Die Synagoge wurde von den Rabbinen generell als weniger wichtig als das Lehrhaus erachtet, dennoch hielten sie in der Mischna Regeln zur Abhaltung des Gottesdienstes fest. Den Priestern wurde ‚um des Friedens willen‘ (mGit 5,8) die vorrangige Aufrufung zur Lesung der Tora zugestanden und der Priestersegen, der früher nur im Tempel gesendet werden durfte, wurde auch in der Synagoge übernommen (mMeg 4,3-7).²⁶⁷

In Erinnerung an den Tempel waren Synagogen oft mit Symbolen und Bildern ausgestattet, die als Objekte tatsächlich im früheren Tempel vorhanden waren (z.B. Kultgeräte, Menora), oder mit bestimmten Ritualen in Verbindungen standen und heute noch stehen (z.B. Festsymbole wie Etrog und Lulav), doch auch der Tempel wurde manchmal abgebildet, wie beispielsweise in der Dura-Europos Synagoge aus dem 3. Jh. n. d. Z.²⁶⁸ Dieser Umstand führte im Mittelalter dazu, dass der Bibelexeget Daniel al-Kumisi, der im 9. Jh. die Gruppe der ‚Trauernden Zions‘ gegründet haben soll, die Innenausstattung der Synagogen mit Götzendienst in Verbindung brachte und entschieden ablehnte.²⁶⁹ Al-Kumisi wollte keinen Ersatz für den Tempel, kein Wiedererstarken der jüdischen Religion und des Gemeindelebens ohne Tempel, für ihn sollte die Zerstörung wie eine offene Wunde klaffen, die erst am Ende der Zeiten geheilt werden könne. Das Augenmerk sollte nicht auf der Erinnerung an den Tempel in seiner früheren Pracht, sondern im Gegenteil auf seiner Zerstörung und Abwesenheit liegen. Die jüdische Gemeinde lehnte al-Kumisis Ansichten ab, in der Erinnerung sollte nicht der Schmerz über den Verlust dominieren, anstatt dessen wurde die Erinnerung an den Tempel in das Alltagsleben integriert, während die Institutionen, wie die Synagogen, die als Ersatz für den Tempel angesehen wurden, genützt wurden.²⁷⁰ Im 12. Jh. änderte sich diese Einstellung jedoch, sodass die Liturgie plötzlich auf die Trauer um die Tempelzerstörung hin ausgerichtet und so der Zerstörung große geschichtliche Bedeutung beigemessen wurde. Ob es sich dabei um eine späte Erhöhung der Worte al-Kumisis, oder aber wahrscheinlicher, um eine Reaktion auf den 3. (christlichen) Kreuzzug (1189-1192), der gegen Jerusalem gerichtet war, handelte, bleibt dabei offen.²⁷¹

4.2.1.4.3.2. Gebet, Liebeswerke & Torastudium

Für die Rabbinen ruhte die Welt auf drei Säulen, der Tora und ihrem Studium, dem (synagogalen) Gottesdienst und Liebeswerken (mAv 1,2; yTaan 4,2,68a; yMeg 3,6,74b; DtnR 5,1; PesR 5; Tan Naso 19; PRE 16).²⁷²

4.2.1.4.3.2.1. Gebet

Das **Tieropfer** war die höchste Form des Opfers, aber dieses fiel mit der Tempelzerstörung weg. Doch war bereits zur Zeit des 2. Tempels das **Gebet** so stark in den Tempeldienst integriert, dass es im Tempel einen eigens für das Gebet vorgesehenen Raum gab.²⁷³ So war

²⁶⁷ Stemberger (2016), S. 180.

²⁶⁸ Maier (1995), S. 252; Goodman (2018), S. 246; Reiner (2001), S. 138-142; vgl. Cohen (1999b), S. 321; Cohn (2013), S. 99-101; Zellentin in Maier et al. (2005); Magness (2011a), S. 88-89. Für biblische Darstellungen oder (in)direkte Abbildungen von Gott auf Mosaikböden in Synagogen siehe hingegen z.B.: Goodman (2003); Stemberger (2010g).

²⁶⁹ Reiner (2001), S. 138-149.

²⁷⁰ Reiner (2001), S. 143, 151-152; vgl. Schwartz (2014), S. 249-252.

²⁷¹ Reiner (2001), S. 152. Bereits in amoräischer Zeit (200-500 n. d. Z.) wurde der Verlust des Tempels und des Kultes stärker empfunden als in der tannaitischen Zeit (70-200 n. d. Z.), in der durch die ‚Leugnung‘ der Katastrophe noch so etwas wie ‚Normalität‘ herrschte (Cohen (1999b), S. 316).

²⁷² Schreiner (2019), S. 376; vgl. Schwier (1989), S. 356; Thoma (1966), S. 138; Cohen (1999b), S. 317.

²⁷³ S.J.D. Cohen war da anderer Meinung, er war sich sicher, dass vor 70 n. d. Z. das Gebet oder das Lied nur wenig Raum im Tempel hatte, die Rezitation der Bibelverse zwar eine offizielle, doch limitierte Rolle im Tempelkult hatte und es dann die Synagoge war, die dem Gebet und dem Torastudium eine Wirkungsstätte bot und nicht der Tempel (Cohen (1999b), S. 302, 304).

es nicht verwunderlich, dass nach der Zerstörung das Gebet als Opfer an Bedeutung gewann, besonders weil auf bereits vorhandene Praktiken zurückgegriffen werden konnte.²⁷⁴

Gemäß der Tora fand nur im Tempel Jerusalems der **Opfergottesdienst** statt.²⁷⁵ Es wurde zwischen zwei Arten von Opfern unterschieden, nämlich Opfern, welche die Gemeinschaft mit Gott stärken sollten (z.B. Tamid-, Pessach-, Dankopfer) (Lev 1-3), und spezialisierten Opfern, mit welchen Sünden bereinigt werden konnten (Gemeinschafts- und Sühneopfer) (Lev 4-5; 7,1-27).²⁷⁶ Mit der Tempelzerstörung veränderten sich die Opfer. Wurden vormals Ochsen, Schafe, Ziegen und andere Tiere von den Priestern im Tempel geopfert, so waren es nach der Zerstörung Gebete, Lobpreis und Liebeswerke, die anstelle der erstgenannten dargebracht wurden.²⁷⁷

Bereits während des babylonischen Exils wurden Formen des **Gottesdienstes** erdacht, die ohne den Tempel auskamen. So wurden vermutlich Gebet, sowie Lesung und Interpretation der Tora zu den alten Opferzeiten verrichtet.²⁷⁸ Das dreimalige tägliche Opfer wurde durch das dreimalige Gebet ersetzt (tBer 3,1-3).²⁷⁹ Auch die palästinischen Juden griffen nach der 2. Tempelzerstörung auf diese Praktik zurück, sodass der Gottesdienst in den Synagogen mit seiner Toralesung den Tempel und dessen Opferkult ersetzte.²⁸⁰ Die Tora wurde im Verständnis der tempellosen rabbinischen Bewegung nämlich wichtiger als Priester- und Königtum, ja sogar wichtiger als jedes Opfer erachtet (mAv 6,6; bEr 63b).²⁸¹

In den ersten Jahrhunderten nach der Tempelzerstörung wandelte sich das Judentum von einer Religion des Opfers zu einer Religion des Gebets. Im Avoda-Dienst, der sich aus dem Brauch, an Jom Kippur aus mYom zu rezitieren, entwickelte, wird durch das Gebet des Vorbeters das Tempelritual nachempfunden und der vormaligen Nähe des Hohepriesters zu Gott gedacht.²⁸² Das Studium wurde der Erfüllung der Toragebote, die sich auf den Tempelkult bezogen gleich geachtet (bTaan 27b), sodass in diesem Sinne aus mZev das fünfte Kapitel für die Synagogenliturgie übernommen wurde. Gleichfalls ist in diesem Zusammenhang das Musaf-Gebet zu den drei Wallfahrtsfesten erwähnenswert, da es die Bitte um den Wiederaufbau des Tempels und seines Kults erbittet.²⁸³ Manche Ritualvorgänge wurden auch in ‚Erinnerung an den Tempel‘ für die Synagoge übernommen (mSuk 3,12;

²⁷⁴ Schiffman (n.d.); vgl. Doering (2009), S. 75; Cohen (1999b), S. 315.

²⁷⁵ Ob der Tempelgottesdienst jedoch wirklich so große Bedeutung für das jüdische Volk weltweit hatte, wie zumeist behauptet wird, ist fraglich, denn jene in der Diaspora waren schon allein aus geographischen Gründen davon ausgeschlossen und manche der jüdischen Gemeinden, wie jene in Qumran, wiesen die Zentralität des Jerusalemer Tempels aus politisch-ideologischen Gründen zurück (Schreiner (2019), S. 378). Diese Abneigung gegen den Tempel produzierte eine wachsende Bereitschaft auch ohne Tempel auszukommen (Goldenberg (2006), S. 194). In Qumran wurden die Gemeindemitglieder bzw. die Gesamtheit der Gemeinde als Ersatz für den Tempel verstanden und das Gebet als Ersatz für das Opfer (Schiffman (2010), S. 272; Bokser (1983), S. 39-40; vgl. Cohen (1999b), S. 309). Der Opferkult war ihrer Meinung nach nur im Tempel in Jerusalem erlaubt, somit praktizierten sie auch keinen. Als alternative Formen der Frömmigkeit wandten sie sich deshalb vermehrt dem Gebet und dem Torastudium zu (Schiffman (2010), S. 280-281).

²⁷⁶ Siegert (2019), S. 340; vgl. Langer (2016), S. 359-360; Cohen (1999b), S. 301-302.

²⁷⁷ Shillington (1976), S. 90.

²⁷⁸ Siegert (2019), S. 341. Das vorgeschriebene Gebet ist eine Kreation der rabbinischen Zeit, denn vor 70. n. d. Z. hatte der Tempel keine etablierte Gebetsliturgie (Cohen (1999b), S. 324-325). Für das rabbinische Gebet bzw. die rabbinische Liturgie und deren Entwicklung siehe zum Beispiel: Zahavy (1990); Reif (1993); ders. (2019); Kimelman (2006); Langer/Sarason (2019).

²⁷⁹ Israeli (2015), S. 9; Stemberger (2010b), S. 640. Es wurde geglaubt, dass die Schechina während des Gebets in der Synagoge anwesend sei (Cohen (1999b), S. 320). Bei der Zusammenkunft von mindestens zehn Männern zum Gebet wurde gemäß MekhY Bachodesch 2 zu Ex 20,21 und PRK 28,8 postuliert, dass die Schechina unter ihnen weile (Stemberger (2010b), S. 639).

²⁸⁰ Siegert (2019), S. 342; Schreiner (2019), S. 381).

²⁸¹ Neusner/Thoma (1995), S. 212.

²⁸² Swartz (2011), S. 393, 395, 405, 407.

²⁸³ Siegert (2019), S. 353-354.

mMeg 4,3-7), um den für das Gemeindegebiet versammelten Juden zugänglich zu sein.²⁸⁴ So wurde das Judentum in Israel von einer Religion des Tempels zu einer Religion, die auf die häusliche Sphäre und die Synagoge, auf Studium und Gebet konzentriert war.²⁸⁵

Doch erst in den Talmudim wurde explizit das **synagogale Gebet als Äquivalent zum Opfer** betrachtet.²⁸⁶ Das Studium der Opfergesetze in der Tora, sowie das Fasten, werden der tatsächlichen Darbringung der Opfer gleichgesetzt (Ps 50,23; bSan 43b; bMen 110a; bMeg 31b; bTaan 27b; ARN A 4).²⁸⁷ In PRK 6,3 heißt es dazu, dass das Studium der entsprechenden Texte in der Tora als Ersatz für Tempel und Opferdarbringung angesehen werden kann. Im Bavli wird der Tempel dann durch ein Leben nach dem rabbinischen Ideal ersetzt.²⁸⁸ Somit ist eine Tendenz weg vom Opferkult des Tempels deutlich erkennbar. Das Gebet oder das Studium der Tora ist den Opfern übergeordnet. Im Bavli ist die Vorstellung vertreten, dass Gott immer schon geplant hatte das Opfer durch andere Akte (z.B. Gebete zur Sündenvergebung) zu ersetzen (bTaan 27b; bMeg 31b; vgl. Tan Tzaw 14; Tan Achare 10; bMen 110a; DtnR 5,3; yBer 2,1,4b; PRE 5).²⁸⁹

Mit der Zerstörung des Tempels änderte sich auch die **Gebetsrichtung**, wurde vormals Richtung Tempel gebetet (tBer 1,15-16), so wurde nach dessen Zerstörung von den Rabbinen als Ziel des Gebets der Tempelberg präferiert. Der Tempelberg ersetze so in gewisser Weise auch den Tempel.²⁹⁰ Die Synagoge als Ort des Gebets machte den Tempelberg in einer solchen Funktion jedoch überflüssig, dennoch entwickelte sich eine Liturgie, die speziell für den Besuch an diesem und in Trauer an den Tempel verwendet wurde. So beispielsweise am 9. Av, an welchem es in späterer Zeit wieder erlaubt war den Tempelberg zu betreten.²⁹¹

4.2.1.4.3.2.2. Liebeswerke

Nach ARN (A 4,17-18; 6; B 7) lehrte Rabbi Jochanan ben Zakkai, dass anstelle des Opfers im Tempel, das nach der Zerstörung nicht mehr dargebracht werden konnte, Gebet und gute Werke bzw. Liebeswerke die von Gott bevorzugten **Sühnemittel** seien.²⁹²

4.2.1.4.3.2.3. Torastudium

Mit der Tempelzerstörung wurde die **Tora zum Zentrum der jüdischen Religion** erhoben, sie galt als Ausdruck der Hoffnung und als Mittel dem Heiligen zu begegnen.²⁹³ Die Tora galt den Rabbinen als das ewig gültige unveränderliche Wort Gottes, weshalb auch alles, was in ihr zu Kult und Tempel gesagt wurde, als in der Vergangenheit gegeben und in Zukunft wieder möglich betrachtet wurde. In der tempellosen Zwischenzeit ersetzte das Studium der Tora jedoch Kult und Tempel, nein, überstieg diese sogar, da nur mehr im Studium die

²⁸⁴ So wurde beispielsweise ein tägliches Gebet eingeführt, welches die Darbringung der Erstlingsfrüchte ersetzen sollte und den Menschen die Möglichkeit gab Gott für die Ernte zu danken (Bokser (1983), S. 55).

²⁸⁵ Doering (2009), S. 75; vgl. Cohen (1999b), S. 315.

²⁸⁶ Bokser (1983), S. 52; vgl. SifDtn § 41; tBer 3,1-3; Swartz (2011), S. 408. Die Ansicht, dass Gebet und Torastudium alternative Formen des Opfers, in Gottes Augen gleichwertig zum sakralen Kult, sind, ist in der Mischna nur indirekt vertreten (Cohen (1999b), S. 315).

²⁸⁷ Bokser (1983), S. 52; vgl. Stemberger (2010b), S. 647; ders. (2016), S. 172; Schreiner (2019), S. 382-384.

²⁸⁸ Stemberger (2016), S. 171; vgl. ders. (2010b), S. 638.

²⁸⁹ Bokser (1983), S. 52-53, 55-57.

²⁹⁰ Eliav (2003), S. 69-70, 74, 97-98; vgl. Ulmer (2010), S. 242-243. Laut G. Stemberger wurde nach der Tempelzerstörung auch weiterhin nach biblischem Vorbild die Gebetsrichtung nach Jerusalem und zum Tempel eingehalten (mBer 4,5; tBer 3,14-16) (Stemberger (2016), S. 180).

²⁹¹ Eliav (2003), S. 103-104.

²⁹² Neusner (1972), S. 324; vgl. Bokser (1983), S. 38, 59; Shillington (1976), S. 127; Schwier (1989), S. 355; Thoma (1966), S. 138; Overman (2014), S. 263; Stiassny (1977), S. 181-182; Klawans (2010), S. 304; Stemberger (2010b), S. 625; Saldarini (2002), S. 159; Langer (2016), S. 358; Schreiner (2019), S. 383-384; Goodman (2011), S. 509.

²⁹³ Langer (2016), S. 349; vgl. Oppenheimer (1996), S. 1049.

Begegnung mit dem Wort Gottes möglich war.²⁹⁴ Der Tempel war somit zwar Abbild einer vergangenen idealen Wirklichkeit, trat jedoch als irdische Realität in den Hintergrund.²⁹⁵

Ohne Kult war auch keine rituelle **Sühne** mehr möglich. Es wurde jedoch versucht der Torافرömmigkeit Sühnewirkung zuzuschreiben, was teilweise auch gelang.²⁹⁶ In Babylonien bzw. im babylonischen Talmud wurde beispielsweise das Torastudium als Ersatz für den Tempel und dessen Kult propagiert. Im Bavli finden sich dazu folgende Aussagen: Das Studium der Tora ist wichtiger als die Darbringung der täglichen Opfer (bEr 63b), sowie das Lernen Gott lieber ist als tausende Brandopfer (bSchab 30a). Aus diesen Aussagen kann geschlossen werden, dass das Studium der Tora das Opfer ersetzte. In bMen 110a wird dieser Gedanke noch weitergedacht, denn dort wird angedeutet, dass das Studium der Tora Sünden sühnt. Die Tora ist somit sogar dem Tamid-Opfer überlegen (bMeg 3b; bEr 63b; bSan 44b; bSchab 30a; bMak 10a; bMen 110a) und jeder, der Tora lernt, kann sich sicher sein, dass ihm seine Sünden vergeben werden,²⁹⁷ denn das Studium der Tora ist wichtiger als der Tempelbau (bMeg 16b),²⁹⁸ da der Lernende vor Gott gilt, als ob er bereits zum Wiederaufbau des Tempels beigetragen hätte.²⁹⁹

Im Werk *Liber Antiquitatum Biblicarum*, einer hebräischen, frühjüdischen Schrift, in welcher die biblische Geschichte von Adam bis Saul nacherzählt wird,³⁰⁰ werden die Fürbitte und das Fasten als Alternative zum sühnewirkenden Opferkult präsentiert. Die priesterliche Favorisierung vom Sündopfer bzw. der Sühnefunktion von Opfern wird somit nicht geteilt. Auch wird die Sühnewirkung des individuellen Todes angedeutet (LibAnt 64,9), sowie die reinigende Kraft des Feuers, in dem Sünder in der Unterwelt geläutert werden sollen (LibAnt 26,1; 23,6). Das Opfer gilt dem Verfasser des Werks als reine Verhandlungsangelegenheit, bei dem alle Beteiligten begünstigt werden (Priester, Opfernder und Gott), weshalb es als negativ behaftet abgelehnt wird. Durch den niedrigen Wert des Opfers wird das Torastudium gegenüber dem Opferkult aufgewertet und ist in der Lage diesen zu ersetzen.³⁰¹

Die Rabbinen stellten sich also auf die Situation ohne Opferkult ein, indem sie dem Versöhnungstag, dem Gebet, Liebeswerken, sowie dem individuellen Tod sühnende Wirkung zuschrieben. Weiters war es rabbinische Grundlehre, dass Buße stets und jederzeit möglich war.³⁰² Solange der Tempel stand, ermöglichte er Sühne, nach der Zerstörung konnte jedoch jeder selbst an seinem Esstisch durch das Rezitieren der Tora Sühne erwirken, denn wo Tora gesprochen und gelernt wurde, brauchte es keinen Tempel mehr. Die Rabbinen gaben dem Torastudium schlussendlich den absoluten Vorzug, schon allein deshalb, weil dieses einen großen Teil ihres Selbstverständnisses ausmachte.³⁰³ Und dies nicht nur, weil bereits die Pharisäer den Esstisch als ihren Altar, ihre Speisen als Opfer betrachteten und sich selbst die Reinheitsvorschriften der Priester auferlegten.³⁰⁴

Die Nähe zum Tempel ging mit genauen Vorstellungen der Reinheit einher, während die Entfernung zum Tempel zumeist in metaphorischer Interpretation der Reinheitsregeln resultierte. Nach dessen Zerstörung gingen die Rabbinen, wie schon zuvor die Pharisäer, davon aus, dass die Reinheit und Heiligkeit des Tempels in abgeschwächter Form, z.B. in der

²⁹⁴ Stemberger (2016), S. 179; vgl. Cohen (1999b), S. 318; Thoma (1966), S. 155.

²⁹⁵ Stemberger (2016), S. 180.

²⁹⁶ Maier (1995), S. 253.

²⁹⁷ Rosenfeld (1997), S. 462-463; vgl. Stemberger (2010b), S. 647.

²⁹⁸ Stemberger (2016), S. 172; vgl. ders. (2010b), S. 647; Schreiner (2019), S. 385.

²⁹⁹ Langer (2016), S. 354-355.

³⁰⁰ Vogel (2019), S. 251.

³⁰¹ Ibid., S. 252-256, 262.

³⁰² Siegert (2019), S. 353. Jedem der Buße tat, wurde es von Gott angerechnet, als wäre er nach Jerusalem hinaufgezogen (PRK 24,5) (Stemberger (2010b), S. 638).

³⁰³ Schreiner (2019), S. 384, 387.

³⁰⁴ Cohen (1999b), S. 309.

‚Heiligung des Alltags‘ vorhanden blieb.³⁰⁵ So sollte beispielsweise jeder seine täglichen Speisen in einem Zustand ritueller Reinheit zu sich nehmen,³⁰⁶ als ob er/sie ein Tempelpriester wäre. Der Priesterstatus wurde so quasi auf die gesamte jüdische Bevölkerung ausgeweitet, denn jeder sollte leben, als ob er sich im Heiligtum in Jerusalem befände, ganz nach dem Gebot der Tora „*Ihr aber sollt mir als ein Königreich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.* [...]“ (Ex 19,6).³⁰⁷

4.2.1.4.3.3. Wallfahrt zu Weisen

Die Rabbinen setzten nach der Tempelzerstörung mittels Analogien den Weisen, dessen Lehre und Lehrhaus, mit dem Tempel in Verbindung. Nach der Zerstörung und dem Schwinden der priesterlichen Autorität traten die Weisen an deren Stelle. Diese suchten Ersatz für den Tempel und fanden ihn in Gebet (vs. Opfer) und Liebeswerken (vs. Sühneopfer). Der Tradition nach (tBQ 7) transferierte Rabbi Jochanan ben Zakkai das Konzept der Sühne vom Altar des Tempels auf die Tora und weiter auf die ‚Söhne der Tora‘, die Rabbinen, da diese Sühne für die Welt erwirken konnten. In rabbinischer Vorstellung ersetzten die Rabbinen nämlich den Sanhedrin in seiner richtenden Funktion, wodurch sie, wie es auch die Sühne des Tempelaltars vermochte, zum Frieden im Volk beitrugen. Durch diese Verbindung sollten die Weisen von Javne einen ähnlichen Status erhalten wie früher der Sanhedrin des Tempels.³⁰⁸ Mit bPes 22a und mAv 3,2 ist die Idee verbunden, dass die Personen, welche Tora lernen und lehren, als Repräsentanten und Vermittler der Tora gleichfalls als Ersatz für den Tempel gelten. In der dritten Generation von Gelehrten in Javne wurde laut SifDtn § 31 und tSot 6,10 der Tod eines Weisen bzw. eines Gerechten (*zaddik*) dann sogar mit der Zerstörung des Tempels verglichen bzw. wog laut KlglR 1,44 sogar schwerer.³⁰⁹

Für Juden, die außerhalb der Stadt Jerusalems und deren Umgebung lebten, war der Besuch des Tempels schon bereits vor dessen Zerstörung eine seltene Erfahrung. Der Tempel war für sie eher das Ideal eines religiösen und kultischen Zentrums, doch nicht Teil ihres täglichen religiösen Lebens. Aus diesem Grund spielten die drei großen Wallfahrtsfeste – Pessach, Schawuot und Sukkot – eine wichtige Rolle, da an diesen alle Juden nach Jerusalem strömten, um dort gemeinsam zu feiern.³¹⁰

Nach 70 n. d. Z. scheinen die rabbinischen Weisen den Jerusalemer Tempel jedoch als Ort des Heiligen ersetzt zu haben. Im Gegensatz zum ehemaligen zentralen Heiligtum waren die Weisen an vielen verschiedenen Orten des Landes Israel anzutreffen, wodurch sich ein Dezentralisierungsprozess abzeichnet. Doch nicht immer war ein lokaler Rabbi zur Verfügung, wodurch sich oft eine Reise zu einem solchen Weisen nicht vermeiden ließ. Studenten, die von einem Rabbi lernen wollten, verließen demnach auch ihre Heimatstädte oder -dörfer und reisten sogar zwischen Palästina und Babylonien hin und her, um mit prominenten Rabbinen zu lernen. Diese Dezentralisierung von Wissen und Heiligkeit führte zu einem persönlicheren und individuellen Zugang zur Heiligkeit. So wurde nach 70 n. d. Z. der zentralisierte, hierarchisch strukturierte, anonyme und ritualisierte Tempeldienst, der durch die Priester ausgeführt wurde, durch einen dezentralisierten und individualisierten Zugang zur Heiligkeit, repräsentiert durch die Rabbinen, ersetzt. Dies erlaubte eine ständige Adaptierung an religiöse Praktiken und Umstände, was den Erhalt des Judentums in der

³⁰⁵ Magness (2011a), S. 87-88.

³⁰⁶ Durch Worte der Tora konnten gewöhnliche Speisen z.B. geweiht werden (Rosenfeld (1997), S. 455).

³⁰⁷ Neusner (1972), S. 322, 325; vgl. Bokser (1981).

³⁰⁸ Rosenfeld (1997), S. 437-438, 440-443; vgl. Lier (2007), S. 91.

³⁰⁹ Rosenfeld (1997), S. 448-449; vgl. Stemberger (2010b), S. 636.

³¹⁰ Stemberger (2001), S. 204; vgl. Eliav (2003), S. 80; Safrai (1965); Hezser (2013), S. 2. Details zu Pilgerreisen und Reisen in der Antike ganz allgemein finden sich u.a. in: Safrai (1981); Goodman (1999); Hezser (2011).

Diaspora erleichterte.³¹¹ So wurden die früheren jährlichen drei Pilgerreisen zum Tempel durch Reisen zu den Weisen ersetzt, bei welchen gelernt wurde und eine spirituelle Atmosphäre herrschte (tSuk 2,1; tPar 7,4). So verbrachte Rabbi Aqiva als Schüler beispielsweise die ersten Tage des Pessach-Festes in Lydda bei seinen Lehrern Rabbi Eliezer und Rabbi Jehoschua (bPes 36a).³¹²

Nach rabbinischen Quellen schienen bereits Jahrzehnte nach der Tempelzerstörung die tempelzentrierten Wallfahrtsfeste mit Hilfe der Rabbinen zu Familienfeiern mit eigenen Zeremonien geworden zu sein. Die Feste wurden zur häuslichen, lokalen Angelegenheit, was eine Reise nach Jerusalem nicht länger erforderlich machte. Objekte, die an den Tempel erinnern sollten, wurden zu Hause oder in der Synagoge gebraucht. Familien- und Gemeindebräuche ersetzten somit den priesterlich kontrollierten zentralen Tempeldienst. Die Rabbinen ermöglichten so eine religiöse Lebensart, mit welcher die Koexistenz vieler ‚heiliger Männer‘ (= Weisen) und ‚heiliger Orte‘ (= Synagogen) möglich war.³¹³

4.2.1.4.4. Erinnerung

Die Erinnerung an den Tempel wurde z.B. am 9. Av auch mit einer gewissen Trauerliturgie zelebriert, auch die gelegentlich zu findende Datierung ‚ab der Zerstörung des Tempels‘ weist darauf hin, dass das Ereignis nicht vergessen werden konnte, wobei es, wie der ‚Tempelmythos‘ zeigt, dies auch nicht sollte.

4.2.1.4.4.1. 9. Av & Trauer-Liturgie

Es dauerte eine gewisse Zeit, bis sich der **9. Av als universell akzeptierter Trauertag** in Israel und der Diaspora etabliert hatte, doch dann wurde er von allen Juden gehalten.³¹⁴ Der 9. Av war zwar in Gedenken an die Tempelzerstörungen und andere Katastrophen als Gedenktag etabliert worden, doch wurden mit der Zerstörung des Tempels begründete übermäßige Bußpraktiken abgelehnt (tSot 15,10-12), die Erinnerung an den Tempel sollte zwar gewahrt, doch sollten symbolische Akte nur in Erinnerung an Jerusalem erfolgen. Das richtige Maß an Trauer war dabei wichtig.³¹⁵ Einige jüdische Gruppen neigten nämlich dazu, den Verlust des Tempels systematisch und asketisch zu betrauern, indem sie keinen Wein und kein Fleisch mehr aßen, weil diese auf dem früheren Tempelaltar dargebracht wurden (bBB

³¹¹ Hezser (2013), S. 1. Zu jüdischen Pilgerreisen im Kontext jüdischer Identität siehe z.B.: Kerkeslager (1998). Für mehr Details zu dieser Veränderung in der Wahrnehmung des Heiligen bzw. dessen Dezentralisierung siehe besonders: Hezser (2013); dies. (2016).

³¹² Rosenfeld (1997), S. 450-451. Manche Autoren sind sich sicher, dass sich auch nach der Zerstörung die jüdische Pilgerfahrt an die Westwand fortsetzte, u.a. weil in rabbinischen Quellen immer wieder von Rabbinen berichtet wird, die den Tempelberg besuchten (SifDtn § 43; yPes 7,11,35b; bNed 23a) (vgl. Eliav (2003), S. 55-56; Safrai (1980); Wilken (1992); Ulmer (2010), S. 240; dies. (2011), S. 119). Ein Erklärungsversuch für die Fortsetzung der Pilgerreisen könnte darin zu suchen sein, dass der Tempel zwar einerseits ein physisches Gebäude in Jerusalem, in Israel war, aber andererseits auch eine Idee, ein spirituelles Konzept repräsentierte, das auch nach der Zerstörung des Tempelgebäudes noch Bestand hatte (Ulmer (2010), S. 240). Die Westwand des Tempels soll laut PesR 15,21 (vgl. PRK 5,8) nicht zerstört werden können, auch die Schechina soll diese Mauer nicht verlassen (TanB Schemot 10). Gottes Anwesenheit bleibt somit auf dem Tempelareal erhalten (PesR 47,17), und soll dort auch immer anzutreffen sein (PesR 32,4) (Ulmer (2011), S. 118; vgl. Stemberger (2010b), S. 638). Es gibt andererseits aber auch Geschichten über Rabbinen, z.B. Rabban Gamliel und andere, die nach Syrien oder Rom reisten (z.B. mEd 7,7; mMSc 5,9), wobei jedoch nicht erwähnt wird, was sie dort genau machten (Goodman (1992), S. 28).

³¹³ Hezser (2013), S. 17-18. Für heilige Männer im 5. und 6. Jh. siehe z.B.: Brown (1982).

³¹⁴ Alexander (2013), S. 24.

³¹⁵ Stemberger (2016), S. 170; vgl. Shillington (1976), S. 119; Neusner (2012), S. 92; Kraemer (1995), S. 76; Neusner/Thoma (1995), S. 211.

60b).³¹⁶ In Bezug darauf heißt es in tSot 15,11: „*Zu viel zu trauen ist unmöglich und gar nicht zu trauern ist auch unmöglich.*“³¹⁷

Teile der **Trauer-Liturgie** entwickelten sich bereits ab der Zerstörung des 1. Tempels, zum Beispiel die Klagelieder.³¹⁸ Diese wurde dann zu diesem Zweck ab der 2. Zerstörung ausgeweitet.³¹⁹ Als theologische Antwort auf die Zerstörung wurden 4 Ezra und 2 Baruch verfasst, genauso wie als liturgische Antwort die Klagelieder ins Griechische übersetzt, Targum Klagelieder und Klagelieder Rabba geschrieben wurden, um der jüdischen Bevölkerung (neue) Worte zum Trauern zu geben.³²⁰

Die Liturgie des Qumrankorpus inkludierte Psalmen, Dankgebete (*hodajot*), Gebete in Prosa, eschatologische Gebete, magische Beschwörungen und apotropäische Gebete, zeremonielle Liturgie (für z.B. Hochzeiten oder Reinheitsriten), sowie die (Gemeinde-) Liturgie für festgeschriebene Gebetszeiten (täglich, wöchentlich, monatlich, jährlich). Auch nicht-qumranische Liturgiesammlungen inkludierten Gemeindegebete zu bestimmten Gebetszeiten, was beweist, dass das Gemeindegebet bereits vor der Tempelzerstörung in der Liturgie vertreten war und nicht jedes Gemeindegebet erst als Ersatz für den Tempel erdacht wurde, sondern bereits zuvor in Verwendung war.³²¹ Das jüdische Gebet, wie es von den Rabbinen nach der Zerstörung propagiert wurde, ist somit vor dem Hintergrund bereits lang bestehender liturgischer Traditionen, die von mehreren Gruppen in unterschiedlichen sozialen und geografischen Regionen geteilt wurden, – nicht nur von jenen, die sich vom Tempel entfernt hatten, wie die Qumran-Gemeinde, oder jenen in der Diaspora, – zu verstehen. Es kann von einer gewissen Kontinuität in der Liturgie gesprochen werden, wenn diese auch mit Adaptionen verbunden war.³²² Die Tempelzerstörung scheint somit keinen unmittelbaren Effekt auf die Liturgie von 70 n. d. Z. gehabt zu haben, doch in weiterer Folge war es definitiv ein Ereignis, dem die Liturgie, v.a. ab den Kreuzzügen, viel Beachtung schenkte.³²³ Ab dem Mittelalter gab es dann nämlich eine mehr oder weniger fixe Liturgie zum 9. Av.³²⁴

4.2.1.4.4.2. Datierung ab Tempelzerstörung

In rabbinischen Schriften findet sich die **Datierung ‚ab der Zerstörung des Tempels‘** (fast nicht,³²⁵ außerhalb davon kommt sie aber beispielsweise auf (29) Grabsteinen in Zoar (4.-6. Jh.), oder dem Türsturz der Synagoge von Nabratein (6. Jh.) vor.³²⁶ Es finden sich nur vier weitere Beispiele für diese ungewöhnliche Datierung, nämlich eine Grabinschrift in Baalbek

³¹⁶ Goldenberg (2006), S. 199; vgl. Shillington (1976), S. 119-120; Cohen (1999b), S. 315; Kraemer (1995), S. 75-76; Stemmerger (2010b), S. 648.

³¹⁷ Stemmerger (2016), S. 170; vgl. ders. (2010b), S. 648; Kraemer (1995), S. 76; Neusner/Thoma (1995), S. 211.

³¹⁸ Alexander (2013), S. 25-33; vgl. Stemmerger (2010b), S. 635.

³¹⁹ Nach mRH 4,1-4 mussten alle Verordnungen, die ab der Zeit in Javne beschlossen wurden, Rücksicht nehmen auf Kult- und Gebetsgesetze, die zur Zeit des Tempels galten. Solche Neuverordnungen aus Javne und Uscha zur Erneuerung des jüdischen Gebetslebens in tempelloser Zeit, von welchen mRH ausgeht, sind jedoch leider nur sehr bruchstückhaft überliefert (Neusner/Thoma (1995), S. 225-226). Gebets- und Segensformeln wurden insgesamt schon früh entwickelt, vielleicht sogar in Javne unter Rabban Gamliel II. und seinen Kollegen im 1. Jh. n. d. Z., doch ihre Standardisierung bzw. endgültige und heute noch aktuelle Form entstand erst langsam und wurde erst im Mittelalter festgelegt (vgl. Goodman (2018), S. 247).

³²⁰ Alexander (2013), S. 24-25.

³²¹ Chazon (2011), S. 373-374, 376.

³²² Ibid., S. 387.

³²³ Vgl. ibid., S. 388; Reiner (2001), S. 152.

³²⁴ Beispielsweise im 2. Band des Wormser Machsor (13. Jh.) werden auf Bl. 179v–226r die Texte für die Liturgie des 9. Av angeführt.

³²⁵ In der Apokalypse des *Sefer Serubbabel* aus dem 7. Jh. wird die Erlösung nach dem Datum der Tempelzerstörung berechnet, nämlich auf das Jahr 638/640 n. d. Z. In PesR 1 wird in diesem Kontext ‚777 nach der Tempelzerstörung‘ erwähnt, was dem Jahr 847 bzw. 845 n. d. Z. entsprechen würde. Eine weite Verbreitung v.a. in rabbinischen Quellen ist aus diesen wenigen Belegen nicht abzuleiten, in apokalyptisch geprägten Kreisen mag diese Form der Datierung allerdings weiter verbreitet gewesen sein (Stemmerger (2010b), S. 632).

³²⁶ Stemmerger (2016), S. 170; ders. (2017), S. 177-178; vgl. ders. (2010b), S. 631; Fleisher (2010), S. 56-58.

(9. Jh.), zwei mittelalterliche Scheidungsurkunden (*ketubbot*) aus der Kairoer Geniza (10.+11. Jh.) und eine targumische Tosefta zu Ezechiel 1,1, welche in eine mittelalterliche^(?) Handschrift des Ezechiel Targums eingefügt wurde.³²⁷ Der Grund für diese spärliche Verwendung des Datierungsformats scheint in der Mischna begründet zu sein, denn in mGit 8,5 werden Scheidungsurkunden, welche die Datierung ‚ab Errichtung des Tempels und ab Zerstörung des Tempels‘ beinhalten für ungültig erklärt.³²⁸ Die Datierung gilt somit für Juden als unangebracht bzw. verboten. Doch wie kommt es, dass sie an verschiedenen Orten und durch die Zeiten hindurch bekannt war? Die Antwort ist vermutlich in dem Dialekt, dem jüdischen-palästinisch Aramäisch, zu suchen, der in einem recht weiten geographischen Raum, inklusive der Fundorte, gesprochen wurde und zur Verbreitung, sowie Tradierung dieser Datierungsform beitrug.³²⁹

4.2.1.4.4.3. Tempelmythos

Nach der Zerstörung war der Tempel nicht mehr physisch vorhanden, aber er wurde von den Rabbinen erinnert und in dieser Erinnerung mystifiziert. Der historische Tempel wurde dazu symbolisch aufgeladen, bis ein **Tempel des Mythos** entstand. Für die Juden war der Tempel lange Zeit das zentrale Symbol ihrer Religion gewesen, der irdische Sitz ihres Gottes, doch angereichert mit mythischer Bedeutung wurde er zu viel mehr als das. Der Tempel symbolisierte bzw. repräsentierte in rabbinischer Vorstellung das ganze Universum, das von Gott geschaffen worden war.³³⁰ Weiters war der Tempel der Nabel der Welt, denn er verband Himmel und Unterwelt, durch seine geographische Lage war er das Zentrum der Welt, das auch als deren Quelle von Fruchtbarkeit (im Sinne von Wasser) und Segen fungierte.³³¹ Der Ort des Tempels galt als heilig, denn er war der Ursprung allen Lichts auf der Erde. Als der Tempel zerstört war suchten die Rabbinen nach Ersatz, um den Tempelkult in irgendeiner Form aufrecht zu erhalten, denn manche unter ihnen glaubten, dass der Tempeldienst für den Erhalt des Kosmos und der Fruchtbarkeit wichtig war, v.a. jetzt da der Tempel als dessen Zentrum wegfiel.³³²

Der irdische Tempel hatte ein himmlisches Pendant und Gott war mit beiden eng verbunden, doch die beiden Tempel fungierten unabhängig voneinander, denn als der irdische zerstört wurde, blieb der himmlische intakt. Mit dem Verlust des irdischen ging jedoch in rabbinischer Vorstellung auch die primäre Quelle der Fruchtbarkeit verloren, wodurch die Hungersnot, Dürre und Armut, die auf die Zerstörung folgten, erklärt wurden.

Es gab ein paar Versuche der Wiedererrichtung des Tempels (siehe Punkt 4.2.1.7.), doch mit jedem gescheiterten Versuch wurde der Tempel mehr und mehr mystifiziert.³³³

Wie der Tempel als Quelle des Lebens verstanden wurde, so war auch der Weise, der die Tora lehrte und weitergab, gleich einem Gärtner, welcher seinen Garten bewässert und zum Erblühen bringt. Das Motiv der Tempelquelle wurde so direkt auf die Tora bezogen (bSan 100a), die Tora wurde zum ‚Wasser des Lebens‘, ohne dem Israel nicht sein konnte und kann.

³²⁷ Flesher (2010), S. 55, 59-61.

³²⁸ Stemberger (2016), S. 169; Flesher (2010); vgl. Stemberger (2010b), S. 631.

³²⁹ Flesher (2010), S. 56, 62, 65-66.

³³⁰ Shillington (1976), S. 1, 8, 12, 52-53, 55-56. Diese Vorstellung findet sich auch bei Josephus (Ant. 3,4,4; 3,7,7).

³³¹ Shillington (1976), S. 58, 60-61; vgl. Thoma (1966), S. 87-88. In 1 Henoch 24-27 wird der Tempel mit dem Garten Eden in Verbindung gebracht. Auch in Testament Levi 18,6 und Testament Dan 5,12 wird diese Verbindung hergestellt, bezieht sich jedoch auf den himmlischen oder den zukünftigen Tempel. Gleichfalls wird für Texte aus Qumran (4Q174; 4Q265; 4Q421) angenommen, dass diese das eschatologische Heiligtum als Restoration des Garten Edens in Form des Epithetons *מקדש שמים* gebrauchten (van Ruiten (2019), S. 223-225). Am Ende von PesR wird ebenfalls erwartet, dass der Tempel mit seinem Kult wiederhergestellt wird, aber auch, dass abermals paradiesische Zustände wie im Garten Eden herrschen (Ulmer (2010), S. 229).

³³² Shillington (1976), S. 68, 78-79, 83; vgl. Thoma (1966), S. 87, 89. Zu dieser Vorstellung siehe beispielsweise: Hayward (1996).

³³³ Shillington (1976), S. 84, 86-87, 91, 125, 127, 133.

Mit der Vorstellung der Tora und der Lehre als lebensspendende Elemente, die an die Institution des Lehrhauses gebunden waren, war gleichsam ein wichtiger Grundstein für ein Leben ohne Tempel gelegt.³³⁴

4.2.1.4.5. Denken über Gott

Der Verlust des Tempels löste eine Krise in der Kommunikation mit Gott aus.³³⁵ Aber nicht nur der Kommunikation, sondern auch eine Krise der **göttlichen Sichtbarkeit**, denn ab der Tempelzerstörung war eine physische, materielle und visuelle Begegnung mit Gott nicht mehr möglich. Diese göttliche Sichtbarkeit war in der Zeit des Tempels gegeben und würde es erst in messianischer Zeit wieder sein, doch bis dahin bliebe Gott im Verborgenen.³³⁶ Waren die Pilger vor der Zerstörung dreimal jährlich nach Jerusalem gereist, um Gott zu sehen bzw. sich vor Gott zu zeigen,³³⁷ so musste sich ganz Israel nach dem Verlust des Tempels damit abfinden, dass nur Gott als der ‚ungesehene Sehende‘ sie sehen, aber sie ihn nicht mehr (mit Ausnahme von Traumgesichten und Visionen) schauen konnten.³³⁸

Wird der Tempel und auch Gott selbst in den Psalmen als Zufluchtsort, als Quelle des Schutzes und Festung in letzter Not, betrachtet,³³⁹ so gab es nach der Zerstörung die Vorstellung von **Gott als Flüchtenden bzw. Obdachlosen**, der sein himmlisches Heiligtum nicht mehr betritt (bTaan 5a) und somit gleich den Exilierten obdachlos ist (PesR 15,16).³⁴⁰

Weiters machten es die erschwerten sozio-politischen Umstände nach der Zerstörung schwierig an Gottes Macht und Überlegenheit zu glauben,– **Zweifel** erwachsen.³⁴¹ Manche nehmen für diese Zeit eine schwere Glaubenskrise v.a. unter den palästinischen Juden an, die sich weigerten, das Konzept von ‚Sünde und Strafe‘ auf die von ihnen erlebten Ereignisse anzuwenden.³⁴² Eine der Erklärungen war, dass Gott selbst nicht perfekt, unfehlbar oder allmächtig war/ist.³⁴³ Diese Zweifel an Gott wurden von den Rabbinen zwar als Häresie eingestuft, doch konnten auch sie sich nicht der zirkulierenden Gedanken erwehren, dass die Zerstörung des Tempels den römischen Sieg über ihren Gott bedeutete, dieser aus Schwäche zu den Vorfällen schwieg und in Untätigkeit verblieb, wenn er nicht sogar bereits tot war bzw. nicht (mehr) existierte. Diese Gedanken finden sich immer wieder in rabbinischen Texten (z.B. SifDtn §§ 328-329; ARN B 7; MekhY Schira 8; bGit 56b), doch werden sie nicht von Rabbinen geäußert, sondern den Feinden der Juden, wie z.B. Titus, in den Mund gelegt, indem sie diese fragen lassen: ‚Wo ist euer Gott?‘³⁴⁴ Trotz dieser häretischen Anklänge legten die Rabbinen viel Mühe in die Überzeugung des Volkes, dass Gott noch immer mächtig sei und existiere und am wichtigsten, sich nicht von ihnen abgewandt, sondern sogar mit ihnen im Exil sei.³⁴⁵ Manche konnten von dieser weiterbestehenden Macht Gottes nicht überzeugt werden, wodurch sie für die Rabbinen zu *minim* (= Häretikern) wurden, denn für die

³³⁴ Ego (2019), S. 210, 212.

³³⁵ Saldarini (2002), S. 159.

³³⁶ Neis (2013), S. 42-43.

³³⁷ Dies war eine der drei Verpflichtungen, welche an den Pilgerfesten zu erfüllen waren. Dazu zählen *re'iya* (sehen), *chagiga* (feiern), *simcha* (sich freuen) (Neis (2013), S. 46). Für genaue Erläuterungen zu *re'iya* besonders im Kontext von mChag 1,1-2 siehe: Neis (2013).

³³⁸ Ibid., S. 64-65, 81.

³³⁹ Holtz (2011); vgl. Zenger (2019), S. 121, 126, 128.

³⁴⁰ Stemberger (2010b), S. 650; vgl. Ulmer (2010), S. 257.

³⁴¹ Schremer (2010), S. 25; vgl. Avery-Peck (1998). Manche in der jüdischen Bevölkerung waren von der Tempelzerstörung scheinbar so verstört, dass sie in ihrer Verzweiflung das Judentum aufgaben und sich dem Christentum oder der polytheistischen Mehrheit im Land anschlossen (Goldenberg (2006), S. 198; vgl. Pohlmann (2002), S. 42). Diese Entwicklung war jedoch bereits aus der Zeit nach der 1. Tempelzerstörung bekannt (Pohlmann (2002), S. 51-56; Cordes/Hansberger/Zenger (2002), S. 67, 69).

³⁴² Schremer (2010), S. 26-27; ders. (2008).

³⁴³ Vgl. Veltri (2013), S. 731.

³⁴⁴ Schremer (2010), S. 28-35.

³⁴⁵ Ibid., S. 35; vgl. Stemberger (2010b), S. 650; Cohen (1982).

(meisten) Rabbinen stand außer Frage, dass Gottes Macht und seine Existenz nicht voneinander getrennt werden konnten.³⁴⁶

4.2.1.4.6. Diaspora

In der biblischen Zeit blieb die Zentralität des Opferkults des Jerusalemer Tempels mit Ausnahme des babylonischen Exils im Wesentlichen unangefochten.³⁴⁷ In der Zeit des 2. Tempels³⁴⁸ gab es **Ausnahmen zu der Zentralisierung des Opferkults** im Jerusalemer Tempel. Drei dieser Einzelfälle sind der Tempel in Elephantine,³⁴⁹ in dem der Gott Israels als Oberhaupt eines ganzen Götterpantheons verehrt wurde, der Tempel von Onias in Leontopolis, welcher nach dem Vorbild des Jerusalemer Tempels errichtet wurde, sowie der samaritanische Tempel auf dem Berg Garizim, der vermutlich das Resultat von Streitigkeiten innerhalb des Priestertums war.³⁵⁰ Der Tempel des Onias in Leontopolis war der letzte jüdische Tempel der Geschichte (bis 73 n. d. Z.), doch es gab kein Anzeichen dafür, dass die Juden den Verlust dieses Tempels betraueren.³⁵¹

Juden in der Diaspora unterschieden sich somit stets von jenen im Land Israel in ihrer loseren **Affinität zum Tempel**.³⁵² Es kann vielleicht sogar behauptet werden, dass es sich bei dem tempelorientierten Judentum in Judäa und dem tempellosen Judentum der Diaspora um zwei unterschiedliche Konzepte des Zugangs zum Heiligen und Göttlichen handelte,³⁵³ denn bereits in der Zeit vor 70 n. d. Z. vertraten die Juden, die in der Diaspora lebten, mehrheitlich eine Religiosität, die ohne den Tempel und seinen Kult auskam bzw. auskommen musste.³⁵⁴ Während die Juden Israels also enger mit dem Tempel verbunden waren, befand er sich für die Diasporajuden in meist großer Distanz, weshalb sie zu anderen Formen der Religiosität griffen, die den Tempel imitieren oder ersetzen sollten.³⁵⁵ So findet sich beispielsweise die Vorstellung, dass das Gebet das Opfer ersetzen könne, in synagogalen Gebeten von Diasporagemeinden, die sich in der christlichen Liturgiesammlung *Apostolische Konstitutionen* aus dem späten 4. Jh. erhielten, im deuterokanonischen Buch der Weisheit oder in den Makkabäerbüchern.³⁵⁶

Im Grunde lässt sich, mit Ausnahme von 4 Sibyll, kein stichhaltiger Beweis der Ablehnung des oder Kritik am Tempel in der Diasporaliteratur finden, doch dies bedeutet auch nicht automatisch, dass die Juden der Diaspora loyal zum Tempel standen oder er für

³⁴⁶ Schremer (2010), S. 40-41, 46-48.

³⁴⁷ Goldenberg (2006), S. 192.

³⁴⁸ Ein kurzer Überblick zur politischen Lage in der Diaspora vor 70 n. d. Z. findet sich beispielsweise in: Smallwood (1999).

³⁴⁹ Dieser JHWH-Tempel wurde bereits 410 v. d. Z. zerstört. Im Jahr 407 v. d. Z. wurde von der Gemeinde in Elephantine ein Schreiben an den persischen Statthalter von Judäa gesandt mit der Bitte den Wiederaufbau des Tempels zu unterstützen. Interessant ist, dass dieser Brief Elemente einer Städte- bzw. Tempelklage enthält, wie sie aus dem Buch Klagelieder bekannt sind (Granerød (2020)).

³⁵⁰ Schiffman (n.d.); vgl. Goldenberg (2006), S. 192; Hezser (2013), S. 2; Goodman (1992), S. 28. Für Details zu diesen Heiligtümern siehe z.B.: Frey (1999). Die Diasporajuden hielten sich damit zurück, neue Tempel zu errichten, doch die Tempel, die sie bauten, erlangten weder weite Unterstützung noch Anerkennung (Cohen (1999b), S. 301).

³⁵¹ Goldenberg (2006), S. 193; vgl. Smallwood (1999), S. 190-191.

³⁵² Hacham (2011), S. 155.

³⁵³ Tuval (2011), S. 189.

³⁵⁴ Stemberger (2016), S. 168. Die großen jüdischen Wallfahrtsfeste zum Tempel sollten die Juden in Jerusalem sammeln. Die Feierlichkeiten sollten in der Nähe des Tempels abgehalten werden, was für viele Juden in der Diaspora aber ein Ding der Unmöglichkeit darstellte (Tuval (2011), S. 182).

³⁵⁵ Hacham (2011), S. 155.

³⁵⁶ Tuval (2011), S. 204-213. Diese Vorstellung ist v.a. im 2. und 3. Makkabäerbuch zu finden. So wird in beiden Büchern beispielsweise nur vom Gebet als Opfer, quasi als Ersatz für das Tempelopfer, berichtet. In 2 Makk wird der Tempel als heilig erachtet, weshalb Opfer wichtig sind, aber nur in der Form des Gebets. 3 Makk berichtet hingegen nur beiläufig von der Heiligkeit des Tempels, erwähnt Opfer gar nicht, sondern beschränkt sich auf das Gebet als einzige Art der Verehrung Gottes (Hacham (2011), S. 155, 160, 179).

ihre religiöse Vorstellung zentral war.³⁵⁷ Zur Veranschaulichung wird auf ein paar Werke, welche den Tempel erwähnen (oder eben nicht erwähnen), eingegangen:

- Unter den Fragmenten der Schriften hellenistisch-jüdischer Autoren finden sich lediglich zwei Erwähnungen des Tempels, einmal in Werken (2./3. Fragment: IX, 34,4-18) des Eupolemus (2. Jh. v. d. Z.), einem jüdischen Priester, und ein andermal in Pseudo-Hecataeus (ca. 100 v. d. Z.), dessen Fragment in Josephus *Contra Apionem* 1,183-204, erhalten ist und von einem idealisierten Tempel und Kult berichtet.³⁵⁸
- 2 Henoch, nur in mittelalterlichen slawischen Manuskripten erhalten, wurde vermutlich ursprünglich in Griechisch in der Diaspora, vielleicht im Ägypten der 2. Tempelzeit, verfasst. Im Gegensatz zu 4 Ezra und 2 Baruch scheint diese Apokalypse nicht an der Zerstörung des Tempels oder Jerusalem interessiert zu sein.³⁵⁹
- Das 4. Buch der Sibyllinischen Orakel wurde vermutlich um 80 n. d. Z. verfasst, der genaue Ort der Abfassung ist jedoch nicht bekannt. Es war wohl eine Art jüdische Missionsbroschüre, die jedoch im Gegensatz zu den meisten anderen jüdischen Sibyllinischen Orakeln (z.B. Orakel 1 und 2) keine christliche Redaktion erfuhr. Dieses Orakel war besonders gegen Tempel und Kult gerichtet. Die Zerstörung des Tempels wird darin als großartig beschrieben und als vorhergesagt geschildert (Zeile 115-118, 125-127), sie erlaubt es dem Autor außerdem, den verhassten Römern göttliche Strafe anzudrohen. Eine Wiedererrichtung des Tempels wird in den eschatologischen Ausführungen des Orakels hingegen nicht vorhergesagt. Diese Einstellung zum Tempel ist bemerkenswert, v.a. weil seine Zerstörung nur mindestens ein Jahrzehnt zurücklag.³⁶⁰
- Im 3. Buch der Sibyllinischen Orakel hingegen werden der Tempel und die Opfer an Gott in einem positiven Licht dargestellt (Zeile 286-294, 564-579, 624-629, 657-659, 715-718). Opfer sind Ausdruck der Frömmigkeit und werden nach dem endzeitlichen Sieg des Judentums auch wieder ausgeführt werden.³⁶¹
- Das 5. Buch der Sibyllinischen Orakel geht auf die Situation nach dem jüdischen Diasporaaufstand (115-117 n. d. Z.) ein. Die Juden realisierten, dass eine friedliche Koexistenz nun ein Ding der Vergangenheit war, ihre Hoffnungen auf ein glückliches Leben in der Diaspora waren geschwunden. In diesem Kontext ist es nicht verwunderlich, dass sich die Juden der Diaspora wieder dem Land Israel, Jerusalem und dem Tempel zuwandten. Die Zerstörung des 2. Tempels durch die Römer wurde betrauert (Zeile 397-413) und in ihren eschatologischen Vorstellungen würde der Tempel vom Messias wiedererrichtet (Zeile 420-433), sowie Gott mit Opfern und Gebet (Zeile 266-268) gehuldigt werden.³⁶²

Diasporajuden lasen, lernten und lehrten genauso die Tora wie ihre Glaubensbrüder in Israel. In der Tora wurden der Tempel, sein Kult und die Priester hoch geachtet, dennoch hatten diese Elemente, wie auch die Diasporaliteratur zeigt, nicht eine solch unmittelbare Bedeutung für die Juden in der Diaspora. Bereits vor 70 n. d. Z. hatten sie Alternativen zum Tempel etabliert, die für sie praktikabel waren. Die Tempelzerstörung mag für die Diasporajuden schockierend und beängstigend gewesen sein, weil sie ihr ideales Zentrum verloren, doch auf ihr alltägliches religiöses Leben hatte sie keinen Einfluss.³⁶³ In politischer Hinsicht war die

³⁵⁷ Tuval (2011), S. 187, 238; vgl. Cohen (1999b), S. 311.

³⁵⁸ Tuval (2011), S. 193-194.

³⁵⁹ Ibid., S. 199, 201.

³⁶⁰ Ibid., S. 221-224. Für mehr Details zu 4 Sibyll siehe z.B.: Jones (2011), S. 173-207.

³⁶¹ Tuval (2011), S. 232.

³⁶² Ibid., S. 235-236. Mehr Details zu 5 Sibyll finden sich beispielsweise in: Jones (2011), S. 209-243.

³⁶³ Tuval (2011), S. 238-239; Stemberger (2017), S. 189. Insgesamt scheint das religiöse Leben der Juden in der Diaspora recht friedlich und mit ihrer Umwelt harmonisch verlaufen zu sein, v.a. wenn an die Synagoge in

Tempelzerstörung bzw. der ihr vorausgehende jüdische Aufstand aber dennoch relevant. So wurde beispielsweise der Tempel von Leontopolis 71 n. d. Z. auf Anweisung des Vespasian geschlossen.³⁶⁴ War 70 n. d. Z. nur von jenen Juden der *fiscus judaicus* zu entrichten, die ethnisch jüdisch waren, so mussten nach 96 n. d. Z. alle Glaubensangehörigen des Judentums die Steuer bezahlen, da ab diesem Zeitpunkt die Definition eines Juden vom römischen Staat her eine religiöse war.³⁶⁵

In der rabbinischen Literatur werden nur selten **Themen der Diaspora** aufgegriffen. In frühen palästinischen Texten, wie der Mischna, Tosefta und tannaitischen Midraschim, werden v.a. die Verbindungen zwischen Diaspora und Tempel hervorgehoben. Der Tempel und Jerusalem galten in ihnen nicht nur als geographisches und religiöses Zentrum, sondern auch als Quelle rechtlicher Autorität. Die Rabbinen waren sich wohl über die weite Streuung der jüdischen Bevölkerung in der Zeit des 2. Tempels bewusst, doch griffen sie in ihren Schriften nur selten innere Strukturen, Angelegenheiten, oder Auseinandersetzungen einzelner Diasporagemeinden mit anderen Völkern auf.³⁶⁶ In rabbinischer Vorstellung erkannten die Diasporajuden den Tempel als religiöses Zentrum an und wollten ihre Verbundenheit zu diesem, Jerusalem und Israel zum Ausdruck bringen, während sie andererseits auch die Entscheidungen der gelehrten Autoritäten aus Jerusalem anerkannten.³⁶⁷ So berichtet die Mischna beispielsweise davon, dass die Gemeinde in Syrien Geschenke und Opfer an den Tempel sandte (mChal 4,11; mSchevu 6,6). Weiters wird in der Mischna (mScheq 3,4) und Tosefta (tScheq 2,3) die jährliche Tempelsteuer als Verbindung zum Tempel erwähnt. Auch wurden Diasporajuden als Beamte in Jerusalem präsentiert. So weiß die Mischna (mMen 11,8; bMen 11a) von Babyloniern und Alexandrinern, die als Priester im Jerusalemer Tempel Dienst taten. Aber auch andersherum wurde es in der Tosefta (tKet 4,9) beschrieben, sodass z.B. der in Jerusalem ausgebildete Hillel den Juden von Alexandria rechtlichen Rat erteilte.³⁶⁸ Jüdische Notable aus der Diaspora sollen Geschenke an den Tempel gesendet (mYom 3,10) oder Gelübde abgelegt (mNaz 3,6) haben. Des Weiteren sollen Synagogen in Jerusalem von bestimmten Diasporagemeinden organisiert oder sogar besessen worden sein. Die Tosefta (tMeg 2,17) berichtet demnach davon, dass die Synagoge der Alexandriner in Jerusalem von Rabbi Eleazar bar Tzadoq gekauft wurde. Besonders die Kalenderberechnung, welche in Jerusalem erfolgte, soll laut den Rabbinen für die Diasporagemeinden relevant gewesen sein, da diese erst nach Erhalt der Berechnung durch einen Boten aus Jerusalem wussten, wann die Feste in dem jeweiligen Jahr zu feiern waren (tPea 4,6; tSan 2,6; mRH 2,4).³⁶⁹

Mit der Zerstörung des 2. Tempels fiel die Vorstellung der Zentralität vollkommen weg und die Tora, ihre Lehre und Interpretation trat als vorrangig einigendes Element auf den Plan. Durch die jahrhundertelange Erfahrung der Diasporajuden ohne Tempel auszukommen und ihre bewusste Verwendung von Äquivalenten zu Tempel und dessen Kult, waren es die Diasporagemeinden, v.a. jene große Gemeinde in Babylonien, die bereits vor der Zerstörung des 1. Tempels (586 v. d. Z.) existierte, welche den Juden Jerusalems, wenn nicht ganz Israels, nach dem Wegfall des Tempels den Weg weisen konnten, weil sie diese Form der Religiosität längst verinnerlicht hatten.³⁷⁰

Alexandria, die 117 n. d. Z. von Trajan zerstört wurde (in glorreichen Farben beschrieben in ySuk 5,1,55a-b, bSuk 51b), oder an die große Synagoge von Sardes gedacht wird (Goodman (1992), S. 36; Gafni (2018), S. 272).

³⁶⁴ Goodman (1992), S. 30-31; Smallwood (1999), S. 190-191; Jos, Bell. 7,409-436.

³⁶⁵ Goodman (1992), S. 32, 34.

³⁶⁶ Gafni (2018), S. 271. Siehe dazu beispielsweise: Hacham (2003); Schwartz (2004).

³⁶⁷ Gafni (2018), S. 273, 282. Für die Beziehungen zwischen Israel und der Diaspora siehe z.B.: Safrai (1974).

³⁶⁸ Gafni (2018), S. 274, 276-278; vgl. Mandel (2011), S. 352-353.

³⁶⁹ Gafni (2018), S. 278-280.

³⁷⁰ Vgl. ders. (2018), S. 282-285; ders. (2009); Stone (1981), S. 195-196.

4.2.1.4.7. Drama der Tempelzerstörung?

War das Ereignis der Tempelzerstörung ein erschütterndes und einschneidendes Drama? Wohl eher nicht, obwohl es so einige Veränderungen mit sich brachte. Doch wieso dies behauptet werden kann, soll im Folgenden aus rabbinischer und heutiger Perspektive genauer beleuchtet werden.

4.2.1.4.7.1. Rabbinische Perspektive

Lange vor 70 n. d. Z. wurde der Tempel von manchen jüdischen Gruppen, z.B. der Gemeinde in Qumran oder vielleicht auch den frühen Christen, abgelehnt.³⁷¹ Der Tempel war für die in der Diaspora lebenden Juden fern, Frömmigkeit war für diese Juden somit nicht mit dem Tempel, sondern der Synagoge und dem Gebet verbunden.³⁷²

Weiters gab es eine breite Strömung im rabbinischen Judentum, welche bereits in der 1. Zerstörung des Tempels die entscheidende Wende sah, und die 2. Tempelzerstörung nur mehr als eine Art Nachspiel betrachtete.³⁷³ Die Veränderungen, zu welchen es im Zuge der 2. Tempelzerstörung kam, waren nicht so akut wie jene nach der Zerstörung des 1. Tempels, denn die Identität und Essenz blieb größtenteils erhalten. Werden die 2. Tempelzerstörung und der Bar Kochba Aufstand zusammengefasst, so kann jedoch durchaus von einer Übergangszeit (mit größeren Umwälzungen) gesprochen werden.³⁷⁴ Parameter, anhand welcher die Kontinuität oder Veränderung vor und nach der Zerstörung des 2. Tempels festgemacht werden kann, sollen folglich aufgelistet werden:³⁷⁵

	2. Tempelzerstörung	
	davor	danach
Tempel: Existenz	Ja	Zerstört
Tempel: Zentraler Status	Ja	Nein
Tempel: Ideologische Zentralität	Ja	(zu einem Großteil) Ja
Jerusalem	Ja	Zerstört
Eretz Israel: Jüdischer Charakter und Mehrheit	Ja	Ja
Eretz Israel: Zentrum der jüdischen Welt	Ja	Ja
Diaspora	Andauernd	Andauernd
Jüdische Identität: Der Bundesgedanke und seine Konkretisierung durch die Mitzwot als Norm	Ja	Ja

³⁷¹ Die Mitglieder der Sekte in Qumran hatten beispielsweise schon früher, zur Zeit des 2. Tempels, ihre eigene Gemeinde als Ort der Gegenwart Gottes als Alternative zum Tempel betrachtet (Neusner/Thoma (1995), S. 210).

³⁷² Neusner (1972), S. 314, 319-320.

³⁷³ Kuhn (1978), S. 355; vgl. Neusner (2012), S. 92-93. Das bereits erwähnte prophetische Paradigma, das auf die 1. Zerstörung des Tempels angewandt wurde, war für die Rabbinen auch 70 n. d. Z. teilweise noch ein möglicher Erklärungsversuch der Katastrophe (Neusner (2012), S. 78).

³⁷⁴ Herr (2009), S. 232. Neusner ((2012), S. 91) stellte die These auf, dass wenn sich die 2. Tempelzerstörung nicht ereignet hätte, es höchstwahrscheinlich nicht zum Bar Kochba Aufstand gekommen wäre. Andererseits, wenn Bar Kochba gewonnen hätte, auch das rabbinische Judentum mit der Niederschrift der Mischna, in welcher der Tempel und der Kult intakt waren, genauso,– vielleicht aber ein bisschen früher,– sukzessive an Autorität gewonnen hätte. Für die Erinnerung an den Tempel in den Talmudim und der jüdischen Religionsgeschichte ganz allgemein, siehe beispielsweise: Schoeps (1942), bes. 1-45; Yisraeli-Taran (1997); Leonhard (2019).

³⁷⁵ Hierbei handelt es sich um eine adaptierte Version der Tabelle von Herr (2009), S. 235-236. Zu detaillierter Literatur über die Veränderungen, die mit der Tempelzerstörung einhergingen und deren Auswirkungen auf das rabbinische Judentum siehe u.a.: Schoeps (1942); Avi-Yonah (1962); Neusner (1977); Goldenberg (1977); Herr (1978); Halevi (1982); Schiffman (2003); Flusser (2009).

Jüdische Gesellschaft in Eretz Israel: Viele Parteien, Sekten und Bewegungen	Ja	(eher) Nein
Jüdische Leitung in Eretz Israel: Sadduzäische Hohepriester	Ja	Nein
Jüdische Leitung in Eretz Israel: Haus von Herodes	Ja	Nein
Jüdische Leitung in Eretz Israel: Pharisäer/Weise/Rabbinen	Nein	Ja
Halakha der Weisen als obligatorische Norm aller Juden in Eretz Israel	Nein	(theoretisch) Ja
Welt der Mitzwot: - zentrale Themen (Ausnahme: Tempelkult) in Eretz Israel: rituelle Reinheit, Priester- und levitischer Zehent - überall sonst: Feiertage und Feste; Synagoge; Liebeswerke und Wohltätigkeit	Ja	Ja
Hellenistische Zivilisation	Ja	Ja
Römische Herrschaft in Israel und in Großteilen der Diaspora; Parthische Herrschaft in Babylonien/Persien	Ja	Ja

Werden die unter Punkt 4.2.1.4.2. genannten Schriften betrachtet, so ergibt sich, dass kurz nach der Tempelzerstörung zwar Endzeitvorstellungen vorherrschten, die Rabbinen aber das religiöse Machtvakuum nutzten, ihre Machtbasis und Ideologie auf den Trümmern des Tempels aufbauten, und der jüdischen Gesamtbevölkerung durch Trost und Ersatz die Bewältigung der Katastrophe ermöglichten.

Aber wie fühlten sich die Rabbinen in Anbetracht der Tempelzerstörung 70 n. d. Z. selbst? Es gibt keine Beweise dafür, dass sie der Angst und Hoffnungslosigkeit verfielen oder von dem Schrecken gepackt wurden, der die Bücher Baruch und Ezra durchdringt, vielmehr schwiegen die Rabbinen zu dem Ereignis und taten so, als ob nichts geschehen wäre. Sie erkannten andererseits vielleicht sogar, dass die Zerstörung nicht unerwartet geschah und nicht als nur desaströs einzustufen war. Die Existenz der Mischna ist in diesem Sinne der beste Beleg für die Kraft des Studiums und den Willen der Rabbinen weiterzumachen, – die krisenschwere Zeit mithilfe der Konzentration auf das Torastudium zu bewältigen.³⁷⁶

³⁷⁶ Vgl. Cohen (1999b), S. 315. Für Details zu den Reaktionen der Rabbinen auf die Tempelzerstörung siehe z.B.: Saldarini (1982); Mintz (1984); Scheinerman (2015).

4.2.1.4.7.2. Heutige Perspektive

Die Forschermeinungen wandelten sich über die Jahrzehnte hinweg. Wurde zuerst von einer spirituellen, sozialen, ökonomischen und politischen Katastrophe ausgegangen,³⁷⁷ so wurde diese Theorie in einem nächsten Schritt relativiert. Denn für viele Juden hatte die Tempelzerstörung wenige bis gar keine Auswirkungen auf ihr alltägliches Leben, mit Ausnahme des *fiscus judaicus* (und einigen Enteignungen).³⁷⁸ In einem weiteren Schritt wurde abermals von einer Katastrophe im religiösen und kulturellen Kontext gesprochen, da die Römer angeblich versucht hätten das Judentum als Religion auszulöschen. Die heutige Forschung geht hingegen eher von einer gewissen Kontinuität aus, die jedoch aufgrund der veränderten Umstände mit Adaptionen Hand in Hand ging.³⁷⁹

Aus Untersuchungen zur Bevölkerungszahl, der Besiedlung oder der ökonomischen Vitalität lässt sich für die Zeit nach 70 n. d. Z. keine Krise ausmachen. Anhand der archäologischen Funde aus Israel, besonders Galiläa, lassen sich keine großen Veränderungen zu der Zeit vor 70 n. d. Z. feststellen. Im Gegenteil, wichtige jüdische Institutionen wie die Synagoge und solche der rituellen Reinheit (z.B. Mikwe), waren bereits vor 70 n. d. Z. etabliert und entwickelten sich nach dem Aufstand und der Zerstörung sogar kontinuierlich weiter.³⁸⁰ Die Behauptung, dass Juden nach dem Bar Kochba Aufstand Jerusalem nicht mehr betreten durften, kann archäologisch nicht bestätigt werden, im Gegenteil, es fanden sich Grabhöhlen, kleine jüdische Siedlungen und Mikwen in der Region, wenn auch nicht im ehemaligen Stadtkern Jerusalems.³⁸¹ Mit der Zerstörung des Tempels wurde die Religion bzw. religiöse Praktiken jedoch zunehmend in das Alltagsleben integriert. Die persönliche spirituelle Verbindung zum Heiligen trat ins Zentrum der religiösen Betrachtungen. Der Kult war somit nicht mehr auf den Tempel beschränkt, sondern existierte innerhalb des Judentums im privaten (,Heiligung des Alltags‘) und im öffentlichen (Synagogen) Raum weiter.³⁸²

4.2.1.5. Wer trauerte um den Tempel?

Gott wird in der rabbinischen Literatur des Öfteren in Bezug auf die Tempelzerstörung als Trauernder dargestellt. Er trauert, um den Verlust seines Tempels, der nationalen Autonomie Israels und der darauffolgenden Diaspora seines Volkes. Wenn es in den Klageliedern heißt, Gott klagt, weint, vergießt Tränen, jammert und trauert, dann bezieht sich dies auf beide Tempelzerstörungen. Gott führt in seiner Trauer verschiedene Trauerbräuche, Riten und symbolische Akte aus. So kleidet er sich z.B. in Sackleinen bzw. die Wolken in Dunkelheit, er

³⁷⁷ Schwartz (2014), S. 238-239. V.a. jene irrten sich, die davon ausgegangen waren, dass erst mit 70 n. d. Z. der Untergang des jüdischen Staates besiegelt war, denn bereits viele Jahrzehnte vor der Zerstörung Jerusalems war der jüdische Staat als solcher bereits nicht mehr existent gewesen (Schwartz (2011), S. 3). Für frühe Forschermeinungen zu den Auswirkungen der Zerstörung siehe beispielsweise: Thoma (1968); Aderet (1984).

³⁷⁸ Schwartz (2014), S. 239, 245; vgl. Magness (2011b), 181; Thoma (1966), S. 4-8.

³⁷⁹ Vgl. Schwartz (2014), S. 240-242, 244-252. Für S. Schwartz überlebte das Judentum den Schicksalsschlag 70 n. d. Z. nicht, sondern wurde zerrüttet und setzte sich erst infolgedessen wieder zusammen, jedoch anders als zuvor. Genauso wie nach der Schoah das Judentum für ihn nicht einfach überlebt hatte, sondern in anderer Form fortgeführt wurde, so macht für Schwartz die Theorie, dass das Judentum all diese Desaster und Katastrophen in seiner ursprünglichen Form überlebt hat, nur als Metapher, nicht jedoch in der Realität der Praxis Sinn.

(Schwartz (2013), S. 12-17). In diesem Zusammenhang ist der Artikel von J. Klawans (2010) zu erwähnen, der aufzuzeigen versuchte, dass in der Zeit 70 n. d. Z. genauso wie nach der Schoah Literatur über diese schicksalhaften Ereignisse produziert wurde. Es dominierte in beiden Fällen nicht das schockierte Schweigen, sondern in dem einen Fall war es v.a. die Apokalyptik, die Schmerz, Trauer, aber auch Hoffnung zum Ausdruck brachte, während es im anderen Fall Gedichte und Prosa Überlebender waren, die vom Willen zum Weiterbestand der jüdischen Religion zeugten (vgl. Roskies (1984); Mintz (1984)).

³⁸⁰ Overman (2014), S. 271, 276; vgl. Schwartz (2014), S. 245-248.

³⁸¹ Schwartz (2014), S. 247.

³⁸² Ibid., S. 249, 251-252. Der Gedanke des Weiterbestehens des Tempels im privaten Raum findet sich besonders in LevR, wo der Körper eines jeden Menschen in Bezug auf die Reinheit mit dem Tempel parallelisiert wird. Siehe dazu v.a.: Langer (2016).

löscht die Lichter,³⁸³ sprich, Sonne, Mond und Sterne, er geht barfuß, sitzt in Schweigen und weint (KlglR 3,10). Wie jeder Trauernde sucht und benötigt auch Gott dringend Trost.³⁸⁴ In seiner Trauer lässt er die Ereignisse Revue passieren und erkennt, dass er auch Mitschuld trägt, an der Zerstörung seines Tempels und an dem derzeitigen Exil seines Volkes. Eine mögliche Interpretation dieses ‚Anthropomorphisierens‘ eines omnipotenten Gottes durch das Medium eines Textes ist der Wunsch des jüdischen Volkes nach der Zerstörung des Tempels nach Trost, den Gott, der als mit ihnen trauernd dargestellt wird, bietet.³⁸⁵

*“Such a companion who can overtly or symbolically cry with the person in distress helps the latter take the first steps toward emotional healing and psychological wholeness.”*³⁸⁶

Beispiele für die Trauer Gottes über den Tempel finden sich u.a. in den angeführten Stellen rabbinischer Texte:³⁸⁷

- bAZ 3b: Gott kennt seit der Tempelzerstörung kein Lachen mehr -> ist nur auf Tag der Zerstörung beschränkt (Lachen und spielen mit Leviathan, etc.)³⁸⁸
- Yalq II § 1009: Gott kennt keine Freude mehr seit der Zerstörung des Tempels -> Freude und Jubel Gottes erst wieder bei Wiederaufbau Jerusalems (und des Tempels), Ende des Exils³⁸⁹
- bChag 5b: Gottes Weinen über Israels Elend -> Gott weint drei Tränen (1. Tempel, 2. Tempel, Exil Israels = kein Studium der Tora) im Verborgenen (bis in die Gegenwart), Engel des Friedens weinen nur am Tag der Zerstörung³⁹⁰
- SER 154: Gott weint aus Mitleid mit Israel -> Gott hat Mitleid aufgrund des Leidens der Frommen und der Buße; Gott weint über sie aus Scham im Verborgenen³⁹¹
- bBer 3a: Gottes dreimalige regelmäßige nächtliche Klage -> bei jeder der drei Nachtwachen beklagt Gott in schmerzlichem Brüllen, dass er sein Haus zerstört, seinen Tempel verbrannt, und seine Kinder exiliert hat³⁹²
- bBer 3a: Gottes klagende Stimme wird in den Ruinen Jerusalems gehört -> eine Bat Qol (= Stimme Gottes) klagt jeden Tag (= 24 h) dreimal über Haus, Tempel und Exil (wie oben)³⁹³
- SER 149: Gottes Trauer wird in den Ruinen des Tempels geschaut -> im Traumgesicht wird Rabbi Tzadoq der trauernde Gott und die ihn tröstenden Dienstengel gezeigt,

³⁸³ Der Brauch des Löschens der Lichter in der Synagoge am 9. Av ist bis in das 17./18. Jh. hinein bezeugt (Kuhn (1978), S. 425). In der Moschee, welche heute an der Stelle des Tempels steht, sollen die Lichter am 9. Av selbst verlöschen (Bergmann (1919), S. 94).

³⁸⁴ Vgl. Glatt (1979); Kirschner (1985), 41; Ayali (1981), S. 229; Ulmer (2010), S. 246-247; dies. (2011), S. 117.

³⁸⁵ Vgl. Glatt (1979); Cohen (1982a), S. 34. Gottes Trauer ist nicht menschlich, obwohl er gleich einem Menschen trauert, da er sein göttliches Wesen dabei nicht verliert. Durch seine Schicksalsgemeinschaft mit Israel hat er sich jedoch selbst in eine gewisse Abhängigkeit begeben, woraus gefolgert werden kann, dass Gott nur als Gott Israels wirklich Gott ist (Kuhn (1978), S. S. 451, 454; vgl. Kirschner (1985), S. 42-43; Fishbane (2005), S. 239). Aus dieser Abhängigkeit speist sich aber wiederum auch seine Fähigkeit zu echter Trauer um seinen Tempel und das Schicksal Israels (Kuhn (1978), S. 456).

³⁸⁶ Glatt (1979), S. 78.

³⁸⁷ Weitere Beispielstellen für Gottes Trauer sind: yBer 9,3,13c; PRK 16,9; bTaan 5a; SER 28; PesR 15,16; 36,6; KlglR 3,31; Peticha 24.

³⁸⁸ Kuhn (1978), S. 240-241; vgl. Glatt (1979), S. 79; Thoma (1966), S. 130; Stemberger (2010b), S. 649.

³⁸⁹ Kuhn (1978), S. 242-243; vgl. Maier (1995), S. 254.

³⁹⁰ Kuhn (1978), S. 244-249; vgl. Fishbane (2005), S. 163-164; Thoma (1966), S. 130.

³⁹¹ Kuhn (1978), S. 250-253.

³⁹² Ibid., S. 254-257; vgl. Fishbane (2005), S. 162, 225, 297, 299; Goldenberg (1982), S. 522; Stemberger (2010b), S. 649.

³⁹³ Kuhn (1978), S. 258-264. Laut PesR 29,1,1-2 weinte Gott am Tag, während Israel des Nachts weinte.

Rabbi Nathan sieht Gott in den Ruinen sich bücken und wieder aufrichten (Trauergestus)³⁹⁴

- bBB 74a: Gottes Klage über seinen eigenen Schwur, den Tempel zu zerstören und Israel ins Exil zu schicken -> Gott kann sich selbst von dem Schwur Israel zu bestrafen nicht befreien, nur ein anderer hätte ihn lösen können (= Selbstverpflichtung)³⁹⁵
- bBer 59a: Gottes Trauer über Israels Exil äußert sich in kosmischen Erschütterungen -> Ätiologie eines Erdbebens (= hörbare und spürbare Trauer Gottes) – Gott weint zwei Tränen, die in den Ozean fallen (= Trauer); er klatscht in die Hände (= Schmerz, Trauer/Zorn); er presst seine Füße unter den Thron der Herrlichkeit (= auf die Erde) (= Schmerz); er brüllt und lässt die Welt erzittern (= Schmerz/Zorn)³⁹⁶

Gott klagt und trauert somit im Himmel und v.a. in dem zerstörten Tempel, um diesen und um das Schicksal seines Volkes. Er trauert zwar besonders am Tag der Zerstörung, doch prinzipiell darüber hinaus bis in die Gegenwart, denn jegliche Freude wird als zukünftig geschildert. Auch die **Engel** trauern, doch muss es diesen erst von Gott aufgetragen werden.³⁹⁷

Aus der rabbinischen Überlieferung geht hervor, dass jedes Ereignis, welches den Menschen zur Trauer veranlasst, auch dazu geeignet ist, Gottes Trauer und Klage hervorzurufen. Zwei vorrangige Gründe für die Trauer Gottes sind einerseits sein (passives) Mitleid mit Israel und andererseits sein (aktives) Mitleiden in dem Unglück, das ihn auch selbst betrifft.³⁹⁸ Durch Gottes Trauer ist Israel nie allein in seinem Schmerz, Gott ist in Liebe und einer gewissen Schicksalsgemeinschaft mit seinem Volk verbunden.³⁹⁹ Warum Texte über die Trauer Gottes entstanden sind, hat demnach vermutlich zwei Gründe – Trost und Ermahnung.⁴⁰⁰

„Wie im Trost so Ermahnung verborgen sein kann, so ist in jeder Ermahnung, in der Gottes Trauer als Konsequenz der Sünde hingewiesen wird, wiederum Trost verborgen, da auch jene Trauer letztlich immer noch aus Gottes fortwährender Liebe zum einzelnen und zum Volk hervorgeht.“⁴⁰¹

Insgesamt war das Ziel solcher Texte wohl die ‚Erbauung‘ Israels.⁴⁰² Denn auch die **Israeliten** waren Trauernde, einerseits über die Zerstörung und andererseits über den Verlust

³⁹⁴ Kuhn (1978), S. 265-269; vgl. Stemberger (2010b), S.650. Laut Hieronymus war es erst ab Kaiser Konstantin (270/288-337) Juden erlaubt, einmal im Jahr, am 9. Av, Jerusalem zu betreten und an den Trümmern des Tempels zu trauern (Brändle (1995), S. 232; vgl. Domnitch (2000), S. 103-104; Stemberger (2000), S. 40-43; Irshai (1995)).

³⁹⁵ Kuhn (1978), S. 275-278.

³⁹⁶ Ibid., S. 279-287; vgl. Stemberger (2010b), S. 635; Avery-Peck (1998), S. 15-16; yBer 9,3,13c.

³⁹⁷ Vgl. Kuhn (1978), S. 244, 268, 356.

³⁹⁸ Ibid., S. 350, 358-360; vgl. Cohen (1982a), S. 34. Gott leidet ebenfalls, denn seit der Zerstörung des Tempels betritt er das himmlische Jerusalem auch nicht mehr (bTaan 5a), er ist sozusagen, gleich den Exilierten obdachlos (PesR 15,16) (Stemberger (2010b), S. 650; vgl. Ulmer (2010), S. 257). Im Textkorpus des Zohar, dem bedeutendsten Werk der Kabbala (= jüdische Mystik), wird dieses Mitleiden Gottes noch ausgeweitet, indem davon ausgegangen wird, dass bei der Zerstörung des irdischen Tempels auch der himmlische (archetypische) Tempel Schäden erlitt, wodurch Gott nicht nur seine Wohnung auf der Erde verlor, sondern auch an seinem himmlischen Zufluchtsort geschwächt wurde (vgl. Fishbane (2005), S. 293).

³⁹⁹ Kuhn (1978), S. 361-362, 387; vgl. Cohen (1982a), S. 33.

⁴⁰⁰ Kuhn (1978), S. 351. Für Gründe der Trauer Gottes (über menschliche Sünden) im Zusammenhang mit Ermahnung siehe beispielsweise: Ibid., S. 370-379. In diesen Fällen wird Gott zum Trauernden, weil er durch die Sünde der Menschen gezwungen ist, diese zu bestrafen, was ihn von einem liebenden zu einem strafenden und dadurch leidenden Gott macht (ibid., S. 381; vgl. Kirschner (1985), S. 45; Maier (1995), S. 254). Texte, welche der Tröstung dienen sind jedoch weitaus häufiger als solche der Ermahnung, was vermutlich durch die Schicksalsgemeinschaft Gottes mit seinem Volk bedingt ist, da in erster Linie Bedarf an Trost bestand und erst in zweiter Ermahnung ertragbar war (Kuhn (1978), S. 385, 387).

⁴⁰¹ Kuhn (1978), S. 389.

⁴⁰² Ibid., S. 390.

ihrer nationalen Souveränität und das Exil.⁴⁰³ Sie trauerten individuell und kollektiv, erlebten vermutlich ein kollektives Trauma und brauchten einen Freund, der mit ihnen dieses Leid und den Schmerz teilt. Die Rabbinen leiteten aus der Bibel, besonders aus den Klageliedern, den Topos von ‚Gott als Trauernder‘ ab und versorgten dadurch das Volk *“with one of the most psychological helpful mechanisms for those in the throes of the grief-to-healing process, the companion in tragedy.”*⁴⁰⁴ Der Trost Gottes wird dem Volk somit durch die Rabbinen zuteil, indem diese hörbare und spürbare Offenbarungen, wie sie in den oben angeführten Textstellen beschrieben sind, an das Volk weitergeben, wodurch der Bericht über die Trauer Gottes und der damit einhergehende Trost nicht vom Volk selbst erfunden, sondern sozusagen ‚von außen‘ an dieses herangetragen wurden.⁴⁰⁵

Der beschriebene Topos der Trauer Gottes über die Tempelzerstörung ist etwa ab der Zeit Rabbi Aqivas (50/55-135 n. d. Z.) nachweisbar.⁴⁰⁶ Die Generation Rabbi Aqivas und seiner Schüler war rabbinischen Texten zufolge jedoch geprägt von Verfolgung, wirtschaftlicher Unsicherheit, Krieg, sowie enttäuschten Hoffnungen auf einen baldigen Wiederaufbau des Tempels. Aufgrund dieser geschilderten äußeren Umstände konnten Zweifel erstehen, ob Gott sein Volk nicht doch verlassen und den Feinden ausgeliefert hatte.⁴⁰⁷ Entgegen der Annahme, dass die Schechina (= Gegenwart Gottes) infolge von Sünde das Volk verließ (bYom 85a; bChag 5b),⁴⁰⁸ beruhigte und tröstete Rabbi Aqiva durch die Aussage, dass die Schechina mit Israel ins Exil zog und bei der Erlösung Israels gleichfalls erlöst werden wird.⁴⁰⁹ Selbst wenn geglaubt wurde, dass u.a. Sünden des Volkes der Grund für die Zerstörung des Tempels und des nachfolgenden Unglücks waren, so war es bestimmt dennoch tröstend, dass Gott auch Verantwortung übernahm,⁴¹⁰ denn weil er den Tempel zerstört hatte, wollte er für Israel die Aufgabe des Trösters übernehmen und in der Zukunft den Tempel selbst wiedererrichten.⁴¹¹ M. Ayali war aufgrund der zahlreichen Belegstellen über die Anteilnahme Gottes am Leiden Israels und dessen Zerstörung über den Tempel, wie sie oben genannt wurden, und dem Aufkommen des Topos in der Zeit des Rabbi Aqiva davon überzeugt, dass es sich dabei um eine anti-christliche Reaktion handelte, die gegen die Behauptung gerichtet war, dass Gott den Bund mit Israel aufgekündigt und sich den Christen als neues Volk zugewandt hat.⁴¹²

Eine spezielle Gruppe, nämlich die ‚**Trauernden Zions**‘ (*Avelei Zion*),⁴¹³ werden in PesR 34 besonders hervorgehoben. Sie trauern und beklagen die Zerstörung des Tempels und leisten dabei Gott in dessen Trauer Gesellschaft. Wenn Gott mit Israel trauert, so trauern die

⁴⁰³ Glatt (1979), S. 78.

⁴⁰⁴ Ibid., S. 79; vgl. Fishbane (2005), S. 139, 191.

⁴⁰⁵ Kuhn (1978), S. 364.

⁴⁰⁶ Ayali (1981), S. 215, 217, 230; vgl. Fishbane (2005), S. 195, 215. Zur Zeit des Aqiva bzw. in Verbindung der mit ihm assoziierten ‚Schule‘ wurde eine Form der Textauslegung bedeutend, welche die midraschische Interpretation als Schriftauslegung verstand (Mandel (2011), S. 347, 368-369). Für detailliertere Ausführungen dazu, siehe z.B.: Mandel (2017).

⁴⁰⁷ Ayali (1981), S. 218, 230.

⁴⁰⁸ Vgl. Maier (1995), S. 250.

⁴⁰⁹ SifNum § 84; MekhY Bo 14; MRS 3,8; ExR 2,8; PRE 40; Ayali (1981), S. 222-223; vgl. Kirschner (1985), S. 43, 45; Fishbane (2005), S. 138-139, 141, 144, 195, 296, 312-313; Maier (1995), S. 254. Wann immer sich zehn Männer in einer Synagoge versammelten, wurde geglaubt, die Schechina wäre bei ihnen (MekhY Bachodesch 11 zu Ex 20,24; Thoma (1966), S. 164). Für Details zu der Schechina im Exil (= Schechina ba-galuta) siehe z.B.: N.J. Cohen (1982). Für ähnliche Vorstellungen, wie die Kabod- und Schem-Tradition, welche sich v.a. im Kontext der 1. Tempelzerstörung entwickelten, siehe u.a.: Pohlmann (2002), S. 46-48; Mettinger (1982).

⁴¹⁰ Glatt (1979), S. 78; vgl. Maier (1995), S. 254.

⁴¹¹ Ayali (1981), S. 228; vgl. Ulmer (2010), S. 242-243.

⁴¹² Ayali (1981), S. 215, 227, 231; vgl. Neusner (2012), S. 92.

⁴¹³ Oft werden die Trauernden Zions mit einer karaitischen Sekte aus dem 9. Jh., welche von Daniel al-Kumisi gegründet wurde, identifiziert (Ulmer (2010), S. 252; Reiner (2001), S. 138), doch prinzipiell handelte es sich um eine Phrase, die 70 n. d. Z. als Selbstbezeichnung von asketischen Gruppen gebraucht wurde, welche in fortwährender Trauer um den Tempel lebten (Alexander (2013), S. 24-25, 33-34). Zu dieser Gruppe siehe z.B.: Goldberg (1978).

Trauernden Zions mit Gott mit, auch sind sie es deren Gebete das Kommen des Messias herbeiführen, und so zur Erlösung Israels beitragen werden.⁴¹⁴ Interessanterweise gibt es auffallende Parallelen zwischen der Terminologie dieser Gruppierung und jener der Gemeinde in Qumran. Wie die Trauernden Zions trauerte die Qumran-Gemeinde um den Tempel, doch während die einen um den 2. Tempel, der bis heute nicht wieder aufgebaut wurde, trauerten, beklagten die anderen den 1. Tempel. Denn in den Augen der Gemeinde von Qumran konnten die Makkabäer den Tempel nicht von den hellenistischen Einflüssen befreien und seine einstige Heiligkeit wiederherstellen, – er blieb durch eine illegitime Priesterschaft entweiht. So zeugen die Schriftrollen vom Toten Meer von der Trauer über die Zerstörung des 1. Tempels, obwohl zu dieser Zeit bereits der 2. Tempel stand. Aus diesem Grund könnte geschlossen werden, dass die Qumran-Gemeinde, – vielleicht als einzige, – nicht um den 2. Tempel trauerte.⁴¹⁵

4.2.1.6. Wann wird (heute noch) getrauert?

Am 9. Av⁴¹⁶, einem der wichtigsten Trauertage im jüdischen Kalender, wurden der rabbinischen Überlieferung zufolge der 1. und der 2. Jerusalemer Tempel zerstört. Doch waren es nicht nur die Zerstörungen der beiden Tempel, sondern darüber hinaus noch zahlreiche weitere schicksalhafte Ereignisse, die sich im Laufe der jüdischen Geschichte an diesem Tag ereignet haben sollen.⁴¹⁷

Der 9. Av, der zumeist auf einen Tag im Juli oder August fällt, gilt aufgrund der dramatischen Ereignisfülle als Erinnerungs- und Trauertag, an dem u.a. gefastet wird, sexuelle Aktivität, Waschen, Haarschneiden, das Essen von Fleisch und das Trinken von Wein untersagt, sowie das Sitzen in Trauer auf dem Boden geboten ist.⁴¹⁸ Er bildet den Abschluss einer dreiwöchigen Trauerzeit und ist neben Jom Kippur der einzige offiziell vorgeschriebene Fasttag.⁴¹⁹ Die Mischna geht in mTaan 4,6-7 (vgl. tTaan 3,9-13; bTaan 29a; yTaan 4,8,68c-69b) beispielsweise auf den 9. Av als Fasttag ein, wobei fünf Katastrophen beschrieben werden, die sich an diesem Tag ereignet haben sollen. So wurde z.B. laut yTaan 4,8,68b

- am 9. Av über Israel beschlossen, dass es weitere 40 Jahre das gelobte Land nicht betreten werde;
- der 1. Tempel wurde in der Zeit Nebukadnezars zerstört (586 v. d. Z.);
- der 2. Tempel wurde von den Römern zerstört (70 n. d. Z.);
- Bethar wurde eingenommen (135 n. d. Z.);
- und die Stadt Jerusalem wurde zerstört (136 n. d. Z.).⁴²⁰

⁴¹⁴ Ulmer (2010), S. 252-253; vgl. dies. (2011), S. 119-120, 124; Maier (1995), S. 255. Zu den ‚Trauernden Zions‘ in PesR siehe z.B.: Goldberg (1978), bes. S. 131-144.

⁴¹⁵ Alexander (2013), S. 34, 35, 37; vgl. Lichtenberger (2002), S. 98; Schiffman (2010), S. 280; Cohen (1999b), S. 308-309. Wie anhand der Qumran-Gemeinde zu sehen ist, war auch für Gruppierungen, die nicht im Umkreis des Tempels wirkten, dieser doch von Wichtigkeit, obwohl sie mit dessen Verwaltungs- bzw. Kulturpraktiken nicht immer einverstanden waren (vgl. Goodman (2009)).

⁴¹⁶ Av ist der elfte Monat des jüdischen Kalenders.

⁴¹⁷ Für Beispiele solch tragischer Ereignisse siehe z.B.: Domnitch (2000), S. 83-112. In EstR und auch anderen rabbinischen Schriften wird dieser Tag sogar mit der Geburt des Messias in Verbindung gebracht.

⁴¹⁸ Vgl. Grunwald (2015).

⁴¹⁹ Grunwald (2015). Mit der dem 9. Av vorausgehenden Trauerzeit ist besonders der Midrasch Pesiqta Rabbati, der in einem längeren Zeitraum bis etwa ins 9. Jh. entstand, verbunden. PesR 29,1 erwähnt die Idee, die Erinnerung an die Tempelzerstörung in den liturgischen Kalender, welcher besondere Tage, Feste und Fasttage bestimmt, einzufügen. Der Midrasch enthält Tropen, die Teil der Liturgie an den Tagen vor dem 9. Av sind, z.B. PesR 26 – 1. Schabbat der drei Trauerwochen, PesR 27 – Haftara-Lesung für den 2. Schabbat, PesR 27/28 – Haftara-Lesung für den Schabbat vor dem 9. Av (Ulmer (2010), S. 248-249). Die Pesiqta de Rav-Kahana enthält einen Zyklus von zehn Predigten zu den Prophetentexten um den 9. Av, den drei eben genannten Bußschabbaten, sowie den sieben Trostsabbaten nach dem 9. Av (Stemberger (2010b), S. 637).

⁴²⁰ Spätere Ereignisse, wie der Beginn des 1. Kreuzzuges (1095), etliche mittelalterliche Pogrome gegen Juden, sowie der Beginn des 1. Weltkrieges (28.7.1914), werden gleichfalls auf den 9. Av datiert.

Aufgrund dieser Tragödien, welche alle unter dem 9. Av zusammengeführt wurden, ist es in der rabbinischen Tradition nicht immer einfach zwischen den Zerstörungen der beiden Tempel zu unterscheiden (bSchab 3a), obwohl sie oftmals doch separat behandelt werden (bYom 18a; 21b; bMen 27b), u.a. weil deren Zerstörungen auf verschiedene Sünden zurückgeführt werden (tMen 13,22; yYom 1,1,38c; bYom 9a-b). Auch waren sich die Rabbinen, wie auch Josephus,⁴²¹ bewusst, dass die Katastrophe von 70 n. d. Z. vorhergesagt hätte werden können (bYom 39b; bPes 57a; bGit 56a). Weiters berichten manche Quellen, so auch Josephus, von dem Auszug der Schechina aus dem sündenbeladenen Heiligtum vor dessen Zerstörung (ARN A 34; bRH 31b).⁴²² So wie sich Josephus als Interpret dieser bösen Omen versteht (vgl. Jeremia), so wird in der rabbinischen Literatur Rabbi Jochanan ben Zakkai als der, der das großen Unglück erahnte, begriffen (bYom 39a; yYom 1,4,39a; 6,3,43c-d). Aus Sicht der Rabbinen hätten auch schon biblische Figuren, wie z.B. Josef (GenR 93,12 zu Gen 45,14) oder Adam und anderen Propheten (LevR 13,5 zu Lev 11,2) durch biblische Passagen Kenntnis von dem drohenden Unheil haben können bzw. gehabt (Sifra, Bechuqqotai Pereg 5,2; SifDtn § 328; KlglR 1,5).⁴²³

Spätestens nach dem Jahr 70 n. d. Z., also nach der 2. Tempelzerstörung, wurde der 9. Av als Trauer- und Fasttag begangen bzw. institutionalisiert, doch was war mit der Zeit davor? Wurde dem 1. Tempel in gleicher oder ähnlich intensiver Weise nachgetrauert, wie dem zweiten?⁴²⁴ Es gibt Belege dafür, dass der Fall Jerusalems und des Tempels während des babylonischen Exils erinnert wurden. So erwähnt z.B. Sach 8,18-19 vier Fastenzeiten, welche sich auf das Durchbrechen der Mauern Jerusalems durch die Babylonier (2 Kön 25,3-7; Jer 39,2), die Zerstörung des Tempels (2 Kön 25,8; Sach 7,3), die Ermordung Gedaljas (2 Kön 25,25; Sach 7,3) und auf den Beginn von Zedekias Rebellion gegen die Babylonier (2 Kön 25,1) beziehen. Leider wird in Sach 8,18-19 nicht die Einhaltung, sondern die Aufhebung der Fastenzeiten propagiert. Dies ist vermutlich so zu verstehen, dass zum Zeitpunkt der Aussage der Tempel wieder errichtet war und deshalb die Freude über die Wiederherstellung obsiegen sollte. Vier Handschriften des Buches der Klagelieder, welche in Qumran gefunden wurden, berichten ebenfalls von der Zerstörung des 1. Tempels. Neben diesen Kopien der ‚kanonischen‘ Klagelieder wurden jedoch noch drei weitere Handschriften gefunden, welche gewisse Parallelen zu den Klageliedern aufweisen, was darauf hinweisen könnte, dass jemand, vermutlich in nachexilischer Zeit, neue Klagen über den Fall Jerusalems und die Zerstörung des 1. Tempels im Stil der Klagelieder zu produzieren versuchte. Die Tatsache, dass diese Texte in Qumran kopiert wurden, könnte somit die andauernde Trauer um Jerusalem und den Tempel in der Zeit zwischen dem 1. und 2. Tempel, oder sogar bis in die Zeit nach der Wiedererrichtung des 2. Tempels bedeuten. Wenn der 9. Av auch nicht unbedingt in der Zeit zwischen den Tempeln als Fasttag gehalten wurde, so kann doch davon

⁴²¹ Josephus war sich sicher, Gott hätte durch alte, alttestamentliche Prophezeiungen und jüngere Vorzeichen den Untergang Jerusalems angedeutet. Solche Vorzeichen waren beispielsweise: Ein schwertförmiger Komet stand ein Jahr lang über der Stadt (Jos., BJ 6,289); 66. n. d. Z., beim Fest der ungesäuerten Brote durchströmte starkes Licht Tempel und Altar (Jos., BJ 6,290-291); bei diesem Fest warf eine Opferkuh ein Lamm (Jos., BJ 6,292); am gleichen Tag öffnete sich das schwere östliche Tempeltor von selbst (Jos., BJ 6,293-295); am 21. Mai des Jahres 66. n. d. Z. wird eine Himmelserscheinung in Form einer von Kriegswagen umkreisten Wolkenstadt gesichtet (Jos., BJ 6,298); ebenfalls in diesem Jahr hören Priester des Tempels aus dem inneren Vorhof einen Ruf, der zum Auszug aus dem Tempel auffordert (Jos., BJ 6,299) (Thoma (1966), S. 43-46; vgl. Bergmann (1919), S. 93).

⁴²² Zum rabbinischen Verständnis der flüchtenden Schechina aus dem Tempel siehe z.B.: Klawans (2000).

⁴²³ Klawans (2010), S. 297-301; vgl. Thoma (1966), S. 134, 187; Neusner/Thoma (1995), S. 209, 211; Stemberger (2010b), S. 628; Doering (2009), S. 69; Cohen (1982a), S. 20; ders. (1982b); Neusner (1970b); Safrai (1998), S. 81; Kirschner (1985), S. 39; Evans (1992).

⁴²⁴ Alexander (2013), S. 23; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005).

ausgegangen werden, dass der 1. Tempel und dessen Zerstörung nicht gänzlich in Vergessenheit gerieten.⁴²⁵

Heute hingegen findet in der Nacht vom 9. auf den 10. Av ein Synagogengottesdienst statt, bei welchem die Klagelieder Jeremias gelesen werden, während die Gemeinde auf dem Boden oder niedrigen Stühlen sitzt. Im Zuge des Morgengottesdienstes werden dann auch Trauergesänge (*Kinot*) rezitiert, die u.a. der Zerstörung der beiden Tempel (z.B. Kina 16 und 23), aber auch der Märtyrer aus hadrianischer Zeit (z.B. Kina 21) und jener der Kreuzzüge, sowie auch der Schoah gedenken.⁴²⁶

Im Jahr 1096 attackierten die Kreuzfahrer auf ihrem Weg nach Jerusalem jüdische Gemeinden in Deutschland und töteten dabei mehrere tausend Juden. Etliche Jahrzehnte später schrieb Qalonymus ben Jehuda (11./12. Jh.) einige *Kinot*, welche auf die Verwüstungen im Rheinland, besonders in den Gemeinden von Speyer, Worms und Mainz, eingingen und zur Rezitation am 9. Av gedacht waren. Die *Kinot* berichten generell von dem außergewöhnlichen Glauben der Juden, für den sie auch in den Tod gingen, sowie von Gottes Rache gegen die Feinde, aber enthalten manchmal auch historische Details, wie die genauen Daten der Angriffe. In einer seine *Kinot* erwähnt Qalonymus, dass die Gelehrten, welche bei diesen Angriffen ums Leben kamen, genauso betrauert werden sollten, wie die Zerstörung des Tempels selbst. Doch warum wurde kein neuer Trauertag eingeführt? Warum wurden die Ereignisse der Kreuzzugszeit unter das Datum der Zerstörung des Tempels am 9. Av subsumiert? Der 9. Av wurde dazu bestimmt, dass an ihm aller jüdischen Katastrophen erinnert und gedacht wird, ganz gleich, ob sie sich an diesem Tag ereigneten oder nicht. Ganz nach dem Prinzip ‚Wir fügen keine Zeiten (der Trauer) für Zerstörung und Feuersbrunst hinzu.‘ Nichtsdestoweniger kannten aschkenasische Juden des 12. und 13. Jh. eine ganze Liste von mindestens zwei Dutzend Fasttagen (*Megillat Taanit Batra*), welche vermutlich erstmals durch ein Werk aus dem 9. Jh. (*Halakhot Gedolot*) bekannt wurde. Diese Liste inkludiert Fasttage, welche an den Tod oder die Ermordung von biblischen und rabbinischen Größen erinnern sollten. Weiters gab es in den Gemeinden Worms und Mainz sehr wohl selbstständige Fasttage, an welchen der Opfer der Kreuzzügler gedacht wurde (Worms: 23. Ijjar, 1. Siwan; Mainz: 3. Siwan). Doch wie ist das möglich, wenn doch keine Zeiten der Trauer hinzugefügt werden sollten? Scheinbar wurde zwischen nationalen Fasttagen, welche für alle Juden weltweit Bedeutung hatten und haben, und solchen, die nur in bestimmten Gemeinden gehalten wurden, unterschieden. Qalonymus ben Jehuda war deshalb der Meinung, dass neue Fasttage nur unter den 9. Av subsumiert werden könnten, da aufgrund ihrer zumeist nur lokalen Bedeutung diese nicht von allen Juden gehalten werden würden.⁴²⁷

Am 20. Siwan 1171 wurden 33 Juden in Blois aufgrund des Verdachts von Mord an einem christlichen Kind verbrannt.⁴²⁸ Dieses Ereignis war von einer solchen Tragweite, dass es in manchen aschkenasischen Gemeinden sogar Eingang in den Musaf-Dienst an Jom Kippur fand. Ob dieser Fasttag tatsächlich eine weitere geographische Ausbreitung erfuhr, also ursprünglich außerhalb von Frankreich auch in England und dem Rheinland gehalten wurde, bleibt fraglich. Sicher ist nur, dass sich ca. 500 Jahre nach dieser Tragödie, die nächste in Form des Chmielnicki Aufstandes (1648-1649) ereignete, im Zuge dessen abermals tausende Juden, diesmal jedoch in Osteuropa, ums Leben kamen. Nach diesem Massaker war es vielen Gemeinden ein Bedürfnis, dieser Katastrophe und deren Opfern zu gedenken, wofür

⁴²⁵ Alexander (2013), S. 25-26, 28-33. Bis zum Sechstagekrieg (5.-10.6.1967) wurde als Teil des Nachmittagsgebets (aschkenasisch) oder zu allen Gebetszeiten (sephardisch) am 9. Av auch das Nachem Gebet gesprochen, doch da dieses um den Wiederaufbau und die Wiedervereinigung Jerusalems bat, wird es aufgrund der Erfüllung dieser Bitten heute je nach jüdischer Strömung entweder weiterhin in der alten Fassung oder in einer adaptierten, neuen Form gebetet (Halickman (2021); Golinkin (2020)).

⁴²⁶ Vgl. Grunwald (2015); Cohen (1982a), S. 20. Für eine genauere Beschreibung des heutigen liturgischen Ablaufs am 9. Av siehe z.B.: Apple (n.d.); Posner (2010).

⁴²⁷ Schacter (2011), S. 277-279, 281-283.

⁴²⁸ Ibid., S. 285. Für Details zu diesem Ereignis siehe beispielsweise: Neubauer/Stern (1892)

sie den Beginn eben dieser wählten, den 20. Siwan, da an diesem Tag in der Stadt Nemyriv das Töten begonnen hatte. Der 20. Siwan wurde in aschkenasischen Gemeinden nun offiziell zum allgemeinen Fasttag erklärt,⁴²⁹ u.a. deshalb, weil davon ausgegangen wurde, dass bereits Jahre zuvor der französische Gelehrte Rabbenu Tam den Fasttag in Erinnerung an Blois etabliert hatte. So wurde zwar ein neuer Fast- und Trauertag geschaffen, doch wurde im Grunde nach dem oben genannten Prinzip gehandelt, da auch hierbei versucht wurde Katastrophen unter ein Datum zu subsumieren.⁴³⁰

Bei dem Versuch der Etablierung eines speziellen Tages zur Erinnerung an die Schoah spielte ebenfalls der 20. Siwan eine wichtige Rolle, denn die Existenz dieses Fasttages wurde als Argument für einen eigenen Trauertag für die Opfer der Schoah angeführt. Wenn es für die Opfer von Blois und des Chmielnicki Aufstandes einen eigenen Fasttag gab, dann sollte das doch erst recht für die der Schoah gelten. Ein anderes Argument, war jenes, dass alle Katastrophen und Tragödien unter dem 9. Av und somit der Tempelzerstörung zu subsumieren seien. Doch dieser Ansatz barg ein großes Problem. Die althergebrachten, traditionellen ‚Erklärungsversuche‘, die für frühere Tragödien gebraucht wurden, konnten nicht auf die Schoah angewandt werden, denn in diesem Fall konnte das Leiden von Millionen von Juden nicht als Strafe für ihre Sünden interpretiert werden. Andererseits war es vermutlich einfacher, diese schmerzhafteste Katastrophe in den zahlreichen früheren des 9. Av aufgehen zu lassen. Zwar war der Holocaust unvergleichlich in seinem Schrecken, doch vermochte der 9. Av auch diesen als Sonderfall, als Abweichung traditioneller Erklärungsversuche, aufzunehmen.⁴³¹ Schließlich wurde aber in Israel der 27. Nisan zum nationalen Gedenktag für die Opfer der Schoah erklärt, wobei anzumerken ist, dass es sich dabei nicht wie beim 9. Av um einen Fasttag, sondern lediglich um einen Gedenktag handelt, der im Gegensatz zum 9. Av auch nicht von allen jüdischen Strömungen eingehalten wird.⁴³²

Doch nicht nur am 9. Av wird der Tempelzerstörung gedacht, auch **an jedem Wochentag** wird diese in Form von Ps 137 zumindest kurz in Erinnerung gerufen. Der Psalm wird nämlich traditionell vor der *Birkat ha-Mazon*, dem Tischgebet, das nach dem Essen einer Mahlzeit gesprochen wird, rezitiert. Ausnahmen dazu bilden der Schabbat, Feste und Feiern,⁴³³ an welchen stattdessen Ps 126 gebraucht wird, um die Freude nicht durch die Trauer über den Tempel zu trüben. Bei jüdischen Hochzeiten, die eigentlich fröhliche Anlässe sind, wird aber dennoch vom Bräutigam Vers 5 und 6 von Ps 137 gesprochen, bevor er ein Glas als Symbol der Trauer über den zerstörten Tempel zerbricht.⁴³⁴

4.2.1.7. Welche Zukunft hat der Tempel?

Nach der Zerstörung des 2. Tempels gab es zwar die Hoffnung, dass der Tempel wieder errichtet wird, doch weder die Flavier noch Hadrian (76-138 n. d. Z.) erlaubten dies, im Gegenteil: Hadrian transformierte ganz Jerusalem in eine römische Stadt mit dem Namen *Aelia Capitolina* und ließ auf dem Tempelberg nach Vorbild der Flavier einen Jupitertempel

⁴²⁹ Schacter (2011), S. 286-288. Für die Begründung der Verbindung der beiden Katastrophen am 20. Siwan siehe u.a.: Ibid., S. 290-295.

⁴³⁰ Ibid., S. 287, 290, 294-295. Dieses Bedürfnis keine neuen Trauer- oder Fasttage zu schaffen, hängt vermutlich damit zusammen, dass stets das Überleben der Katastrophen im Fokus stand. Die ständige Auseinandersetzung mit Trauerereignissen hätte dies negativ beeinflussen können (ibid., S. 300-301).

⁴³¹ Ibid., S. 296-300. Für weitere Literatur zu der Subsumierung der Schoah unter den 9. Av siehe beispielsweise: Ders. (2008).

⁴³² Vgl. ders. (2011), S. 275. Zu dem Thema der Etablierung eines eigenen Gedenktages in Israel siehe z.B.: Young (1990).

⁴³³ Der Schabbat wurde nach der Tempelzerstörung zu einem ‚Tempel in der Zeit‘. Das jüdische Konzept der Zeit inkludiert ein zirkulares, wiederholendes Element und ein lineares, historisches Element. Das zirkulare Element war in der Tempelzeit dominanter, während das lineare in der rabbinischen Zeit an Bedeutung zunahm (Israeli (2015), S. 9-10). Für einerseits den Festzyklus und andererseits die mythische Zeit siehe beispielsweise: Rubenstein (1997).

⁴³⁴ Ulmer (2010), S. 243; Scherman (2003), S. 183.

errichten, was Auslöser für den oder ein Resultat des Bar Kochba Aufstandes (132-135 n. d. Z.) war.⁴³⁵

Der Versuch **Kaiser Julians** (361-363) den Jerusalemer Tempel wiederaufzubauen löste in seinem Scheitern heftige Reaktionen aus. So behauptete Johannes Chrysostomus beispielsweise, der Kaiser hätte den Ausspruch Christi, dass der Tempel nicht mehr aufgebaut werden würde, widerlegen wollen.⁴³⁶ Kaiser Julian erlaubte 362 n. d. Z. den Wiederaufbau des Tempels, doch war dieses Projekt 363 mit dessen Tod während des Perserfeldzugs auch schon wieder beendet.⁴³⁷ In rabbinischen Texten wird diese Episode, wenn überhaupt nur in Form von Anspielungen (GenR 64,10 (zu Gen 26,28); PesR 8), erwähnt.⁴³⁸ In christlichen Quellen wurde der Baustopp auf ein natürliches Desaster (= schlechtes Omen), vermutlich ein Erdbeben oder einen Blitzeinschlag, der das Baukonstrukt niederbrennen ließ, zurückgeführt.⁴³⁹ In PesR werden diese Möglichkeiten des Baustopps noch durch die Uneinigkeit unter den Juden ergänzt.⁴⁴⁰

Der Bau eines solchen 3. Tempels in Jerusalem wäre von den Rabbinen vermutlich nicht positiv aufgenommen worden, da mit einem 3. Tempel der religiöse Fokus wieder weg von ihnen, den Synagogen und dem Torastudium, zurück auf die Priester, Jerusalem und den zentralen Kult des Tempels hin gerichtet worden wäre, was nach der Ausbreitung und guten Aufnahme unter der Bevölkerung des rabbinischen Judentums einem Rückschritt gleichgekommen wäre.⁴⁴¹ So hätte ein 3. Tempel eher Julians Politik genützt, als der Wiederbelebung des jüdischen Tempelkults.⁴⁴²

Die Erwartung auf den Wiederaufbau war für Jahre Teil der jüdischen Spiritualität, doch mit der Zeit war die Abwesenheit des Tempels doch ausschlaggebender für das jüdisch religiöse Leben.⁴⁴³ Einrichtungen und Objekte, die mit den Reinheitspraktiken des Tempels in Verbindung standen, verschwanden aufgrund dieser enttäuschten Hoffnungen in der zweiten Hälfte des 4. Jh. endgültig. Die Rabbinen distanzieren sich vom Tempel und begannen bewusst dessen Verlust zu akzeptieren.⁴⁴⁴ In der antiken rabbinischen Literatur gibt es auch

⁴³⁵ Doering (2009), S. 71, vgl. Goodman (2018), S. 244; Shillington (1976), S. 130-131; Schwier (1989), S. 343, 347-348; Cohn (2013), S. 111-114. Für die Debatte, ob die Umwandlung der Stadt Auslöser oder Resultat des Bar Kochba Aufstandes war, siehe z.B.: Schäfer (2003a); ders. (2003b). Warum Hadrian dieses Jupiter Heiligtum dort errichten ließ, ist nicht vollständig geklärt (Schwier (1989), S. 347-348). Für Details zu dem Bar Kochba Aufstand siehe Kapitel 4.2.2. Trajan (53-117) soll den palästinischen Juden auch den Wiederaufbau des Tempels im Gegenzug für ihre friedliche Annahme der römischen Herrschaft versprochen haben, ein Versprechen, an das er sich wie seine Vorgänger und Nachfolger aber nicht hielt (Shillington (1976), S. 129). Der dringliche Wunsch den jüdischen Tempel wieder aufzubauen, dürfte theologische Motivation und Rechtfertigung für die jüdischen Aufstände unter Trajan und Hadrian gewesen sein (Schwier (1989), S. 350). Andererseits sollte der zerstörte Tempel als Zeichen, als Symbol des großen Sieges und der Niederlage Judäas erhalten bleiben, das frühere anti-römische Zentrum inmitten Jerusalems, sollte zu Gunsten des römischen Friedens zerstört bleiben. Weiters wäre es bei einem Wiederaufbau des Tempels aus römischer Sicht schwierig gewesen den *fiscus judaicus* an Jupiter religiös zu rechtfertigen (Cohn (2013), S. 111-113, 115).

⁴³⁶ Brändle (1995), S. 236; vgl. Ulmer (2010), S. 249, 259; Kraemer (1995), S. 102-103; Maier (1995), S. 256-257. Unter den nachfolgenden christlichen Herrschern war ein Wiederaufbau wie zuvor praktisch unmöglich (Goodman (2018), S. 244).

⁴³⁷ Für Details zu dem Wiedererrichtungsversuch des Kaiser Julian siehe u.a.: Bacher (1897); Brock (1976); Hahn (2002).

⁴³⁸ Stemberger (2016), S. 186; Goodman (2018), S. 244; Morgenstern (2022), S. 153-165; vgl. Goldenberg (2006), S. 195; Hezser (2013), S. 16; Stemberger (2010b), S. 641.

⁴³⁹ Goldenberg (2006), S. 195.

⁴⁴⁰ Ulmer (2010), S. 250.

⁴⁴¹ Hezser (2013), S. 16. Es besteht die Möglichkeit, dass die jüdischen Priesterkreise an dem Wiederaufbau des Tempels interessiert waren, weil sie durch einen solchen ihre alten Positionen, Funktionen und Einkünfte wiedererlangt hätten. Sie hielten es offenbar nicht für komplett ausgeschlossen, da sie bis ins Hochmittelalter ihre Tradition in speziellen Gottesdiensten pflegten (Maier (1995), S. 257).

⁴⁴² Hezser (2013), S. 17.

⁴⁴³ Goldenberg (2006), S. 195-196.

⁴⁴⁴ Magness (2011a), S. 88.

keinen eindeutigen Beleg dafür, dass die Juden den Tempelbau Julians zugestimmt, befürwortet oder gar freudig begrüßt hätten. Zum Zeitpunkt des Bauunternehmens war der Tempel wohl bereits obsolet und überflüssig geworden.⁴⁴⁵ Desto mehr der Verlust des Tempels akzeptiert wurde, die Wichtigkeit des physischen Tempels nachließ, desto mehr wurde der Tempel Gegenstand apokalyptischer und messianischer Spekulationen.⁴⁴⁶

Unter **Kalif Umar** (592-644) sei es zu einer kurzzeitigen Freigabe des Tempelbergs für Juden gekommen, doch ob die Bestrebungen des Kalifen als Versuch des Wiederaufbaus zu werten sind, sei dahingestellt. Laut dem armenischen Geschichtswerk des Pseudo-Sebëos (7. Jh.), der Geschichte des Herakleios, hätten die Juden nämlich selbst begonnen, den Tempel Salomos wiederaufzubauen, noch bevor die Muslime die Stätte für sich beanspruchten. Arabische Quellen und der byzantinische Chronist Theophanes (ca. 760-818) beschreiben hingegen, dass Umar nach der Einnahme Jerusalems am heiligen Felsen gebetet und wenig später eine provisorische Gebetsstätte, den Vorläufer der späteren al-Aqsa-Moschee, errichtet habe. Spätere Quellen berichten weiters, die Juden hätten ihm geholfen den Felsen zu finden, in der Hoffnung, dass er den Tempel wiedererrichten würde.⁴⁴⁷

Eine Hoffnung, die jedoch bitter enttäuscht wurde, denn als nach der islamischen Eroberung auf dem Platz des früheren Tempels 691 n. d. Z. der **Felsendom** und wenig später auch die **Al-Aqsa Moschee** (seit 706/717 n. d. Z.) errichtet wurden, war klar, dass ein Wiederaufbau des Tempels auf dem Tempelberg (vollkommen) unmöglich wäre. Doch dies war nicht das Ende der Hoffnung auf Restitution von Tempel und Kult, denn diese Hoffnung wurde nun endgültig integraler Bestandteil der **messianisch-apokalyptischen Endzeiterwartungen**.⁴⁴⁸

Trotz täglichem Gebet um Wiederaufbau des Tempels war und ist die Hoffnung auf einen konkreten, erneuerten irdischen Tempel marginal, der Tempel wird als Symbol für das messianische Heil und die endzeitliche Erneuerung gesehen bzw. in diese messianische Endzeit verschoben.⁴⁴⁹

Interessanterweise spielt in PesR der Tempel als Kultgebäude beim Kommen des Messias keine Rolle, dennoch wird in der eschatologischen Hoffnung⁴⁵⁰ die bauliche Wiedererrichtung des Tempels und die organisatorische Wiedereinrichtung des Kults als Aufgabe des Messias-Königs gesehen.⁴⁵¹ In PesR 36,8 wird nämlich geschildert, dass der Messias auf dem Dach des Tempels erscheinen wird, von dem aus er Erlösung verkünden wird,– der Tempel ist nur als Ort, von dem aus die Erlösung proklamiert wird, relevant.⁴⁵² Der Messianismus und der zukünftige Tempel hatten somit viel gemeinsam,– der messianische Sieg garantierte die glorreiche Restauration des Tempels.⁴⁵³

⁴⁴⁵ Schreiner (2019), S. 374.

⁴⁴⁶ Bokser (1983), S. 58; vgl. Stemberger (2010b), S. 634; yTaan 1,1,63d.

⁴⁴⁷ Greisiger (2010), S. 19-21.

⁴⁴⁸ Maier (1995), S. 257; vgl. Busse in Maier et al. (2005); Küchler (2007), S. 125-151, 222-257; Stemberger (2010b), S. 634. Seit der Tempel jedoch derart symbolisch aufgeladen und in die endzeitliche Hoffnung eingebunden wurde, war jeder reale Versuch des Wiederaufbaus problematisch, da ein Neubau dem Konzept der Eschatologie zuwiderlaufen und sich selbst ad absurdum führen würde (Maier (1995), S. 251-252).

⁴⁴⁹ Stemberger (2010b), S. 648; 653; vgl. Maier (1995), S. 259-260.

⁴⁵⁰ Die rabbinische Eschatologie handelt von dem Kommen des Messias, dem Ende des Exils durch die Sammlung aller Juden, dem Wiederaufbau des Tempels, der Restauration des Kults, der Auferstehung der Toten und dem letzten Gericht (Goldenberg (2006), S. 202). Die Auferstehung der Gerechten würde am Ende der Tage nach der Apokalypse erfolgen (Ulmer (2010), S. 254). Die Rabbinen konnten in dieser Vorstellung auch die Unterdrückung der Juden als Vorbereitung auf das göttliche Königreich deuten (Shillington (1976), S. 135).

⁴⁵¹ Maier (1995), S. 251; vgl. Stemberger (2010b), S. 651.

⁴⁵² Ulmer (2010), S. 255-256, 259; vgl. dies. (2011), S. 122; Shillington (1976), S. 136; Stemberger (2010b), S. 651.

⁴⁵³ Shillington (1976), S. 171; vgl. Stemberger (2010b), S. 649.

Insgesamt haben etliche jüdische Gruppen auf den endzeitlichen Neubau ihres Tempels durch Gott oder den Messias (Targumim zu Jes 53,5 und Sach 6,12-13; LevR 9,6) gehofft.⁴⁵⁴ In MidrPs 76,3 wird der zukünftige Tempel als Berg, Feld, Palast und der Ort, an dem sich Gott selbst offenbart, beschrieben. In PesR 6,19 wird erklärt, dass David das Baumaterial von den Tempeln anderer Götter bereits für den zukünftigen Tempel sammelte, weil er wusste, dass der in Jerusalem zerstört werden würde. Gott musste den Tempel folglich zerstören, den Zorn an seiner irdischen Wohnstatt auslassen, um Israel für seine ultimative Erlösung bereit zu machen.⁴⁵⁵

In der messianischen Zeit wird ein neuer Tempel von Gott errichtet werden, dieser wird vom Himmel herabkommen und den früheren von Menschen erbauten Tempel ersetzen.⁴⁵⁶ Der Tempel wird also von Gott selbst (PesR 20,3) für die Stämme Israels (PesR 4,3) wiedererrichtet, und Opfer werden wieder im Tempel möglich sein (PesR 52,8).⁴⁵⁷ In Targum Jonathan wird das Konzept eines himmlischen und eines irdischen Tempels präsentiert, dass von PesR weiterverfolgt wird. In PesR 20,19 (vgl. Tan Naso 19) sieht Mose im Zuge einer Himmelsreise den himmlischen Tempel.⁴⁵⁸ In bSan 94b erklärt Gott, dass er seine irdische Wohnstatt vor seiner himmlischen zerstören wird. Die Weisen beruhigen jedoch, indem sie versichern, Gott würde Jerusalem wiederaufbauen und dann nie wieder zerstören (Tan Noach 11). Der himmlische Tempel würde somit herabkommen und den irdischen ersetzen.⁴⁵⁹

Nach anderer Meinung wird sich der zukünftige Tempel von selbst errichten (PesR 6,16), indem sich die Steine zu einem Tempel zusammenfügen.⁴⁶⁰

Die Hoffnung auf Restitution in messianischer Zeit hatte über die Jahrhunderte Bestand und blieb in Form von Kultgegenständen, Gebet und Dichtung (*pijjut*) auch weiter gegenwärtig. So finden sich in so mancher mittelalterlichen spanischen Bibelhandschrift Darstellungen des Tempelinventars, die messianisch konnotiert sind. In der frühmittelalterlichen Apokalyptik wie im *Sefer Serubbabel* findet sich die Vorstellung, dass der himmlische Tempel am Ende der Zeiten vom Himmel herabkommen und viel größer als die ersten beiden Tempel sein wird.⁴⁶¹ Machten sich mittelalterliche Gelehrte wie Maimonides (1135/38-1204), Abraham ibn Esra (1092-1167), oder Jehuda ben Samuel ha-Levi (1074-1141) über Opferkult und himmlischen Tempel Gedanken, so kam es in der

⁴⁵⁴ Schwier (1989), S. 361.

⁴⁵⁵ Ulmer (2010), S. 233, 235, 237.

⁴⁵⁶ Schiffman (2010), S. 279; vgl. Ulmer (2010), S. 257. Auch in 2 Bar 4,3-6 und 4 Ezra 10,27 wird der irdische Tempel durch einen himmlischen ersetzt werden (Stiassny (1977), S. 182). Gleichfalls wird im Barnabasbrief (spätes 1./2. Jh.) von einem ‚wahren Tempel‘, einem spirituellen Tempel gesprochen, der nicht von Menschenhand erbaut sein wird (Overman (2014), S. 261; Clements (2011), S. 525). In PRK 21,4 wird auch die Tempelerneuerung durch Gott selbst angekündigt, die Dienstengel sollen jedoch nicht im Himmel, sondern am Meeresgrund diesen errichten und für die messianische Endzeit vorbereiten (PRK 18,5) (Stemberger (2010b), S. 639).

⁴⁵⁷ Ulmer (2010), S. 256; vgl. Cohen (1999b), S. 319.

⁴⁵⁸ Das himmlische und das eschatologische Jerusalem werden in dem 4. Ezrabuch nur Ezra gezeigt, denn erst in der messianischen Zeit wird das himmlische Jerusalem mit seinem Tempel für alle sichtbar sein (Lichtenberger (2019), S. 247-249). In der Johannesapokalypse hingegen entwirft der Autor das Bild eines neuen, himmlischen Jerusalems, in welchem ein Tempelkomplex überflüssig ist (Apk 21,22), weil Gott selbst der Tempel ist (Thoma (1966), S. 15, 200-202, 205).

⁴⁵⁹ Ulmer (2010), S. 257-258; vgl. dies. (2011), S. 123-124.

⁴⁶⁰ Dies. (2010), S. 238.

⁴⁶¹ Für eine kurze Schilderung der endzeitlichen Erwartungen im *Sefer Serubbabel* siehe u.a.: Stemberger (2010b), S. 642-643.

Kabbala, z.B. im *Sefer Jetzira* (ab 7. Jh.), im *Sefer Bahir* (12. Jh.)⁴⁶² und im *Zohar* (13. Jh.), zu einer umfassenden Spiritualisierung von Tempelkult und -symbolik.⁴⁶³

Auch für die Zionisten war der Tempel später von großer Bedeutung, denn er symbolisierte die jüdische Hoffnung auf ein eigenes Land, eine jüdische Nation.⁴⁶⁴ Nach der israelischen Eroberung von Ostjerusalem 1967 forderte eine radikal-orthodoxe Minderheit dann sogar vehement den Bau des 3. Tempels,⁴⁶⁵ gegen diese (messianische) Einstellung trat jedoch das Reformjudentum auf, das in der Synagoge die endgültige Substitution des Tempels sah und den Wiederaufbau des Tempels in seiner Wirkkraft als zukünftiges Ereignis auch weiterhin dort belassen wollte, wo er ihrer Meinung nach, genauso wie der Messias, hingehörte, – in die Zukunft.⁴⁶⁶ Als eine Institution, die auch heute an der Vorbereitung des Aufbaus eines 3. Tempels festhält, ist schlussendlich noch das ‚Tempel-Institut‘ in Jerusalem zu nennen.⁴⁶⁷

⁴⁶² Das *Sefer ha-Bahir* ist ein anonymes Schriftstück der jüdischen Mystik, das pseudepigraphisch einem Zeitgenossen des Rabbi Jochanan ben Zakkai zugeschrieben wird. Im Grunde ist es eine Sammlung verschiedenen Materials, das viele Elemente der theosophischen Symbolik aufgreift. Im Buch *Bahir* symbolisiert der Tempel die höchsten der zehn Sefirot. Für die Darstellung des Tempels im *Sefer ha-Bahir* siehe z.B.: Dauber (2011).

⁴⁶³ Necker in Maier et al. (2005).

⁴⁶⁴ Olson (2011), S. 339, 341. Für Details zu der Vorstellung des Tempels in den Augen der Zionisten des 20. Jh. siehe u.a.: Olson (2011).

⁴⁶⁵ Für Gründe zu der Errichtung des 3. Tempels durch Menschenhand siehe z.B.: Thompson (2013-2020).

⁴⁶⁶ Necker in Maier et al. (2005). So wichtig die Synagoge heute auch sein mag, hat sie keine Rolle in der idealen Welt des Himmels und der messianischen Zukunft, denn der Tempel wird wiedererrichtet und die Synagoge somit überflüssig werden (Cohen (1999b), S. 313, 320).

⁴⁶⁷ Vgl. <https://templeinstitute.org/>.

4.2.2. Bar Kochba Aufstand & Hadrianische Verfolgung

*Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,
ich erblicke ihn, aber nicht in der Nähe:
Ein Stern geht in Jakob auf,
ein Zepter erhebt sich in Israel.
(Num 24,17)¹*

Dieser Bibelvers wird gemäß der rabbinischen Tradition von Rabbi Aqiva auf Bar Kochba, den jüdischen Anführer des nach ihm benannten Aufstandes (132-135 n. d. Z.) hin ausgelegt. Doch so sehr auch ein ‚Stern‘, ein Anführer, in politischer wie religiöser oder sogar messianischer Funktion nach 70 n. d. Z. und nach dem Diasporaaufstand von 115-117 n. d. Z.² herbeigesehnt wurde, so unwahrscheinlich war es, dass dieser ersehnte ‚Stern‘ Bar Kochba sein würde. Denn wie der Vers bereits zu Beginn anklingen lässt, wird der Stern, der Messias, ‚nicht jetzt‘ gesehen, er ist ‚nicht in der Nähe‘, sondern in weiter Zukunft zu suchen. So verwundert es auch nicht, dass der Aufstand, der vermutlich unter falschen Voraussetzungen begonnen wurde,– mit einer Hoffnung, die auf tönernen Füßen stand,– schlussendlich scheiterte und die Römer obsiegten. Mit diesem römischen Sieg war es jedoch noch nicht getan, denn wird den zahlreichen rabbinischen Quellen Glauben geschenkt, so wurden von Hadrian Dekrete erlassen, welche die jüdische Praxis einzuschränken versuchten,– wenn er nicht sogar gezielte Verfolgungen anordnete. Doch wie es im Detail dazu kam, soll im Folgenden Schritt für Schritt erläutert werden. Dazu werden v.a. die Kurzzusammenfassungen der Ereignisse um den Bar Kochba Aufstand von P. Schäfer (2010; S. 173-193) und G. Stemberger (2009; S. 20-23), sowie die ausführlichen Bearbeitungen zu diesem Thema von P. Schäfer (1981), Ch. Weikert (2016) und besonders M. Mor (2016) herangezogen, der in seinem Werk sämtliche frühere Literatur miteinbezieht.

4.2.2.1. Gründe für den Bar Kochba Aufstand

Laut Schäfer (2010) ist der 3. jüdische Aufstand gegen Rom „in seiner Bedeutung und seinen weitreichenden Folgen nur mit dem ersten Aufstand 70 n. Chr. zu vergleichen“.³ Trotz seiner postulierten Bedeutung sind die Gründe für den Bar Kochba Aufstand als letzter großer jüdischer Krieg gegen Rom umstritten bzw. liegen im Dunkeln. So wurden über die Jahre hinweg unterschiedliche Kriegsgründe vermutet, doch nur die in der Forschung dominierenden sollen hier präsentiert werden.

4.2.2.1.1. Vorausgehende Unruhen

Die römische Herrschaft in Palästina setzte im Jahr 63 v. d. Z. ein, doch viele Juden konnten sich nicht mit den neuen Bedingungen und dem Verlust ihrer Unabhängigkeit anfreunden. So könnten über den 1. Jüdischen Krieg (66-74 n. d. Z.) und den Diasporaaufstand (115-117 n. d. Z.) hinaus auch für den Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.) vorausgehende Unruhen angenommen werden. Den Hauptgrund für diese sieht Mor (2016) in der Unzufriedenheit mit der Situation, v.a. da sich die jüdische Bevölkerung einer verstärkten Militärpräsenz in Judäa gegenüber sah, die nach dem 1. Jüdischen Krieg den Frieden in der Provinz wahren sollte. So wurde bereits 70 n. d. Z. die Legio X Fretensis zusätzlich zu sechs Hilfstruppen in Jerusalem

¹ EÜ: Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, ich erblicke ihn, aber nicht in der Nähe: Ein Stern geht in Jakob auf, ein Zepter erhebt sich in Israel. [Er zerschlägt Moab die Schläfen und allen Söhnen Sets den Schädel.]

² Der Diasporaaufstand brach während des Partherfeldzuges Trajans (53-117 n. d. Z.) 115 n. d. Z. vermutlich als messianisch orientierter Aufstand aus. Die jüdischen Diasporagemeinden in Ägypten, der Kyrenaika, Zypern und auch in den von Trajan erst eroberten Gebieten waren an diesem Aufstand beteiligt. Im Jahr 117 n. d. Z. siegten die Römer. Dieser Aufstand wird interessanterweise nicht oder zumindest nicht direkt in bGit thematisiert.

³ Schäfer (2010), S. 173.

stationiert, um dort ihre permanente Basis einzurichten. Spannungen werden auch in der Regierungszeit Kaiser Domitians (51-96 n. d. Z.) angenommen. Dabei soll Rabban Gamliel während seiner Herrschaft als Patriarch eingesetzt worden sein, um zwischen den Juden und den Römern zu vermitteln, was eher für den Friedenswillen Domitians sprechen würde. Auch der spätere Kaiser Hadrian (76-138 n. d. Z.), unter welchem der Bar Kochba Aufstand stattfand, war auf eine Befriedung des Reiches, besonders der östlichen Provinzen, aus und verfolgte eine hellenistisch⁴ geprägte Friedenspolitik. Auch wenn einige wenige rabbinische Quellen von politischen Banden und Unruhen in Palästina zwischen dem 2. und dem 3. Jüdischen Krieg sprechen,⁵ sind sie dennoch kein historisch relevanter Beweis für die politische Subversion der römischen Herrschaft. So liest man bei Cassius Dio, dass die Waffenproduktion der römischen Armee in Judäa stattfand, dort jedoch die Juden bereits im Vorfeld absichtlich mangelhafte Waffen für die Römer herstellten, bzw. sie dann selbst im Aufstand einzusetzen.⁶ Zwar handelt es sich dabei wie in den rabbinischen Quellen um Fiktion und die historischen Belege fehlen, doch können prinzipiell vorausgehende Unruhen als Kriegsgrund nicht ausgeschlossen werden.

4.2.2.1.2. Wiederaufbau Jerusalems als römische Kolonie Aelia Capitolina

Die Stadt Jerusalem sollte als römische Kolonie Aelia Capitolina mit einem Jupiter Tempel neu erbaut werden. Ob dieser Tempel an der Stelle des früheren jüdischen Tempels errichtet werden sollte, oder aber im Forumsbereich der neuen Stadt, ist unklar. Da der Tempelberg somit von einer Neugründung der Stadt vielleicht gar nicht betroffen gewesen wäre, ist es schwierig diese als Kriegsgrund zu betrachten. Weiters trat Hadrian im ganzen römischen Reich wie z.B. in Griechenland und Asia Minor, jedoch v.a. in den Randprovinzen, als Erneuerer und Neubegründer bedeutender Städte auf. Doch auch Tempelanlagen, welche Zeus Olympus geweiht waren, ließ er errichten. Sie sollten den Herrscherkult Hadrians stärken, da dieser ein wichtiges Element der Staatsreligion und somit der Vereinheitlichung des römischen Reiches darstellte. So ließ er in der Provinz Judäa in Tiberias und Sepphoris heidnische Tempel erbauen, doch von einem Widerstand der jüdischen Bevölkerung in diesen Städten ist nichts bekannt. Was wiederum einen Aufstand aufgrund eines ‚neuen‘ hellenistisch-römischen Jerusalems weniger wahrscheinlich erscheinen lässt.

Aufgrund der Widersprüche bei Cassius Dio und Eusebius, ob die Errichtung von Aelia Capitolina nun Grund oder Folge des Aufstandes war,⁷ vermutet E. Almagor (2019), dass die Bauarbeiten 132 n. d. Z. zwar schon im Gange waren oder zumindest begonnen wurden, jedoch durch den Aufstand zum Erliegen kamen, und die neue Stadt erst nach der Niederschlagung der Bar Kochba Aufständischen fertig gebaut werden konnte. Dadurch wäre der Bau Aelia Capitolinas vielleicht doch einer der Gründe für den Aufstand,– jedenfalls mit Sicherheit eine der Folgen.

4.2.2.1.3. Verbot der Beschneidung⁸

Bereits die römischen Kaiser Domitian (51-96 n. d. Z.) und Nerva (30-98 n. d. Z.) verboten die Kastration.⁹ Hadrian verschärfte dieses Verbot, indem er für die Kastration die

⁴ Für die griechische Sicht auf den Bar Kochba Aufstand siehe z.B.: Geiger (2016).

⁵ KlglR 3,6; bNed 61a; bAZ 25b; Semachot 8,7; NumR 23,1; mYev 16,7; tKel 2,2; tBeta 2,6; tBQ 8,11. Für einen Kurzüberblick über die Ereignisse vom 1. Jüdischen Krieg bis hin zum Ausbruch des Bar Kocha Aufstandes und dessen Folgen, siehe z.B.: Schäfer (2010), S. 145-172; Tiwald (2022), S. 107-119.

⁶ Cassius Dio, HR 69,12,2. Zu Cassius Dio siehe beispielsweise: Gowing (2016).

⁷ Cassius Dio, HR 69,12,1-2; vgl. Eusebius, HE 4,6,1-4.

⁸ Römische Quellen: Pseudo-Spartian, Historia Augusta (Vita Hadr. 14,2); vgl. Barnabasbrief 9,4; rabbinische Quellen: Beschneidungsmesser: mSchab 19,1; bSchab 130a; Aussetzen der Beschneidung: mAv 3,11; tSan 12,9; ySan 10,1,27c; bSan 99a; Neubeschneidung: tSchab 15,9; tSchab 46,9; ySchab 19,2,17a; yYev 8,1,9a; bYev 72a; GenR 46,13; Beschneidungsverbot als lokale Maßnahme: GenR 17,1.

⁹ Sueton, Domitianus 7,1; Cassius Dio, HR 47,2-3.

Todesstrafe androhte.¹⁰ Sein Nachfolger, Antoninus Pius (86-161 n. d. Z.), erlaubte den Juden wiederum ausdrücklich die Beschneidung ihrer Söhne,– jene von Proselyten war jedoch auch weiterhin untersagt.¹¹ Unter Hadrian ist somit, bis auf eine Notiz bei Pseudo-Spartian, kein Beschneidungsverbot bezeugt, doch wird aus der ausdrücklichen Erlaubnis der Beschneidung jüdischer Knaben, welche sein Nachfolger erließ, auf ein Verbot unter Hadrian rückgeschlossen. So erließ zwar Hadrian nach der Niederschlagung des Aufstandes etliche antijüdische Dekrete, doch gibt es keinen historisch zuverlässigen Beleg für ein Beschneidungsverbot für die Zeit vor dem Krieg. In manchen rabbinischen Quellen wird lediglich erwähnt, dass das Verbot nicht vom Kaiser, sondern von dem lokalen Statthalter in Judäa, von Q. Tineius Rufus, verhängt wurde.¹² Dass der Kaiser ein solches Beschneidungsverbot aufgrund seiner hellenistischen Neigung hätte erlassen oder zulassen sollen,¹³ ist ebenso zu bezweifeln, auch spricht seine Friedenspolitik dagegen. Das Verbot der Beschneidung als Kriegsgrund erscheint damit eher unwahrscheinlich.

4.2.2.1.4. Versprechen des Wiederaufbaus des Tempels¹⁴

Hadrian soll den Juden den Wiederaufbau des Tempels versprochen, jedoch aufgrund der Einflüsterungen eines Samaritaners dieses Versprechen gebrochen haben. Dieser Kriegsgrund wird als der am wenigsten Wahrscheinliche angenommen, da in der jüdischen Literatur das Topos des übelwollenden Samaritaners¹⁵ recht häufig vertreten ist. Eine gewisse Kooperation der Samaritaner auf der Seite der Aufständischen ist bisher weder bestätigt noch gänzlich ausgeschlossen, dennoch erscheint eine aktive Beteiligung recht unwahrscheinlich.

4.2.2.1.5. Weitere Gründe

Weitere Gründe für den Ausbruch des Krieges finden sich in legendenhaften Erzählungen des Yeruschalmi¹⁶, des Bavli¹⁷ und in KlglR¹⁸. In diesen Geschichten sind jedoch nicht Städte, sondern der ländliche Bereich der Ort des Geschehens, was wiederum ein Hinweis auf lokale Anführer oder Aufstandsnester sein könnte.¹⁹

Weder die Ursache noch der Grund für den Krieg lassen sich mit der derzeitigen Fund- und Quellenlage mit Sicherheit bestimmen. Historisch gesichert ist nur, dass der römische Kaiser Hadrian im Jahr 130 n. d. Z. Jerusalem besuchte, abreiste und erst im Jahr 132 n. d. Z. der Aufstand mit voller Wucht ausbrach.²⁰

4.2.2.2. Anführer der Aufständischen

Als Anführer der Aufständischen können aufgrund der Münzfunde Bar Kochba und Eleazar der Priester angenommen werden, wobei es bestimmt auch lokale Führungspersonen gab, die jedoch nicht auf Münzen erwähnt werden.

¹⁰ Ulpian, Digesta 48,8,4,2.

¹¹ Modestinus, Digesta 48,8,11,1.

¹² GenR 17,1.

¹³ Juden mit hellenistischer Einstellung ließen sich des Öfteren ihre Beschneidung durch einen operativen Eingriff rückgängig machen. So ist diese Sitte z.B. aus der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes (215 v.- 164 n. d. Z.) bekannt und laut tSchab 15,9 auch für die Zeit vor dem Bar Kochba Aufstand zu vermuten.

¹⁴ GenR 64,10; Barnabasbrief 16,4.

¹⁵ Z.B. yTaan 4,8,68d; KlglR 2,4.

¹⁶ yTaan 4,8,69a (Größe und Reichtum Tur Malkas); yTaan 4,8,68d (Jerusalem luchsigen Pilgern aus Bethar Land ab).

¹⁷ bGit 57a (Tur Malka zerstört wg. Hahn und Henne); bGit 57a-b (Bethar zerstört wg. Wagendeichsel).

¹⁸ KlglR 2,4 (Diebstahl von Hadrians Krone); vgl. yTaan 4,8,69a.

¹⁹ Z.B. Bar Droma in bGit 57a oder die 2 Brüder aus Haruba in KlglR 2,4 und yTaan 4,8,69a.

²⁰ Vgl. Cassius Dio, HR 69,12,1-2.

4.2.2.2.1. Bar Kochba

Der eigentliche Name Bar Kochbas war Schimon bar Kosiba (שמעון בר כוסבה). Dieser Name wurde auch in den hebräischen/aramäischen Briefen und Dokumenten aus der Wüste Juda verwendet. Auf den Münzen hingegen wurde nur sein Vorname ‚Schimon‘ gebraucht, mit welchem ebenfalls häufig der Titel ‚Nasi‘ (נשיא) genannt wurde. Was genau ‚bar Kosiba‘ meint, – ob es sich um ein Patronym oder um einen Hinweis auf den Herkunftsort²¹ handelt, – ist nicht gesichert, obwohl aus sprachlichen Gründen eher das Patronym als Erklärung zu bevorzugen ist. Über den Vater und die restliche Familie ist leider nichts Näheres bekannt.²² Die rabbinisch angenommene Verwandtschaft zu Rabbi Eleazar ha-Modai, der sein Onkel gewesen sein soll (z.B. yTaan 4,8,68d), ist wahrscheinlich nur ein literarischer Topos und keine historisch relevante Information. Durch eine solche Verwandtschaft bzw. den Bezug zu der Stadt Modi‘in, welche als Stadt von Priestern und als erste Residenz der hasmonäischen Könige bekannt war, wären jedoch seine religiöse und politische Führung in gewisser Weise legitimiert worden.

Von seinen Anhängern wurde er vermutlich für den Messias (משיח) gehalten. Selbst Rabbi Aqiva²³ soll in ihm die Weissagung vom Stern (כוכב), der aus Jakob hervorgeht (Num 24,17), erfüllt gesehen haben.²⁴ So wurde Schimon bar Kosiba in Anlehnung an diesen Bibelvers auch ‚Bar Kochba‘, ‚Sternensohn‘ (בר כוכבא), genannt.²⁵ Seit der Aufstand jedoch scheiterte, Bethar fiel und er getötet wurde, erhielt er in der rabbinischen Literatur,²⁶ – wohl aus Enttäuschung, – den Beinamen ‚Bar Koziba‘, ‚Lügensohn‘ (בר כוזיבה), welcher nach Manier der Rabbinen auf ein Wortspiel (ס vs. ז) zurückzuführen ist.²⁷ Nicht nur in jüdischen Schriften, sondern gleichfalls in christlichen Quellen wie Eusebius und Justin wird auf den messianischen Charakter des Aufstandes und Bar Kochba als (falschen) Messias eingegangen, der sich gegen die Christen positionierte, weil sie ihn als Messias ablehnten und ihm nicht folgen wollten.²⁸

²¹ Als mögliche Herkunftsorte schlägt Schäfer (1981) ‚Koseba‘ (vgl. 1 Chr 4,22) oder ‚Kezib/Geziv‘ (vgl. tOhal 18,14; ySchevi 6,1,36b; u.ö.) vor. Mor (2016) hingegen spricht sich für ‚Kokhava‘ (vgl. PRK 6,2) im Beit Netofa-Tal oder aber ‚Khirbet Kuzibah‘, welches 8 km nordwestlich von Hebron liegt, als mögliche Herkunftsorte aus.

²² Abraham ibn Daud (12. Jh.) erwähnt in seinem *Sefer ha-Qabbala* eine Genealogie, die von Koziba I. bis Koziba III. reicht, doch ist diese Quelle historisch wertlos. Auch Kommentare des Raschi zu Bar Kochbas Person tragen nicht zu deren besserem Verständnis bei.

²³ Zu der Interpretation des Rabbi Aqiva als spirituellen Führer des Aufstandes, seine (angeblich) politischen Reisen und seinen Tod, siehe: Mor (2016), S. 439-450. Für differenziertere Auseinandersetzungen zu der Rolle Aqivas im Bar Kochba Aufstand und seine Beziehung zu dessen Anführer, siehe z.B.: Aleksandrov (1973); Schäfer (1978); Bruner (2000); Novenson (2009); Birnbaum (2011); Gichon (2016).

²⁴ yTaan 4,8,68d; vgl. KlglR 2,4. Allein aus der Unterstützung des Bar Kochba durch Rabbi Aqiva an dieser Stelle kann nicht auf die Zustimmung der (anderen) Rabbinen zu dem Aufstand und dem Vorgehen des Bar Kochba geschlossen werden. Zur Haltung der Rabbinen zum Aufstand siehe u.a.: Rozenfeld (2005); Schäfer (2003).

²⁵ Anzumerken sei jedoch, dass die messianische Auslegung von Num 24,17 recht verbreitet war und auch im Targum Onqelos die im Vers erwähnten Begriffe ‚Stern‘ und ‚Zepter‘ auf einen König und v.a. Messias hingedeutet werden. Für weitere Belegstellen zu dem König-Messias siehe u.a.: Mor (2016), S. 405-414.

²⁶ Z.B. tMSch 1,6; yMSch 1,2,52d; HldR 2,7; bBQ 97b.

²⁷ KlglR 2,4: Rabbi Jochanan sagte: Rabbi legte aus: *Ein Stern aus Jakob trat auf* (Num 24,17). Lies nicht ‚Stern‘ (כוכב), sondern ‚Lüge‘ (כזיב). Als Rabbi Aqiva diesen Bar Koziba sah, sagte er: Dieser ist der König Messias! Rabbi Jochanan ben Torta sagte zu ihm: Aqiva, Gras wird über deine Wangen wachsen und er wird noch nicht gekommen sein. [Eigenübersetzung]. bSan 93b könnte so interpretiert werden, dass die Juden bar Kochba selbst töteten, nachdem er ihre Messiasansprüche enttäuschte. In KlglR 2,4 heißt es jedoch auch, dass Bar Koziba, ähnlich wie Bar Droma in bGit 57a, aufgrund seiner Arroganz von Gott mittels einer Schlange getötet wurde.

²⁸ Eusebius, HE 4,6,2; Justin, Apol. 1,31,6 = Eusebius, HE 4,8,4; vgl. Orosius, Hist. Adv. Pag. 7,13 (CSEL V,468); Hieronymus, Adv. Rufin. 3,31 (PL XXIII,480); Apokalypse des Petrus, Kap. 2; Eusebius, Chronica, Hadrian. Jahr 17; vgl. Schiffman (n.d.).

Der vermutlich offizielle Titel Bar Kochbas war ‚Nasi‘ (= Fürst; נָשִׂיא), wie er sich in den Dokumenten und Briefen und auf Münzen findet. Gemäß diesen hat sich Bar Kochba über die drei Jahre des Aufstandes hinweg als Nasi verstanden.²⁹ Bereits im biblischen Buch Ezechiel erscheint der Titel in eschatologisch-messianischem Zusammenhang, denn in Ez 37,24-25 wird der endzeitliche David als Fürst, also ‚Nasi‘, bezeichnet. So kämpfte Bar Kochba wie ein messianischer Nasi für die Erlösung und Befreiung Israels und v.a. Jerusalems. Sein Titel lässt sich nicht nur auf den religiösen Aspekt reduzieren, sondern enthält gleichsam den politischen. Vom politischen Aspekt zeugen beispielsweise die Pachtverträge aus Wadi Murabba’at, in welchen Bar Kochba ‚Nasi Israels‘ genannt wird. Aus diesen Verträgen geht weiters hervor, dass sich Bar Kochba in seiner Rolle des Nasi als politischer, religiöser und sozialer Restitutor sah, wenn er die befreiten Territorien als ‚Nasi Israels‘ beanspruchte, wie es lange Zeit vor ihm die hasmonäischen Könige taten, und an seine Mitstreiter verpachtete. Des Weiteren lässt sich aus den Verträgen herauslesen, dass Bar Kochba gleichfalls auf die Einhaltung religiöser Vorschriften bedacht war, wie zum Beispiel die Einhaltung des Schabbats, des Erlassjahres, oder die Feier des Laubhüttenfestes.

4.2.2.2.2. Eleazar der Priester

Der Name Eleazar ha-Kohen (אלעזר הכהן) wird auf etlichen Münzen erwähnt. Der Beinamen ‚der Priester‘ spielt vielleicht darauf an, dass er als Hohepriester des 3. Tempels vorgesehen war, wäre dieser erbaut worden. Seine konkrete Funktion bei dem Aufstand ist heute nicht mehr rekonstruierbar, doch vermutlich war er eine Führungsgestalt neben dem weltlichen ‚Nasi‘ Bar Kochba, sozusagen das priesterlich-religiöse Pendant zu ihm.

Wer dieser Eleazar jedoch war ist bis dato nicht gänzlich geklärt. Bisher war es nicht möglich ihn als bekannte historische Figur zu identifizieren. So wird er im Zuge früherer möglicher Identifikationsversuche mit Rabbi Eleazar ha-Modai (= Eleazar von Modi’in), dem angeblichen Onkel des Bar Kochba, oder Eleazar ben Azarja, der vielleicht schon vor dem Aufstand starb, oder Elazar ben Charsum, dem laut yTaan 4,8,69a 10000 Ortschaften auf dem Königsberg gehörten, gleichgesetzt.

In yTaan 4,8,68d wird Eleazar von Modi’in als ‚Onkel‘ des Bar Kochba, in KlglR 2,4 als ‚Freund‘ bezeichnet.³⁰ In beiden Texten folgt auf seinen Tod durch Bar Kochba eine Himmelsstimme, die Bar Kochba für sein Handeln nicht nur tadelt, sondern regelrecht verflucht und seinen Tod festlegt. Dass eine Entzweiung der zwei, Eleazar von Modi’in und Bar Kochba zum Fall Bethars und so zum Ende des Aufstands führt, könnte darauf hinweisen, dass diese beiden tatsächlich gemeinsam die Führung über die Aufständischen inne hatten und somit Eleazar mit Eleazar ha-Kohen, dem Priester, zu identifizieren ist.

4.2.2.3. Ereignisse

Um den Ereignissen auf den Grund zu gehen, werden die Chronologie und der Verlauf des 3. Jüdischen Krieges näher beleuchtet.

²⁹ Ebenso war der Titel bereits bei den Makkabäern im Sinne eines Herrschaftsanspruches in Gebrauch. Auch die Gemeinde in Qumran benützte ihn, jedoch in messianisch-endzeitlicher Konnotation. Dennoch lässt sich deshalb noch keine unmittelbare Beeinflussung Bar Kochbas aus diesen Richtungen feststellen. In der rabbinischen Literatur wird der ‚Nasi‘ zumeist als Vorsitzender des Sanhedrins oder als Titel des Patriarchen, der aus der Linie Davids abstammen soll, gebraucht. Andererseits ist er in mHor 3,3 auch dem Königstitel in Bezug auf den Führer des Staates ähnlich.

³⁰ Laut KlglR 2,4 tötete Bar Kochba seinen Freund Eleazar von Modi’in, weil dieser angeblich Frieden mit Hadrian schließen wollte. Eine Lüge, die Bar Kochba von einem Kutäer (= Samaritaner) eingeflüstert worden war, der die Stadt Bethar fallen, die Aufstandsführer entzweit und den Sieg der Römer sehen wollte.

4.2.2.3.1. Chronologie (132-135 n. d. Z.)

Für die Chronologie des Krieges können laut Schäfer (1981)³¹ neben den römischen Quellen von Eusebius³², Cassius Dio³³, Epiphanius³⁴, Hieronymus³⁵, bis hin zu dem Bericht *Chronicon Paschale* und Inschriften, auch Ereignisse wie die 2. Ausrufung Hadrians zum Imperator herangezogen werden. Genauso tragen rabbinische Schriften, wie Seder Olam Rabba Kap. 30 (vgl. KlglR 1,31), oder mTaan 4,6 (vgl. bSchab 97b; yTaan 1,1,63d), sowie auch Dokumente aus Qumran und Münzfunde zu der Rekonstruktion der Chronologie bei. Historisch relevant sind dabei v.a. Cassius Dio, die Inschriften, sowie Dokumente aus Wadi Muraba'at. Nach diesen begann der Aufstand im Frühjahr (spätestens im März) 132 n. d. Z. und endete gegen Ende des Jahres 135 n. d. Z., wobei einzelne Kämpfe um die letzten Rückzugsgebiete der Aufständischen in Höhlen der judäischen Berge auch bis in das Jahr 136 n. d. Z. hinein gedauert haben können. Der Krieg dauerte somit 3 ½ bis 4 Jahre, wodurch die in der rabbinischen Literatur angegebene Dauer des Aufstandes korrekt und der historischen Realität sehr nahe ist.³⁶

4.2.2.3.2. Verlauf

Über den eigentlichen Verlauf des Krieges ist recht wenig bekannt, weshalb die Forschung sich bisher auf die Frage nach der Eroberung Jerusalems, der Ausbreitung und den Beteiligten konzentrierte.

4.2.2.3.2.1. Rückeroberung Jerusalems³⁷ und Wiederaufbau des Tempels³⁸

Die vorhandenen Quellen geben keinen sicheren Hinweis auf eine jüdische Rückeroberung Jerusalems, geschweige denn auf den Wiederaufbau des Tempels.³⁹ Die These, dass die Aufständischen unter Bar Kochba Jerusalem eroberten und für zwei Jahre hielten, ja, sogar andachten den Tempel wieder neu zu errichten und einen Hohepriester einzusetzen, stützt sich v.a. auf Münzfunde. Die Prägungen auf den Münzen bezeugen jedoch eher den Slogan bzw. das Ziel der Aufständischen, nämlich die ‚Freiheit‘ und ‚Befreiung Jerusalems‘, als dass sie die tatsächlich erfolgte Befreiung der Stadt meinen. Weiters ist die Stückzahl der in Jerusalem gefundenen Bar Kochba Münzen so gering, dass die Stadt als Münzprägestätte der Aufständischen sehr unwahrscheinlich ist.

³¹ Schäfer (1981), S. 10-28.

³² Eusebius, HE 4,6,1-4.

³³ Cassius Dio, HR 69,12.

³⁴ Epiphanius, De mens. et pond., 14 (PG XLIII,260-61).

³⁵ Hieronymus, In Ez. 7,24 (CCL LXXV,326); In Ez. 2,5 (CCL LXXV,55); In Dan. 9,27 (CCL LXXVA,888); In Zach. 8,19 (CCL LXXVIA,820).

³⁶ KlglR 2,4 zufolge belagerte Hadrian Bethar 3 ½ Jahre lang.

³⁷ Quellen, die möglicherweise auf die Rückeroberung Jerusalems anspielen: MidrTann, Devarim 7 zu Dtn 10,17; MegTaan, 17. Elul; 3. Kislev; vgl. dazu: Jos., BJ 2,169-174; Ant 18,55; Philo, Leg. ad Gaium, § 299-305.; Appian, Syr. 8,50; Justin, Dial. c. Tryph. 108,3; Eusebius, Dem. Evang. 2,3,86; 6,18,10; Eusebius, HE 4,5,2; 5,12,1; Hieronymus, In Hab. 1,2,12-14 (CCL LXXVIA, 608); In Isa. 2, C. 7,1-2 (PL, t. 24 col. 101); In Ez., C. 24 (PL, t. 25 col. 228T), In Io., C. 1 (PL, t. 25 col. 952); In Dan., C. 9 (PL, t. 25 col. 552); In Ier., C. 4,31 (PL, t. 24 col. 911).

³⁸ Quellen, die für die These des Wiederaufbaus des Tempels in Betracht gezogen wurden: rabbinische Literatur – mEd 8,5-6; tEd 3,3; tBer 7,5; yBer 9,1,13c; bBer 58a; Tan Bereschit 7,8; DtnR 3,13; ExR 51,5; Tan Pequde 4; TanB Pequde 3; mTaan 4,6 (vgl. Hieronymus, In Zach. 8,19 (CCL LXXVIA, 820)); yTaan 3,10,66d; 4,8,68c-69b; bTaan 23a; 29a; christliche Quellen – Chronicon Paschale (= Osterchronik) 1,474; Chrysostomus, Orat. Adv. Iud. 5,10 (PG XLVIII,899-900); Georgios Cedrenus, Synopsis Historion (PG CXXI, 477-478); Nikephoros Kallistu, Hist. Eccl. 2,24 (PG CXLV, 943-944; Barnabasbrief 16; Münzfunde – Tempelfassade als Motiv, Erwähnung des Priester Eleazar.

³⁹ Die rabbinischen Hauptquellen zum Bar Kochba Aufstand – yTaan 4,8,68d-69b; bGit 57a-58a; KlglR 2,4 – schweigen ebenfalls zu diesen angeblichen Ereignissen, was diese sehr unwahrscheinlich macht.

4.2.2.3.2.2. Ausbreitung⁴⁰

In der Forschung herrscht bis heute keine Einigkeit darüber, ob nur Judäa (= früher Königreich Juda) (Minimalthese) oder die gesamte Provinz Judäa (Maximalthese) von den Ausschreitungen des Aufstandes erfasst wurde. Hier wird die Minimalthese vertreten, die von einem klar umgrenzten Aufstandsgebiet ausgeht. Die Hauptzentren waren wohl Dörfer rund um die beiden Städte Herodion und Bethar, sodass Bethar im Nordwesten, Hebron im Südwesten, die Westküste des Toten Meeres im Osten und Wadi ed-Daliyeh, das 18 km nordwestlich von Jericho liegt und den nördlichsten Punkt markiert, das Kerngebiet des Aufstandes bilden (Fig. 1). Galiläa war höchstwahrscheinlich nicht am Bar Kochba Aufstand beteiligt,⁴¹ weshalb dort auch nie das Sikarikon-Gesetz, das bei der Behandlung von bGit 55b-58a erläutert werden wird, galt.⁴² Es war in Galiläa scheinbar nicht notwendig, da in diesem Bereich der Provinz die Juden aufgrund ihrer Nichtteilnahme am Krieg auch nicht enteignet worden waren. Möglicherweise könnten jedoch Teile der Provinz Nabatäa (= nördliches Transjordanland) in den Aufstand verwickelt gewesen sein.

Es war von Anfang an, seit Beginn des Aufstandes im Jahr 132 n. d. Z., ein Guerillakrieg, wobei die Römer den Willen und die Kampfkraft der Juden unterschätzten. Sie schafften es nämlich zunächst nicht sich an die Kriegstaktiken der Aufständischen, sowie an die topographischen Gegebenheiten anzupassen. Im gebirgigen Kriegsgebiet waren sie ihrer militärischen Überlegenheit beraubt, wodurch die Rebellen einzelne Siege für sich verbuchen bzw. ihre Stellungen halten konnten. Weil der damalige Statthalter der Provinz Judäa, Q. Tineius Rufus, der Aufständischen nicht Herr werden konnte, wurde S. Julius Severus, der Statthalter der Provinz Britannia, nach Judäa beordert. Er war durch seine militärische Laufbahn, die ihn in etliche Provinzen geführt hatte, erfahren in Gebirgskriegen und passte die römischen Taktiken nach seiner Ankunft sogleich an. Er verwendete kleine Einheiten und konnte so effektiver gegen die Rebellen vorgehen, mit seiner Hilfe wendete sich das Blatt.

Die letzte Bastion der Aufständischen war die Stadt Bethar. Sie lag ca. 10-11 km südwestlich von Jerusalem, 700 m über dem Meeresspiegel und ragte ca. 150 m über das Wadi a-Sakha auf, das es im Osten, Norden und Westen umgab. Auf der Südseite, auf welcher der Zugriff möglich gewesen wäre, wurde von den Verteidigern ein Graben von 5 m Tiefe und 15 m Breite ausgehoben. Bethar selbst war eine Festung, die von einer Mauer (jedoch recht provisorisch) mit Türmen, Bastionen und Toren umgeben war, – es war die einzige befestigte Stadt, die von den Anhängern Bar Kochbas gehalten wurde.⁴³ Nach mehrmonatiger Belagerung und dem Abschneiden von der Wasserversorgung durch die Römer, fiel 135 n. d. Z. schließlich auch Bethar, gemäß der Tradition am 9. Av⁴⁴ – das war laut Eusebius das Ende des Aufstandes.⁴⁵ Die Eroberung Bethars kann somit in so mancher Hinsicht mit jener von Masada, welches 74 n. d. Z. von den Römern eingenommen wurde, verglichen werden, da auch der Fall dieser Stadt das Ende eines Krieges (= 1. Jüdischer Krieg) markierte.

⁴⁰ Rabbinische Quellen: Semachot 8,9; 12,13; mYev 16,7; mPea 7,1; tKel BB 2,2; tBQ 8,14; yScheq 2,7,47a; ySot 9,10,24a; yPea 7,1,20a; yTaan 4,8,69a; bNed 61a; bAZ 25b; bYev 96b; bSan 98a-b; bBQ 80a; bBB 75,2; bGit 57a; KlglR 1,45; 3,6; NumR 23,1; TanB Mas'e 1; Briefe und Dokumente aus der Wüste Juda, die neben etlichen Orten u.a. auch Galiläer als Verbündete erwähnen. Griechisch-lateinische Quellen: basierend auf Grabinschriften (z.B. Skythopolis, Gadara) und Inschriften auf Aquädukten (z.B. Beit Sche'an Tal und Tel Schalem); Cassius Dio, HR 69,14,1; Hieronymus, Hom. de nativ. Dom., 250,88,528; Sulpicius Severus, Chron. 2,31 (CSEL I,85-86); Eusebius, Chronica, Hadrian. Jahr 16; Cassius Dio, RH 59,12-14; Apollodorus, Polioecetica.

⁴¹ Für eine gegenteilige Behauptung siehe Hieronymus, Hom. de nativ. Dom., 250,88,528.

⁴² Laut bGit 55b galt auch in Judäa das Sikarikon Gesetz nicht, weder während des Krieges noch danach, stattdessen wird von drei römischen Erlässen gesprochen.

⁴³ Für Texte, welche Gelehrte und den Sanhedrin, sowie den Patriarchen Schimon ben Gamliel II. zu dieser Zeit in Bethar wissen, siehe: bSan 17b; yScheq 5,48d; yTaan 4,8,69a.

⁴⁴ yTaan 4,8,69a; KlglR 2,4.

⁴⁵ Eusebius, HE 4,6,3.

Manche der überlebenden Aufständischen flüchteten sich an Rückzugsorte⁴⁶ und in Fluchthöhlen,⁴⁷ die v.a. in den judäischen Bergen, z.B. in der Umgebung Hebrons und En Gedis, lagen. Funde aus der Wüste Juda, v.a. aus Nahal Hever südlich von En Gedi, datieren beispielsweise in die letzte Phase des Krieges und belegen das Leben bzw. das Ende der Widerständler dort. Denn diese wurden von den Römern ausgehungert und so schlussendlich spätestens 136 n. d. Z. besiegt.

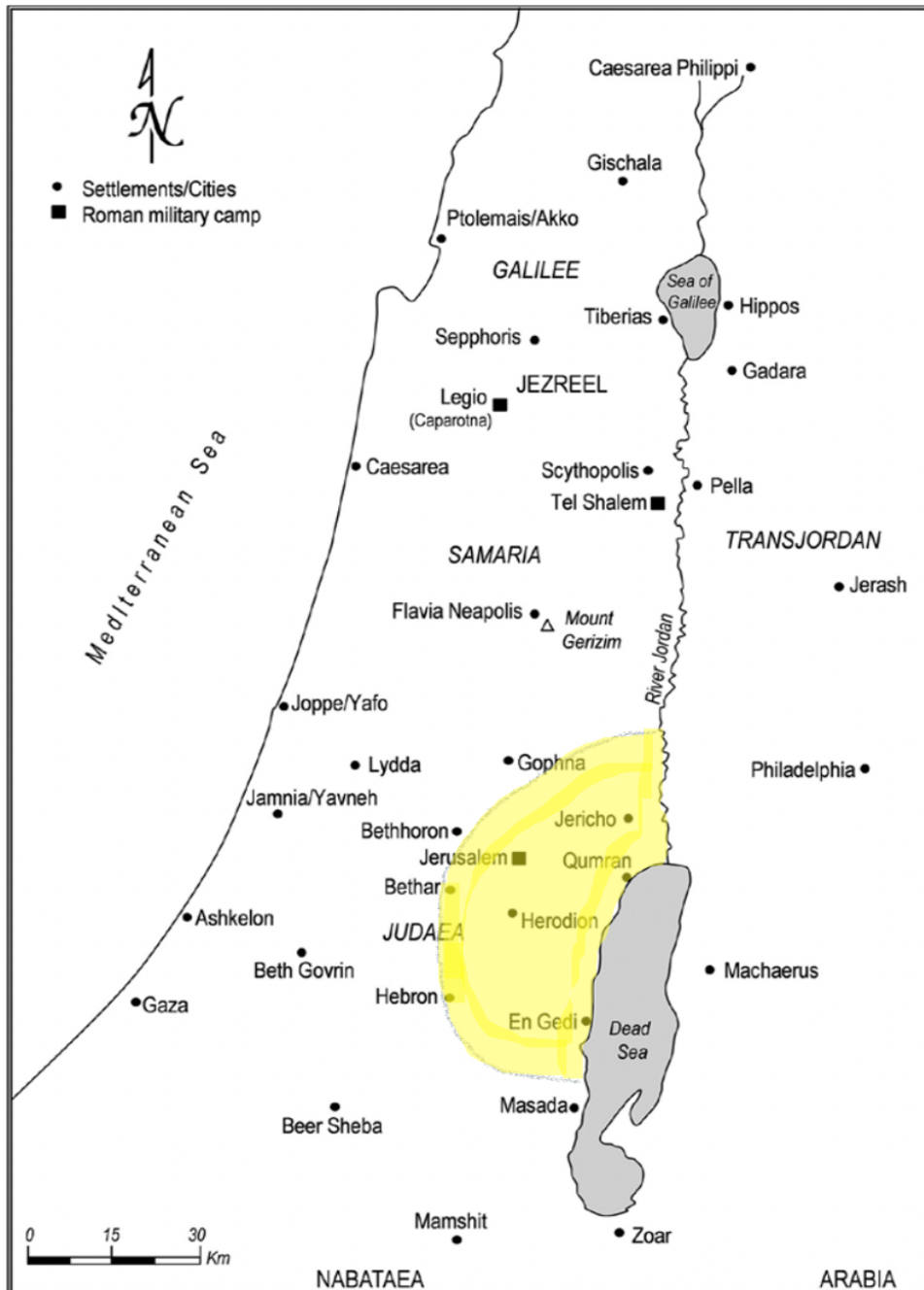


Fig. 1: Ungefähres Kerngebiet des Aufstandes in der Provinz Judäa⁴⁸

⁴⁶ Bereits bevor die Höhlenkomplexe in den judäischen Bergen gefunden wurden, wurde vermutet, dass Kfar Bisch, Kfar Schichlajim und Kfar Dikhraja, welche in den rabbinischen Quellen (z.B. yTaan 4,8,69a; bGit 57a) in Bezug auf den Bethar bzw. Bar Kochba Komplex vorkommen, von den Aufständischen besetzt waren, um den Römern den Weg in die Berge und nach Jerusalem abzuschneiden. Dass diese Städte als Rückzugsorte und Verstecke dienten ist außer Zweifel, doch lagen sie vermutlich außerhalb des Kerngebiets des Aufstandes.

⁴⁷ Hieronymus, In Isa. 2, C. 7,1-2 (PL. t. 24 col. 101).

⁴⁸ Vgl. Mor (2016), S. 12.

4.2.2.3.2.3. Beteiligte

Auf römischer Seite war, als der Aufstand 132 n. d. Z. ausbrach, Q. **Tineius Rufus** der Statthalter der Provinz Judäa.⁴⁹ Die Quellen sind hinsichtlich seiner Rolle im Kriegsgeschehen widersprüchlich,⁵⁰ auch ist unklar, ob er in seiner Amtszeit als Statthalter starb oder regulär abgelöst wurde. Sicher ist jedoch, dass er zuerst den Aufstand unterschätzte und dann mit diesem wohl überfordert war, da zusätzliche Truppen aus umliegenden Provinzen von Hadrian zur Hilfe geschickt wurden. Aufgrund der schwachen Quellenlage zu Tineius Rufus ist es beinahe unerklärlich, wie er in den rabbinischen Schriften (z.B. yTaan 4,9,69b; vgl. mTaan 4,6) neben Hadrian zu dem Hauptverantwortlichen für die Vergehen gegen die Juden und ihre Religion wurde. Die **Legio X Fretensis** und **Legio VI Ferrata**, die zur Zeit des Aufstandes und auch schon davor in Judäa stationiert waren, kämpften an der Seite des Statthalters.

Durch das Versagen des Tineius Rufus wurde von Kaiser Hadrian C. **Publius Marcellus**, der Statthalter der Provinz Syria mit der **Legio III Gallica**, die erst seit 132 n. d. Z. in der Provinz Syria stationiert war, nach Judäa beordert.

Genauso wie S. **Julius Severus**, der Statthalter der Provinz Britannia, der ca. 134 n. d. Z. als einer der besten römischen Generäle hinzugeholt wurde. Er nahm vermutlich mindestens 2 Pferdeoffiziere und 3-4 Zenturios von Britannia (Quintus Albius Felix, Pon[tius] Magnus, Gaius Ligustinius Disertus, T. Quintus Petruillus) mit nach Judäa. Unter ihm dürften Quintus Lollius Urbicus, Cn. Julius Verus und M. Staius Priscus in unterschiedlichen Rängen gedient haben. Weiters ist der Transfer der Legio IX Hispana nach Judäa nicht ausgeschlossen, obwohl früher vermutet wurde, dass diese Legion bereits in den frühen Regierungsjahren Hadrians zerschlagen wurde. Ebenfalls möglich wäre die Mitnahme von **Kohorten der Legionen** I Hispanorum, III Bracaraugustanorum und IV Lingonum nach Judäa.⁵¹

Schließlich wurden noch zusätzlich zahlreiche **Hilfstruppen von Legionen** aus weiter entfernten Provinzen nach Judäa entsandt: Legio II Traiana aus Ägypten, Legio III Cyrenaica aus der Provinz Arabia, Legio XII Fulminata aus Kappadokien; Legio V Macedonica und Legio XI Claudia sind aus Inschriften von Bethar bekannt, sie kämpften in der finalen Phase des Krieges; Legio X Gemina aus Oberpannonien (Vindobona) war unter Quintus Lollius Urbicus, bei der endgültigen Niederschlagung des Aufstandes dabei.⁵²

Die 3 Legionen (Legio X Fretensis, Legio VI Ferrata, Legio III Gallica) stellten gemeinsam in etwa 15.000 Soldaten. Die 6 Legionen aus anderen bzw. weiter entfernten Provinzen sandten Einheiten von jeweils 500 Mann, wodurch sich 3.000 Soldaten ergeben. Dies sind 18.000 römische Soldaten, zu welchen noch die ca. 9.500 Hilfssoldaten (inkl. 3 Kavallerieeinheiten und 12 Kohorten), welche bereits in Judäa stationiert waren, hinzukamen. Insgesamt kämpften somit in etwa **27.500 Soldaten auf der römischen Seite**.⁵³

In den rabbinischen Quellen werden hingegen übertriebene Zahlen angegeben, gegen welche die Anzahl der römischen Soldaten recht gering erscheint. So kämpften laut yTaan 4,8,68d auf der Seite **Bar Kochbas** 200.000 Mann, denen aufgrund einer Mutprobe ein Finger fehlte, und weitere 200.000 Mann, die reitend eine Zeder entwurzeln konnten. Insgesamt wären dies **400.000 bewaffnete Aufständische**. Eine andere Zahlenangabe könnte bYev

⁴⁹ Vgl. Eusebius, HE 6,1-4.

⁵⁰ In Skythopolis wurden Statuen zu Ehren der Frau und der Tochter, sowie vermutlich auch für Tineius Rufus selbst, errichtet. Der Anlass dafür war vielleicht, dass die Familie dem Kaiser entgegenreiste, um ihn zu empfangen und dabei in Skythopolis Station machte.

⁵¹ Für genauere Ausführungen zu der Person des S. Julius Severus und den Militärs, die er mit sich nach Judäa nahm, siehe beispielsweise: Birley (2017).

⁵² Für Legionen, die nicht teilnahmen, oder die nur indirekt in Judäa in dem Zeitraum des Aufstandes belegt sind, die vielleicht nach Judäa transferiert wurden, oder die lediglich mit dem Aufstand assoziiert werden, siehe: Mor (2016), S. 306-326.

⁵³ Zum Vergleich: Der 1. Jüdische Krieg (66-74 n. d. Z.) unter Vespasian wurde hingegen mit nur 3 Legionen, 23 Kohorten und 6 Kavallerieeinheit niedergeschlagen.

62b⁵⁴ entnommen werden, wenn die **24.000 Schüler** des **Rabbi Aqiva** als Soldaten verstanden werden,⁵⁵ die alle zur selben Zeit den Tod fanden. Insgesamt kann aus diesen Quellen jedoch leider nichts über die tatsächliche Stärke der jüdischen Aufständischen in Erfahrung gebracht werden, außer, dass sie vielleicht auch Pferde zur Verfügung hatten.

4.2.2.4. Ergebnisse & Folgen

4.2.2.4.1. Verluste

Die Zahlenangaben über die jüdischen Toten des Aufstandes aus der rabbinischen Literatur (z.B. yTaan 4,8,68d-69a; bGit 57a-58a), wie auch jene bei Cassius Dio werden zumeist als Übertreibung abgetan. Neuere Ausgrabungen und Surveys in Judäa, Transjordanien und Galiläa sprechen jedoch dafür, dass die Zahlenangaben bei Cassius Dio der Realität nahe kommen könnten.⁵⁶ Laut ihm sollen 50 der bedeutendsten Festungen, 985 der bekanntesten Dörfer zerstört worden, 580.000 Menschen durch den Krieg und noch viele mehr durch Hunger, Krankheit und Feuer auf jüdischer Seite umgekommen sein. Beinahe ganz Judäa war laut Cassius Dio verwüstet.⁵⁷ Gemäß M. Avi Yonah (2017) wurden viele Namen jüdischer Siedlungen nach dem Aufstand nicht mehr erwähnt, was für deren Zerstörung sprechen würde. So schätzt er, ähnlich den Angaben von Cassius Dio, dass fast die Hälfte der Juden in der Provinz Judäa den Aufstand nicht überlebt hat. Denn waren es vor dem Ausbruch des Krieges ca. 1.300.000 Juden, so geht Avi Yonah für das Kriegsende von 700.000-800.000 Überlebenden aus, von welchen wiederum etwa die Hälfte bereits in Galiläa lebte.

Der Sieg war schwer erkämpft, denn auf römischer Seite waren ebenso starke Verluste zu beklagen.⁵⁸ Hadrian ließ in seinem Bericht an den Senat sogar die übliche Formel ‚mir und den Legionen geht es gut‘ (*mihi et legionibus bene*)⁵⁹ weg, was gleichfalls dafür sprechen würde, dass es seinem Heer aufgrund von Verlusten gar nicht gut ging.

4.2.2.4.2. Folgen

Kurz nach dem Ende des Krieges ließ sich Hadrian zum zweiten Mal als Imperator ausrufen. 136 n. d. Z. wurde ihm ein Triumphbogen in Tel Schalem errichtet, doch es gab es, anders als bei der Niederschlagung des 1. Jüdischen Krieges, keinen Triumphzug. Generell nutzte Hadrian den Sieg für Propagandazwecke kaum, denn Vespasian und Titus hatten sich früher bereits derart inszeniert, sodass er den Sieg über eine erneut aufständische Provinz nicht als außerordentliche Leistung verbuchen und für seine Zwecke nutzen konnte. Doch seinen siegreichen und besten Feldherrn ließ er die Ehren zuteilwerden, die ihnen gebührten. So erhielten S. Julius Severus aus der Provinz Britannia, sowie C. Publius Marcellus aus der Provinz Syria und vermutlich auch T. Haterius Nepos aus der Provinz Arabia die höchste Auszeichnung *ornamenta triumphalia* für ihre Verdienste im Bar Kochba Aufstand. Weitere Auszeichnungen, wie z.B. die *hasta pura*, wurden u.a. an Quintus Lollius Urbicus, den General der Legio X Gemina, vergeben.

S. Julius Severus wurde nach dem Kriegsende als Statthalter der Provinz Judäa eingesetzt und blieb vor Ort, kehrte also nicht mehr nach Britannia zurück. Der Name der Provinz wurde von ‚Judäa‘ in ‚Syria Palästina‘ geändert, was eine Urkunde von 139 n. d. Z. bezeugt (CIL, XVI,87). Wie bereits vor Beginn des Aufstandsausbruchs geplant, wurde in Jerusalem nun die

⁵⁴ Vgl. GenR 61,3; KohR 11,10; TanB Chajje Sara 8,122-123; ARN A 3,6.

⁵⁵ Laut Maimonides (Mische Tora, Gesetze zu den Königen, 11,3) war Rabbi Aqiva der Schildknappe bzw. Waffenträger (גִּישָׁא כְּלִי) von Bar Kochba, was wiederum seine Schüler zu Soldaten machen würde. Zu dem Tod der Schüler von Rabbi Aqiva siehe z.B.: Amit (2005).

⁵⁶ Siehe dazu: Raviv/Ben David (2021), bes. Literaturliste.

⁵⁷ Cassius Dio, HR 69,14,1-2.

⁵⁸ Für die (Not-)Maßnahmen, die Hadrian ergreifen musste, um zu siegen, wie z.B. die Verlegung von Truppen oder ganzer Legionen, oder Rekrutierungen, siehe: Mor (2016), S. 328-351.

⁵⁹ Cassius Dio, HR 69,14,3.

Stadt Aelia Capitolina (nach **Aelius** Hadrianus und Jupiter **Capitolinus**) errichtet.⁶⁰ Auf dem Platz des jüdischen Tempels wurde eine Jupiterstatue aufgestellt. Ob tatsächlich, wie des Öfteren behauptet, ein ganzer Jupiter Tempel an der Stelle des zerstörten jüdischen Tempels errichtet wurde,⁶¹ gilt als nicht gesichert, doch reichte die Statue für die Entweihung der jüdischen Stätte bereits aus. Den Juden wurde der Zutritt zur Stadt und ihrer Umgebung unter Todesstrafe untersagt,⁶² einzig am 9. Av, dem Jahrestag der Tempelzerstörung, durften sie das Areal betreten und klagen. Angesichts des Betretungsverbots kam es zu einer starken Abwanderung in die Diaspora, v.a. nach Syrien. Die Rabbinen versuchten zwar mittels religionsgesetzlicher Entscheidungen zum Bleiben in Israel zu bewegen, indem sie u.a. die Vorzüge Israels betonten, doch vergeblich. In Judäa waren Juden nach dem Krieg folglich nur mehr eine kleine Minderheit. Der jüdische Landbesitz war nach dem Krieg vermehrt in römischer Hand (z.B. yTaan 4,8,69a – Weinberg Hadrians), das Sikarikon Gesetz u.a. ähnliche Maßnahmen hatten somit ihre Berechtigung und waren sogar notwendiger denn je, um das Land wieder in jüdische Hand zurückzubekommen. Die meisten zogen jedoch fort und ließen sich in Lod, südlich des Hebrongebirges und in den Küstenregionen nieder. Das (geistige und wirtschaftliche) Zentrum jüdischen Lebens verlagerte sich so nach Galiläa, v.a. Uscha, wo die Juden noch die Mehrheit bildeten.

Zusätzlich zu den bereits genannten Folgen waren die Nachkriegsjahre von römischen Maßnahmen gegen die jüdische Religionsausübung geprägt. Wie die rabbinischen Quellen betonen, soll eine ‚Zeit der Verfolgung‘ eingesetzt haben. Vormalig gewährte Privilegien, wie die Schabbatruhe und das Versammlungsrecht, wurden zeitweise ausgesetzt, wodurch auch religiös begründete Versammlungen erschwert oder gar unmöglich gemacht wurden. Weiters galt vermutlich ein Beschneidungsverbot (von Nichtjuden). Wer sich nicht an die Verbote hielt wurde hingerichtet.⁶³

4.2.2.4.3. ‚Hadrianische Verfolgung‘⁶⁴

Zumeist wird bis heute angenommen, dass die Jahre nach dem Bar Kochba Aufstand von einer jüdischen Religionsverfolgung geprägt waren, weil Hadrian die jüdische Religion durch Erlässe unter Strafe stellte. Er wird mit Antiochus IV. Epiphanes verglichen und die Zeit von dem Aufstand bis zu Hadrians Tod wird in den rabbinischen Quellen als ‚Zeit des Religionszwangs‘ und der ‚Dekret‘-Erlassung (גזרה), der ‚Gefahr‘ (סכנה), ‚Stunde der Gefahr‘ und der ‚Verfolgung‘ (שמד) beschrieben. Obwohl diese Aussagen recht unspezifisch sind, wurden sie später schematisch auf eine Verfolgung nach dem Aufstand bezogen. In diesen Jahren der Verfolgung sollen auch die Hinrichtungen von Rabbi Aqiva und anderen Rabbinen, die sich nicht an die Dekrete hielten, stattgefunden haben. So soll Rabbi Jischmael das erste Opfer der Verfolgung gewesen sein.⁶⁵ Laut bBB 60b wurde er aufgrund der Nichteinhaltung des Verbots des Torastudiums und der Beschneidung hingerichtet. So oft er auch erwähnt wird, ist hingegen in Bezug auf Rabbi Aqiva, den bekanntesten der rabbinischen Märtyrer, nicht einmal gesichert, ob er (bereits vor)⁶⁶, noch während der Jahre des Aufstandes oder erst danach hingerichtet wurde. Aus dem vortalmudischen Text tSan 2,8 ist nur auf seine

⁶⁰ Für eine Abbildung der neugegründeten Stadt Aelia Capitolina siehe in Wien: KHM-Museumsverband (2015), Vitrine 16.

⁶¹ Cassius Dio, HR 69,12,1.

⁶² Eusebius, HE 4,6,3; Justin, Apol. 1,47,6; Dial. c. Tryph. 16; Tertullian, Adv. Iud. 13; Hieronymus, In Soph. 1 (PL, t. 25, col. 1354). Cassius Dio und rabbinische Quellen erwähnen solch ein Verbot zwar nicht, doch wird es von vielen Historikern für glaubhaft gehalten.

⁶³ Für eine Kurzzusammenfassung der Folgen des Aufstandes siehe u.a.: Lapin (2012), S. 14-16.

⁶⁴ Zur hadrianischen Verfolgung siehe besonders: Reubürger (1873); Herr (1972); Liebermann (1974/75); Kalmin (2003); Stemberger (2014).

⁶⁵ Vgl. MekhY Neziqin 18; ARN A 39; ARN B 41; Semachot 8,8. Zu Rabbi Aqiva und Rabbi Jischmael als Opfer des Bar Kochba Aufstand siehe u.a.: Finkelstein (1990).

⁶⁶ Vgl. Semachot 8,9.

römische Gefangenschaft zu schließen, während aus dem Bavli hervorgeht, dass er scheinbar aufgrund des Torastudiums und öffentlicher Versammlung verhaftet wurde (bBer 61b), sowie in seiner mehrjährigen Haft die Kalenderzählung für 3 Jahre bestimmte (bSan 12a).⁶⁷ Weitere Rabbinen, die während der Verfolgungen getötet worden sein sollen, sind Rabbi Juda ben Baba und Rabbi Chanania ben Teradjon, sowie vielleicht auch Rabbi Juda der Bäcker und Rabbi Chutzpit der Übersetzer. Interessant ist dabei, dass diese Rabbinen, die für die Gebote und für die Ausübung ihrer Religion ihr Leben ließen, später als Märtyrer betrachtet wurden, während Bar Kochba und seine Aufständischen im Lichte der Geschichte verblasten.

Neben den potentiellen Märtyrern sind auch die Listen von Verboten problematisch, die noch während des Aufstandes oder danach erlassen worden sein sollen, da ihre Historizität äußerst fragwürdig ist. Die schon etwas älteren Artikel von Sh. Liebermann (1975) und M.D. Herr (1972) stellen jeweils eine Liste von solchen religiösen Vorschriften und Geboten zusammen, die unter Hadrian angeblich verboten wurden. Liebermann und Herr versuchten diese (19-21)⁶⁸ Verbote chronologisch anzuordnen, um einen ungefähren Ablauf der Verfolgung zu rekonstruieren, wobei dieses Vorhaben angesichts der vermutlich literarischen Aufbauschung einer möglichen Verfolgung recht mühsam und doch wenig ergiebig erscheint. Schäfer (1981) stellte deshalb sämtliche mögliche Textstellen zusammen, die auf römische Dekrete verweisen könnten.⁶⁹ Diese sind hier tabellarisch zusammengefasst:

Quelle	Stelle	Verbot	Hinweis auf Aufstand	Vergleichsstellen
Mischna	mTam 4,6	Aufhören von Tamid-Opfer, Stadt erobert, Tora verbrannt Götzenbild im Tempel aufgestellt	Götzenbild im Tempel aufgestellt	yTaan 4,8,68c-d; Yalq Kön § 250,771a
	mSchab 19,1	Verbergen des Beschneidungsmessers	In der Gefahr	bSchab 130a
	mEr 10,1	Gefundene Tefillin	In der Gefahr	yEr 10,1,26a
	mMeg 4,8	Runde Tefillin	gefährlich	
	mKet 9,9	Ketubba auch ohne Get einforderbar	Seit der Gefahr	
	tKet 9,6	Ketubba auch ohne Get einforderbar	Seit der Gefahr	
	mMSch 4,11	Buchstabenabkürzungen als Beschriftung für Priesterhebe und Zehnter Beschneidung & Tefillin	In der Stunde der Gefahr	
Tosefta	tSot 15,10	Verbot des Toralernens , Heiratsverbot		bBB 60b: Tora und Beschneidung
	tEr 5,24 (L)	Wegtragen der Tora	In der Stunde der Gefahr	yEr 9,1,25c; bEr 91a

⁶⁷ Zu der jüdischen Kalenderzählung und der Zeitmessung unter römischer Herrschaft siehe z.B.: Stern (2017).

⁶⁸ Die bei Herr (1972) genannten 21 Verbote lauten: Öffentliche Versammlung zum Torastudium (1), Ordination von Rabbinen (2), jüdische Gerichtsbarkeit (3), Versammlungen in Synagogen und Lehrhäusern (4), öffentliche Lesung der Tora (5), öffentliche Lesung des Esterbuches (6), Rezitieren des Schmas (7), Tragen von Tefillin (8), Anbringen einer Mezuzah (9), Absonderung von Priesterhebe und Zehnt (10), Einhaltung des Schabbats (11), Essen von Mazza (12), Sukka (13), Lulav (14), Anzünden von Chanukka-Lichtern (15), rituelles Tauchbad (16), Einhaltung des Schabbatjahrs (17), Schofarblasen (18), Tragen von Tzitzit (19), Freilassung von Sklaven (20), Beschneidung (21). Die genauen Stellenangaben in der rabbinischen Literatur zu diesen Verboten finden sich bei Herr (1972), S. 94-98 oder auch bei Kalmin (2003), S. 40-41, 47-48, der noch ein paar weitere Verbote gefunden zu haben meint.

⁶⁹ Schäfer (1981), S. 194-235.

	tBer 2,13	Schma wird nur leise gebetet	In der Stunde der Gefahr	
	tMeg 2,4	Lesen der Megilla in Nacht	In der Stunde der Gefahr	
	tSuk 1,7	Bau der Sukka	In der Stunde der Gefahr	bSuk 14b
	tMeg 3,30 (L)	Mezuza an Hauseingang	gefährlich	yMeg 4,12,75c; bMen 32b
	tSan 2,8	Interkalation von gleich 3 Jahren	Rabbi Aqiva im Gefängnis	bSan 12a
	tKet 1,1	Hochzeit am Dienstag statt am Mittwoch	Seit der Gefahr	mKet 1,1; yKet 1,1,24d; bKet 3b
	tBM 2,17	Ausrufung verlorener Gegenstände	Seit der Gefahr	yBM 2,7,8c; bBM 28b
	tAZ 5,6 (Z)	Götzendienst	In der Stunde der Verfolgung	yAZ 5,8,45a
		Tora, Megilla, Sukka, Mezuza		
Tannaitische Midraschim	SifDtn § 76	Leben lassen für Gebote	Während der Verfolgung	
	MekhY Schabbeta 1	Erhalt von Schabbat, Beschneidung, Torastudium und Tauchbad ; Wegfall von Tempel, Gerichtsbarkeit, Erlass- und Jubeljahr		Gerim 1,1: Tauchbad
	MekhY Bachodesch 6 (zu Ex 20,6)	Beschneidung – Hinrichtung, Toralesung – Verbrennung, Mazza – Kreuzigung, Lulav – Auspeitschen		LevR 32,1; TanB Toldot 19 = AgBer 43,4; MidrPs 12,5; vgl. mSan 7,1
		Beschneidung, Tora & Schabbat		
Yeruschalmi	yAZ 3,1,42c	Beschneidungsverbot		bBM 84a
	yChag 2,1,77b	Zwangsarbeit am Schabbat	In der Stunde der Verfolgung	
	yAZ 5,8,45a	Götzendienst	In der Stunde der Verfolgung	tAZ 5,6 (Z)
		Keine zusätzliche Information		
Bavli	bTaan 18a	Verbot des Torastudiums , der Beschneidung und der Einhaltung des Schabbats		bRH 19a; Scholion MegTaan, 28. Adar; bBB 60b: Verbot von Tora und Beschneidung
	bMeil 17a-b	Verbot von Schabbat und Beschneidung , müssen mit Menstruierenden schlafen	Regierung verhängte Beschluss	KlgLZ 1,43
	bBer 61b	Verbot des Torastudiums und öffentlicher Versammlungen	Frevelhafte Regierung verhängte Beschluss; Rabbi Aqiva	Tan Tavo 2; bPes 112a-b; yYev 12,6,12d; bYev 108b; vgl. bAZ 18a; bYev 105b

			im Gefängnis	
	bSchab 130a	Erhalt von Beschneidung und Unterlass des Götzendienstes ; beinahe Wegfall von Tefillin	Verfolgung durch die Regierung; Dekret	bSchab 49a; MidrPs103,7
	bYom 11a	Untersuchung der Mezuzah		
	bGit 64a	Zeugen bei Übergabe des Gets	In der Stunde der Verfolgung	mGit 6,2
	bGit 66a	Ausstellung eines Gets von Mann in Lebensgefahr	In der Stunde der Gefahr	bYev 122a; mGit 6,6
	bSchab 21b	Chanukka-Licht nicht weit sichtbar platzieren	In der Stunde der Gefahr	Scholion MegTaan, 25. Kislev
	bSan 13b-14a	Verbot der Ordination ⁷⁰	Frevelhafte Regierung verhängte ein Dekret	bAZ 8b
	bAZ 17b	Verbot von Torastudium (und öffentlicher Versammlungen), Ordination, Freilassung von Sklaven ; Götzendienst		
	brH 32b	Blasen des Schofars am Neujahrsfest	In der Stunde der Verfolgung	yRH 4,8,59c
	bChul 101b	Interkalation, Versöhnungstag	Verfolgung	
		Kombinationen (z.B. Tora-Beschneidung-Schabbat) und Einzelverbote; Chanukka-Licht		
Sonstige Quellen	KohR 2,16	Beschneidungs- und Schabbatverbot		
	ExR 15,7	Beschneidungs- und Schabbatverbot, Götzendienst		
	MidrPs 13,3	Tora-, Beschneidungs- und Schabbatverbot, Teighebe		
	MegTaan, 28. Adar	Beschneidungs- und Schabbatverbot; Götzendienst	Edom hat eine Verfolgung über Israel verhängt	
	MHG Lev 26,37	Verbot des Torastudiums	Frevelhafte Regierung verhängt Verfolgung	
	GenR 82,8	Kleidung, die auf Israeliten verweist; Tora	Zur Zeit der Verfolgung	
	Sem 9,16	Zerreißen des Gewandes – Trauerbräuche	Stunde der Gefahr	
	Midrasch von den Zehn Märtyrern	Tefillinverbot		In Kglr 2,4 und MidrPs 9,13 fehlt Elazar/Juda ben Dama

⁷⁰ Interessanterweise wird das Verbot der Ordination nur im Bavli erwähnt, obwohl eine solche nur in Palästina möglich gewesen sein soll.

				-> Schlangenbiss: tChul 2,22-23; KohR 1,8 § 3; bAZ 27b; yAZ 2,4,40d; ySchab 14,4,14d
	KlglR 3,2	Tötung von Juden aus Willkür Hadrians ⁷¹		
	KlglR 5,5	Bestimmte Frisur		
		Kombinationen, Beschneidungs- und Schabbatverbot überwiegen		

Aus der Tabelle ergibt sich nun, wie auch Kalmin (2003) feststellte, dass im Bavli das Verbot des Torastudiums besonders oft vorkommt, während es im Yeruschalmi, wenn überhaupt, nur sehr indirekt erwähnt wird. Dies weist darauf hin, dass für die babylonischen Rabbinen das Studium der Tora einen sehr hohen Stellenwert einnahm, während es für jene in Palästina zwar ein wichtiges, jedoch nur ein Gebot unter vielen war. Wird in den Talmudim der Begriff ‚in der Zeit der Verfolgung‘ (בשעת השמד) bevorzugt, so tritt in der Mischna und der Tosefta anstatt diesem der Terminus ‚in der Zeit der Gefahr‘ (בשעת הסכנה) auf.

Für Schäfer (1981) war die aus den Quellen hervorgehende Vielzahl der römischen Verbote und Dekrete recht unwahrscheinlich. Viel eher war es zu bestimmten Zeiten, wie u.a. dem Bar Kochba Aufstand, gefährlich, sich als Jude zu erkennen zu geben. Dies galt besonders für Bräuche zu den Tefillin, der Sukka, der Mezuzza, dem Chanukka-Licht, sowie vielleicht auch dem Lesen der Megilla (= Esterrolle). Anders verhält es sich mit den drei am häufigsten genannten Verboten, – Beschneidung, Tora und Schabbat – da es sich bei ihnen um unverzichtbare Bestandteile der jüdischen Religion handelt.⁷² Während vermutlich tatsächlich ein Beschneidungsverbot im Laufe des Krieges oder erst am Ende galt, so könnte es generell als Verbot der Toraerfüllung interpretiert worden sein. Hätte es jedoch ein Reichsgesetz gegen die Beschneidung gegeben, wären auch die Juden der Diaspora betroffen gewesen und dies hätte mit Sicherheit zu einer Reaktion seitens dieser geführt, doch eine solche ist nirgends belegt. Inwiefern auch ein Verbot des Studiums der Tora in Verbindung mit öffentlichen Versammlungen, sowie ein Schabbatverbot festgelegt wurden, lässt sich nicht mehr feststellen. Wird nun bezweifelt, dass die Dekrete vom römischen Kaiser ausgingen, – sie also viel eher als lokale Repressalien zu verstehen sind, die Juden in Judäa, das zentrale Aufstandsgebiet, betrafen, – so wird die ‚Hadrianische Verfolgung‘ zu einem regionalen Phänomen, das nicht das gesamte Judentum betraf. Angemerkt wird von Ch. Weikert (2016) dazu, dass die Statthalter der Provinz Judäa auch die Erlaubnis hatten Zwangsmaßnahmen nach ihrem eigenen Ermessen zu erlassen, was nach dem Krieg wiederum S. Julius Severus genützt haben könnte, um die jüdische Religion zu unterdrücken.

Es ist folglich anzunehmen, dass aus einem oder mehreren römischen Verboten,⁷³ – seien diese nun kaiserlich oder nur lokal verordnet, – in der rabbinischen Literatur noch weitere

⁷¹ Hadrian war während des 2. Jüdischen Krieges als Gouverneur von Syrien erstmals mit aufständischen Juden konfrontiert. Aufgrund dieser Erfahrung war er vermutlich nicht unbedingt judenfreundlich eingestellt. Dennoch lassen die historischen Befunde nicht auf Willkür, sondern viel mehr auf bewusste Befriedung schließen. Zu einem Gegenbild, der positiven Darstellung Hadrians, in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: GenR 63,7; MidrPs 9,7; 93,6; Yalq Gen § 110,66a; Yalq Lev § 615,378b; Yalq Ps § 848,946b; Yalq Koh § 968,1083b; vgl. dazu: bBer 57b und bAZ 11a; SEZ Kap. 15; LevR 25,5; KohR 2,20; Tan Qedoschim 8; TanB Qedoschim 8; Tan Mischpatim 5; TanB Mischpatim 3.

⁷² Seit jeher war es Brauch, dass die Juden für den Kaiser Opfer darbrachten und für ihn beteten. Das Judentum war im römischen Reich als *religio licita* anerkannt. Aus diesem Grund erscheint ein Beschneidungsverbot auch eher unwahrscheinlich, da mit einem solchen das Judentum per se angegriffen worden wäre.

⁷³ Als dauerhafte Folgen des Aufstandes sind der Ausbau Aelia Capitolinas und das Verbot des Betretens des Stadtkerns von Juden bzw. Beschnittenen (= Juden-Christen, u.a.) historisch belegt. Die Einschränkung der

generiert wurden. Denn die rabbinischen Quellen berichten insgesamt von einer weitreichenden Verfolgung der jüdischen Religion, die umso umfangreicher und detaillierter wird, desto weiter die Texte zeitlich vom historischen Ereignis des Aufstandes entfernt sind. Dies dürfte jedoch nicht die Realität, sondern viel mehr ein literarisches Konstrukt widerspiegeln, das in der ‚Geschichte der 10 Märtyrer‘ gipfelte. Dabei wurden die römischen Dekrete gegen jüdische Praktiken scheinbar zu Topoi religiöser Ermahnung. Die Taten der großen jüdischen Märtyrer wurden dramatisiert, um die nachfolgenden Generationen über die Wichtigkeit der Gebote, für welche diese Märtyrer ihr Leben ließen, zu informieren, aber auch um sie für die Tora als Lebens(mittel)punkt zu sensibilisieren.

4.2.2.5. Quellen⁷⁴

Der Bar Kochba Aufstand ist heute v.a. durch Schriftfunde und Münzen greifbar.⁷⁵

4.2.2.5.1. Schriftstücke aus Fluchthöhlen

1952 wurden in Wadi Muraba‘at am Toten Meer Dokumente, wie z.B. die bereits erwähnten Pachtverträge gefunden, während 1961-1962 in Nahal Hever, südlich von En Gedi, Briefe mit Bar Kochbas Unterschrift entdeckt wurden. Den Briefen zufolge war Bar Kochba nach den ersten Erfolgen bemüht, eine straffe jüdische Verwaltung aufzubauen und die Landgüter in Judäa seinem Heer zur Verfügung zu stellen. Aus der ‚Höhle der Briefe‘, einer Fundstätte, die ebenfalls zur Höhlengruppe von Nahal Hever gehört, stammen zahlreiche Dokumente in hebräischer, aramäischer und nabatäischer Sprache. In En Gedi selbst fanden 1960-1961 Ausgrabungen statt. Neben Briefen und anderen Dokumenten wurden dort zahlreiche Skelette, Kleider und Geräte gefunden, welche eine der wichtigsten Quellen zum Geschehen darstellen.

4.2.2.5.2. Münzen

Die neugewonnene Unabhängigkeit und anfängliche Siege veranlassten die Aufständischen dazu Münzen zu prägen, die auch in großer Zahl gefunden wurden. Dabei handelt es sich oft um Umprägungen römischer Münzen, die nach ihrer Neuprägung z.B. Symbole wie einen Stern, einen stilisierten Tempel oder Weintrauben enthielten. Die ersten Münzen sind etwa mit dem Beginn des Aufstandes zu datieren. Auf ihnen finden sich neben den Symbolen auch Aufschriften, die entweder das spezifische Aufstandsjahr angeben (‚Jahr 1 der Erlösung Israels‘, ‚Jahr 2 der Freiheit/Befreiung Jerusalems‘), den Kriegslogan wiedergeben (‚Für die Freiheit Jerusalems‘)⁷⁶, oder beispielsweise den Namen des Aufstandsanhängers (‚Schimon, Fürst Israels‘) oder den des vielleicht vorgesehenen Hohepriesters (‚Eleazar, der Priester‘) nennen, der eingesetzt worden wäre, wenn Jerusalem aus römischer Hand befreit und der Tempel wiederaufgebaut hätte werden können.

4.2.2.5.2.1. Symbole

– **Stern:** Der Stern als Symbol taucht v.a. auf Münzen des 2. und 3. Jahres des Aufstandes auf. Er wird zumeist oberhalb der Tempelfassade abgebildet. Oft wird er als messianisches Symbol und/oder als Anspielung auf den Namen Bar Kochbas gedeutet. Manchmal ähnelt die Darstellung eher einer Rosette oder einem Kreuz als einem Stern, wenn er nicht sogar als

Versammlungsfreiheit und das hinzukommende Verbot der Beschneidung von Nichtjuden dürften jedoch den (historischen) ‚Kern‘ der angeblichen ‚Verfolgung‘ unter Hadrian bilden.

⁷⁴ Für Abbildungen zu den einzelnen Münzmotiven und einem Beispiel eines Schriftstücks von Schimon Bar Kosiba siehe: KHM-Museumsverband (2015), Vitrine 15.

⁷⁵ Für eine nähere Erläuterung zu diesen Briefen und Dokumenten vom Toten Meer siehe z.B.: Mor (2016), S. 262-267.

⁷⁶ Die Erwartungen der Befreiung von der römischen Herrschaft verlagerten sich nach der Niederschlagung des Aufstandes in eine messianische Zeit, eine endzeitliche Zukunft.

Wellenlinie oder Halbkreis stilisiert wird. Vielleicht ist der Stern auch nicht messianisch zu deuten, sondern ist das Resultat einer Adaption eines heidnischen Symbols.

Interessanterweise wurde im Jahr 132 n. d. Z. ein Komet gesichtet, der als Bote der kommenden Erlösung gedeutet wurde, doch ob dies in Zusammenhang mit dem Stern auf den Münzen steht, ist fragwürdig.



Fig 2: VS: Tempelfassade mit Stern darüber, Inschrift Schimon; RS: Lulav (= Palmwedel) mit der Inschrift ‚zur Befreiung Jerusalems‘⁷⁷

– **Tempelfassade** und dem Tempelkult entlehnte Motive (Feststrauß, Schofar, Leier, Krug): Diese Symbole sind programmatisch zu deuten, denn sie zeugen von dem Wunsch nach der Wiederaufnahme des Tempelkults und somit dem Wiederaufbau des Tempels.

– **Weintraube**: Die Weintraube findet sich auf Münzen aller drei Jahre des Aufstandes, wobei häufiger das Weinblatt abgebildet wurde. Sie ist zumeist ein Symbol für die Fruchtbarkeit des Landes Israel in der messianischen Zeit.⁷⁸ Vielleicht steht sie jedoch auch für einen Weisen oder Führer, so wie in Mi 7,1-2⁷⁹ die Traube als ‚letzte der Sommerfrüchte‘ für den Frommen und Aufrechten steht. Rabbi Aqiva wird in ySot 9,10,24a beispielsweise als Weintraube bezeichnet, doch ob tatsächlich er mit dem Symbol gemeint ist, ist ungewiss.



Fig 3: VS: Weintraube mit Inschrift ‚Schimon Rev‘; RS: Lulav mit Inschrift ‚Befreiung Jerusalems‘⁸⁰

⁷⁷ Mor (2016), S. 281.

⁷⁸ Vgl. 2 Bar 29,5-8; bSchab 30b; bKet 111b; u.ö.

⁷⁹ EÜ: (1) Weh mir! Es geht mir wie nach der Obsternte, wie bei der Nachlese im Weinberg: Keine Traube ist da zum Essen, keine Frühfeige, die mein Herz begehrt. (2) Verschwunden sind die Treuen im Land, kein Redlicher ist mehr unter den Menschen. Alle lauern auf Blut, jeder macht Jagd auf den andern mit dem Netz.

⁸⁰ Mor (2016), S. 256.

4.2.3. Märtyrer & Martyrium

Die gute Sache, nicht der Tod macht den Märtyrer.
(Napoleon Bonaparte)

Treten jüdische oder spezifisch rabbinische Märtyrer in den Blick, trifft das Zitat mit Sicherheit zu, da sie nicht um des Todes willen starben, sondern als Zeichen gegenüber den ihnen feindlich gesinnten Verfolgern an ihren Geboten und ihrem Glauben festhielten und dafür in den Tod gingen. Werden ihnen christliche Märtyrer gegenübergestellt, so fällt auf, dass diese viel eher bereit waren zu sterben, um an der Seite ihres Heilands Jesu Christi zu sein, der ihretwillen starb und dem sie nachzueifern versuchten. Dieser exzessive Todeswunsch findet sich im antiken Judentum nicht, – vielleicht mit der Ausnahme von Rabbi Aqiva, obwohl auch dieser nicht des Martyriums wegen sterben wollte. Im Mittelalter hingegen tritt wie bei den christlichen Märtyrern, ganz gegen Napoleons Aussage, auch der Tod als Kriterium eines jüdischen Märtyrers in den Vordergrund. Doch wie es dazu kam, soll nun ausgehend von einer soziologischen Sicht auf das Thema, über die Wurzeln des Martyriumskonzepts und dem Begriffsursprung, sowie über ein paar wesentliche Unterschiede zwischen Christentum und Judentum in diesem Kontext, hin zum Martyriumsverständnis im Judentum, schrittweise erläutert werden.

4.2.3.1. Märtyrer & Martyrium aus soziologischer Sicht

Religion kann definiert werden als kulturelles System, das Individuen durch lang andauernde bedeutsame Symbole, die durch eine Reihe ritueller Praktiken ausgedrückt werden, mit einer gemeinsamen Identität ausstattet. Dabei ist das Martyrium ein Schlüsselement einer geteilten religiösen Sprache.¹

Das Martyriumskonzept geht von einem bewusst hingenommenen oder gesuchten Tod und der damit verbundenen Leidensgeschichte eines Menschen, der diese zur Beglaubigung eines übergeordneten Ideals oder Glaubenssystems akzeptiert, aus. Für den Menschen, welcher das Martyrium sucht, stellt der Tod ein letztes Mittel der Auflehnung und Selbstverteidigung dar. Was eigentlich als Schwäche oder Niederlage zu deuten wäre, wird von der Gemeinschaft, aus welcher der Märtyrer stammt, als Sieg und Heldentum verstanden, die aus der kraftvollen Beanspruchung der Position der Stärke und der moralischen Überlegenheit heraus entstehen.² Das Konzept des Martyriums vereint somit Stärke und Schwäche zugleich.³

Die Soziologinnen E. und A. Weiner fassten das allgemeine Verständnis eines Märtyrers zusammen. Für sie war ein Märtyrer „*someone who chooses to suffer or die rather than give up their faith or principles, and who is killed because of their convictions, suffering great pain or misery for a long time.*“⁴ wobei sie hinzufügten, dass der Märtyrer aktiv oder passiv sein konnte und seine Überzeugung auch nicht zwangsläufig klar äußern musste.⁵ Der Märtyrer war demnach ein sozialer Typus, der irgendwo zwischen dem unschuldigen Helden und dem suizidalen Eiferer angesiedelt war.⁶

Märtyrer leiden und sterben somit für ein Glaubenssystem, während sie konkurrierende Glaubenssysteme zurückweisen.⁷ Ihr Tod, das ultimative Opfer für ihren Glauben, lässt ihren

¹ Ottenheijm (2017), S. 219-220.

² Gölz (2019a); vgl. Pannewick (2007), S. 310.

³ Gölz (2019a); vgl. ders. (2019b); S. 2.

⁴ Rajak (2012), S. 171; Weiner/Weiner (1990), S. 9; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 15.

⁵ Rajak (2012), S. 171; Weiner/Weiner (1990), S. 9-12.

⁶ Rajak (2012), S. 171.

⁷ Märtyrer werden erst durch die Gemeinschaft, der sie angehörten, zu wahren Märtyrern und Heiligen. Durch ihre Glaubensüberzeugung bis in den Tod im Angesicht eines anderen dominanten Bekenntnisses bzw. einer

Glauben stark erscheinen und ihre Bereitschaft für diesen in den Tod zu gehen als Stärke deuten.⁸ Der Märtyrertod kann im Angesicht von Unterdrückung als Form der Überlegenheit gewertet werden, da der Märtyrer sich der Kontrolle und der Unterdrückung durch seinen Tod entzieht. Nach H. Popitz entwickelt der Märtyrer gegenüber dem Machthaber nämlich die Gegenmacht des ‚Sich-töten-lassens‘.

„Wer sich selbst tötet, entzieht sich aller Unterwerfung. Auch der Märtyrer opfert sein Leben, aber er geht diesen letzten Schritt nicht selbst. Er entzieht sich der Macht nicht, sondern bleibt bis zum Letzten mit ihr konfrontiert. Damit entsteht etwas Eigentümliches. Aus der äußersten Hilflosigkeit bildet sich, indem sie ertragen wird, eine Macht eigener Art, die Gegenmacht des Sich-töten-Lassens. Der Machthaber kann den Märtyrer töten – er ist Herr über seinen Tod –, aber er kann ihn nicht zwingen, am Leben zu bleiben, etwas zu tun, um am Leben zu bleiben. Er ist damit nicht mehr ‚Herr über Leben und Tod‘, weil er die Herrschaft über das Leben des anderen verloren hat.“⁹

Von der Gemeinschaft wird der Tod eines Märtyrers als ungerechtes Leiden eines Unschuldigen gesehen, der aufgrund seiner moralischen Überlegenheit den Sieg davonträgt. Das Verständnis des Märtyrers als missverstandenes Opfer lässt darauf schließen, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft selbst als schwach oder zumindest verwundbar wahrnehmen. Werden aufgrund dieser Wahrnehmung der Glauben oder das Glaubenssystem als gefährdet oder bedroht angesehen, so werden Leiden und Sterben, das Selbstopfer im Namen des Glaubenssystems bzw. der Gemeinschaft, als letzte sinnvolle, wenn auch radikale Maßnahme begriffen. Besteht hingegen diese Bedrohung für den Glauben und die Gemeinschaft nicht, so kann von einem Mitglied nicht verlangt werden für den Glauben in den Tod zu gehen.¹⁰

Der Tod eines Einzelnen, der für die Überzeugungen der Gemeinschaft stirbt, wird zu einem starken einheitstiftenden Signal, das die Gemeinschaft stärkt.¹¹ Denn durch seinen Tod wird der Märtyrer in seiner Funktion in den Reihen seiner Gemeinschaft erhöht.

“Martyrdom is defined as a conscious attempt to embrace death for a personal or political cause. While it may appear as self-negation [...], martyrdom is often an act of self-aggrandizement to affirm the time-honored tradition of the community. Loyalty to communal tradition strengthens the personal and the communal sense of honor and consolidates cultural vitality and historical continuity. Thus through martyrdom the community regenerates itself.”¹²

Religion werden sie aus der Sicht ihrer Minderheitengemeinde zu Märtyrern, während sie in den Augen der Mehrheitsgesellschaft, welche eine andere Glaubensüberzeugung hat, als Häretiker betrachtet werden (Beinhauer-Köhler in Beinhauer-Köhler et al. (2011); vgl. Gerlitz in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 197-199; Saloul/van Henten (2020), S. 12). In manchen rabbinischen Texten, die sich mit dem Christentum auseinandersetzen, wie z.B. in der Geschichte über Rabbi Eliezer in tChul 2,24 wird sogar das Christentum aus jüdischer Sicht als Häresie angesehen (van Henten (2008a), S. 149).

⁸ Gözl (2019a); vgl. Gambetta (2005), S. 266-267: Martyrium *“is as strong a signal of the strength of a belief as one can get: only those who hold their beliefs very dear can contemplate making the ultimate sacrifice of dying for them.”*

⁹ Gözl (2019a); Popitz (1992), S. 59.

¹⁰ Gözl (2019a); ders. (2019b), S. 2-3; vgl. Münkler (2007), S. 742. Zum Thema des Selbstopfers im Kontext des Martyriums siehe beispielsweise: Cormack (2002); Kraß/Frank (2008); Halbertal (2012); Bélanger et al. (2014); Kitts (2018).

¹¹ Gözl (2019a); vgl. ders. (2019b), S. 2.

¹² Ders. (2019a); Dorraj (1997), S. 490. Die Loyalität könne vor allem dadurch gespeist werden, wenn die gesellschaftliche Tradition den Märtyrertod als positiv und ihrer eigenen Sache dienlich bewertet (Dorraj (1997), S. 511-512). *“Through martyrdom, a society strengthens its ties and revives itself spiritually. In this sense, martyrs are the conscience and the heroes of the community.”* (ibid., S. 512). Auch beim Judentum, so meint M. Dorraj weiter, *“the chosen people of God (...) must be prepared to suffer and, if necessary, (...) die in order to safeguard and preserve their faith.”* (ibid., S. 490).

Dies ist so zu verstehen, dass der Märtyrer durch seine Selbstausschöpfung, seinen Tod, der Gemeinschaft zu neuem Leben verhilft, wie als würde er als Dünger für deren prächtiges Wachstum und Gedeihen fungieren.¹³

4.2.3.1.1. Bedeutung der Erinnerung

Wird der Märtyrertod soziologisch betrachtet, so ergibt sich, dass zu Beginn der Tod einer Person steht, deren Sterben im Nachhinein heroisiert wird. Es kommt also zur Neuinterpretation bzw. zur Umdeutung eines Verlierers in einen (moralischen) Sieger.¹⁴ Der Tod verleiht dem Glaubenssystem des Märtyrers einen transzendentalen Wert,¹⁵ doch nur, wenn dem Opfer für den Glauben in der Gemeinschaft gedacht wird. Durch die Erinnerung wird er nämlich zum Symbol und Vermittler der Werte und Tugenden seiner Gemeinschaft.¹⁶

Das Martyrium ist somit das Produkt einer erinnernden Interpretation,¹⁷ und es bietet einen umfassenden Rahmen für die Auslegung einer Vielzahl von historischen Begegnungen.¹⁸ Dabei sind einerseits das Spektakel des Martyriums (öffentliche Demütigung, schändliche Hinrichtung) mit seinem Publikum, seiner Zuhörerschaft (ob real oder fiktiv) und andererseits die Erinnerung an dieses Ereignis (Nacherzählung, Interpretation) von entscheidender Bedeutung. Diese Erinnerung erfüllt im Wesentlichen eine sozial konservative Funktion, was bedeutet, dass die Erinnerung (= eine bestimmte, sozial konstruierte Version der Vergangenheit) als ideologische Grundlage für die Gegenwart fungiert.¹⁹ M. Halbwachs machte diesbezüglich darauf aufmerksam, dass, wenn sie hervorgebracht wird, religiöse Innovation immer in den Begriffen der Vergangenheit ausgedrückt wird. Diese also nicht als Abkehr von der Vergangenheit, sondern vielmehr als Reklamationen der Vergangenheit zu sehen ist.

„Selbst in dem Moment, in dem sie sich entwickelt, kehrt die Gesellschaft zu ihrer Vergangenheit zurück [...] Sie rahmt die neuen Elemente, die sie in den Vordergrund drängt, in eine Totalität von Erinnerungen, Traditionen und vertrauten Ideen ein.“²⁰

4.2.3.1.2. Martyrium als Mittel zur Auflehnung

Märtyrer fordern ihre Feinde (bewusst oder unbewusst) durch ihren Willen extreme Schmerzen für ihre Sache zu ertragen heraus. Sie haben absolutes Vertrauen in eine höhere Überzeugung, religiös oder säkular, und sie werfen dadurch den Fehdehandschuh.²¹ Die

¹³ Gözl (2019a).

¹⁴ Zu dieser Umdeutung siehe z.B.: Pape (2006).

¹⁵ Damit ein Martyrium entstehen kann, müssen sowohl die Gewalt als auch das Leiden mit bestimmten Bedeutungen durchdrungen sein. In der Tat kann das Martyrium als eine Form der Verweigerung der Bedeutungslosigkeit des Todes selbst verstanden werden, als ein Beharren darauf, dass Leiden und Tod nicht Leere und Nichts bedeuten. Das Martyrium impliziert immer eine umfassendere Erzählung, die sich auf Vorstellungen von Gerechtigkeit und der richtigen Ordnung des Kosmos beruft. Indem das Chaos und die Bedeutungslosigkeit der Gewalt in ein Martyrium verwandelt werden, wird die Priorität und Überlegenheit einer imaginierten oder ersehnten Ordnung und eines privilegierten und idealisierten Sinnsystems bekräftigt (Castelli (2004), S. 41).

¹⁶ Gözl (2019a); Pannewick (2012), S. 21; vgl. Castelli (2004), S. 41; Gözl (2019b), S. 5.

¹⁷ Durch die Erzählungen über seinen Tod erfährt die Nachwelt nicht nur von seinem Todesschicksal, sondern gleichfalls von seiner Unerschütterlichkeit, seinen vertretenen Werten und Einstellungen (Avemarie (2013e), S. 301).

¹⁸ Castelli (2004), S. 6; Saloul/van Henten (2020), S. 11. Zu dem kollektiven Gedächtnis, in welches die erinnernde Interpretation im Laufe der Zeit integriert wird, siehe z.B.: Olick/Robbins (1998). Für Literatur zu der kollektiven Erinnerung an die aschkenasischen Märtyrer siehe beispielsweise: Marcus (1990); ders. (2013).

¹⁹ Castelli (2004), S. 6, 12, 41.

²⁰ Ibid., S. 13; Halbwachs (1992), S. 86.

²¹ *“The martyr will be seen as a member of a suppressed group who, when given the opportunity to renounce aspects of his or her group’s code, willingly submits to suffering and death rather than forsake a conviction.”* (Weiner/Weiner (1990), S. 10; van Henten (2004), S. 168; Saloul/van Henten (2020), S. 15).

Verbindung zwischen Martyrium und Widerstand ist somit nicht anzuzweifeln. Das Martyrium hat die Fähigkeit Ehrfurcht und zugleich Misstrauen zu erwecken. Märtyrer sind nämlich zumeist gegen die Regierung und können dementsprechend von dieser auch nicht ignoriert werden. Die Regierung als Unterdrücker erzeugt durch den Tod einzelner, die für eine bestimmte Sache sterben, Märtyrer, während es andererseits ohne Unterdrücker kein Martyrium gäbe, weshalb von einer gewissen Wechselwirkung gesprochen werden kann.²²

Ein Beispiel der Auflehnung bieten beispielsweise die Episoden des bewaffneten jüdischen Widerstandes gegen die imperiale römische Macht, die in der Zeit zwischen den Makkabäeraufständen und dem Bar Kochba Aufstand stattfanden. Die Juden waren in diesen ersten beiden Jahrhunderten des römischen Reiches besonders aufsässig, was vielleicht auf das Wissen um die erfolgreichen Revolten gegen die damalige griechische Macht, wie sie im 6. und 7. Kapitel des 2. Makkabäerbuches beschrieben werden, zurückzuführen sein könnte. Es kann dadurch eine Verbindung zwischen Juden und der griechisch-römischen Welt, zwischen Rebellion und dem voll entwickelten Märtyrerdiskurs angenommen werden.²³

4.2.3.2. Wurzeln des Martyriumkonzepts in Judentum & Christentum

Der biblische Einfluss auf das Konzept des Martyriums im rabbinischen Judentum und dem frühen Christentum war tiefgreifend, aber indirekt. Archetypen beider Traditionen waren Eleazar, der Priester, sowie die Mutter mit ihren sieben Söhnen aus dem 2. und 4. Makkabäerbuch.²⁴ In weiterer Folge wurden dann von den Christen auch die Geschichte von Jesus und den Aposteln als Märtyrererzählung gelesen und zum Paradigma für ihre nachfolgenden Märtyrer erklärt.²⁵

In Bezug auf die Verbindung zwischen christlichen und jüdischen Märtyrererzählungen wurde einerseits vermutet, dass sich die Wege von Christen und Juden trennten, andererseits aber angenommen, dass sie in ständigem Austausch standen.²⁶ Insgesamt gibt es nun drei verschiedene Zugänge, welche diese beiden Extreme und einen ‚Mittelweg‘ umfassen:

1) Gegenseitige Abhängigkeit/genetisches Paradigma:

Das frühe jüdische Martyrium wird als Vorläufer des frühen christlichen verstanden. Christliche Martyriumserzählungen entwickelten sich aus jüdischen und bauten auf jüdischen Erzählungen auf.²⁷ Der Beginn der Entstehung des Märtyrerbildes wird im Judentum des 2. Tempels vermutet, nämlich z.B. in dem Martyrium der sieben Söhne und ihrer Mutter in 2 Makk. Das Bild des Märtyrers soll demnach aus dem Kontext der Auseinandersetzung mit der Hellenisierung stammen, was auch durch 1 Makk gestützt wird. Um 70 n. d. Z. treten dann auch einzelne Märtyrerberichte im Midrasch auf, wodurch insgesamt der Ursprung der Idee des Martyriums im Judentum vermutet wird.²⁸

²² Rajak (2012), S. 165-166; Baslez (2007); Frend (1965). vgl. Gözl (2019b), S. 4.

²³ Rajak (2012), S. 166-167.

²⁴ G.W. Bowersock war anderer Meinung, denn er zweifelte die Makkabäerbücher als Grundlage für die Zuschreibung der Anfänge des Martyriumskonzepts im Judentum an, da einerseits sowohl Christen als auch Juden in der Spätantike und im Mittelalter die Episoden des Mutes in den Büchern der Makkabäer als Beispiele des Martyriums betrachteten, und andererseits, weil in den Makkabäerbüchern die Tode, Suizide oder Hinrichtungen nicht als Martyrien beschrieben wurden (Bowersock (1995), S. 9).

²⁵ Eastman (2019), S. 1079-1080. Der Forschungsstand in der Martyriumsdiskussion in Bezug auf etwaige christliche und jüdische Verbindungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sowie deren mögliche Herleitungen findet sich kurz und bündig bei Dehandschutter/van Henten (1989) auf den Seiten 5-15. Auch mögliche Vorbilder für den ‚Märtyrer‘, wie der leidende Gerechte, der Märtyrer-Prophet, der Weise, oder der heidnische Philosoph werden von diesen auf Seite 18 behandelt (vgl. Brox (1961), S. 135, 137, 167-168, 171-172). Zum Leiden der Gerechten in jüdischen Quellen siehe z.B.: Elman (1990).

²⁶ Rajak (2012), S. 169.

²⁷ Van Henten (2012b), S. 118-119; ders. (1993).

²⁸ Brox (1961), S. 139-140; vgl. Boyarin (1999), S. 93; Frend (1965). Manche sahen das Martyrium des Rabbi Aqiva als Vollendung des Zeugnisses seines Glaubens und lasen das Judentum als ‚Religion des Martyriums‘, was jedoch äußerst fragwürdig ist. In diesem Zusammenhang wird gleichfalls Deutero-Jesaja manchmal als

Großteils herrscht Einigkeit darüber, dass das christliche Martyrium jüdische Vorläufer hat, besonders, wenn die Bücher Daniel und das 2. und 4. Makkabäerbuch in den Blick genommen werden. W.H.C. Frend geht sogar so weit zu behaupten, dass *“without Maccabees and without Daniel, a Christian theology of martyrdom would scarcely have been possible”*.²⁹ Während die drei Männer im Danielbuch gerettet wurden, diente ihre Entschlossenheit vermutlich als Modell für die makkabäischen Märtyrer. Der Fokus der makkabäischen Märtyrererzählung liegt auf dem älteren Eleazar, der kein Schweinefleisch aß, und einer Mutter mit ihren sieben Söhnen, die gefoltert und getötet wurden, weil sie ihre väterlichen Gesetze nicht aufgeben wollten. Die Antworten der Söhne gegenüber dem Kaiser weisen auf eine postmortale Errettung hin. Die Ablehnung eines Kompromisses in religiösen Belangen im Hinblick auf ein Edikt und die nach sich ziehende Folter sind Bestandteile in jüdischen und christlichen Märtyrerakten.³⁰

2) Analoge, aber unabhängige Verläufe:

Gegenseitige Abhängigkeiten zwischen jüdischen und christlichen Martyrologien sind nicht existent oder die Ausnahme. Ähnlichkeiten in Vokabular und Motiv basieren auf dem gemeinsamen Vorkommen, oder sie resultieren aus analogen, aber unabhängigen Entwicklungen im Zusammenhang mit der griechisch-römischen Tradition des ‚noblen Todes‘ in christlichem und jüdischem Milieu.³¹ Der ‚noble Tod‘ inkludierte: den Suizid anstatt einer Gefangennahme oder Demütigung durch einen Feind; den Tod für die Heimat; den Selbstmord angesichts eines Unglücks; den Tod als Mittel der Hingabe (*devotio*) gegenüber den Göttern oder dem Kaiser; sowie die Selbsttötung auf Befehl des Staates.³² Pagane Suizide wurden so von den frühen christlichen Schreibern als Vorläufer ihrer christlichen Martyrien gesehen, weshalb nicht von einer einfachen Übernahme jüdischer Martyrologien ausgegangen werden kann.³³ Solche Analogien können durch einen ähnlichen sozio-kulturellen Kontext, wie das Leben einer Minderheitengruppe in einer fremden und feindlichen Umgebung, oder durch Prozesse der Identitätskonstruktion erklärt werden.³⁴

*“Similar ideas can originate within different groups independently, because the groups share something, a cultural environment, or experiences in a similar socio-historical situation or ideological conceptions or strategies concerning one’s own group.”*³⁵

3) Vielfältige Wechselwirkungen:

Seit der Veröffentlichung von D. Boyarins Werk *Dying for God* (1999) wurde dieser Ansatz populär. In diesem Buch argumentierte Boyarin, dass das rabbinische Judentum und das orthodoxe Christentum erst im 4. Jh. n. d. Z. ‚erfunden‘ wurden und schlug darüber hinaus die sog. ‚Wellentheorie‘ vor, um die mannigfachen Verbindungen zwischen den beiden Religionen und ihren Martyriumstraditionen zu erklären. Andere Forscher datierten die Trennung von rabbinischem Judentum und frühem Christentum früher, verwiesen jedoch

‚Schöpfer des Märtyrergedankens im Judentum‘ verstanden. Hierbei ist aber zu sagen, dass sich in Jes 43 und 44 zwar die Vorstellung des Gotteszeugen findet, aber ein Gedanke an das Martyrium nicht ausgedrückt wird (Brox (1961), S. 147-149). Sh. Shepkaru zeichnete 2006 ein anderes Bild, er stellte nämlich den allgemeinen Konsens in Frage, dass das Martyrium eine ursprünglich hellenistisch-jüdische Idee war. Für ihn stand fest, Juden, wie Philo und Josephus, verinnerlichten das idealisierte römische Konzept des freiwilligen Todes (= nobler Tod) und stellten es als eine alte jüdische Praxis dar, wobei er G.W. Bowersock in dessen Auffassung über den Ursprung des Martyriums in gewisser Weise zustimmte (Shepkaru (2006); vgl. Bowersock (1995)).

²⁹ Middleton (2014), S. 121; Frend (1965), S. 65.

³⁰ Middleton (2014), S. 121.

³¹ Van Henten (2012b), S. 119; ders. (2004), S. 170; ders. (1995), S. 304.

³² Für Details zu dem Thema des ‚noblen Todes‘ siehe Punkt 4.2.3.5.1.2.3. b.

³³ Middleton (2014), S. 121.

³⁴ Van Henten (2012b), S. 119; ders. (2004), S. 170; ders. (1995), S. 304.

³⁵ Ders. (1995), S. 304; ders. (2004), S. 170.

gleichfalls auf die vielen Verbindungen beider Gruppen in Bezug auf das Martyriumsthema.³⁶

G. W. Bowersock und D. Boyarin vertraten einen neuen Ansatz in der Beziehung zwischen frühen christlichen und jüdischen Traditionen.³⁷ Bowersock ging davon aus, dass das Martyriumskonzept aus dem Zusammenprall des christlichen Glaubens mit der römischen Ideologie zustande kam und argumentierte, dass die Terminologie des Martyriums definitiv christlich sei, da sie sich direkt aus dem griechischen Zeugnisvokabular semantisch herausentwickelte.³⁸

Er war somit auch gegen die Vorstellung, dass die Idee des Martyriums dem Judentum entspringen würde. Bowersock argumentierte, dass dem Martyrium des Polykarp, dem ersten als solches deklarierten Martyrium, historisch betrachtet durchaus auch andere vorausgegangen sein könnten, sowie, dass nachfolgende frühe Beispiele von christlichen Märtyrern oft aus Kleinasien stammen würden, – wie z.B. die Märtyrer Pionios, Sabina und Asklepiades, die 250 n. d. Z. in Smyrna unter der Regentschaft des Kaisers Decius den Märtyrertod starben. Das Martyrium, wie es heute noch im christlichen Kontext verstanden wird, hatte für ihn seine Wurzeln folglich vermutlich im westlichen Kleinasien, also in Anatolien, dem Teil des römischen Reiches, in dem es zuerst und wiederholt auftrat.³⁹ Weiters waren die frühen christlichen Martyrien in der Zeit bis Konstantin den Großen (270/288-337) eine auffallend städtische Angelegenheit. Sie ereignen sich großteils in den größten Städten der römischen Welt. Das Martyrium war für Bowersock somit fest im zivilen Leben der griechisch-römischen Welt des römischen Reiches verankert.⁴⁰ War dies für ihn u.a. ein Alleinstellungsmerkmal der christlichen Märtyrer, galt es Boyarin und G. Hasan-Rokem als verbindendes Element:

“Martyrdom, even more than tragedy, is Thanatoi en tõi phanarõi, ‘deaths that are seen,’ murders in public spaces. Insofar as martyrdom is, then by definition, a practice that takes place within the public, and therefore, shared space, martyria seem to be a particularly fertile site for the exploration of the permeability of the borders between so-called Judaism and so-called Christianity in late antiquity.”⁴¹

Des Weiteren waren für Bowersock besonders römische Verhöre und die damit verbundenen Protokolle wichtig, um einerseits nach den Wurzeln des Martyriums im 2. und 3. Jh. des römischen Reiches zu suchen,⁴² und andererseits die großen Unterschiede zwischen christlichen Martyrien und jenen Episoden mutigen Widerstands zu markieren, die

³⁶ Van Henten (2012b), S. 119-120; vgl. Schwartz (2013), S. 16. Frend (1965); Baumeister (1980). Für die diversen Ansätze der Trennung bzw. deren Datierung, siehe u.a.: Boyarin (1998); ders. (2004); Becker/Reed (2003); van Henten (2003b).

³⁷ Van Henten (2008a), S. 148.

³⁸ Ders. (2017a); Bowersock (1995), S. 5-14, 28; Boyarin (1999), S. 96-97.

³⁹ Bowersock (1995), S. 17; Boyarin (1999), S. 93.

⁴⁰ Bowersock (1995), S. 41, 54.

⁴¹ Boyarin (1999), S. 21; Hasan-Rokem (2003), S. 100.

⁴² Bowersock (1995), S. 39; vgl. Rajak (2012), S. 168. Ohne Verfolgung hätte es ganz allgemein kein Martyrium gegeben. Es war jedoch das Christentum, die *religio illicita*, die der besonderen Dynamik der Verfolgung unterlag. Sie litten und wurden vor Gericht gestellt, doch indem sie von den römischen Verfolgern besiegt oder unterworfen wurden, betrachteten sie sich als siegreich. Auch der Selbstmord wurde als ein ehrenhafter Weg zur Verteidigung der eigenen Ideale verstanden. Im 3. Jh. war die Frage des Selbstmordes sogar zentral für die Praxis und die Akzeptanz des Martyriums. In der Mitte des 3. Jh. begann die Kirche nämlich, freiwillige Märtyrer zu ‚entmutigen‘ und die ‚Märtyrerkrone‘ für diejenigen zu reservieren, deren Glaube auch wirklich durch die weltlichen Autoritäten geprüft wurde. Für Bowersock stand fest, dass ohne die Verherrlichung des Selbstmordes, des noblen Todes, in der römischen Tradition die Entwicklung des Martyriums im 2. und 3. Jh. in dieser Form nicht denkbar gewesen wäre und es die Scharen von freiwilligen Märtyrern nie gegeben hätte, da ihr sowohl die griechische als auch die jüdische Tradition entgegenstanden (Bowersock (1995), S. 18, 55, 57, 63, 66, 72-73).

später bei den Juden als *Kiddusch ha-Schem* (= Heiligung des Namens) kategorisiert wurden, da in der jüdischen Literatur solche Verhörprotokolle (fast) vollkommen fehlen.⁴³

Während Bowersock die Existenz eines vorchristlichen Martyriums bestritt, vermutete Boyarin in Hinblick auf die Märtyrertraditionen intensive und vielschichtige Verbindungen zwischen christlichen und nichtchristlichen Juden, denn er meinte, die Idee des Martyriums entspringe nicht einer jüdischen Beeinflussung des Christentums oder umgekehrt, sondern dem nahen Kontakt bzw. der nicht klaren Grenzziehung zwischen den beiden Religionen. Er stellte die Ansichten W.H.C. Frends und T. Baumeisters in Frage, die davon ausgingen, dass die Trennung zwischen Judentum und Christentum im späten 1. oder frühen 2. Jh. n. d. Z. erfolgte, sowie, dass es von diesem Zeitpunkt an keine Verbindung mehr zwischen den beiden Gruppen gab.⁴⁴ Boyarin war davon überzeugt, dass sich das (rabbinische) Judentum und das (orthodoxe) Christentum erst im 4. Jh. n. d. Z. voneinander trennten und so die Martyriumstraditionen der beiden Religionen in vielerlei Hinsicht miteinander verwoben waren.⁴⁵ In Bezug auf die vielen Verbindungen der beiden, wie auch das Märtyrertum, schlug er eine ‚Wellentheorie‘ vor.⁴⁶

“... the languages in a given group might very well have similarities that are the product of convergence, of new developments in one that have passed to the others, because the languages are still in contact with each other. This is called wave theory, on the assumption that an innovation takes place at a certain location and then spreads like a wave from that site to others, almost in the fashion of a stone thrown into a pond. In this model, convergence is as possible as divergence.”⁴⁷

Wie Bowersock war Boyarin davon überzeugt, dass sich in der Spätantike eine neue Form des Martyriums aufkam, die eindeutig von jener des ‚noblen Todes‘ in den Makkabäerbüchern zu differenzieren war.⁴⁸ Laut Boyarin soll im 2. Jh. n. d. Z. nämlich ein neuer Märtyrerdiskurs aufgetreten sein, wie er von dem Martyrium des Polykarp oder dem der Perpetua bekannt ist.⁴⁹ Diese neue Form des Martyriums trat in christlichen Kreisen beinahe zeitgleich mit den klassischen rabbinischen Märtyrererzählungen im Zuge der hadrianischen Verfolgung auf, und wies sich durch drei Basiselemente aus:⁵⁰

- 1) ritualisierter und performativer Sprechakt (z.B. *Schma Israel*)
- 2) die Erfüllung eines religiösen Gebots
- 3) ein mächtiges erotisches Element

⁴³ Bowersock (1995), S. 37. Für Hinweise auf die Prozesse und Gerichtsverfahren in römischen Gerichten Palästinas in jüdischen Quellen siehe: Lieberman (1944).

⁴⁴ Van Henten (2008a), S. 148; ders. (2004), S. 169-170; Boyarin (1999), S. 96-97, 114-115, 117, 127-130; vgl. Baumeister (1980); Frend (1965).

⁴⁵ Van Henten (2017a); ders. (2008a), S. 148; ders. (2004), S. 169-170; Boyarin (1999), S. 6, 9-16, 97, 117. Auch G. Hasan-Rokem argumentierte für eine intensive und komplexe Verbindung zwischen jüdischen und christlichen Martyrien, wobei er von einem narrativen Dialog zwischen jüdischen und christlichen Darstellungen des Martyriums überzeugt war (Hasan-Rokem (2000); vgl. van Henten (2004), S. 169-170).

⁴⁶ Van Henten (2008a), S. 148. Diese ‚Wellentheorie‘ Boyarins lässt den Gedanken, dass die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ eine jüdische Antwort auf den Kanonisierungsprozess der christlichen Märtyrer ist, der in Märtyrerlisten, Märtyrerkalendern und der Martyrologie sichtbar wurde, recht wahrscheinlich erscheinen (ders. (2004), S. 170; vgl. ders. (2008a), S. 149).

⁴⁷ Ders. (2008a), S. 148-149; Boyarin (1999), S. 9.

⁴⁸ Van Henten (2017a); Boyarin (1999), S. 95-96; vgl. Ottenheim (2017), S. 222; Bowersock (1995), S. 7-11; van Henten (2004), S. 169.

⁴⁹ In diesen frühen christlichen Martyriumserzählungen war mit dem Bekenntnis des Märtyrers zum Christentum der eigentliche Höhepunkt der Erzählung erreicht, wie beispielsweise in der ‚Passion der Perpetua‘ aus dem frühen 3. Jh. (Middleton (2014), S. 122).

⁵⁰ Ottenheim (2017), S. 221-222; van Henten (2017a); ders. (2004), S. 169; Boyarin (1999), S. 95-96; vgl. Bowersock (1995), S. 9-10.

4.2.3.3. Ursprung des Begriffs ‚Martyrium‘

Im allgemeinen Sprachgebrauch bezieht sich ein ‚Martyrium‘ auf einen öffentlichen, gewaltsamen Tod einer Person. Es handelt sich um eine spezielle Art des Sterbens in einer speziellen Situation. Durch ein Martyrium entstehen sog. ‚Märtyrer‘, also

„Menschen, die sich standhaft weigern, unter dem Zwang von Gewaltmaßnahmen von ihrem Glauben [= religiöse Identität] abzufallen, und die diese Standhaftigkeit mit ihrem Leben bezahlen.“⁵¹

Wird von dem Begriff ‚Martyrium‘ ausgegangen, so wurde dieser in seinem heutigen Verständnis vorrangig vom frühen Christentum geprägt,⁵² weshalb, von dem Begriff ausgehend, auch zuerst auf das Christentum und anschließend auf das Judentum eingegangen wird.

Im christlichen Kontext wurde unter dem Terminus ‚Märtyrer‘ ein Mensch verstanden, der sich aufgrund seines Festhaltens an seinem Glauben den römischen Autoritäten widersetzte und deshalb hingerichtet wurde. Als ältester eindeutiger Beleg gilt das aus dem 2. Jh. n. d. Z. stammende *Martyrium Polycarpi* (um 150 n. d. Z.), das die Verfolgung und Exekution des Polykarp, des Bischofs von Smyrna, als *martyrium* bezeichnet.⁵³ Das ‚Zeugnis‘, das unter ‚Martyrium‘ verstanden wird, meint den gewaltsamen Tod des (christlichen) Bekenntners.

Wird andererseits nicht der Begriff selbst, sondern das Martyrium als Bekenntnisakt vollzogenes gewaltsames Todesschicksal betrachtet, so ist das Konzept des Martyriums wie bereits gezeigt, schon wesentlich früher, nämlich im frühen Judentum anzutreffen.⁵⁴

Das Christentum und Judentum setzte sich in den frühen Jahrhunderten des 1. Jahrtausends (verstärkt) mit dem Phänomen des Martyriums auseinander.⁵⁵ Wichtig ist dabei aber die Unterscheidung zwischen den jüdischen und christlichen Märtyrerdefinitionen.⁵⁶ Was die frühe Kirche mit dem Terminus *martyrium* ‚Zeugnis‘ zum Ausdruck brachte, wurde in der rabbinischen Tradition in dem Begriff ‚*Kiddusch ha-Schem*‘ verdichtet. Im Kern der Sache konvergieren die beiden Begriffe, doch terminologisch gehen die früh-kirchliche und die rabbinischen Martyriumskonzepte auseinander.⁵⁷ Interessant ist jedoch, dass sich in beiden Religionen die konkreten Bezeichnungen für das Martyrium aus größeren Kontexten heraus entwickelten, ja sich sogar über die Jahrhunderte hinweg zuspitzten, bis das heutige Verständnis der jeweiligen Termini erreicht war. So wurde auf der christlichen Seite aus dem griechischen *mártys* (= Wort-/Tatzeuge) der christliche ‚Märtyrer‘, während auf der jüdischen Seite *Kiddusch ha-Schem*, die Heiligung Gottes, – die u.a. auch im täglichen Gebet erfolgt, – zu einer Bezeichnung für das Martyrium schlechthin wurde. Allgemeine Begriffe wurden folglich zu spezifischen Termini, die sich in ihrem neuen Kontext jedoch wieder zu weiten schienen und dadurch konfessionsübergreifend fungieren konnten.

⁵¹ Avemarie (2013e), S. 301; vgl. Ottenheim (2017), S. 220; Hasan-Rokem (2003). Zu dieser Definition ist noch hinzuzufügen, dass heute strikt zwischen Märtyrern und Selbstmordattentätern bzw. Terroristen und anderen Fanatikern unterschieden wird. Siehe dazu beispielsweise: Tück (2015).

⁵² Avemarie (2013d), S. 283.

⁵³ Van Henten/Avemarie (2002), S. 2; Avemarie (2013d), S. 283; vgl. Strathmann (1942); Baumeister (1980), S. 239-245; Buschmann (1994), S. 136-141; ders. (1998), S. 98-107. Zu dem Martyrium des Polykarp, siehe z.B.: Dehandschutter (1993); Lieu (2003); Leigh Gibson (2003).

⁵⁴ Avemarie (2013d), S. 283. Für einen Kurzüberblick über Martyrien in antiker, rabbinischer und frühchristlicher Zeit, siehe z.B.: Surkau (1938).

⁵⁵ Hasan-Rokem (2003), S. 99. Für einen groben Überblick über die Begriffe ‚Martyrium‘ und ‚Märtyrer‘, wie sie im antiken Judentum und Christentum verstanden wurden, siehe beispielsweise die Lexikonartikel von: Tabor (1992); Reeg (2002); van Henten (2010e); ders. (2011c).

⁵⁶ Maccoby (2007), S. 99.

⁵⁷ Avemarie (2013c), S. 281.

4.2.3.3.1. Vom Zeugen zum Märtyrer im Christentum

Im Folgenden wird auf die Entwicklung des Märtyrer- und Martyriums-Begriffes eingegangen, wie er sich vom allgemeinen Zeugen zum spezifischen (christlichen) Märtyrer hin zuspitzte.

4.2.3.3.1.1. Zeuge

Mártys (griech.) ist ursprünglich ein juristischer Begriff, der den Zeugen im Prozess meint, wobei das Verb dazu *martyrein* dessen Funktion und das Substantiv *martyria* den Akt des Bezeugens, oder aber das abgelegte Zeugnis meint.⁵⁸ Der Zeuge legt öffentlich Zeugnis für oder gegen jemanden ab, weil er sich selbst zur Aussage verpflichtet fühlt und für diese auch eintritt.⁵⁹ Als Zeugnis gilt ein Beweis oder das Beweisstück im Prozess, aber auch außerhalb der Gerichtssphäre, genauso wie die Bekundung von Ansichten und Wahrheiten. Die Zuverlässigkeit des Zeugen besteht aus dessen eigener Überzeugung.⁶⁰

Dem griechischen *mártys* entspricht in diesem Kontext das hebräische *'ed*.⁶¹ Es bezeichnet jemanden, der über den Ausgang einer Sache Auskunft gibt, sich für die Richtigkeit einer Aussage verbürgt, oder die Unschuld einer Person bezeugt (z.B. Lev 5,1; Jer 36,23; Jos 24,22), oder aber eine Abmachung, ein Versprechen, eine Bundschließung, oder einen Kaufvertrag (z.B. Jer 39,10.25; Rut 4,9-11; Ps 89,38). Es kann damit aber genauso der Zeuge, sowie das Zeugnis gegen jemanden bezeichnet werden (z.B. Ex 20,16; Num 35,50; Dtn 19,18; Spr 25,18). Weiters ist ein Zeuge jemand, der um ein begangenes Vergehen weiß und auch Anklage erheben kann (z.B. Num 5,13; 35,30; Dtn 17,6-7; 19,15).⁶²

4.2.3.3.1.2. Bedeutungswandel

Das griechische Wort *mártys* konnte ursprünglich also recht viel bedeuten, aber bis zu seinem Gebrauch im christlichen Kontext bezeichnete es nie das Sterben für eine Sache.⁶³ Im späten 1. bis ins mittlere 2. Jh. n. d. Z. gaben die Christen dem griechischen Wort jedoch eine neue Bedeutung, indem sie die Idee des Suizids des alltäglichen griechisch-römische Diskurses mit der Idee des Martyriums vermengten.⁶⁴ Diese neue, christliche Bedeutung war auf Verfolgung, Leid und Tod fokussiert.⁶⁵ Trat *mártys* in der Bedeutung des Märtyrers erstmals in der Mitte des 2. Jahrhunderts in christlichen Texten auf,⁶⁶ so war es ab dem 3. Jh. in seiner neuen Bedeutung fest im christlichen Kontext verankert. Es wurde bald in andere Sprachen übernommen, z.B. als Lehnwort ins Lateinische, – wo es nie mit *testis* (Zeugnis) übersetzt wird,⁶⁷ – und von dort in die romanischen Sprachen.⁶⁸

Der religiöse Zeugenbegriff des Neuen Testaments und der frühen Kirche wurde somit

⁵⁸ Brox (1961), S. 17; vgl. Hasan-Rokem (2003), S. 99; Rajak (2012), S. 167. Zur ursprünglichen Bedeutung des Namens ‚Märtyrer‘ siehe u.a.: Holl (1916); Günther (1941); Bergmeier (2012).

⁵⁹ Brox (1961), S. 17. Der Prozess der ‚Bezeugung‘ war ursprünglich nicht darauf ausgelegt mit dem Tod des ‚Zeugen‘ zu enden, doch mehrere antike Autoren, unter ihnen auch Josephus, beschrieben, dass die ‚Zeugen‘ oft aufgrund ihrer ‚Bezeugung‘ starben (Trites (1973), S. 72-73).

⁶⁰ Brox (1961), S. 18; vgl. Bowersock (1995), S. 5.

⁶¹ In der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der Septuaginta, kommt es häufig in juristischem Kontext vor, wo es ‚Zeuge‘ (*'ed*) übersetzt (Brettler (2002), S. 3).

⁶² Brox (1961), S. 19.

⁶³ Bowersock (1995), S. 5.

⁶⁴ Goldin (2008), S. 26-27. Die terminologische Unschärfe des Begriffs *mártys* wurde vermutlich durch die Verbindung mit dem Wortfeld von griech. *homologia*/lat. *confessio* (= Zeugnis) noch ausgeweitet, sodass das neue christliche Verständnis eines Märtyrers auch darin Platz fand (Wischmeyer in Beinhauer-Köhler et al. (2011)). Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühen Christentum siehe beispielsweise: Schwemer (1999).

⁶⁵ Brettler (2002), S. 3.

⁶⁶ Ottenheim (2017), S. 220; van Henten/Avemarie (2002), S. 2; vgl. Strathmann (1942); Baumeister (1980), S. 239-245; Buschmann (1994), S. 136-141; ders. (1998), S. 98-107.

⁶⁷ Bowersock (1995), S. 19; vgl. Brettler (2002), S. 3.

⁶⁸ Brettler (2002), S. 3.

maßgeblich durch die griechische Zeugnisterminologie mitbeeinflusst. Bereits in der Septuaginta kam es aber zu einer Bedeutungsverschiebung weg vom juristischen Gebrauch, hin zu dem profaneren Gebrauch der christlichen Märtyrer. Im Neuen Testament ist unter einem *mártys* folglich stets der Augenzeuge der Auferstehung zu verstehen, der vor seinem Tod auch eine Vision (*doxa*) vom Himmel haben konnte, welche er bezeugte.⁶⁹

Aus diachroner Sicht ist ein logischer Prozess mit fünf Stufen zu erkennen, durch den das Wort *mártys* die Bedeutung ‚Märtyrer‘ erhielt:

1. Ursprünglich bezeichnete *mártys* einen Zeugen vor Gericht, der nicht mit dem Tod rechnen musste.
2. Dann wurde es zur Bezeichnung eines Mannes, der seinen Glauben vor einem Gericht bezeugte und als Strafe für sein Zeugnis den Tod erlitt.
3. Als nächstes wurde der Tod als Teil des Zeugnisses betrachtet.
4. *Mártys* ist gleichbedeutend mit ‚Märtyrer‘. Der Gedanke an den Tod steht im Vordergrund, auch wenn der Gedanke an das Zeugnis nicht ganz abwesend ist.
5. Die Idee des Zeugen verschwindet, und die Wörter *mártys*, *martyrion* und *martyria* werden ausschließlich zur Bezeichnung des Märtyrers und des Martyriums verwendet.

Bei genauer Betrachtung dieser semantischen Veränderungen wird deutlich, dass der Gedanke an den Tod in der 2. und 3. Stufe nur im Kontext vorhanden ist, während er in der 4. und 5. Stufe in die wörtliche Bedeutung von *mártys* und dessen verwandter Wörter miteinbezogen wird.⁷⁰

4.2.3.3.1.3. Märtyrertitel

Es fand eine semantische Entwicklung des griechischen Nomens *mártys* (= Zeuge) und des Verbs *martyrein* in den früh-christlichen ‚Märtyrertitel‘ statt. Es handelte sich dabei um den Ehrentitel ‚Märtyrer‘, der sich auf Personen bezog, die starben, weil sie ihrem christlichen Glauben und ihrer Identität, trotz Verfolgung, bis in den Tod treu blieben, anstatt den römischen Autoritäten Zugeständnisse zu machen.⁷¹ Bis heute sind der Ursprung, die Herleitung und die genaue Bedeutung des christlichen Märtyrertitels nicht geklärt.⁷² Einzig gesichert ist das erstmalige Auftreten des Titels ‚Märtyrer‘ und des Terminus ‚Martyrium‘ in der Bedeutung des Todes durch eine feindliche Staatsmacht in dem Martyrium des Polykarp (2. Jh. n. d. Z.), dem ersten christlichen Märtyrerakt.⁷³

Manche versuchten die christliche Bezeichnung des Martyriums (*mártys*) aus vorchristlichen, d.h. meist jüdischen Texten zu erklären,⁷⁴ doch ein Ursprungsort für den Titel *mártys* in der Bedeutung der Zeugenschaft, wie er bei den frühen Christen gebraucht wurde, findet sich in der jüdischen Literatur nicht, denn dort fehlt der Zeugnisgedanke. Gab es im frühen Judentum die Vorstellung des Märtyrers, so gebrauchten jedoch weder die frühjüdischen noch die rabbinischen Märtyrererzählungen das Wort ‚Zeuge‘, nur zwei Stellen in 4 Makk stellen dabei eine Ausnahme dar, wobei an diesen Stellen eher der Tod und das Leiden der makkabäischen Märtyrer als ‚Zeugnis‘ (im konventionellen juristischen Sinne)

⁶⁹ Brox (1961), S. 19, 23, 132-133.

⁷⁰ Trites (1973), S. 72-73.

⁷¹ Van Henten (2004), S. 164; vgl. Rajak (2012), S. 167. Im Christentum ist demnach der Titel ‚Märtyrer‘ dem für den christlichen Glauben verfolgten und sterbenden Zeugen vorbehalten, wobei aber in der Tradition Ansätze zur Erweiterung des Märtyrerbegriffs festzustellen sind. So wurde das Martyrium von manchen, wie K. Rahner, nicht nur als passives Erleiden des Todes, sondern genauso als Sterben im aktiven Kampf für den christlichen Glauben verstanden (Christen in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 216). Zum Märtyrertitel und dessen Entstehung, siehe z.B.: Krüger (1916); Reitzenstein (1917).

⁷² Wischmeyer in Beinhauer-Köhler et al. (2011); Bowersock (1995), S. 5, 7.

⁷³ Wischmeyer in Beinhauer-Köhler et al. (2011); vgl. Bowersock (1995), S. 13; van Henten (2004), S. 164; ders. (2012a), S. 92; Rajak (2012), S. 168; Middleton (2014), S. 120; Saloul/van Henten (2020), S. 13.

⁷⁴ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 6.

bezeichnet wird, und diese somit nicht als Vorstufe zum Märtyrertitel gewertet werden können.⁷⁵

Unsicher ist gleichfalls die Ableitung des Titels aus der griechisch-philosophischen Literatur, denn wäre dies der Ursprung, wäre eine gleichmäßige Entwicklung anzunehmen und nicht das plötzliche Auftauchen eines fertig ausgebildeten Märtyrertitels.

Genauso wenig lassen sich stichhaltige Anhaltspunkte dafür finden, dass er aus dem biblischen Begriff des ‚Wortzeugen‘ entstanden ist. Dabei ist noch nicht einmal sicher, ob sich der Titel eher vom Tat- oder Wortzeugen abgeleitet haben soll.⁷⁶ Der Märtyrertitel verdrängte interessanterweise den Begriff des Wortzeugen in der christlichen Literatur nicht, beide waren nebeneinander in Gebrauch. Der Begriff des Tatzeugen existierte ebenfalls selbstständig neben dem des Märtyrers, doch ist das Martyrium, das Ertragen von Folter und Tod, auch als Zeugnis zu werten,⁷⁷ da das Ereignis des Martyriums einen unmittelbaren Zeugnisakt, der die Echtheit des Leidens Christi bestätigt, darstellt. Andererseits ist der Märtyrertitel jedoch nicht eins zu eins mit dem Zeugenbegriff gleichzusetzen, denn nicht immer hat er diese Bedeutung, obwohl in späterer Zeit das Martyrium durch den Terminus des Verkündigungszeugen interpretiert wurde, und der Begriff *mártys* in der Bedeutung des ‚Verkünders/Bekenners‘ neben der Bedeutung des ‚Blutzeugen‘ existierte.⁷⁸

Das griechische Wort *mártys* erscheint zwar häufig im Neuen Testament, doch kann nirgends zweifelsfrei gezeigt werden, dass es in einem anderen Sinn als dem des ‚Zeugen‘ gebraucht wurde. In den Evangelien und besonders in der Apostelgeschichte wird das Wort verwendet, um diejenigen zu bezeichnen, die Wort- bzw. Glaubenszeugen, des Leidens Jesu oder seiner Auferstehung waren. Daher war das Wort in vielen Fällen wohl einfach nur eine andere Art, einen Apostel zu beschreiben.⁷⁹

Aufgrund sämtlicher Unsicherheiten bezüglich des Ursprungs und der Herleitung des Titels wird zumeist nur gesagt, dass mit seinem ersten Auftauchen auch die Entwicklung des (technischen) Märtyrertitels wohl 156 n. d. Z. in Kleinasien, eben mit dem Martyrium des Polykarp, abgeschlossen war.⁸⁰

4.2.3.3.2. Jüdische Bezeichnungen für Martyrium & Märtyrer

Die Bezeichnung des Märtyrers fehlt in der hebräischen Bibel. Diese Abwesenheit heißt aber nicht, dass es keine Märtyrer oder Martyrien gab, sondern nur, dass noch kein expliziter Begriff dafür existierte. Insofern fassten A.J. Droge und J.D. Tabor fünf Charakteristika eines damaligen Märtyrers zusammen und legten dabei besonderen Wert auf das fünfte Charakteristikum.

- 1) Sie reflektieren Situationen der Opposition und der Verfolgung.

⁷⁵ Brox (1961), S. 149-150, 152, 167; vgl. Bowersock (1995), S. 12; Avemarie (2013d), S. 291. Die Begrifflichkeiten im Kontext des Martyriums (*mártys*, *martyrion*) sind zwar durch die griechische Rechtssprache geprägt und fast ausschließlich in der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte anzutreffen, doch existieren in anderen kulturellen Kontexten vergleichbare religiöse Phänomene (Gerlitz in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 197). Im muslimischen Kontext beispielsweise wurde das griechische *mártys* mit *schahid* (= Zeuge) ins Arabische übersetzt. Doch auch dort wandelte sich der Begriff im Laufe der Zeit zu einer Bezeichnung für muslimische Märtyrer, die im Kampf gegen die Ungläubigen fielen und deshalb mit großen Belohnungen im Jenseits rechnen konnten. Trotz diesem Wandel war der Aspekt des Zeugnisses oder der Bezeugung wichtiger Bestandteil des Konzepts, denn schlussendlich galt der muslimische Märtyrer als eine Person, deren Tod von Gott oder den Engeln ‚bezeugt‘ wurde (Bowersock (1995), S. 19-20; vgl. van Henten (2004), S. 164). Ein Beispiel für einen Artikel, welcher auf die Märtyrer im Judentum, Christentum und Islam eingeht, ist jener von Cicek (2009).

⁷⁶ Brox (1961), S. 184, 189, 192, 232.

⁷⁷ Ibid., S. 230, 235. Der Märtyrer wählte nämlich den Tod, um seinen Glauben zu bezeugen (Hasan-Rokem (2003), S. 100).

⁷⁸ Brox (1961), S. 230-232, 236.

⁷⁹ Bowersock (1995), S. 14.

⁸⁰ Brox (1961), S. 142-143, 236.

- 2) Die Wahl zu sterben, wird von den Autoren als notwendig, nobel und heroisch dargestellt.
- 3) Sie sind bereit zu sterben und töten sich gelegentlich auch selbst.
- 4) Sie haben oft die Idee für ihr Leiden und ihren Tod belohnt zu werden.
- 5) Die Erwartung an eine Errettung oder Belohnung nach dem Tod ist die Hauptmotivation für ihre Wahl des Todes.⁸¹

Weiters fehlt die Zeugnisterminologie in frühen jüdischen Schriften über das Martyrium, z.B. in 2 und 4 Makk,⁸² jedoch sind technische hebräische Begriffe in der rabbinischen Literatur ab dem 3. Jahrhundert bekannt, so z.B. die ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ (*Kiddusch ha-Schem*),⁸³ ein Terminus, der sich bis zum Mittelalter langsam in eine spezifische Phrase, die das Martyrium bezeichnet, wandelte,⁸⁴ oder die ‚Zehn, die von der römischen Regierung getötet wurden‘ (*Asara Harugei Malkhut*) als Name einer spezifischen Gruppe von Märtyrern.⁸⁵

In jüdischen Quellen traten durch die Zeiten hindurch sehr unterschiedliche Bezeichnungen für das Martyrium auf, da es keine einheitliche Nomenklatur gab. In den frühen jüdisch-griechischen Quellen, z.B. bei Josephus, sind folgende Formulierungen üblich:⁸⁶

- zu sterben oder die Gebote zu übertreten⁸⁷
- von den Gesetzen der Vorfahren abzuweichen⁸⁸
- den Tod auf sich nehmen⁸⁹
- den Bund nicht zu entweihen⁹⁰
- für die Gesetze zu sterben⁹¹
- sein Leben für die Gesetze/Gebote zu geben⁹²

Das Leben wird in der rabbinischen Literatur zumeist für Gebote, die Heiligkeit oder die Heiligung Gottes hingegeben. Auftretende Wendungen in diesem Zusammenhang sind:⁹³

- sich selbst um der Tora willen opfern⁹⁴
- sich dem Tod überantworten⁹⁵
- sich dem Tod wegen der Einigung des Namens überantworten⁹⁶

⁸¹ Brettler (2002), S. 4; Droge/Tabor (1992), S. 75.

⁸² Van Henten (2012a), S. 93; ders. (2004), S. 165, 178; vgl. Bowersock (1995), S. 11-12.

⁸³ Van Henten (2012a), S. 93; ders. (2004), S. 165; van Henten/Avemarie (2002), S. 3; Sifra, Achare Perek 13,14 zu Lev 18,5; bZev 115b; tBer 4,18; Targum Neofiti zu Gen 38, 25-26; HldR 2,7.

⁸⁴ Van Henten (2004), S. 165; vgl. Brettler (2002), S. 3. Für das Phänomen *Kiddusch ha-Schem* siehe Punkt 4.2.3.5.1.4. in dieser Arbeit.

⁸⁵ Van Henten (2012a), S. 93; ders. (2004), S. 165; van Henten/Avemarie (2002), S. 3; Safrai (1983), S. 146. Die Verwendung der Terminologie lässt vermuten, dass erst recht spät von einem jüdischen Martyrium gesprochen werden kann. Doch ist zu vermuten, dass das Phänomen des Martyriums bereits wesentlich früher als die entsprechenden Termini existierte. So stellt sich z.B. die Frage, ob sich mit einer strikteren Definition das jüdische Martyrium schon in der Zeit des 2. Tempels oder erst in den ersten Jahren der römischen Regierung nachweisen lässt (van Henten (2012a), S. 93).

⁸⁶ Reeg (2003), S. 51.

⁸⁷ Jos., BJ 2,152; 15,248; Jos., c. Ap. 2,218; Jos., Ant 18,263.266.270.271.274.304; vgl. 2 Makk 7,2.

⁸⁸ 2 Makk 6,1.9.24.

⁸⁹ 1 Makk 1,63; 2 Makk 7,29.

⁹⁰ 1 Makk 1,63; vgl. Dan 11.

⁹¹ 2 Makk 6,28; vgl. 7,9; Jos., BJ 1,650; vgl. Jos., c. Ap. 2,219.

⁹² 2 Makk 7,37; vgl. Dan 3,28.

⁹³ Reeg (2003), S. 52; vgl. van Henten (2004), S. 165; van Henten/Avemarie (2002), S. 3; Safrai (1983), S. 146.

⁹⁴ Van Henten/Avemarie (2002), S. 3; van Henten (2004), S. 165; Safrai (1983), S. 146.

⁹⁵ MidrPs 53,2.

⁹⁶ MidrPs 9,17.

- sich dem Tod wegen der Verherrlichung des Namens überantworten⁹⁷
- überantworte dich und heilige meinen Namen⁹⁸

Die Verben ‚sterben‘ und ‚töten‘ verlangen eine weitere Bestimmung, wie z.B. „*sie starben für die Heiligkeit/Heiligung Gottes*“⁹⁹, oder „*er übertrete und lasse sich nicht töten*“ sowie „*er übertrete nicht und lasse sich töten*“.¹⁰⁰ Andere Angaben wiederum sind temporal und kennzeichnen eine Ausnahme- bzw. Verfolgungszeit.¹⁰¹ Auf eine solche verweist der Erlass eines Dekrets, der oft am Beginn der Märtyrererzählungen steht, da es dieser ist, der den Juden oftmals zum Verhängnis wurde.¹⁰² Die Begriffe ‚Heiligen‘ oder ‚Heiligung des Namens‘ finden sich in Relation seltener und nur in bestimmten Werken, wie in den Midraschim Sifra (Emor Perek 9,4-5), PRK (11,14), MidrPs (16,4; 17,12) und SER (26; 28), HldR (zu Hld 2,7 und 7,8), NumR (15,21 zu Num 24,9), dem Yeruschalmi (ySchevi 4,2,35a-b; ySan 3,6,21b; 6,9,23d; yQid 4,1,65c),¹⁰³ sowie im Bavli (bBer 20a; bPes 53b).¹⁰⁴

Eine eindeutige Bezeichnung für einen ‚Märtyrer‘ wie im Modernhebräischen (= *Mekkadesch ha-Schem, kadosch*) fehlt in den früheren Schriften, so ist dort nur allgemein die Rede von Getöteten:¹⁰⁵

- die in Bethar Getöteten (*harugei bethar*)¹⁰⁶
- die in Lod Getöteten (*harugei lod*)¹⁰⁷
- die von der Fremdherrschaft Getöteten (*harugei malkhut*)¹⁰⁸
- die während der Verfolgung Getöteten (*harugei schmad*)¹⁰⁹

Doch auch andere Bezeichnungen finden sich, wie z.B.:

- Rabbi Aqiva und seine Kollegen¹¹⁰
- die Generation des Rabbi Chanania ben Teradjons¹¹¹
- die Generation der Verfolgung (*doro schel schmad*)¹¹²

⁹⁷ SER 6.

⁹⁸ Sifra, Emor Perek 9,4-5.

⁹⁹ MidrPs 16,4; Yalq Ps § 667; Yalq Hld § 993.

¹⁰⁰ ySchevi 4,2,35a-b; ySan 3,6,21b; bSan 74a; Sifra, Achare Perek 13,14; Yalq Tora § 588.

¹⁰¹ Reeg (2003), S. 53; vgl. yQid 4,1,65c; PesR 21; 43; KohZ 7,8; MidrPs 9,13; tSchab 15,17; bSchab 60a; SifDtn § 76; MidrTann zu Dtn 12,23.

¹⁰² Reeg (2003), S. 53; vgl. Tan Noach 3; Tan Ki Tavo 2; TanB Ki Tavo 4; bRH 18b; 19a; bTaan 18a; 28a; bSan 14a; MegTaan; MidrPs 9,13; 18,11.

¹⁰³ Der Begriff ‚*Kiddusch ha-Schem*‘ scheint seine Verbindung zum Martyrium eher im halakhischen als im aggadischen Kontext zu entwickeln. Der Begriff kommt nur 4-mal im Yeruschalmi vor. In zweien der Fälle (San 3,6,21b und Shevi 4,2,35a-b) bezieht er sich auf Zeiten, in denen man eher sterben als die drei Gesetze übertreten soll. Die anderen beiden Stellen sind San 6,9,23d und Qid 4,1,65c, wobei beide die gleiche Geschichte enthalten. Die eine Version handelt von der Todesstrafe, die andere von Konvertiten. In der Geschichte mit dem Fokus auf der Todesstrafe wird der Gedanke vertreten, dass *Kiddusch ha-Schem* größere Macht hat als sein Gegenteil, *Chillul ha-Schem*. Generell gilt jedoch das Prinzip, dass die Strafe für Blasphemie härter ist, als die für *Chillul ha-Schem* (Lander (2003)).

¹⁰⁴ Reeg (2003), S. 53; vgl. Avemarie (2013c), S. 272-273.

¹⁰⁵ Reeg (2003), S. 53.

¹⁰⁶ yBer 1,5,3d; 7,1,11a.

¹⁰⁷ bPes 50a; bBB 10b.

¹⁰⁸ bPes 50a; bSot 48b; bBM 107b; bBB 10b; bSan 11a; Semachot 2,9; 3,5; 4,3-4; HldR 8,3; KohR 4,1; MidrPs 9,13; MidrSpr 1,13; Yalq Beschallach § 261.

¹⁰⁹ MidrPs 53,2.

¹¹⁰ Yalq Bereschit § 20. Bei dem Martyrium des Rabbi Aqiva verweist v.a. die Phrase ‚selbst wenn er dein Leben nimmt‘ auf das Martyrium (mBer 9,5; tBer 6,7; yBer 9,5,14b; bBer 61b; SifDtn § 32; Tan Ki Tavo 2; TanB Ki Tavo 4).

¹¹¹ Tan Lekh Lekha 2.

¹¹² GenR 34,9; GenR 77; HldR 1,3; 2,1; 3,3; 8,4; EstR 3,7; PRK 11,14; MidrPs 2,9; 16,4; 17,13; 25,1; 36,8; ExR 19,1; Yalq Noach § 60; Yalq Wa-jischlach § 132.

Streng genommen weist jedoch fast keine der frühen Bezeichnungen für sich genommen explizit auf das Martyrium hin, außer der Kontext wird miteinbezogen.¹¹³

Auch der Begriff *kadosch* (m.) oder *kedoscha* (f.) (= ‚heilig‘; lat. *sanctus*) aus dem sich im Laufe der Jahrhunderte die heutige Bezeichnung eines Märtyrers entwickelte, musste erst in den Rahmen der Märtyrererzählungen eingewoben werden. In der rabbinischen Literatur wurde er in der Spätantike mit dem Martyrium verbunden. Dies geschah mit dem Auftreten des Martyriums im Christentum. Das Konzept bestand aus dem Akt der Opferung des eigenen Lebens, um die Existenz Gottes zu bezeugen, ein Akt, der Gottes Namen heiligte und ihn erhöhte. Die Heiligkeit der Märtyrer ergab sich demnach aus ihrem eigenen Akt und der Heiligkeit ihres göttlichen Adressaten. In mittelalterlichen jüdischen Texten wandelte sich die Bedeutung bzw. verlief zu Gunsten der Märtyrer, die dann selbst *kedoschim* (= Heilige) genannt wurden. In diesem Kontext nannte Maimonides (1135/1138-1204), ein jüdischer Philosoph und Rechtsgelehrte, jene, die es vorzogen zu sterben, bevor sie eine andere Religion annahmen ‚Heilige‘ (*kedoschim*). Die Chroniken, welche die Pogrome gegen die Juden des Rheinlandes als Resultat des religiösen Eifers der Kreuzfahrer auf ihrem Weg nach Jerusalem beschreiben, nennen die von den Kreuzfahrern gefolterten und jene, die in dieser aussichtslosen Situation lieber den Tod für sich selbst und ihre Kinder wählten, ebenfalls ‚Heilige‘. Vom 15. Jahrhundert an waren in aschkenasischen Texten *kedoschim* und *kadosch* Standardbegriffe für Juden, die von Nichtjuden getötet wurden. Im 20. Jahrhundert kam schließlich noch eine weitere Bedeutung hinzu, als auch Opfer der Schoah als *kedoschim* bezeichnet wurden.¹¹⁴

4.2.3.3.2.1. Konzeptuelle Unterschiede zum Christentum

Im Großen und Ganzen scheint ein jüdisches Äquivalent zu dem Terminus des christlichen Märtyrers zu fehlen. Nur die mittelalterliche Bezeichnung *kedoschim* ‚Geheiligte‘ und *Kiddusch ha-Schem* ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ kommen dem christlichen *mártys* und *martyrion* nahe.¹¹⁵

Die Differenzierung der Begrifflichkeiten weist auch auf den Hauptunterschied hin, der zwischen dem christlichen und dem jüdischen Martyrium besteht.¹¹⁶ Denn das Martyrium wird im Christentum als ‚Ablegen eines Zeugnisses‘ verstanden, während dabei im Judentum im Rahmen des Konzepts von *Kiddusch ha-Schem* die ‚Heiligung Gottes‘ im Vordergrund steht. Stritten sich christliche Forscher darüber, ob die Erzählungen in Daniel 3 und 6 als Märtyrererzählungen gewertet werden können, obwohl in ihnen niemand einen Märtyrertod stirbt, so wird, wenn die Erzählungen auf Basis des Konzepts von *Kiddusch ha-Schem* gelesen werden, diese Streitfrage hinfällig, da zur Heiligung Gottes der Tod nicht zwingend erforderlich ist und das Halten der Gesetze als lebensspendend begriffen wird. Mit Hinblick darauf sind auch die unterschiedlichen Märtyrerberichte über R. Chanania ben Teradjon zu lesen, der in der Hekhalot-Literatur gerettet,¹¹⁷ während er in der rabbinischen Literatur stets hingerichtet wird. Der Hauptunterschied besteht also, wie gesagt darin, dass der Christ Jesu als Zeuge in den Tod nachfolgt, und der Jude durch das Halten der Gebote Gott im Leben heiligt.¹¹⁸

¹¹³ Reeg (2003), S. 54.

¹¹⁴ Hasan-Rokem (2003), S. 101-102; Jacobs (1995), S. 337; vgl. Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206-207; Rajak (2012), S. 172.

¹¹⁵ Rajak (2012), S. 168.

¹¹⁶ Für J.W. van Henten hingegen waren die wichtigsten Unterscheidungspunkte von jüdischen und christlichen Martyrien: die Religion als Motiv (1), die posthume Belohnung (2), die Zeugnisablegung während des Martyriums (3), die *imitatio Christi* (4) und das Besiegen des Bösen (5) (van Henten (2012), S. 95-96).

¹¹⁷ Bei der Hekhalot-Literatur handelt es sich um eine Gattung jüdischer Esoterik und Offenbarungstexte, die zwischen der Spätantike und dem frühen Mittelalter entstanden sind.

¹¹⁸ Reeg (2003), S. 55-56. Für weitere Ausführungen dieser grundsätzlichen Differenzen siehe beispielsweise: Hatina (2014).

Mit diesem Sachverhalt hängt auch die jüdische Auffassung, dass das Leben zu bewahren und der Tod nicht aktiv zu suchen sei, zusammen. Dieses Verständnis war einer der Gründe für das Auftreten von ‚Trickserei‘ in jüdischen Texten, die dazu beitrug dem Tod zu entgehen. In christlichen Texten hingegen, wie z.B. den persischen Märtyrerakten (PMA), kommen ‚Trickserei‘ und die Vermeidung des Martyriums nicht oft vor. Doch ein paar Strategien gab es, die einerseits helfen sollten den Tod zu verhindern und andererseits aus genau diesem Grund allesamt abgelehnt wurden: Die Lossagung vom Christentum, die Kompromittierung anderer Glaubensrichtungen, die Vortäuschung von Kapitulation/ Übertretung, oder Flucht.¹¹⁹

Weiters gehen in den PMA die Verurteilten fröhlich und voller Erwartung in den Tod, mit Dankbarkeit an ihre Verfolger, dass sie ihnen das Geschenk des Todes machen. Dieses Verlangen nach Leiden und Tod sind beispielsweise den rabbinischen Märtyrererzählungen fremd. In den PMA wird der Akt des Martyriums wie eine Hochzeit, ein Fest, oder eine andere fröhliche Zeit gefeiert, da das Martyrium als Grund zur Freude und nicht zur Trauer betrachtet wurde. Wird im babylonischen Talmud das Martyrium als Strafe, als Manifestation göttlicher Gerechtigkeit betrachtet, so sehen es die PMA als Belohnung an. Die christlichen Verurteilten ermuntern ihre Verfolger und Henker sogar sie zu töten. Es handelt sich streng genommen um Suizid, der von einer zweiten Person ausgeführt wird, doch mit der klaren Komplizenschaft der Opfer geschieht. Die positive Konnotation der christlichen Martyrien, ihr Enthusiasmus für, ihr Wunsch nach Leiden und ihre Freude beim Tod lassen die Befriedigung, die R. Aqiva, bei der Erfüllung des Gebots zur Gottesliebe erfährt (z.B. bBer 61b), regelrecht verblassen.¹²⁰

Ein anderer, doch nicht minder interessanter Aspekt, ist jener der Familie. In den PMA wird die biologische Familie durch die christliche Familie ersetzt, zumeist weil die eigene Familie sich gegen die Konversion zum Christentum stellt oder den Märtyrer noch versucht zur Vernunft zu bringen. Die Martyrien des Bavli hingegen haben diese Dynamik der Familienmitglieder nicht, die entweder gegen die Konversion sind, oder gleich mitkonvertieren. Doch wie in den PMA werden gelegentlich auch Familienmitglieder als Märtyrer getötet, wie z.B. in dem Fall der Mutter und ihrer 7 Söhne (bGit 57b), oder der Familie des R. Chanania ben Teradjon (bAZ 17b).¹²¹

4.2.3.3.2.1.1. Rabbinische vs. neutestamentliche Motive

Die Meinungen der rabbinischen Tradition zu dem Zusammenhang von Tod und Heil sind vielfältig, manche überschneiden sich auch mit neutestamentlichen Motiven, wie z.B. die Kompensation des Todes durch postmortales Heil, das unschuldige Leiden, die Opferung, die Beseitigung von Sündenschuld, die kollektiven Heilsfolgen der Hingabe eines Einzelnen, sowie Geschehenszusammenhänge, die sich unter dem Begriff der Stellvertretung zusammenfassen lassen. Bei so manchen Gemeinsamkeiten, sind dennoch die Unterschiede zwischen rabbinischer und neutestamentlicher Tradition nicht außer Acht zu lassen:

- Nach rabbinischer Auffassung hat der Tod eine Heilswirkung für die postmortale Existenz des Sterbenden selbst. Begangene Sünden werden durch den Tod gesühnt und dem Toten wird die Teilhabe an der kommenden Welt zuteil. Prinzipiell gilt dies für jeden Israeliten, doch besonders betont wird es bei Fällen von Hinrichtung, Martyrium und von Selbstmord aus Scham, Reue oder Verzweiflung. Der Gedanke der individuellen Sühnewirkung des Todes begegnet bereits in den ältesten Schriften der rabbinischen Traditionsliteratur.
- Postmortales, ewiges Leben ist nicht die einzige Heilsfunktion, welche die rabbinische Tradition der Aufgabe des irdischen Lebens zuschreibt. Denn das Heilsziel liegt jenseits

¹¹⁹ Rubenstein (2018), S. 179, 189-191.

¹²⁰ Ibid., S. 183-186, 188; vgl. Middleton (2019), S. 1065.

¹²¹ Rubenstein (2018), S. 195-197.

der eigenen Existenz, wenn der Tod aus Liebe zu Gott und zur Heiligung seines Namens geschieht, oder das Leben um der Tora und der Gebote willen hingegeben wird. Die Religion als Lebensgewinn, ist dabei nur am Rande von Relevanz.

- Menschen, deren Selbsthingabe eine kollektive Heilswirkung mit sich bringt, kennt die rabbinische Tradition zuhauf, denn es gibt zahlreiche Gerechte, deren (kollektives) Sterben für Israel ‚Sühne wirkt‘.

Die christliche Konzentration auf eine einzige Person und einen einzigen Heilstod von universaler Bedeutung ist dem rabbinischen Denken jedoch fremd. Dieses Fehlen eines Sühne- und Stellvertretungsmonopols, wie es im Neuen Testament die Christologie innehatte, ermöglichte es, das Deutungspotenzial zu erhalten. Der Tod der Gerechten ließ sich als Sühne für Israel erklären, der Tod der unmündigen Kinder als Sühne für ihre Eltern. Das Martyrium der *Haruge malkhut* wurde zwar erst im Mittelalter als stellvertretende Heilsgeschichte gedeutet, doch waren die Begrifflichkeiten und die Denkfiguren schon seit talmudischer Zeit vorhanden.¹²²

4.2.3.3.2.2. Eine Frage der Definition?

Während im Christentum zwei größere Gruppen von Quellen, *passio* und *acta*, über den Tod der christlichen Märtyrer berichten und mit dem Überbegriff ‚Martyrologien‘ bezeichnet werden können, wird auf jüdischer Seite eher die Bezeichnung ‚Märtyrererzählung‘ gebraucht.¹²³

Es gibt einerseits Berichte von Christen, die der Erinnerung an die Leidensgeschichte und der Lehre dienen (= *passio*), – einzelne Autoren wurden gefoltert, doch überlebten, manche leugneten ihren Glauben und flohen, um später darüber zu berichten, und andere schrieben die Erfahrungen ihrer gemarterten Freunde nieder. Andererseits berichten die offiziellen römischen Gerichtsakten über die Martyrien (= *acta*).¹²⁴ Bei den Quellen ist jedoch zusätzlich zwischen Texten zu differenzieren, die in zeitlicher Nähe zum Ereignis verfasst wurden, und solchen, die später in Reaktion auf den Tod des Märtyrers entstanden.¹²⁵

Welche Texte unter die jüdischen ‚Martyriumserzählungen‘ fallen ist hingegen nicht von dem Verwendungszweck, sondern vielmehr von der Definition des Martyriums bzw. der Breite der Definition des jüdischen Martyriums abhängig. Breite Definitionen können verschiedene Formen des ‚noblen (Frei)Todes‘, wie er von den Griechen und Römern praktiziert wurde, umfassen, während engere Definitionen von dem Auftreten jüdischer Märtyrer erst im 2. Jh. v. d. Z. ausgehen, die unter dem seleukidischen König Antiochus IV (215-164 v. d. Z.) oder unter den römischen Autoritäten Unterdrückung erfuhren.¹²⁶

Im Folgenden seien ein paar Definitionen der Begriffe ‚jüdischer Märtyrer‘ und ‚jüdisches Martyrium‘ genannt, um zu zeigen, dass ihr Verwendungszweck immer maßgeblich für die ‚Breite‘ bzw. ‚Enge‘ des Märtyrer- und Martyriumsverständnisses ist:

¹²² Avemarie (2013b), S. 217-219.

¹²³ Goldberg (1997), S. 376-377.

¹²⁴ Diese Märtyrerakten wurden zumeist literarisch bearbeitet, doch sind sie von den späteren, ab der Mitte des 4. Jh. n. d. Z., entstandenen ‚Märtyrerberichten‘ (*Gesta Martyrium*) über die Taten (*gesta*) der Märtyrer, die eher legendarischer Natur sind, zu unterscheiden (Heid (2013), 227-228). Für Details zu diesen *gesta* siehe z.B.: Heid (2013), S. 227-231.

¹²⁵ Goldin (2008), S. 17; vgl. van Henten (2004), S. 167; ders. (2012), S. 95.

¹²⁶ Van Henten (2017a).

R. Doran definierte vormalig einen ‚**jüdischen Märtyrer**‘¹²⁷ als *“one who refuses till death to transgress the Law/laws of God”*.¹²⁸

B. Chilton war in Bezug auf den spezifisch jüdischen Märtyrer der Meinung: *“A martyr was to be a ‘witness’, the basic meaning of the words martyr in Greek and ‘eyd in Hebrew, a person whose faith was so deep that, in testimony to Jewish belief, he or she resisted the surrounding culture to death.”*¹²⁹

F. Avemarie verschärfte einerseits diese Definition noch und passte sie andererseits (paradoxiertweise) für die Neuzeit an, indem er die Ansicht vertrat, dass unter einem jüdischen Märtyrer *„ein Mensch jüdischen Bekenntnisses verstanden [wird], der von nichtjüdischen Menschen aus Feindschaft gegen das Judentum hingerichtet wird (und zwar unabhängig davon, ob ihm angeboten wird oder nicht, durch Apostasie sein Leben zu retten, denn in den meisten rabbinischen Märtyrerlegenden wird ein solches Angebot nicht erwähnt).“*¹³⁰

H. Maccoby (2007) bezeichnete das **jüdische Martyrium** in einer breiten Definition als *“death voluntarily undergone when seriously disloyal or immoral acts are demanded on pain of death by tyrannous power”*.¹³¹

Auch Sh. Shepkaru zählte das Martyrium zu den Formen des ‚freiwilligen Todes‘, die in einem religiösen Kontext ausgeführt werden, ein Phänomen, das für gewöhnlich im rabbinischen Judentum als die ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ (*Kiddusch ha-Schem*) beschrieben wurde. Der Märtyrer war für ihn somit jemand, der aus religiösen Gründen bewusst den Tod wählte.¹³²

Mit van Henten und Avemarie, die das Martyrium gleichfalls als eine Sonderform des ‚noblen Todes‘ ansahen, wurden all diese Definitionen unter ihrer **funktionalen Definition** eines Märtyrers als *“a person who in an extremely hostile situation prefers a violent death to compliance with a demand of the (usually pagan) authorities.”*¹³³, zusammengeführt.¹³⁴

K. Berthelot adaptierte deren Definition für das Martyrium, und zeigte dabei ein paar wichtige Elemente auf, wie z.B. den öffentlichen Charakter des Ereignisses, die Dimension der Überzeugung des Märtyrers, sowie die Zuschreibung kollektiver Bedeutung des Akts.¹³⁵

P. Middleton schloss sich ebenfalls deren Definition an und ergänzte die Erkenntnisse Berthelots, indem er das (‚radikale‘) Martyrium klassifizierte als *“a type of narrative which describes a death which reinforces a group’s (whether religious, political or national) view of the world.”*¹³⁶

¹²⁷ Der Begriff ‚jüdischer Märtyrer‘ kann gemäß B.A.G.M. Dehandschutter und J.W. van Henten durch 5(-6) Kriterien bestimmt werden: 1) Der nicht-jüdische Staat ist dem jüdischen Frommen und seiner Religion feindlich gesinnt; 2) Der Fromme ist bereit für die Tora zu sterben; 3) Folter soll den Frommen zum Abfall seiner Religion zwingen; 4) Der Märtyrer stirbt, weil er nicht von seinem Glauben ablässt; 5) Der Märtyrer erwartet ewiges Leben bei Gott; 6) (Reflexion über den Tod des Frommen) (Dehandschutter/van Henten (1989), S. 15-16).

¹²⁸ Rajak (2012), S. 171; Doran (1980), S. 201.

¹²⁹ Chilton (2008), S. Pos. 770.

¹³⁰ Avemarie (2013b), S. 187; vgl. ders. (2005), S. 179.

¹³¹ Maccoby (2007), S. 103.

¹³² Shepkaru (1999), S. 1.

¹³³ Saloul/van Henten (2020), S. 15; van Henten (2017a); ders. (2008a), S. 148; van Henten/Avemarie (2002), S. 3; vgl. van Henten (2004), S. 165; ders. (2012a), S. 93-94; ders. (2019), S. 1066.

¹³⁴ Die Definition von van Henten und Avemarie wurde jedoch auch kritisiert, siehe dazu z.B. Rajak, 2012, S. 167-172.

¹³⁵ Rajak (2012), S. 171; Berthelot (2006), S. 100. Auch I. Saloul und J.W. van Henten griffen diese Elemente später auf und meinten dazu, *“Moreover, for the martyrs, martyrdom becomes their religiously internalised goal, and only through their sacrificial act, they make this goal public. This public aspect of martyrdom adds a political meaning to the martyrs’ sacrificial act in which the act serves both to intimidate the ‘enemy’, and to inspire their followings by acting as a role model and a paradigm.”* (Saloul/van Henten (2020), S. 14).

¹³⁶ Van Henten (2017a); Middleton (2006), S. 13. Hier ist wichtig zu erwähnen, dass Märtyrer nicht einfach durch die Dinge, die ihnen angetan wurden, zu Märtyrern wurden, sondern auch die Erzählung und Weitertradierung ihrer Geschichte dazu beitragen (Rajak (2012), S. 171).

4.2.3.4. Christentum

G.W. Bowersock vermutete, wie bereits oben angesprochen, dass das christliche Martyriumskonzept zuerst im römischen Reich entstand,– untrennbar von dessen Gesellschaft und Kultur. Es scheint, dass die frühesten (auch so betitelten) ‚Märtyrer‘ Folter und Tod durch die Hand römischer Beamter erlitten, die entschlossen waren, die traditionelle Verehrung der römischen Kaiser durchzusetzen und das auszurotten, was als aufrührerischer neuer Kult erschien,– das Christentum. Diese christlichen Märtyrer erfuhren von ihren Glaubensgenossen viel Anerkennung, u.a. weil geglaubt wurde, dass sie im Tod Belohnung gefunden hätten, sodass andere ihnen nacheifern wollten.¹³⁷

Christen waren seit ihrem Aufkommen im römischen Reich nicht gerne gesehen, aber bis zur Mitte des 3. Jh. gab es keine systematische Verfolgung. Erlittene Verfolgungen entstanden nämlich eher aus lokalen Initiativen von Provinzgouverneuren. Während den ersten 300 Jahren erlebten Christen dennoch mehrere Wellen der Verfolgung. Die 1. (eher sporadische) im Jahr 64 n. d. Z. unter Kaiser Nero, der die Christen des Brandes in Rom beschuldigte, die 2. in 250-251 n. d. Z. unter dem Herrscher Decius, und die 3. Welle der Verfolgung ereignete sich unter Valerian in den Jahren 257-259 n. d. Z.. Die, welche als die ‚Große Verfolgung‘ bekannt wurde, fand unter der Herrschaft des Diokletian in den Jahren 303-305 n. d. Z. statt und betraf vorwiegend den Osten des römischen Reiches, aber auch Teile im Westen.

Spätestens von 112 n. d. Z. an verdächtigten die römischen Herrscher die Christen, gegenüber dem römischen Reich illoyal zu sein, weshalb sie die Christen zwangen, den römischen Göttern zu opfern, um ihre Loyalität zu testen.¹³⁸ Christliche Gemeinden ließen sich jedoch nur selten darauf ein und trugen lieber die Konsequenzen ihrer Weigerung.¹³⁹ Aus dieser letalen Entscheidung heraus entstanden ihre eigenen Helden, die Märtyrer. *“The group used martyrdom as a value in its own internal education system in training and imbuing norms [...]”*¹⁴⁰ So war es ihr fester Glaube und das Martyriumskonzept, das sie auf künftige Drangsale vorbereitete. Am Beginn des 2. Jh. starb Ignatius, Bischof von Antiochien, den ‚Märtyrertod‘. In der Mitte des 2. Jh. berichtet das Martyrium des Polykarp von 12 Christen aus Syrien, die als Märtyrer starben. Das Verhalten dieser Märtyrer demonstrierte und betonte zum einen die Ablehnung der paganen Götter des Reiches und zum anderen ihre Anhängerschaft an den monotheistischen christlichen Glauben. Als der Herrscher Decius 250 n. d. Z. dem Christentum schließlich den Krieg erklärte, war das Ideal des Martyriums bereits in den Köpfen fest verankert.¹⁴¹

Am Beginn des 4. Jh. n. d. Z., unter Kaiser Konstantin dem Großen (270/288-337), triumphierte schließlich das Christentum. Eusebius von Cäsarea (260/64-339/340), ein christlicher Theologe und Geschichtsschreiber, erklärte, dass die Jahre davor, die Jahre der Verfolgung, nötig waren, um den Triumph zu garantieren. Ab diesem Zeitpunkt wurden die durch die Verfolgungen Umgekommenen als Märtyrer verehrt und sogar als Heilige betrachtet.¹⁴²

¹³⁷ Bowersock (1995), S. xi, 4; vgl. Moss (2014). Für Allgemeines zum Martyrium im frühen Christentum siehe u.a.: Von Campenhausen (1936); Friend (1965); Horbury/McNeil (1981); Middleton (2006); Moss (2012b).

¹³⁸ Goldin (2008), S. 13-14; vgl. Slusser in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 210.

¹³⁹ Siehe dazu beispielsweise: Mt 5,11-12; 10,17-39; 24,9-10; Mk 10,38-39; Lk 11,49; Joh 15,18-21; 16,2; 21,18-19; Act 5,40-41; 21,10-13.

¹⁴⁰ Goldin (2008), S. 15.

¹⁴¹ Ibid., S. 15-16.

¹⁴² Ibid., S. 18; vgl. Slusser in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 210. Demgemäß kann ‚Märtyrer‘ als postmortaler Titel für jene verstanden werden, die sich im Konzept des ‚Martyriums‘ als würdig erwiesen, denn sie waren Personifikationen von Mut und Heldentum im Angesicht widrigster Umstände (Gölz (2019b), S. 5). Zu den ‚Märtyrern von Cäsarea‘, denen heute noch gemäß dem christlichen Heiligenkalender am 2. Mai gedacht wird, siehe bes.: Lieberman (1939-1944); ders. (1946); ders. (2017); Patrich (2002).

Die Christen führten ihre Märtyrer auf die Propheten Israels,¹⁴³ Daniel, die Makkabäer, Jesus, sowie die Apostel zurück, sodass die letztgenannten das Schlussglied einer Kette von Märtyrern bildeten. Manche gehen deshalb von einer christlichen Übernahme der jüdischen Märtyrer aus. Eine andere Meinung besagt, dass alle biblischen und nachfolgenden Märtyrer Jesus ankündigten, und alle die nach ihm kamen, ihm nachfolgten, wodurch Jesus das zentrale Bindeglied, das Zentrum der Kette darstellt, und auch die jüdischen Märtyrer vollends christlich vereinnahmt worden wären.¹⁴⁴

Wie Jesus wurden die Märtyrer als ‚Zeugen‘ verstanden, die bereit waren (für die Wahrheit des Christentums) zu leiden und zu sterben.¹⁴⁵ *“The New Testament uses the term ‘martyr’ as a title for those who witnessed Jesus’s death and resurrection, whether or not they themselves died.”*¹⁴⁶ Zwei, die beispielsweise bezeugten und starben, sind Antipas (Offb 2,13) und Stephanus (Apg 7,59), den Paulus selbst als ‚Zeugen‘ bezeichnete, nachdem er gesteinigt worden war (Apg 22,29).¹⁴⁷ Das erste Mal, dass dieser Märtyrertitel außerhalb der Schrift verwendet wurde, um eine Person zu beschreiben, die bis zum Tod Jesus bezeugte, war der Fall des Polykarp in Kleinasien.¹⁴⁸

Das Wissen über das Martyrium des Polykarp aus der Mitte des 2. Jh. (149-150 oder 155-156 n. d. Z.) stammt aus einem Brief der Christen von Smyrna an die Christen der Kirche von Philomelium in Phrygien. Dieser Brief ist nicht unwesentlich, denn seine Absicht ist die Information über ein Martyrium,¹⁴⁹ und die Themen des Briefes wurden zur Basis für alle christlichen Martyrien. So heißt es darin z.B., dass man nicht weglaufen und sich verstecken, sondern den Tod annehmen soll, denn während der Folter wären keine Schmerzen zu spüren, da zu diesem Zeitpunkt der Mensch bereits seine körperliche Existenz zugunsten einer geistigen überwunden habe.¹⁵⁰ Weiters wird darin durch Anspielungen auf das Neue

¹⁴³ In frühen christlichen Quellen, wie im Leben der Propheten und dem Neuen Testament, wird der Tod von Propheten beschrieben. Kein jüdisches Buch berichtet über das Schicksal der Propheten, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Micha, Amos oder Sacharja, wie dies im Brief an die Hebräer der Fall ist (Goldin (2008), S. 20).

¹⁴⁴ Ibid., S. 19, 24. Es fand somit durch diese christliche Vereinnahmung eine Änderung des Märtyrerbegriffs statt. Der alte, prophetische Märtyrer des Judentums wurde vom Gemeinde-Märtyrer abgelöst, der in eschatologischer Bewährung stand, bis letztlich nur mehr Jesus als Prophet und Märtyrer übrigblieb (Brox (1961), S. 154). Die frühen Christen wandten also das Konzept des Martyriums auf Jesus an und sahen in ihm den archetypischen Märtyrer, jedoch ungeachtet der Tatsache, dass bereits zuvor etliche Individuen den ‚Märtyrertod‘ gestorben waren, ohne dass dieser als solcher bezeichnet worden wäre (vgl. Trites (1977); Young (2004), S. 107; Wallace/Rusk, (2011), S. 218-240). Möglicherweise passten Jesu Nachfolger die Interpretation seines Todes an vorherrschende Märtyrertraditionen an. Ein Hinweis auf eine solche Anpassung ist die Tatsache, dass einige (vor)apostolische Textstellen voraussetzen, dass nicht nur der Tod, sondern auch die Auferstehung Jesu Heilsbedeutung haben. Etliche Motive der Passionsgeschichte weisen auf eine Beeinflussung durch jüdische Märtyrertraditionen hin, doch diese Sichtweise fehlt in 2 Makk, in dem die Auferstehung der Märtyrer als individuelle Rechtfertigung begriffen wird (van Henten (2008a), S. 160, 172). Diese Beeinflussung versuchte z.B. van Henten (2008a, S. 163-172) zu zeigen, indem er acht narrative Elemente der Passionserzählung Jesu mit frühen jüdischen Märtyrererzählungen verglich. Für weitere Literatur zu dem Tod Jesu, seiner Deutung und der Verbindung zum jüdischen Martyrium, siehe beispielsweise: Stanton (1974); Oegema (2002); van Henten (2005); Versnel (2005). Zu der Vorstellung ‚Jesus als Märtyrer‘ siehe z.B.: Van Henten (2010d); ders. (2011b).

¹⁴⁵ Goldin (2008), S. 25; vgl. Slusser in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 208; Rajak (2012), S. 167. Für die Frage, ob die Christen in ihrem Nachfolgen Christi die Bibel bzw. die Erzählungen um Daniel und die Makkabäer in Hinblick auf den Märtyrertod vielleicht zu wörtlich nahmen siehe beispielsweise: Mitchell (2009).

¹⁴⁶ Goldin (2008), S. 26.

¹⁴⁷ Ibid.; vgl. Middleton (2019), S. 1065. Durch die Bezeichnung Stephanus als ‚Zeugen‘ bzw. ‚Märtyrer‘, wurde er zum 1. Märtyrer der Christenheit, der für seinen Glauben eintrat und dafür starb (Rajak (2012), S. 167-168; vgl. Bowersock (1995), S. 75). Doch ist anzumerken, dass der Tod des Stephanus, genauso wie der von Jesus,– der des Öfteren als christlicher Protomärtyrer oder archetypischer Märtyrer verstanden wurde,– erst nachträglich als Martyrium bezeichnet wurde (vgl. Maccoby (2007), S. 99).

¹⁴⁸ Goldin (2008), S. 26.

¹⁴⁹ Ibid., S. 28; vgl. van Henten (2012), S. 95.

¹⁵⁰ Goldin (2008), S. 29. Diese Vorstellung der Schmerzfreiheit wurde auch mit der Rezitation des *Schma Israel* verbunden. So beschrieb D.J. Brand, den Glauben daran, dass in dem Moment, in dem in Vorbereitung auf den

Testament die Verbindung des Märtyrerstatus und des Todes Jesu bzw. der Passion Jesu betont.¹⁵¹

Die Gründe für die früh-kirchlichen Märtyrer bereitwillig in den Tod zu gehen, könnten sozialpolitisch mit dem Gruppendruck oder der öffentlichen Aufmerksamkeit der Opfer zusammenhängen. Aus der Innenperspektive war es jedoch eher die Unmöglichkeit dem römischen Kaiser göttliche Ehre zu erweisen, das Wissen um die Gemeinschaft mit Christus im Leiden, sowie die Gewissheit des schnellen Eintritts in die ewige Seligkeit bei erlittenem Märtyrertod.¹⁵² Der Wunsch Jesus nahe zu sein war aber wohl der Hauptgrund für die Bereitschaft des Erleidens des Martyriums,¹⁵³ denn ganz im Sinne der *imitatio Christi* wurde dem Tod Jesu nachgeeifert.¹⁵⁴ Das Eigentliche am christlichen Märtyrer war sein Verhalten, seine Standhaftigkeit im Leiden und v.a. sein Tod selbst, der als Zeugnis gewertet wurde. Durch das Leiden Jesu inspiriert, sah er in seinem Leiden und Sterben einen heilsgeschichtlichen Sinn.¹⁵⁵ Denn wie der Tod Jesu, der sich für die Vergebung der Sünden der ganzen Welt opferte und töten ließ, sühnt auch der Tod des Märtyrers (als Opfertod) die Sünden anderer.¹⁵⁶

Diese Leidens- und Todesbereitschaft der Christen für ihren Glauben wurde von den Römern gesehen und bestraft, so dass die Christen an den öffentlichsten Orten des römischen Lebens, v.a. in Stadien und der Arena, getötet wurden.¹⁵⁷ Die Römer erachteten nämlich die öffentliche Strafe als effektivstes Mittel der sozialen Kontrolle. Die Christen hingegen sahen den Tod ihrer Märtyrer als Sieg über die Römer an. Den eigenen Glauben zu leugnen kam für sie dem Tod gleich, das Sterben als Märtyrer war für sie mit dem Leben gleichgesetzt.¹⁵⁸

Der Märtyrer kam in christlicher Vorstellung Gott nach seinem Tod so nahe, dass er die Welt direkt beeinflussen konnte. Während der Märtyrer selbst im Himmel war, waren seine Überreste zwar begraben, doch konnte er durch sie in dieser Welt Wunder vollbringen. Durch den Glauben an Reliquien und Relikte kam ein regelrechter Märtyrerkult auf, der sich im 6. und 7. Jh. n. d. Z. verstärkte.¹⁵⁹ So beschrieb Gregor, der Bischof von Tours (538-594) in seinem Werk *Liber in gloria martyrum* (Buch zum Ruhm der Märtyrer) das Martyrium, die Märtyrer, ihre Gräber und Monumente als das Zentrum des christlichen Glaubens und Fühlens. Im 9. Jh. n. d. Z. wuchs dann das Interesse an der Ausbeutung des Märtyrerkults

Tod das *Schma Israel* rezitiert wird, die gefolterte Person keine Schmerzen fühle. Das *Schma* wurde in diesem Kontext somit als Akt des Glaubens verstanden, der es einem Menschen ermöglichte, schmerzfrei in den ewigen Frieden einzugehen (Brand (2007), S. 3).

¹⁵¹ Goldin (2008), S. 29; van Henten (2012a), S. 106.

¹⁵² Avemarie (2013e), S. 302; vgl. Rajak (2012), S. 168.

¹⁵³ Goldin (2008), S. 30.

¹⁵⁴ Van Henten (2012a), S. 105-106; vgl. Brox (1961), S. 186; Beck (1981); Beinhauer Köhler in Beinhauer-Köhler et al. (2011); Middleton (2019), S. 1065.

¹⁵⁵ Brox (1961), S. 189-190, 237; vgl. Avemarie (2013d), S. 291.

¹⁵⁶ Goldin (2008), S. 30; Maccoby (2007), S. 99. Ist der Tod Jesu als Opfer zu sehen, so war der Tod am Kreuz sein Ziel und seine Motivation, wodurch er streng genommen nicht als Märtyrer bezeichnet werden kann, da für einen Märtyrer der Tod an sich nie Ziel war (Maccoby (2007), S. 100).

¹⁵⁷ Martyrien fanden in den großen städtischen Räumen der Agora und des Amphitheaters statt, den wichtigsten Schauplätzen des öffentlichen Diskurses und des öffentlichen Spektakels, da das Sterben der christlichen Märtyrer als eine Art Unterhaltung konzipiert war (Bowersock (1995), S. 52, 54).

¹⁵⁸ Goldin (2008), S. 33-34. Clemens von Alexandrien (150-215 n. d. Z.) verurteilte die Christen, die bereit waren zu sterben auf das Schärfste, denn für ihn hieß Christ zu sein, als Christ zu leben und nicht als einer zu sterben. Er versuchte das Wort ‚Märtyrer‘ seiner ursprünglichen Bedeutung ‚Zeuge für Christus‘ wieder näherzubringen, jedoch als Zeuge, der nicht unbedingt auch für seinen Glauben starb. Er betonte, dass ‚Zeugnis‘ nicht zwangsläufig auch Tod bedeuten müsse. Seiner Meinung nach beging jeder, der freiwillig das Martyrium akzeptierte oder aktiv suchte, Mord an sich selbst (ibid., S. 35-36; vgl. Bowersock (1995), S. 69, 71).

¹⁵⁹ Goldin (2008), S. 37; vgl. Rajak (2012), S. 168. Bereits vom 4. Jh. an ‚entdeckten‘ lokale Bischöfe und Mönche immer wieder neue Heilige für sich, die sie als Aushängeschilder für ihre Regionen nutzten, um Pilger anzulocken (Knust (2020), S. 83). Zur Märtyrerverehrung im Christentum siehe beispielsweise: Bergjan/Näf (2015).

stetig an. Als Folge wurden (angebliche) Relikte zu Geld gemacht, ausgestellt, oder sogar aus Rom oder dem muslimischen Spanien importiert.¹⁶⁰

Im weiteren Mittelalter entwickelte sich das Ethos des ‚Krieger-Märtyrers‘, welches vermutlich die größte Veränderung des christlichen Märtyrerbildes im Mittelalter darstellt.

“The term ‘martyr’ changed from referring to a passive saint who was willing to give his life for his beliefs, to meaning an active warrior, willing to fight and to die for one of the goals of Christianity.”¹⁶¹

Zu diesem Zeitpunkt entstand die Verbindung zwischen Märtyrer und Krieger. Eine neue Art von Krieger entstand, wodurch einer, der einfach aufgrund der Tatsache, dass er Soldat war, auch einen Märtyrertod sterben konnte.¹⁶²

In diesem Kontext wurde im 17. Jh. zwischen Märtyrern unterschieden, die tatsächlich ihr Blut vergossen (= Blutzeugen), und solchen, die infolge unblutiger Verfolgungen in Haft kamen oder in die Verbannung geschickt wurden (= Bekenner).¹⁶³ In diesem Zusammenhang wurde der Märtyrertod auch als ‚Bluttaufe‘ bezeichnet, da er die Taufe, sofern diese noch nicht erfolgt war, ersetzte und zur sofortigen Aufnahme ins Himmelreich führte.¹⁶⁴

4.2.3.4.1. Martyrium & Gruppenidentität

In der frühen Kirche war das Konzept des Martyriums umstritten, dennoch fungierte es als Mittel zur Schaffung und Erhaltung von Gruppenidentität, besonders im Kontext innerchristlicher Konflikte.¹⁶⁵ Martyrologie ist nämlich nicht ideologisch neutral oder objektiv, sondern ist immer mit der Frage nach Identität verbunden. Sie bekräftigt die Sicht einer bestimmten Gruppe, ganz gleich, ob religiös, politisch oder national, weshalb sie so kontrovers ist.¹⁶⁶ Die Geschichten über Märtyrer existierten generell nicht nur, um den Tod mutiger Individuen zu feiern, sondern, um ähnliches Verhalten zu inspirieren, was wiederum eine starke Gruppenidentität schuf. Durch Akzeptanz und Bewunderung oder Ablehnung von bestimmten Märtyrern wird nämlich die Identität der Gruppe bestärkt und auch nach außen hin sichtbar. Die dabei entstehende ‚Martyrologie‘ verlangt, dass Menschen eine Seite, eine Position, wählen. Es gab nie eine stabile Kategorie von Märtyrern in der frühen Kirche, wodurch es immer ein umstrittener Terminus war. Schon allein deshalb, weil Märtyrer nicht einfach definiert, sondern ‚gemacht‘ wurden.¹⁶⁷

¹⁶⁰ Goldin (2008), S. 38-40. Zwischen 850 und 859 n. d. Z. exekutierte die muslimische Regierung Cordobas beispielsweise 46 Christen, da diese öffentlich zum Christentum konvertiert waren, den Propheten beschimpft und alle Muslime in die Hölle gewünscht haben sollen. Aus Sicht der Muslime führten sie durch ihr Verhalten selbst die über sie verhängte Strafe herbei. Im 11. Jh. wurde ihrer wieder gedacht und durch liturgische Gedichte, Predigten und Feste zu ihren Ehren die Verbindung zu den (kirchlich anerkannten) Märtyrern gestärkt (ibid., S. 41, 43).

¹⁶¹ Ibid., S. 44.

¹⁶² Ibid., S. 44-46.

¹⁶³ Köpf in Beinhauer-Köhler et al. (2011); vgl. Gerlitz in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 197. M. Slusser hingegen war der Auffassung, dass der Terminus ‚Märtyrer‘ sich bereits ab der Mitte des 3. Jh. n. d. Z. auf jene beschränkte, die auch tatsächlich den Tod erlitten, wodurch nur bis zum 3. Jh. auch ‚Bekenner‘ als Märtyrer galten (Slusser in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 207, 209).

¹⁶⁴ Vgl. Goldin (2008), S. 43-44. Für Details zur ‚Bluttaufe‘ siehe z.B.: Schumacher (1996), bes. S. 580-587.

¹⁶⁵ Middleton (2014), S. 117; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 7; van Henten (2004), S. 168.

¹⁶⁶ Middleton (2014), S. 118: So war sich ein antiker Römer sicher, er exekutierte Verbrecher. Nie wäre er auf die Idee gekommen, dass er mit seinem Handeln christliche Märtyrer erschuf.

¹⁶⁷ Middleton (2014), S. 118, 128, 130.; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 7. Ein Individuum wurde nämlich prinzipiell nur zum Märtyrer, wenn es von anderen als ein solcher betrachtet wurde. Der Märtyrer hatte also Unterstützer, die ihn zum Märtyrer erklärten bzw. ‚machten‘ (van Henten (2004), S. 168). Weiters ging in der katholischen Kirche die Kanonisierung von Märtyrern stets mit der Deklaration eines Märtyrers als *beatus* (gesegnet) oder *sanctus* (geheilig) einher (Saloul/van Henten (2020), S. 16). Doch es gab nicht nur christliche Märtyrer, die ‚gemacht‘ wurden, im Gegenteil, auch Christen erzeugten durch ihre Kreuzzüge und

Nicht jeder, der für den Glauben starb, wurde universal als Märtyrer anerkannt. In der frühen Kirche beschäftigten sie sich bereits damit manche zu Märtyrern zu erklären und anderen diesen Status wieder zu entziehen, beginnend mit dem Kirchenvater Clemens von Alexandria aus dem späten 2. Jh., der im 18. Jh. aus dem Märtyrerverzeichnis gestrichen wurde.¹⁶⁸

Im Jahr 317 wurden die Donatisten von der Römischen Kirche unterdrückt. Dies war das erste Mal, dass Christen selbst christliche Märtyrer hervorbrachten, für welche diese als Häretiker galten.¹⁶⁹ Das donatistische Schisma untergrub nämlich die Meinung, dass das ‚Machen‘ von Märtyrern dem offiziellen Kanonisierungsprozess¹⁷⁰ überlassen werden sollte. Denn die Kirche ‚machte‘ Märtyrer und hob diesen Status wieder auf, ganz nach Situation und Politik.

Das Martyrium bzw. die Martyrologie an sich war für die frühe Kirche somit scheinbar vorrangig eine Erzählung, die Gruppenidentität schuf oder erhielt, indem Ideale der Gemeinschaft hochgehalten wurden, für welche es auch zu sterben galt.¹⁷¹

Im Katechismus der Katholischen Kirche (#2471-2474) ist so beispielsweise 1997 festgehalten, dass es die Pflicht eines jeden Christen ist für die Wahrheit bzw. den rechten Glauben bis in den Tod, wenn es verlangt wird, ein Glaubenszeugnis abzulegen. Folglich wird ein Martyrium auch als ‚Zeugnis bis zum Tod‘ verstanden und ein Märtyrer als jemanden, der ‚die Wahrheit des Glaubens und die christliche Glaubenslehre bezeugt‘ definiert.¹⁷²

4.2.3.5. Judentum

Die jüdischen Martyrien sind nicht als geschichtliche Dokumente zu werten, denn sie wurden nicht zu dem Zweck der Historisierung, sondern vielmehr zur Ermunterung oder Erbauung, oder zur Veranschaulichung der Besonderheit des jüdischen Volkes geschrieben. Weiters ist zu beachten, dass die historische Situation in der Entstehungszeit einer Martyriumserzählung

Zwangsbekehrungen Märtyrer anderer Religionen (Christen in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 218-219).

¹⁶⁸ Middleton (2014), S. 123; Mees (2014), S. 547; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 19. C. Hovey war davon überzeugt, dass ein Märtyrer nicht durch seinen direkten Wunsch nach dem Martyrium, oder Selbstmord entstände, was jedoch Berichte der früh-christlichen Kirche widerlegten (Middleton (2014), S. 124; Hovey (2008), S. 51).

¹⁶⁹ Middleton (2014), S. 125. Als Kriterien eines christlichen Martyriums können dabei zusätzlich angeführt werden: „*Das Wahrheitszeugnis, welches dem Märtyrer sein Sendungsbewusstsein verleiht, die Standhaftigkeit, die Bereitschaft, für seine Überzeugung zu sterben; womöglich eine Todessehnsucht; dazu die Reaktion der Gegner, die im Wahrheitszeugen einen Häretiker sehen, der die Rechtsgläubigkeit pervertiert und dessen Tod darum gerechtfertigt erscheint.*“ (Gerlitz in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 197). Folglich gilt jemand als Märtyrer, der durch sein Glaubensverständnis in Konflikt mit Gesellschaft und Staat gerät, und/oder Opfer einer innerchristlichen Auseinandersetzung, und/oder Opfer einer Auseinandersetzung mit Fremdreigionen ist (Wischmeyer in Beinhauer-Köhler et al. (2011)).

¹⁷⁰ Es kommt zur Kanonisierung von Märtyrern als Helden einer Gruppe, indem Cluster von Märtyrerfiguren geformt und Texte über sie Schritt für Schritt fixiert werden. Die Märtyrertexte und Traditionen werden kreiert, recycelt und neu interpretiert, bis die Märtyrer endgültig einen kanonischen Status haben und die Gemeinschaften sich der Helden als Märtyrer erinnern (Saloul/van Henten (2020), S. 11). Durch den Prozess wird die Anzahl der Märtyrer, über welche Texte schrittweise ausgewählt und autorisiert wurden, für eine längere Zeit fixiert (ibid., S. 17). Die Kanonisierung von Märtyrern wird, wie bereits oben angedeutet, von zwei weiteren Prozessen begleitet: 1) Inklusion und Exklusion von Märtyrern und den Schriften über sie – Märtyrer, die Helden für die eine Gruppe sind, sind bei anderen vielleicht umstritten. Die Kanonisierung produziert ein Plural von divergierenden und sich auch widersprechenden Kanons. 2) Art wie Märtyrer erinnert werden – Die Neuinterpretation älterer Texte und Traditionen in Verbindung mit älteren Märtyrern, die in einem neuen Setting durch die Linse der Erinnerung erzählt werden, sind dabei interessant, da sie beweisen, dass ein Kanon nie wirklich permanent geschlossen ist (ibid., S. 22).

¹⁷¹ Middleton (2014), S. 127-128, 130.

¹⁷² Vgl. ibid., S. 119; Maccoby (2007), S. 99.

oder ihrer Überarbeitung ganz anders gewesen sein kann als zum Zeitpunkt des Märtyrertodes.¹⁷³

Historisch kann maximal der Märtyrertod einer bestimmten Person als Faktum angenommen werden, der historische Vorgang als solches kann aber nicht präzisiert werden. Auf die Frage, warum zu manchen Zeiten jüdische Erzählungen auftauchen, in denen sich Juden für ihren Glauben foltern und töten ließen, kann primär dahingehend beantwortet werden, dass in diesen Erzählungen der Tod nicht gänzlich negativ gewertet wurde. Denn die Märtyrer hielten in ihrem Leiden und Tod an dem einen Gott und seinen Geboten fest, wodurch sie regelrecht zu Repräsentanten und Vorbildern ihres Volkes wurden.¹⁷⁴

4.2.3.5.1. Entwicklung der jüdischen Märtyrer von ihren Anfängen bis in die Neuzeit

Manche leiteten die Entstehung der jüdischen Märtyrergestalt aus dem Glauben an die Auferstehung¹⁷⁵ ab und sahen z.B. 2 Makk 7 eng mit Dan 12 verbunden, während andere das Martyrium aus älteren Vorbildern aus der Tora oder aus den Prophetenbüchern herleiteten. Dabei wären die Märtyrer eigentlich Männer gewesen, welche die biblische Prophetie in nachbiblischer Zeit fortsetzten.¹⁷⁶ Wieder andere konzentrierten das Martyrium auf die Heiligung des Gottesnamens (Lev 21,6; 22,2; 31-32). Diese Unterschiede bzw. Widersprüche sind dadurch erklärbar, dass die Martyriumsvorstellung im Judentum durch mehrere unterschiedliche Faktoren entstanden ist, welchen im Folgenden durch die Zeiten hindurch,– von den Anfängen des jüdischen Konzepts des Martyriums bis in die Neuzeit und Moderne,– nachgegangen wird.¹⁷⁷

4.2.3.5.1.1. Martyrium in der Hebräischen Bibel

In der hebräischen Bibel existiert kein Wort, das den gewollten oder freiwilligen Tod für den eigenen Glauben bezeichnet. Sogar das Äquivalent *mártys* in der Septuaginta meint einen ‚gewöhnlichen‘ Zeugen und keinen Märtyrer. Das Konzept des freiwilligen Todes als Suizid ist zwar in der hebräischen Bibel vertreten (Ri 9,54 (Tötung Abimelechs); 16,30 (Samsons Tod); 1 Sam 31,4-5; 1 Chr 10,4-6 (Sauls Suizid); 2 Sam 17,23 (Ahitofels Suizid); 1 Kön 16,18 (Simris Tod)), doch erfüllt es nicht die Standards eines Martyriums.¹⁷⁸ Die einzigen Erzählungen, die einem Martyrium nahekommen, sind die im Buch Daniel, in dem Schadrach, Meschach und Abed-Nego den Tod dem Götzendienst vorziehen (Dan 3,16-18),

¹⁷³ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 3. So ist das zeitliche Setting der Erzählungen von Eleazar, sowie der Mutter und ihrer sieben Söhne beispielsweise die Verfolgungszeit des Antiochus IV., obwohl sie in dem 2. (1. Jh. v. d. Z.) und dem 4. Makkabäerbuch (1./2. Jh. n. d. Z.) vorkommen.

¹⁷⁴ Ibid., S. 3-4.

¹⁷⁵ Zu dem Thema der Auferstehung im (rabbinischen) Judentum siehe unter der zahlreichen Literatur z.B.: Levenson (2006); Kimelman (2006); Monnickendam (2013).

¹⁷⁶ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 5; vgl. Avemarie (2013d), S. 287: Damit verbunden ist die deuteronomistische These von der Ablehnung der Propheten durch das Volk, wobei Leiden und Tod zum Prophetenschicksal gehören. Es ist die Bosheit des eigenen Volkes, die den Propheten den Tod bringt, welcher durch ihr ‚Zeugnis‘ provoziert wird. Ihren gewaltsamen Tod als letzte Konsequenz ihrer Treue zu Gott haben sie mit den späteren Märtyrern gemeinsam.

¹⁷⁷ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 5.

¹⁷⁸ Sais (2019), S. 1064; Brettler (2002), S. 3, 5; vgl. Middleton (2014), S. 120. Doch nicht nur Suizid, auch Widerstand als Phänomen kann sich als Martyrium niederschlagen. Einige biblische Texte aus den Büchern der Könige reflektieren Widerstand, genauso wie dies in den Büchern Ester und Daniel der Fall ist, doch gleichfalls kann keines davon als Martyrium gewertet werden. Die Heldin des Buches Ester kann nicht als Märtyrerin betrachtet werden, doch der Text des Buches ist der früheste, der die ideologische Opposition zu Unterschiedlichkeiten suggeriert. Das gesamte Buch kann sogar als ein ‚Anti-Martyrium‘ gesehen werden, da die jüdischen Figuren sich schlussendlich als politische Sieger und nicht als Opfer sahen. Auch Daniel und seine drei Freunde können strenggenommen nicht als Märtyrer betrachtet werden,– obwohl sie sich gegen die herrschenden Mächte auflehnten,– weil sie bei ihrem Versuch nicht starben (Brettler (2002), S. 5-6, 12-14; vgl. Haag (1989), S. 20).

sowie Daniel, der sich aufgrund der Treue zu seinem Gott in einer Löwengrube widerfindet (Dan 6).¹⁷⁹

4.2.3.5.1.1.1. Grund für das Fehlen des Martyriums?

In der biblischen Zeit gab es das Martyriumskonzept noch nicht, nur wenige richtungsweisende Voraussetzungen waren erfüllt. Einer der Gründe dafür war die Toleranz der herrschenden Kulturen, unter welchen die Juden lebten, sodass religiöse Verfolgung, welche essenziell für die Entwicklung eines Martyriumskonzepts ist, ausblieb. Diese religiöse Toleranz war es vermutlich auch, die für das Fehlen der Vorstellung eines positiven Zustandes nach dem Tod, oder schließlich der Belohnung bzw. des Lebens über den Tod hinaus, verantwortlich war. Denn Elija und Henoch betraten nach ihrem Tod noch die Unterwelt (*scheol*), einen Ort, der von dem Reich der Lebenden getrennt war, an dem die Verstorbenen zwar eine Art Leben fortsetzten, doch Gott nicht mehr lobten und preisten.¹⁸⁰ Die Idee der Gleichsetzung des Todes mit neuem Leben fand frühestens im 2. Jh. v. d. Z. u.a. durch das Aufkommen der Idee der Auferstehung der Gerechten Eintritt ins Judentum, woraufhin die frühere negative *Scheol*-Vorstellung durch die positive eines neuen Lebens ersetzt wurde und so den Weg für das Martyrium bereitete.¹⁸¹ Doch erst als die Toleranz der herrschenden Kulturen gegenüber Fremdreigionen geringer wurde, konnte sich die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod, sowie die des Martyriums als attraktive Idee und als Ideal vollständig entfalten. So finden sich im Danielbuch erste Hinweise auf die Beschreibung des Martyriums als religiöses Ideal im Judentum.¹⁸²

4.2.3.5.1.1.2. Das Buch Daniel

Das biblische Buch Daniel,¹⁸³ das etwa vierzig Jahre älter ist als 1 und 2 Makk, enthält bereits zwei Geschichten über die Hinrichtung von Weisen aus Judäa, die denen der Makkabäerbücher ähneln und sich nur im Fehlen des letzten narrativen Elements, dem Tod des Helden in Dan 3¹⁸⁴ und 6¹⁸⁵, unterscheiden. Das Buch Daniel ist vermutlich das Ergebnis eines längeren Prozesses von Erweiterungen und Bearbeitungen. In seiner aktuellen Form datiert es ca. in das Jahr 165 v. d. Z.¹⁸⁶ Kapitel 1-6 davon umfassen Weisheitsgeschichten, während Kapitel 7-12 apokalyptische Visionen Daniels enthalten.¹⁸⁷

Frühere Formen der Legenden aus Kapitel 3 und 6 könnten jedoch schon früher, z.B. im 3. oder 4. Jh. v. d. Z. im Umlauf gewesen sein. Die Helden dieser Geschichten sind Daniel, Schadrach, Meschach und Abed-Nego, Exilanten aus Juda, die an den königlichen Hof in Babylon kamen, um dort zu dienen (Dan 1). Aus formkritischer Perspektive können diese Geschichten als Vorläufer der Märtyrerlegenden betrachtet werden. Die Struktur beider Erzählstränge, – die der Martyrien und jene der Erzählungen des Danielbuches, – ist ähnlich, denn zuerst wird jeweils das Setting beschrieben, darauf folgen Anklage, Verurteilung und

¹⁷⁹ Sais (2019), S. 1065; vgl. Haag (1989), S. 20.

¹⁸⁰ Brettler (2002), S. 11, 16.

¹⁸¹ Ibid., S. 15; vgl. Keck (1992), S. 85; Obayashi (1992), S. 111.

¹⁸² Brettler (2002), S. 11, 14, 16.

¹⁸³ Die Geschichte des Buches Daniel entstand vermutlich vor dem Hintergrund der Prophetie Deuterocesajas einerseits und der Auseinandersetzung mit dem Schicksal des Gottesvolkes zu Beginn der Seleukidenära andererseits (Haag (1989), S. 49).

¹⁸⁴ Eine deutsche Übersetzung zu Dan 3 mit Erläuterungen findet sich z.B. bei van Henten/Avemarie (2002), S. 52-55.

¹⁸⁵ Eine deutsche Übersetzung zu Dan 6 mit Erläuterungen findet sich z.B. in dies., S. 56-59.

¹⁸⁶ Dies., S. 42; vgl. Lebram (1989), S. 122: Die Zeit der Entstehung der Martyrien könnte in die Zeit des Seleukidenkönigs Antiochus III., der um 200 v. d. Z. Palästina mit Jerusalem den ägyptischen Oberherren entriss, fallen. Dafür würde nämlich das Auftreten der Könige von Babylonien und Medien in Dan 3 und 6 als Feinde des Gottesvolkes sprechen. Weiters ist es nicht unmöglich, dass die Danielgeschichten in Ägypten entstanden.

¹⁸⁷ Van Henten/Avemarie (2002), S. 42-43.

Hinrichtung. Auch im Danielbuch werden die Protagonisten hingerichtet, doch werden sie durch Gottes Eingreifen auf wundersame Weise gerettet (3,24-27; 6,19-25). Nach der Rettung der Weisen erklärt Nebukadnezar den jüdischen Gott sogar zu einem der Reichsgötter, wodurch der Kult des Judentums legitimiert wird (3,28-30; 6,26-28). Wie in den Makkabäerbüchern werden die Helden in Dan für ihren Ungehorsam hingerichtet, da sie sich weigern einen Staatsgott/Kaiser anzubeten. Dieser Umstand ist auffällig in diesem babylonischen oder persisch-medischen Kontext, da der erste König, welcher Judäern/Juden befahl fremde Götter zu verehren, vermutlich der griechische König Antiochus IV. (175-164 v. d. Z.) war. Diese Auffälligkeit bzw. Unstimmigkeit könnte darauf hinweisen, dass der Kern der Erzählungen in Dan 3 und 6 von griechischen Konventionen beeinflusst wurde.

Die Religion, oder besser gesagt der Monotheismus von Daniel und seinen Freunden ist ein zentrales Element ihrer Identität. Bei den Anklägern handelt es sich eigentlich um Kollegen, die als Chaldäer identifiziert werden (3,8), wobei diese im Buch Daniel als professionelle Klasse von Weisen gelten (1,4; 2,2.4.10; 4,7). Die Chaldäer stellen eine doppelte Opposition zu den Judäern Schadrach, Meschach und Abed-Nego als professionelle Koadministratoren und als Vertreter unterschiedlicher Völker dar.

Die von Nebukadnezar errichtete Goldstatue soll in Dan 3 von allen verehrt werden, eine Weigerung käme einem Akt des zivilen Ungehorsams gleich. Die drei Freunde in Dan 3 begehen diesen aber wissentlich, um ihrer Identität, ihrer Religion treu zu bleiben. Ihre Exekution durch Feuer scheint zwar drastisch, doch ist diese ein Motiv, das in vielen Märtyrererzählungen zu finden ist und auch in Rechtstexten und anderen Textformen verschiedener Zeiten und Orte in der antiken Welt auftritt.¹⁸⁸

Die Geschichte von Daniel in der Löwengrube findet sich in Dan 6 und spielt am Hof des medischen Königs Darius. Wie in Dan 3 gehen in Dan 6 religiöse Praxis und Politik Hand in Hand. Daniel ist ein Verehrer des Gottes Israels, aber auch ein hoher Staatsbeamter, der in zweiter Position nach dem König kommt. Ihm wird eine Falle gestellt, die seine doppelte Loyalität auf die Probe stellt, gegenüber Gott und gegenüber dem König. Daniel tappt in diese Falle, wird jedoch nicht wie seine Freunde in einen Ofen, sondern in eine Löwengrube geworfen. Diese Exekutionsart einer verschlossenen Grube mit einem Stein ist wohl eine kreative Adaption biblischer Passagen über Löwen, wie sie sich z.B. in Ez 19,4.8-9; Ps 22,21; 57,4 finden. Obwohl die Geschichte wohl auch historische Details enthält ist sie vermutlich fiktiv, denn es gab keinen historischen König der Meder mit dem Namen Darius, nur bei den Persern war der Name in dieser Zeit für Könige in Verwendung.¹⁸⁹

Die Erzählung der Errettung von den drei Freunden Daniels durchlief einen Prozess der Reinterpretation, der bereits im 2. Jh. v. d. Z. in Form von Hinzufügungen zu dem aramäischen Text von Dan 3 in der griechischen Übersetzung begann.¹⁹⁰ Die erste Hinzufügung wird ‚Gebet des Azaria‘ (Dan 3,24-45)¹⁹¹ genannt. Das Gebet ist nach einem der

¹⁸⁸ Van Henten/Avemarie (2002), S. 43-44, 51-52. Für die Exekution durch Feuer in rabbinischen Quellen siehe z.B.: 2 Makk 7; 4 Makk; SifDtn § 307; bAZ 17b-18a; Semachot 8; Kalla 18c.

¹⁸⁹ Van Henten/Avemarie (2002), S. 44-45, 55-56.

¹⁹⁰ Diese Hinzufügungen machen sich durch thematische Widersprüchlichkeit, literar-, form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Probleme, wie z.B. die Unausgeglichenheit der Darstellung in Wortwahl und Stil, das Fehlen Daniels in der Erzählung, sowie die Stellung und Bedeutung im Kontext des gesamten Danielbuches bemerkbar. Die literarische Analyse von Dan 3,1-30 ergab, dass eine alte Grundschrift der Erzählung im Laufe der Zeit mindestens drei Bearbeitungen widerfuhr. Diese zeichnen sich interessanterweise alle durch eine etwas differenzierte Fokussierung aus. Während die Grundschrift das Bekenntnis aller Gottestreuen zu Gott in einem heidnischen Staat und die schützende Rettermacht Gottes thematisiert, wird beispielsweise in der 1. Bearbeitungsschicht betont, dass durch das Wunder der Rettung die Vertreter des heidnischen Staates dem wahren Gott Respekt und dem Gottesvolk gegenüber Toleranz entgegenbringen sollen (Haag (1989), S. 20, 28, 30, 39). Für genauere Erläuterungen zu den einzelnen Bearbeitungsschichten von Dan 3,1-30 siehe: Haag (1989).

¹⁹¹ Eine deutsche Übersetzung zu dem ‚Gebet des Azaria‘ mit Erläuterungen findet sich z.B. in: Van Henten/Avemarie (2002), S. 60-62.

drei Männer benannt, die in den Feuerofen geworfen wurden, wobei die griechische Übersetzung die hebräischen Namen Azaria, Mischael und Chanania für Daniels Freunde gebraucht. Das Gebet bezieht sich auf den Kontext der jungen Männer im Feuerofen, aber ist stark von den Konventionen des kollektiven Gebets beeinflusst, wie sie in der Bibel zu finden sind. Das Gebet zirkulierte vielleicht ursprünglich getrennt von dem Buch Daniel und geht eventuell auf ein hebräisches Original zurück. Dennoch ist das Gebet in seiner heutigen Form bereits seit der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. d. Z. anzutreffen.¹⁹²

a. Daniel in Verbindung zur Auferstehung

In Dan 12,2-4 findet sich der bisher älteste Beleg für die Märtyrerauferstehung, denn dort wird von der heilszeitlichen Auferstehung der während der hellenistischen Wirren umgekommenen Gerechten und Märtyrer berichtet. Diese Auferstehung der Gerechten und Märtyrer gehört für Dan 12,2 somit zum Grundbestand der Märtyrertheologie, doch wird in diesem wohl von einer irdischen Auferstehung ausgegangen.¹⁹³

Dan 3 ist im Gesamtzusammenhang von Dan 1-12 mit dem Zielpunkt 12,1-3 als Rettungszusage und Trost für alle, die auf dem Höhepunkt der hellenistischen Wirren ins Martyrium zu gehen hatten, zu verstehen. Die Botschaft wird im Laufe der Zeit etwas umgedeutet, sodass sie lautet:

„Jahwe rettet die Seinen beim Anbruch des Gottesreiches aus dem feurigen Ofen, aus der Hölle des Martyriums, durch die Herbeiführung der Heilszeit und der Auferstehung der Märtyrer.“¹⁹⁴

Die drei Texte Dan 3, 6 und 12,1-3 können somit auch als Trostbuch für die ins Martyrium gehenden Glaubenskämpfer verstanden werden. Am Anfang aller Märtyrertheologie steht dabei jedoch immer die Frage nach der über den Tod hinausreichenden Gerechtigkeit Gottes seinen Frommen gegenüber.¹⁹⁵

b. Daniel als Verbindung zwischen Weisheit & Martyrium

2 Makk 6 und 7 enthält die ältesten Beispiele der typischen Form eines Martyriums. Diese Form ist eng mit den Rettungserzählungen in Dan 3 und 6 verbunden, wobei die Helden in diesen, wie bereits erwähnt, nicht sterben, sondern durch ein Gotteswunder gerettet werden. Der Anlass der Handlung ist in 2 Makk und in Dan 3,6 jedoch gleichartig. Auch das Motiv der Freiwilligkeit ist beiden gemein. Mit der freiwilligen Entscheidung für Folter und Tod zeigen die Märtyrer ihr Vertrauen in die Macht Gottes. Dies gilt auch für die Rettungsgeschichten, die den Charakter von Ordalien bekommen. Das Gericht nach dem Tod trifft jedoch nicht nur die Gläubigen, sondern die Gottesfeinde gleichermaßen. Die aramäischen Rettungserzählungen, aber auch die nicht-griechische Literatur des Judentums, haben gemeinsame Züge mit den jüdisch-hellenistischen Martyrien, die auf gemeinsame theologische Grundkonzeptionen hinweisen.¹⁹⁶

Die Martyrien und die Rettungsgeschichten sind somit motivisch eng verwandt. Dies gilt auch für ihre formale Struktur. Dem Grundschema nach handelt es sich bei beiden um die Gefährdung oder Erniedrigung eines schuldlosen Helden, der durch unerwartete Rettung und Wiederherstellung seine frühere Position erlangt. Dieses Schema ist aber genauso

¹⁹² Van Henten/Avemarie (2002), S. 59.

¹⁹³ Kellermann (1989), S. 51-52, 54.

¹⁹⁴ Ibid., S. 58. Die drei Juden im Feuerofen des Nebukadnezar gelten für G.W. Bowersock als glorreiche Beispiele für den Widerstand gegen tyrannische Autorität und schmerzhaftes Leiden vor ungerechten Richtern. Für ihn ist die Erzählung über sie außerordentlich, denn nie zuvor war ein solcher Mut in ein konzeptionelles System posthumer Anerkennung und vorweggenommener Belohnung aufgenommen worden, noch hatte das Wort ‚Martyrium‘ als Name für dieses System existiert (Bowersock (1995), S. 5).

¹⁹⁵ Kellermann (1989), S. 58-59.

¹⁹⁶ Lebram (1989), S. 91-93.

bezeichnend für Weisheitserzählungen.¹⁹⁷ In der Blüteperiode des Hellenismus ab dem 3. Jh. v. d. Z. setzte das Weisheitsverständnis der Martyrien an, da in dieser Zeit im Gebiet um das östliche Mittelmeer großes Interesse an kleinen Geschichten und Fabeln bestand. Die meisten jüdischen Weisheitserzählungen spielen in der Sphäre des königlichen Hofes, nur die Ijobgeschichte, als Ausnahme, spielt in der Welt wohlhabender Vieh- und Landbesitzer.

Wie in den Weisheitserzählungen ist es derselbe Dualismus zwischen sichtbarer irdischer und unsichtbarer himmlischer Welt, der zum Horizont der Handlungen wurde. Die Rettungsgeschichten aus dem Buch Daniel nehmen Motive der Erzählungen über Ijob und Tobit auf, denn auch deren Helden sind unschuldig leidende Fromme. Diese Helden unterwerfen sich dem unbegreiflichen Handeln Gottes und werden so zu ‚Glaubenszeugen‘. Hinzu kommt, dass die Geschichten Dan 3 und 6 nicht im Heimatland der Juden, sondern in der östlichen Diaspora spielen, wobei der Jude, der im Ausland seinem Gott treu bleibt, eine Idealfigur darstellte.¹⁹⁸

Der König muss sich als irdischer Machthaber vor Gott verantworten, die jeweils Verurteilten sind dagegen nicht Untertanen des irdischen Königs, sondern nur die von Gott, was bedeutet, dass die kosmischen Kräfte und Wesen keine Macht über sie haben.¹⁹⁹ Die Märtyrer, die angesichts des drohenden Todes aus freiem Willen ihrem Gott treu bleiben, müssen von der Macht ihres unsichtbaren Gottes vollkommen überzeugt sein. In den Martyrien wird die Rettung als Auferstehung nach dem Tod verstanden, was darauf zurückzuführen ist, dass die Martyriumstheologie und die Apokalyptik vermutlich parallel aus der Weisheitsliteratur entstanden sind. Sie sind aber selbständig voneinander zu betrachten, obwohl sie immer wieder Motive untereinander austauschen bzw. sich der gleichen Motive bedienen.²⁰⁰ Die danielischen Rettungsgeschichten sind somit höchstwahrscheinlich tatsächlich die literarische Vorstufe der Martyrien, weil sich nicht nur ihre Struktur, sondern auch ihre Atmosphäre und Motive in den Martyrien wiederfinden. Die Rettungsgeschichten könnten ganz allgemein als ‚Beinahe-Martyrien‘ gelten, denn die Helden wären Märtyrer, wenn sie nicht von Gott vor ihrem Märtyrertod gerettet worden wären. Der tatsächliche Märtyrer hingegen darf in dieser Welt auf keine Erlösung, keine Rettung hoffen, denn von ihm erwartet Gott die Bejahung einer Existenz, in der der fromme Jude, der dem Gesetz gegenüber gehorsam ist, kein Heil auf dieser Welt zu erwarten hat.²⁰¹

c. Daniel 3 und 6 als ‚Beinahe Martyrien‘

Dan 3 und 6 sind also Legenden von der Rettung der Toratreuen im Konflikt mit dem Herrscher in der Form einer weisheitlichen Lehrerzählung. In beiden Erzählungen geht es um die Provozierung eines Martyriums durch die Treue der jüdisch Frommen zum 1. und 2. Gebot und dessen Verhinderung durch Gottes rettendes Eingreifen. Diese Geschichten sind älter als alle bekannten Märtyrererzählungen und solchen auch nicht zuzurechnen, da das Rettungsmotiv für sie immer konstitutiv bleibt. Wie bereits erwähnt, gab es im Frühjudentum kein literarisches Genre von Märtyrererzählungen, doch ist seit dem Aufkommen von

¹⁹⁷ Lebram (1989), S. 95. Die Rettungserzählung von Dan 3 und 6 erscheint sogar als eine Art Bindeglied zwischen den Weisheitserzählungen und den Martyrien in 2 Makk 6 und 7 (Dehandschutter/van Henten (1989), S. 18).

¹⁹⁸ Lebram (1989), S. 99-111; vgl. van Henten (2012a), S. 92. Auch in 2 Makk kommt wie in den Weisheitserzählungen ein Dualismus von Himmel und Erde, von Menschenwelt und -gewalt gegenüber der himmlischen Welt, zu tragen (ders. (1989), S. 141, 143).

¹⁹⁹ Lebram (1989), S. 113; vgl. van Henten (1989), S. 143.

²⁰⁰ Lebram (1989), S. 114. Dies zeigt u.a. auch van Henten (2012d), wenn er das Martyriumskonzept im Kontext der Offenbarung behandelt. Im Christentum sind gleichfalls Verfolgung, Martyrium und Apokalyptik eng miteinander verbunden (Assmann (2012), S. 55).

²⁰¹ Lebram (1989), S. 115-116.

Martyrien im 2. Jh. v. d. Z. mit bestimmten strukturellen Voraussetzungen und Motiven des Märtyrerbildes zu rechnen. Diese sind nach U. Kellermann folgende:²⁰²

1. Militante Begegnung mit dem Hellenismus als Bedrohung innerhalb des palästinischen Judentums
2. Auftreten der Staatsmacht als Religionsgewalt gegen den Frommen
3. Bereitschaft des Frommen für die Tora und die Gesetze der Väter zu sterben
4. Folter, die dem Frommen als Probe dient und seinen Sieg über seine Gegner zum Ausdruck bringt
5. Sinndeutung des Todes durch den Märtyrer selbst
6. Dialog zwischen Märtyrer und Bedränger
7. Sterben des Märtyrers
8. Annahme des Märtyrers von Gott nach dessen Tod

In Dan 3 und 6 fehlt die strukturelle Voraussetzung 1 und die Motive 4, 5, 7, 8, in Dan steht der jüdische Glaube nämlich gegen die heidnische Religionsgewalt, die nur in Ausnahmefällen bedrohlich wird. Dan 3,1-97 weist eine sehr große Dichte an Märtyrermotiven auf und ist damit ein Beleg für die Affinität von Errettungsgeschichten und Märtyrererzählungen. In Dan 6 sind die Märtyrermotive andererseits nicht so zahlreich. Nichtsdestoweniger hat die spätere jüdische Überlieferung in Dan 3 und 6 Modellszenen für das Martyrium gesehen und die drei Jünglinge und Daniel gerne als Märtyrer dargestellt.²⁰³

4.2.3.5.1.2. Martyrium in 2. Tempelzeit & hellenistischem Judentum

Ob ein jüdisches Martyrium bereits in der Zeit des 2. Tempels existierte, ist, wie bereits weiter oben (Punkt 4.2.3.3.2.2.) angedeutet, von der Definition abhängig. So behaupten manche heutige Autoren, dass das Martyrium eine Sonderform des ‚noblen Todes‘ ist, der seine Ursprünge in der griechischen Tradition hat, mit Sokrates und Antigone als seinen Vorläufern.²⁰⁴ Andere wiederum sind aufgrund des griechischen Wortes *mártys* (= Zeuge) davon überzeugt, dass die Idee des Martyriums im Christentum seinen Ursprung hat, weil das erste Auftreten von *mártys* (lat. *martyr*) mit der Bedeutung ‚Märtyrer‘ in christlichen Dokumenten belegt ist.²⁰⁵ Wieder andere hingegen versuchen die christliche Bezeichnung des Martyriums *mártys* aus vorchristlichen, meist jüdischen Texten, zu erklären.²⁰⁶

J.W. van Henten und F. Avemarie argumentieren, dass das Phänomen des Martyriums älter sei als die christliche und jüdische Terminologie vermuten lassen und bereits in der hellenistischen Zeit Fälle des jüdischen Martyriums existierten.²⁰⁷ Diese Behauptung basiert auf ihrer funktionalen Definition eines Märtyrers als *“a person who prefers a violent death to*

²⁰² Van Henten und Avemarie stellten gleichfalls erstmals 1989 eine Liste von narrativen Elementen vor, welche ihrer Meinung eine Martyriumserzählung kennzeichnen, und auf welche noch eingegangen wird. Doch zu der Erläuterung von Dan 3 und 6 eignete sich aufgrund seiner detaillierteren Darstellung das Model von U. Kellermann (1989) besser.

²⁰³ Kellermann (1989), S. 54-57.

²⁰⁴ Der Tod von Sokrates hatte somit angeblich direkten Einfluss auf die makkabäische Literatur, da es sich bei seinem um einen sog. ‚noblen Tod‘ handelte (Rajak (2012), S. 170). Der 90-jährige Eleazar in 2 Makk 6,18-31 könnte somit teilweise von Sokrates inspiriert gewesen sein, während das Detail, dass er das Schweinefleisch ausspuckte auf die Philosophen Zeno von Elea und Anaxarchus von Abdera, die ihre Zungen abbissen und dem Herrscher entgegenspuckten, hinweisen könnte. Der Mut der Mutter und ihrer sieben Söhne kommt der griechischen Tugend des Mutes und der Männlichkeit gleich, wobei für den jüdischen Rahmen die Tugenden Frömmigkeit, Mut, Selbstkontrolle und Gerechtigkeit im Vordergrund standen (van Henten (2019), S. 1069-1070). Einen Überblick von Sokrates bis hin zu Rabbi Aqiva zeichnete beispielsweise Gruenwald (1998).

²⁰⁵ Van Henten (2019), S. 1066.

²⁰⁶ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 6.

²⁰⁷ E. Ottenheim spricht z.B. davon, dass das Martyrium in seiner funktionalen Bedeutung in jüdischen Texten seit dem 2. Jh. v. d. Z. anzutreffen ist (Ottenheim (2017), S. 221; Saloul/van Henten (2020), S. 15).

*compliance with an oppressive demand from hostile foreign authorities.*²⁰⁸ Argumente für das Vorkommen des Märtyrertemas in der Zeit des 2. Tempels liefern in Hinblick auf diese Definition beispielsweise die Bücher Daniel 3 und 6, sowie 2 und 4 Makkabäer,²⁰⁹ da in diesen Daniel und seine Freunde, wie auch Eleazar und die Mutter mit ihren sieben Söhnen mit einem Befehl des fremden Königs konfrontiert waren, der mit ihrer jüdischen Art zu leben in Konflikt stand.²¹⁰

4.2.3.5.1.2.1. Besonderheiten der Martyriumstexte

In einem Märtyrertext wird der Tod des Märtyrers und seine Begründung beschrieben. In solchen Texten wird mitgeteilt, dass jemand in einer judenfeindlichen Situation aus bestimmten Gründen freiwillig einen grausamen Tod auf sich nimmt. Für diesen freiwilligen Entschluss können auch überindividuelle Gründe vorliegen. Das Hauptmotiv war jedoch vermutlich die vollständige Ergebung in den Willen Gottes.²¹¹

In den beiden ersten Makkabäerbüchern finden sich die frühesten Schilderungen eines jüdischen Massenmartyriums (1 Makk 1,41-64; 2 Mak 6,1-12; 7), bei welchem Männer, Frauen und Kinder eher den Tod wählten, als sich den Forderungen des Königs Antiochus IV. gegen den jüdischen Kult und die väterlichen Gesetze zu beugen. Das 4. Makkabäerbuch hingegen reflektiert über den Sinn und die Bedeutung des Martyriums, besonders nach den Martyrien des Schreibeers Eleazar (2 Makk 6,18-31) und der Mutter mit ihren sieben Söhnen (2 Makk 7), und kommt zu dem Ergebnis, dass vermutlich drei Motivationen für die Martyriumsbereitschaft verantwortlich waren:

- 1) Die Märtyrer verdienen durch ihren Tod ewigen Lohn und bringen das Jüngste Gericht näher.
- 2) Die Verfolger der Märtyrer werden gestraft werden.
- 3) Der Tod der Märtyrer sühnt ihre Sünden und die ihrer ganzen Generation.²¹²

Doch diese Motive allein genügen nicht, um ein literarisches Stück als Martyrium zu bezeichnen, wie die heroischen Selbstmorde des Eleazar (1 Makk 6,43-46), des Razis (2 Makk 14,37-46) oder des Taxo und seiner 7 Söhne (AssMos 9) zeigen. Die Erzählungen können im engeren Sinn nämlich nicht als Martyrien gewertet werden,²¹³ weil darin nicht der Tod eines Märtyrers beschrieben wird, denn der Märtyrer wählt zwar auch freiwillig den Tod, stirbt aber auf andere Weise.²¹⁴ Es wird in diesem Sinne auch in Bezug auf die Formen antiker

²⁰⁸ Van Henten (2012a), S. 93-94; ders. (2019), S. 1066; vgl. ders. (2017a); van Henten/Avemarie (2002), S. 3; van Henten (2008a), S. 148; ders. (2004), S. 165.

²⁰⁹ Ders. (2019), S. 1066.

²¹⁰ Ders. (2012a), S. 94. Für einen schnellen Überblick über Erzählungen aus der Zeit des 2. Tempels, die u.a. auf biblische Geschichten zurückgreifen siehe z.B.: Yassif (1999), S. 89-106.

²¹¹ Van Henten (1989), S. 128. Religion ist ein wichtiges Motiv für die Märtyrer, da sie durch ihren Tod ihren Glauben und ihre Ergebenheit gegenüber dem Gott Israels bezeugen. Ist es im Danielbuch der Ungehorsam gegenüber dem königlichen Gesetz bzw. das Festhalten an der jüdischen Religion, welche die Todesstrafe für Daniel und seine Freunde mit sich bringt, so ist es bei den Makkabäern die Weigerung Schweinefleisch zu essen, da es von Gott verboten wurde, was zu ihrem Tod führte (ders. (2019), S. 1067). Die Zwangsmaßnahme, zielt nämlich nicht unmittelbar auf die Verehrung heidnischer Götter, sondern vielmehr auf den Genuss von Schweinefleisch, da durch das Schweinefleischtabu die jüdische Toraobservanz deutlich wird. Wichtig in diesem Kontext ist, dass für die Märtyrer das Festhalten am Gesetz und die Treue zu Gott als dem Gesetzgeber ein und dasselbe sind (Avemarie (2013d), S. 285).

²¹² Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203. Selbst wenn der Märtyrertod als Strafe für eine Sünde aufgefasst werden sollte, ist die dadurch vollbrachte Leistung so groß, dass das ganze Volk von dem Verdienst und Lohn profitiert (Brox (1961), S. 162-163).

²¹³ Nichtsdestoweniger wird in dieser Arbeit auf sie eingegangen werden, da sie in der Sphäre der Märtyrer anzutreffen sind und wie diese einen noblen Tod starben.

²¹⁴ Van Henten (1989), S. 129. *“A martyr text tells us about a specific kind of violent death, death by torture. In a martyr text it is described how a certain person, in an extreme hostile situation, has preferred a violent death to compliance with a decree or demand of the (usually) pagan authorities. The death of this person is a*

jüdischer Märtyrererzählungen zwischen relativ umfangreichen Martyrien und nur kurzen Mitteilungen über einen Märtyrertod im Kontext einer anderen Thematik unterschieden.²¹⁵

Die von van Henten und Avemarie gegebene funktionale Definition, wurde von ihnen auch noch durch ein Muster narrativer Elemente ergänzt, die zusammen den freiwilligen und nicht-gewalttätigen Charakter jüdischer Martyrien kennzeichnen,²¹⁶ sowie das Geschehen in größeren Martyrien bestimmen:²¹⁷

- 1) Erlass eines Dekrets zur Verbotung religiöser Praktiken durch pagane Autoritäten²¹⁸
- 2) Loyalitätskonflikt der Juden, die sich dem Befehl der Fremdherrschaft beugen oder ihren jüdischen Praktiken treu bleiben
- 3) Prozess- oder Foltersetting, in dem die Juden die Treue zu ihren Praktiken und ihrer jüdischen Identität bekräftigen
- 4) Öffentliche Exekution und Tod des Märtyrers als Paradigma²¹⁹

Die makkabäischen Märtyrer (2 Makk 6,18-31; 7; 4 Makk 4-18) entsprechen diesem Muster, während die Erzählungen in Daniel 3 und 6 anderer Art sind,²²⁰ da die wundersame Rettung von Daniel und seinen Freunden am Ende der Geschichte sie streng genommen nicht zu Märtyrern macht.²²¹ Dennoch wurden sie allesamt zu Vorbildern für spätere jüdische und christliche Märtyrertexte.²²²

4.2.3.5.1.2.2. Literatur aus der Zeit des 2. Tempels

Die ältesten antiken Erzählungen, die von Menschen handeln, die aufgrund ihrer Verweigerung gegenüber fremdem religiösem Zwang in den Tod gingen, finden sich, wie bereits erörtert, im Danielbuch.²²³ Wird jedoch der Tod als ‚Muss-Kriterium‘ für einen

structural element in such a text, and the execution should at least be mentioned.” (van Henten (1997), S. 7; Boyarin (1999), S. 94).

²¹⁵ Van Henten (1989), S. 130; Dehandschutter/van Henten (1989), S. 16.

²¹⁶ Van Henten (2019), S. 1067. Das Martyrium war für J.W. van Henten u.a. eine Form des freiwilligen Todes in der Öffentlichkeit, welche sich dadurch auszeichnet, dass er Märtyrer Folter und Exekution leicht hätte verhindern können, wenn er den fremden Autoritäten nachgegeben hätte (ders. (2012a), S. 86; vgl. ders. (2004), S. 166).

²¹⁷ Ders. (1989), S. 130. Van Henten war überzeugt, dass auch die rabbinischen Martyrien, wie z.B. das des Rabbi Aqiva (bBer 61b; yBer 9,5,14b), das des Rabbi Chanania ben Teradjon (bAZ 17b-18a; SifDtn § 307; Semachot 8; Kalla 23), sowie jenes des Rabbi Juda ben Baba (bSan 13b-14a; bAZ 8b) diesem Muster entsprechen würden (ibid.; ders. (2004), S. 167). Doch gleichzeitig gab er auch zu bedenken, dass das Martyriumspadigma zwar auf rabbinische Martyriumserzählungen und das christliche Martyrium des Polykarp, doch wahrscheinlich nicht auf die frühesten christlichen Märtyrerpassagen (ca. 100 n. d. Z.), da diese nur kleine Teile in beispielsweise Briefen oder anderen literarischen Formen ausmachen, anwendbar ist (ders. (2012), S. 95).

²¹⁸ In jüdischen Märtyrerberichten wird der Märtyrer zum Opfer eines Erlasses einer fremden Regierung, er stirbt eher, als dass er sich diesem Edikt beugt und leistet manchmal auch Widerstand, der jedoch ausschließlich gewaltfrei erfolgt (ders. (2008a), S. 146).

²¹⁹ Ders. (2012a), S. 94; ders. (2019), S. 1067; vgl. ders. (1989), S. 130; Lander (2003). Für etwas abweichende Punkte in der Auflistung siehe: Ottenheim (2017), S. 221; van Henten (2008a), S. 162-163; ders. (2004), S. 166-167; van Henten/Avemarie (2002), S. 4; Dehandschutter/van Henten (1989), S. 15-16; Kellermann (1989), S. 54-55.

²²⁰ Van Henten (2019), S. 1067; vgl. ders. (1989), S. 130-131; Lebram (1989), S. 123; van Henten/Avemarie (2002), S. 4; van Henten (2004), S. 167.

²²¹ Van Henten (2012a), S. 95; ders. (2019), S. 1067; vgl. Brox (1961), S. 139; van Henten (1989), S. 130-131; van Henten/Avemarie (2002), S. 4; Avemarie (2013d), S. 284. Van Henten ist sich scheinbar selbst nicht immer einig, denn 2008 meinte er, Dan 3 und 6 verdienen die Qualifizierung als Märtyrertexte, u.a. weil sie seiner funktionalen Definition von Märtyrertum entsprechen und in ihrer Rezeptionsgeschichte durchgängig als Märtyrertexte angesehen werden (van Henten (2008a), S. 148).

²²² Van Henten (2012a), S. 94-95; ders. (2017a); Avemarie (2013d), S. 285; vgl. Hilhorst (2000). Zu den Makkabäerbüchern und Dan 3.6 in christlicher Literatur siehe z.B.: Van Henten (2001); ders. (2010c).

²²³ Avemarie (2013d), S. 284.

Märtyrer verstanden, so findet sich die früheste Schicht jüdischen Martyriums erst in den Makkabäerbüchern, v.a. in 2 und 4 Makk,²²⁴ in welchen der Gehorsam gegenüber der Tora, die Gesetzestreue und die Treue zu den väterlichen Gesetzen im Vordergrund steht.²²⁵ Durch 2 Makk 6.7 und 4 Makk 4-18,²²⁶ welche die Erzählungen über den Schriftgelehrten Eleazar und die Mutter mit den sieben Söhnen enthalten,²²⁷ wurde das jüdische Märtyrerbild und die frühjüdische Märtyrertradition maßgeblich beeinflusst.²²⁸

In der römischen Periode kamen dann die Berichte Philos, des Josephus u.a. hinzu. Die Verfasser der martyrologischen Literatur des Altertums konzentrierten sich jedoch allesamt auf die Gestalt des Märtyrers und seine Motive für den freiwilligen Tod, wie z.B. die unbedingte Einhaltung der Tora oder den Willen zur Heiligung des Gottesnamens.²²⁹

a. Makkabäerbücher

Die vier Makkabäerbücher wurden lange nach den in ihnen geschilderten Ereignissen verfasst. Das erste gegen Ende des 2. Jh. v. d. Z. und die anderen zwischen den ersten Jahrhunderten vor und nach d. Z. (2 Makk – 2. Hälfte des 1. Jh. v. d. Z.; 3 Makk – 1. Jh. v. d. Z.; 4 Makk – 1./2. Jh. n. d. Z.). Die ersten beiden Bücher schildern die gleichen Ereignisse, nur aus anderen Perspektiven.²³⁰ 1 Makk ist möglicherweise die griechische Übersetzung eines hebräischen Originals und wurde vermutlich von jemandem aus Juda geschrieben. 2 Makk, in Griechisch verfasst, ist die Zusammenfassung eines Werks von einem Jason von Kyrene, einem Juden der hellenistischen Diaspora, in fünf Bänden,²³¹ und endet mit Berichten um das Jahr 161 n. d. Z.²³² Die Martyrien in diesem Werk weichen etwas von den sie umgebenden Erzählungen ab, was darauf hinweisen könnte, dass sie später (vielleicht von einem in Jerusalem lebenden Autor) ergänzt wurden.²³³ Bei 2 Makk handelt es sich insgesamt wohl um eine Lehrerzählung, die über die Antithese von Märtyrer und König wichtige Vorstellungen zu vermitteln versucht, indem sie von religiösem Verfall, seinen Folgen und seiner Überwindung berichtet.²³⁴ 3 Makk ist eine historische Erzählung, während 4 Makk wohl eine fromme Diatribe über das Martyrium in Hinblick auf die Vernunft und ihre Herrschaft über die Instinkte darstellt.²³⁵

Die ältesten jüdischen Geschichten über das Martyrium sind Teil des 2. Makkabäerbuches.²³⁶ Sie handeln von dem alternden Schreiber Eleazar, gefolgt von der Mutter und deren sieben Söhnen, die von Antiochus IV. gefoltert und getötet werden.²³⁷ Das 4. Makkabäerbuch erweitert diese Geschichten des 2. Buches und schmückt sie aus. Das 1. Buch der Makkabäer hingegen ist primär an den militärischen und diplomatischen Ergebnissen der Makkabäer interessiert, erwähnt jedoch auch eine kurze Erzählung über den

²²⁴ Lander (2003); vgl. Kellermann (1989), S. 71.

²²⁵ Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

²²⁶ Kellermann (1989), S. 71.

²²⁷ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 2.

²²⁸ Kellermann (1989), S. 71; vgl. van Henten (1989), S. 131.

²²⁹ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 2.

²³⁰ Assmann (2012), S. 40; vgl. Brox (1961), S. 155; Bowersock (1995), S. 13; Lebram (1989), S. 90. Für weiterführende Literatur zu den vier Makkabäerbüchern, siehe u.a.: Van Henten (2002b); ders. (2017b); von Bobbeler (2006); Xeravits/Zsengellér (2007); bes. Avemarie et al. (2017).

²³¹ Assmann (2012), S. 40; Schwartz (2013), S. 17; vgl. Bowersock (1995), S. 13; Lebram (1989), S. 90.

²³² Schwartz (2013), S. 17.

²³³ Rajak (2012), S. 173.

²³⁴ Van Henten (1989), S. 133-134, 140.

²³⁵ Assmann (2012), S. 40. Für eine Kurzbeschreibung des 3. Makkabäerbuches siehe beispielsweise: Tuval (2011), S. 212-214.

²³⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 42.

²³⁷ Rajak (2012), S. 173. Zu den makkabäischen Märtyrern und deren Darstellungsweise, siehe beispielsweise: Schatkin (1974); Meltzer (1990); Rajak (2001).

noblen Tod des Makkabäers Eleazar (1 Makk 6,43-46).²³⁸

a.a. 1 Makk

Die Geschichte von 1 Makk ist eine der Befreiung der Juden von der Tyrannei des Antiochus IV. Gleichzeitig ist es die Erfolgsgeschichte der Dynastie der Makkabäer, deren erste Generationen als die Gründerväter eines neuen jüdischen Staates betrachtet werden können. 1 Makk geht auf die ersten drei Generationen der Makkabäer, die Anführer der Rebellion gegen die Seleukiden ein, nämlich Mattatias den Priester, seine fünf Söhne Judas, Schimon, Jonatan, Johannes und Eleazar, sowie auf seinen Enkel Johannes Hyrkanus. Alle fünf Söhne werden in 1 Makk als bereit für das Volk und den jüdischen Staat zu sterben beschrieben. Judas starb nach mehreren Siegen einen ‚noblen Tod‘. Auch Eleazar starb auf dem Schlachtfeld, indem er sich in dem Versuch den seleukidischen König zu töten, selbst opferte (1 Makk 6,43-46).²³⁹

a.b. 1 Makk & 2 Makk im Vergleich

Aus 1 Makk 2,29-41 geht hervor, dass die Hasmonäer das Martyrium eher ablehnten. Dort wird vom Tod einer Gruppe frommer Juden berichtet, die sich von syrischen Truppen töten ließen, weil sie am Schabbat nicht Widerstand leisten wollten. Der Verfasser von 1 Makk kannte folglich das Phänomen des passiven Todes für den Glauben, lehnte ihn jedoch ab. Weiters könnte gefolgert werden, dass 2 Makk eine Gegendarstellung zum Geschichtsbild der hasmonäischen Herrschaft sein sollte.²⁴⁰

Die Märtyrer aus 2 Makk wurden mit den Kriegern aus 1 Makk kontrastiert. K. Berthelot sprach aus diesem Grund auch von zwei Seiten der Ideologie des Widerstandes, – bewaffneter Kampf und Martyrium.²⁴¹ Während 1 Makk eine Kriegserzählung im Stil der Bücher der Könige ist, in der proto-martyrische Züge zwar vorhanden sind, Märtyrer jedoch nicht gelobt werden, wird in 2 Makk 8,5 als Judas siegt, das Martyrium als ultimativer effektiver Weg beschrieben, weil Gott mit seinem Volk aufgrund der Märtyrer Mitleid empfindet.²⁴² 2 Makk berichtet von den makkabäischen Märtyrern, – nicht Rebellen, – die als ‚Retter des jüdischen Volkes‘ galten. 1 Makk hat hingegen keine Verwendung für Märtyrer, diese bringen keine Lösung für die Probleme der Juden, sie hätten durch ihren Tod maximal demonstriert, wie schlimm diese Probleme waren. In 2 Makk wirkt das vergossene Blut der Märtyrer ähnlich einem Opfer, das Sühne für begangene Sünden bewirkt, in 1 Makk hingegen ist das Problem nicht Sünde, sondern Fremdherrschaft.²⁴³ Beide Bücher beschäftigen sich mit dem heiligen Krieg, der Hingabe an das Gesetz und der Reinheit des Tempels, auch reflektieren sie beide den biblischen Prototyp des Selbstopfers.

Während Berthelot das Martyrium unter die Rubrik des Widerstandes einordnete, so existiert es jedoch nicht nur im Schatten von Revolten, sondern war gleichfalls mit den Umständen der militärischen Konfrontation verbunden, wo es weder zivil noch passiv war.²⁴⁴

Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen 1 Makk und 2 Makk ist das in ihnen enthaltene Selbstverständnis ihrer Protagonisten.²⁴⁵ Die beiden Werke verfolgen nämlich

²³⁸ Van Henten/Avemarie (2002), S. 42.

²³⁹ Ibid., S. 62-63. Für eine Übersetzung der Erzählung von Eleazars Tod siehe beispielsweise: Ibid., S. 63.

²⁴⁰ Lebram (1989), S. 123-124; vgl. van Henten (1989), S. 159-160: Dabei ist interessant, dass sich 2 Makk nie gegen die Heiden als solche oder gar gegen die heidnische Obermacht richtete, solange der heidnische König dem Gott der Juden den gebührenden Respekt entgegenbrachte.

²⁴¹ Rajak (2012), S. 172; Berthelot (2006).

²⁴² Rajak (2012), S. 173; vgl. Schwartz (2013), S. 19. Für einen detaillierteren Vergleich von 1 und 2 Makk siehe z.B.: Nickelsburg (1971); Schwartz (2009); Tuval (2011), S. 208-212; Signori (2012).

²⁴³ Schwartz (2013), S. 19.

²⁴⁴ Rajak (2012), S. 173-174; Berthelot (2006).

²⁴⁵ Dieses eigene Selbstverständnis der Juden aus 1 und 2 Makk entstand wahrscheinlich während der Regierungszeit des Johannes Hyrkanus (van Henten (1989), S. 155). Zu dem Selbstverständnis der Diasporajuden in der hellenistischen Zeit, siehe z.B.: Gruen (2002); Collins (1999); van Unnik (1993).

jeweils unterschiedliche Richtungen,– die der antiken Judäer und die der Diasporajuden. So wird der griechische Begriff *Iudaioi* für 1 Makk mit ‚Judäern‘²⁴⁶ und für 2 Makk mit ‚Juden‘²⁴⁷ übersetzt.²⁴⁸ Dabei wird davon ausgegangen, dass 2 Makk ‚Juden‘, also Anhänger des Judentums, meint und nicht Judäer, weil das Buch, laut D.R. Schwartz, wesentlich religiös-orientierter sei als 1 Makk. 2 Makk handelt von Sünde und Sühne, von Wundern und Erscheinungen (Gott ist immer aktiv, von Anfang bis Ende), von poetischer Gerechtigkeit (Strafe entspricht Verbrechen) und Gebet (Gebete sind zahlreich und lang), sowie von Glück und Schicksal (2 Makk berichtet von den Umständen der Diasporajuden, die keine Armee hatten und nur auf Gott vertrauen konnten, um sie zu beschützen; die Geschichte dreht sich um den Bund mit Gott und dessen Schutz, solange sie seine Gebote befolgen, denn sündigen sie, leiden sie z.B. durch das Martyrium).²⁴⁹

Josephus formulierte die Hingebung an den Kult als Beispiel der Hingabe an das Gesetz,– das Gesetz als die bedeutende Kategorie, die für Juden in der Diaspora wesentlich ist, da es eine Frage der Wahl ist jüdisch zu sein. Der Unterschied zwischen 1 und 2 Makk ist somit eine grundlegende Dichotomie im Judentum der Zeit des 2. Tempels,– den Werten und Orientierungen der typischen Judäer und jener, welche die Juden in der Diaspora typisieren.²⁵⁰

a.c. 2 Makk²⁵¹

2 Makk enthält drei Geschichten über den noblen Tod, wobei die letzte davon eher als Suizidgeschichte zu werten ist.²⁵² Die Geschichte in 2 Makk von dem 90-jährigen Eleazar (2 Makk 6,18-31),²⁵³ die der Mutter und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7,1-42),²⁵⁴ sowie jene des Razis (2 Makk 14,37-46) bekräftigen den Bund zwischen Gott und seinem erwählten Volk und kündigen die Errettung der Juden an,²⁵⁵ genauer, die Rettung der Märtyrer, die durch ihren Tod das unsterbliche Leben erhalten.²⁵⁶

2 Makk 6 und 7 gehen von einem Kontext der verpflichtenden Teilnahme an religiösen Aktivitäten nicht-jüdischer Völker aus. Eleazar und die Mutter mit ihren sieben Söhnen werden während eines rituellen Mahls (für Zeus Olympos) von Antiochus IV. gezwungen Schweinefleisch zu essen (2 Makk 6,18.21; 7,1).²⁵⁷ Die beiden Kapitel aus 2 Makk legen nahe, dass diese Zeremonien jeden Monat, als Teil der königlichen Geburtstagsfeier, organisiert wurden. 1 Makk 1,47 präsentiert diesbezüglich jedoch ein anderes Bild, denn die eigentlichen Opfer am Tempel sollten eingestellt und stattdessen in Jerusalem und in den

²⁴⁶ Unter einem ‚Judäer‘ wird eine Person aus Juda verstanden, wobei es sich um einen Einwohner oder Besucher oder Immigranten aus Juda handeln kann (Schwartz (2013), S. 14-15).

²⁴⁷ Ein ‚Jude‘ ist eine Person mit bestimmter Herkunft und/oder ein Angehöriger des Judentums (ibid., S. 14). Von bestimmter Herkunft oder Geburt zu sein kann dadurch erklärt werden, dass alle Juden als Mitglieder desselben Kollektivs verstanden werden, das dem gleichen ‚Samen‘ entspringt (ibid., S. 21).

²⁴⁸ Ibid., S. 26; van Henten (1989), S. 128; vgl. Boyarin (2004). Zu dieser Differenzierung siehe: Schwartz (2007).

²⁴⁹ Schwartz (2013), S. 23-25.

²⁵⁰ Ibid., S. 30.

²⁵¹ Für weiterführende Literatur zu 2 Makk, siehe u.a.: Grimm (1857); Momigliano (1975); Schwartz (2004); ders. (2008); van Henten (2008b); ders. (2011); ders. (2016).

²⁵² Van Henten/Avemarie (2002), S. 45.

²⁵³ Für eine Übersetzung der Erzählung über Eleazar in 2 Makk siehe beispielsweise: Van Henten/Avemarie (2002), S. S. 65-66.

²⁵⁴ Für eine Übersetzung der Erzählung über die Mutter und ihre sieben Söhne in 2 Makk siehe z.B.: Van Henten/Avemarie (2002), S. S. 66-70.

²⁵⁵ Ibid., S. 46.

²⁵⁶ Lebram (1989), S. 90; vgl. van Henten (1989), S. 142. Bei dem Martyrium der Mutter mit ihren 7 Söhnen verbindet der 2. Sohn den Tod als Märtyrer mit dem Versprechen auf Errettung, eine Verbindung, die von dem 3. und 4. Sohn wiederholt wird. In der rabbinischen Literatur, z.B. in GenR 62,2 wird die Belohnung der Gerechten ebenfalls thematisiert. Die makkabäischen Beispiele des Martyriums zeigen die Verurteilung von Individuen, die selbst zwar schuldlos sind, aber für die Sünden der Gemeinschaft leiden (Lander (2003)).

²⁵⁷ Van Henten/Avemarie (2002), S. 64; van Henten (2012b), S. 122; vgl. ders. (1989), S. 132; Lander (2003).

anderen Städten von Juda Schweine und andere unreine Tiere geopfert werden. Wird 1 Makk Glauben geschenkt, so ist das rituelle Mahl in 2 Makk nicht historisch. Dennoch könnte dieses Detail in 2 Makk dazu beitragen den König als besonders monströs darzustellen.²⁵⁸

Eleazars Verweigerung des Schweinefleisches bzw. des Götzendienstes wird als vorbildlich dargestellt, er wird zur Personifikation der Tugend, an der sich die kommenden Generationen ein Beispiel nehmen sollten.²⁵⁹ Eleazar, der nicht Heuchelei und Gesetzesübertretung wählt, um der Todesstrafe zu entgehen, stirbt somit aus Rücksicht auf die Jugend den Märtyrertod.²⁶⁰

In dem Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne ist der Tod die Folge der Verweigerung einer Gesetzesübertretung.²⁶¹ Die Mutter legt ihren Söhnen nämlich nahe, ihr Leben zu opfern und nicht durch das Essen von verbotenem Fleisch ihrer Religion abzuschwören.²⁶² Sie hoffen aufgrund ihrer Treu zu Gott und seinen Geboten die Belohnung der Auferweckung zum ewigen Leben zu erhalten. Paradoxerweise ist es aber gerade der König, der die Gesetzesuntreue verlangt, der den Märtyrern die Gelegenheit gibt, sich ihren Lohn zu verdienen.²⁶³

Mindestens die zweite Märtyrergeschichte, also jene von der Mutter mit ihren Söhnen, ist eine spätere Einfügung in die im 2. Buch der Makkabäer wiedergegebene Erzählung. Andererseits ist es aber möglich, dass auch die Geschichte über Eleazar eine Ergänzung ist. Hinweise für diese sekundäre Einfügung könnten die fehlende Bezugnahme auf den Tempel, sowie die falsche Verortung des seleukidischen Königs in Palästina sein.²⁶⁴

Weiters wird in 2 Makk auch Razis, ein sehr prominenter Jude und großer Patriot, vorgestellt. Sein Name hat keine Parallele und ist vermutlich symbolisch bzw. könnte auf seine Hingabe an Gott verweisen. Nach dem Verrat des Hohepriesters Alkimus²⁶⁵ versuchte Razis sich selbst das Leben zu nehmen, wobei 2 Makk 14,37-46 von dessen zahlreichen Versuchen berichtet.²⁶⁶

4 Makk hat später die Märtyrererzählungen über den alten Schreiber Eleazar (2 Makk 6,18-31) und die der anonymen Mutter und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7,1-42) aus 2 Makk übernommen und sie einer Neubearbeitung unterzogen, welche die martyrologischen Züge noch verstärkte.²⁶⁷ Auch die spätere rabbinische Literatur bietet Neuerzählungen der letztgenannten Geschichte.²⁶⁸

²⁵⁸ Van Henten/Avemarie (2002), S. 64.

²⁵⁹ Bowersock (1995), S. 11; vgl. Brox (1961), S. 156; van Henten (1989), S. 138. Werden die Würde und die Schönheit des Eleazar mitbedacht, so ergibt sich die ideale Haltung eines Weisen in Erscheinung, Wort und Tat (Lebram (1989), S. 120).

²⁶⁰ Brox (1961), S. 155-156; Bowersock (1995), S. 11; vgl. Lander (2003); van Henten (1989), S. 137-138.

²⁶¹ Brox (1961), S. 156.

²⁶² Maccoby (2007), S. 93. Die Mutter und ihre Söhne ließen sich rabbinischer Tradition nach nicht unnötig oder unrechtmäßig töten, denn in Zeiten der Verfolgung muss gemäß bSan 74a-b selbst das kleinste Gebot, wie z.B. auch die Speisegebote eingehalten werden (ibid., S. 96).

²⁶³ Brox (1961), S. 156.

²⁶⁴ Bowersock (1995), S. 10.

²⁶⁵ Für Alkimus als Feind der Makkabäer siehe bes.: Scolnic (2005).

²⁶⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 70. Für eine Übersetzung der Erzählung über den Selbstmord des Razis in 2 Makk siehe u.a.: Ibid., S. 71-72.

²⁶⁷ Ibid., S. 45; Avemarie (2013d), S. 286; vgl. Brox (1961), S. 157; van Henten (1989), S. 132; ders. (2012b), S. 122-123; Bowersock (1995), S. 12. Die Revolten gegen Trajan und Hadrian trugen zu einer neuen jüdisch-griechischen Interpretation der makkabäischen Märtyrer bei, welche sich in 4 Makk manifestierte und zu dem verstärkten Phänomen des jüdischen Martyriums beitrug (Rajak (2012), S. 180).

²⁶⁸ Van Henten/Avemarie (2002), S. 45; Avemarie (2013d), S. 286: Dass die Rabbinen das griechisch verfasste deuterokanonische 2. Makkabäerbuch rezipierten, wäre eigentlich nicht zu erwarten gewesen, doch in mehreren rabbinischen Werken ist die Geschichte von der Mutter mit ihren sieben Söhnen modifiziert worden (vgl. Doran (1980)). An die Stelle von Antiochus tritt bei den Rabbinen ein römischer Kaiser, der nicht zum Verzehr von Schweinefleisch, dafür aber zur Verehrung von Götzen zwingen will.

a.d. 4 Makk²⁶⁹

Das älteste jüdische Werk, das sich dem noblen Tod widmet, ist 4 Makk, das Teile bzw. Inhalte von 2 Makk verwendet. Forscher vermuteten als Entstehungsort oft Alexandria oder Antiochien des 1. Jh. n. d. Z.,²⁷⁰ doch kürzlich wurde eher ein späteres Datum, um 100 oder sogar das (beginnende) 2. Jh. n. d. Z. vorgeschlagen.²⁷¹ Die Bezüge zu Jerusalem und Judäa sind nicht wichtig oder auch nicht richtig, was zeigt, dass der Autor kein detailliertes Wissen über Jerusalem hatte und die aktuelle soziale und politische Geschichte der Juden ignorierte. Weiters zeigt 4 Makk eine interessante Korrespondenz zu der Darstellung christlicher Märtyrer. Auch geht 4 Makk auf die Antithese von Gefühl und Vernunft, ein Thema der griechisch-römischen Philosophie, ein.²⁷²

Der alte Eleazar ist in 4 Makk 5 der erste Jude,²⁷³ der seine Loyalität durch das Essen von Schweinefleisch bzw. unreine Speisen demonstrieren soll. Antiochus bedroht ihn nicht nur, sondern versucht ihn auch zu überreden, er agiert als wahrer Tyrann, der abwechselnd sanft und brutal ist. Antiochus wartet sogar mit Argumenten auf, die philosophisch sind und der griechischen Philosophie des Epikurs und dessen Tugend der *ataraxia* (= Suche nach Angenehmen und Vermeidung von Schmerz) entsprechen.²⁷⁴ Doch auch die Erwiderung Eleazars strotzt vor philosophischen Argumenten. In 4 Makk 5,20 bringt Eleazar z.B. die stoische Ansicht ein, dass kleine Sünden genauso schlimm seien wie große.²⁷⁵ Er argumentiert weiter, dass die jüdische Philosophie die Juden vier Grundtugenden lehrt, nämlich Selbstkontrolle, Mut, Gerechtigkeit und Gottesfurcht. Des Weiteren sieht es Eleazar als Notwendigkeit an, dass Natur und Gesetz im Einklang miteinander sind, da Gott sie beide gleichermaßen erschuf. Jeder, der nach den jüdischen Gesetzen lebt, lebe somit in Einklang mit der Natur.²⁷⁶

Interessant in Bezug auf den historischen Kontext der Erzählung des Eleazar ist, dass für das 2. Jh. des imperialen Zeitalters keine römischen Versuche belegt sind, Juden dazu zu zwingen Fleisch, das zum Opfer bestimmt war, zu essen. Dies hätte ja auch der römischen Praxis, die jüdische Religion zu tolerieren, widersprochen. Einzelne Fälle von christlichen Märtyrern wurden jedoch genötigt solches Fleisch zu essen, besonders nach dem Dekret des Decius im Frühjahr 250 n. d. Z. So könnte angenommen werden, dass 4 Makk vielleicht in Interaktion und/oder als Antwort auf christliche Märtyrertraditionen entstanden ist. Bezüge auf die makkabäischen Märtyrer in frühchristlicher Literatur, die vermutlich bereits im Neuen Testament auftreten, bilden dabei kein Hindernis für diesen Ansatz, denn sie stammen bis mindestens 150 n. d. Z. ausschließlich aus 2 Makk.²⁷⁷

²⁶⁹ Weiterführende Literatur zum 4. Makkabäerbuch bieten u.a.: Perler (1949); Hilhorst (2000); de Silva (2006); van Henten (2002c); ders. (2010a); Rajak (2016).

²⁷⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 47; vgl. van Henten (1986); Dehandschutter/van Henten (1989), S. 18. Manche Forscher, wie E. Bickerman, datieren 4 Makk in die erste Hälfte des 1. Jh. n. d. Z., als eine Art Reflexion der kurzen Periode, in der die Provinzen Syrien und Kilikien eine Einheit bildeten. Andere sind der Ansicht, dass diese Schrift über das Martyrium in einer Verfolgungszeit entstanden sein muss, was im Fall von 4 Makk jedoch problematisch ist (van Henten (2008a), S. 149; vgl. Bickerman (1976); Goldin (2008), S. 22).

²⁷¹ Van Henten/Avemarie (2002), S. 48, 72; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 18.

²⁷² Van Henten/Avemarie (2002), S. 48.

²⁷³ Für eine Übersetzung des Martyriums des Eleazar in 4 Makk siehe z.B.: Ibid., S. 74-76.

²⁷⁴ Ibid., S. 73.

²⁷⁵ Sh. Lander war davon überzeugt, dass in 4 Makk die Märtyrer als Meister der Selbstkontrolle über körperliche Folter dargestellt werden. Dabei könnte es sich ihrer Meinung nach um eine radikale Adaption des stoischen Ideals handeln, das durch die Tradition des ‚noblen Todes‘ Ausdruck fand (Lander (2003)).

²⁷⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 74.

²⁷⁷ Van Henten (2008a), S. 150-151.

a.e. Kult der Makkabäer

Es gibt Beweise in Josephus und den Schriften der Kirchenväter des 4. Jh. n. d. Z., dass die Juden von Modi'in und Antiochia die makkabäischen Märtyrer bei ihren Gräbern verehrten. Josephus beschreibt ein Denkmal für Judas Makkabäus in Modi'in, während die Juden in Antiochia einen Schrein, angeblich für die Knochen der makkabäischen Mutter der sieben Söhne, errichteten. Bis zum 4. Jh. n. d. Z. kamen Juden und Christen gleichermaßen zu diesen Pilgerstätten, doch in diesem Jahrhundert definierten sich Judentum und Christentum zunehmend in Opposition zueinander, wodurch solche heiligen Stätten zusehends zu Orten der Auseinandersetzung wurden.²⁷⁸

Das christliche Martyrium baute auf griechisch-römischen und jüdischen Traditionen auf, welche die patriotische Wichtigkeit der bekannten Helden, die ihr Leben für ihre Gruppe oder Nation gaben, betonten. So wurde Polykarp beispielsweise als ‚Vater der Christen‘ (Mart. Pol. 12,2) bezeichnet, ähnlich dem Titel ‚Vater der Juden‘, des Razis (2 Makk 14,37).²⁷⁹ In manchen Schriften eigneten sich die Christen die makkabäischen Märtyrer jedoch an und sahen sie als Helden des christlichen Volkes, was durch das christliche Streben nach einer Identität für ihre neue Gruppe zu verstehen ist.²⁸⁰

So erwähnen fast alle Martyrien der ersten Jahrhunderte n. d. Z. Jesus, die Propheten und die Märtyrer in einem Atemzug,²⁸¹ wobei sie v.a. das 4. Makkabäerbuch beeinflusste.²⁸² 4 Makk war nämlich recht populär unter den Kirchenvätern, die oft Verse aus den Makkabäerbüchern gebrauchten, um ihre Konzepte des Martyriums zu bekräftigen.²⁸³ Dabei zog sich ein bestimmtes Paradigma durch diese Martyrien: Eleazar, der gegen Tyrannei vorgeht; die Mutter, die den Tod ihrer Kinder akzeptiert; die Idee, dass Leiden und Tod die Sünden anderer sühnen; Abraham und Isaak im Martyriumskontext; der Märtyrer erhält ewiges Leben; Gott bringt schnelle Rettung aufgrund der Handlungen der Märtyrer; Aufgabe von Leib und Leben für die Gesetze der Väter. Die christliche Tradition erinnerte Eleazar und die Mutter mit ihren Söhnen schließlich als ‚christliche Märtyrer‘.²⁸⁴

Maßgeblich für diese ‚Christianisierung‘ der makkabäischen Märtyrer waren u.a. Gregor von Nazianz (329-390), der in Kappadokien in einer Predigt (Mitte des 4. Jh.) die Frage ‚Wer waren die Makabäer?‘ aufwarf und ein (jährliches) Fest der makkabäischen Märtyrer erwähnte,²⁸⁵ Johannes Chrysostomos (344/349-407), der mehrere Predigten zu Ehren der

²⁷⁸ Lander (2003); vgl. Knust (2020), S. 88. Laut D. Boyarin wurde die Martyrologie als Mittel gebraucht, durch das Juden und Christen um Anhänger heischten und ihre ultimative Wahrheit zu verbreiten versuchten (Lander (2003)). Zu dem Grab bzw. der Verehrung der makkabäischen Märtyrer in Antiochia und den daraus resultierenden Konflikten siehe z.B.: Obermann (1931); Rutgers (1998); Hahn (2012). Für den Makkabäer-Kult von Seiten der Juden siehe beispielsweise: Alon (1977), S. 1-17; Rajak (2013); Boustán (2015).

²⁷⁹ Van Henten (2012a), S. 100.

²⁸⁰ Ders. (2002a), S. 128, 132-133; vgl. Knust (2020), S. 81; van Henten/Avemarie (2002), S. 7-8: Durch diese Aneignung durch die Christen könnte es durchaus sein, dass die Rabbinen auch auf die christlichen Erzählungen reagierten oder diese sogar mancherorts zu übertrumpfen versuchten. Zu den Makkabäern als christliche Märtyrer siehe beispielsweise: Schreiner (2000); Joslyn-Siemiatkoski (2009); van Henten (2010b).

²⁸¹ Wohl, um eine lineare Entwicklung von der jüdischen zur christlichen Martyrologie nachzuzeichnen (van Henten (2017a)).

²⁸² Goldin (2008), S. 22; vgl. Hilhorst (2000).

²⁸³ Shepkaru (1999), S. 17.

²⁸⁴ Goldin (2008), S. 22-23. Zum Kult der makkabäischen Märtyrer in christlicher Tradition, siehe u.a.: Rouwhorst (2003).

²⁸⁵ Knust (2020), S. 80. Die Erwähnung eines jährlichen makkabäischen Festes bei Gregor von Nazianz könnte auf ein Missverständnis zurückzuführen sein. Denn nichts weist darauf hin, dass es sich um Christen handelte, welche die Makkabäer ehrten, viel eher beobachtete Gregor Juden bei der Begehung des Chanukafestes, bei welchem Kerzen angezündet und tatsächlich der Makkabäer gedacht wird (Knust (2020), S. 92). G. Rouwhorst interpretierte die Predigt von Gregor hingegen als Hinweis auf eine innerchristliche Resistenz gegen die jüdischen makkabäischen Märtyrer, die als anti-jüdische christliche Antwort auf veränderte Umstände (= christenfeindliche Maßnahmen) unter Kaiser Julian (331/332-363) aufgekommen sein könnte (Knust (2020), S. 85; Rouwhorst (2005), S. 96; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 24). Für weiterführende Literatur zu Gregor von

makkabäischen Märtyrer schrieb,²⁸⁶ sowie Bischof Augustinus von Hippo (354-430), der am neu institutionalisierten ‚Makkabäischen Feiertag‘ (1. August, oder ein Dezemberdatum) predigte, verantwortlich.²⁸⁷

Bis heute werden die makkabäischen Märtyrer im christlichen Kontext verehrt.²⁸⁸ Wurden die Reliquien der Makkabäer nämlich zuerst in einer jüdischen Synagoge in Antiochia aufbewahrt,²⁸⁹ die schließlich unter christliche Kontrolle geriet, so wurden sie später nach Konstantinopel und Rom und von dort 1164 nach Köln gebracht. Die Reliquien wurden in dem ‚Benediktinerinnenkloster zu den heiligen Makkabäern‘ aufbewahrt, bis dieses 1802 aufgelöst und die Reliquien in die St. Andreas Kirche in Köln gebracht wurden,²⁹⁰ wo heute noch der Schrein mit den makkabäischen Reliquien zu bewundern ist.²⁹¹

b. Philo

Philo von Alexandrien (15/10 v.-40 n. d. Z.), der wohl bekannteste Philosoph des hellenistischen Judentums, zollte dem Thema des noblen Todes kaum Aufmerksamkeit, nur in seiner Idealpräsentation des Judentums, *Quod omnis prober liber sit* (88-91),²⁹² fand es Erwähnung. Wie die Märtyrer in 4 Makk, ist die ‚gute Person‘ nicht von Emotionen beeinflusst, erkennt aber die Kardinaltugenden Vernunft, Gerechtigkeit, Mut und Selbstkontrolle an, und geht ihnen gemäß auch in den Tod.²⁹³

c. Testament des Moses

Das anonyme, vermutlich palästinische Werk,²⁹⁴ das *Testament des Moses*, stammt aus dem 1. Jh. n. d. Z.²⁹⁵ Es enthält primär den Aufstieg des Mose in den Himmel nach seinem Tod,²⁹⁶ sowie auch die Erzählung über Taxo und seine sieben Söhne,²⁹⁷ die lieber in einer Höhle versteckt starben, als die Gebote des Herrn zu übertreten.²⁹⁸ In Stil und Erinnerung an das Martyrium aus 2 Makk,²⁹⁹ wird der Tod eines Mannes namens Taxo und seiner sieben Söhne, die in einer Höhle verhungern, um das Ende der religiösen Unterdrückung herbeizuführen, geschildert. Das Motiv der Selbstaushungerung exkludiert jedoch jegliche Art der Belohnung,³⁰⁰ auch Taxo selbst spricht nicht vom Königreich Gottes als dem Ziel seiner Familie oder als deren Motivation zu sterben. Ähnlich den Motiven in 2 Makk ist Taxo aus Angst vor Gott bereit für die Traditionen seiner Vorfahren zu sterben. Zusätzlich sieht er sein Opfer als Sühne für die Sünden des Volkes. Obwohl Taxo und seine Söhne keiner direkten

Nazianz siehe u.a.: Limberis (2011); Morgan (1989); Vinson (1994); dies. (2003); Ziadé (2007).

²⁸⁶ Goldin (2008), S. 24. Für Literatur zu Johannes Chrysostomos siehe beispielsweise: Wilken (1983); Mayer (2006); Ziadé (2007).

²⁸⁷ Lander (2003); vgl. van Henten (2017a); Knust (2020), S. 81-82. Die Tatsache, dass sich der makkabäische Feiertag tatsächlich durchsetzte, könnte als christliche Fortsetzung bzw. Neuinterpretation jüdischer Festtage verstanden werden (vgl. Knust (2020), S. 85).

²⁸⁸ Van Henten/Avemarie (2002), S. 45.

²⁸⁹ Zu der Synagoge der makkabäischen Märtyrer siehe z.B.: Triebel (2006).

²⁹⁰ Beale (2019); Mölich/Oepen/Rosen (2002), S. 61; vgl. van Henten (2003b). Siehe dazu bes.: Walvoort/van Henten (2019).

²⁹¹ Van Henten/Avemarie (2002), S. 45.

²⁹² Eine Übersetzung dieser Passage findet sich u.a. bei: Ibid., S. 78-79.

²⁹³ Ibid., S. 49, 77.

²⁹⁴ Dessen palästinischer Ursprung ist wahrscheinlich, da Jerusalem die einzige Stadt ist, die darin erwähnt wird (ibid., S. 79).

²⁹⁵ Shepkaru (1999), S. 13; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 79.

²⁹⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 79.

²⁹⁷ Eine Übersetzung der Erzählung von Taxo und seinen Söhnen findet sich u.a. bei: Ibid., S. 81-83.

²⁹⁸ Ibid., S. 81.

²⁹⁹ Der älteste Widerhall der Verfolgung durch Antiochus IV. findet sich in dem Bericht vom Tod des Taxo und seiner 7 Söhne im *Testament des Moses* (Lebram (1989), S. 90).

³⁰⁰ Shepkaru (1999), S. 13.

Gefahr ausgesetzt waren,³⁰¹ glaubten sie, dass ihr geopfertes Blut und Leben von Gott gerächt werden würden.³⁰²

d. Josephus

Im Gegensatz zu Philo hob der jüdische Historiker Josephus (37-100 n. d. Z.) den noblen Tod überall in seinen Schriften hervor, wo immer es ihm möglich war.³⁰³ Er war einer der jüdischen Generäle im 1. Jüdischen Krieg, als ihn Kaiser Vespasian im Frühling 67 n. d. Z. in den Bergen von Jotapata besiegte. Nach einer siebenwöchigen Belagerung wurde die Bergfestung eingenommen und Josephus gefangen genommen, nachdem er auf wundersame Weise den kollektiven Selbstmord seiner Männer überlebt hatte. Vespasian ließ ihn frei und gab ihm ein Haus, Land in Judäa und ein jährliches Gehalt. Josephus verbrachte den Rest seines Lebens unter der römischen Elite und schrieb vier Werke in 30 Bänden über die jüdische Geschichte und Kultur. Seine Werke wurden zu einer Hauptquelle der jüdischen Geschichte von 200 v. d. Z. bis ca. 75 n. d. Z.³⁰⁴ Er befasste sich vielerorts mit dem Martyrium, sei es in Passagen über die Essener, Jotapata oder den kollektiven Selbstmord auf Masada.³⁰⁵

In Josephus *Antiquitates Iudaicae* finden sich großteils Nacherzählungen biblischer Ereignisse, wobei er gerne die Nobilität der sterbenden Helden betont. Seine Version der Bindung Isaaks beispielsweise (Gen 22) bietet Hinweise auf die Freude Isaaks über den Umstand für Gott geopfert zu werden (Ant 1,223-236).³⁰⁶ Josephus beschreibt auch die Abnahme des goldenen Adlers durch Juden, den Herodes über dem Tempeltor hatte anbringen lassen. Als Herodes die jungen Männer fragte, warum sie so freudig ihrer Strafe, der Exekution, entgegensehen, sollen sie erwidert haben, dass sie nach ihrem Tod noch größere Freuden erfahren würden, was wiederum ein Hinweis auf ihre posthume Errettung ist.³⁰⁷ Außerdem erzählt Josephus in *Antiquitates Iudaicae* 12,281 die Geschichte von 1 Makk nach und betont dabei, dass Mattathias und seine Söhne für das Gesetz starben und ihnen dadurch göttliche Bewunderung zukommt. Interessanterweise erwähnt Josephus die Geschichten von Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen aber nicht.³⁰⁸ Er verwendete generell 2 Makk 6 und 7 nicht für seine Erläuterungen. Ob er diese Erzählungen bewusst wegließ, sie ihm nicht bekannt waren, oder diese erst später in 2 Makk eingefügt wurden, ist nicht bekannt.³⁰⁹

In seinem Werk *Contra Apionem* wird in einer Passage erwähnt, dass Juden in Bezug auf ihre Einstellung zum Leiden und der Selbstopferung besonders sind (Ap 2,225-235).³¹⁰ Die Formel ‚Sterben für das Gesetz‘ erreicht in dieser Schrift ihre volle Entfaltung, da die Juden darin gewillt waren sich für ihren Glauben selbst zu opfern, was Josephus als Prüfstein des Judentums ansah. Auch die biblische Geschichte des Isaak, dem Prototyp aller Märtyrer, wurde von Josephus in *Contra Apionem* 1,42-4 aufgenommen, der mithilfe dieser zu vermitteln versuchte, dass es besser sei zu sterben als die Gebote zu übertreten. Der Tod für

³⁰¹ Weshalb sie u.a. nicht als Märtyrer gewertet werden können.

³⁰² Shepkaru (1999), S. 14.

³⁰³ Zu dem Thema des noblen Todes bei Josephus siehe u.a.: Van Henten (1999); ders. (2007).

³⁰⁴ Van Henten/Avemarie (2002), S. 49-50. Zu Josephus, seiner Theologie und seinen Werken siehe beispielsweise: Flavius (1982); van Henten (2012c); Klawans (2012); Swoboda (2014).

³⁰⁵ Dehandschutter/van Henten (1989), S. 6. Zu den Suizid-Berichten in Josephus Werken siehe z.B.: Newell (1982). Für eine umfassende Betrachtung zu Masada, von der jüdischen Revolte bis zum modernen Mythos, siehe bes.: Magness (2019). Für weitere Literatur zu diesem Thema, siehe zum Beispiel: Stern (1982); Cotton/Geiger (1994); Ben Yehuda (1995); van Henten (2017c).

³⁰⁶ Josephus machte Isaak zu einem Kriegsmärtyrer, einem freiwilligen Märtyrer, der zu seiner Opferung eilt (Ant 1,232) (Chilton (2008), S. Pos. 948, 958).

³⁰⁷ Van Henten/Avemarie (2002), S. 50.

³⁰⁸ Für Details zu der Verbindung zwischen Josephus und 1 Makk siehe beispielsweise: Gafni (1989); Krieger (1998).

³⁰⁹ Rajak (2012), S. 174, 179.

³¹⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 51; vgl. Avemarie (2013d), S. 290.

das Gesetz, auferlegt durch einen brutalen Unterdrücker, wird mit dem Tod im Kampf verglichen. Das Martyrium galt ihm als Prüfung des Glaubens, als exklusives Privileg der Juden und ein Standard, dem kein anderes Volk entsprach.³¹¹ In demselben Werk beschreibt Josephus auch die Suizidfälle auf Masada, wobei er den noblen Tod der Juden nicht nur hervorhebt, sondern auch seine eigene Ambiguität gegenüber so einem Tod durchscheinen lässt.³¹²

Die Erzählung über den Massensuizid auf Masada während der Nachwirkungen des Krieges gegen Rom (66-70 n.d.D. Z.) ist ebenfalls Teil des 7. Buches von Josephus Werk *Bellum Judaicum* (BJ 7,389-406).³¹³ Der Massensuizid am Ende der Belagerung Masadas (73 n. d. Z.) ist möglicherweise auf das Verlangen den Gottesnamen zu heiligen zurückzuführen (BJ 7,323-388), wobei auch der Eiferer Razis (2 Makk 14,37-46) als Vorbild gedient haben könnte.³¹⁴ Dasselbe Schicksal, wie das der Kämpfer auf Masada, ereilte in diesem Werk auch Josephus und seine Männer in Jotapata. In seiner Rede in Jotapata stand Josephus jedoch dem Selbstmord, trotz der aussichtslosen militärischen Situation, kritisch gegenüber.³¹⁵ In diesem Werk spielen die Essener die Rolle der quintessenziellen Juden, wobei die genaue Verbindung der Essener zu der Revolte gegen Rom jedoch unklar bleibt.³¹⁶

4.2.3.5.1.2.3. Themen der Literatur des 2. Tempels

Als Themen der Literatur des 2. Tempels fallen besonders der Makkabäeraufstand, der noble Tod, sowie die Vorbildfunktion der patriotischen Märtyrer auf. Ebenso sind ihre Verbindung zur Aqeda, sowie zum Heilstod von Relevanz. Genauso wie ihre Hoffnung auf Vergeltung, Belohnung und Auferstehung sich in der Literatur findet, so sollen diese Themen nun allesamt besprochen werden.

a. Makkabäeraufstand

Der Makkabäeraufstand von 165 v. d. Z. wird in den ersten beiden Makkabäerbüchern und bei Flavius Josephus geschildert.³¹⁷ Dieses Ereignis ging mit religiösen Phänomenen einher, die zuvor nicht in dieser Kombination aufgetreten waren:

- 1) Zelotismus als Akt des Tötens für Gott
- 2) Martyrium als Sterben für Gott (*Kiddusch ha-Schem*)
- 3) Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Errettung von Leid und Tod im himmlischen Paradies
- 4) Erster richtig religiös motivierte Krieg, in dem sich Menschen im Namen des ‚wahren Gottes‘ töten
- 5) Ein religiöser Krieg, der auf dem Prinzip der Erfüllung der Schrift und Gottes Geboten geführt wird³¹⁸

³¹¹ Rajak (2012), S. 174-176; vgl. Avemarie (2013d), S. 289-290; Dehandschutter/van Henten (1989), S. 3.

³¹² Van Henten/Avemarie (2002), S. 51.

³¹³ Ibid., S. 83; vgl. Thoma (1966), S. 33-34. Eine Übersetzung der Ereignisse auf Masada in dem Werk *Bellum Judaicum* findet sich u.a. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 85-87.

³¹⁴ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204.

³¹⁵ Van Henten/Avemarie (2002), S. 85; vgl. Chilton (2008), S. Pos. 948, 958. Die literarische Darstellung seiner eigenen Bereitschaft zum Suizid auf Jotapata sollte die Römer wahrscheinlich von seiner Ernsthaftigkeit überzeugen. Seine Betonung der Bereitschaft der Juden für das Gesetz zu sterben, sieht T. Rajak als Bestandteil von dessen Performance, dessen Überlebensberechtigung. Josephus erschuf so eine jüdische Form der Verteidigung der Tora, ein Konstrukt zu seinem Vorteil, eine Ideologie, die jene ersetzen sollte, die er verraten hatte. Dieser Zynismus ist es jedoch vielleicht gewesen, der Josephus nur zu einem marginalen Zeugen des jüdischen Martyriums machte (Rajak (2012), S. 177-178).

³¹⁶ Rajak (2012), S. 177.

³¹⁷ Assmann (2012), S. 39-40. Zu den Ursachen und Anfängen des Makkabäeraufstands, siehe z.B.: Kreissig (1976); Bar-Kochva (1989).

³¹⁸ Assmann (2012), S. 39.

Es war v.a. der intensive Wunsch für die religiöse Freiheit zu kämpfen, der den militärischen Konflikt auslöste. Der Makkabäeraufstand war ein 2-Fronten Krieg, nach innen und nach außen. Es schien nämlich so, dass die Jerusalemer Oberschicht den Reformen und der Öffnung der jüdischen Religion für den hellenistischen Kult zugeneigt war. Andere Bevölkerungsteile betrachteten diese Assimilation an griechische Bräuche hingegen als Abweichung von den jüdischen Gesetzen. Es war somit möglich in Erscheinungsbild und intellektueller Einstellung griechisch zu sein und andererseits die Gesetze der Tora einzuhalten. Schlussendlich war aber nicht das Griechisch-sein, sondern die Abkehr von den jüdischen Gesetzen das Grundproblem und der Kern des innerjüdischen Konflikts. Ersichtlich wurde diese Diskrepanz bei der Neueinweihung des Tempels zu Ehren des Zeus Olympos, was für die Seleukiden ein logischer Schritt in der synkretistischen Aufnahme des jüdischen Gottes in ihr Pantheon war. Was für die reformwilligen Juden durchaus verständlich schien, war für die anderen Juden untragbar.³¹⁹

Den äußeren Anlass für den jüdischen Zelotismus lieferte hingegen Antiochus IV., der 170 v. d. Z. im Zuge des 6. Syrienkrieges zwischen sich und Ptolemaios VI. als erster zu den Waffen griff. Denn am Ende dieses Konflikts wurde Jerusalem eingenommen und geplündert. Antiochus IV. ließ eine Zitadelle (= Akra) errichten, die mit einer nicht-jüdischen Garnison besetzt war, wodurch Jerusalem zu einer Militärkolonie mit gemischter Bevölkerung wurde. Kurze Zeit später erließ der seleukidische Herrscher noch zusätzlich ein Religionsedikt, das jüdische Religionspraktiken bei Todesstrafe verbot, was das Fass schlussendlich zum Überlaufen brachte. Der Beginn des Zelotismus und der Revolte ist in 1 Makk 2,26 zu erkennen, die beide als Reaktionen auf vorausgehende Ereignisse betrachtet werden.

In diesem Kontext ist das Phänomen des Martyriums wohl eher als historisches und weniger als literarisches Ereignis zu verstehen, wobei dennoch die Martyrien des Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen (2 Makk 6.7) als rein literarische Werke zu betrachten sind.³²⁰

Zelotismus meinte nicht nur die Bereitschaft zu töten, sondern auch die zu sterben. Mord und Martyrium sind nur zwei unterschiedlichen Seiten einer Medaille. ‚Martyrium‘ leitet sich, wie bereits des Öfteren erwähnt, von dem griech. Nomen *mártys*, Zeuge, ab. Auf der einen Seite bezieht es sich auf das Sterben, während etwas bezeugt wird und andererseits bezieht es sich auf Dinge, die bezeugt werden. Märtyrer bezeugen die Wahrheit und Gültigkeit ihres Glaubens, indem sie dafür sterben (würden). Wenn im Christentum das Martyrium unter dem Zeichen des Kreuzes geschah, so erfolgte es im Judentum unter dem Zeichen der Aqeda, der Bindung Isaaks. So können Abraham und Isaak als die ursprünglichen Märtyrer, sowie Pinchas als der ursprüngliche Zelot betrachtet werden. Die makkabäischen Beispiele des Martyriums, die in 2 Makk 6 und 7 erzählt werden, wurden in 4 Makk 8-18 zu einem Modell von Frömmigkeit umgeformt. Die Mutter ermutigte ihre Söhne das Martyrium zu wählen, wie dies Abrahams getan hatte, und die Söhne folgten ihr wie Isaak seinem Vater.³²¹ Während jedoch Abrahams Tötung seines Sohnes nur eine Prüfung war, musste die makkabäische Mutter tatsächlich mit ansehen wie ihre sieben Söhne der Reihe nach getötet wurden. Abraham band nur einen (am) Altar, sie aber sieben.³²²

Das Sterben für Gott war mit dem Glauben an die persönliche Errettung verbunden. Dieser Gedanke ist jedoch neu in der Geschichte des Judentums, denn die Bibel kennt keine Unsterblichkeit der Seele. Wurden die Toten vorher als tot und ohne Hoffnung beschrieben, so änderte sich dies mit den Märtyrern. Die deutlichste Hoffnung auf Unsterblichkeit und Belohnung findet sich in den Märtyrerszenen von 2 Makk, in welchen jeder Sohn die Unsterblichkeit erwartet. Die Idee, dass Märtyrer sofort in den Himmel gelangen sollten,

³¹⁹ Assmann (2012), S. 41-42, 407.

³²⁰ Ibid., S. 43-45, 51.

³²¹ Ibid., S. 52-53.

³²² Chilton (2008), S. Pos. 1093.

hängt gleichfalls mit den Entwicklungen dieser Zeit zusammen.³²³ Der früheste apokalyptische Text ist Daniel, geschrieben ca. 165 v. d. Z., inmitten der makkabäischen Krise. Im Kontext von Verfolgung wandelte sich die jüdische Hoffnung auf einen Messias, einen erlösenden König am Ende der Geschichte, zur Apokalypik, dem nahenden Ende der Welt. Märtyrer und Zeloten sind Apokalyptiker, die unter der Unterdrückung in dieser Welt leiden und deshalb auf die nächste Welt hoffen.

Die Makkabäer führten unter der Annahme Krieg, dass sie die Schrift als Gottes Willen erfüllen würden. Religiöse Kriege waren aber nichtsdestoweniger Bürgerkriege, da es auch darum ging die assimilierten Juden zurückzudrängen und zu vernichten oder wieder auf den rechten Weg zu führen. Die sieben Söhne der Mutter antworten auf die Fragen des Herrschers jeweils mit einem Bibelvers, der ihr Verhalten rechtfertigen sollte. Wie diese Gespräche zeigen, ist der monotheistische Glaube abhängig von der Treue, dem Gehorsam und der praktischen Umsetzung der Gebote durch die Gläubigen.³²⁴

b. Nobler Tod

Unter dem Begriff ‚nobler Tod‘ wurden in der Antike der Heldentod, das Martyrium, Suizid,³²⁵ Prophetenmord, der leidende Gerechte und Texte bzw. Erzählungen anderen Inhalts subsumiert, wobei die genaue Zuordnung nicht immer eindeutig war, weshalb oft nur der Überbegriff gebraucht wurde.³²⁶

Gilt heute das Martyrium als etwas Positives und der Selbstmord als negativ konnotiert, so war der ‚noble Tod‘ im antiken Verständnis etwas durchwegs Positives.³²⁷ Ein Märtyrer galt beispielsweise als eine Person, die einen heroischen Tod aus einem ehrbaren Grund starb.³²⁸ Dies würde auf den Jerusalemer Ältesten Razis zwar zutreffen,³²⁹ der sich selbst tötete, bevor er von den Seleukiden gefangen genommen werden konnte,³³⁰ dennoch kann sein Suizid nicht zwangsläufig als Martyrium verstanden werden, obwohl sein Tod einen gewissen Heilseffekt für andere hatte. Manche jüdische Textstelle, wie diese, die sich auf gewaltsame und heldenhafte Tode beziehen, sind nämlich eher der Kategorie des ‚Heldentodes‘ zuzuordnen und nicht dem Begriff des Martyriums.³³¹ So wurde Razis in den Texten als Held dargestellt und erwarb sich durch seinen Tod den Ruf als ‚Vater der Juden‘, weil er für das Judentum gestorben war. Sein Tod unterstreicht das damalige Ideal, demzufolge frei und tot zu sein besser war als ein lebendiger Gefangener.³³² Erst in der Spätantike wurde dann

³²³ Assmann (2012), S. 54. vgl. Lebram (1989), S. 116: Die Märtyrer in 2 Makk haben als einzigen Lohn, dass sie um die Vergebung der Sünden Israels bitten und wenigstens für ihr Volk diese erwarten dürfen.

³²⁴ Assmann (2012), S. 55-58.

³²⁵ J. Dietrich fasste sämtliche Arten der Selbsttötung (eskapistisch, aggressiv, oblativ) in seinem Werk von 2017 zusammen, wobei bei der eskapistischen Selbsttötung jene in militärisch aussichtsloser Lage (z.B. Razis durch ein Schwert), bei der aggressiven Selbsttötung jene aus Rache und Heldenmut (z.B. Eleazar Makkabäus), sowie bei der oblativen Selbsttötung jene Martyrien aus dem 2. Makkabäerbuch für den hier angeführten Kontext zu betonen sind (Dietrich (2017), S. 104-108, 231-237, 247-260; vgl. ders. (2009); ders. (2008)).

³²⁶ Van Henten (2008a), S. 147-148; vgl. Droge/Tabor (1992); van Henten/Avemarie (2002), S. 5; Leuenberger (2012), S. 14: Das Sterben für Gott stellte im alten Israel lange Zeit keine Option dar, doch traten immer wieder Einzelfälle auf, in denen in ausweglosen Situationen um eines höheren Gutes Willen der Tod als ‚nobler Tod‘, gewählt wurde. Doch dabei war das höhere Gut nicht Gott, weshalb nicht von einem Sterben für Gott gesprochen werden kann. Für ein Werk, das sich ausschließlich mit dem ‚noblen Tod‘ befasst, siehe z.B.: Seeley (1990).

³²⁷ Van Henten (2012a), S. 87. Zum Diskurs des freiwilligen Selbstmordes bzw. Martyriums in der Antike siehe beispielsweise: Van Hooff (1990); Moss (2012a).

³²⁸ Van Henten (2012a), S. 88.

³²⁹ Ders. (2008a), S. 147.

³³⁰ Ders. (2012a), S. 88; vgl. Rajak (2012), S. 170.

³³¹ Van Henten (2008a), S. 147.

³³² Ders. (2012a), S. 88; vgl. Rajak (2012), S. 170.

Suizid ganz generell in einem negativeren Licht gesehen, u.a. weil die Bibelstelle Gen 9,5³³³ dahingehend interpretiert wurde, dass der Selbstmörder vor Gott Rechenschaft über seine Selbsttötung ablegen musste.³³⁴

Auch etliche andere gewaltsame Todesarten, wie das Sterben am Schlachtfeld, oder die Hinrichtung durch den Feind zählten als ‚nobler Tod‘.³³⁵ So kann auch der Tod des Eleazar, dem Bruder von Judas Makkabäus, den er unter einem Elefanten erlitt, als ‚nobler‘, heroischer Tod gewertet werden.³³⁶ Gleichfalls werden Tode aufgrund von Scham, Schande und Ehrverlust als ‚noble Tode‘ betrachtet.³³⁷

b.a. Ehre, Scham & Schande

„Der Begriff ‚Ehre‘ soll im Folgenden den sozialen Wert einer Person bezeichnen, der an der Anerkennung und dem Ansehen dieser Person in der Öffentlichkeit abzulesen ist: Sie wird nicht nur konstituiert durch Anerkennung als einem geistigen Akt öffentlicher Wertschätzung, sondern auch durch Ansehen als den auf äußerlichen Begebenheiten beruhenden Formen und Handlungen, die Anerkennung öffentlich, das heißt vor den Augen der anderen, dokumentieren. Das Ehrgefühl ist dementsprechend »ein Fühlen des besonderen Selbstwertes, der in der Achtung unserer Mitmenschen liegt. [...] Ehre fühlen – heißt sich selbst durch das Wertungsauge der Umwelt sehen«. ³³⁸ Der eigene Anspruch auf Ehre, ob berechtigt oder nicht, steht im Unterschied zum natürlichen Selbstwertgefühl in einem dynamischen Wechselverhältnis zu dem sozialen Wert, über den die jeweilige Person in der Öffentlichkeit verfügt. Der Anspruch auf Ehre kann in einer Entsprechung zu der tatsächlichen sozialen Anerkennung stehen oder eine Herausforderung darstellen, die es erst in soziale Tatsachen umzusetzen gilt.“³³⁹

Ehre kann als sozialanthropologischer Grundbegriff gesehen werden, der je nach Kultur und Geschichte variiert und jeweils anders verstanden werden kann. Dies ist u.a. einer der Gründe dafür, dass sich auch in der hebräischen Bibel verschiedene und sich widersprechende Formen von Ehre finden. Funktional betrachtet bildet jede Kultur und Gesellschaft unter dem Vorwand der Ehre diejenigen Ansichten, Normen und Verhaltensregeln ihrer Mitglieder aus, welche sie zu ihrer eigenen Stabilität benötigt. Die Leistung der Ehre liegt somit in der Internalisierung der Gruppennormen.³⁴⁰

„Der Begriff ‚Scham‘ bezeichnet als Schamgefühl das subjektive Gefühl der Angst und Scheu vor dem Ehrverlust, den die Augen der Anderen dem Subjekt zusprechen. Scham ist Sensitivität vor dem Ehrverlust.“³⁴¹

Die Beschämung einer anderen Person zählt somit zu den ethisch verwerflichsten Taten überhaupt.³⁴²

„Der Begriff Schande bezeichnet im Unterschied zu Scham den objektiv eingetretenen

³³³ EÜ: Wenn aber euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft für jedes eurer Leben. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem, der es seinem Bruder nimmt.

³³⁴ Van Henten (2012a), S. 89.

³³⁵ Ibid., S. 91; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 5.

³³⁶ Rajak (2012), S. 170.

³³⁷ Vgl. Dietrich (2017), S. 24.

³³⁸ Scheler (1957), S. 149, 152.

³³⁹ Dietrich (2017), S. 20.

³⁴⁰ Ibid., S. 21-22.

³⁴¹ Ibid., S. 23.

³⁴² Ibid.

Zustand des Ehrverlustes, der in der sozialen Erniedrigung der betroffenen Person durch die öffentliche Wertschätzung in sozialen Formen und Handlungen dokumentiert wird.“³⁴³

Die Schande ist demnach immer öffentlich und deshalb mit einem Zustand des Ehrverlustes verbunden. Um diesem und der Schande zu entgehen, wurde in der Antike häufig Selbstmord praktiziert. Genauso wie Ehre dienen Scham und Schande der Normierung von Verhaltensweisen, denn sie sind ebenfalls soziale Kontroll- und Druckmittel, die einerseits der Gruppenkohäsion, aber andererseits der Manipulation von Verhaltensweisen nützen. Sie gelten deshalb gleichfalls als soziokulturelle Phänomene.³⁴⁴

Da Ehre immer auch einen öffentlichen Aspekt beinhaltet, muss die Schande, besonders die ‚Leibesschande‘, vor den Augen der Öffentlichkeit versteckt werden. In manchen Fällen ist die Ehre des sozialen Leibes mit der Ehre, die eine Person aufgrund ihres Status hat, also der ‚Staturehre‘ eng verknüpft. Ein typisches Beispiel für die Staturehre ist die eines Königs, die ‚Königsehre‘. Das Gegenteil der Staturehre ist die Schande der Statuserniedrigung. Staturehre stellt ein begrenztes Gut dar, das auf ehrenvolle Weise gewonnen oder schändlich verloren werden kann. Aufgrund dieses Umstandes kommt es zu Wettbewerben oder Kämpfen um eben diese Form der Ehre. Der Zusammenhang von Leibes- und Staturehre wird auch im biblischen Esterbuch deutlich, als Mordechai vor Haman und dessen Dienern die Proskynese verweigert, da dies als Anschlag auf Hamans Ehre durch einen rangniedrigeren Gegner gedeutet werden kann. Hinzu kommt, dass diese Herausforderung von Hamans Ehre öffentlich erfolgte und dieser nur durch die Hinrichtung Mordechais seinen Status und seine Ehre wahren konnte. Wie Name und Titel Auskunft geben über die Staturehre einer Person, so können Spottnamen oder Spottrufe die Ehrlosigkeit einer Person anzeigen. Um solch einer Schändung des eigenen Namens und Rufes zu entgehen, konnte stets der Selbstmord als Ausweg gewählt werden. Ehre konnte, wenn nicht durch Titel, gleichfalls durch Taten und Werke oder außerordentliche Leistungen erlangt werden. Diese ‚Ruhmesehre‘ setzt sich interessanterweise als Kategorie bis in den Tod (= Heldentod) fort, manchmal wird die Erinnerung dieser Ehre als Nachruhm in das kollektive Gedächtnis einer Kultur aufgenommen.³⁴⁵ Andererseits kann ein schändlicher Tod zum Ehrverlust führen. In der Antike zählte der Selbstmord zu den ‚noblen Toden‘, weshalb dem Selbstmörder auch nicht das Begräbnis noch die Totenehre versagt wurde.³⁴⁶

Durch das von der griechisch-römischen Weisheit aufgestellte Prinzip der Gleichheit wurde die Ehre von einem begrenzten Gut in späterer Folge zu einer anthropologischen Konstante. Diese Entwicklung der Ehre ging jedoch noch weiter, nämlich indem diese zur Würde des Menschen abgewandelt wurde, wodurch die Ehre als Würde von sozialen Rollen und hierarchischen Verhältnissen getrennt betrachtet werden musste. Durch diese neue Anschauung wird der Leibes-, Status-, Ruhmes- und der Totenehre der ‚anthropologische Signalgehalt‘ entzogen. Jedem Menschen kommt schlussendlich durch den Schöpfungsakt Ehre bzw. Menschenwürde zu. Allgemein dienen Ehrvorstellungen somit der Internalisierung von Gruppennormen und der Stabilisierung gesellschaftlicher Ordnung.³⁴⁷

c. Märtyrer als Vorbilder

Märtyrer wurden als ideale Repräsentanten ihrer Gruppe gesehen.³⁴⁸ Denn sie lebten und starben nach dem Vorsatz, dass die Tora nicht übertreten werden darf, auch wenn es das eigene Leben kostet (4 Makk 5,13; 6,21; 8,22; 18,10). Dies kam v.a. im 4. Makkabäerbuch

³⁴³ Dietrich (2017), S. 23-24.

³⁴⁴ Ibid., S. 24.

³⁴⁵ Ibid., S. 32-40, 44. Zum kulturellen Gedächtnis siehe z.B.: Assmann (1992); ders. (2013).

³⁴⁶ Dietrich (2017), S. 48-49.

³⁴⁷ Ibid., S. 53, 55-57.

³⁴⁸ Van Henten (2012a), S. 96.

zum Ausdruck. Das Martyrium des Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen zeigte, dass Juden trotz ihrer Minderheitenposition in Syrien und Kleinasien ihre eigenen Helden hatten. Diese Helden waren gewillt für ihren Glauben ihr Leben zu opfern und ihren jüdischen Praktiken treu zu bleiben. Die Märtyrer im 4. Makkabäerbuch hatten somit die Funktion der Hervorhebung der Identität der Gruppe, zu der sie gehörten. Die Märtyrer fungierten aber ebenfalls als Grenzmarker für Juden in ihrer Interaktion mit Nichtjuden.³⁴⁹

So zeigt die Geschichte über die Mutter und ihre sieben Söhne in 2 Makk 7, dass ein Machtkampf die Interaktion zwischen den Märtyrern und ihrem Gegner bestimmte. Antiochus IV., der seleukidische König, versuchte die sieben makkabäischen Brüder dazu zu zwingen Schweinefleisch zu essen, doch sie weigerten sich und wurden zu Tode gefoltert. Die Aussage des ersten Bruders, dass sie bereit seien zu sterben und ihre väterlichen Gebote nicht aufgeben würden, verärgerte den König so sehr, dass er alle Brüder foltern ließ. Die Folter war jedoch in diesem Fall kein Mittel, um die Wahrheit zu erfahren, oder eine Strafe, vielmehr war es eine Machtdemonstration.³⁵⁰

Weiters kann das Gespräch zwischen den Märtyrern und dem König als große Misskommunikation interpretiert werden, denn jedes Mal, wenn die Märtyrer untereinander Hebräisch sprachen, missachteten sie den König und dessen griechische Sprache, was damit einherging, dass dieser sie nicht verstand und sich machtlos fühlte.³⁵¹ Nicht nur, dass die Märtyrer seine Macht über sie nicht anerkannten, sie kündigten sogar ihre posthume Errettung und die göttliche Bestrafung des Königs an, was weiters implizierte, dass der König auch der göttlichen Autorität untergeordnet war. Im 4. Makkabäerbuch wird dieser Machtkampf weiter ausgeführt. Es verweist nämlich auf den Sieg der Märtyrer und die Unsterblichkeit bzw. das Leben nach dem Tod als ihre Belohnung. Die jüdischen Märtyrer appellierten an ihren Glauben als Motivation für den Ungehorsam gegenüber den fremden Autoritäten. Mit ihrer ablehnenden Antwort dem König gegenüber demonstrierten sie ihre bedingungslose Treue zum Gott Israels und den jüdischen Praktiken. Die Todesstrafe war somit die Sanktion für den Ungehorsam dem König gegenüber, auf welche wiederum ihre Belohnung folgte.

Im Danielbuch ist die Loyalität Daniels gegenüber dem König abhängig von Daniels Treue zu Gott. Daniel wurde gerettet, weil er vor Gott unschuldig war, genauso wie vor dem König (Dan 6,23).³⁵² Ein ähnlicher Loyalitätskonflikt ist auch in den Makkabäerbüchern zu finden, wenn das Vertrauen in Gott eng mit ihrem Glauben an die Gesetze Gottes, die dieser dem Mose übergab, verbunden ist.³⁵³ In 2 Makk bekennen die Märtyrer, dass sie Gott als himmlischen Richter gehorchen. Der letzte der sieben Brüder bittet Gott z.B., dass das Martyrium der Sühne des Volkes dienen und zu dessen Befreiung führen soll. Diese Bitte wird durch die siegreichen Taten des Judas Makkabäus erfüllt, die in 2 Makk 8 unmittelbar nach den Martyrien geschildert werden. Der Entschluss zum bereitwilligen Tod beruhte wohl auf der Überzeugung, dass der Fromme Gott mehr gehorchen muss als jedem Menschen, was zum Konflikt zwischen Gottesfurcht und irdischer Gerichtsbarkeit führen konnte.³⁵⁴

In ihrem Vertrauen hielten die Märtyrer an Gott fest, sie glauben, dass er die seinen retten und dem zukünftigen Gottesgericht entgegenführen werde. Die Handlungen und Worte der sieben Söhne und ihrer Mutter glichen nicht nur einem Glaubensbekenntnis zum Himmels Gott, sie gaben gleichfalls eine theologische Erklärung ab, die ihren Glauben in einen

³⁴⁹ Van Henten (2012a), S. 97; vgl. ders. (2019), S. 1068: Besonders im 4. Makkabäerbuch wird eine Kampfmetaphorik verwendet, um von dem feindlichen unterdrückenden König zu sprechen, wie sie sonst nur mit der Arena in Verbindung gebracht wird (vgl. Boustán (2019), S. 1071).

³⁵⁰ Van Henten (2012a), S. 101-102, 105.

³⁵¹ Diese missverständliche Kommunikation zwischen Märtyrern und Unterdrückern erfolgte laut J.W. van Henten (2009) auf Grundlage des Konzepts der Barbarei.

³⁵² Van Henten (2012a), S. 102-105; Lebram (1989), S. 94.

³⁵³ Van Henten (2012a), S. 105; vgl. ders. (2012b), S. 122.

³⁵⁴ Lebram (1989), S. 94.

systematischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Auferstehung begründete.³⁵⁵

d. Märtyrer als Patrioten

Das Interesse an 2 Makk ist der Vorstellung des stellvertretenden Todes und der posthumen Rehabilitation der makkabäischen Märtyrer, sowie der Konzentration auf Sühne und Auferstehung in der Geschichte des 90-jährigen Schriftgelehrten Eleazar und der anonymen Mutter mit ihren sieben Söhnen geschuldet. 2 Makk gilt als wichtiges Dokument der patriotisch-politischen Ansichten des jüdischen Volkes im 2. Jh. v. d. Z. So ist z.B. J.W. van Henten davon überzeugt, dass die Märtyrer das Volk repräsentierten und als Repräsentanten dessen den jüdischen Staat wiederherstellen wollten.³⁵⁶

Formal wird 2 Makk als Befreiungsgeschichte charakterisiert, was auch durch den Vergleich mit nicht-jüdischen Traditionen über fremde Angriffe auf ein berühmtes Heiligtum und der nachfolgenden Einsetzung eines Feiertages zum Gedenken an dessen Befreiung untermauert werden kann.³⁵⁷ 2 Makk könnte folglich als Bericht gedient haben, der erklären sollte, wodurch das neue Fest an die Befreiung und Restauration des jüdischen Staates erinnert. Es ist somit eine Kombination aus Festbrief und Befreiungsgeschichte. In 2 Makk haben die Juden ein eigenes Territorium und eine Hauptstadt,– Jerusalem als die zentrale Stadt des jüdischen Staates,– mit einem Tempel. Die Einheimischen Jerusalems werden ‚Bürger‘ (*politai*) genannt, weshalb auch Jerusalem als *polis* klassifiziert werden kann, in der alle Juden Bürgerrechte haben. In 2 Makk 9,15 werden die Bürgerrechte der Bürger Jerusalems durch Antiochus (fiktiv) erweitert, denn er setzt die Juden mit den Bürgern Athens gleich (*isonomia*). Weiters werden die Bewohner von Juda und Jerusalem *Ioudaioi* genannt. Es wird vom *ethnos* der Juden gesprochen, wobei *ethnos* eine allgemeine formal-politische Bezeichnung eines ‚Volkes‘ in hellenistisch-griechischen Texten ist. Impliziert wird dadurch jedoch auch, dass Diasporajuden gleichfalls zum jüdischen *ethnos* gehören konnten. Die patriotische Dimension der Präsentation des jüdischen Volkes wird an dem Adjektiv *patrios* (= ‚ererb‘, ‚Vorfahren‘) festgemacht. Aus einigen Passagen aus 2 Makk geht hervor, dass die Befolgung des Schabbats als wichtiger jüdischer Brauch angesehen wurde und die Juden ihre eigenen alten Institutionen und Bräuche hatten,– sie also ein Volk mit ihren eigenen Gesetzen und Sitten waren.³⁵⁸

Zwischen 2 Makk und 4 Makk besteht ein großer Unterschied, v.a. in den beschriebenen Personen. Beide Autoren haben das ganze jüdische Volk im Blick, unterscheiden aber zwischen den Juden, die loyal gegenüber Gott und den jüdischen Bräuchen bleiben und jenen Juden, die ihre eigene Kraft, Ehre und Reichtum suchen und sich gegen Gott wenden. Eleazar, Razis und die Mutter mit ihren sieben Söhnen werden jedoch in 2 Makk und 4 Makk als ideale Repräsentanten und Vorbilder des jüdischen Volkes dargestellt. Eleazars Tod in 2 Makk 6,28.31 wird so als Beispiel von Edelmut gewertet. Weiters repräsentieren die Märtyrer auch die einzelnen Bestandteile der jüdischen Bevölkerung,– Männer und Frauen, Alte und Junge. Eleazar und die sieben Söhne können somit gut als symbolisches Zeichen des alten jüdischen Volkes oder zumindest des gläubigen Teils verstanden werden.³⁵⁹

Die Darstellung der Idealfiguren war Teil einer umfangreichen Präsentation des jüdischen Volkes. Denn in 2 Makk tragen die Märtyrer einen wesentlichen Teil zu der Befreiungsgeschichte des jüdischen Tempelstaates bei, sowie sie in 4 Makk allein die Niederlage von Antiochus IV. bewirken. Die Lebenseinstellung der Märtyrer und ihr fester Vorsatz sich nicht den seleukidischen Autoritäten zu ergeben, machen sie zu Musterbürgern des jüdischen Staates. Die Entscheidung gegen Antiochus ist somit die Entscheidung für eine

³⁵⁵ Lebram (1989), S. 120-121.

³⁵⁶ Van Henten (2002a), S. 102-103; vgl. ders. (1989), S. 136.

³⁵⁷ Ders. (2002a), S. 103; vgl. ders. (1989), S. 150; ders. (2003a).

³⁵⁸ Ders. (2002a), S. 104-108.

³⁵⁹ Ibid., S. 109-110; vgl. ders. (1989), S. 150.

besondere Lebensweise. In 2 und 4 Makk wird nahegelegt, dass die Juden, wenn sie diese Lebensweise der Märtyrer beibehalten, sie sich der Hilfe des Herrn für das jüdische Volk sicher sein können.³⁶⁰

Im Gegensatz zur heutigen Zeit war der freiwillige Tod in der Antike hoch angesehen. In alten Texten sind viele Behauptungen über Selbstopfer zum Nutzen anderer Personen oder wegen der Treue zu einem politischen Standpunkt oder einer philosophischen Überzeugung, wie auch Bezüge zu Personen, die den freiwilligen Tod aus solchen Gründen wählten, überliefert. Religiöse Motive für den freiwilligen Tod sind in solchen Texten hingegen seltener. In dieser Hinsicht unterscheiden sich jüdische und frühchristliche Märtyrertexte von verwandten nicht-jüdischen Texten. Die patriotische Dimension wiederum wird jedoch von all diesen Texten geteilt, besonders von den griechisch-römischen. Nicht-jüdische Texte zeigen zum Beispiel, dass ein ehrenvoller Tod nicht nur der betroffenen Person Ehre bringen kann, sondern, dass diese oft vom Volk der Person geteilt wird. Personen, die einen ehrenvollen Tod sterben, dienen anderen Mitgliedern ihres Volkes als paradigmatische Beispiele. In diesem Kontext ist auch Josephus zu verstehen, der sich gelegentlich in seinen Werken zu Lobreden seines eigenen Volkes aufschwingt, wobei er dabei die Juden als ein Volk von Märtyrern darstellt. In Hinblick darauf stellt sich die Frage, ob die makkabäischen Märtyrer auch als *exempla* für das Vaterland dienten.³⁶¹

2 Makk schreibt möglicherweise den makkabäischen Märtyrern die Funktion von Befreiern oder Restauratoren des jüdischen Staates zu, in 4 Makk wird diese Intention sogar noch deutlicher.³⁶² Den Ausgangspunkt von 2 Makk bildet die Erzählung der traditionellen und idealen Existenz des jüdischen Volkes. Dieses goldene Zeitalter der Vorfahren der Märtyrer war von stabilem Frieden, der Befolgung der Gesetze und der Solidarität des jüdischen Volkes geprägt. Die Juden lebten zwar unter seleukidischer Herrschaft, doch unterstützte diese den Tempel und seinen Kult finanziell und erkannte die jüdische Lebensweise auch an. Die Märtyrer erklärten, dass sie diesen Bräuchen und Werten, aber v.a. den Gesetzen Mose treu bleiben wollten. Diese Gesetze waren wohl gemerkt Ausgangspunkt der jüdischen Philosophie, aber auch Basis der politischen Ordnung und der jüdischen Lebensweise. Das Problem war dann schließlich Antiochus IV., der die Möglichkeit der Rückkehr zur Lebensweise der Vorfahren auszuschließen versuchte und die Juden zwingen wollte ihre jüdische Identität zu verleugnen.³⁶³ Aus diesem Grund ist die häufigste Bezeichnung für den König in 4 Makk ‚der Tyrann‘. Dem verwerflichen Handeln des Tyrannen waren die Frömmigkeit, die Einhaltung des Gesetzes, die Solidarität und das Leben der jüdischen Menschen in Übereinstimmung mit dem Gesetz entgegengesetzt, wobei die Märtyrer in jedem dieser Aspekte als Repräsentanten des gesamten jüdischen Volkes handelten. In 4 Makk erhält der Leser kaum konkrete Informationen über jüdische Institutionen, jedoch hat die jüdische Staatsform, wie in 2 Makk, eine theokratische Grundlage und ist durch die Lebensweise der Juden selbst bestimmt. 4 Makk, endet wie 2 Makk mit der friedlichen und unbedrohten Existenz des jüdischen Volkes.³⁶⁴

Wird Eleazar als ‚Vater der Juden‘ betrachtet, so wird die Mutter der sieben Söhne mit Abraham verglichen, erhält aber auch den Beinamen ‚Mutter des Volkes‘.³⁶⁵ Die Mutter der Brüder widersetzte sich nämlich wie ihre Söhne dem Tyrannen. Folglich haben die makkabäischen Märtyrer den Sieg über Antiochus allein errungen und so die alte, ideale Situation des jüdischen Staates wiederhergestellt.³⁶⁶ Der Grund für den Tod der Märtyrer ist

³⁶⁰ Van Henten (2002a), S. 111; vgl. ders. (1989), S. 150.

³⁶¹ Ders. (2002a), S. 112, 115, 117.

³⁶² Ibid., S. 117; vgl. ders. (1989), S. 136.

³⁶³ Ders. (2002a), S. 118; vgl. Bowersock (1995), S. 10.

³⁶⁴ Van Henten (2002a), S. 119-120, 122.

³⁶⁵ Für eine Ausführung dieses Vergleichs siehe z.B.: Young (1991).

³⁶⁶ Van Henten (2002a), S. 123; vgl. ders. (1989), S. 136.

in der Gewalt des Tyrannen zu suchen, der die Lebensweise der Juden zerstören wollte. Die Bedeutung der makkabäischen Märtyrer für das jüdische Volk in 2 und 4 Makk kann somit analog zu den griechischen Befreiern von Tyrannei verstanden werden.³⁶⁷

In 4 Makk wird eine Metapher für die makkabäischen Märtyrer gebraucht. Die sieben Söhne erleiden mit ihrer Mutter als unzerstörbares Haus das Erdbeben der Qualen des Tyrannen. Die Mutter ist das Dach auf den Stützpfählern ihrer Söhne. Sie und ihre Söhne brachen gemeinsam die Gewalt des Tyrannen. Der Glaube der Mutter und ihrer Söhne steht dabei (stellvertretend) für den Glauben des ganzen Volkes. Indem die Mutter ihre Söhne in ihrem Glauben ermutigte zu sterben, setzte sie deren Glauben mit dem Abrahams, Daniels und dessen Freunden gleich. Auch nennt sie Abraham als Vorfahren und Isaak als Stammvater, wodurch die Märtyrer in einer durchgehenden Tradition von berühmten Idealfiguren des jüdischen Volkes stehen.³⁶⁸

Durch ihren Tod haben die Märtyrer bewiesen, dass sie für ihre Lebensweise, ihr Judentum, zu sterben bereit sind,³⁶⁹ weshalb auf ihr Martyrium auch die Wiederherstellung der jüdischen politisch weitgehend unabhängigen Entität folgte. Denn durch die Märtyrer hat das jüdische Volk unter der Führung des Judas Makkabäus die Freiheit zurückerobert.³⁷⁰

Interessanterweise weist 2 Makk auch mit 1 Makk starke Übereinstimmungen auf, wenn die seleukidische Fremdherrschaft und die Befreiung der Juden unter den Makkabäern geschildert wird. Während in 2 Makk die Freiheit mit dem Sieg des Judas über Nikanor beginnt, so fängt sie in 1 Makk mit dem Hasmonäerfürsten Schimon an, endet aber mit dem schmachvollen Tod Schimons und seiner Söhne. 1 und 2 Makk enden aber beide generell mit der Selbständigkeit des jüdischen Staates, was darauf hinweisen könnte, dass sie in derselben politischen Situation entstanden sind. In 2 Makk wird das Bild der wiederhergestellten jüdischen Selbstbestimmung idealisiert, wobei der Verfasser von 2 Makk offenbar die Taten der späteren Makkabäer zurück in die Zeit des Judas projizierte. Dies geschah vielleicht deshalb, weil die Söhne des Mattathias wie die Märtyrer in 2 Makk bereit waren ihr Leben zu opfern, falls ihr Volk und ihre Lebensweise ernsthaft bedroht wäre. Schlussendlich wurde das Geschlecht des Mattathias von Gott unterstützt und die Märtyrer wurden zu den Rettern der jüdischen Gemeinschaft. Somit trugen 1 und 2 Makk gemeinsam dazu bei, dass das Bild der jüdischen Volksgemeinschaft von der Forderung sich nicht griechischen oder heidnischen Sitten zu unterwerfen mitbestimmt war.³⁷¹

e. Aqeda im Kontext der makkabäischen Märtyrer

„Und deshalb müsst ihr auch Gott zulieb jede Pein erdulden. Seinetwegen wollte unser Vater Abraham seinen Sohn, den Völkervater, in aller Eile schlachten, und Isaak erschrak nicht, als er die schwertbewaffnete Vaterhand auf sich niederzucken sah.“ (4 Makk 16,19-20)

Christen und Juden fanden emotionale Kraft in der Aqeda, welche sie dazu antrieb die Handlungen Abrahams und Isaaks zu imitieren, also sich selbst im Martyrium zu opfern, oder

³⁶⁷ Van Henten (2002a), S. 124, 126.

³⁶⁸ Ibid., S. 130-131; ders. (1989), S. 156; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 7.

³⁶⁹ Christliche Märtyrer weigern sich gleich ihren jüdischen Kollegen, ihre christliche Identität zu leugnen und ziehen nachdrücklich als Christen in den Kampf gegen ihre Kontrahenten. Dieser Trend kann schon im Martyrium des Polykarp, einem der ersten christlichen Martyrien, beobachtet werden. Der Trend, christliche Märtyrer als Patrioten zu sehen, kann ebenfalls anhand von diesem festgestellt werden (van Henten (2002a), S. 126-127).

³⁷⁰ Van Henten (1989), S. 149. Der Sieg des Judas Makkabäus über die Generäle des seleukidischen Königs ist somit nur wegen der Fürbitte und des Sühnetodes der Märtyrer möglich (ibid., S. 135).

³⁷¹ Ibid., S. 151, 153-156.

junge Menschen dazu anzuhalten selbst Märtyrer zu werden.³⁷²

Während dem 2 Jh. n. d. Z., als die Makkabäer erfolgreich die seleukidischen Pläne das Judentum auszulöschen vereitelten, durchlief das Judentum einen Wandel. Die makkabäische Bewegung produzierte eine reiche Literatur des Widerstandes und der Vergeltung, die es laut B. Chilton vermochte Partisanen zu Guerillakriegern zu machen. Die Aqeda war ein Schlüsselement des makkabäischen Erfolges.³⁷³ So wurde Abrahams Opfer zu einem Modell aller Israeliten, indem die Kinderopferung als Ideal der treuen Hingabe an Gott präsentiert wurde. Die makkabäische Forderung an wahre Israeliten ihre Kinder zu opfern, verlangte keine Altäre, doch erwartete sie das Martyrium von denen, die der Tora treu waren. Jeder, der Isaaks Beispiel folgte und bereit war zu leiden und zu sterben, v.a. jene, die tatsächlich als Märtyrer starben, konnten erwarten (physisch) von den Toten wiederaufzuerstehen. Die Konzepte der Selbstopferung und der Auferstehung sind älter als die Makkabäer, doch erst die Interpretation in den Makkabäerbüchern brachte sie zusammen und machte sie für das Judentum zentral. 2 Makk betont extra die Auferstehung der physischen Körper. Die makkabäische Theologie sah folglich die Bereitschaft ein Märtyrer zu werden in direkter Verbindung mit der physischen Auferstehung, wodurch sie ein essentieller Bestandteil des Glaubens wurde.³⁷⁴ Die Mischna, um ca. 3. Jh. n. d. Z. redigiert, versprach sogar ‚allen Israeliten‘ einen Anteil an der kommenden Welt, nur jenen nicht, welche die Auferstehung als eine Lehre der Tora (mSan 10,1) ablehnten.³⁷⁵

Die makkabäische Interpretation von Gen 22 ließ die Aqeda zu einem Aufruf zum Martyrium werden. Der Imperativ zum Martyrium stammt demnach aus einem spezifischen, formativen Moment der Geschichte des Judentums. Eine solche Bedrohung, wie durch Antiochus Epiphanes, gab es für das Judentum zuvor nicht, denn er wollte die Praktiken, den Charakter und den Glauben der Juden, sowie den Tempelkult verändern. Er war u.a. deshalb so bedrohlich, weil er auch Juden für seine Pläne vereinnahmen konnte, wie z.B. Menelaos, den Hohepriester. Im Jahr 167 n. d. Z. verbot Antiochus IV die Ausübung zahlreicher jüdischer Gesetze, darunter auch die Einhaltung des Schabbats und die Beschneidung. Er zerstörte gleichfalls etliche Torarollen, wodurch er diese jedoch zu einem Symbol des Widerstandes machte. Der Eifer für die Tora war mit der Ablehnung der Hegemonie verbunden, mit dem Willen eher zugrunde zu gehen als sich götzendienerischen Werten zu ergeben. Laut 1 Makk flohen manche in die Wildnis, während andere den Märtyrertod starben. Gen 22 wurde zu einer Referenz, wie das Eigenopfer Israel als Ganzes retten könne. Im Gegensatz zu 1 Makk sieht 2 Makk die Verantwortung für das Leiden des jüdischen Volkes und die Entweihung des Tempels bei den Juden selbst und der seleukidischen Herrschaft, denn, weil viele Juden sündigten und das jüdische Gesetz für die griechische Lebensweise verrieten, wurden sie von Gott bestraft. Die Treue der Märtyrer brachte aber wieder die Versöhnung der Gemeinde mit Gott mit sich.³⁷⁶

2 Makk schätzt das Martyrium mehr als militärischen Widerstand. In den Geschichten über Eleazar, den alternden Schreiber (2 Makk 6,18-31) und die Mutter mit den sieben Söhnen (2 Makk 7) wird das Opfer der Märtyrer gelobt.³⁷⁷ Die makkabäischen Märtyrer zeichneten sich durch ihre Treue zu Gottes Gesetz aus, sie dienten als Beispiel für nachfolgende Generationen und waren davon überzeugt, dass ihre geschundenen Körper ersetzt und wiedererweckt werden würden. Eleazar zog den Tod der Apostasie oder auch nur

³⁷² Chilton (2008), S. Pos. 146. Für die Aqeda und Interpretationen dieser, siehe z.B: Spiegel (1950); Agus (1988); Himmelfarb (2008).

³⁷³ Chilton (2008), S. Pos. 702. Zu dieser Zeit war der Einfluss der christlichen Theologie auf die jüdischen Lehren der Aqeda recht marginal, doch als das Christentum zu einer öffentlichen Stimme wurde, ist von einer gegenseitigen Beeinflussung der Religionen bezüglich dieser Thematik auszugehen (ibid., S. Pos. 927).

³⁷⁴ Ibid., S. Pos. 702, 709, 971; vgl. Kellermann (1979).

³⁷⁵ Chilton (2008), S. Pos. 735.

³⁷⁶ Ibid., S. Pos. 770, 794, 819, 839, 863, 885.

³⁷⁷ Ibid., S. Pos. 885.

dem Anschein der Apostasie vor, indem er das Schweinefleisch verweigerte und den Tod wählte. Die Mutter der sieben Märtyrer war noch radikaler als Eleazar in ihrer Hingabe, denn als sechs ihre Söhne getötet wurden, sprach sie dem siebten Sohn auch noch Mut zu, sich hinrichten zu lassen und sich dadurch als würdig zu erweisen. Sie folgte Abrahams Vorbild, denn ihre Hingabe an Gott besiegte die Angst,– sie und ihre Söhne gingen vorbildlich in den Tod und wurden so zu Vorbildern für andere.³⁷⁸

4 Makk wurde zum Lob der Helden des jüdischen Widerstands geschrieben. Der Autor glaubte, dass die Märtyrer für die Sünden Israels, wie Tieropfer, durch ihr Blut, büßen würden. So war Eleazar überzeugt, dass sein Blut zur Reinwaschung der Sünden des Volkes dienen würde und sie durch sein vergossenes Blut leben würden.³⁷⁹ Das menschliche Opfer kam als Paradigma aller Opfer zu einem entscheidenden Zeitpunkt der Geschichte Israels auf. Der Wille Isaaks, durch Abrahams Hand zu sterben, bezeugt, dass Gott das menschliche Leben als würdiges Opfer anerkennt.

„Wieder einer ‚Bedenket, von wem ihr abstammet!‘ oder ‚Wer war der Vater, durch dessen Hand sich Isaak um der Frömmigkeit willen schlachten lassen wollte?‘“ (4 Makk 13,12)

Isaaks Opfer wird als komplett und perfekt angesehen, weshalb es als Prototyp des Menschenopfers auch nach der Zerstörung des Tempels als einziges Opfer Wert hat. Isaak war das Ideal eines Märtyrers, der prototypische Zeuge des Wertes der Tora im Angesicht von Gefahr, Schmerz und Tod.³⁸⁰

e.a. Mutterliebe

Das Martyrium der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne in 2 Makk 7 ist die kollektive Demonstration jüdischer Ausdauer bis zum Tod. In 2 Makk wird nichts über den Vater der Söhne gesagt, 4 Makk 18,9 schließt diese Lücke, indem angemerkt wird, dass die Mutter eine Witwe ist.³⁸¹ Die Mutter wurde gleich nach ihren Söhnen getötet (2 Makk 7,41), doch gibt es nur wenige Hinweise auf ihre Hinrichtung bzw. ihren Tod. Im Gegensatz zu 2 Makk wird in 4 Makk das Martyrium der Mutter thematisiert. Die Mutter wirft sich nämlich nach dem Tod ihrer Söhne selbst ins Feuer, um zu verhindern, dass die Nichtjuden sie richten (4 Makk 17,1).³⁸²

Sie wird für ihr Verhalten während der Tötung ihrer Söhne, für ihren Mut und Glauben gelobt, obwohl das Motiv der mütterlichen Liebe in 2 Makk 7 auf den ersten Blick zu fehlen scheint. Sie missachtete die Liebe zu ihren Söhnen jedoch nur, weil sie die höhere Sache und die Treue zu ihrem Gott im Blick hatte. Sie empfand die Treue zu Gott und den jüdischen Gesetzen als wichtiger als ihre Mutterliebe. Nichtsdestoweniger wird die Liebe der Mutter zu ihren Söhnen in 2 Makk 7,27 deutlich, als sie mit ihrem jüngsten Sohn spricht.³⁸³ Das Motiv der mütterlichen Liebe dominiert die Sektion über die Mutter in 4 Makk (4 Makk 14,11-17,1), obwohl es erst erwähnt wird, als die Mutter die einzige verbleibende Märtyrerin ist. Wird 4 Makk gemeinsam mit 2 Makk 7,27 gelesen, so wird deutlich, dass die tiefen liebevollen Gefühle der Mutter aus der Schwangerschaftszeit resultieren. 4 Makk unterstreicht zusätzlich

³⁷⁸ Chilton (2008), S. Pos. 901, 911.

³⁷⁹ Ibid., S. Pos. 999.

³⁸⁰ Ibid., S. Pos. 1015. Die Bindung Isaaks gilt als das archetypische Beispiel eines Martyriums in der Tora, da er bereit war sein Leben als Brandopfer hinzugeben, weil es von Gott geboten wurde (The Editors of Encyclopaedia Britannica (2013); Scherz (2016)).

³⁸¹ Van Henten (2012b), S. 122. Es gibt einen Hinweis auf einen Vater in 2 Makk, aber dieser betrifft wohl Moses als Gesetzgeber (2 Makk 7,30). Der Autor von 4 Makk füllt mehrere Lücken bezüglich der Informationen über die Mutter in 2 Makk, zum Beispiel ihr Alter (4 Makk 16,14). Weiters wird in 4 Makk der verstorbene Vater als Erzieher seiner Söhne erwähnt (4 Makk 18,9-19) (van Henten (2012b), S. 122).

³⁸² Ibid., S. 122-123.

³⁸³ Ibid., S. 123-124; vgl. Lander (2003).

den Aspekt der Geburt. Diese Idee, dass Mütter aufgrund der Schwangerschaft und dem Schmerz der Geburt ihre Kinder mehr lieben würden als Väter, ist ein oft anzutreffendes Motiv in der griechischen Literatur.³⁸⁴

In 2 und 4 Makk stirbt die Mutter in Solidarität mit ihren sieben Söhnen und ermutigt sie sogar den Märtyrertod zu erleiden.³⁸⁵ Sie sterben somit am selben Tag als Einheit. 4 Makk suggeriert durch die Ermutigung der Mutter sogar, dass die Beziehung zwischen der Mutter und ihren Söhnen im Martyrium gipfelt und durch dieses vollendet wird.³⁸⁶ So könnte die Mutter als Heldin und Vorbild verstanden werden, zu deren Darstellung als solche auch das Motiv der mütterlichen Liebe beitrug.³⁸⁷

f. Martyrium als Heilstod

In theokratischer Sichtweise wendete sich die Geschichte der Juden durch das Auftreten der Märtyrer zum Besseren (2 Makk 6,18-7,42), wie sie es in Gebeten erflehten. Einige Details in 2 Makk 7-8 verweisen darauf, dass der Tod der Märtyrer **Heilsbedeutung** für ganz Israel hatte, da sich durch ihren Tod Gottes Zorn in Erbarmen wandelte. Denn die „*Märtyrer haben aufgrund der Gottlosigkeit einiger Führer an der Sündigkeit des jüdischen Volkes teil und leiden solidarisch mit dem Rest des Volkes*“ (2 Makk 7,18).³⁸⁸ In 2 Makk verweisen Details auf die Neuschaffung der Märtyrer und ihre sofortige Auferstehung (im Himmel). Ist diese Annahme korrekt, lassen sich daraus zwei Dinge ableiten. Einmal geht die individuelle Auferstehung der Märtyrer mit der irdischen Befreiung der übrigen Juden Hand in Hand.³⁸⁹ Zweitens kennt das 2. Makkabäerbuch keine Bezugnahme auf das Eschaton oder eine kollektive eschatologische Auferstehung. Die Septuaginta-Version von Dan 3 weist allerdings, in Entsprechung zu 2 Makk 7, auf einen Heilstod hin. 2 Makk 7,33 verweist auf die zukünftige Versöhnung zwischen Gott und seinen Dienern, während 2 Makk 7,37 eine sühnende Funktion des Todes der Märtyrer impliziert, wie dies auch in 4 Makk 17,22 der Fall ist. In 2 Makk 7,40 wird nämlich die Treue der Märtyrer gegenüber Gott und seinem Gesetz betont.³⁹⁰ Eleazar und die Mutter und ihre 7 Söhne bleiben ihrem Gott treu, der für sie der einzige Gott und der tatsächliche Machthaber auf Erden ist. Durch ihr Martyrium zeigen sie, dass die Gewalt des Königs der Gewalt Gottes untergeordnet ist und sie durch ihr Festhalten am Judentum ihre jüdische Identität bewahren. Durch ihr gelebtes Ideal führen die Märtyrer die Wende herbei und besänftigen den Zorn Gottes gegen Volk und Land, so dass Gott sich wieder mit seinem Volk versöhnen kann.³⁹¹

In 2 Makk, sowie in Dan 3 und 6 kommt die ‚Sterben für‘-Formel („*Unsere Brüder sind [...] für den Bund Gottes gestorben*“ (2 Makk 7,36)) vor, welche das **Selbstopfer** für Gottes Gesetz anzeigt.³⁹² Weiters ist in 2 Makk die Hingabe-Formel („*Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze unserer Väter [...]*“ (2 Makk 7,37)) vertreten, jedoch nur einmalig. In diesem Kontext könnte auch die in der griechisch-römischen Kultur beliebte Idee des Heilstodes ihren Einfluss geltend gemacht haben. Der Kontext der Verhaftung und

³⁸⁴ Van Henten (2012b), S. 125-126.

³⁸⁵ Ibid., S. 127.

³⁸⁶ Diesen Gedanken an die Gipfelung der Mutterliebe im Martyrium nahmen die aschkenasischen Juden im Mittelalter auf, vielleicht um ihren und den Tod ihrer Kinder zu rechtfertigen, wenn sie den Tod der Konversion vorzogen (vgl. Baumgarten/Kushelevsky (2006)).

³⁸⁷ Van Henten (2012b), S. 133.

³⁸⁸ Ders. (2008a), S. 154; vgl. Avemarie (2013d), S. 285; ders. (2013b), S. 187: Der Gedanke an eine heilswirksame Stellvertretung durch die Märtyrer wird etwas später, in talmudischer Zeit wichtig.

³⁸⁹ Van Henten (2008a), S. 155; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 4.

³⁹⁰ Van Henten (2008a), S. 155-156.

³⁹¹ Ders. (1989), S. 143.

³⁹² Ders. (2008a), S. 157, 172; ders. (1989), S. 127. In Bezug auf das Selbstopfer bietet die römische Überlieferung der *devotio* eine für das Martyrium interessante Parallele, denn sie bestand im Selbstopfer eines Feldherrn oder auch eines Soldaten der kämpfenden Legion. Das Selbstopfer des Eleazar in 1 Makk 6,43-46 ist dem des römischen Selbstopfers in bestimmten Zügen ähnlich (ders. (1989), S. 146).

Hinrichtung der Märtyrer in 2 Makk 6,18-7,42 ist nur vage, doch es finden Dialoge zwischen den Märtyrern und dem König bzw. dessen Repräsentanten statt. Diese Dialoge betonen den freiwilligen Charakter ihres Todes, da sie durch Unterwerfung dem Tod hätten entgehen können. 4 Makk stellt die Dialoge jeweils vor die Ausführung von Folter und Todesstrafe (4 Makk 5,1-38; 8,1-9,9), wo sie in einem eher juristischen Kontext vorkommen.³⁹³

Der Bund mit Gott wird als Leitmotiv verstanden. Wird er also durch einzelne abgefallene Volksgruppen verärgert und bestraft sein Volk, so kann Gott durch das Selbstopfer der Märtyrer wieder versöhnt werden, was erneut zur Gnade Gottes führt,³⁹⁴ wobei die Heilswirkung des Todes hierbei kollektiv ist (2 Makk 7,37-38; 4 Makk 6,28-29; 17,20-22).³⁹⁵ Was wiederum damit zusammenhängt, dass die makkabäischen Märtyrer nach ihrem Tod rehabilitiert wurden und ihnen (physische) Auferstehung zugesichert wurde.³⁹⁶

g. Vergeltung, Belohnung & Auferstehung

Der Tod eines Märtyrers war schwer mit der Vergeltungslehre zu vereinbaren, erklärt wurde diese Paarung dennoch, indem gesagt wurde, dass den Märtyrer die Strafe für die Schuld anderer und seines Volkes traf.³⁹⁷ Das Martyrium war somit ein um der Frömmigkeit der Väter willen erlittener Tod. Die Märtyrer waren sich ihrer Belohnung im Sinne der Auferstehung,³⁹⁸ sowie der **Rache** Gottes an dem jeweiligen Unterdrücker sicher.³⁹⁹

Ein ‚Märtyrer‘ ist demnach jemand, der bewusst den Tod gegenüber dem Leben aus religiösen Gründen vorzieht. Die Erklärung für den gewählten Tod gegenüber dem Leben liefert Eleazar in 2 Makk 6,18-30, wenn er sagt, dass die Übertretung der Gebote die Rache des Allmächtigen über ihn bringen würde. Der Tod bietet ihm die Möglichkeit seine Loyalität zu Gott auszudrücken und andererseits stellt er eine noble Methode der Vermeidung göttlicher Rache dar.⁴⁰⁰

Gemäß Philo waren Juden gewillt sich selbst zu töten, bevor sie die Gebote übertreten, obwohl sie glaubten, dass der Tod das Ende ihrer Existenz darstellt. Philo stellte den Tod als bessere Option zu einem ‚Leben, das kein Leben ist‘ dar, denn ein Leben ohne Tora sei dem Tod gleichzusetzen, weil nur die Tora das wahre und ewige Leben repräsentieren könne.⁴⁰¹

Josephus stellte das Konzept der unsterblichen Seele als mögliche **Belohnung** für den freiwilligen Tod vor. Hierbei stellt sich jedoch die Frage, ob die Selbstbestimmung über den Tod bzw. das Leben legitim und moralisch akzeptabel war. Doch hielt Josephus fest, dass der

³⁹³ Van Henten (2008a), S. 159, 162, 172.

³⁹⁴ Ders. (2019), S. 1069; ders. (1989), S. 142.

³⁹⁵ Avemarie (2013b), S. 187; vgl. Williams (2017), der diese mit der Sühne an Jom Kippur in Verbindung bringt.

³⁹⁶ Van Henten (2019), S. 1069; ders. (1989), S. 142.

³⁹⁷ Brox (1961), S. 158. Im Frühjudentum, wie aus 2 und 4 Makk ersichtlich, war die Vorstellung des Martyriums als stellvertretendes Sühneleiden durchaus bekannt (Brox (1961), S. 162).

³⁹⁸ Theoretisch können zwei Formen von Märtyrerzählungen unterschieden werden. Bei der einen Kategorie erfolgt die Belohnung innergeschichtlich als Rettung (z.B. Dan 3,6; Trickster in rabbinischen Texten) und in der anderen ist diese einer anderen Welt vorbehalten (Kellermann (1989), S. 54). So wurde z.B. in 2 Makk 6,7 die Rettung der Märtyrer vor dem Tod als Rettung aus dem Tod– in Hinblick auf die Auferstehung– in die Transzendenz verlagert (Kellermann (1989), S. 57; ders. (1979)).

³⁹⁹ Brox (1961), S. 159; vgl. van Henten (1989), S. 136. *Ha-Schem jiqqom damma/-o* (= möge Gott ihr/sein Blut rächen) drückt den Glauben an und den Wunsch nach der Rache Gottes aus, die wenigstens die moralische Balance wiederherstellen soll. Erstmals trat diese Phrase wohl in einer spanischen poetischen Hermeneutik zu Dtn 32,43 Ibn-Ezras aus dem 13. Jh. auf (Hasan-Rokem (2003), S. 101). Auch unter Christen ist die Vorstellung der durch das Martyrium der Gerechten herbeigeführten Rache Gottes bekannt. Denn das Martyrium ist Zeugnis des Schöpfers und der Geschöpflichkeit, wenn also Menschen für das Reich Gottes sterben, so provozieren sie den Erweis der Herrschaft Gottes in Form des ‚Jüngsten Gerichts‘ (Christen in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 213).

⁴⁰⁰ Shepkaru (1999), S. 1-3; vgl. van Henten (1989), S. 137, 139.

⁴⁰¹ Shepkaru (1999), S. 8-9.

höchste Segen des Menschen das Leben und der Tod ein Unglück sei.⁴⁰²

Die Sadduzäer, Pharisäer und Essener präsentierten jeweils andere Ansichten zu der ‚Nach-Tod Debatte‘. Das Konzept der **Unsterblichkeit und Auferstehung**, zusätzlich zu der innovativen Phrase ‚die kommende Welt‘ (*olam ha-ba*), waren wichtige Elemente in der Unterscheidung dieser Gruppen und auch im rabbinischen Judentum von Bedeutung.⁴⁰³

Für die Pharisäer nahm Josephus (Ant 18,1.3)⁴⁰⁴ eine Art **Seelenwanderung der Seelen** der ‚Guten‘ an, sodass Paulus behaupten konnte, dass sie Hoffnungen an die **Auferstehung** hegten.⁴⁰⁵ Die ‚kommende Welt‘ beschrieb für die Pharisäer eher eine neue Ordnung im irdischen Reich, die durch die Glaubenden erreicht werden, während die ‚Bösen‘ vernichtet werden sollten. Der menschliche und sterbliche Messias würde die judäische Unabhängigkeit wiederherstellen, die römische Macht annullieren und das Volk Israel in ein neues utopisches Zeitalter führen.⁴⁰⁶

Josephus (BJ 2,154-155)⁴⁰⁷ zufolge unterschieden die Essener zwischen dem korrumpierbaren Körper und der **unsterblichen, unauslöschlichen Seele**. Mit dem Tod des physischen Körpers sei die Seele endlich frei ihr ‚Gefängnis‘ zu verlassen. Während die ‚guten‘ Seelen aufstiegen, stiegen die ‚bösen‘ in den Hades hinab, um bestraft zu werden. In der Vorstellung der Essener fehlt jedoch die Auferstehung.⁴⁰⁸

In Anlehnung an dieses Konzept ist das Martyrium der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne zu erwähnen (2 Makk 7), welche von ihrer **physischen Auferstehung** nach dem Tod überzeugt waren.⁴⁰⁹ Die Essener hingegen hofften nur auf die Rückgabe ihrer Seelen.

4 Makk verweigert den Märtyrern ihre Belohnung nicht länger.⁴¹⁰ Denn in 4 Makk wird ihnen eine **ewige Existenz** („*reine unsterbliche Seelen*“ (18,23); „*im Himmel eine feste Stätte*“ (17,5)) versprochen. Das 4. Makkabäerbuch hat dadurch eine gewisse Sonderstellung, da es nicht nur von dem Dualismus von Körper und Seele spricht, sondern auch mehr oder weniger ein Bild von ‚Nach-dem-Tod‘ zeichnet, obwohl der generelle Tenor eher auf der Belohnung des Volkes und der einzelnen Märtyrer lag.⁴¹¹

⁴⁰² Shepkaru (1999), S. 9.

⁴⁰³ Ibid., S. 10.

⁴⁰⁴ „*Sie glauben auch, dass die Seelen unsterblich sind und dass dieselben, je nachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, unter der Erde Lohn oder Strafe erhalten.*“ (Clementz (1959), S. 506).

⁴⁰⁵ Die pharisäische Idee der Auferstehung wurde ein Grundsatz im orthodoxen Judentum. Um diesem Konzept der Auferstehung mehr Gewicht zu verleihen, wurde es Rabbinen wie Rabban Gamliel und Rabbi Meir in den Mund gelegt. In mAv 4,29 heißt es, dass die gesamte Menschheit auferstehen wird, auch die Bösen, während in manchen Talmudstellen die Auferstehung den Gerechten vorbehalten ist (bKet 111b; bSan 90a), wodurch die Märtyrer ‚ideale Kandidaten‘ für die Auferstehung sind (z.B. bSan 92b) (Shepkaru (1999), S. 18). Laut L. Ruppert kann nur der Gerechte mit Recht auf eine Rettung, ja, sogar wunderbare Rehabilitierung und Belohnung nach dem Tod hoffen (Ruppert (1989), S. 84; vgl. Elman (1990-1991)).

⁴⁰⁶ Shepkaru (1999), S. 11; vgl. Neusner/Thoma (1995), S. 198.

⁴⁰⁷ „*Denn kräftig lebt bei ihnen die Überzeugung: vergänglich seien zwar die Leiber und ihr Stoff sei nichts Bleibendes, die Seelen aber seien unsterblich und würden immer bestehen; sie seien zwar, nachdem sie, aus feinstem Äther bestehend, in einem Schwebезustand waren, mit den Leibern wie mit Gefängnissen verbunden, durch einen sinnlichen Liebeszauber herabgezogen; wenn sie aber aus den fleischlichen Fesseln befreit seien, wie aus langer Knechtschaft erlöst, dann würden sie Freude haben und sich in die Höhe schwingen. In Übereinstimmung mit den Söhnen der Griechen tun sie dar, daß den guten Seelen ein Leben jenseits des Ozeans beschieden sei und ein Ort, der von Regen und Schnee und Hitze nicht belästigt wird, dem vielmehr vom Ozean her ein ständig sanft wehender Zephir Frische spendet.*“ (Michel/Bauernfeind (1982), S. 213-214).

⁴⁰⁸ Shepkaru (1999), S. 12.

⁴⁰⁹ Ibid., S. 3, 12-13; vgl. Kellermann (1979). Für weiterführende Literatur zu der Vorstellung der leiblichen Auferstehung siehe z.B.: Stemberger (1972).

⁴¹⁰ Shepkaru (1999), S. 14.

⁴¹¹ Ibid., S. 13-15.

4.2.3.5.1.3. Martyrium in rabbinischer Tradition

Rabbinische Erzählungen über beispielhafte Figuren, die ihr Leben angesichts religiöser Verfolgung aufgaben, waren Teil des breiten Diskurses der Martyrien und waren in der antiken mediterranen Welt seit der hellenistischen Zeit im Umlauf. Während die Idee des Martyriums in der hebräischen Bibel weitestgehend fehlt, treten Bausteine des Konzepts in mehreren spätbiblischen Werken und besonders in der griechischen jüdischen Literatur in der Zeit des 2. Tempels auf. Trotz dieser Wurzeln entwickelte sich die rabbinische Martyrologie unter den spezifischen politischen und kulturellen Gegebenheiten des römischen Reiches oder des sassanidischen Babylonien.⁴¹² Rabbinische Märtyrererzählungen unterscheiden sich von christlichen nicht nur durch ihre Sprache, sondern auch durch formale Kriterien.⁴¹³ Formal betrachtet bilden rabbinische Martyrien kein eigenes Genre, sie dienen vielmehr der Absicht des Textes, dem größeren diskursiven Ziel des redaktionellen Kontextes, in dem sie auftreten, z.B. in rechtlichen, normativen, historischen oder hagiographischen Texten.⁴¹⁴ Weiters fällt auf, dass rabbinische Quellen der Spätantike keine einheitliche Terminologie für das Sterben für Gott aufweisen. Zwar kommen Idiome wie ‚die Heiligung des göttlichen Namens‘ (= *Kiddusch ha-Schem*) (z.B. in Sifra, Emor Perek 9,4) und ‚die, die von der Regierung getötet wurden‘ (*harugei malkhut*) (z.B. bPes 50a; bBB 10b) in klassischen rabbinischen Texten vor, doch wurden sie erst im Mittelalter zu fixen Bestandteilen des jüdischen Märtyrerdiskurses.⁴¹⁵

In der Spätantike gab es einige Erzähltraditionen, die von nicht-rabbinischen Figuren, deren Verfolgung, Leiden und manchmal auch Tod berichteten, wie z.B. die Bindung Isaaks oder die Erzählungen von Daniel und seinen Freunden, die jedoch aufgrund des ausbleibenden Todes nicht als ‚richtige Märtyrer‘ gelten, aber dennoch wegen ihres Willens für ihre Überzeugung zu sterben, in der Sphäre der Märtyrer anzutreffen sind.⁴¹⁶ Genauso wurde die Exekution des Jesaja in rabbinischen Texten aufgenommen (ySan 10,2,28c; bYev 49b-50a), oder aber das Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen unter Antiochus aus den Makkabäerbüchern (KlglR 1,16; bGit 57b; PesR 43), welches in der rabbinischen Literatur aktualisiert und sie dadurch zu Opfern des römischen Kaisers Hadrian wurden.⁴¹⁷

Der Großteil der Märtyrererzählungen der rabbinischen Zeit dreht sich aber um rabbinische Figuren, die entweder einzeln (z.B. Rabbi Aqiva; Rabbi Chanania ben Teradjon) oder zu zweit (Rabbi Jischmael und Rabbi Schimon) den Tod fanden. Sie wurden zumeist für die Übertretung des Verbots des öffentlichen Toralehrens oder wegen der Einhaltung eines jüdischen Gebots verhaftet und exekutiert. Manche Texte berichten von minimalen Verstößen der Rabbinen, was jedoch nur deren Gerechtigkeit und Unschuld weiter betonen sollte.⁴¹⁸

Die einzelnen rabbinischen Märtyrererzählungen, die in talmudischen und midraschischen Sammlungen vorlagen, wurden vermutlich im beginnenden 5. Jh. n. d. Z. in einen Erzählzyklus verwoben, der von dem Tod von zehn rabbinischen Märtyrern berichtet. Diese ‚rabbinische Martyrologie‘ wurde dann im Mittelalter unter dem Titel *Die Geschichte der Zehn Märtyrer* bekannt und wird heute noch in abgewandelter Form am Versöhnungstag und am 9. Av im liturgischen Kontext gebraucht. Obwohl die Erzählung wahrscheinlich im

⁴¹² Für allgemeine Literatur zu der jüdischen Martyrologie und ihrer Entwicklung siehe z.B.: Van Henten (1985); van Henten/Dehandschutter/van der Klaauw (1989).

⁴¹³ Boustan (2019), S. 1071. Zur Sprache in frühen christlichen Märtyrertexten siehe u.a.: Reitzenstein (1916); Cobb (2008).

⁴¹⁴ Boustan (2019), S. 1071; vgl. Rubenstein (2018), S. 176; Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011). Die Erzählungen sind immer in irgendeiner Weise beispielhaft, markant, oder sollen erläutern. Die Erwähnung von Märtyrererzählungen ist somit zweckgebunden. Die Beurteilung dieser Märtyrertode bleibt jedoch im Text selbst (größtenteils oder auf den ersten Blick) aus (Brox (1961), S. 162).

⁴¹⁵ Boustan (2019), S. 1071.

⁴¹⁶ Im Midrasch Tanchuma werden Abraham, der Protomärtyrer, die Freunde Daniels, und die Generation des Rabbi Chanania ben Teradjons diesbezüglich sogar in einer Traditionskette dargestellt (Goldin (2008), S. 64).

⁴¹⁷ Boustan (2019), S. 1071-1072; vgl. Brettler (2002), S. 16.

⁴¹⁸ Boustan (2019), S. 1073.

byzantinischen Palästina produziert wurde, ist das Setting der Geschichte das 2. Jh. n. d. Z.,⁴¹⁹ die Zeit der römischen Unterdrückung, sowie die Zeit der hadrianischen Verfolgung, die auf die Zerstörung des Tempels folgte.⁴²⁰ Den Rahmen der Erzählung bildet die kollektive nationale Schuld aufgrund des Verkaufs von Josef durch seine Brüder (Gen 37,27-28), welche stellvertretend durch den Tod der zehn Märtyrer gesühnt wird.⁴²¹

4.2.3.5.1.3.1. Rabbinische Märtyrer

Im Vergleich zu den zahlreichen Märtyrern in den antiken christlichen Akten und Passionen werden nur wenige Märtyrer in rabbinischen Texten erwähnt. Auch dann, wenn man eine recht generelle Definition annimmt, die das Martyrium als durch religiöse Verfolgung verursachten Tod versteht, und nicht von dem technischen Begriff *Kiddusch ha-Schem* ausgeht, ist die Anzahl der Martyrien überschaubar. Eine mittelalterliche Komposition, die von der Verfolgung unter Hadrian handelt, welche in der rabbinischen Tradition die schlimmste religiöse Unterdrückung in nachbiblischer Zeit darstellt, präsentiert zehn Märtyrer, von welchen jedoch nur wenige aus der antiken rabbinischen Tradition, wie z.B. den Talmudim und Midraschim, bekannt sind.⁴²² Diese niedere Anzahl bedeutet weder, dass der Tod durch Verfolgung ein marginales Phänomen im antiken Judentum war, noch, dass die rabbinische Tradition diesem wenig Bedeutung beimaß. Es weist vielmehr darauf hin, dass die rabbinische Beschäftigung sich weniger auf Einzelfälle als auf die damit einhergehende Theologie und Ethik konzentrierte. Eine Handvoll von Fällen war scheinbar genug, um wichtige Beispiele für Theodizee und menschliche Schuld, wie z.B. bei Jose ben Joezer, Pappos und Lulianus,⁴²³ Rabbi Schimon und Rabbi Jischmael, Rabbi Chanania ben Teradjon, oder die Liebe zu Gott, wie in der Tradition von Rabbi Aqiva, sowie das Bekenntnis zu Monotheismus und die Ablehnung der Idolatrie, wie in der Geschichte der sieben Söhne von Miriam bat Tanchum, oder aber die Vermeidung des Martyriums durch Tricks und Lügen zu liefern. Weitere wichtige Kontexte der Martyrien waren Umkehr und Konversion,⁴²⁴ wie in der Erzählung von Rabbi Chanania ben Teradjon und Jose ben Joezer, das Band des Leidens, das Israel seit der Zeit Abrahams eint, illustriert in der Bindung Isaaks, die sich auch in der Geschichte von der Mutter mit ihren Söhnen wiederfindet, sowie die göttliche Errettung und Belohnung der Opfer als Themen, die beinahe in jeder Märtyrererzählung auftreten.⁴²⁵

a. Jose ben Joezer

Der früheste nachbiblische Fall eines dokumentierten Martyriums in der rabbinischen Literatur ist der des Jose ben Joezer.⁴²⁶ GenR bietet die älteste Version dieser Geschichte, spätere Versionen finden sich nur in mittelalterlichen Schriften. In mAv 1,4 hingegen wird Jose ben Joezer lediglich erwähnt, wo er als früher Link zwischen der Traditionskette von

⁴¹⁹ Auch die meisten rabbinischen Märtyrererzählungen aus dem Bavli wurden in ein Setting des 2. Jh. n. d. Z. versetzt, also in die Zeit, in der auch wichtige christliche Schriften zum Martyrium entstanden (van Henten/Avemarie (2002), S. 6).

⁴²⁰ Boustan (2019), S. 1073; vgl. Brettler (2002), S. 16: Die zehn Rabbinen, die zu unterschiedlichen Zeiten lebten, werden in der Erzählung gemeinsam getötet, was eine historische Unmöglichkeit darstellt und die Geschichte als ahistorisch klassifiziert (vgl. Lander (2003)).

⁴²¹ Boustan (2019), S. 1073; Avemarie (2013d), S. 299; Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁴²² Für eine Kurzbeschreibung einiger dieser Fälle, sowie weitere rabbinische Märtyrer siehe z.B.: Surkau (1938); Lapin (2021).

⁴²³ Van Henten/Avemarie (2002), S. 132-133; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 1-2.

⁴²⁴ Bezüglich des Martyriums eines Konvertiten ist die Geschichte von Qetia ben Schalom in bAZ 10b zu nennen. Laut Bavli berät Qetia einen Kaiser, der die Juden hasst und deren Verfolgung anordnet. Er gerät jedoch in Verruf und soll auch getötet werden. Qetia beschneidet sich jedoch vor seinem Tod noch schnell selbst und stirbt folglich als Jude (Rubenstein (2018), S. 194; vgl. Avemarie (2013d), S. 295).

⁴²⁵ Van Henten/Avemarie (2002), S. 134; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 1-2.

⁴²⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 134; vgl. Avemarie (2013d), S. 295. Die Übersetzung dieses Martyriums findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 143-144.

Mose und den Propheten und der rabbinischen Zeit fungiert. Im Kontext von GenR 65,22 ist die Geschichte des Martyriums von Jose ben Joezer eingebettet in einen Midrasch zu Gen 27,27. Es enthält ein Wortspiel mit *beqed*, ‚Gewand‘ und *boged*, ‚Apostat‘, welches zeigen soll, dass selbst Apostaten unter bestimmten Umständen als Märtyrer enden können und deren Tod von Gott als angenehmer Opfergeruch wahrgenommen wird. In der Erzählung macht sich der Neffe von Jose zuerst über das Schicksal seines Onkels (Kreuzigung) lustig, doch tötet sich, nachdem er eines Besseren belehrt wird, selbst. Jose hat als Sterbender eine Vision, die ihm versichert, dass auch sein Neffe, der auf jede erdenkliche Art Selbstmord beging, Anteil an der kommenden Welt haben wird. Daraus lässt sich schließen, dass Suizid nicht per se als moralisch verwerflich galt. De facto ist der noble Suizid sogar ein wiederkehrendes Motiv in rabbinischen Märtyrererzählungen.⁴²⁷

b. Pappos & Lulianus

Das chronologisch nächste Martyrium ist das des Brüderpaares Pappos und Lulianus,⁴²⁸ deren Verhandlung wohl im Zuge des großen Diasporaaufstandes unter Kaiser Trajan (98-117 n. d. Z.) im syrischen Laodicea stattfand. Mehrere unabhängige Bezüge zu deren Martyrium in recht frühen rabbinischen Quellen, lassen vermuten, dass es sich um eine Erzählung mit einem historischen Kern handeln könnte. Die Verurteilung der beiden könnte darauf zurückzuführen sein, dass sie die Revolten, die unter Trajan an mehreren Orten der jüdischen Diaspora ausbrachen, unterstützten.⁴²⁹ Denn möglicherweise wurden tatsächlich in Kleinasien, Juden, die an den Diasporaaufständen (115-117 n. d. Z.) beteiligt waren, bestraft.⁴³⁰ Die Erwähnung in Sifra, Emor Perek 9,5, fokussiert eher auf den Vergleich der Märtyrer mit jenen, die in der Bibel erwähnt werden (= drei Freunde Daniels), auf das Problem der Theodizee, sowie die Bestrafung der Feinde. Die Geschichte tritt als eine Exegese zu Lev 22,32 auf, wo es heißt, der Name Gottes solle geheiligt werden (*Kiddusch ha-Schem*).⁴³¹ Interessanterweise wird betont, dass die Selbsthingabe um Gottes Willen geschehen muss,⁴³² sowie, dass demjenigen, der ein Wunder erhofft, keines geschieht, während dem, der nicht darauf hofft, eines widerfährt. Bei Pappos und Lulianus, die freimütig ihre Todesschuld vor Gott gestehen, besteht das Wunder darin, dass der Tyrann unmittelbar nach deren Hinrichtung verstirbt. Gott reagiert somit direkt auf die Heiligung seines Namens im Martyrium.⁴³³

c. Rabbi Schimon ben Gamliel & Rabbi Jischmael

Das Martyrium von Rabbi Schimon ben Gamliel und Rabbi Jischmael kann im Gegensatz zu jenen des Rabbi Aqiva und des Rabbi Chanania vermutlich nicht auf ein historisches Ereignis zurückgeführt werden.⁴³⁴ Der Grundstein für ihre Tradition wurde aber wahrscheinlich durch eine Prophezeiung des Samuel ha-Qatan,⁴³⁵ einen Weisen, der einige Zeit vor der hadrianischen Verfolgung lebte, gelegt. In der Prophezeiung hieß es, dass Schimon und Jischmael für das Schwert bestimmt seien.⁴³⁶ Aufgrund dieser Exekutionsart, welche nur in

⁴²⁷ Van Henten/Avemarie (2002), S. 134-135, 142-143; vgl. Goldstein (1978).

⁴²⁸ Die Übersetzung dieses Martyriums findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 144-145.

⁴²⁹ Ibid., S. 135; Avemarie (2013d), S. 295.

⁴³⁰ Lander (2003).

⁴³¹ Van Henten/Avemarie (2002), S. 135, 144; Lander (2003). Nur das Martyrium von Pappos und Lulianus wird direkt mit der Heiligung des Namens in Relation gesetzt (Avemarie (2013d), S. 296). Für Literatur zu dem Problem der Theodizee in der Bibel siehe z.B.: Laato/de Moor (2003); Vorländer (2020).

⁴³² Avemarie (2013d), S. 296.

⁴³³ Ders. (2013c), S. 264; vgl. ders. (2013b), S. 194.

⁴³⁴ Für eine Übersetzung des Martyriums von Rabbi Schimon ben Gamliel und Rabbi Jischmael siehe z.B.: Van Henten/Avemarie (2002), S. 167-168.

⁴³⁵ Zu Samuel ha-Qatan siehe beispielsweise: Hirshman (1993).

⁴³⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 140; vgl. Lander (2003); Boustan (2005), S. 72; Avemarie (2013a), S. 166; ders. (2013d), S. 295.

Ex 22,21-23 erwähnt wird,⁴³⁷ wird in der Mekhilta de Rabbi Jischmael (Mischpatim 18), einem Midrasch zu Exodus aus dem 3. Jh., diese Tradition aufgenommen, indem sie Rabbi Schimon fragen lässt, für welche Übertretung er getötet werden soll. Rabbi Jischmael erinnert seinen Kollegen daran, dass das Verb *innah* aus dem Exodusvers nicht nur ‚unterdrücken‘, sondern auch ‚abhalten‘ meint und sagt, dass es ihm entfallen sein müsse, doch vielleicht habe er jemanden warten lassen, der ihn um Rat oder ein Urteil fragen wollte. Rabbi Schimon akzeptiert diese Erklärung, wodurch das Martyrium sich eher in einen Fall von Theodizee wandelt, wie auch in eine Demonstration der hohen Moralität der Rabbinen, die nicht für ein schwerwiegenderes Vergehen belangt werden können. Weitere Versionen dieses Martyriums existieren in Semachot 8 und in zwei Versionen in ARN A 38 und B 41, als Erläuterung zu mAv 5,8.⁴³⁸

d. Mutter & ihre sieben Söhne

Das Martyrium der Miriam bat Tanchum und ihrer sieben Söhne spielt in einem römischen Setting.⁴³⁹ In einer der Versionen der Geschichte ist der Herrscher Hadrian, obwohl die zugrundeliegende Geschichte viel älter ist. Die Erzählung kommt bereits in 2 Makk 7 und 4 Makk 8-18 vor, wobei sie in 4 Makk für moralische Zwecke ausgeweitet wurde. Der früheste rabbinische Bericht über das Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne findet sich in KlgIR 1,16.⁴⁴⁰ Die Erzählung schließt mit einem Zitat aus KglI 1,16, was für die Einbettung der Geschichte in KlgIR spricht. Die etwas jüngere Version in bGit 57b ist analog in Design und Struktur, ist jedoch etwas knapper gehalten und basiert auf einem Zitat aus Ps 44,23. Noch kürzer ist die Version aus PesR 43, in der die biblischen Verse fehlen, welche den Monotheismusanspruch der sieben Brüder bekräftigen. Auch findet dieser Version das Gespräch des siebenten Sohnes mit dem Herrscher nicht statt, anstatt dessen berät er sich dafür länger mit seiner Mutter. Am Ende begeht die Mutter Suizid,⁴⁴¹ jedoch gibt ihr Gott das Versprechen von Glückseligkeit in der kommenden Welt. In 4 Makk 17,1 wird auch der Tod der Mutter erwähnt, die sich selbst in die Flammen wirft, während 2 Makk 7,41 zwar von ihrem Tod, aber nicht der Todesart berichtet.⁴⁴²

Eine offensichtliche Parallele ist der Vergleich der Mutter und ihrer Söhne mit Abraham und Isaak, welche sich in bGit 57b, KlgIR 1,16 und 4 Makk gleichermaßen findet.⁴⁴³ Weiters erinnert die Geschichte der Mutter und ihrer Söhne, die Schweinefleisch essen sollen, an den alten Eleazar aus 2 Makk 6,21-22 und 4 Makk 7,12-15. Weitere Gemeinsamkeiten sind der Glaube der Märtyrer aufgrund ihrer eigenen Sünden zu sterben, sowie das Motiv des Stillens (Mutter und 7. Sohn). In den rabbinischen Erzählungen ist die Behauptung, der

⁴³⁷ In dem Exodusvers geht es um die Unterdrückung von Witwen und Waisen, in Bezug auf die beiden Rabbinen wird das Wort ‚unterdrücken‘ aber mit ‚verzögern, warten lassen‘ gleichgesetzt, wodurch geschlussfolgert wird, dass sie getötet werden, weil sie jemand Ratsuchenden warten ließen. Durch den Umstand, dass die beiden geköpft wurden, kann geschlussfolgert werden, dass es sich bei ihnen um römische Bürger, wenn nicht sogar um Mitglieder der römischen Aristokratie handelte. Nichtsdestoweniger ist der historische Kontext verloren, der Text beschäftigt sich lediglich mit der Exegese im theologischen Kontext von Theodizee und Eschatologie (Lander (2003)).

⁴³⁸ Van Henten/Avemarie (2002), S. 140-141, 166; vgl. Lander (2003).

⁴³⁹ Aufgrund der moderaten Einstellung innerhalb der rabbinischen Literatur, wurde die Geschichte von der makkabäischen Mutter und ihren sieben Söhnen aus ihrem hasmonäischen Kontext herausgelöst und in den Kontext der jüdischen Rebellion gegen Rom gesetzt. Im Bavli erhält die Mutter den Namen Miriam (Lander (2003)). Die Übersetzung des Martyriums der Mutter und ihrer sieben Söhne findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 146-151.

⁴⁴⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 135, 145.

⁴⁴¹ In KlgIR 1,16 wird sie beispielsweise wahnsinnig und stürzt sich schlussendlich von einem Dach (Grundmann (2012), S. 238).

⁴⁴² Van Henten/Avemarie (2002), S. 146, 151.

⁴⁴³ Ibid. S. 135; vgl. Grundmann (2012), S. 238.

Monotheismus sei das Rückgrat des jüdischen Widerstandes von Bedeutung,⁴⁴⁴ diese fehlt jedoch beinahe vollständig in den Makkabäerbüchern. Dafür sind Themen wie die göttliche Strafe des Tyrannen (KlglR), die Rettung der Opfer und deren Belohnung (KlglR, bGittin und PesR am Ende) in den rabbinischen Texten eher von geringer Bedeutung.⁴⁴⁵ Aus diesem Grund können die rabbinischen Erzählungen nicht einfach als Neubearbeitungen der Geschichten aus 2 und 4 Makk verstanden werden, obwohl eine gewisse Abhängigkeit offensichtlich ist. Ein Charakteristikum der rabbinischen Version ist die stereotype Form der Befragung der ersten sechs Brüder, wodurch der Fokus auf dem siebenten Bruder liegt, der von dem Herrscher in einen längeren Dialog verwickelt wird. Auch die zentrale Rolle der Mutter ist außergewöhnlich, da die Helden der rabbinischen Märtyrertradition für gewöhnlich Männer sind. Nur zwei andere Frauen werden im Kontext der Martyrien genannt, nämlich die Frau und die Tochter des Rabbi Chanania ben Teradjons.⁴⁴⁶

e. Rabbi Chanania ben Teradjon

Sollte die Erzählung von Miriam bat Tanchum eine Fiktion sein, so beruhen zwei andere Geschichten (Rabbi Chanania ben Teradjon, Rabbi Aqiva), die von der Verfolgung unter Hadrian berichten, wahrscheinlich auf historischen Ereignissen.⁴⁴⁷ Neben Rabbi Aqiva, wird nur Rabbi Chanania ben Teradjon als klassischer Märtyrer beschrieben, der sein Leben für das Lehren der Tora riskierte und die persönlichen Konsequenzen seiner Gottesbeziehung auf sich nahm.⁴⁴⁸ Die beiden Versionen des Martyriums des Rabbi Chanania ben Teradjon sind in bAZ 17b-18a gesammelt, wobei sie sich unterscheiden und auch voneinander abhängig sind, was auf einen frühen Ursprung ihrer gemeinsamen Basis hinweist. Teil dieser Basis ist, dass Rabbi Chanania mit seiner Torarolle verbrannt wurde, während seine Frau geköpft und seine Tochter zur Prostitution verurteilt wird.⁴⁴⁹ Diese Motive könnten gleichfalls auf eine historische Reminiszenz hinweisen. In einer der Traditionen wird Rabbi Chanania Rabbi Elazar ben Perata gegenübergestellt, der es schafft seinen Befrager mit listigen Antworten auszutricksen und unterstützt durch ein paar Wunder frei kommt. Eine weitere Option neben dem Martyrium bietet Rabbi Jose ben Qisma, der sich für die Unterwerfung unter die römischen Unterdrücker ausspricht.⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ In Bezug auf den Monotheismusanspruch der rabbinischen Märtyrer muss die Frage, ob Gewalt eine Konsequenz des Monotheismus ist, gestellt werden. Sie ist aber zu verneinen, denn die Rabbinen wandten in der Zeit der jüdischen Kriege unter Vespasian und Titus, sowie dem Bar Kochba Aufstand viel Mühe darauf diese Ideologie zu unterdrücken. Die Makkabäerbücher wurden u.a. wohl deshalb nicht in den jüdischen Kanon aufgenommen, obwohl die in ihnen vermittelte Ideologie sicher ihre Momente in der Zeit der Verfolgungen unter Antiochus IV., Trajan und Hadrian hatte (Assmann (2012), S. 58-59; Lander (2003)).

⁴⁴⁵ Van Henten/Avemarie (2002), S. 136; vgl. Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁴⁴⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 136-137. Zu dem Thema ‚Frauen im Märtyrerkontext‘ siehe z.B. J.R. Baskin (2021), welche das Thema durch die Zeiten hindurch behandelt, und L.H. Cohick (2015), die besonders auf die Makkabäerbücher eingeht.

⁴⁴⁷ Van Henten/Avemarie (2002), S. 137; vgl. Avemarie (2013d), S. 294. In Bezug auf die wahrscheinliche Historizität des Rabbi Chanania ben Teradjon sei erwähnt, dass eine Inschrift aus den Bet Sche’arim Katakomben in Galiläa den Ruhenden in einem Sarkophag als Rabbi Aniana identifiziert. Die Inschrift bezieht sich auf zwei Brüder, die als ha-Kedoschim bezeichnet werden, was genau der Terminologie entsprechen würde, die in den rabbinischen Texten für die Märtyrer gebraucht wurde (z.B. SifDtn, Ha’azinu § 333; We-zot ha-Berakha § 344). Sh. Lander würde gerne diesen Rabbi Aniana mit Rabbi Chanania ben Teradjon oder Rabbi Chanania ben Chakhinai aus *Elle Ezkera* identifizieren, doch dies bleibt wohl unbeweisbares Wunschenken (Lander (2003)).

⁴⁴⁸ Goldin (2008), S. 62; vgl. Kraemer (1995), S. 111-112.

⁴⁴⁹ Van Henten/Avemarie (2002), S. 138; vgl. Grundmann (2012), S. 228-229.

⁴⁵⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 138. Das einzige Vergehen, dessen sich Rabbi Chanina bewusst ist, ist die Verwechslung verschiedener Arten von Spendengeldern, ein Vergehen, das so leicht ist, dass es seinen Anteil in der kommenden Welt definitiv nicht gefährden kann. Aus diesem Grund sagt Rabbi Jose ben Qisma auch zu ihm, dass er sich wünscht, sein Los möge wie das des Rabbi Chanania sein, ergo, er möchte ebenfalls mit so großer Wahrscheinlichkeit in die kommende Welt gelangen.

Die älteste literarische Version seines Martyriums findet sich in SifDtn § 307,⁴⁵¹ wo er und seine Familie dafür gelobt werden ihr Schicksal als göttliche Bestrafung angenommen zu haben, ohne zu hinterfragen, welche Übertretung sie begangen haben. Dieses Verhalten wird theologisch betont und als ‚Rechtfertigung von Gottes Urteil‘ (= *tzidduq ha-din*) bezeichnet und ist wohl in gewisser Weise ein frühes Äquivalent des modernen Begriffs ‚Theodizee‘. Diese ‚Rechtfertigung des Urteils‘ wird durch eine Serie von Bibelziten ausgedrückt. In seiner Konzentration auf *tzidduq ha-din* ist dieser Text wesentlich kürzer als die Version in bAZ 17b-18a.⁴⁵²

Die Ansammlung von Geschichten über Rabbi Chanania ben Teradjon in bAZ 17b-18a ist die ausführlichste Märtyrererzählung in der antiken rabbinischen Literatur.⁴⁵³ Doppelungen und Inkonsistenzen lassen vermuten, dass der Komplex aus mehr oder weniger unabhängigen Traditionen um Rabbi Chanania besteht. Die Schuld Chanantias lässt sich in diesen Versionen an seiner Verwechslung des ihm anvertrauten Almosengeldes festmachen.⁴⁵⁴ Auch die Schuld seiner Frau und seiner Tochter kommen zur Sprache.⁴⁵⁵ Die finale Himmelsstimme verkündet schlussendlich die Rettung seines Henkers, der Selbstmord begeht, aber nicht die Rettung seiner Frau.⁴⁵⁶ Das ursprüngliche Anliegen *tzidduq ha-din* ist augenscheinlich noch erhalten, doch mit Ergänzungen versehen.

- 1) R. Chanania wird mit R. Elazar ben Perata verhaftet, R. Chanania wird schwerer bestraft werden, weil er sich nur mit der Tora befasste
- 2) R. Chanantias Akzeptanz des göttlichen Urteils wird durch eine spätere rabbinische Meinung unterstützt
- 3) R. Elazar ben Perata wird auf wundersame Weise von Elija gerettet
- 4) Bericht von R. Chanantias Verurteilung wird von dem Erzähler unterbrochen, der einwirft, dass das öffentliche Aussprechen des Gottesnamens Blasphemie war; seine Frau wurde ebenfalls verurteilt, weil sie es nicht verhinderte
- 5) R. Chanania besucht seinen kranken Kollegen R. Jose, der ihn vor Widerstand gegen das römische Dekret warnt
- 6) R. Chanania wird in seine Torarolle gerollt und verbrannt; die Buchstaben fliegen wundersam in den Himmel
- 7) R. Chanantias Henker beschleunigt dessen Tod und kommt dafür auch zu ewigem Leben⁴⁵⁷

⁴⁵¹ Bei Sifre Deuteronomium handelt es sich um einen halakhischen Midrasch aus dem 3. Jh. Der Bericht über Rabbi Chanantias Martyrium findet sich zu Dtn 32,4 (van Henten/Avemarie (2002), S. 158; vgl. Lander (2003)). Eine Übersetzung des Martyriums des Rabbi Chanania in SifDtn § 307 findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 158-159.

⁴⁵² Van Henten/Avemarie (2002), S. 139, 157-158; vgl. Lander (2003).

⁴⁵³ Eine Übersetzung des Martyriums des Rabbi Chanania in bAZ 17b-18a findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 160-166. Weiters ist dieser Abschnitt Teil der Textanalyse im 3. Teil dieser Arbeit.

⁴⁵⁴ Ibid., S. 159; Rubenstein (2018), S. 198.

⁴⁵⁵ Die Ehefrau machte sich schuldig, indem sie ihn nicht von dem leichtfertigen Umgang mit dem Gottesnamen abhielt. Die Tochter hingegen ließ sich in ihrer Anmut von Römern bewundern, weshalb sie bestraft wurde ‚im Hurenhaus zu sitzen‘ (Avemarie (2013e), S. 309).

⁴⁵⁶ Van Henten/Avemarie (2002), S. 160; vgl. Avemarie (2013e), S. 310-311: In der Erzählung wird betont, dass sich ein Mensch nicht selbst Schaden zufügen darf, sowie, dass der Tod nicht immer ein Unheil, sondern wie für den Henker auch manchmal ein Weg zum Heil ist. Das Drängen auf den Tod bleibt jedoch dem Henker vorbehalten, denn für den wahrhaft Frommen ist ein solches unstatthaft.

⁴⁵⁷ Das Motivrepertoire des Martyriums von Rabbi Chanania ben Teradjon findet sich großteils auch in christlichen Texten. Das ein erschütterter Zeuge sich solidarisch zeigt und ihm daraufhin das ewige Leben verheißen wird, findet sich z.B. in der Passionsgeschichte des Lukas (23,39-43), ein Abschiedsgespräch während der Hinrichtung ist im Johannesevangelium enthalten (19,25-27), sowie Stephanus in der Apostelgeschichte (7,56) eine Vision in der Todesstunde erlebt (Avemarie (2013e), S. 310). Weiters wird die rabbinische Märtyrererzählung des Rabbi Chanania aus bAZ 17b-18a gerne mit der *Passio Perpetuae* verglichen (van Henten (2012b)).

R. Chanania ben Terdjons Martyrium ist in der babylonischen Version gemäßigt. Tränen der Trauer werden über das Leid des Martyriums vergossen. Das Urteil des Martyriums ist hier keine gute Nachricht, es liegt keine Freude darin.⁴⁵⁸

f. Rabbi Aqiva

Vermutlich ebenfalls vor einem historischen Hintergrund zu sehen ist das Martyrium des Rabbi Aqiva, der Bar Kochba, den Anführer des 2. großen Aufstandes gegen Rom,⁴⁵⁹ als Messias pries und der Tradition nach einen gewaltsamen Tod fand.⁴⁶⁰ Der Name des römischen Beamten, der ihn töten ließ, ist in den Erzählungen Turnus Rufus. Möglicherweise handelt es sich dabei um den römischen Gouverneur von Judäa zur Zeit des Bar Kokhba Aufstandes, Quintus Tineius Rufus.⁴⁶¹

Die frühesten Berichte über Rabbi Aqivas Martyrium finden sich in yBer 9,5,14b und ySot 5,7,20c.⁴⁶² Diese beiden Versionen sind beide beinahe identisch, bis auf ein paar Auslassungen in ySota. Während in ySota die Geschichte ein Beispiel unter vielen für die fromme Liebe zu Gott darstellt, ist yBer 9,5,14b auf eine Lehre der Mischna fokussiert, die bereits den Schlüssel für Aqivas Martyrium enthält, nämlich die Idee des Sterbens aus Liebe zu Gott.⁴⁶³ Dtn 6,5 zufolge bedeutet Gott zu lieben, ihn auch zu lieben, wenn das eigene Vermögen oder sogar das Leben auf dem Spiel steht. Dies ist die Verbindung zu der Geschichte des Rabbi Aqiva. Im Gegensatz zu anderen Versionen sind jene aus dem Yeruschalmi auf den fundamentalen Kontrast zwischen Leiden und Liebe, Tod und Erfüllung konzentriert, sogar so sehr, dass die Verkündung der Teilhabe des Märtyrers an der kommenden Welt weggelassen wird.⁴⁶⁴

Die Geschichte wurde auch im babylonischen Talmud aufgenommen. Die kontextuelle Einbettung in bBer 61b ist die gleiche wie in yBer 9,5,14b, der Ausgangspunkt ist die Exegese zu Dtn 6,5 aus mBer 9,5.⁴⁶⁵ Im Bavli ist die Geschichte jedoch stärker ausgeweitet, z.B. durch die Begegnung von Aqiva mit einem anderen Juden, dem er erklärt, warum er sich nicht an das römische Dekret hält, durch den Dialog mit seinen Schülern, oder den himmlischen Epilog.⁴⁶⁶ Das Martyrium des Aqiva stellt in gewisser Weise einen Wendepunkt des jüdischen Martyriums dar.⁴⁶⁷ Einerseits wird Aqiva für das Lehren der Tora

⁴⁵⁸ Lander (2003); vgl. Rubenstein (2018), S. 198.

⁴⁵⁹ Zu Bar Kochba und dessen Interpretation als Messias siehe beispielsweise: Devir (1964); Yadin (1971); Reinhartz (1989); Fishbane (2003).

⁴⁶⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 137; Avemarie (2013d), S. 294. Jüdische Märtyrertexte beschreiben nicht immer die Folter des Märtyrers im Detail, der babylonische Talmud schildert den grausamen Tod Aqivas in bBer 61b jedoch detailliert (van Henten (2012a), S. 87).

⁴⁶¹ Van Henten/Avemarie (2002), S. 137.

⁴⁶² Die Fassungen des Martyriums aus dem Yeruschalmi datieren vermutlich aufgrund der aramäischen Verfassungssprache in das 4. Jh. (Lander (2003)). Die Übersetzung des Martyriums von Rabbi Aqiva in yBer 9,5,14b findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 152-153.

⁴⁶³ Van Henten/Avemarie (2002), S. 151. D. Boyarin geht hier sogar von einem ‚erotisierten‘ Martyrium aus, da Rabbi Aqiva aufgrund seiner Liebe zu Gott litt (ibid., S. 139).

⁴⁶⁴ Ibid., S. 152.

⁴⁶⁵ Lander (2003); vgl. Avemarie (2013e), S. 311; Reeg in Beinbauer-Köhler et al. (2011). Die Übersetzung des Martyriums von Rabbi Aqiva in bBer 61b findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 154-157 und wird 3. Teil der Textbearbeitung in dieser Arbeit analysiert.

⁴⁶⁶ Diese Zusätze reflektieren den Kontext einer babylonischen Akademie, in der die Lehrer-Schüler Beziehung zentral für die Schriftexegese war. Das Leben nach dem Tod wird als Belohnung für das Torastudium geschildert und nicht als Belohnung für das Martyrium an sich. Gottes Entscheidung den gerechten Lehrer der Tora foltern und töten zu lassen ist dementsprechend problematisch (Lander (2003)).

⁴⁶⁷ Ibid., Boustán (2005), S. 60-61. Aufgrund dieser ‚Andersartigkeit‘ des Martyriums des Rabbi Aqiva, die auf dessen Todeswunsch bzw. Todessehnsucht zurückzuführen ist, wurde sein Martyrium in dieser Arbeit als Wendepunkt bzw. Endpunkt der ‚reinen‘ rabbinischen Martyrien verstanden, welche noch nicht übermäßig von den christlichen Pendanten beeinflusst waren.

hingerichtet,⁴⁶⁸ und stirbt während er das Gebot des Rezitierens des Schma⁴⁶⁹ befolgt, wodurch sein Tod eine moralisierende Funktion erhält.⁴⁷⁰ Andererseits ist bei dem Martyrium des Rabbi Aqiva die Sehnsucht nach dem Martyrium außergewöhnlich, – welche ungewöhnlich für die jüdische Tradition ist, da der Märtyrertod, sollte er unvermeidbar sein, eher hingenommen als sehnsüchtig erwartet werden soll.⁴⁷¹ Wie ungewöhnlich diese Todessehnsucht war, wird beispielsweise in bMen 29b deutlich, als Mose von dem ihm gezeigten Schicksal des Rabbi Aqiva entsetzt ist, das dieser selbst mit Freude als Möglichkeit annahm, Gott endlich mit ganzer Seele/ganzem Leben zu lieben.⁴⁷² Dennoch ist die Version aus bBer 61b die Basis für die spätere Behandlung bzw. das Aufgreifen des Themas des Todes aus Liebe zu Gott.⁴⁷³

g. Rabba bar Nachmani als Anti-Märtyrer?

In bBM 86a wird davon berichtet, dass der babylonische Gelehrte Rabba bar Nachmani im Zuge einer Verfolgung, die durch den persischen König initiiert wurde, getötet wurde.⁴⁷⁴ Anzumerken ist hierbei, dass es sich nicht um eine religiöse Verfolgung, wie in den Zeiten Hadrians, handelte, sondern, um eine ‚Individualverfolgung‘, die auf seine Beteiligung an einer massiven Steuerhinterziehung zurückzuführen ist. Zwar wurde Rabba bar Nachmani als Person verfolgt, doch weist der Begriff ‚*schmad*‘ (= religiöse Verfolgung) in der Einleitung der Erzählung darauf hin, dass es sich dennoch um ein Ereignis in Zeiten der Verfolgung gehandelt haben könnte.⁴⁷⁵ Im Bavli wird Rabba als Oberhaupt der Jeschiwa dargestellt und ist für eine riesige Akademie mit 12 000 Schülern zuständig. Er wird daher für die zweimalige Steuerhinterziehung seiner Schüler im Jahr verantwortlich gemacht. In Bezug auf die Anzahl der Schüler ist er somit mit Rabbi Aqiva, der mit 12 000 oder sogar 24 000 Schülern assoziiert wird (bKet 62b-63a; bNed 50a), vergleichbar.⁴⁷⁶ Wird Rabba bar Nachmani jedoch in anderen Punkten mit Rabbi Aqiva in Bezug auf dessen Martyrium verglichen, so stellt sich Rabba als regelrechter ‚Anti-Märtyrer‘ heraus.

⁴⁶⁸ Rabbi Aqiva hätte seine Exekution verhindern können, wenn er nicht öffentlich Tora gelehrt hätte. Sein Tod war eine automatische Strafe für die Nicht-Einhaltung des Dekrets der nicht-jüdischen Autoritäten (van Henten (2004), S. 166).

⁴⁶⁹ Der Vers Dtn 6,5 steht auch dabei im Zentrum, denn es handelt sich bei ihm um den 2. Vers des Schma Israel (Avemarie (2013e), S. 311).

⁴⁷⁰ Lander (2003); Jacobs (1995b), S. 337. In den Berichten über Rabbi Aqiva kommt es laut D. Boyarin zur Erotisierung des Martyriums. Das Bekenntnis der Christen bei ihrem Tod als *imitatio Christi*, ist vergleichbar mit Aqivas Rezitation des Schmas als Bekenntnis zu dem einen Gott (Rubenstein (2018), S. 179). Der Enthusiasmus und die Freude über das Martyrium fehlt im Bavli hingegen, auch wenn in bBer 61b das Verständnis der Erfüllung des Gebots der Gottesliebe positiv gedeutet wird, ist Rabbi Aqiva noch lange nicht froh über das Leid und die Verfolgung (Rubenstein (2018), S. 180). Der Paralleltext dazu in yBer 9,5,14b und in ySot 5,7,20c könnte als freudig interpretiert werden, wenn Aqivas Lächeln als Freude missverstanden wird, während er das Schma rezitierend verbrennt. Tatsächlich freut er sich nicht zu sterben, sondern lediglich darüber, dass er endlich das Gebot in seiner Gänze erfüllen kann. In mBer 9,5 wird zu bedenken gegeben, dass Aqivas Gefühlsregung für die Erzähler des Bavli vielleicht zu viel war und deshalb weggelassen wurde (Rubenstein (2018), S. 181; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 139).

⁴⁷¹ Jacobs (1995b), S. 337; vgl. Avemarie (2013d), S. 298: Die Sicht auf das Martyrium als beglückendes Ziel religiöser Sehnsucht hat das Martyrium des Aqiva mit so manchem frühchristlichem Martyrium gemeinsam.

⁴⁷² Maccoby (2007), S. 103; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 139. Der Tod des Rabbi Aqiva wird als Akt der bedingungslosen Liebe zu Gott interpretiert, sodass zum Verständnis dieses Martyriums das Konzept des *Kiddusch ha-Schem* nicht zwingend erforderlich ist (Reeg (2003), S. 54).

⁴⁷³ Van Henten/Avemarie (2002), S. 153.

⁴⁷⁴ Rubenstein (2018), S. 178. Für eine Übersetzung dieser Märtyrererzählung aus bBM 86a siehe beispielsweise: Gross (2018), S. 216-219. An dieser Stelle ist anzumerken, dass es sich bei diesem Martyrium um das einzige handelt, das als unter der Herrschaft der Perser geschehenes, im Bavli beschrieben wird. Im Bavli werden die Perser nämlich für gewöhnlich als den Juden gegenüber freundlich gesinnt dargestellt (vgl. Mirsky (2012)).

⁴⁷⁵ Gross (2018), S. 221.

⁴⁷⁶ Ibid., S. 235.

- R. Aqiva stirbt, weil er trotz eines Erlasses öffentlich Tora gelehrt hat – Rabba, weil er massenhafte Steuerhinterziehung unter den Torastudenten verursacht hat
- R. Aqiva hat viele Schüler und sie sind bei seinem Tod bei ihm – Rabba flieht aus der Akademie und sieht seine Schüler nie wieder
- R. Aqiva geschehen keine Wunder⁴⁷⁷ und er flüchtet nicht – Rabba flüchtet aus Angst vor den Konsequenzen seines Handelns
- R. Aqiva stirbt in einem öffentlichen Spektakel – Rabba stirbt allein und im Verborgenen
- R. Aqiva stirbt durch die Hand der Römer, die er nicht fürchtet – Rabba fleht Gott an zu sterben, um nicht durch das gefürchtete (sassanidische) Königreich gerichtet zu werden.⁴⁷⁸

Der oder die Autoren dieser Märtyrererzählung beriefen sich demnach auf das Martyrium von R. Aqiva, kehrten es jedoch um. Genauso bediente/n er/sie sich der Erzählung des berühmtesten christlich-persischen Märtyrers, Schimon bar Šabba‘e, sowie anderer persischer Märtyrerakte, die er/sie wiederum umkehrte/n, um die Vermeidung der Konfrontation mit den Sassaniden einerseits, und des daraus resultierenden Martyriums andererseits, zu betonen.⁴⁷⁹

h. Isaak im Kontext des Martyriums

In Ergänzung zu dieser Sammlung postbiblischer Märtyrertraditionen ist die Bindung Isaaks (Gen 22,1-19) zu nennen, obwohl weder die Geschichte selbst, noch ihre zahlreichen rabbinischen Adaptionen das Thema des Martyriums beinhalten. Weder ist Abraham ein Henker, noch stirbt Isaak wirklich. Doch wurde Isaak laut der MekhY zumindest verletzt (MekhY Pischā 7; MRSch zu Ex 6,2), oder seine Seele entwich sogar, als die Klinge seinen Hals berührte (PRE 31; Yalq Tora § 101). Wie dem auch sei, Isaak diente als perfektes Model der Selbstopferung in antiken jüdischen Märtyrertexten. So erinnert einer der sieben Brüder seine sechs Brüder in 4 Makk 13,13 daran, dass Isaak sich bereitwillig selbst opferte. Abgesehen von seiner Bereitschaft zu sterben, sind noch seine Vision am Rande des Todes, sowie seine letztendliche Errettung und Belohnung für den Martyriumskontext in rabbinischer Zeit von Bedeutung.⁴⁸⁰ So berichten z.B. etliche Talmudstellen vom Tod von Rabbinen und Nicht-Rabbinen zur Zeit der hadrianischen Verfolgung (135-138 n. d. Z.), in der die jüdische Gebotserfüllung (angeblich) unter Todesstrafe verboten wurde. Als Handlungsvorbild galt dabei Isaak (Gen 22), der sich in Vertrauen auf Gott auf den Opferaltar binden ließ.⁴⁸¹ Wie Isaak, der geopfert werden sollte, in das Konzept der Heiligung des Gottesnamens aufgenommen wurde, weil er bereit war für Gott zu sterben, so wurde auch Abraham in dem Midrasch Tanchuma (z.B. Lekh Lekha 2) mit der Heiligung des Namens assoziiert, weil er freiwillig in Nimrods Feuerofen schritt.⁴⁸² Abrahams Tat galt der Heiligung Gottes, damit alle seine Herrlichkeit sahen, die nicht an ihn glaubten. Es liegt die Betonung in den rabbinischen Schriften somit nicht auf dem Willen zu sterben, sondern vielmehr auf dem Vertrauen, das Isaak und Abraham in ihren Gott setzten.⁴⁸³

Die zahlreichen aramäischen Übersetzungen des Pentateuchs werden unter dem Begriff ‚palästinische Targumim‘ zusammengefasst. In der Paraphase zu Gen 22,1-19 im Targum

⁴⁷⁷ In der Erzählung über Rabba bar Nachmani geschehen Wunder, die zur Flucht verhelfen, oder sogar das Martyrium verhindern sollen (Rubenstein (2018), S. 206).

⁴⁷⁸ Gross (2018), S. 235.

⁴⁷⁹ Ibid., S. 215.

⁴⁸⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 141-142; vgl. Avemarie (2013b), S. 207-208. Für mehr Details zu der Aqeda Isaaks in rabbinischer und christlicher Rezeption siehe u.a.: Saperstein (1991); Hoping/Knop/Böhm (2009); Clements (2013); Hass (2017).

⁴⁸¹ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203.

⁴⁸² Goldin (2008), S. 73-74.

⁴⁸³ Ibid., S. 74.

Neofiti kommen Ausschmückungen v.a. in den Versen 10 und 14 vor,⁴⁸⁴ welche eine Serie von Motiven aufweisen, die ziemlich typisch für das antike jüdische Verständnis von Gen 22 sind. Diese Motive kommen auch in der Parallelversion des Targum Pseudo-Jonathan vor. Die Datierung dieser Targumim ist sehr umstritten, doch könnten manche Phrasen auf ein frühes rabbinisches Setting hinweisen.⁴⁸⁵

Pseudo-Philos *Anitiquitatum Biblicarum* (32,1-4), eine Adaption der biblischen Geschichte von Adam bis David, ist mit ziemlicher Sicherheit ein rabbinischer Text,⁴⁸⁶ der jedoch hauptsächlich durch die christliche Tradition überliefert wurde.⁴⁸⁷ In diesem Werk betrachtet Isaak interessanterweise sein Opfer als Vorbild für das Selbstopfer anderer Menschen.⁴⁸⁸

4.2.3.5.1.3.2. Themen der rabbinischen Martyrien

a. Theodizee

Der Tod während religiöser Verfolgung ist seit der Makkabäerzeit ein wichtiges Thema jüdischer Literatur, das im 2. Jh. n. d. Z. noch an Bedeutung gewann. Denn im Mittelpunkt der Märtyrererzählung steht nun ein deklaratorischer Sprechakt des Märtyrers, wie beispielsweise das *Schma Israel* (Höre Israel), das die Einzigkeit Gottes behauptet. Weiters erhält der Märtyrertod Wert an sich, u.a. als Erfüllung des Gebots Gott von ganzem Herzen, aus ganzer Seele und ganzer Kraft zu lieben. Das treibende Motiv des Märtyrers wandelte sich in dieser Zeit ebenfalls, denn nicht mehr aus Furcht oder Vernunft, sondern aus Treue zu den Geboten oder aus Liebe zu Gott wird der Tod gewählt.⁴⁸⁹ Das Thema der Theodizee wirft zwar die Frage nach der Rechtfertigung für diesen Tod der Gerechten auf, kann aber zumeist nicht beantwortet werden. Wer leiden muss, ist jedoch meistens davon überzeugt, dass dies nicht grundlos geschieht. Wird das Urteil durch den Märtyrer schlussendlich als gerecht angenommen, so handelt es sich um die ‚Rechtfertigung des göttlichen Urteils‘ (= *tzidduq hadin*).⁴⁹⁰ Trotz der dominanten Tendenz, das Leid des Märtyrers dessen Sünden zuzuschreiben, gibt es in der rabbinischen Tradition ein Gegennarrativ. Dieses ist primär erkennbar an der Frage ‚Dies ist Tora und dies ist ihr Lohn?‘⁴⁹¹ Diese Frage findet in beiden Talmudim explizit Ausdruck und wird beispielsweise Mose in den Mund gelegt, als dieser das Schicksal des Rabbi Aqiva in bMen 29b oder in bSchab 89a sieht. Diese Stellen rationalisieren Gottes Beschluss nicht, sie geben auch keine Antwort auf das Problem der Theodizee, sondern sie akzeptieren lediglich die unergründlichen Wege Gottes.⁴⁹² Die Nicht-Beantwortung der Theodizeefrage kann zu Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit führen, zur Infragestellung des *midda kenegged midda* Prinzips und im Extremfall zur Abkehr des Glaubens. Dies trifft

⁴⁸⁴ Van Henten/Avemarie (2002), S. 168. Für eine Übersetzung der Bindung Isaaks im Targum Neofiti siehe z.B.: Ibid., S. 169-171.

⁴⁸⁵ Van Henten/Avemarie (2002), S. 168-169. Die Bindung Isaaks ist auch im Yeruschalmi, yTaan 2,4,65c-d, zu finden, wo im Rahmen eines größeren Kontextes, der die liturgische Ordnung an Fasttagen beschreibt, mTaan 2,4 auf zusätzliche Segenssprüche hinweist, die an solchen Tagen zu rezitieren sind (ibid., S. 171-172). Für die Übersetzung dazu siehe: Ibid., S. 172-173.

⁴⁸⁶ Ibid., S. 173-174.

⁴⁸⁷ Für eine Übersetzung zu 32,1-4 siehe beispielsweise: Ibid., S. 174-176.

⁴⁸⁸ Ibid., S. 174.

⁴⁸⁹ Avemarie (2013a), S. 161; vgl. Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203. Im frühen rabbinischen Judentum war das Gebot zur Liebe mit der Tora im Einklang, es war eine Aufforderung zur Nachahmung Gottes (*imitatio Dei*) (Oegema (2002), S. 459; Targum Pseudo-Jonathan zu Lev 19,8; mNed 9,4; mAv 1,12; tSot 9,11; Sifra, Qidduschin Perek 4,12; GenR 24,7; bSchab 31a). Die Christen hingegen beziehen das Gebot zu lieben, also die *imitatio Dei* auf die *imitatio Christi* (Oegema (2002), S. 460, 462, 464).

⁴⁹⁰ Avemarie (2013d), S. 297; vgl. ders. (2013e), S. 307.

⁴⁹¹ Boustan (2005), S. 69; vgl. Kraemer (1995), S. 169-170.

⁴⁹² Boustan (2005), S. 70; vgl. Grundmann (2012), S. 220-221; Kraemer (1995), S. 169-170. Auch in Semachot 8,12 (vgl. bAZ 18a; bBer 61b; MidrPs 90,7) wird die Frage nach dem Lohn der Tora gestellt, doch diesmal von der Tochter des Rabbi Chanania ben Teradjon (Grundmann (2012), S. 222).

beispielsweise in yChag 2,1,77b (vgl. bChul 142a; bQid 39b) auf den Erzhäretiker Elischa ben Abuja, den Lehrer des Rabbi Meir und zunächst bedeutenden Toragelehrten, der später nur mehr als ‚Anderer‘ (= Acher) betitelt wurde, zu. Denn als dieser die Zunge von Rabbi Jehuda dem Bäcker im Maul eines Hundes erblickte, stellte er Gottes Gerechtigkeit so grundsätzlich in Frage, dass es für ihn unmöglich wurde an Gott zu glauben.⁴⁹³ Diese Zweifel zeigen, dass trotz der Erzählung von Rabbi Aqiva auch kritische Stimmen in Talmud und Midrasch verblieben, die zugaben, dass es keine befriedigende Antwort auf die Frage der Theodizee gibt und dadurch dem Leiden der Gerechten den Stachel ließen.⁴⁹⁴

a.a. Makkabäer

Bereits in den Makkabäerbüchern wird das Problem der Theodizee behandelt, doch wird in diesen älteren Märtyrererzählungen vielmehr die Frage nach Gottes Gerechtigkeit aufgeworfen. In der Erzählung von der Mutter mit ihren sieben Söhnen in 2 Makk 7 sprechen der 6. und der 7. Bruder von ihrer eigenen Schuld an ihrem Leiden, da sie gegen Gott gesündigt hätten. Weil die Brüder also gesündigt haben, können sie ihr Leiden und letztlich auch ihren Tod als göttliche Strafe deuten. Diese Sünde, die sie begangen haben sollen, wird nicht genannt, liegt in unbestimmter Vergangenheit, für ihre gegenwärtige Treue zu Gott werden sie jedoch von Gott mit dem Leben nach dem Tod belohnt, worin die Auferstehungshoffnung und die Gewissheit um die Strafe der Unterdrücker ihren Ursprung haben. In der Geschichte über Eleazar, den Rebellenführer der belagerten Stadt Masada, tötet sich dieser aus der Überzeugung heraus selbst, dass Gott sein Volk bereits verurteilt hätte, da dieser den Tempel der Zerstörung preisgab. Die Zerstörung wird demnach von Josephus als Gottes Antwort auf Verbrechen gedeutet, welche die Juden untereinander verübten. Die Theodizee fällt dadurch mit der historiographischen Synthese zusammen.⁴⁹⁵

a.b. Jose ben Joezer

Jose ben Joezer wurde ans Kreuz gehängt und laut GenR 65,22 ritt sein Neffe an ihm vorüber und prahlte mit seinem Glück. Der Neffe erkannte im Gespräch mit seinem Onkel jedoch, dass niemand den Willen Gottes mehr tat als dieser und er dennoch einen gewaltsamen Tod erleiden würde (= Theodizeeproblem). Jose war demnach unschuldig und sollte trotzdem sterben.⁴⁹⁶ Der Neffe folgerte daraus einen *Qal wa Chomer* (= Schluss vom Einfacheren auf das Schwerere), der nicht zu seinen Gunsten sprach und beging in einer Aufwallung von Reue Selbstmord. Durch diesen Akt gelangte er noch vor seinem Onkel ins Paradies. Seine Aufnahme in das Paradies kann folglich als Hinweis auf den jenseitigen Ausgleich verstanden werden.⁴⁹⁷

a.c. Schimon und Jischmael

Die rabbinische Tradition kennt gleichfalls die Frage nach der Schuld des Märtyrers und dem Sinn seines Leidens. Der älteste literarische Beleg dafür stammt aus der MekhY (Mischpatim 18) und erzählt die Geschichte von Rabbi Jischmael und Rabbi Schimon.⁴⁹⁸ In der Mekhilta ist noch nicht die Identität des Schimon als Patriarch Schimon ben Gamliel oder die hohepriesterliche Abstammung des Jischmael, welche ihnen erst später zugeschrieben werden, bezeugt. Diese sekundäre Hinzufügung lässt vermuten, dass die älteste Traditionsstufe noch nicht von biographischen oder legendarischen Interessen geprägt war. Die Weissagung des Rabbi Samuel ha-Qatan besagte nämlich lediglich, dass Schimon und

⁴⁹³ Grundmann (2012), S. 219, 222; Avemarie (2013a), S. 175.

⁴⁹⁴ Avemarie (2013a), S. 175.

⁴⁹⁵ Ibid., S. 163-165.

⁴⁹⁶ Ibid., S. 171; vgl. Grundmann (2012), S. 219.

⁴⁹⁷ Avemarie (2013a), S. 172.

⁴⁹⁸ Ibid., S. 165; vgl. Grundmann (2012), S. 218.

Jischmael für das Schwert vorgesehen wären, während der Rest der Welt zur Plünderung bestimmt sei. Wer hierbei mit Schimon und Jischmael gemeint ist, bleibt offen. Es muss sich aber auch gar nicht zwangsläufig um historische Figuren handeln, denn es könnten genauso Personifikationen jüdischer Frömmigkeit (*schama* = hören) gemeint sein, was auch erklären würde, warum beide in späteren Überlieferungen den Titel ‚Rabbi‘ erhielten.⁴⁹⁹

Die Mekhilta setzt mit ihrer Erzählung bei der Erfüllung des Orakelspruches ein, nämlich als die beiden hinausgeführt werden, um hingerichtet zu werden. Der Grund für die Hinrichtung führt mitten in das Problem der Theodizee. Dass sie das Urteil nicht akzeptieren verweist darauf, dass sie nicht von einem jüdischen Gericht verurteilt wurden, sondern viel eher von der römischen Unterdrückungsmacht. Dieser Erzählung liegt das gleiche Gottes- und Geschichtsverständnis wie den Märtyrerlegenden des 2. Makkabäerbuches zugrunde. Ein fremder Tyrann entscheidet über Leben und Tod, dies ist jedoch nur der äußere Schein, denn in Wirklichkeit lenkt Gott die Geschichte, weshalb der wahre Grund für den Tod der Märtyrer nur im Ungehorsam gegen Gott, in einer Übertretung der göttlichen Gesetze, liegen kann. Im 2. Makkabäerbuch wird die Schuld der Märtyrer zwar festgehalten, doch die Mekhilta geht mit ihrer Frage nach Art und Ausmaß der Schuld darüber hinaus. Interessant ist dabei, dass sich Rabbi Schimon keiner Schuld bewusst ist.⁵⁰⁰ Doch nach längerem Gespräch stellt sich heraus, dass er Recht- und Ratsuchende warten ließ. Wenn in Ex 22,21-23 steht, dass keine Witwen oder Waisen bedrückt (*‘innah*) werden sollen, da sonst der Zorn des Herrn entbrennt und der Übeltäter mit dem Schwert erschlagen wird, so ist zu bedenken, dass *‘innah* im Prozessrecht auch mit ‚aufschieben, verzögern‘ übersetzt werden kann. So beschwor Schimon durch das Wartenlassen von Ratsuchenden das strafende Schwert Gottes über sich herauf. Dabei ist interessant, dass bei der Auslegung des Wortes *‘innah* Schimon sich nicht der Bedrückung, sondern lediglich der Verzögerung schuldig macht, also das geringere moralische Vergehen beging. Die Harmlosigkeit dieses Vergehens lässt vermuten, dass versucht wurde die Schuld des Rabbinen so weit zu minimieren, dass sie zwar als Erklärung für seinen Märtyrertod ausreichte, jedoch absichtlich ein so schwaches Argument bietet, dass diese Erklärung so wenig überzeugend wie möglich wirkt. So suggeriert der angebliche Schuldbeweis in Wirklichkeit die Unschuld des Rabbinen. Trifft diese Analyse zu, so ergibt sich ein Theodizeeproblem, denn Rabbi Schimon wäre unschuldig gestorben. Wenn Rabbi Schimon am Ende die Belehrung seines Kollegen akzeptiert, ist dies weniger ein Eingeständnis von Schuld als seine Fügung in das von Gott über ihn verhängte Schicksal.⁵⁰¹

Das Problem wird vordergründig durch konventionelle Muster gelöst, doch die hintergründige Argumentationslinie läuft der vordergründigen zuwider und führt diese ad absurdum, wodurch die Theodizee Aporie bleibt.⁵⁰² Insgesamt steht die Geschichte aber nicht für sich, sondern ist eingebettet in die Auslegung von Ex 22,22 im fortlaufenden Schriftkommentar der Mekhilta. Vielleicht sollte diese Erzählung eine ethische Botschaft haben. Durch ein drastisches Beispiel sollte dabei eventuell eingeschärft werden, dass auch jedes noch so kleine Gebot beachtet werden soll und die kleinste Nachlässigkeit verheerende Folgen haben kann.⁵⁰³ Im weiteren Verlauf der Erzählung warnt Rabbi Aqiva seine Schüler vor kommendem Unheil, denn wäre es Gutes, das kommen würde, wäre es den beiden sicherlich zuerst zuteil geworden. Unschuldiger als die beiden hätte folglich niemand sein können. Ihr Tod ist dementsprechend nicht als Strafe, sondern als Verschonung von Strafe zu interpretieren.⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ Avemarie (2013a), S. 165-166.

⁵⁰⁰ Ibid., S. 167; vgl. Grundmann (2012), S. 218: Rabbi Schimon geht nicht enthusiastisch in den Tod, um ein Glaubensbekenntnis abzulegen, sondern trauert, da ihm seine Hinrichtung grund- und sinnlos erscheint.

⁵⁰¹ Avemarie (2013a), S. 168-169, 171.

⁵⁰² Ibid., S. 169, 171; vgl. Grundmann (2012), S. 219.

⁵⁰³ Avemarie (2013a), S. 169.

⁵⁰⁴ Avemarie (2013a), S. 170. Die Strafe der Gerechten in dieser Welt fungiert als Garantie, dass sie dem ultimativen Leid in der kommenden Welt entgehen. Es gibt aber Quellen, die diesbezüglich Unbehagen

Im Laufe der Rezeptionsgeschichte wird die Minimierung der Schuld noch verstärkt. Aus den Versionen aus Avot de Rabbi Natan geht hervor, dass Rabban Schimon ben Gamliel sicherlich keine Witwen und Waisen unterdrückte, sondern vielmehr sogar Dienstboten beschäftigte, um Notleidende zu verköstigen und Ratsuchende unverzüglich zu ihm zu bringen. In diesen Versionen liegt der wahre Grund für den Tod der beiden in Rabban Schimons Standesdünkeln, wodurch der Erzählstoff nun doch moralisiert wird.⁵⁰⁵

a.d. Chanania ben Teradjon

Bei dem Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon wird in bAZ 17b-18a die Frage nach der Schuld des Rabbi Chanania gestellt und dabei werden drei verschiedene Vergehen als mögliche Ursache in Betracht gezogen. Zwei der Vergehen erscheinen nicht todeswürdig und schließen sich außerdem gegenseitig aus. Der einen Überlieferung zufolge soll er nämlich keine Wohltätigkeit geübt haben, während er gemäß der anderen Überlieferung Almosengeld mit Purimgeld vertauschte und aufgrund der Zweckentfremdung aus eigener Tasche Ersatz leistete. Diese beiden Überlieferungen widersprechen sich, denn entweder war er nicht wohlthätig, oder er war es, wenn auch nicht so wie er es hätte sein sollen. Der dritte Vorwurf lautet, dass Chanania den Gottesnamen aussprach, was gemäß mSan 10,1 den Ausschluss aus der kommenden Welt nach sich zieht. Die Gemara relativiert dies, indem es für unmöglich erklärt wird, dass Rabbi Chanania dies tat, außerdem wird ihm, wie die Himmelsstimme nach seinem Tod verkündet, definitiv die Teilhabe an der kommenden Welt zuteil.⁵⁰⁶ Auch hier wird wieder durch die Minderung der Schuld harmonisiert, denn es wird erklärt, dass Chanania den Gottesnamen nur zu Unterrichtszwecken aussprach, was jedoch dennoch verboten war, weil er es öffentlich tat. Somit war Chanania nicht hartherzig oder respektlos gegenüber Gott, er war lediglich bei beidem nicht skrupulös genug. So wie das Martyrium in der Mekhilta geschildert wird, wird versucht die Schuld gering zu halten, um Zweifel an der Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit des Märtyrers zu vermeiden.⁵⁰⁷

Dem Begriff Theodizee kommt *tzidduq ha-din*, die ‚Rechtfertigung des Urteils‘, recht nahe. Gemeint ist damit die Reaktion des Menschen, der Gottes Strafe zu spüren bekommt und das über ihn verhängte Gerichtsurteil dennoch für gerecht erklärt. Bei der Frau und Tochter des R. Chanania ben Teradjons, sowie bei ihm selbst, zeigt sich bedingungsloses Gottvertrauen, denn sie erklärten das Urteil über sich für gerecht. Angesichts der systematischen Minimierung menschlicher Schuld werden die drei in einem Teil der Sifre-Handschriften oder auch in bAZ 18a als *tzaddiqim* ‚Gerechte‘ bezeichnet.⁵⁰⁸ Deren Bekenntnis zu dem vollkommenen Felsen, Gott, macht die Frage der Theodizee unabhängig von der Frage nach menschlicher Schuld, sodass nur die bedingungslose Hingabe der Märtyrer an Gott übrigbleibt.⁵⁰⁹

vermuten lassen und versuchen das Ausmaß des Leidens der Gerechten in dieser Welt auf ein Minimum zu reduzieren (Boustan (2005), S. 66-67).

⁵⁰⁵ Avemarie (2013a), S. 170.

⁵⁰⁶ Ibid., S. 172; vgl. ders. (2013e), S. 308-310; Rubenstein (2018), S. 207; Boustan (2005), S. 65; van Henten (1989), S. 130: Rabbi Chanania starb, weil er sich angeblich 5 Vergehen schuldig machte – er beschäftigte sich nur mit dem Torastudium (1), aber nicht mit Liebeswerken (2), er gab keine Almosen (3), er verwechselte Purimgeld mit Almosengeld (4), und er sprach den Gottesnamen öffentlich aus (5).

⁵⁰⁷ Avemarie (2013a), S. 172-173; vgl. ders. (2013e), S. 309. Folglich hätte dieses Kavaliersdelikt mit dem Vertausch des Geldes noch lange nicht seinen Märtyrertod gerechtfertigt, wenn dieser nicht dazu gedient hätte, seine Frömmigkeit einwandfrei zu beweisen (Boustan (2005), S. 65).

⁵⁰⁸ Avemarie (2013a), S. 174; vgl. ders. (2013e), S. 307-308; Reeg in Beinbauer-Köhler et al. (2011); Rubenstein (2018), S. 186, 206.

⁵⁰⁹ Avemarie (2013a), S. 175.

a.e. Aqiva

Rabbi Aqiva, der sich immer danach sehnte, das Gebot der Gottesliebe auch mit ganzer Seele auszuüben, wird dieser Wunsch durch seinen gewaltsamen Tod erfüllt. Aus dem Martyrium des Aqiva in bBer 61b liest D. Boyarin jedoch auch Elemente eines anderen Diskurses heraus, der dem vom Tod aus Liebe entgegensteht. Denn Rabbi Aqiva zeigt seine Missachtung des römischen Toraverbots recht deutlich und begründet diese sogar mit einer Fabel.⁵¹⁰ Das Leben wird in der Fabel als der höchste Wert deklariert und obwohl der Fisch im Wasser stirbt, ist er bzw. Aqiva, wie durch die Nachfrage der Engel erläutert wird, für das Leben in der kommenden Welt bestimmt. Der Tod aus Liebe zu Gott ist demnach doch zu grausam, um das Ende darzustellen. Boyarin sieht in der Geschichte Aqivas einen historischen Umschwung hin zum Gedanken des Martyriums als positives Gebot und spirituelle Erfüllung, wobei diese Neuerung jedoch selbst innerhalb der Geschichte einer Opposition begegnet, gegen die sie sich schlussendlich aber durchsetzt, wie spätestens im aschkenasischen Judentum des Mittelalters deutlich wird.⁵¹¹

b. Sühnewirkung

Seit dem frühen 2. Jh. n. d. Z. lässt sich in der rabbinischen Tradition die Überzeugung finden, dass der Mensch durch seinen Tod, besonders durch einen gewaltsamen, Sühne für seine Sünden erlangt, wodurch seiner Teilhabe an der kommenden Welt nichts mehr im Wege steht. Bereits in der Mischna, dem ältesten rabbinischen Textkorpus, kommt diese Überzeugung zum Ausdruck. Die Sühnewirksamkeit des Hinrichtungstodes war in der Mitte des 2. Jh. vermutlich rabbinisches Allgemeingut. Eine haggadische Erzählung aus dem frühen 2. oder dem späten 1. Jh., welche nicht in der Mischna enthalten ist,⁵¹² wird dem Tannaiten Rabbi Jischmael zugeschrieben.⁵¹³ Diese Erzählung besagt, dass es unterschiedliche Sühnemittel gibt, die zusammenwirken müssen, um Vergebung zu bewirken. So werden die leichten Übertretungen sofort bei Reue vergeben, die nächstschweren Verbrechen sühnt die Umkehr (*teschuva*) in Verbindung mit dem Versöhnungstag (Jom Kippur). Auf der dritten Übertretungsstufe kommt das züchtigende Leiden hinzu (*jisurin*), während Sünden der schwersten Art, solche die den Namen Gottes entweihen, nur durch die Verbindung von Reue, Versöhnungstag, Züchtigungsleiden und dem Tag des Todes gesühnt werden können. Folglich bedarf es mehr als nur des Todes, um Vergehen der vierten Kategorie zu sühnen.

Die Wurzeln des Gedankens der **Sühnewirkung des eigenen Todes** reichen bis in die Zeit des 2. Tempels zurück.⁵¹⁴ Auch in den Psalmen gibt es solche Vorstellungen, dass die Gerechten für ihre Übertretungen im diesseitigen Leben gezüchtigt werden (vgl. Ps 13), genauso wie in den Makkabäerbüchern die Überzeugung existiert, dass der Tod der Märtyrer zur Rettung des unterdrückten Volkes führt (vgl. 2 Makk 7,32-38; 4 Makk 6,28-29; 17,20-22). Hinzu kommt noch die Erwartung über die Anteilhabe des gesamten Volkes Israel an dem Heil der kommenden Welt. Das Ziel der Sühne durch den eigenen Tod ist nämlich stets das jenseitige Heil. Die individuelle Sühnewirkung des Todes findet sich gleichfalls in anonymen Baraitot des 2. oder 3. Jh., so dass es in SifNum § 112 zu Num 15,31 heißt, der Tod sühne

⁵¹⁰ Das Festhalten an der Tora, die treue Gesetzeserfüllung wird dem Frommen zum Anlass für das Martyrium. Das Martyrium des Rabbi Aqiva berichtet von einer Zeit des Verbots des Torastudiums, was er jedoch nicht hinnehmen will, da ein Leben mit der Tora auch unter widrigsten Umständen besser ist als ein Leben ohne Tora. Durch den Märtyrertod für die Tora wird laut Aqiva die einzige Möglichkeit zur Befolgung gerade dieses Gebots gewährleistet. Der gewaltsame Tod eines Märtyrers weist somit nicht auf die Verstoßung durch Gott, sondern vielmehr auf ein ‚frommes Werk‘ hin, das vorrangig dem einzelnen und dann auch dem gesamten Volk zugutekommt (Brox (1961), S. 164-165, 173).

⁵¹¹ Avemarie (2013a), S. 162; Boyarin (1999), S. 105-107.

⁵¹² Avemarie (2013b), S. 179.

⁵¹³ tYom 4,6-8; yYom 8,8,45b-c; ySan 10,1,27c-d; ySchevi 1,9,33b; bYom 86a; MekhY Bachodesch 7 zu Ex 20,7; ARN A 29.

⁵¹⁴ Avemarie (2013b), S. 180; vgl. Boustán (2005), S. 63.

alles, jedoch nur in Verbindung mit Umkehr. Mit der Vorstellung der Sühnewirkung des Todes ist auch das Motiv der göttlichen Heilszusage für Menschen, die aus Scham, Verzweiflung oder anderen edlen Beweggründen den Tod suchen, verbunden.⁵¹⁵ So geht z.B. in bSan 47b mit dem Tod eines unschuldig Hingerichteten automatisch die Sühne für dessen Vergehen einher.⁵¹⁶

KlglR berichtet von einem Massensuizid im 1. jüdisch-römischen Krieg. Vespasian ließ nämlich drei Schiffe mit (400) jüdischen Knaben und Mädchen beladen, um sie nach Rom in die Prostitution zu verkaufen, doch sie wählten lieber den Tod (KlglR 1,45 zu Klgl 1,16; bGit 57b). Anders als bei rabbinischen bzw. gelehrten Märtyrern sorgt in diesem Fall keine Himmelsstimme für abschließende Gerechtigkeit oder gar die Teilhabe an der kommenden Welt. Es gibt jedoch noch weitere solche rabbinischen Texte, die dem Selbstmord aus Verzweiflung keinen Ausblick auf postmortales Heil nachstellen. Nachdem z.B. der Tempel erobert und in Brand gesteckt worden war, stürzten sich die Priester in die Flammen und verbrannten, über ihr weiteres Schicksal wird nichts gesagt (bTaan 29a). In einer anderen Erzählung, in welcher sich ein Mädchen vom Dach stürzt, weil sie einen Heiden heiraten soll, zitiert die Himmelsstimme lediglich klagend Num 23,10 (SER 19; Yalq Tora § 766 zu Num 23,10).⁵¹⁷

Bei rabbinischen bzw. gelehrten Märtyrern tritt die Himmelsstimme hingegen errettend auf. So wird, als nach Rabbi Aqivas Tod die Dienstengel protestieren, durch eine Himmelsstimme verkündet, dass er für das Leben in der kommenden Welt bestimmt ist. In der Erzählung über den Tod des Rabbi Chanania ben Teradion meint dieser zu seiner Tochter, dass es besser wäre durch ein entfachtes Feuer zu sterben, als durch ein nicht-entfachtes Feuer (= Höllenfeuer⁷). Die Himmelsstimme, welche am Ende der Erzählung Gewissheit über die Teilhabe an der kommenden Welt schafft, ist ein Topos, der die Theodizeefrage aufnimmt und beantwortet, indem er das unschuldige Leiden der Märtyrer in einen größeren Zusammenhang einordnet, der das Gleichgewicht zwischen Schuld und Unschuld sowie Lohn und Strafe wiederherstellt.⁵¹⁸

Die Erzählung von den 400 Knaben und Mädchen, die zur Prostitution gezwungen werden sollen, verzichtet nicht völlig auf die Perspektive des jenseitigen Heils, denn durch Bibelverse wird ihr Handeln als richtig befunden. Der Schlussston liegt jedoch, wie zumeist in KlglR, auf der Klage und der Tendenz, Erfahrungen von Leid und Unheil aufzuzeigen, ohne sie durch positive Ausblicke zu nivellieren. Ambivalent erscheint gleichfalls der Zuspruch des ewigen Lebens an den Selbstmörder Turnus Rufus, der Rabban Gamliel durch seinen Tod rettet (bTaan 29a).⁵¹⁹ Hier verbindet sich der Freitod mit dem Kalkül des Heilsgewinns und wird mit Erfolg belohnt. Zugleich wird mit dem Selbstopfer des einen der Tod des anderen verhindert, wodurch der Tod des Rufus gleich zweifach zum Leben führt. **Genauer betrachtet könnte der Edelmut des Römers sogar die Ablehnung des Urteils und die unsichere Haltung des Patriarchen Gamliel als Feigheit und Mangel an Gottvertrauen entlarven.** Als Nebenmotiv ist der edle, mit ewigem Leben vergoltene Suizid nicht zu übersehen, ein Motiv, das auch in anderen Märtyrererzählungen, wie denen von Jose ben Joezer oder Rabbi Chanania ben Teradion auftritt.⁵²⁰

Der Neffe des Jose ben Joezer wird beispielsweise so sehr von Reue gepackt, dass er Selbstmord begeht, indem er alle vier Arten der Todesstrafen, die das rabbinische Recht kennt, gleichzeitig an sich vollzieht. In solchen Sequenzen wird der Märtyrertod in gewisser Weise auch zum Heilstod für andere, indem zur Buße und Reue angeregt wird. E. Lohse wies

⁵¹⁵ Avemarie (2013b), S. 181-182.

⁵¹⁶ Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁵¹⁷ Avemarie (2013b), S. 184-185.

⁵¹⁸ Ibid., S. 187-188.

⁵¹⁹ Ibid., S. 185; vgl. ders. (2013d), S. 292.

⁵²⁰ Ders. (2013b), S. 186.

auf einige Texte hin, die aufzeigen sollen, dass die Rabbinen vereinzelt dem Tod der Märtyrer auch eine **überindividuelle, stellvertretende Sühnekraft** zuschrieben, so z.B. GenR 34,9 zu Gen 8,21. Der Midrasch erklärt den Umstand, dass Israels Glaubenszeugen für ihr Bekenntnis zu Gott in ihrem Leben eintreten, zur Ursache für den Bestand der Welt. Mit der in diesem Text erwähnten Religionsverfolgung ist vermutlich die hadrianische gemeint, während der Rabbi Chanania ben Teradjon, Rabbi Aqiva und andere den Tod fanden.⁵²¹

Zumeist geht es bei den in der rabbinischen Literatur verstreuten Märtyrererzählungen um den unschuldig Getöteten und dessen persönlichen Anteil an der kommenden Welt, manchmal sind auch unmittelbar am Geschehen beteiligte Personen relevant, doch um das Heil des ganzen Volkes geht es nicht. Deshalb ist bei dem Stellvertretungsgedanken anzumerken, dass Individuen eine recht hoch bemessene Dignität haben müssen, um überhaupt stellvertretend für das Ganze eintreten zu können. Diese Dignität fehlte Rabbi Chanania, Rabbi Aqiva oder deren Leidensgenossen scheinbar, weshalb deren Generation erst in ihrer anonymen Gesamtheit zu heilswirkender Stellvertretung fähig war. Erst in einem größeren zeitlichen Abstand von der hadrianischen Verfolgung, besonders in post-talmudischer Zeit, wurde dem individuellen Märtyrertod eine solche **kollektive Heilsbedeutung** zuerkannt.⁵²²

Der Tod der Gerechten hatte schließlich eine sühnende Kraft, so wirkte er für ganz Israel Sühne. Während das Prinzip der Sühnfunktion des Straftodes besagt, dass bei Sündern der eigene Tod lediglich die eigenen Sünden sühnt. In amoräischer Tradition gibt es Belege dafür, dass dem Tod einzelner Rabbinen kollektive Heilswirkung zugeschrieben wurde. In bYom 42a heißt es, dass, als gerade über halakhische Fragen zum Versöhnungstag diskutiert wurde, Ravia bar Qisi starb, weshalb sie dessen Namen in Form einer Eselsbrücke mit der Halakha verbanden,– so sühne der Tod von Ravia bar Qisi wie der Sündenbock, denn der Tod des Gerechten sühnt für seine Generation,– wobei diese die allgemeine Überzeugung widerspiegelte, dass der Tod eines Gelehrten die gleiche Sühnfunktion hat wie der Versöhnungstag. In NumR (12,12) hingegen findet sich dann die Vorstellung von einer im himmlischen Heiligtum vollzogenen Opferung der Gerechten. Erst in NumR kommt nämlich das Motiv der Opferung der Seelen der Gerechten durch den Engelfürsten Metatron zu der Exegese von Num 7,1 hinzu, die sich bereits in älteren nachamoräischen Midraschwerken findet. Somit wird präzisiert, dass das Seelenopfer in der Zeit nach der Tempelzerstörung als Ersatz für den irdischen Opferdienst betrachtet werden kann. Der Tod der Gerechten hat folglich entscheidende Bedeutung für den Fortbestand Israels.⁵²³ Dieses Motiv ist besonders in der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ präsent, obgleich es dort mit anderen Motiven verwoben wurde.⁵²⁴

b.a. Geschichte von den Zehn Märtyrern

Was in der antiken Überlieferung noch weitgehend fehlte ist die Vorstellung einer überindividuellen Heilsbedeutung des Märtyrertodes. Es wurde dem Tod, besonders dem gewaltsamen, zwar eine Sühnewirkung zugeschrieben, doch galt dies nur für die Sünden des Sterbenden selbst. Erst in spätantiken Midraschim wurde der Gedanke greifbarer, dass der Tod der Märtyrer dem ganzen Volk oder der ganzen Welt zugute kommt, jedoch galt dies nur für ihren Tod im Kollektiv, denn dem individuellen Leiden hätte ein solches Gewicht nicht zugestanden werden können.⁵²⁵ Erst im Mittelalter wurden dann die tannaitischen und

⁵²¹ Avemarie (2013b), S. 190-191; Lohse (1963).

⁵²² Avemarie (2013b), S. 187, 192-193; Boustan (2005), S. 63.

⁵²³ Avemarie (2013b), S. 198-201. Anzumerken sei hierbei noch, dass in einem speziellen Fall auch der Tod des Hohepriesters Sühnewirkung hat, nämlich für denjenigen, der versehentlich einen Totschlag beging (vgl. Num 35; mMak 2,6-7) (ibid., S. 202).

⁵²⁴ Ibid., S. 193.

⁵²⁵ Ders. (2013d), S.298- 299.

amoräischen Traditionen über Rabbi Aqiva, Rabbi Chanania ben Teradjon und weitere Rabbinen unter dem Titel *Asara harugei malkhut*⁵²⁶ kompiliert, ergänzt und ausgeschmückt, sowie ihre Zahl auf zehn gerundet.⁵²⁷ Diese Zusammenfassung der Erzählungen stattete sie auch mit einer völlig neuen, fiktiven Rahmenhandlung aus, doch erinnert nichts mehr in dieser Rahmenhandlung an die historischen Gegebenheiten des 2. Jh.⁵²⁸

Der römische Kaiser studiert die Tora, das Reich ist längst christlich geworden, und der Grund aus dem die zehn Frommen hingerichtet werden, liegt in der **Kollektivschuld** des Volkes.⁵²⁹ Der Kaiser wirft den Frommen nämlich das Delikt des Menschenraubs aus Ex 21,16 vor, da deren Vorfahren Josef, ihren Bruder, verkauften.⁵³⁰ Die Frommen wollen das Urteil annehmen, wenn es ‚vom Himmel‘ kommt. Die zehn Märtyrer sterben schlussendlich wegen eines Vergehens, das nicht sie begangen haben, dessen Schuld sich aber von den Stammvätern Israels bis auf sie ‚vererbt‘ hat.⁵³¹

Folglich sterben sie wegen einer Kollektivschuld, die jenseits von individueller Zurechnungsfähigkeit ihr ganzes Volk betrifft. Sie sterben anstelle der zehn Brüder Josefs, wobei ihr Tod somit die Funktion der Stellvertretung (für die zehn Brüder und das ganze Volk) hat. Diese Fähigkeit der Stellvertretung ist ihnen nur gegeben, weil ihnen unter den Söhnen Jakobs an Frömmigkeit niemand gleichkam. Die Märtyrer der hadrianischen Verfolgung werden dadurch den Stammeltern Israels gleichgestellt, sie haben eine gewisse Kanonizität erlangt, die ihnen in talmudischer Zeit noch fehlte. Nun kann auch ihr Tod eine umfassende Heilsbedeutung haben, wie sie die Amoräer nur den Ahnen der biblischen Geschichte zuschrieben.⁵³²

Das Martyrium der zehn Märtyrer kann aufgrund seiner Themen und Motive drei Kategorien zugeordnet werden:

1. Die **Stellvertretung** ist die erste und wichtigste Kategorie, in die das Martyrium der *Asara harugei malkhut* einzuordnen ist.
2. Die zweite Kategorie ist die des **Opfers**, denn Rabbi Jischmael erblickte auf seiner Himmelsreise den Altar, auf dem ihre Seelen dem Höchsten dargebracht werden würden. Interessanterweise fällt der Begriff der Sühne in diesem Zusammenhang nicht, auch wird kein unmittelbarer Bezug zu dem Schicksal der zehn genommen. Das himmlische Seelenopfer erscheint als Institution, die schon lange besteht und auch nach dem Tod der zehn Märtyrer weiterbestehen wird. Suggestiert wird jedoch dennoch deren Seelenopferung auf eben diesem Altar.

⁵²⁶ Die frühesten Belege für diesen Ausdruck finden sich in MidrPs 9,13 und in MidrSpr 1,13 (Avemarie (2013b), S. 203).

⁵²⁷ Ibid., S. 202-203; ders. (2013d), S. 299; vgl. Shepkaru (1999), S. 21; Lander (2003). Die Zehnzahl ist jedoch älteren Ursprungs, denn bereits KglR 2,4 berichtet von zehn Märtyrern (Avemarie (2013b), S. 203). Das Genre der rabbinischen Martyrologie brauchte somit fast ein halbes Jahrtausend um ein spezifisches ordnendes Prinzip zu entwickeln, doch mit den ‚Zehn Märtyrern‘ entstand schließlich eine ganz neue Art von jüdischer Märtyrerliteratur (Boustan (2005), S. 97; Avemarie (2013d), S. 299).

⁵²⁸ Avemarie (2013b), S. 203; ders. (2013d), S. 299.

⁵²⁹ Hierbei könnte es sich um eine Introjektion des christlichen Vorwurfes des Messiasmordes handeln, wobei dies nicht belegbar ist (ders. (2013b), S. 203.)

⁵³⁰ Ibid., S. 203-204; ders. (2013d), S. 299. Die Assoziation zwischen dem Tod der zehn Märtyrer und dem Verkauf Josefs findet sich erstmals in MidrSpr 1,13 (zw. 7.-10. Jh.). Älter ist die durch das Motiv des geschlachteten Böckleins vermittelte Assoziation des Verkaufs von Josef mit dem Versöhnungstag (ders. (2013b), S. 204.)

⁵³¹ Ibid., S. 204-205; ders. (2013d), S. 299.

⁵³² Ders. (2013b), S. 205. Y. Furstenberg (2020) bespricht beispielsweise die sich verändernde Natur dieser Kanonisierung der zehn Rabbinen, die von den Römern im 1./2. Jh. n. d. Z. exekutiert wurden, sehr ausführlich und überzeugend.

3. Die dritte Kategorie ist jene des **Verdienstes**, da es nach deren Tod Gottes Wunsch ist den Verdienst der Märtyrer für ganz Israel gelten zu lassen, sodass ihr Verdienst ein Wert von bleibender Gültigkeit ist.⁵³³

Des Weiteren ist erwähnenswert, dass diese mittelalterliche Komposition die Grundlage für *Elle Ezkera*, die poetische Version, die an Jom Kippur rezitiert wird, bildet.⁵³⁴ Die Liturgie des Jom Kippur diene vermutlich sogar als primäre Verbindung zu dem Josephs Motiv, wodurch die Synagoge im byzantinischen Palästina wahrscheinlich als primäres Setting der Kreation der Rahmenerzählung, welche die Geschichte der zehn Märtyrer verankerte, diene. Der Gedanke der nationalen Sünde und Sühne löste die individuelle Verantwortung der Märtyrer für ihr Schicksal ab. Die Autoren der ‚Zehn Märtyrer‘ nahmen sich dieses Problems an, indem sie die strikte Logik von Verbrechen und Strafe über die Zeiten hinweg dehnten, bis die Schuld der Stammväter des israelitischen Volkes von den Gründern des rabbinischen Judentums gesühnt wurde. Das Leiden der zehn Märtyrer ist somit weder ein Zeichen ihrer individuellen Frömmigkeit, noch ihrer individuellen Schuld, sondern eine zahlenmäßig perfekte Strafe oder ausgleichende Gerechtigkeit für die Sünden des Kollektivs.⁵³⁵

b.b. Opferung Isaaks

Die beinahe vollzogene Opferung Isaaks geht über die rabbinischen Märtyrertraditionen hinaus, denn sie hat **Heilsbedeutung für ganz Israel**. Am Neujahrstag sitzt Gott alljährlich Gericht über die Welt, es wird das Schofar geblasen, in Erinnerung an die Bindung Isaaks. An Fasttagen werden der Toraschrein und das Haupt mit Asche bestreut, gleichfalls in Erinnerung an die ‚Asche Isaaks‘. Die Bindung Isaaks bewirkt insgesamt für Israel in umfassender Weise Heil, denn es war die Bereitschaft Abrahams zu opfern und diejenige des Isaaks geopfert zu werden, die den Ausschlag gab. Es war die Dahingabe des eigenen Lebens für einen höheren Zweck. Interessanterweise muss aber, wie an dem Beispiel Isaaks ersichtlich, der Einsatz des Lebens nicht zwangsläufig zu dessen Verlust führen. Der haggadischen Tradition nach muss beispielsweise keine der biblischen Gestalten ihren Einsatz für die gute Sache mit dem Leben bezahlen. Tatsächlich kommt es auf das Erleiden des Todes nicht an, die Bereitschaft zum Sterben genügt um das Heil zu bedingen. Folglich spielt das Motiv der Lebenshingabe auch in der Märtyrertheologie eine Rolle.⁵³⁶

c. Todesbereitschaft

Gingen die jüdischen Märtyrer gelassen in den Tod, weil es ihnen geboten wurde, oder war ihr Tod das Gegenteil von dem, was gemäß der Tora für sie vorgesehen war, oder wartete auf sie gar ein post-mortale Belohnung, welche ihnen das Martyrium ‚versüßen‘ sollte?

c.a. Wahrung des Lebens

In den rabbinischen Märtyrererzählungen ist von dem Drängen und dem Sehnen nach einem Bekenkertod, wie er im Christentum verbreitet war, fast nichts zu finden. Dafür kommen mehrere Gründe in Betracht. Einerseits wurde im römischen Reich, trotz mehrerer jüdischer Aufstände, die jüdische Religion toleriert.⁵³⁷ Die Unterdrückungsmaßnahmen waren zumeist auf das Jahrzehnt des Bar Kochba-Aufstandes (30er des 2. Jh. n. d. Z.) beschränkt, weshalb es

⁵³³ Avemarie (2013b), S. 205-206.

⁵³⁴ Lander (2003).

⁵³⁵ Boustan (2005), S. 97-98.

⁵³⁶ Avemarie (2013b), S. 209-215.

⁵³⁷ Erst unter dem sassanidischen Herrscher Piruz (458-485 n. d. Z.) ereignete sich die erste historisch belegte Judenverfolgung, im Zuge derer rabbinische Schulen geschlossen, Rabbinen inhaftiert und ermordet, und jüdische Kinder ihren Eltern weggenommen wurden, um von zoroastrischen Priestern erzogen zu werden (Kanafogel in Gerlitz/Kanafogel/Slusser/Christen (2010), S. 204).

vermutlich nicht zu einer so ausgeprägten Märtyreriologie wie im Christentum kam.⁵³⁸ Weiters galt den Rabbinen der hohe Wert des menschlichen Lebens, der es verbot, aus freiem Antrieb den Tod zu suchen, als unüberbietbar. Ein gewaltsamer Tod konnte demnach nur als Unheil betrachtet werden, auch wenn er noch so ehrenhaft war.⁵³⁹

Das Buch Levitikus (18,5) besagt, dass bei Einhaltung der Gebote der Mensch durch sie leben wird. Das rabbinische Judentum wertete dies als Versprechen, dass für denjenigen, der Gottes Gebote hält, sie auch ein Quell des Lebens sind. Richtig ist somit auch der Umkehrschluss, dass es nicht sein darf, dass das Halten der Gebote einen Menschen den Tod bringt. Somit darf prinzipiell fast jedes Gebot gebrochen werden, wenn dadurch ein bedrohtes Menschenleben gerettet werden kann. In Midrasch Sifra, Achare Perek 13,14 zu Lev 18,5 wird das Prinzip der Lebenserhaltung eingeschränkt. Denn, wenn Götzendienst auf dem Spiel steht, gilt es nur im Privatbereich, wird man aber in der Öffentlichkeit zu Götzendienst gezwungen, so ist man verpflichtet auch um den Preis des Lebens dem Gott Israels und seinen Geboten treu zu bleiben. Dieses Prinzip wird Lev 22,32 entnommen. Das Gegenteil der Entweihung des Gottesnamens (= *Chillul ha-Schem*) ist die Treue zu Gott bis in den Tod, die Heiligung des Namens, auch *Kiddusch ha-Schem* genannt.⁵⁴⁰ Wenn Götzendienst das

Paradebeispiel der öffentlichen Verleugnung des jüdischen Glaubens ist, ist zu bedenken, dass jedes Gebot zum Prüfstein werden kann. Die Pflicht zum Martyrium gilt jedoch nur bei Verfolgung und wird mit der Warnung vor der Entweihung des Gottesnamens in Lev 22,32 begründet.⁵⁴¹ Den rabbinischen Modellfall der Heiligung des Namens stellt das Martyrium von Pappos und Lulianus dar. Auch diese beiden wollen das Publikum nicht durch ‚Trickserei‘ täuschen, den beim Bekenntnisakt kommt es nicht auf das an, was tatsächlich geschieht oder unterbleibt, sondern auf das, was die Öffentlichkeit wahrnimmt.⁵⁴²

Der rabbinische Märtyrer zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht provoziert, um seines Glaubens willens getötet zu werden, sondern wesentlich zurückhaltender dazu bereit ist, sein Leben zu geben, wenn es dazu kommen sollte. Er greift selbst nicht aktiv ein, sondern überlässt sein Schicksal und Leben Gott.⁵⁴³ Von Rabbi Aqiva wird lediglich der Wunsch geäußert, dies erfahren zu dürfen, er stürzt sich folglich genauso wenig freiwillig in den Tod wie Pappos und Lulianus oder Rabbi Chanania und dessen Frau. Das einzig aktive Verhalten der Märtyrer besteht darin, sich nicht von der Gewaltandrohung beeindruckt zu lassen und unbeirrt an ihrem Glauben festzuhalten. Hier kann somit von einer Hingabe an das Leben gesprochen werden, einer Hingabe an das einzig wahre und richtige Leben.⁵⁴⁴ Wie bei Rabbi Chanania tritt auch bei Rabbi Aqiva ein wohlmeinender Mitjude auf, der das Nachgeben gegenüber den Unterdrückern propagiert, wodurch der Held auf die Probe gestellt wird. Der Märtyrer lehnt diese Alternative ab, da er davon überzeugt ist, dass nur ein Leben nach den Gesetzen ein ‚Leben‘ ist. An zweiter Stelle wird aufgrund dieser Ansicht der gewaltsame Tod in Kauf genommen, während doch auch die Teilhabe an der kommenden Welt erhofft wird.

⁵³⁸ In Bezug auf die rabbinische Literatur kann nicht von einer ‚Märtyreriologie‘ gesprochen werden, doch ist nicht zu leugnen, dass während der hadrianischen Verfolgung die in der Makkabäerzeit verbreitete Gesinnung eine neue Aktualität erhielt (Grundmann (2012), S. 239).

⁵³⁹ Avemarie (2013e), S. 303; vgl. Leuenberger (2012), S. 7.

⁵⁴⁰ Avemarie (2013e), S. 303-304. Die Idee der Heiligung des Namens ist von zentraler Bedeutung für das Judentum als Religion, da der Fokus der Religion nicht auf dem Sterben, sondern dem Leben liegt (Assmann (2012), S. 53).

⁵⁴¹ Den Rabbinen zu urteilen war es in Verfolgungszeiten somit besser den Märtyrertod zu sterben als in der Öffentlichkeit auch nur die kleinste Übertretung der Halakha zu begehen (Dehandschutter/van Henten (1989), S. 1).

⁵⁴² Avemarie (2013e), S. 305.

⁵⁴³ Die Heiligkeit des Lebens ist v.a. im Bavli von großer Bedeutung, womit auch die Tendenz früherer Märtyrererzählungen, nicht enthusiastisch in den Tod zu gehen und das Martyrium nicht aktiv zu suchen, bekräftigt wird. Zudem ist nicht mit (hundertprozentiger) Sicherheit zu sagen, ob Gott den Akt der Selbsthingabe tatsächlich mit dem Leben in der kommenden Welt belohnt (Grundmann (2012), S. 239).

⁵⁴⁴ Avemarie (2013e), S. 313.

Die rabbinischen Märtyrer suchten somit eigentlich nicht den Tod und das Leben danach, sondern strebten nach einem authentisch jüdischen Leben im hier und jetzt.⁵⁴⁵

c.b. Gebot zu leben – Gebot zu sterben

Der Deuteronomium-Vers 6,5⁵⁴⁶ ist Bestandteil des ‚Höre Israel‘, des täglich zu sprechenden Bekenntnisses zum Gott Israels, das drei Abschnitte hat. Diese sind Dtn 6,4-9, Dtn 11,13-21 und Num 15,37-41, und sie werden von Segenssprüchen eingerahmt. Das Traktat stellt die Frage, wann das Schma gebetet werden sollte, wobei die Antwort ‚morgens und abends, sowie in der Todesstunde‘ lautet. Die Verbindung des Schmas zum Martyrium liegt in Dtn 6,4, wo es heißt, dass Gott einzig ist, – eine Aussage, die sich eignet, zur Abwehr der christlichen Gottesvorstellung herangezogen zu werden.⁵⁴⁷

Es gibt mehrere rabbinische Auslegungen zu Dtn 6,5, so z.B. mBer 9,5, in dem es um die Verpflichtung geht, Gott für alles, Gutes und Böses, zu danken, auch wenn er das Leben nimmt, denn der Mensch ist Gott zu Dank verpflichtet. Oder tBer 7,7, wo die Auslegung zu Dtn 6,5 auf einen Segensspruch folgt, der bei einem Friedhofsbesuch gesprochen wird und im Prinzip ein Lobpreis auf Gotte als Schöpfer ist.⁵⁴⁸ Die in der Tosefta Rabbi Meir zugeschriebene Auslegung zu ‚mit ganzem Herzen‘, die in der Mischna anonym zitiert ist, wird auf den guten und den bösen Trieb bezogen. Es steht nämlich *levav*, obwohl *lev* gereicht hätte, die Verdoppelung des Buchstabens Bet wird somit als guter und böser Trieb gedeutet und so verstanden, dass der Mensch Gott auch auf der dunklen Seite des Lebens, in seinem Leiden, lieben soll. Mit ganzer Seele zu lieben wird mithilfe von Ps 119,175⁵⁴⁹ auch dahingehend gedeutet, dass beim Tod die Seele zwar den Körper verlässt, jedoch nicht stirbt, sondern zu Gott zurückkehrt, um ihn zu preisen. Die abschließende Interpretation in tBer 7,7 wird Ben Azzai zugeschrieben, der immer ohne Rabbinentitel zitiert wird. Er gehörte zu den vier Gelehrten, die den Aufstieg vor den Thronwagen Gottes wagten, wobei nur Rabbi Aqiva überlebte und u.a. Ben Azzai verstarb (vgl. tChag 2,3). Er legte Dtn 6,5 dahingehend aus, dass die Ausführung der Gebote wichtiger sei als der Erhalt des Lebens. In SifDtn (§ 32) wird diese Ansicht jedoch revidiert. In dem in Mischnahebräisch verfasstem exegetischen Midrasch zum 5. Buch Mose findet sich nämlich eine ausführliche Auslegung zu Dtn 6,5,⁵⁵⁰ die zu ‚von ganzer Seele‘ den Ps 44,23⁵⁵¹ gebraucht, um zu sagen, dass Gott es den Gerechten anrechnet als würden sie jeden Tag getötet werden. Wird von Ben Azzai die Hingabe der Seele für die Gebote gefordert, so wird ihm in SifDtn § 32 in den Mund gelegt, dass Gott bis zum Ausgang der Seele geliebt werden soll. Das Gebot Gott zu lieben wurde aber ohne Zeitangabe gegeben, weshalb es immer gültig ist, auch, wenn die Seele den Körper verlassen hat und zu Gott zurückgekehrt ist. SifDtn stellt Ben Azzai somit als schlechten Exegeten dar dessen Auslegung zu Dtn 6,5 keine Geltung hat. Weiters wird in SifDtn ein Widerspruch zwischen Dtn 6,5 (Gott lieben) und Dtn 10,20 (Gott fürchten) konstatiert, der bestehen bleibt. Die Auslegung Aqivas in SifDtn zu ‚mit aller Kraft‘ besagt, dass der Mensch Gott trotz sämtlicher Schicksalsschläge, die er ihm (als Strafe) zumisst, lieben soll.⁵⁵²

In bBer 61b wird daher die Geschichte von Aqivas Tod mit der Auslegung von Dtn 6,5 und der Aussage, dass Gott auch dann zu lieben ist, wenn er die Seele nimmt, in Verbindung gebracht.⁵⁵³ Aqivas Seele verließ ihn bei den Worten von Dtn 6,5, seine Entscheidung das

⁵⁴⁵ Avemarie (2013e), S. 313-314; vgl. ders. (2013b), S. 193.

⁵⁴⁶ EÜ: Du sollst JHWH mit ganzem Herzen lieben. Mit deiner ganzen Seele und all deiner Kraft.

⁵⁴⁷ Börner-Klein (2012), S. 203.

⁵⁴⁸ Ibid., S. 204-205.

⁵⁴⁹ EÜ: Meine Seele lebe, sodass sie dich lobe. Deine Entscheide sollen mir helfen.

⁵⁵⁰ Börner-Klein (2012), S. 206-207.

⁵⁵¹ EÜ: Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet, wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt.

⁵⁵² Börner-Klein (2012), S. 208-209; vgl. Avemarie (2013b), S. 195.

⁵⁵³ Börner-Klein (2012), S. 209-210; vgl. Avemarie (2013b), S. 195: Besonders in der Erzählung vom Tod des Rabbi Aqiva kommt die leidenstheologische Auslegung von Dtn 6,5 zum Tragen, v.a. als Aqiva bei seinem Tod

Martyrium auf sich zu nehmen, ist der konsequenten und bedingungslosen Auslegung von Dtn 6,5 geschuldet, wodurch Aqiva Dtn 6,5 mit dem Martyrium verband. Aqivas Verhalten führte die Rabbinen zu der Frage, ob, wenn das Erleiden des Todes bzw. das Töten von einem selbst aus Liebe zu Gott erlaubt ist, auch das Töten anderer gerechtfertigt werden könnte. In bYom 82a wird diese Frage grundsätzlich verneint. Daraus folgt, dass, wenn der Befehl einen Menschen zu töten verweigert werden muss, auch der Befehl sich selbst für Gott zu töten verweigert werden muss.⁵⁵⁴

Der bedeutendste mittelalterliche Philosoph, Maimonides, der sich u.a. auch mit dem Martyrium befasste, ging in *Sefer ha-Madda*, seinem Buch der Erkenntnis, auf diesen Konflikt ein. Er war der Auffassung, jedes Verbot könne im Ernstfall übertreten werden, außer Götzendienst, Vergewaltigung und Blutvergießen. Wird die Übertretung vor weniger als zehn Israeliten begangen, soll der Mensch nicht getötet werden, sind jedoch zehn vorhanden, soll er sich töten lassen, bevor er auch nur ein kleines Gebot übertritt.⁵⁵⁵ Gibt es aber ein königliches Dekret, eine Anordnung gegen Israel, so soll er sich töten lassen, bevor er ein Gebot, egal welches, übertritt. Die Tendenz in der rabbinischen Auslegungsgeschichte wird deutlich, denn das Gebot Gott zu lieben gilt für das gesamte Leben, das auch den Tod in letzter Konsequenz miteinschließt. Für das Sterben für Gott gilt neben Dtn 6,5 jedoch auch Lev 18,5⁵⁵⁶, wodurch die Entscheidungsfreiheit besteht, sich in Notsituationen auf einen der Verse zu fokussieren.⁵⁵⁷ Aqivas Entscheidung aus Liebe zu Gott zu sterben, ist somit (s)eine freie Entscheidung, die nicht als Präzedenzfall gewertet werden kann.⁵⁵⁸

d. Lohn des Martyriums?

Die biblische Wertschätzung des Lebens hinderte talmudische Rabbinen daran, das Martyrium in eine ‚attraktive Praxis‘ zu verwandeln, weshalb sie auch keine individuellen Vorteile für Märtyrer inkludierten.⁵⁵⁹ Wird beispielsweise die Geschichte der makkabäischen Mutter und ihrer Söhne in bGit 57b erzählt, so geschieht dies ohne die in den Makkabäerbüchern erwähnten Belohnungen. KglR 1,50 erzählt die Geschichte ebenfalls, gleichfalls ohne die Belohnungen, aber dafür mit dem Hinweis, dass Menschen heute leben und morgen tot sind, während nur Gott ewig lebt.⁵⁶⁰

Wird also die Frage nach dem Lohn der Märtyrer gestellt, so wird ersichtlich, dass die Erzählung von Rabbi Jehuda ha-Nasi in bKet 104a, der auf dem Sterbebett seine Verdienste aufzählte und um seinen Anteil in der kommenden Welt bat, nicht auf Martyriumserzählungen übertragbar ist, da dort keine derartigen Forderungen oder Erwartungen auftreten. Der einzige Märtyrer, der mit der Hingabe seines Lebens eine explizite Erwartung verband, war Rabbi Aqiva, der jedoch auch nur die Erfüllung von Dtn 6,5 erwartete und nicht die Teilhabe an der kommenden Welt.

das Schma spricht. Schmerz und Tod werden im Angesicht der Liebe zu Gott bedeutungslos, doch ist diese Liebe nur um den Preis der eigenen Existenz zu erreichen.

⁵⁵⁴ Börner-Klein (2012), S. 211-213.

⁵⁵⁵ Ibid., S. 213; vgl. Assmann (2012), S. 53.

⁵⁵⁶ EÜ: Ihr sollt meine Satzungen und meine Rechtsentscheide bewahren. Wer sie einhält, wird durch sie leben. Ich bin der HERR. Zu der Interpretation des Bibelverses Lev 18,5 als ‚Lebenserhalter‘ siehe z.B.: Avemarie (1996); Gathercole (2004); Ottenheim (2013).

⁵⁵⁷ Zu einer Meinung von vielen, wie das Judentum zum Martyrium heute steht, siehe: Freeman (n.d.).

⁵⁵⁸ Börner-Klein (2012), S. 214. Generell laden die Martyrien nicht zur Nacheiferung ein, auch jenes von Aqiva nicht, denn er sagte nicht, dass man grundsätzlich für die Erfüllung des Gebots in Dtn 6,5 in den Tod gehen soll, nur dass er ein Leben lang danach gestrebt hat (Grundmann (2012), S. 222). Rabbi Aqiva glaubte, dass es aufgrund seiner Gottesbeziehung das richtige wäre sich den Römern zu widersetzen. Dies war jedoch seine persönliche Entscheidung, er drängt andere nicht es ihm gleich zu tun und gefährdete nur sein eigenes Leben (Goldin (2008), S. 61).

⁵⁵⁹ Für weitere talmudische Meinungen zu dem Thema siehe z.B.: bSan 74a-75a, 110b; bAZ 27b; bPes 25a-26a, 53b; bSchab 130a; ySan 3,6,21b.

⁵⁶⁰ Shepkaru (1999), S. 20.

Zwei palästinische Quellen, Pesikta de Rav Kahana (PRK) und Tanchuma, diskutieren die Frage nach dem Lohn unter Berufung auf Ps 17,14. In der PRK (11,14), deren Wurzeln im 5. Jh. liegen, sagt Gott zu König David, dass die Märtyrer Anteil an der kommenden Welt haben werden. In Tanchuma (Tan Tavo 2; TanB Tavo 4) wird die Frage ebenfalls bejaht, doch betont, dass die Märtyrer nicht wissen, ob sie in die nächste Welt kommen.

Bei den **Martyriumserzählungen von Rabbinen** bzw. Talmudgelehrten scheint die Tendenz vorzuherrschen, dass nach ihrem Tod eine Himmelsstimme deren **Anteil an der kommenden Welt** verkündet. Dabei bleibt jedoch unklar, wofür genau– für ihr Leiden, für ihr Sterben für die Tora, oder aufgrund ihrer Verdienste als Toragelehrte– ihnen dieser zukam. In Tanchuma wird aber gesagt, dass Israel für seine Gesetzestreue, die Heiligung des göttlichen Namens und für seine Leiden in Zeiten der Verfolgung belohnt wird. Die Martyrien, welche die rabbinischen Gelehrten erleiden, sind somit Teil der Verfolgung, der Israel als Ganzes ausgesetzt ist. Den Lohn dafür erhält folglich auch ganz Israel. Dagegen sprechen jedoch Texte aus dem Bavli, wie bBB 10b und bPes 50a, die auf die Frage nach dem Lohn bzw. deren Berechtigung mit der Toragelehrsamkeit der Märtyrer argumentieren. Rabbi Aqiva und seine Gefährten werden als bedeutende Toragelehrte hervorgehoben, die sich noch andere Verdienste erworben hätten als nur die Hinrichtung durch die Regierung, aufgrund derer sie Anteil an der kommenden Welt haben.⁵⁶¹ Der Verdienst der Toragelehrten fußt demnach nicht auf ihrem Martyrium, sondern vielmehr auf ihrem Torawissen. Es ist also ihre Art zu leben und nicht ihre Art zu sterben für ihre Belohnung ausschlaggebend.⁵⁶² Einige Beispiele zu diesem Sachverhalt werden in der Textanalyse von bAZ 16a-19b und bBer 61b detailliert behandelt werden.⁵⁶³

Während der Lohn für das Martyrium (von Gelehrten) die Anteilhabe an der kommenden Welt sein dürfte, so scheint der Lohn für die **Vermeidung eines Martyriums in Wundern und dem Leben selbst** zu bestehen. Die früheste Erzählung der Vermeidung eines Martyriums findet sich in tChul 2,24 (vgl. bAZ 16b, KohR 1,8), wo der wegen Häresie inhaftierte Rabbi Eliezer beim Verhör durch Mehrdeutigkeit seine Freilassung bewirkt. Weiters wird in GenR 82,8 davon berichtet, dass sich zwei Schüler des Rabbi Jehoschua ben Chanania verkleideten, um während einer Verfolgung dem Tod zu entgehen. Besonders in bAZ 17a-18a wird die Möglichkeit der Vermeidung des Martyriums hervorgehoben, schon allein dadurch, dass nur die Erzählung Chanantias mit dem Tod endet. Die anderen auftretenden Rabbinen schaffen es nämlich alle sich durch ‚Trickserei‘ aus der Affäre zu ziehen, oder erhalten göttliche Hilfe in Form von Wundern.⁵⁶⁴ Elazar ben Perata geschehen in bAZ 17b z.B. Wunder und der Lohn für seine Beschäftigung mit Tora und Liebeswerken ist schlussendlich das Leben selbst.⁵⁶⁵ Anders Rabbi Meir, der sich beispielsweise auf seiner Flucht verkleidet und vorgibt das Gesetz zu übertreten, oder es sogar übertritt, um sein Leben zu retten. Der hohe Wert des Lebens wird auch in bAZ 8b oder bSan 14a deutlich, wo Rabbi Jehuda ben Bava fünf Schüler trotz des römischen Verbots ordiniert, um den Fortbestand der rabbinischen Bewegung zu sichern. Er fordert die ordinierten Rabbinen zur Flucht auf, welche auch überleben, und wird selbst von den Römern mit 300 Speeren durchbohrt.⁵⁶⁶ Die Pflicht, das eigene Leben zu schützen und Martyrien nicht unnötig zu provozieren, wird auch im Dialog zwischen Rabbi Chanania und Rabbi Jose ben Qisma in bAZ 18a deutlich, als Jose Chanania vor der Inhaftierung warnt.⁵⁶⁷ In den rabbinischen Quellen herrscht augenscheinlich

⁵⁶¹ Grundmann (2012), S. 223-225; vgl. Shepkaru (1999), S. 26.

⁵⁶² Shepkaru (1999), S. 26. Für die Korrelation von Verdienst und Lohn siehe z.B.: Stemberger (2010).

⁵⁶³ Für einen Kurzüberblick zu diesen Beispielen siehe auch: Grundmann (2012), S. 226-231.

⁵⁶⁴ Ibid., S. 232; vgl. Shepkaru (1999), S. 28; Rubenstein (2018), S. 192.

⁵⁶⁵ Grundmann (2012), S. 232-233; vgl. Rubenstein (2018), S. 192; Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁵⁶⁶ Grundmann (2012), S. 233; vgl. Avemarie (2013d), S. 295: Auch hier ist der historische Kern nur mehr wage zu vermuten, wobei viele der Märtyrererzählungen eher legendarische als historische Züge tragen, was vermutlich an ihrem theologisch-lehrhaftem Interesse liegt.

⁵⁶⁷ Grundmann (2012), S. 234.

eine gewisse Spannung vor, zwischen dem Willen als ultimativen Ausdruck des Glaubens den Märtyrertod zu sterben und der ‚Trickster-Politik‘, die die Vermeidung des Todes durch Täuschung und Flucht befürwortet,⁵⁶⁸ wobei in der diesseitigen Welt bestimmt jene Rabbinen glücklicher waren, die das Martyrium vermeiden konnten.⁵⁶⁹

Bei **nicht-rabbinischen Martyrien**, in denen die Hingabe des eigenen Lebens als unausweichlich und geboten erscheint, wie bei dem Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter, sowie dem von Pappos und Lulianus, scheint der Lohn hingegen in der **Rache Gottes bzw. der Bestrafung des unterdrückenden Feindes** zu bestehen. In beiden Fällen handelt es sich nicht um rabbinische Gelehrte und doch wird in ihnen das Martyrium als *Kiddusch ha-Schem* im Sinne der Bereitschaft, sich töten zu lassen, um die Übertretung der Gebote zu vermeiden, legitimiert.⁵⁷⁰ Pappos und Lulianus wählten in Sifra, Emor Pereq 9,4-5 den Tod, um eine Übertretung der Gebote zu vermeiden. Sie lassen sich töten, um nicht zu übertreten und heiligen dadurch den Namen Gottes. Auch die sieben Brüder lassen sich töten, um nicht Götzendienst zu betreiben und dadurch den Gottesnamen öffentlich zu entweihen. In der rabbinischen Version der Erzählung über die sieben Brüder in KlgIR 1,50 enden ihre Antworten auf die Fragen des Herrschers vielleicht deshalb jeweils mit einem eindeutigen Bekenntnis zum Monotheismus.⁵⁷¹

In beiden Erzählungen ist das Bekenntnis der Schuld der Märtyrer von zentraler Bedeutung. Die Brüder Pappos und Lulianus bekennen sich zu ihrer Schuld und erklären dadurch ihre Hinrichtung für gerechtfertigt. Sie machen ihr Schicksal für sich selbst nachvollziehbar, wodurch sie ihr Martyrium nicht umgehen wollen und folglich auch nicht gerettet werden (können). Der Frage nach der Theodizee wird der Boden entzogen, indem das Motiv der zukünftigen Bestrafung des Feindes Einzug in die Erzählungen hält. Die Brüder prophezeien dem Herrscher, dass Gott ihr Blut aus dessen Hand zurückfordern wird, während nach der Tötung des Brüderpaares Trajans Haupt mit Stöcken zerschlagen wird. Der Anteil an der kommenden Welt bzw. das Versprechen auf dieses spielt in beiden Märtyrererzählungen nur eine untergeordnete Rolle.⁵⁷²

Die rabbinischen Martyriumserzählungen folgen trotz jedes Versuchs einer Systematisierung keinem festen Mustern, sondern zeichnen sich durch Vielstimmigkeit, Heterogenität, Spannungen und Ambivalenzen aus, die häufig sogar innerhalb einer Erzählung auftreten. Die Frage nach der Theodizee in Verbindung mit dem Sinn und Lohn des Torastudiums wird aufgeworfen, bleibt jedoch größtenteils unbeantwortet. In den Erzählungen, in welchen die Märtyrer keine Gelehrten sind, spielt die Theodizee hingegen keine Rolle, denn ihr Martyrium dient augenscheinlich nur dazu, die Übertretung von Geboten und die Entweihung des Gottesnamens zu vermeiden.⁵⁷³ All die erwähnten Märtyrererzählungen haben jedoch drei charakteristische Motive gemeinsam:

- 1) Die Rabbinen/Märtyrer suchen nicht das Martyrium.
- 2) Sie bestehen auf einen passiven Tod.
- 3) Sie verbinden den Akt nicht direkt mit Belohnung.⁵⁷⁴

⁵⁶⁸ Rubenstein (2018), S. 179. Zu dieser Spannung siehe z.B.: Tzuberi (2014).

⁵⁶⁹ Rubenstein (2018), S. 182. Mögliche Unterschiede zwischen dem Bavli und dem Yeruschalmi in Bezug auf die ‚Trickster-Politik‘ müssten noch genauer untersucht werden, wobei sich eher die Tendenz abzeichnet, dass diese eher im Bavli dominant war.

⁵⁷⁰ Grundmann (2012), S. 234; vgl. Boustan (2005), S. 68. Bei der kollektiven Selbsttötung der 400 Knaben und Mädchen aus bGit 57b handelt es sich nach halakhischer Vorschrift nicht um *Kiddusch ha-Schem*, da in bSan 74a-b die Möglichkeit der aktiven Selbsttötung für die Heiligung des Gottesnamens ausgeschlossen wird (Grundmann (2012), S. 235; vgl. Shepkaru (1999), S. 26).

⁵⁷¹ Grundmann (2012), S. 235.

⁵⁷² Ibid., S. 236.

⁵⁷³ Ibid., S. 238-239.

⁵⁷⁴ Shepkaru (1999), S. 21.

Des Weiteren haben sie gemein, dass die Juden sich in ihnen in Situationen befinden, in die sie unfreiwillig geraten und die ihnen nur die Wahl zwischen dem (freiwilligen) Tod und der Übertretung der Gebote lassen. Gemäß dem göttlichen System bringen gute Taten das Individuum der kommenden Welt zwar näher, während böse Taten göttliche Strafe nach sich ziehen, doch stellt der (freiwillige) Tod noch keine gute Tat, keine Mitzwa, dar, die einen Platz in der kommenden Welt garantiert. Die Märtyrererzählungen bestreiten dieses talmudische System der göttlichen Gerechtigkeit nicht (*midda kenegged midda*), noch enthüllen sie die Natur der Belohnung explizit. Doch wie das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjons, besser gesagt, der freiwillige Tod seines Henkers, beweist, waren gute Taten ein mächtigeres Mittel in Bezug auf die Belohnung als das Martyrium selbst. Somit kann gesagt werden, dass der freiwillige Tod bzw. das Martyrium bestenfalls die Ausübung erzwungener böser Taten verhindern kann, aber noch lange kein Garant für Lohn ist, sowie, dass die Kraft des Martyriums seiner Fähigkeit entspringt Sünde, oder besser gesagt, die Entweihung des Gottesnamens, zu verhindern.⁵⁷⁵

e. Martyrium als Körperpraxis & Widerstand

Für Christen und rabbinische Juden war das Martyrium eine Körperpraxis, die sich in der Zeit des 2. Tempels etablierte und Einfluss auf beide Religionsvertreter hatte, sich jedoch bereits im 2. Jh. n. d. Z. durch differente Motivation und Regulierungen unterschied. Im rabbinischen Diskurs zur Martyrologie wurde das Martyrium zwar als mutige Körperpraxis im Angesicht von Unterdrückung anerkannt, aber gleichzeitig auch dadurch eingedämmt, dass das Leben als oberste Priorität bekräftigt und der Körper als Verkörperung der Tora angesehen wurde.⁵⁷⁶

Der Körper des Märtyrers ist Gewalt ausgesetzt und wird dadurch zum Ort religiöser Identität und Integrität, denn durch den gemarterten Körper drückt sich der Widerstand gegen die feindlichen Kräfte und die Wahrung der eigenen Religion aus. Weiters hat der Märtyrer meist eine visuelle oder wundersame körperliche Erfahrung der himmlischen Welt. Durch die aktive Akzeptanz der Konsequenzen der eigenen Wahl wird der Körper zum passiven Objekt der Folter. Doch wird dieser geschundene Körper durch eine Transformation schlussendlich wiedererweckt. So wird der Körper paradoxerweise zum Ort religiöser Hoffnung auf Auferstehung, Rache, Sühne und Belohnung.⁵⁷⁷

Das gleichzeitige Martyrium von Lehrer, Rabbi, und der Tora drückt eine tiefe Verbindung zwischen den beiden aus, die dadurch erklärbar ist, dass der Lehrer die Tora verkörpert. Der Körper des Rabbinen und der Text der Tora sind verbunden, nicht nur weil das Studium der Tora auf der mündlichen Weitertradierung beruht, sondern weil die Lehrer mit ihrem Wissen um die Tora und in ihrem Verhalten, das die Gebote der Tora widerspiegelt, die Tora repräsentieren. So wird der Tora bei dem Martyrium von Rabbi Chanania ben Teradjon gleich zweimal Schaden zugefügt, einmal in ihrer physischen Form als Schriftrolle und das andere Mal in Form des verbrannten Lehrers, der sie verkörpert.⁵⁷⁸

Die Haltung der Rabbinen gegenüber provoziertem Martyrium ist ambivalent. Einerseits gibt es talmudische Erzählungen wie die des Martyriums des Rabbi Chanania ben Teradjons (bAZ 18a) und Rabbi Aqivas (bBer 61b), welche die Römer durch ihr öffentliches Torastudium provozierten oder sehnsüchtig den Foltertod erwarteten, während die tannaitische Halakha mit Ausnahme der drei Hauptsünden, Idolatrie, Unzucht und Blutvergießen (bSan 74a) das Martyrium verbot.⁵⁷⁹ Nur in Zeiten der Verfolgung sollte jedes jüdische Gebot eingehalten werden. Nun könnte vermutet werden, dass die beiden genannten Rabbinen den Tod wählten, um kein Gebot zu übertreten, es ist jedoch das Gegenteil der Fall,

⁵⁷⁵ Shepkaru (1999), S. 27-28.

⁵⁷⁶ Ottenheim (2017), S. 237.

⁵⁷⁷ Ibid., S. 223; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 14.

⁵⁷⁸ Ottenheim (2017), S. 228-229, 237.

⁵⁷⁹ Ibid., S. 231-232.

denn sie hielten sich bewusst nicht an ein römisches Edikt, welches das öffentliche Toralehren verbot. Durch ihr Handeln ist ihr Martyrium politisch gefärbt und könnte als kulturell-politischer Widerstand gegen die römische Herrschaft verstanden werden, da durchaus auch im Privaten Tora gelehrt und gelernt hätte werden können.⁵⁸⁰

4.2.3.5.1.4. Das Phänomen *Kiddusch ha-Schem*

Das Martyrium wird im Judentum heute als *Kiddusch ha-Schem* (= Heiligung des göttlichen Namens) und der Märtyrer als *kadosch* (= heilig) bezeichnet.⁵⁸¹ Das Martyrium ist somit zwar im Rahmen des Konzepts der Heiligung Gottes zu sehen, doch hat die ‚Heiligung Gottes‘ eine wesentlich umfassendere Bedeutung als die des ‚Martyriums‘.⁵⁸² So geht das jüdische Gebot der Heiligung des Gottesnamens auf das Buch Levitikus (22,32) zurück,⁵⁸³ wo es heißt: „*Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich bin der HERR, der euch heiligt.*“⁵⁸⁴ Die Heiligung erfolgt durch die Erfüllung der Gebote der Tora durch die Israeliten,⁵⁸⁵ und schließt z.B. die *qeduscha* im täglichen Gebet mit ein.⁵⁸⁶ Die Gebotserfüllung ist umso wirkungsvoller, wenn sie in der Öffentlichkeit geschieht,⁵⁸⁷ denn gerade vor der Öffentlichkeit wird die Einheit und Größe Gottes durch die Befolgung der Gebote der Welt bekannt gemacht, was wiederum vor Nichtjuden wertvoller ist. *Kiddusch ha-Schem* ist somit der Bekenntnisakt zum Gott Israels, der durch konkretes Gehorsamshandeln geschieht. Diese ‚positive Seite‘ des *Kiddusch ha-Schem* gilt bis heute, auch wenn die martyrologische Konnotation im Vordergrund steht.⁵⁸⁸

4.2.3.5.1.4.1. Entwicklung des Konzepts

Die Begriffe ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ (*Kiddusch ha-Schem*)⁵⁸⁹ und das Gegenteil davon, ‚Entweihung des göttlichen Namens‘ (*Chillul ha-Schem*) sind keine biblischen

⁵⁸⁰ Ottenheim (2017), S. 233. Das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradion könnte demnach als jüdische Analogie zu der frühchristlichen Praxis der Provokation zum Martyrium verstanden werden (Rubenstein (2018), S. 187). Das Martyrium des Aqiva hingegen könnte als nationaler Sieg betrachtet werden, da er, zumindest gemäß A. Cohen, als ‚Krieger‘ starb, um den Fortbestand der Idee der Gemeinde zu wahren (Cohen (1998), S. 228).

⁵⁸¹ Backenroth (2019); Lopiansky (2003); vgl. Lavy (1975), S. 493; Even-Shoshan (2003), 1625; Avemarie (2013c), S. 259.

⁵⁸² Reeg (2003), S. 47, 54.

⁵⁸³ Grözinger (2012), S. 241; vgl. Jacobs (1995a), S. 304; Avemarie (2013c), S. 262.

⁵⁸⁴ Einheitsübersetzung (2016). In der rabbinischen Interpretation impliziert der Vers, dass ein Jude sich so verhalten muss, dass seine Aktionen die Ehrfurcht vor dem Namen Gottes mehren und nicht den heiligen Namen in Verruf bringt. Israel soll ein heiliges Volk sein, denn es wurde durch Gott geheiligt bzw. auserwählt (Jacobs (1995a), S. 304).

⁵⁸⁵ Grözinger (2012), S. 241.

⁵⁸⁶ Reeg (2003), S. 47. Für Moses Maimonides ist es beispielsweise bereits ein Akt des *Kiddusch ha-Schem*, wenn man sanft mit Menschen umgeht, freundlich zu ihnen ist und sich mit ihnen verträgt (Grözinger (2012), S. 242).

⁵⁸⁷ Zu dem Öffentlichkeitsaspekt des *Kiddusch ha-Schem* in martyrologischen und nicht-martyrologischen rabbinischen Texten und besonders dessen Entwicklung von der tanaitischen zur amoräischen Zeit siehe: Avemarie (2013c). In diesem Kontext gelten bei ihm als martyrologisch klassifizierte Texte tSchab 15,17; Sifra, Achare Pereg 13,14 und Emor Pereg 9,4, während als nicht-martyrologische Texte Sifra, Schemini; Mekhilta de-Millu'im 36; SifDtn § 38; mSan 6,4; mAv 1,11; 4,4, tTer 10,17; tYom 4,12; tSot 6,7; tBQ 10,15 angeführt werden.

⁵⁸⁸ Grözinger (2012), S. 241; Avemarie (2013c), S. 272; vgl. ders. (2013d), S. 285.

⁵⁸⁹ Manche, wie M. Lazarus, behaupteten, es handle sich um einen ethischen Begriff, doch andere, wie H. Friedman (1904), hielten dagegen, dass die Märtyrer in erster Linie für religiöse Pflichten ihr Leben ließen. So waren z.B. das Studium der Tora, die Verweigerung von Götzendienst oder die Beschneidung Gründe für deren Tod. Auch der Umstand, dass die Texte immer wieder die Öffentlichkeit der Heiligung des Namens betonen, lässt eine moralische Deutung unwahrscheinlich erscheinen (Avemarie (2013c), S. 260). Nichtsdestoweniger versuchte H. Maccoby (1984) die Entwicklung des *Kiddusch ha-Schem* von seiner weiten zu seiner expliziten Bedeutung des Martyriums, auf der Basis der Verbindung des Begriffs zu Moral und Ethik, zu konstruieren.

Termini, denn sie wurden erst in nachbiblischer Zeit geprägt.⁵⁹⁰ Das Konzept der Heiligung Gottes könnte jedoch auf Jes 6 oder Num 20 zurückgehen. In letztgenannter Bibelstelle finden sich drei Aspekte der Heiligung Gottes:

- 1) Öffentlichkeit
- 2) Demonstration von Gottes Heiligkeit und Macht
- 3) Möglichkeit des Menschen, Heiligkeit Gottes zu vermehren (z.B. Halten der Gebote) oder zu vermindern (z.B. Übertreten der Gebote)⁵⁹¹

Die Entwicklung und Verfestigung des Öffentlichkeitsaspekts und hin zu diesem, der v.a. in tannaitischer Martyrologie zum Tragen kam, war im Grunde bereits in der Tora und den Propheten angelegt.⁵⁹² Während im Buch Levitikus vor der Entweihung des Gottesnamens gewarnt wird, kommt im Buch Ezechiel der Aspekt der Öffentlichkeit hinzu, wobei in diesem auch der oppositionelle Zusammenhang zwischen der Entweihung und der Heiligung des Namens deutlich wird. Der Sachkontext dabei ist die Heils- und Unheilsgeschichte des Volkes. Im Grunde gilt: Entweiht wird der Name, wo Israels Ergehen das Ansehen Gottes schmälert, wo das Gegenteil geschieht, wird er hingegen geheiligt.⁵⁹³ Die Heiligung und die Entweihung konnten gleichsam vom Menschen oder Gott ausgehen, weshalb sich der Gesichtspunkt der Öffentlichkeitswirkung vom göttlichen auf das menschliche Handeln leicht übertragen ließ. So heiligte Gott beispielsweise seinen Namen als er die Freunde Daniels aus dem Feuerofen rettete, die zuvor ihrerseits durch ihre Lebenshingabe den Namen Gottes geheiligt hatten. Die Heiligung des Namens kann also im Lobpreis, in der alltäglichen Lebensführung in der Öffentlichkeit, oder aber im Privaten geschehen.⁵⁹⁴

Während H.G. Friedman davon ausging, dass die Bedeutung der Heiligung Gottes als Martyrium alt ist und später nur auf andere Bereiche ausgeweitet wurde, war M. Kadushin überzeugt, dass die Heiligung Gottes ursprünglich auf einen heroischen Akt beschränkt war, der die Heiligkeit Gottes anderen bekannt machen sollte (bSan 74a-b). Für ihn lag somit die umfassende Bedeutung schon zu Anfang vor, das Martyrium galt ihm als einer von vielen Aspekten der Heiligung des Gottesnamens.⁵⁹⁵ I. Gruenwald hingegen war der Ansicht, dass der Begriff *Kiddusch ha-Schem* spät, vermutlich im Mittelalter, als Bezeichnung für das Martyrium auftrat.⁵⁹⁶ Die letzte Annahme scheint die wahrscheinlichste zu sein, wenn berücksichtigt wird, dass die Bezeichnung *Kiddusch ha-Schem* fast ausschließlich in späten Quellen als Martyrium auftritt, was auf eine späte, mittelalterliche Entwicklung hinweist, die erst zur Zeit der mittelalterlichen hebräischen Berichte zu den Verfolgungen von 1096 und in

⁵⁹⁰ Reeg (2003), S. 48; vgl. Avemarie (2013c), S. 270; Jacobs (1995a), S. 304; Assmann (2012), S. 53; Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011). Das Konzept des Martyriums im Judentum, wie es durch den Ausdruck *Kiddusch ha-Schem* ausgedrückt wird, taucht erst nach der tannaitischen Periode – frühestens in der Spätantike auf (Bowersock (1995), S. 9). Für rabbinische Definitionen und Verwendungen des Begriffs siehe z.B.: Gruenwald (1967/68); Safrai (1979). Zu der Unterscheidung *Kiddusch* und *Chillul ha-Schem* siehe u.a.: Kohler (1904); Holtz (1961); Firer (1965). Für eine ausführliche Erläuterung von *Kiddusch ha-Schem* und dessen Entwicklung siehe beispielsweise: Goldin (2008), S. 95-122, 263-312.

⁵⁹¹ Reeg (2003), S. 49.

⁵⁹² Avemarie (2013c), S. 278-279. Während frühere Texte auch von einer Entweihung im Verborgenen sprechen, wird in der tannaitischen Tradition die Pflicht zur Lebenshingabe nur bei einem ‚Bedrohtwerden‘ vor Publikum, also öffentlich, geltend gemacht (ders. (2013d), S. 293).

⁵⁹³ Avemarie (2013c), S. 279; vgl. Brettler (2002), S. 3. Nicht jede Sünde bewirkt die Entweihung des göttlichen Namens und nicht jeder tugendhafte Akt die Heiligung dessen, denn um Wirkung zu erzielen muss die Tat öffentlich erfolgen, um den Respekt für das Judentum zu steigern oder zu vermindern (Jacobs (1995a), S. 304).

⁵⁹⁴ Avemarie (2013c), S. 280. Die Heiligung des Namens durch die Märtyrer wird somit durch Gott belohnt, der diese rettet und dadurch selbst seinen Namen heiligt. Es handelt sich folglich um ein zweifaches Konzept bzw. die zwei Enden dessen (ibid., S. 263).

⁵⁹⁵ Reeg (2003), S. 47-48; Friedman (1904); Kadushin (1932), S. 64.

⁵⁹⁶ Reeg (2003), S. 48; Gruenwald (1967/68); vgl. Avemarie (2013d), S. 292.

den Memorbüchern abgeschlossen war.⁵⁹⁷

Hatte *Kiddusch ha-Schem* ursprünglich eine weite Konnotation mit der Grundbedeutung Gott durch die Einhaltung der Gebote zu heiligen, so wurde das Konzept im Mittelalter auf die Bedeutung des Martyriums zugespitzt, bei welchem der Märtyrer Gott durch seinen Tod ohne Hintergedanken oder aus Selbstinteresse ehrt und dabei die Angst vor dem Tod bezwingt.⁵⁹⁸

Es haben sich von der Antike bis zum Mittelalter 3 grundsätzlich verschiedene Konzepte des blutigen *Kiddusch ha-Schem* herausgebildet:

- 1) **Das halakhisch-rechtliche Modell:** Kiddusch ha-Schem ist eines unter den Gehorsamsgeboten, der blutige Kiddusch ergibt sich nur in Zeiten des *Gebotskonflikts* bzw. der Verfolgung.
- 2) **Das kultisch-expiatorische Modell:** Kiddusch ha-Schem wird als reines *Opfer vor Gott* dargebracht, das für die Sünden Israels oder der jeweiligen Generation sühnt.
- 3) **Das meritorische Modell:** Kiddusch ha-Schem ist eine vom Himmel gesandte *Versuchung* (im Sinne einer Prüfung), durch deren Bestehen man sich Verdienst und den Eingang in die kommende Welt verdient.⁵⁹⁹

a. Halakhisch-rechtliches Modell

K.E. Grözinger betonte die oben genannte ‚positive Seite‘ des *Kiddusch ha-Schem*, um anzuzeigen, dass es sich um ein biblisches Gebot handelt, das zuallererst im **Kontext des jüdischen Rechts** steht. Das Nachdenken über dieses Thema hat demnach primär im Kontext der Rechtserörterung zu erfolgen.⁶⁰⁰ Ein Jude ist nicht zum Martyrium verpflichtet, sondern nur zur Heiligung des Gottesnamens, die nur zuweilen die Form des Martyriums annehmen kann oder muss.⁶⁰¹ In diesem Kontext ist folglich keine jüdische Theologie des Martyriums zu erwarten. Erst in Grenzsituationen, welche die Erfüllung der Gottesgebote nur unter Gefahr von Leib und Leben zulassen, wird *Kiddusch ha-Schem* mit dem Martyrium assoziiert. Denn in diesen Situationen gerät das Gebot zur ‚Heiligung des Namens‘ mit dem zur ‚Heiligung des Lebens‘ (= *Kiddusch ha-Chajjim*) in Konflikt. Dieser Konflikt ist wiederum ein interner Gebotskonflikt und damit eine Rechtsfrage.⁶⁰²

Das körperliche Martyrium hat nach rabbinischem Verständnis keinen Wert an sich. Das Bluteugnis hat nur in Notsituationen religiöse Relevanz, nämlich, wenn die normale Gebotserfüllung von religionsfeindlichen Mächten verhindert wird. Folglich stellt sich in Zeiten, in denen es keine Religionsnot gibt, die Frage des Martyriums nicht. Doch hingegen in Zeiten der Religionsnot umso mehr. Die drei markantesten dieser Zeiten für das Judentum waren:

- 1) Die seleukidisch-syrische Religionsnot im 2. Jh. v. d. Z., also die Zeit der Makkabäerkämpfe.

⁵⁹⁷ Reeg (2003), S. 54.

⁵⁹⁸ Maccoby (2007), S. 94; Ottenheim (2017), S. 221; vgl. Safrai (1983); Avemarie (2013b), S. 193.

⁵⁹⁹ Grözinger (2012), S. 252.

⁶⁰⁰ Ibid., S. 242.

⁶⁰¹ Literatur aus talmudischer Zeit kennt den Begriff, doch ist in dieser damit noch keine spezifisch martyrologische Bedeutung verbunden. Der Gottesname wird durch jegliches menschliche Verhalten geheiligt, das ein öffentliches Bekenntnis zu Gott, seiner Tora und seinem auserwählten Volk impliziert, wobei manchmal jedoch auch der Einsatz des Lebens zur Heiligung des Gottesnamens erforderlich ist. Dies ist der Grund, warum bereits frühe rabbinische Werke den Ausdruck u.a. in martyrologischem Zusammenhang gebrauchten (Avemarie (2013b), S. 194).

⁶⁰² Grözinger (2012), S. 242. Zugespitzt wird der Konflikt in Zeiten der Religionsverfolgung, in denen die Fremdherrschaft Übertretungen eines oder mehrerer Gebote fordert und die Wahl lässt dies zu tun oder getötet zu werden (Grundmann (2012), S. 217).

- 2) Die Epoche der hadrianischen Religionsverbote nach dem Bar Kochba-Aufstand im 2. Jh. n. d. Z.⁶⁰³
- 3) Die lange Zeit der christlichen Vorherrschaft, die potentiell auch immer eine Zeit der jüdischen Religionsnot war. Besonders eindrücklich waren hier die Zeiten der Kreuzzüge,⁶⁰⁴ die Jahre der Vertreibung aus Spanien und Portugal, die der Kosakenmassaker und jene schicksalhaften Jahre der Schoah.⁶⁰⁵

Die oben aufgeworfene Frage, wie der Konflikt zwischen Lebenserhaltung und Bekenntnispflicht zu lösen ist, wurde in der Zeit der hadrianischen Verfolgung, also der zweiten Epoche der Religionsnot, erörtert.⁶⁰⁶ Dabei ergab sich, dass das Gebot der Lebenserhaltung absolute Priorität vor dem Martyrium im *Kiddusch ha-Schem* hat.⁶⁰⁷ Soll der Mensch jedoch zu Taten gezwungen werden, durch die er sich des Todes schuldig macht, gilt das Leben nach einer solchen Übertretung nicht mehr als schützenswert, wodurch der *Kiddusch ha-Schem* im Martyrium Vorrang erlangt. Wird die Übertretung aus wirtschaftlichen Gründen erzwungen, so darf der Jude übertreten, will der Nichtjude ihn jedoch aus Feindschaft gegen das Judentum zwingen, so hat der Jude das Martyrium zu wählen. Der blutige *Kiddusch ha-Schem* hat v.a. dann Vorrang vor dem Leben, wenn der Gott Israels öffentlich und bewusst geschmäht oder gelehugnet werden soll, denn dann ist das martyrologische Bekenntnis zu Gott erforderlich.⁶⁰⁸ In allen antiken rabbinischen Märtyrerberichten ist der jüdische Blutzuge dabei aber stets das passive Opfer nicht-jüdischer Gewalt. Der aktive Anteil besteht allein in der Gebotserfüllung auch angesichts der Bedrohung. Die tödliche Gewalt, der Akt der Tötung geht somit allein vom Nichtjuden aus.⁶⁰⁹

Weiters ist in der Frage des Gebotskonflikts Dtn 6,5 von Relevanz, denn dort heißt es:⁶¹⁰ „Darum sollst du den HERRN, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“⁶¹¹ Die Mischna (mBer 9,5) interpretiert Dtn 6,5 dahingehend, dass Gott nicht nur mit ‚ganzer Seele‘, sondern mit dem ‚ganzen Leben‘ geliebt werden soll, auch wenn es einen tötet.⁶¹² Dagegen spricht, wie schon erwähnt, Lev 18,5:⁶¹³ „Ihr sollt meine Satzungen und meine Rechtsentscheide bewahren. Wer sie einhält, wird durch sie leben. Ich bin der

⁶⁰³ Nach der Zerstörung des Tempels, dem zentralen religiösen und politischen Symbol der Nation, änderte sich das jüdische Leben und der Charakter. Der Bar Kochba-Aufstand ging mit dem Zusammenbruch der ökonomischen Infrastruktur einher. Während der hadrianischen Verfolgung versuchten die Römer das Judentum scheinbar vollständig zu zerstören, es war genau in dieser Zeit, in der der Grundstein für das Konzept des ‚Todes als Heiligung des göttlichen Namens‘ gelegt wurde (Goldin (2008), S. 47). Für die Heiligkeit und Hingabe des Lebens in Folge des Bar Kochba-Aufstands siehe z.B.: Oppenheimer (2005).

⁶⁰⁴ Für einen allgemeinen Überblick zu den Kreuzzügen siehe bes.: Hehl et al. (2011).

⁶⁰⁵ Alle 3 Stufen sind in der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ enthalten, wobei es sich v.a. um eine Rückreflexion auf die 2. Stufe handelt, die örtlich und räumlich weit genug entfernt ist, um darüber zu schreiben (vgl. dazu die Theorien zu ‚Benign Violation‘ und subversivem Humor in Kapitel 1 dieser Arbeit).

⁶⁰⁶ Grözinger (2012), S. 243; vgl. Passamaneck (2003), S. 222; Avemarie (2013b), S. 292-293; ders. (2013c), S. 262. In der Mischna (mSan 8) debattieren die Rabbinen über ethische Themen in Verbindung zu Eltern und Kindern, Gewalt und ihrer Prävention, sowie Martyrium und der Heiligung des Lebens. Im Zuge dessen wird berichtet, dass sich frühe Generationen von Rabbinen (im 2. Jh. n. d. Z.) in Lod trafen, um darüber zu diskutieren, wann Juden sich selbst eher töten lassen sollten als die Tora zu übertreten (bSan 74a; bPes 25a; bYom 82b) (Ahuvia (2018), S. 59, 63; vgl. Passamaneck (2003), S. 221; Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203.).

⁶⁰⁷ Grözinger (2012), S. 244; vgl. Jacobs (1995b), S. 336; Shepkaru (1999), S. 19; Lander (2003); Avemarie (2013d), S. 292.

⁶⁰⁸ Grözinger (2012), S. 245; Avemarie (2013c), S. 270; vgl. Passamaneck (2003), S. 224, 228; Lander (2003); Cohen (1998), S. 231.

⁶⁰⁹ Grözinger (2012), S. 246; vgl. Maccoby (2007), S. 94; Rajak (2012), S. 171.

⁶¹⁰ Jacobs (1995b), S. 336; vgl. Kaplan (n.d.).

⁶¹¹ Einheitsübersetzung (2016).

⁶¹² Gott soll mit ganzer ‚Seele‘ geliebt werden, doch das hebräische Wort *nefesch* kann auch mit ‚Leben‘ übersetzt werden (Maccoby (2007), S. 93).

⁶¹³ Jacobs (1995b), S. 336; vgl. Kaplan (n.d.); Passamaneck (2003), S. 217.

HERR. “,⁶¹⁴ was bedeutet, dass die Tora zum Leben und nicht zum Sterben gegeben wurde. Die Lösung dieses Widerspruchs liegt darin, dass ein Jude sein Leben nur für bestimmte Gebote hingeben soll, nicht aber für alle.⁶¹⁵ In bSan 74a heißt es dazu, dass alle Gebote außer acht gelassen werden können, bis auf drei Verbote, nämlich Idolatrie, verbotene sexuelle Beziehungen und Mord. Weiters wurde hinzugefügt, dass die Übertretung der Gebote nur verboten ist, wenn sie öffentlich erzwungen werden soll, im Privaten ist sie jedoch nicht strafbar. Gibt es hingegen aber einen Erlass des Staates bzw. der Regierung gegen die Einhaltung jüdischer Gebote, so ist es verboten auch nur das geringste Gebot (öffentlich oder im Privaten) zu übertreten und es ist das Martyrium zu wählen.⁶¹⁶ Wenn hingegen kein Martyrium durch einen dieser Umstände verlangt wird, ist es verboten dieses anzustreben, da es dann mit dem verbotenen Selbstmord gleichzusetzen ist.⁶¹⁷

In Zeiten der religiösen Verfolgung, wenn die öffentliche Übertretung eines Religionsgesetzes verlangt wird, soll demnach zur Wahrung der Heiligkeit des göttlichen Namens der Märtyrertod gewählt werden.⁶¹⁸ Die Heiligung Gottes erfolgt folglich immer in der Öffentlichkeit, sei es durch ein Wunder (Num 20,1-13), das Gebet (bBer 21b), oder das Martyrium (Sifra, Achare Perek 13,14; ySchevi 4,2,35a-b; bSan 74a-b), wobei stets Lev 22,32⁶¹⁹ im Hintergrund steht.⁶²⁰ Die ‚Öffentlichkeit‘ wird in bSan 74b quantitativ erfasst und mit der Anzahl von zehn Juden (= *Minjan*) als gegeben betrachtet.⁶²¹

Der Wert des Lebens ist nicht abhängig von der Anzahl (Quantität), schon allein deshalb, weil ein Leben Gott mehr wert sein kann als die Leben vieler (Qualität). Soll von einer jüdischen Gemeinde z.B. ein Mitjude getötet oder ausgeliefert werden, soll die gesamte Gemeinde getötet werden, bevor sie dies tut, also die Gemeindemitglieder sich gegeneinander wenden.⁶²² Schafft es jemand nicht, wenn es erforderlich ist, den Märtyrertod zu sterben, so hat er die Chance der Heiligung des göttlichen Namens vertan und sich an dessen Entweihung schuldig gemacht.⁶²³ Diese zweischneidig Situation ist jedoch immer auf einen Kontext bezogen, in dem die Person eine Wahl zwischen dem Tod und der Loyalität zu ihrer Religion hat.⁶²⁴ Sollte hingegen die Möglichkeit bestehen, sich dieser Wahl zu entziehen, der Zwangsübertretung eines Gebots zu entgehen oder gar zu fliehen, so muss diese ergriffen

⁶¹⁴ Einheitsübersetzung (2016).

⁶¹⁵ Jacobs (1995b), S. 336; vgl. Kaplan (n.d.); Reeg (2003), S. 51; Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203; Ottenheim (2017), S. 233-234. „Jeder, der für Worte der Tora stirbt, in dessen Namen wird nicht Halakha gelehrt.“ (bBQ61a) – diese extreme Sichtweise aus dem Bavli sollte unmissverständlich klar machen, dass das Leben heilig ist und der Tora wegen nicht gefährdet werden darf. Wer der Pflicht das eigene Leben zu schützen nicht nachkommt, dessen Lehre wird nicht als autoritativ betrachtet und innerhalb der jüdischen Tradition nicht überliefert (Grundmann (2012), S. 217; Goldin (2008), S. 71).

⁶¹⁶ Jacobs (1995b), S. 336; Goldin (2008), S. 69, 72; vgl. Kaplan (n.d.); Ahuvia (2018), S. 63, 65; Ottenheim (2017), S. 233-234; Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203; Avemarie (2013c), S. 262-263; ders. (2013d), S. 292; Reeg (2003), S. 51; Cohen (1998), S. 236.

⁶¹⁷ Jacobs (1995b), S. 336; vgl. Maccoby (2007), S. 94. Zum Suizid in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Goldstein (1978).

⁶¹⁸ Kaplan (n.d.); vgl. Grundmann (2012), S. 235.

⁶¹⁹ EÜ: Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich bin der HERR, der euch heiligt.

⁶²⁰ Reeg (2003), S. 48, 50.

⁶²¹ Avemarie (2013c), S. 271; Reeg (2003), S. 48; vgl. Grundmann (2012), S. 235; Assmann (2012), S. 53: In bSchab 130a findet sich die Aussage, dass, wenn jemand zur Konversion gezwungen wird, diese von mindestens zehn Juden bezeugt werden muss, um als Martyriumsgrund zu gelten.

⁶²² Kaplan (n.d.). In mTer 8,12 wird beispielsweise bestimmt, dass keine Frau an Feinde ausgeliefert werden darf, die beabsichtigen sie zu schänden. Es sollen lieber alle erschlagen werden, bevor ein Menschenleben aus Israel ausgeliefert wird. Halakhisch ist hierbei relevant, inwieweit bei der Auslieferungsforderung Schuld eine Rolle spielt (Avemarie (2013b), S. 215).

⁶²³ Kaplan (n.d.); Maccoby (2007), S. 96; vgl. Avemarie (2013d), S. 292.

⁶²⁴ Maccoby (2007), S. 93.

werden.⁶²⁵ Denn der Tod durch das Martyrium wird lediglich als allerletzter Ausweg gesehen und auch nur als solcher gutgeheißen.⁶²⁶

a.a. Mandat des Martyriums

Das jüdische Gesetz sieht vor, dass ein Jude eher sterben als drei bestimmte, schwerwiegende Übertretungen begehen soll. Diese radikale Bestimmung tritt jedoch nur in Kraft, wenn es absolut keine Alternative zum Martyrium gibt und nur die Wahl zwischen Sünde und Tod bleibt. Gleichzeitig erlaubt die Halakha jegliches Gesetz zu brechen, um dem Martyrium zu entgehen, außer es handelt sich um jene Gesetze, die bei Nichteinhaltung den Tod fordern. Der Auftrag zum Martyrium erscheint erstmals in Verbindung mit der Aufforderung ‚das Leben zu wählen‘ in Dtn 30,19⁶²⁷ inkonsistent. ‚Leben‘ meint dabei die Liebe zu und das Festhalten an Gott.⁶²⁸

Strikt verboten sind, wie bereits oben erwähnt, Idolatrie, sexuelle Vergehen, wie Inzest oder Ehebruch, sowie Mord.⁶²⁹ Diese Regelung kommt dreimal im Bavli vor, nämlich in bPes 25a, bYom 82b und bSan 74a. Die Regel ist gleichfalls später im Schulchan Arukh Jore De’ a 157,1 zu finden. Vergleichbare Passagen befinden sich ebenfalls im palästinischen Talmud. Diese sind ySchevi 4,2,35a, ySchab 14,4,14d, ySan 3,6,21b und yAZ 2,2,40d. Diese Stellen enthalten dieselben substanziellen Punkte wie der Bavli, obwohl der Yeruschalmi keine Rolle für die kodifizierte Halakha spielt. Das palästinische Material diskutiert auch die biblische Basis der Regeln nicht. Die palästinischen Traktate ySchab und yAZ bieten aber hingegen Ausführungen, die im babylonischen Material nicht zu finden sind.⁶³⁰

bPes 25a bietet, die Reihenfolge der Talmudtraktate beachtend, die 1. Erwähnung der Regel. Das dort erwähnte Material wurde wahrscheinlich im späten 2. oder frühen 3. Jh. n. d. Z. zu einem akzeptierten Teil des Traditionskorpusses. Der Wert des menschlichen Lebens tritt als Standardwert auf, der bewahrt und erhalten werden muss. Diese Regel setzt jedoch auch ein Limit für die Bemühungen beim Retten von Leben. Das Limit inkludiert die drei schweren Vergehen, die auch, wenn dadurch ein Leben gerettet werden könnte, nicht übertreten werden dürfen. Ein Gegenargument führt Lev 18,5 an, wo gesagt wird, dass die Einhaltung der Gebote zum Leben führen soll und nicht zum Tod. Dieses Argument wurde jedoch zugunsten des Mandats des Martyriums abgelehnt.⁶³¹ Eine Aussage von Rabbi Eliezer zu Dtn 6,5 machte den Unterschied, denn dort heißt es, dass Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft geliebt werden soll. So soll jeglicher Besitz, sogar das eigene Leben und die Seele geopfert werden, um nicht der Idolatrie anheim zu fallen. Die Tradition hält somit den Wert des menschlichen Lebens hoch, doch der Wert ist nicht absolut. So darf weder Gott, das Volk Israel, oder ein Mitmensch entweiht werden, denn jedes ist für sich ein Kapitalverbrechen. Folglich soll eine Person nichts tun um sein/ihr Leben zu retten, was die

⁶²⁵ Kaplan (n.d.); Maccoby (2007), S. 103. Laut Maimonides ist beispielsweise kein Martyrium notwendig, wenn Juden, die vor die Wahl gestellt werden zum Islam überzutreten oder zu sterben, die Konversion wählen, da der Islam keine götzendienerische Religion ist. Andere Autoritäten waren dabei anderer Meinung, doch wurde die Wahl den Individuen selbst überlassen. Im Hinblick auf das Christentum war der Rat der Rabbinen zu flüchten, bevor das Martyrium notwendig wird, und andererseits Zwangskonvertierte, wie z.B. die Marranen, nach der christlichen Gefahr wieder in die jüdischen Reihen aufzunehmen (Jacobs (1995b), S. 337).

⁶²⁶ Reeg (2003), S. 51.

⁶²⁷ EÜ: [...] Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.

⁶²⁸ Passamaneck (2003), S. 215.

⁶²⁹ Ibid., S. 216; vgl. Avemarie (2013c), S. 262; Assmann (2012), S. 53. Vermutlich waren es gerade diese drei Gebote, die bei Todesstrafe verboten waren, da es u.a. diese waren, die der Tradition nach zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels geführt hatten (vgl. Goldin (2008), S. 71).

⁶³⁰ Passamaneck (2003), S. 217; vgl. Lander (2003); Avemarie (2013d), S. 293. In ySchab 14,4,14d und yAZ 2,2,40d soll eine Person lieber sterben, bevor sie (gezwungenermaßen) Mord begeht, auch, wenn die Person gezwungen wird jemand anderen zu verletzen, soll sie besser selbst sterben (Passamaneck (2003), S. 229). Für mehr Details zu dem Verhältnis des Yeruschalmi zum Martyrium siehe beispielsweise: Gray (2003).

⁶³¹ Passamaneck (2003), S. 217.

Todesstrafe nach sich ziehen würde.⁶³² Die Ausnahme für die Idolatrie wurzelt demnach in Dtn 6,5, jene für Mord und Unzucht hingegen in Dtn 22,25-26, wo Ehebruch-Vergewaltigung und Mord als logische Einheit betrachtet werden. Die verheiratete Frau wird bestenfalls von anderen gerettet, bevor sie vergewaltigt wird, andernfalls wird geboten, dass sie sich selbst töten soll, bevor es zu der Tat kommt, wiederum ist es auch kein Schaden, wenn der Angreifer bei der Rettungsaktion ums Leben kommt. Genauso soll ein potentieller Mörder besser sterben als zu übertreten und andere Leben zu nehmen.⁶³³

bYom 82b repräsentiert ähnliche Auffassungen, doch hier inkludiert das Retten eines Lebens das Füttern einer Person am Versöhnungstag, an dem gefastet wird. Idolatrie ist jedoch absolut verboten, auch wenn dies bedeutet, dass das Martyrium erlitten werden muss. In bYom 82b wird weiters der vergewaltigten Frau die passive Rolle von ‚Erde‘ zugeschrieben. In Dtn wird die Vergewaltigte gleichfalls mit passiver ‚Erde‘ gleichgesetzt, die keinen Akt aktiv vollzog. Sie wurde brutal zur Aktion gezwungen und kann deshalb nicht für die Übertretung verantwortlich gemacht werden. Für mittelalterliche Autoren hat sie folglich weder zuvor ihr Leben zu opfern, noch während des Angriffs bis zum Tod zu kämpfen. Der Talmud setzt sexuelle Erregung in die Kategorie der bewussten Handlungen.⁶³⁴ So wird das Martyrium auch nur für eine aktive Handlung gefordert, aber nicht für eine passive Übertretung bzw. Sünde.⁶³⁵ Königin Ester stand beispielsweise in der Öffentlichkeit und sündigte. Dazu gibt es zwei rabbinische Interpretationen ihrer Sünde. Entweder war es die Tatsache, dass sie einen Nichtjuden, den persischen König Achaschweresch, heiratete, oder, dass sie öffentlich Ehebruch beging, indem sie ihn heiratete, obwohl sie schon mit Mordechai verheiratet war. Die Rabbinen diskutierten zwar über diesen Sachverhalt, doch sprachen sie sie nie explizit einer Verfehlung schuldig, da sie als passives Opfer, wie ‚Erdboden‘ (*karka olam*), der bestellt wird, galt und die Sünde ihren Ursprung in der unbeherrschten Lust des Nichtjuden hatte.⁶³⁶

Die Amoräer fügten dem Beschluss mit den drei Sünden, die nicht begangen werden dürfen, noch Zusätze bzw. Ausnahmen hinzu. Wie bereits erwähnt, werden in bSan 74a-b einige dieser Zusätze angeführt. So gilt z.B., wenn es ein königliches Dekret gibt, also, wenn antijüdische Gesetze von nicht-jüdischen Autoritäten erlassen werden, dass auch nicht das kleinste Verbot übertreten werden darf.⁶³⁷ Denn solche Zeiten der Verfolgung verleihen selbst minderen Torageboten eine Verbindlichkeit, welche den Grundsatz der Lebenserhaltung übersteigt. Das Leben wird in solchen Situationen um der Gebote willen preisgegeben, jedoch nur das bedrohte eigene.⁶³⁸

⁶³² Passamaneck (2003), S. 218; vgl. Cohen (1998), S. 233.

⁶³³ Passamaneck (2003), S. 219, 220, 232-233, 240; vgl. Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁶³⁴ Passamaneck (2003), S. 220-221, 234-235, 238.

⁶³⁵ Kaplan (n.d.).

⁶³⁶ Ahuvia (2018), S. 66-70. Sollten die genannten nicht die Anklagepunkte sein, so wird ihr des Öfteren auch vorgeworfen, dass sie den König sexuell verführt hätte. In der rabbinischen Literatur wird sie jedoch als *karka olam*, als Erdboden bezeichnet, um ihre Passivität zu betonen. Es wird dadurch festgehalten, dass sie nichts tat, keine Lust empfand und deshalb nicht für die Unzucht mit einem Nichtjuden zur Verantwortung gezogen werden kann. In bAZ 54a-b wird dieser Sachverhalt auf Götzendienst umgelegt (Cohen (1998), S. 238-239). Ester empfand keine Lust an der mit ihr ausgeführten sexuellen Handlung bzw. dem Götzendienst, wodurch sie wie der Erdboden der Unreinheit des Götzendieners in ihrer Passivität trotzte. Die Idee des aktiven *Kiddusch ha-Schem* ist demnach ein Oxymoron. Die Heiligung des göttlichen Namens erfolgt durch Passivität, das Ausbleiben einer Handlung wird zur Handlung (Cohen (1998), S. 237-238, 248-249; vgl. Biale (1986).

⁶³⁷ Passamaneck (2003), S. 223. Ein Streitfall in Hinblick auf diese Regelungen ist Esters Heirat mit Achaschweresch. Während die einen meinen sie sündigte öffentlich, sind sich andere sicher, dass dies nicht öffentlich geschah, zumal nicht einmal der König wusste, dass sie Jüdin ist. Weiters war es keine Zeit der Verfolgung, sie heiratete in Kapitel 2, während erst in Kapitel 3 Dekrete gegen Juden erlassen wurden (Cohen (1998), S. 237).

⁶³⁸ Avemarie (2013c), S. 262; vgl. Passamaneck (2003), S. 223; Grundmann (2012), S. 235.

Zusammenfassend gilt: Das Konzept des Todes vor der Entweihung des göttlichen Namens ist in dem rechtlichen und dem moralischen System der jüdischen Tradition verankert.⁶³⁹ Gilt einerseits die Regelung, dass alle Gesetze, außer Idolatrie, Unzucht und Blutvergießen, im Privaten übertreten werden dürfen, so sind die talmudischen Limitierungen in Zeiten der Verfolgung andererseits so streng, dass St.M. Passamaneck darin eher ein Mandat für das Martyrium als eine Regelung zur Rettung von Leben sieht.⁶⁴⁰

Der Schulchan Arukh Jore De'a 157,1, gesammelt von Joseph Karo im 16. Jh. und glossiert von Moses Isserles, einem Zeitgenossen Karos, enthält die vermutlich verständlichste Fassung der Regel. So dürfen unter normalen Umständen alle Gebote, außer Idolatrie, Unzucht und Blutvergießen, (im Privaten) übertreten werden. In Zeiten der Verfolgung jedoch darf kein einziges der Gebote – weder privat noch öffentlich, – übertreten werden. Der Übertretung ist das Martyrium vorzuziehen.⁶⁴¹

b. Kultisch-expiatorisches Modell

War der antike jüdische Märtyrer stets das passive Opfer nicht-jüdischer Gewalt, so trat spätestens mit den Märtyrerberichten im Gefolge des 1. Kreuzzuges aus dem Rheinland eine Veränderung im eigentlichen Tötungsakt ein.⁶⁴² Der Jude blieb zwar der Verfolgte und Bedrängte, doch legt er nun selbst Hand an sich selbst und sogar an seine Familie und Freunde. Die Handlungen in diesen mittelalterlichen Märtyrerberichten aus der Kreuzzugszeit sind rabbinisch rechtlich verboten und stellen sogar ein rabbinisch-biblich todeswürdiges Verbrechen dar.⁶⁴³ Nach rabbinischer Doktrin sei die Tötung stets dem Angreifer zu überlassen, Selbstmord keine Option. Es handelte sich somit nicht nur um eine ‚pragmatische‘ Veränderung des Geschehens, sondern um eine grundlegende Neudeutung des *Kiddusch ha-Schem* im aschkenasischen Judentum,⁶⁴⁴ welche das Martyrium zu einem erstrebenswerten Ideal und Ziel werden ließ.⁶⁴⁵

Der Akt des *Kiddusch ha-Schem* wurde hier nämlich als ein *Opfer vor Gott* verstanden, das *rite* geschächtet werden muss und deshalb nicht den Nichtjuden überlassen werden dürfe. Bei der Selbstopferung haben Rechtskonflikte keinen Raum, es geht lediglich darum, dass das Opfer rituell rein und für den ‚Altar‘ tauglich ist. Der Opfervorgang ist nicht eine Tötung gegen den Willen des Opfers, sondern wird als Akt der freiwilligen Selbstopferung dargestellt. Die Verfolgten warten nicht ab, ob der Feind sie tötet, auch wenn die Aussicht auf Leben bestünde, sondern töten sie sich lieber selbst, um nicht doch noch ein Gebot zu übertreten. Die Aussicht auf sexuelle, rituelle oder soziale Schändung reicht in den aschkenasischen Berichten für eine Selbsttötung aus. Diese Wendung in der Deutung des *Kiddusch ha-Schem* als Opfer vor Gott ist keine aschkenasische Neuerung, sondern lässt sich auf eine Tradition, die sich im 10. Jh. über das südliche Italien verbreitet, letztlich auf Palästina zurückführen. In einem Schreiben aus dem italienischen Otranto vom 10. Jh. wird bereits über die Selbsttötung von drei jüdischen Gelehrten wie über ‚die Schächtung eines Lammes‘ berichtet. Auch der Bavli kennt die Deutung des *Kiddusch* als Opfer, vergleichbar der Opferbindung Isaaks.⁶⁴⁶

⁶³⁹ Passamaneck (2003), S. 239; Lenzen (1995).

⁶⁴⁰ Passamaneck (2003), S. 241.

⁶⁴¹ Vgl. *ibid.*, S. 224-226; Lander (2013); Grundmann (2012), S. 235.

⁶⁴² Grözinger (2012), S. 246. Zu dem *Kiddusch ha-Schem* im Mittelalter, zur Zeit der Kreuzzüge, siehe u.a.: Grossman (2000); Cohen (2004); Ben-Sasson (2014).

⁶⁴³ Für die Vorbehalte gegenüber dem neuen, aktiven *Kiddusch ha-Schem* siehe beispielsweise: Gross (2004).

⁶⁴⁴ Grözinger (2012), S. 247. Zu dem neuen Verständnis des *Kiddusch ha-Schem* im mittelalterlichen Aschkenas siehe z.B.: Marcus (1992); Soloveitchik (1987); ders. (2004a); ders. (2004b); Grossman (1992);

⁶⁴⁵ Reeg (2003), S. 54.

⁶⁴⁶ Grözinger (2012), S. 248.

b.a. Martyrium, Opfer & Suizid

Begriffstechnisch wird strikt zwischen ‚Martyrium‘, ‚Opfer‘ und ‚Suizid‘ unterschieden, obwohl das Martyrium eine zusätzliche Funktion als Opfer haben kann. Ein ‚Märtyrer‘ legt Zeugnis ab durch seinen eigenen Tod, er stirbt, um nicht der tyrannischen Unterdrückung nachzugeben und einen Akt des Verrats zu begehen. Bei einem ‚Opfer‘ stirbt die Person um ihres Todes willen, wodurch die Rettung anderer bewirkt wird. Der Tod eines Märtyrers ist eine unglückliche Notwendigkeit.⁶⁴⁷ Weiters wird das Martyrium vom ‚Suizid‘ unterschieden, denn das Martyrium ist durch eine rationale Entscheidung bedingt, die gewählt wird, um das Göttliche zu heiligen (*al kiddusch ha-schem*). Suizid ist das Gegenteil davon und gilt außerdem heute im Judentum als verboten, einzig mit der Ausnahme, dass jemand sein Leben unter schwerem mentalem und emotionalem Stress beendet (*'anus k'scha'ul*).⁶⁴⁸

In der jüdischen Tradition wurden die Begriffe ursprünglich (zumindest ab den Rabbinen) auch getrennt betrachtet, doch im Rheinland des 1. Kreuzzuges vermischten sich die Worte ‚Martyrium‘ und ‚Opfer‘ bzw. ‚Selstopfer‘ (= Suizid) miteinander. Viele Juden töteten sich und ihre Kinder mit derselben Einstellung, mit der Abraham seinen Sohn Isaak opferte und wie die letzten Aufständischen auf Masada und Jotapata begingen auch sie schlussendlich Massenselbstmord. Die inoffizielle Version der Opferung Isaaks geht nämlich von dessen tatsächlicher Tötung und der anschließenden Wiedererweckung aus, auf welche die aschkenasischen Märtyrer ebenfalls hofften.⁶⁴⁹

c. Das meritorische Modell

Zu dem Opfergedanken gesellte sich noch die Vorstellung, dass das Opfer als Sühne für das Volk dient und somit wohlgefällig und gerechtfertigt ist, hinzu.⁶⁵⁰ Der Gedanke des stellvertretenden Leidens zur Sühne für die Sünden der Generationen war einerseits ein Versuch der Sinngebung seitens der Hinterbliebenen, und andererseits ein alter ererbter Topos der rabbinischen Theologie. Bereits in bGit wurde neben der 7-fachen Opferung der Brüder auch die Selbsttötung der 400 Knaben und Mädchen, die sich ins Meer stürzten, geschildert.⁶⁵¹ In dieser Erzählung tritt die Verheißung des ewigen Lebens und des himmlischen Wohlgefallens zu dem *Kiddusch ha-Schem* hinzu, wobei diese Verbindung im Gegensatz zur rabbinischen Halakha steht. Das aschkenasische Judentum scheint demnach eine ältere Tradition fortzusetzen. Eine Tradition, in der auch die Selbsttötung vorgesehen war und die neben der offiziellen rabbinischen Halakha existierte. Ein Beispiel für diese andere Tradition ist z.B. die Erzählung der Massentötung von Masada, die jedoch nur im *Sefer Josippon* überliefert ist. Es gibt sogar einen halakhischen Gelehrten, Issak von Corbeil (t 1280), der in seinem *Sefer Mitzwot katan* auch die Kindestötung im *Kiddusch ha-Schem* rechtfertigte.⁶⁵²

Eine ganz andere Bedeutung erhielt *Kiddusch ha-Schem* im aschkenasischem *Sefer Chassidim*, das den sog. Chassidei Aschkenas zuzurechnen ist und aus dem 12.-13. Jh. stammt.⁶⁵³ Die Autoren dieses Werkes erachteten es als Privileg im Zuge des *Kiddusch ha-Schem* zu sterben, weil sie meinten im Himmel größeren Lohn zu empfangen. Sie glaubten, dass die Herbeiführung des *Kiddusch ha-Schem* Teil eines göttlichen Plans ist, um den Menschen in Versuchung zu führen und ihm dadurch mehr himmlischen Lohn zu verschaffen,

⁶⁴⁷ Maccoby (2007), S. 100.

⁶⁴⁸ Passamaneck (2003), S. 216.

⁶⁴⁹ Maccoby (2007), S. 101; vgl. Reeg (2003), S. 50.

⁶⁵⁰ Grözingen (2012), S. 248; vgl. Maccoby (2007), S. 94: Indem ein Märtyrer sein Leben gibt, vollführt er einen Akt der Rettung, der anderen zugutekommt, er stirbt, damit andere nicht leiden oder sterben müssen.

⁶⁵¹ Grözingen (2012), S. 249; vgl. Passamaneck (2003), S. 234: Die 400 gefangenen jungen Knaben und Mädchen waren für sexuelle Ausbeutung vorgesehen, doch bevor sie ihrer Bestimmung zugeführt werden konnten, warfen sie sich kollektiv ins Meer, ertranken, und entgingen so der Übertretung.

⁶⁵² Grözingen (2012), S. 249-250. Zum Kindopfer siehe z.B.: Middleton (2016).

⁶⁵³ Zum *Sefer Chassidim* siehe beispielsweise: Wistinetzki (1924); Marcus (2018).

da die meisten Menschen diese schwere Versuchung bzw. Prüfung nicht bestehen würden. Die kommende Welt würde folglich durch den blutigen *Kiddusch ha-Schem* erreicht werden, wobei der Akzent auf dem persönlichen Seelenheil lag, das im *Kiddusch ha-Schem* erworben wird. So wurde der *Kiddusch* auch prophylaktisch an den eigenen Kindern vorgenommen, um auch diesen den himmlischen Lohn nicht vorzuenthalten.⁶⁵⁴

d. Memorieren der Märtyrer von der Antike bis heute

Die Erinnerung an die Martyrien geschieht einerseits in Volkserzählungen und andererseits in liturgischer Poesie, sowie in liturgischen Memoiren der Ermordeten. Die Verfolgung der Makkabäerzeit (auch die Mutter mit ihren sieben Söhnen) ist im 2. Makkabäerbuch und dem *Sefer Josippon* festgehalten. Aus der hadrianischen Zeit berichten einzelne Erzählungen der talmudischen Literatur, die später in dem Legendenzyklus von den zehn Märtyrern zusammengeführt wurden.⁶⁵⁵ Über die mittelalterlichen Ereignisse berichten die Martyrologien des Rheinlandes, *Sefer Chassidim*, Legendenbücher, Chroniken oder Poesie.⁶⁵⁶ Solche Erzählungen fanden jedoch nur teilweise einen spezifischen Ort im Festjahreszyklus, z.B. an Chanukka, am 9. Av oder an Jom Kippur.⁶⁵⁷ Das liturgische Memorieren hat nämlich keinen konstitutiven Ort im allgemeinen religiösen Ritus und Programm der jüdischen Religion, vielmehr handelt es sich um regionales, lokales Brauchtum.⁶⁵⁸

Nur zwei Mal kommt im heutigen aschkenasischen liturgischen Korpus das Martyrium explizit vor, nämlich in dem liturgischen Gedicht *Elle Ezkera*,⁶⁵⁹ das am Jom Kippur gelesen wird, und in den *Kinot* (Kina 21), den Klagen am 9. Av, in welchen den Zerstörungen des Tempels gedacht wird.⁶⁶⁰ Diese Klagen inkludieren viele poetische Martyrologien, die von europäischen Juden während des Mittelalters komponiert wurden. Doch auch peripher kommt das Thema des Martyriums in der täglichen und der Schabbat-Liturgie vor, z.B. in Gebeten wie dem *Av Ha-Rachamim*, in dem die Gnade Gottes denjenigen gewünscht wird, die ihr Leben für die Heiligung des Gottesnamens hingaben. Das Martyrium wird auch in anderen Gebeten, z.B. dem *Avinu Malkeinu* oder dem *Jizkor* erwähnt. Alle diese liturgischen Erinnerungen an das Martyrium haben ihre Wurzeln in der Zeit, die auf die Verfolgungen des 11. und 12. Jh. (= Kreuzzüge) folgte. Andere Gebete haben beispielsweise hagiographische Verbindungen zum Martyrium, obwohl der Inhalt nicht ganz getroffen wird, wie z.B. im liturgischen Gedicht *Unetane Tokef*, das an Rosch ha-Schana rezitiert wird und Rabbi Amnon von Mainz zugeschrieben wird. Prinzipiell kann jedoch gesagt werden, dass eine Martyrologie in der jüdischen Tradition ganz allgemein, aber v.a. in der modernen westlichen jüdischen Praxis und dem Glauben nur eine recht marginale Rolle spielt.⁶⁶¹

4.2.3.5.1.5. Martyrium im Mittelalter

Die früheste literarische Quelle für ein jüdisches Martyrium im Mittelalter ist ein Brief aus dem mittleren 10. Jh. von der Gemeinde in Bari an den Hofbeamten Chasdai ibn Schaprut, in dem der Suizid von drei Weisen bzw. Rabbinen im süditalienischen Otranto geschildert

⁶⁵⁴ Grözinger (2012), S. 250-252. Es gab jedoch auch eine innerjüdische Positionierung gegen die Martyriumspropaganda, für welche die Tötung von Kindern reiner Mord war (Yuval (2007), S. 167-168).

⁶⁵⁵ Grözinger (2012), S. 252-253.

⁶⁵⁶ Für einen Überblick der diversen Arten des Memorierens im Mittelalter mit Beispielen siehe beispielsweise: Goldin (2008), S. 123-161, 313-337.

⁶⁵⁷ Für die jüdische Liturgie (an besonderen und gewöhnlichen Tagen) und deren Entwicklung siehe z.B.: Elbogen (1931), bes. S. 14-23; Idelson (1932); Abrahams (1966); Reif (1993); Yahalom (1996); Arad (2004).

⁶⁵⁸ Grözinger (2012), S. 253; vgl. Jacobs (1995a), S. 304; ders. (1995b), S. 337. I. Yuval spricht beispielsweise von acht liturgischen Dichtungen zum Jahrestag der Märtyrer von Blois. Obwohl es sich um ein einmaliges Martyrium handelte, wurde es verewigt und in eine jährlich wiederkehrende Zeremonie mit eigener Liturgie verwandelt (Yuval (2007), S. 209).

⁶⁵⁹ Zu dem Gedicht *Elle Ezkera* siehe z.B.: Goldschmidt (1970).

⁶⁶⁰ Für die *Kinot* am 9. Av siehe beispielsweise: Ders. (1972); Soloveitchik (2010).

⁶⁶¹ Lander (2003).

wird.⁶⁶² Denn als diese Weisen zur Konversion gezwungen werden sollten, begingen sie Selbstmord bzw. opferten sie sich selbst, um andere vor der Zwangskonversion zu bewahren.⁶⁶³ Dieses Ereignis sollte jedoch nur der Ausgangspunkt der Judenverfolgungen in den meisten der mittelalterlichen europäischen Länder sein.⁶⁶⁴

In dieser Zeit wurden antike Vorstellungen, wie jene des Martyriums wiederbelebt,⁶⁶⁵ so stieg beispielsweise die Martyriumsbereitschaft im nördlichen Europa als Reaktion auf erlassene Edikte in den Jahren 1007-1012 an. Der Suizid im Sinne der Heiligung des göttlichen Namens war somit zur Zeit des ersten Kreuzzuges 1096 weit verbreitet.⁶⁶⁶ Diese Übernahme früherer Märtyrertraditionen bestärkte die Juden des Mittelalters in ihrer Entscheidung der jüdischen Religion auch in lebensbedrohlichen Situationen treu zu bleiben, die sie als Teil der Existenz im Exil ansahen.⁶⁶⁷ Als im Frühling des Jahres 1096 jüdische Gemeinden entlang des Rheines von den Kreuzfahrern angegriffen wurden, zogen v.a. in Speyer, Worms und Mainz viele Juden den Tod der Konversion zum Christentum vor und wurden entweder von den Angreifern getötet, oder töteten sich gemeinsam mit ihren Familien selbst.⁶⁶⁸ Diese aschkenasischen Märtyrer wurden als ‚heilige Generation‘ in zahlreichen Literaturgenres erinnert. So wurden z.B. drei **hebräische Chroniken** von dem Mainzer Anonymus (*Ma'ase ha-Gezerot ha-Jeschanot*; 1096; Quelle für Salomo ben Simson), Salomo ben Simson (1140) und Eliezar ben Natan (*Quntres gezerot tatnu*; vor 1146) verfasst, in welchen jener kollektive Suizid und Mord an Familien und Kindern geschildert wird, die nicht durch den Feind getötet oder gewaltsam getauft werden wollten.⁶⁶⁹ Warum sich im aschkenasischen Raum so viele für den Tod entschieden ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Die jüdischen Kreuzfahrer-Chroniken gehen davon aus, dass die Märtyrer ihre Lage aufgrund ihrer Sünden akzeptierten, oder dass sie davon überzeugt waren, wie Abraham bei der Bindung Isaaks geprüft zu werden, und nur durch ihren eigenen und den Tod ihrer Kinder diese Prüfung bestehen und belohnt werden würden. Weiters soll die Überzeugung verbreitet gewesen sein, dass sie in ihrem Tod die Einheit und Einzigkeit Gottes bezeugen würden.⁶⁷⁰ Gelehrte rätseln jedoch bis heute, was diese Suizidfälle und Morde an der eigenen Familie inspiriert haben könnte.⁶⁷¹ Im Laufe der Analysen stießen sie auf das *Sefer Josippon*, das im südlichen Italien während des späten 9. oder 10. Jh. anonym verfasst wurde,⁶⁷² und die

⁶⁶² Dönitz (2019), S. 1074; Shepkaru (1999), S. 28. Der Brief an Chasdai ibn Schaprut wurde in Mann (1972) publiziert.

⁶⁶³ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204.

⁶⁶⁴ Dönitz (2019), S. 1074.

⁶⁶⁵ Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁶⁶⁶ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204; Dönitz (2019), S. 1074.

⁶⁶⁷ Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁶⁶⁸ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204; Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011); Dönitz (2019), S. 1074-1075. Für ausführliche Erläuterungen zu den Ereignissen der Kreuzzugszeit und ihren Interpretationen siehe besonders: Stern (1894-1896); Berger (1972); Cohen (1995); Grossman (1999); Nirenberg (2002); Yuval (2007), S. 146-210; Goldin (2008), S. 7-11 (Kurzfassung der Ereignisse), 85-93, 179-243; Eisen (n.d.).

⁶⁶⁹ Dönitz (2019), S. 1075. Für diese und weitere Chroniken (auch deren Kontext) siehe u.a.: Neubauer/Stern (1892); Eidelberg (1977); ders. (1958-1959); Marcus (1982); Abulafia (1982); Cohen (1994); Chazan (1991); ders. (1996); ders. (2000); Haverkamp (2005).

⁶⁷⁰ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204; vgl. Goldin (2008), S. 11. Dieses Gedankengut wurde vermutlich als Teil der Erziehung als Vorbereitung auf den *Kiddusch ha-Schem* den Kindern vermittelt (Goldin (2008), S. 163-177; Kümmerling-Meibauer/Müller (2016)).

⁶⁷¹ Dönitz (2019), S. 1076. Das im 14. Jh. hervorgebrachte Argument, die Tötung der Kinder sei besser, als dass sie unter den Christen in deren Religion aufwachsen, kann nur als nachträgliche Rechtfertigung gewertet werden, jedoch nicht als das primäre Motiv ihres Handelns (Yuval (2007), S. 150).

⁶⁷² Goldin (2008), S. 80. Das *Sefer Josippon* hatte gewaltigen Einfluss auf die mittelalterlichen Juden. Der Autor kannte mehrere Versionen der Geschichte von der Mutter und ihren Söhnen, aber entschied sich für die Fassung der Makkabäerbücher. Eine Version in *Josippon* borgte sich jedoch das Ende aus PesR und implantierte den Namen ‚Hanna‘ als Namen der Mutter in die Köpfe der mittelalterlichen Juden. Weiters inkludiert es die Geschichte des Massensuizids auf der Masada, welcher ursprünglich in den Schriften von Flavius Josephus

Erzählung der Massensuizide von Masada (73/74 n. d. Z.) schildert.⁶⁷³ Weiters konnten sie ein interessantes Zusammenspiel von jüdisch-christlichen Motiven, die sich aus paradigmatischen biblischen Motiven speisen, nachweisen.⁶⁷⁴

Nach den Ereignissen im Jahr 1096 wurde das Martyrium als *Kiddusch ha-Schem* zu einem Spezifikum der jüdischen Literatur in Aschkenas.⁶⁷⁵ Auch viele nachfolgende Ereignisse wurden unter dem Aspekt des *Kiddusch ha-Schem* betrachtet, wie z.B. die Rintfleisch Verfolgungen im Jahr 1298, oder die Verfolgungen in Verbindungen mit der Pest in der Mitte des 14. Jahrhunderts.⁶⁷⁶ In **Memorbüchern** und anderen kommunalen Dokumenten wurden tausende von Namen von Märtyrern, die im 13. und 14. Jh. umgekommen waren, festgehalten.⁶⁷⁷ Weiters wurden zahlreiche **religiöse Gedichte** (= Pijjutim)⁶⁷⁸ über die Ereignisse und zu Ehren der Märtyrer verfasst, von denen einige auch heute noch die Liturgie des 9. Av bestimmen.⁶⁷⁹ Im 17. Jh. kam es im Zuge des Chmielnicki-Aufstandes (1648/49) in Polen abermals zu Verfolgungen und Massenmartyrien.⁶⁸⁰ Doch war nach Beschreibungen des Chmielnicki-Aufstandes die Tendenz zu Suizid und Homozid bereits geringer als im 11./12. Jh.⁶⁸¹

Die sefardischen Juden waren dem Martyrium gegenüber nicht so aufgeschlossen und zogen die Konversion oder Apostasie dem Tod vor. Maimonides (1135-1204) bestärkte in seinem *Iggeret ha-Schmad* (= Brief zur Religionsverfolgung) jene, die den Almohaden nicht mutig, also nicht bis zum Tod, entgegentraten. Manche der sephardischen Juden wurden verbannt, andere starben sogar, aber die meisten traten zum Islam über,⁶⁸² ein wohl

festgehalten wurde und aus keiner anderen jüdischen Quelle dieser Zeit bekannt ist. Das Buch inkludiert auch viele Motive, die mit der Heiligung des Gottesnamens im Mittelalter verbunden sein könnten. Es vergleicht z.B. jene, die für die Heiligung des Gottesnamens sterben, mit Opfern für Gott. Dabei ist es schwer zu sagen, ob es sich um ein ursprünglich jüdisches Thema handelte, oder, ob es von der christlichen Theologie, in der Jesus als Opfer für Gott gilt, entlehnt wurde. Somit beeinflusste *Josippon* die aschkenasischen Juden und ihre Schriften über die Kreuzzüge, doch ob der Autor die Menschen dahingehend beeinflussen wollte, dass sie Selbstmord im Namen der Heiligung des Gottesnamens begingen, ist fraglich (Goldin (2008), S. 81-82). Für weiterführende Literatur zum *Sefer Josippon* siehe z.B.: Hominer (1971); Dönitz (2013). Zur Benennung der Mutter als ‚Hanna‘ bzw. dieser Rezeptionstradition, siehe beispielsweise: Van Henten (2015); van Henten/Mulders (2015).

⁶⁷³ Goldin (2008), S. 81; Dönitz (2019), S. 1076.

⁶⁷⁴ Dönitz (2019), S. 1076: Diese paradigmatischen biblischen Beispiele, die im Mittelalter wieder an Popularität gewannen, sind: Die Aqeda, die Opferung Isaaks aus Gen 22, die Erzählung der drei Jünglinge im Feuerofen aus Dan 3, jene der Mutter und ihrer sieben Söhne aus 2 Makk, 1 Sam 2,5 und Ps 113,9, sowie die Überlieferung von König Saul, der sich selbst tötete, wie in 1 Sam 31,4 berichtet wird. Weiters die Opferterminologie, z.B. des Brandopfers, wie auch der Gegensatz zwischen Jakob und Esau, der immer wieder als der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum gedeutet wird. Zu Esau in seiner symbolischen Bedeutung in rabbinischer Zeit und dem Mittelalter siehe u.a.: Cohen (1967); Hadas-Lebel (1984); Langer (2009).

⁶⁷⁵ Denn die ‚Verfolgungen von 1096‘, welche sich im ersten Jahr des 1. Kreuzzuges ereigneten, sind Inhalt zahlreicher Chroniken und liturgischer Gedichte (= Pijjutim). Aus diesen Darstellungen leiteten nachfolgende Generationen Verhaltensregeln ab, wodurch anfangs nur seltene Selbstmorde aus Angst vor Bekehrung, Taufe und anderen Gräueln zu nie dagewesenen Massenmartyrien der jüdischen Bevölkerung ausarteten. Sogar in das *Sefer Chassidim* wurden Traktate von Rabbi Jehuda he-Chassid von Regensburg und Rabbi Eleazar ben Juda von Worms aufgenommen, die in weiterer Folge als Vorbereitung auf den Märtyrertod verstanden wurden (Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011)).

⁶⁷⁶ Dönitz (2019), S. 1075; Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁶⁷⁷ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 205; Dönitz (2019), S. 1075. Ein recht bekanntes Memorbuch ist das ‚Nürnberger Memorbuch‘. Für Literatur zu diesem siehe z.B.: Stern (1894-1896); Salfeld (1898).

⁶⁷⁸ Für allgemeine Erläuterungen zum Pijjut siehe beispielsweise: Elbogen (1931), 280-393.

⁶⁷⁹ Dönitz (2019), S. 1075. Für eine kleine Auswahl der Pijjutim, welche sich mit den Märtyrern befassen, und deren Motivik siehe, neben dem 2. Exkurs in dieser Arbeit: Hollender (1996); dies. (1998); dies. (2005); dies. (2018); van Bekkum/Katsumata (2007).

⁶⁸⁰ Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

⁶⁸¹ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206.

⁶⁸² Ibid., S. 205; Dönitz (2019), S. 1074. Für eine Übersetzung zu dem Brief des Maimonides siehe beispielsweise: Halkin/Hartman (1985).

lebensrettender Schritt, der an ihnen jedoch wie ein Makel der Schande haften blieb.⁶⁸³ In seinem Gesetzeswerk *Mischne Tora* spricht sich Maimonides weiters nur für die passiven Formen des Martyriums aus bzw. befürwortet es nur, wenn Götzendienst oder religiös inakzeptable Taten erzwungen werden sollen.⁶⁸⁴ Waren es zunächst nur die Aschkenasen, die den Tod im Angesicht der Konversion wählten, so schlossen sich ihnen die Sepharden im Zuge der Judenverfolgung 1391, bei welcher Sepharden und v.a. Conversos das Ziel waren, sowie auch unter der Vertreibung 1492 ihrer Wahl an.⁶⁸⁵ Die Juden, welche sich nicht aus Spanien vertreiben lassen wollten und die Konversion vorgezogen hatten, in weiterer Folge aber zumeist als ‚Krypto-Juden‘ von der Inquisition auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden, wurden gleichfalls als Märtyrer betrachtet.⁶⁸⁶ Beachtenswert ist dabei, dass auch öffentlich verbrannte Conversos als Märtyrer im Sinne des *Kiddusch ha-Schem* verstanden, also zu ihrer Ursprungsreligion rückgerechnet wurden.⁶⁸⁷

4.2.3.5.1.5.1. Liturgische Dichtung im Kontext der Martyrien

Es verging beinahe ein Jahrtausend zwischen den Martyrien, die in der rabbinischen Literatur genannt werden, wie z.B. der hadrianischen Verfolgung im 2. Jh. n. d. Z., und dem Ausbruch der neuen Welle an Martyrien im Jahr 1096. In diesem neuen mittelalterlichen Kontext entstand neues Material, das aus den Erfahrungen der Verfolgungen des 1. Kreuzzuges schöpfte.⁶⁸⁸

Waren die Martyrien zu Beginn in Prosa festgehalten worden, so tendierte man im 12. und 13. Jh. zur Gedichtform, die zugleich heilig (Pijjut in Hebräisch für liturgische Zwecke) und säkular (landessprachlich) war. Durch öffentliche Auftritte von mittelalterlichen (jüdischen) Barden und Troubadouren wurden Martyriumserzählungen allen zugänglich gemacht. Die persönliche Erfahrung von Demütigung und Verfolgung konnte mithilfe von Prosa und Gedichten besser verarbeitet werden, wobei sie gleichzeitig auch ein Gegenmittel gegen den Konversionsdruck darstellten. Die jüdischen Märtyrererzählungen wurden so zu einem Medium des Wettkampfes mit dem Christentum und die aktuellen jüdischen Verfolgungen war wie eine Trumpfkarte gegen das mächtige Netzwerk der christlichen Martyrologien.

Die Gedichte aus dem 12. Jh. porträtierten die Opfer der Kreuzzüge als reine, makellose Opfer für Gott. Ganz gleich, ob getötet oder selbst getötet, sie alle vollbrachten *Kiddusch ha-Schem*, die Heiligung des göttlichen Namens. Als dann aber das (Selbst)Opfer seine Überzeugungskraft verlor wurden neue Motive als Antwort auf die steigende Anzahl von Konversionen im späten 12./13. Jh. entwickelt. So wurde der Tod des Märtyrers von einem Moment persönlicher Erlösung zu einer Polemik, in welcher der Märtyrer bei seinem Tod noch eine Predigt hielt, in der er christliche Symbole verunglimpfte.⁶⁸⁹ Während die früheren Erzählungen diejenigen lobte, die ihre erzwungene Konversion bereuten, ignorierten die späteren poetischen Texte jeden bis auf den ‚idealen Märtyrer‘. Dieser ‚ideale Märtyrer‘ wurde beginnend mit dem Martyrium von Blois 1171 durch die tosafistischen Poeten als Gelehrter dargestellt. In einem Gedicht über das Massaker in York 1190 heißt es so zum Beispiel, dass der Körper des Rabbis nicht verwest, weil auch seine Lehre nicht verfällt.

⁶⁸³ Dan in Beinbauer-Köhler et al. (2011).

⁶⁸⁴ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 205.

⁶⁸⁵ Dönitz (2019), S. 1976; vgl. Ben-Shalom (2001).

⁶⁸⁶ Dan in Beinbauer-Köhler et al. (2011); vgl. Bodian (2007).

⁶⁸⁷ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 205.

⁶⁸⁸ Für liturgische Poesie, die sich auf die Kreuzzüge bezieht oder im Zuge dieser entstand, siehe u.a.: Einbinder (2002); Fraenkel et al. (2016).

⁶⁸⁹ Dies geschah, indem die Einheit der Märtyrer durch das Sprechen des Schmas ausgedrückt wurde, welches die Einheit und Einzigkeit Gottes betonen und gleichzeitig die christliche Theologie als polytheistische Idolatrie erscheinen lassen sollte.

Das Genre der Märtyrerklagen wurde so bekannt und prägend, dass, als in Paris 1242 Talmudausgaben verbrannt wurden, man das Ereignis in Gedichten so schilderte, als wäre es das Martyrium der Tora selbst gewesen, sozusagen der Mord an der Seele des jüdischen Volkes schlechthin. Von dieser Zeit an wurden brennende Körper oft auch mit brennenden Büchern dargestellt, was an das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon in der rabbinischen Literatur erinnert.⁶⁹⁰

a. Funktion der Dichtung

Diesen Gedichten über die Martyrien wurden drei primäre Funktionen zugeschrieben. Zuallererst galten sie als Bollwerk gegen die Konversion der jungen, gelehrten Elite zum Christentum, weiters hatten sie die Funktion das Vertrauen auf und den Glauben an eine belagerte Gemeinschaft zu stärken, während sie ebenfalls die Aufgabe hatten die Autorität der rabbinischen Elite zu unterstützen und das Medium, durch welches Martyrium verstanden wurde, zu kontrollieren.

Die Märtyrererzählung stellt dabei eine Inversion der Machtbeziehung dar, welche das Martyrium hervorbringt. Martyrien verschieben die Gerechtigkeit, die in dieser Welt fehlt, in die nächste. Märtyrererzählungen oder Gedichte über Martyrien, die eine liturgische Funktion haben, sind nur Gelehrten und Rabbinen gewidmet, weshalb gesagt werden kann, dass diese literarischen Gattungen die Klasse der Gelehrten und Rabbinen privilegierten und gleichzeitig das Prinzip hochhielten, nach dem die Konversion zum Christentum auch durch Tod vermieden werden soll. Wenn jedoch in weiterer Folge alle Juden für ihren Glauben gestorben wären, wäre keiner mehr übrig gewesen, um das Judentum zu leben, für das die Märtyrer starben. Erzählungen über Märtyrer sind somit ein Weg dieses Dilemma anzusprechen, denn, wenn die Märtyrer das Judentum als so wichtig empfanden, um dafür zu sterben, so muss es ihr Publikum auch für lebenswert halten.

*“Thus, martyrologies were a rhetorical weapon used by those persecuted to overcome, both in this world and the next, the imbalance of power which exalted a heavy toll on Jewish life and culture.”*⁶⁹¹

Sh. Lander dachte, die Märtyrergedichte könnten als Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen verstanden werden, nämlich darüber, wer die wahre Kenntnis von einem Ereignis hat.⁶⁹² Die martyrologischen Gedichte können ihrer Ansicht nach als Antwort auf christliche Darstellungen des jüdischen Martyriums gewertet werden. Juden waren laut den Christen in vielerlei Punkten schuldig, so z.B. in Bezug auf den Mord an christlichen Kindern,⁶⁹³ Hostienfrevl, Gottesmord, oder die Ablehnung Jesu als Messias. Die Christen waren sogar so von der Schuld der Juden überzeugt, dass sie diese als Verdammte *par excellence* auf Kirchenwänden und -fenstern darstellten. Juden kreierten zwar ihre eigenen Darstellungen des Martyriums, doch waren diese zumeist auf den privaten Kontext beschränkt, – sie waren zum Beispiel in illustrierten Manuskripten zu finden.

Einen Wendepunkt in der martyrologischen Darstellung von Christen bzw. auch einen theologischen Wandel stellt die Chronik *Jeven Metzula* („Abgrund der Verzweiflung“) des Rabbi Nathan Hanover dar, der in dieser über den Chmielnicki-Aufstand im Osteuropa des 17. Jh. berichtet. In der Chronik gelten die Getöteten abermals, als hätten sie *Kiddusch ha-*

⁶⁹⁰ Lander (2003).

⁶⁹¹ Ibid.

⁶⁹² Jede Seite beanspruchte dabei auch die exklusive Wahrheit für sich. In beiden Fällen galt jedoch das Martyrium als vollständige und sofortige Aufhebung der Sünden, als komplette Rehabilitation (ibid.). Dieser „Kampf“ zwischen den beiden Religionen ist bereits aus der Antike bekannt und war auch nicht immer nur literarischer Natur. Für die Auseinandersetzung von Juden und Christen siehe z.B.: Maier (1982); Cohen (2002); Stemberger (2009), S. 202-218; Horbury (2010); Gager (2015).

⁶⁹³ Die ermordeten christlichen Kinder, deren Tod den Juden angelastet wurde, wurden ebenfalls zu christlichen Märtyrern erhoben (Lander (2003)).

Schem praktiziert, und gleichfalls ist die *tzidduq ha-din*-Tradition von Bedeutung, wenn von Frauen berichtet wird, die sich lieber selbst töten als vergewaltigen zu lassen. Trotz ähnlicher Thematiken zeigen sich doch Neuheiten in dieser Erzählung. So ziehen manche Juden nämlich Gefangenschaft und Flucht dem Tod vor. Weiters gibt es trotz Differenzen keine Berichte über den polemischen Austausch zwischen Christen und Juden mehr, vielmehr wurde jedes Mal, wenn eine Gruppe Juden knapp dem Massaker entkam, der Segen „*Gesegnet bist du, oh Gott, der die Toten auferweckt*“ rezitiert. Der Triumph über den Tod blieb somit in diesem Leben verhaftet und wurde nicht in das nächste verschoben. Der theologische Wandel wird durch dieses Verhalten, sowie durch das bewusste Brechen der Speisegebote vor Augen geführt, durch welches die Menschen krampfhaft versuchten am Leben zu bleiben, da die Gemeinde mittlerweile unwillig geworden war ihr Schicksal völlig in die Hände eines transzendenten, omnipotenten Gottes zu legen.⁶⁹⁴

4.2.3.5.1.5.2. Belohnung der Märtyrer

In dem bereits erwähnten Brief an den Hofbeamten Chasdai ibn Schaprut aus dem 10. Jh. n. d. Z., der von dem ersten jüdischen Martyrium im mittelalterlichen Europa berichtet, ging der Lohn für das Selbstopfer der drei Rabbinen an die Lebenden, während den Märtyrern selbst keine Belohnung zugesprochen wurde.⁶⁹⁵ Ein hebräischer Bericht über Ereignisse in den Jahren 1007 und 1012 in Frankreich ist auch bekannt, doch auch in diesem ist nicht von Belohnung die Rede. Diese Quelle beleuchtet nämlich vorrangig das Motiv der Märtyrer, die bereit waren, sich für die Heiligkeit des göttlichen Namens und seine Einheit, und um den göttlichen Namen nicht zu entweihen, töten zu lassen. In Dokumenten um das Jahr 1096, dem Jahr des 1. Kreuzzuges, wurde dann erstmals eine Belohnung der Märtyrer benannt, welche darin als die ‚Frommen in der Höhe‘, die im Himmel wohnen, beschrieben wurden.⁶⁹⁶ Durch ihren freiwilligen Tod stiegen sie zu Gottes himmlischem Palast auf und erhielten ihre Belohnung im Himmel, weil sie Gottes Namen geheiligt hatten. Das Ertragen des Todes öffnete somit die himmlischen Tore. War zuvor die Heiligung des göttlichen Namens ausschlaggebend, so wurde diese Heiligung im Himmel an Gottes Seite fortgesetzt. Die Belohnung erfolgte folglich nicht nur ewiglich, sondern auch persönlich.⁶⁹⁷

Diese Vorstellung der Belohnung des Lebens in der kommenden Welt war essenziell für das Märtyrerkonzept im 11. Jh. n. d. Z. Die Juden töteten sich primär selbst, um nicht unter Folter konvertiert zu werden und dadurch Gottes Namen zu entweihen. Jedoch gab es auch extreme Fälle, in welchen der Tod und die anschließende Belohnung dem Leben vorgezogen wurden. Rabbi Samuel bar Gedalia und Jechiel bar Samuel ertränkten sich beispielsweise selbst, nachdem sie eine Welle von Kreuzfahrerattacken überlebt hatten. Ein anderer Fall ereignete sich unter den Rheinland-Juden, als die Kreuzritter bereits vorbeigezogen waren. Ein Mann namens Isaak opferte nämlich seine beiden Söhne in der Synagoge und tötete sich anschließend selbst. Dies war kein Selbstopfer im Angesicht von Gefahr, sondern ein

⁶⁹⁴ Lander (2003).

⁶⁹⁵ Shepkaru (1999), S. 28-29. Weil der Brief das *Sefer Josippon* erwähnt, kann er erst nach dessen Entstehung verfasst worden sein (ibid.).

⁶⁹⁶ Ibid., S. 30-31. In dem traditionellen Pijjut zu Schawuot, *Akdemut*, das dem deutschen Rabbi Meir b. Jitzchak (11. Jh.) zugeschrieben wird, findet sich beispielsweise die explizite Belohnung des ewigen Lebens für Märtyrer bzw. Bekenner des Schma (Lander (2003)).

⁶⁹⁷ Shepkaru (1999), S. 31-32; ders. (2002), S. 311-312. Die aschkenasische Theologie der individuellen Belohnung der Märtyrer weist u.a. auf ein wachsendes Selbst in der aschkenasischen Gesellschaft hin. Das wichtigste an dieser Belohnung war die direkte Beziehung jedes Individuums zu Gott. Die, die nach ihrem Tod im Himmel wohnen, preisen und loben Gott, während vor ihm das Ritual des Selbstopfers fortgesetzt wird. Während die Kreuzfahrer den Juden nach ihrer Konversion eine utopische europäische Gesellschaft boten, stand auf der anderen Seite das Martyrium mit dem Versprechen nach Nähe zu Gott. Die Juden gingen nicht mehr nur freiwillig in den Tod, um durch ihren Todesakt dem Gemeinwohl zu dienen oder die Gesetzesübertretung zu vermeiden, sondern, um zu Gott aufzusteigen und auch selbst von ihrem ‚Altruismus‘ zu profitieren (ders. (1999), S. 43).

bewusstes, kalkuliertes Opfer, dass die himmlischen Kammern öffnen und die Verstorbenen wieder vereinen sollte. Auch ein jüdischer Konvertit aus Xanten tötete sich ohne zu zögern selbst, um es dem 1. Konvertiten Abraham gleichzutun und im Paradies mit Gott zu leben.⁶⁹⁸

Um die Übermacht der Gewalt der Kreuzfahrer zu kompensieren, war folglich die Vorstellung der Belohnung nötig, um die physische Niederlage zu bewältigen.⁶⁹⁹ Martyrium und Belohnung passen in die Theologie des Leidens und das mittelalterliche Genre der ‚epischen Niederlage‘, denn beide versicherten den Juden, dass die Kreuzfahrer zwar jetzt gewonnen hatten, diese jedoch keine himmlische Belohnung erhalten würden. Schlussendlich mache nämlich die himmlische Vergeltung die Opfer zu Siegern.⁷⁰⁰ Die hebräischen Quellen aus 1096 weisen interessanterweise somit die gleiche Intensität in ihren Märtyrervorstellungen auf wie die christliche Propaganda für die Kreuzzüge. Papst Urban machte den Männern den Kreuzzug als eine Form des Martyriums schmackhaft, das mit der Eroberung des irdischen und himmlischen Jerusalems enden sollte. Urban hielt auch dazu an, zu bedenken, dass das Leben für den Bruder zu geben ein großes Werk der Güte darstelle. Der Tod während eines Kreuzzuges wurde von ihm als Martyrium angepriesen, oder zumindest als sicherer Zutritt zum Paradies dargestellt.⁷⁰¹ Dieser Vorstellung mussten die aschkenasischen Juden mit ihrem eigenen ‚Belohnungssystem‘ entgegenhalten. Dieses himmlische System war spezifisch aschkenasisch, dennoch nicht unbedingt exklusiv jüdisch. Außerdem konnte es nicht einfach aus früheren Traditionen übernommen werden, da eine Theologie, die das Martyrium und die persönliche Belohnung miteinander verknüpfte, in griechisch-römischer Zeit noch nicht existierte.⁷⁰²

In griechisch-römischer Zeit bestand das Hauptanliegen der Märtyrer nämlich in der Vermeidung von Gesetzesübertretung und der Aufrechterhaltung ihrer sozialen und religiösen

⁶⁹⁸ Shepkaru (1999), S. 34-35; vgl. Yuval (2007), S. 154-158.

⁶⁹⁹ Shepkaru (1999), S. 36.

⁷⁰⁰ In den liturgischen Dichtungen und Chroniken begleitet den Tod der Märtyrer von 1096 die Vorstellung, dass die Feinde der Juden ihrer Strafe nicht entgehen werden. Denn Gottes ursprünglich weißes Gewand ist mit dem Blut der Märtyrer bedeckt (= Purpurgewand), welches beim jüngsten Gericht zur Belastung gegen seine Feinde aufschreit und den Zorn Gottes entfacht. So sollte Gott zur Endzeit in erster Linie das Blut der Märtyrer rächen und das Blut jedes einzelnen Märtyrers und Getöteten sollte zu der Herbeiführung dieser Endzeit beitragen (Yuval (2007), S. 146-147, 204). „*Jeder Blutstropfen jedes einzelnen jüdischen Opfers geht in das Maß von Blut ein, das Gott zum Handeln veranlassen wird, sobald es voll genug ist.*“ (ibid., S. 149). Insgesamt kommt demnach die komplexe Verbindung von messianischer Rache und Märtyrerbewusstsein in den hebräischen Chroniken über die Verfolgungen von 1096 recht stark zum Ausdruck. Dem Kult von Blut und Opfer bei den aschkenasischen Märtyrern liegt folglich die Idee der Rache-Erlösung zugrunde (ibid., S. 149, 154).

⁷⁰¹ Shepkaru (1999), S. 37-38. Besonders nachdem Papst Urban zum 1. Kreuzzug aufrief und die ruhmreiche Belohnung für Märtyrer in Aussicht stellte, war der Andrang auf das Privileg in den Kreuzzug mitzuziehen und im Zuge dessen zu sterben groß. Auch wurde der Tod von Kreuzfahrern mit dem *imitatio Christi* Motiv in Verbindung gebracht, wodurch alle Opfer der Kämpfe unabhängig von ihrer Motivation himmlische Belohnung zugesichert wurde. Der Papst betonte, dass jeder, der am Weg nach Jerusalem starb, sich selbst für die Religion opferte und deshalb als Märtyrer zu betrachten sei, wodurch allen Kreuzfahrern der Weg zur himmlischen Belohnung freistand. Der Akt des *imitatio mortis Christi* brachte jedoch nicht nur den getöteten Kreuzfahrern himmlische Vorteile, sondern auch den Lebenden, da diese, wie ihre jüdischen Zeitgenossen, hofften, durch ihr im Kampf vergossenes Blut Strafe über den Feind zu bringen, der es vergossen hatte. Die Toten lebten im Himmel weiter, die irdische Tragödie wurde zu einer himmlischen Feier, denn alle die Verstorbenen erhielten die Krone des Martyriums. Durch diese Vorstellungen wurde vermittelt, dass jene, die im Dienste Christi fielen, nicht starben, sondern zum ewigen Leben erhoben wurden. Die gefallen Kreuzfahrer wurden in himmlischen Palästen und strahlenden Kammern lebend vorgestellt, alle Verwandten, Freunde und Waffenbrüder sollten dort mit ihnen sein. Die Märtyrer erhielten einen exklusiven Platz in den Reihen der heiligen und vergangenen Helden, denen sie nacheiferten. So waren unter ihnen Abraham und andere Patriarchen, sowie die Makkabäer. Abraham ist jedoch nicht nur ein Mitglied der höheren himmlischen Ränge, sondern gleichzeitig auch der himmlische Versammlungsort der Märtyrer, die bei ihrem Tod in den ‚Schoß Abrahams‘ zurückkehren. ‚Abrahams Schoß‘ war aber nicht nur für Märtyrer reserviert, wie das Beispiel des Lazarus in Lk 16,22 beweist. Die christlichen Märtyrer waren nicht bloß in der Nähe Gottes angesiedelt, sondern sie standen an der Spitze der himmlischen Hierarchie und waren sogar über den Aposteln positioniert (ders. (2002), S. 315-322, 327).

⁷⁰² Ders. (1999), S. 42-43; ders. (2002), S. 311.

Strukturen. Der freiwillige Tod sollte der ganzen Nation, kollektiv dienen. Nur 2 und 4 Makk scheinen diesbezüglich Ausnahmen darzustellen. Falls die Rabbinen 4 Makk gebrauchten, war in deren Version vielleicht die Belohnung noch nicht vorhanden, oder sie ignorierten sie bewusst. Fakt ist aber, dass die (himmlische) Belohnung keinen Eingang in die rabbinische Literatur über die Märtyrer fand. Die griechisch-römischen und rabbinischen Quellen teilen jedoch die Darstellung des freiwilligen Todes als letzten Ausweg, der auch oft zu vermeiden versucht wurde. Der Talmud stellt die Auferstehung als Standardstufe dar, die auf das Leben folgt. Weiters gibt es eine talmudische Tendenz der Ablehnung der Verbindung zwischen Martyrium und Belohnung (z.B. yChag 2,1,77b; bMen 29b; bAZ 17b; bQid 39b). Details zu der himmlischen Existenz der Märtyrer fehlen jedenfalls in den talmudischen Erzählungen. Bestenfalls wurde die kommende Welt,⁷⁰³ zumeist als Gemeinschaft von Talmudgelehrten, als himmlische Akademie, beschrieben. Während die himmlische Akademie als Destination aller gerechten Gelehrten gilt, wird aber nicht gesagt, dass das Martyrium einen Platz in dieser garantiert. Nur Rabbi Aqiva und Rabbi Schimon ben Gamliel wurden im Kontext der himmlischen Akademie beschrieben. Doch auch in der Erzählung über den Tod Rabbi Chanania ben Teradjons wird nicht eindeutig von einer Belohnung nach dem Martyrium gesprochen, das einzige Zugeständnis war der Erhalt seiner Reinheit nach dem Tod. Weiters ist auffällig, dass auf die Exekution der rabbinischen Märtyrer aus dem Talmud und die der sieben Söhne aus den Makkabäerbüchern keine Beschreibung des Himmels folgt. Erst mit dem 1. Kreuzzug wurde die Verbindung unwiderruflich hergestellt.⁷⁰⁴ Das Jahr 1096 stellte deshalb einen kritischen Wendepunkt in der Entwicklung dieser Verbindung dar. Die aschkenasischen hebräischen Chroniken des 1. Kreuzzuges vereinten das Martyrium mit der himmlischen Belohnung bzw. die Vorstellung des (christlichen) Himmelreichs⁷⁰⁵ mit ihrem Konzept des *Kiddusch ha-Schem* und boten somit erstmals ein klares Bild dessen, was die Märtyrer nach dem Tod erwartete.⁷⁰⁶ Eine neue detaillierte Ordnung der himmlischen Belohnung für jüdische Märtyrer wurde geschaffen,⁷⁰⁷ wenn auch nicht so explizit wie im Christentum.⁷⁰⁸

Plötzlich lieferten die hebräischen Quellen Details zu der ‚kommenden Welt‘. Es wurde festgehalten, dass alle, die für ihren Glauben geschlachtet wurden und für die Heiligung des

⁷⁰³ In jüdischen Quellen wird kein spezifischer Ort genannt, nur die ‚kommende Welt‘ (*olam ha-ba*). Auch der Talmud spricht nur von einer zukünftigen Zeit, in der die Gerechten oder Israel den höchsten Rang einnehmen werden. Manche Talmudstellen (bKet 111b; bSchab 30b; bTaan 64a) und LevR 36,2 lassen vermuten, dass die ‚kommende Welt‘ sich auf der Erde befinden wird. Geographische Beschreibungen des Garten Eden (bEr 19a; bTam 32b; bBB 5b und 84a) verweisen auf dessen messianische Natur. Die Schüler der Tora und ihre Gelehrten stehen an der Spitze der Hierarchie, weil das Torastudium in der ‚kommenden Welt‘ noch an Wichtigkeit zunimmt (Shepkaru (2002), S. 324).

⁷⁰⁴ Ders. (1999), S. 42; ders. (2002), S. 325.

⁷⁰⁵ Im Christentum war ein himmlisches hierarchisches Konzept mit variierender Ordnung bereits im 7. Jh. n. d. Z. verbreitet, doch erst Mitte des 11. Jh. war die himmlische Hierarchie etabliert und die christlichen Märtyrer fixer Bestandteil davon. Die Idee dieser himmlischen Hierarchie erlaubte es den Märtyrern gemeinsam das Göttliche zu schauen (= *visio Dei*), was zum höchsten Ziel der Gerechten erhoben wurde. In Reaktion auf dieses christliche Monopol auf den Himmel übernahmen jüdische Berichte absichtlich das System der Belohnung der Märtyrer aus ihrer christlichen Umgebung und inkorporierten es mithilfe von biblischer, midraschischer und talmudischer Sprache in ihre eigene Märtyrertradition. Im 12. Jh. war die christliche Vorstellung des Märtyrerhimmels, die in hebräische Erzählungen über den 1. Kreuzzug aufgenommen und adaptiert wurde, schließlich zu einem Gemeingut beider Gemeinschaften geworden. Durch den ständigen Wettstreit um den Himmel entstanden schließlich ähnliche, jedoch dennoch divergierende Vorstellungen des Himmels in Judentum und Christentum (ders. (2002), S. 314-315, 340-341).

⁷⁰⁶ Ders. (1999), S. 42; ders. (2002), S. 312.

⁷⁰⁷ Ders. (2002), 312-313: Dieser Prozess kann als ‚innere Akkulturation‘ bezeichnet werden, da aschkenasische Juden zwar weiterhin ihre alten jüdischen Traditionen befolgten, diese aber im Lichte zeitgenössischer christlicher Kontexte in polemischer Weise umformten. Das mittelalterliche christliche Umfeld trug auch zu diesem Prozess der jüdischen Selbstdefinition bei. Die Juden griffen auf ihr frühes jüdisches Erbe zurück und absorbierten zur selben Zeit selektiv Teile der christlichen Kultur, nur um diese symbolisch zu negieren.

⁷⁰⁸ Ibid., S. 323.

göttlichen Namens starben, einen Platz in der ‚kommenden Welt‘ haben würden.⁷⁰⁹ Dort würden sie ewig leben. So bot das Martyrium ein Leben in der himmlischen Welt mit allen Reichtümern dieser Welt. Die hebräischen Quellen sprechen kollektiv von der Generation von 1096 als Generation, die als Gottes Teil auserwählt wurde, was ihnen eine persönliche himmlische Belohnung zusicherte. Durch den freiwilligen Tod erhielten aber auch Konvertiten ihre finale soziale und religiöse Anerkennung. Weiters sollen die Juden von Mainz jedem Märtyrer versprochen haben im Kreis der Gerechten zu sitzen, mit Rabbi Aqiva und seinen Kameraden. Andere versprachen die Gemeinschaft mit den drei biblischen Vorbildern Chanania, Mischael und Azaria. Des Weiteren bezeichnete der ‚Schoß Abrahams‘ die sofortige Belohnung der Märtyrer im Himmel, sowie den finalen himmlischen Ruheplatz.⁷¹⁰

Wie bei der christlichen himmlischen Hierarchie existierten auch in dem jüdischen System mehrere Kreise von Heiligen im Himmel,– sieben um genau zu sein,– die durch eine bestimmte Anordnung gekennzeichnet waren.⁷¹¹ Die höchste individuelle Belohnung für das Selbstopfer als Märtyrer war wie im Christentum die Sicht auf Gott. Das mystische Werk *Seder Gan Eden* teilt den Himmel in Sphären rund um Gott. Im Zentrum befindet sich die Sphäre der ‚zehn Märtyrer, die von Rom getötet wurden‘, also jene von Rabbi Aqiva und seinen Kameraden.⁷¹² Diese Sphäre ist in der Sammlung *Yalqut Schimoni*, welche aus dem 13. Jh. stammt, gleichfalls die erste. Die zweite ist den im Meer ertrunkenen vorbehalten (bGit 57b), während die dritte Sphäre Rabbi Jochanan ben Zakkai und seinen Schülern zugeordnet wird, welche als die Vorläufer des rabbinischen Judentums gelten.⁷¹³ Wie die verstorbenen Kreuzfahrer, die über den Aposteln standen, so standen die mittelalterlichen jüdischen Märtyrer über bekannten rabbinischen Figuren. In *Himmel und Hölle*, einem Werk von Immanuel ben Salomon von Rom (ca. 1265-1330), ist der Himmel in zehn einzigartige Sphären geteilt, die den ‚Zehn Märtyrern‘ (*harugei malkhut*) gehören, welche direkt vor Gott stehen und ihm keine Ruhe bis zur finalen Erlösung Israels gönnen.⁷¹⁴

Die Verbindung von Martyrium und Belohnung hielt auch nach dem 1. Kreuzzug an und die Popularität der Märtyrer stieg, bis sie zu einem Bestandteil der aschkenasischen Literatur und des Glaubens wurden. Der Trend zur Kanonisierung christlicher Heiliger und Märtyrer kam gleichfalls in dieser Zeit auf. Es wurde sogar mit der Zeit zu einem gewissen Problem, dass beinahe jedes Dorf Heilige und Märtyrer für sich beanspruchte und Schreine errichtete, um deren Relikte zu verehren. Es zeichnete sich der eindeutige Trend ab, Opfer von Gewalt in

⁷⁰⁹ Shepkaru (2002), S. 325, 327. Auf jüdischer Seite wurde der Kreuzzug als ‚göttlicher Test‘ interpretiert. Das Martyrium galt als Bestehen dieses Tests, da alle jüdischen Märtyrer, mehr als alle anderen Nationen, dazu bestimmt wären in die ‚kommende Welt‘ zu kommen (ibid., S. 338).

⁷¹⁰ Ibid., S. 326-329, 334.

⁷¹¹ Zu den sieben himmlischen Sphären, besonders im Christentum, siehe z.B.: MacCulloch (1932); Russell (1997).

⁷¹² Shepkaru (2002), S. 330, 333-334. SifDtn § 10 spielt zwar auf sieben Bereiche für die Gerechten in Gan Eden an, welche ‚Gegenwart‘, ‚Höfe‘, ‚Haus‘, ‚Stiftshütte‘, ‚Heiliger Berg‘, ‚Berg des Herrn‘ und ‚Heiliger Ort‘ heißen, doch werden die Gerechten selbst nicht klassifiziert. Gleiches gilt für den MidrPs zu Ps 11,7. Ganz allgemein heißt es in bSchab 152a, dass jedem Gerechten eine Wohnung zugewiesen wird, entsprechend der Ehre, die ihm gebührt, doch wird, wie in bChag 14a-b, nicht klar, ob sich diese Aussage auf einen himmlischen Ort oder die kommende Welt bezieht (ibid., S. 333).

⁷¹³ Ibid., S. 333. In *The Legends of the Jews* gibt L. Ginzberg (2000) die jüdische Vorstellung von sieben Ebenen im Himmel wieder. „*Beyond Paradise begins Eden, containing three hundred and ten worlds and seven compartments for seven different classes of the pious. In the first are ‘the martyr victims of the government,’ like Rabbi Akiba and his colleagues; in the second those who were drowned; in the third Rabbi Johanan ben Zakkai and his disciples; in the fourth those who were carried off in the cloud of glory; in the fifth the penitents, who occupy a place which even a perfectly pious man cannot obtain; in the sixth are the youths who have not tasted of sin in their lives; in the seventh are those poor who studied Bible and Mishnah, and led a life of self-respecting decency. And God sits in the midst of them and expounds the Torah to them.*“ (Vol. 1,1, Abschnitt 39).

⁷¹⁴ Shepkaru (2002), S. 333.

gefeierte Märtyrer zu verwandeln.⁷¹⁵ Das Verlangen nach dem Tod, der Wunsch Gottes Willen zu tun, die sofortige Wandlung von Tod in Leben, die immerwährende himmlische Belohnung, der Sitz zwischen den Heiligen, die Betonung des Bluts der Märtyrer und das daraus resultierende Happyend waren zentrale Motive des christlichen Martyriums, aber auch in hebräischen Quellen anzutreffen.⁷¹⁶ So wandelten auch aschkenasische Juden die zu beklagenden Opfer in heilige Märtyrer um, die in den Synagogen bewundert und erinnert wurden.⁷¹⁷

4.2.3.5.1.6. Konzept des Martyriums in Neuzeit und Moderne

Die von den Aschkenasen vertretene Einstellung zum Martyrium setzte sich in der Neuzeit fort.⁷¹⁸ Galt im Mittelalter, *“Everyone who has been killed and slaughtered and died for the sanctification of his Name is destined to the world to come,”*⁷¹⁹ so wurde auch vor der Schoah das Konzept des Todes zur Heiligung des Gottesnamens für gewöhnlich auf jene angewandt, die lieber starben als ihre religiösen Überzeugungen aufzugeben. Während und nach der Schoah wurde das Konzept jedoch auf jene ausgeweitet, die starben, weil sie Juden waren.⁷²⁰ Obwohl die 6 Millionen ermordeten Juden strenggenommen keine Märtyrer waren, da sie keine Wahl hatten, sich zwischen einer Gebotsübertretung und dem Tod zu entscheiden, wurden sie nach der Schoah als solche bezeichnet.⁷²¹ Das Konzept des Martyriums wurde somit auf *„alle Juden übertragen, die aufgrund ihres Judeseins in unterschiedlichen Verfolgungen und Pogromen, kulminierend im Holocaust, ermordet wurden.“*⁷²²

Gemäß Sh. Lander wurde nach der Schoah dem Märtyrer nun der Held gegenübergestellt. Denn Helden waren jene, die überlebten, während Märtyrer jene waren, die verstarben.⁷²³ Diese Unterscheidung war in den klassischen Quellen nicht vorhanden.

*“People who demonstrated willingness to die for their faithfulness to God and the Law through their radical actions were considered martyrs, whether they actually died or not. By so doing, martyrs were heroes: they exemplified courage.”*⁷²⁴

Ihrer Ansicht nach war die Schoah ein Versuch das Martyrium für immer zu zerstören, denn A. Hitler befahl den Tod der Juden nicht aufgrund ihres Glaubens, sondern aufgrund ihrer Existenz. Es war somit keine Zeit des *Kiddusch ha-Schem*, sondern vielmehr eine Zeit des *Kiddusch ha-Chajjim* (= Heiligung des Lebens). Dadurch, dass das Martyrium im Judentum (mit Ausnahme der aschkenasischen Interpretation während der Kreuzzüge) keine Opferkonnotation hat, es niemals aktiv gesucht werden darf, bestand in der Zeit der Schoah der wahre *Kiddusch ha-Schem* im Überleben.⁷²⁵ Ein anderer Aspekt der rabbinischen bzw.

⁷¹⁵ Shepkaru (1999), S. 39-40, 44.

⁷¹⁶ Zum Blut als gemeinsames Symbol in Judentum und Christentum siehe beispielsweise: Yuval (1993); ders. (1999); Biale (2007); Boustan/Reed (2008).

⁷¹⁷ Shepkaru (1999), S. 41.

⁷¹⁸ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206.

⁷¹⁹ Eidelberg (1977), S. 31; Chazan (1987), S. 254; Shepkaru (2002), S. 325.

⁷²⁰ Greenberg (2019), S. 1077; vgl. Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206. Für weitere Literatur zu den Opfern der Schoah als Märtyrer siehe u.a.: Schindler (1972); Fogel/Levin (1998); Lopiansky (2003); Backenroth (2019).

⁷²¹ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206-207; Lander (2003); Jacobs (1995), S. 337; vgl. Rajak (2012), S. 172.

⁷²² Dan in Beinbauer-Köhler et al. (2011).

⁷²³ Für die Differenzierung zwischen Opfer, Held und Märtyrer siehe beispielsweise: Niewiadomski (2010); Gözl (2019c). Für Literatur zur jüdischen Identität im Holocaust, siehe z.B.: Webber (2000).

⁷²⁴ Lander (2003).

⁷²⁵ Für D.J. Brand war dieses Überleben nur dadurch möglich, dass jene, welche psychisch intakt die Schoah überlebten, die Gewalt nicht ihr Leben bestimmen und sich durch sie brechen ließen. Sie blieben ‚heil‘, weil sie bewusst der Gewalt weniger Bedeutung beimaßen, als ihre Peiniger es sich gewünscht hätten (Brand (2007), S.

frühen Martyrien hingegen, nämlich *tzidduq ha-din*, wurde als blasphemisch für den Kontext der Schoah verworfen.⁷²⁶

Im israelischen Staat wurde in Gedenken an die Opfer der Schoah der Jom ha-Schoah, am 27. Tag des Monats Nissan, eingeführt,⁷²⁷ an dem das *El Male Rachamim*, ein Gedenkgebet, u.a. für die umgekommenen 6 Millionen Juden, gebetet wird.⁷²⁸ Gleichfalls ist im Kontext der Märtyrer noch erwähnenswert, dass in Israel der Juden, die im Zuge der Verteidigung des Staates starben oder durch Terrorattacken ums Leben kamen, gedacht wird, nämlich am Jom ha-Zikkaron, am Tag der Erinnerung (= 4. Tag des Monats Ijjar), welcher einen Tag vor dem israelischen Unabhängigkeitstag abgehalten wird.⁷²⁹

8). “*One way to survive the horror of Holocaust was not to let violence into the inner core, the human essence of the person.*” (Frankl (1959); Brand (2007), S. 8).

⁷²⁶ Lander (2003); vgl. Maybaum (1965).

⁷²⁷ The Knesset (1959), S. 112. In diesem Kontext ist die Zeitschrift ‚Martyrdom and Resistance‘ der ‚American Society for Yad Vashem‘ besonders zu erwähnen. Siehe dazu: <https://www.yadvashemusa.org/archive-martyrdom-and-resistance> (letzter Zugriff: 20.6.2023).

⁷²⁸ Lander (2003).

⁷²⁹ The Knesset (1963).

Teil III – Texte



5. Der Babylonische Talmud¹

Der babylonische Talmud² gewährt Einblicke in die Kultur und Natur der rabbinischen Gesellschaft, sowie in den Kontext, in dem die babylonischen Rabbinen mit ihren Überzeugungen und Praktiken agierten.³ Er ist einerseits beeinflusst von und andererseits selbst Teil der persisch wie auch hellenistisch-römischen Kultur und stellt doch gleichzeitig ein eigenständiges Werk jüdischer Identität dar.⁴ Weiters vermittelt er ein Bild davon, inwiefern und in welchem Ausmaß sich die Juden als kleine kulturelle Minderheit an die vorherrschende Kultur adaptierten.⁵

5.1. Redaktion des Bavli

Der Bavli wurde im sassanidischen Mesopotamien wohl zwischen dem 5. und 7. Jh. n. d. Z. redaktionell bearbeitet.⁶ Die Kultur, die im Bavli vorherrscht, ist das Produkt seiner anonymen Redaktoren (/Editoren), die als ‚Stammim‘ bekannt sind und deren Kultur sich in entscheidenden Aspekten von der ihrer Vorgänger (= Amoräer) unterschied.⁷

Die letzten im Yeruschalmi erwähnten Rabbinen stammen aus dem endenden 4. Jh. n. d. Z., weshalb vermutet wird, dass die Redaktion kurz danach, also noch im 4. oder zu Beginn des 5. Jh. n. d. Z., erfolgte.⁸ Im Bavli hingegen entstammen die meisten Rabbinen der 6. Generation der Amoräer (380-420 n. d. Z.), wobei aber auch manche der 7. und 8. Generation (ca. 420-480 n. d. Z.), oder spätere Rabbinen erwähnt werden. Der späteste namentlich erwähnte Rabbiner ist wohl Rav Revai von Rov,⁹ der gemäß gaonäischer Tradition um 550 n. d. Z. starb. Vereinfacht gesagt, die Redaktion des Bavli setzte sich demnach mindestens bis in das 6., wenn nicht sogar bis in das 7. oder in die Mitte des 8. Jh. n. d. Z. fort, wodurch zwischen der Komplettierung der beiden Talmudim etwa drei Jahrhunderte liegen würden.¹⁰

¹ In Hinblick auf dieses 5. Kapitel, genauer die Punkte 5., 5.1., 5.3 und 5.3.1., ist zu erwähnen, dass das hier dargebrachte Material bereits in einer früheren Masterarbeit der Autorin (E.A.Z. Heiss (2020).

Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten) auf den Seiten 73-74 und 78-81 Verwendung fand, da es jedoch aufgrund der thematischen Ähnlichkeiten auch als notwendiger Bestandteil dieser Arbeit betrachtet werden muss, wird es hier in längerer und leicht adaptierter Form wiederverwendet. Doch besonders bei den Punkten 5.3 und 5.3.1. handelt es sich um direkte Übernahmen aus der genannten Masterarbeit.

² Für Allgemeines und Details zu der Entstehung, dem Aufbau und der Gliederung des Bavli, sowie dessen neuzeitliche und heutige (Druck)ausgaben, siehe beispielsweise: Lehnardt (2007); Stemberger (2011), S. 227-277; Kalmin (2006b); Steinsaltz (2006); Diamond (2011), S. 181-186; Weiss Halivni (2013); Sarie (2016). Für eine deutsche Übersetzung des gesamten Bavli siehe: Goldschmidt (1996).

³ Rubenstein (2003a), S. 11-12. Zu den Juden in Babylonien in talmudischer Zeit und der Geisteshaltung im Bavli siehe z.B.: Gafni (1990); Kraemer (1990); Johnson (2015). Für Gemeinsamkeiten (Dialektik, Selbstkritik, Handlungsort) zwischen dem altbabylonischen Edubba-Material und dem Bavli, v.a. wenn beide als fiktive und groteske Repräsentation eines Gelehrtdialogs betrachtet werden, siehe bes.: Johnson (2015), S. 1-42.

⁴ Zu dem Unterschied zwischen römischem und persischem Verhalten bzw. zwischen den beiden Kulturen im Kontext des Bavli siehe z.B.: Secunda (2018). Für Unterschiede, Spannung und Polemik zwischen Israel unter römischer Herrschaft und Babylonien unter den Sassaniden bzw. dem Yeruschalmi und dem Bavli siehe u.a.: Hayes (1997); Ilan/Nikolsky (2014); Ilan (2014); Brodsky (2014); Kiperwasser (2017).

⁵ Vgl. Kalmin (1999), S. 113; Zellentin (2011), S. 215.

⁶ Bis heute herrscht Uneinigkeit über den genauen Redaktionszeitraum des Bavli, so gehen manche von einer Spätdatierung (8.-9. Jh. n. d. Z.) aus, während andere einen etwas früheren zeitlichen Ansatz für die Schlussphase des Bavli (6.-7. Jh. v. d. Z.) annehmen (Stemberger (2011), S. 245-246).

⁷ Rubenstein (2003a), S. vii, 1, 9, 13, 22, 35, 37-38, 143. Für die Arbeitsweise der Redaktoren des Bavli siehe beispielsweise: Gray (2005).

⁸ Stemberger (2011), S. 204-205.

⁹ Für Genaueres zu dem eher unbekanntem Rav Revai von Rov siehe: Weiss Halivni (2013), S. 4-7, 25, 209.

¹⁰ Rubenstein (2003a), S. 3, 10; vgl. ders. (2013), S. xxix; Stemberger (2011), S. 246, 255. Wort für Wort Übernahmen aus dem Yeruschalmi, Paraphrasierungen dessen Inhalts, oder Widersprüche zu diesem könnten im Bavli auf deren zeitnahe Fertigstellung bzw. die gegenseitige Bekanntheit des Materials zurückzuführen sein (Rubenstein (2003a), S. 10). Zu der redaktionellen Verarbeitung des Bavli, dessen (komplexen) Entwicklung, Endredaktion und diversen Formen (Handschriften, Fragmenten, Druckausgaben) siehe bes.: Stemberger (2011), S. 240-254; Lehnardt (2007).

Der Bavli beinhaltet zwei zu differenzierende literarische Ebenen,¹¹ nämlich jene der Traditionen und Aussagen namentlich erwähnter Amoräer (*memrot*) (ca. 3.-6. Jh. n. d. Z.), sowie auf der anderen Seite anonymes Material (*stam*), das auf die Stammaim (ca. 6.-8. Jh. n. d. Z.) zurückzuführen ist.¹² Die Stammaim waren primär Redakteure, welche die *sugijot*¹³ kreierte, die wiederum die Tradition der Amoräer enthielten, während sie gleichzeitig auch als die Autoren des Bavli betrachtet werden können, da sie die amoräische Tradition in einer Superstruktur ihrer eigenen Komposition platzierten.¹⁴ Sie blieben bevorzugt anonym und formulierten keine autoritativen Dikta, sie erzählten vielmehr Geschichten früherer Rabbinen neu, indem sie diese ihren Vorstellungen anpassten, ihre eigene Kultur und Situation in die Vergangenheit rückprojizierten, wodurch sie trotz Anonymität dem Werk ihren Geist einhauchten und ihre Ideen darin erhielten.¹⁵ So kann gesagt werden, dass sich die Stammaim der Systematisierung, Interpretation und der Analyse früherer Traditionen widmeten.¹⁶

Während es einerseits zu einem Fortbestand der Tradition kam, fand andererseits ein Wechsel von Stilen und Werten zwischen der amoräischen und der stammaitischen Zeit statt. Die Amoräer hielten das praktische Gesetz und die Lösung von Rechtsdiskursen hoch, die Stammaim hingegen maßen der Argumentation selbst höheren Wert bei, weshalb sie sich auch des Öfteren auf Minderheitenmeinungen fokussierten, oder diese ins Zentrum ihrer Debatten rückten, obwohl diese keine praktische Umsetzung hatten.¹⁷

*“A characteristic of the Stammaim is their indulgence in the rhetorical and in pseudo-dialogue. Among the Amoraim, it is rare to find rhetorical questions or transparently false answers. But such questions and answers, along with their refutation, are frequent in the anonymous sections of Talmud.”*¹⁸

Es scheint, als trieben die Stammaim die Argumente und Debatten immer weiter voran, auch ad absurdum, weil sie schlichtweg die Dialektik um ihrer selbst willen liebten.¹⁹

5.2. Kultureller Kontext des Bavli

Der Bavli ist eines der wenigen literarischen Werk aus dem jüdischen Babylonien der sassanidischen Zeit, das über diese Periode Auskunft geben kann.²⁰ Es ist jedoch bekannt, dass die Redaktoren des Bavli (hauptsächlich) aggadische Texte adaptierten und

¹¹ D. Weiss Halivni hingegen geht von weitaus mehr literarischen Schichten aus, doch der Einfachheit halber sei hier nur auf die zwei oben genannten verwiesen (Rubenstein (2013), S. xxv, xxvii).

¹² Rubenstein (2003a), S. 4, 7; ders. (2003b), S. 71; ders. (2005a), S. 1. Die beiden Ebenen sind jedoch nicht immer leicht zu unterscheiden, geschweige denn zu trennen (ders. (2003a), S. 7; vgl. ders. (2007), S. 70; ders. (2013), S. xxiv). Doch unterscheiden sich diese literarischen Ebenen chronologisch, in ihrer Sprache und ihrem Stil. Während die den Amoräern zugeschriebenen Überlieferungen in der Regel kurze, apodiktische Gesetzeserklärungen in meist hebräischer Sprache sind, enthält das anonyme Material der Stammaim dialektische Argumentationen, Kommentare und Analysen zumeist in Aramäisch. Das anonyme Material liefert den Kontext und die Analyse der zugeschriebenen Aussagen, wodurch es als eine Art Redaktion oder Redigierung für diese amoräischen Traditionen gilt (Rubenstein (2005a), S. 1; ders. (2003b), S. 71). Zur Mehrsprachigkeit in früh-rabbinischen Texten siehe z.B.: Fraade (2011).

¹³ Für Erläuterungen zu der Datierung der Stammaim und v.a. zu deren *sugijot*, siehe bes.: Elman (1990-1991); Weiss Halivni (1986), S. 76-92; ders. (2005); ders. (2013), S. 3-62.

¹⁴ Rubenstein (2003a), S. 4-6; vgl. Kraemer (1995), S. 152. Die Stammaim trugen somit u.a. auch zur (Neu)produktion aggadischer Texte im Bavli bei (Rubenstein (2005a), S. 1, 20; ders. (2005b)).

¹⁵ Rubenstein (2003a), S. 7, 11; vgl. ders. (2007), S. 70; Kraemer (1995), S. 152.

¹⁶ Rubenstein (2003a), S. 37; vgl. ders. (2007), S. 70; ders. (2013), S. xxiv.

¹⁷ Ders. (2003a), S. 3-5; ders. (2003b), S. 71-72; vgl. ders. (2013), S. xxiv; Hidary (2010).

¹⁸ Weiss Halivni (1986), S. 87-88; Rubenstein (2003b), S. 71.

¹⁹ Rubenstein (2003b), S. 72.

²⁰ Für Details zu dem sassanidischen Kontext des babylonischen Talmuds und dem rabbinischen Umgang mit dem sozialen, kulturellen, religiösen und politischen System des sassanidischen Reiches, siehe besonders: Smith (1984); Elman (2007); Secunda (2009); ders. (2010); ders. (2014); Kiel (2014); Mokhtarian (2011); ders. (2015); Gross (2018); Brodsky (2019).

neubearbeiteten, so dass diese zwar dazu tendieren babylonische Bedingungen zu reflektieren,²¹ doch eher im römischen Palästina spielen und/oder ursprünglich palästinischen Quellen entstammen,²² wie ersteres auch bei bGit 55b-58a und bAZ 16a-19b, die es im Folgenden zu analysieren gilt, der Fall ist.

Die Juden Babyloniens wurden von der dortigen dominanten Kultur beeinflusst, so übernahmen sie von den Sassaniden z.B. die Achtung der Blutreinheit bzw. Genealogie, deren Tracht oder Amtsinsignien, sowie Fremdworte aus dem Persischen, wie sie z.T. auch im Bavli zu finden sind.²³ Weiters wird im Bavli des Öfteren davon berichtet, dass Juden mit Zoroastriern interagierten, sei es bei gemeinsamen Arbeiten, dem Debattieren religiöser Ideen, oder sogar der Teilnahme an zoroastrischen religiösen Veranstaltungen.²⁴ Dieser Umstand weist darauf hin, dass die Platzierung der Juden innerhalb der Gesellschaft, sowie ihre Beziehung zu der sassanidischen Hauptkultur eine eher gute war.²⁵ Im Vergleich zu ihren palästinischen Kollegen waren sie nämlich in ihrer gesellschaftlichen Position sicherer, weniger ökonomisch abhängig und generell mächtiger, während die palästinischen Rabbinen ihren eher prekären Status durch den (informellen) Kontakt mit Nicht-Rabbinen zu stärken versuchten.²⁶ So porträtierten einige rabbinische Quellen, wie auch der Bavli, die Königinmutter oder Königin (Ifra Hormizd) als den Rabbinen wohlwollend gegenüberstehend (bBB 8a-b; 10b-11a; bZev 116b; bNed 20b; bTaan 24b).²⁷ Gleichfalls wird der sassanidische König stets eher positiv dargestellt. Wird schlecht über einen Herrscher gesprochen, so ist es zumeist der römische, wie z.B. in bGit 57b. Einzig die Erzählung von Rabba bar Nachmani in bBM 86a, dessen Tod durch den persischen König verursacht wird, bildet dabei eine Ausnahme.²⁸ Im Gegensatz zu den Christen, welche immer wieder persische Hofbeamte bekehrten und so den Zorn des sassanidischen Königs auf sich zogen, oder sich gegen den Zoroastrismus auflehnten, waren die Juden Babyloniens weder bestrebt Zoroastrier zu bekehren, noch sich gegen den König aufzubringen, weshalb der Konflikt über die Religion und Identität eher Thema der Christen und Perser, aber nicht wirklich einer der Juden oder sogar der Rabbinen war.²⁹

²¹ Für das Setting der Geschichten des Bavli und Themen, welche zentral für das Verständnis des Bavli und dessen kulturellen Kontext sind, siehe u.a.: Heiss (2020), S. 74-78; Rubenstein (2004). Beispiele für Themen, wie z.B. Strafe und Sünde, Polemik, Zerstörung, sowie Proselyten und Konversion, die gleichermaßen in der persischen wie in der jüdischen Literatur von Interesse waren, finden sich beispielsweise bei: Kiel (2013); Polzer (2016); Agostini (2019); Kiperwasser/Ruzer (2012); dies. (2015).

²² Rubenstein (2018), S. 177; vgl. Kraemer (1995), S. 208. Für den Austausch zwischen Jerusalem und Babylonien, palästinischen und babylonischen Rabbinen, sowie den griechisch-römischen (= hellenistischen) Einfluss, oder gar jenen des Josephus auf den Bavli, v.a. punkto schriftlicher Quellen, siehe z.B.: Smelik (2001); Kalmin (2006a), S. 149-172; Boyarin (2007); Hidary (2012); Nikolsky (2014); Nikolsky/Ilan (2014); Hezser (2015); Ilan/Noam (2015); Weissenrieder (2016); Noam (2017). Zu dem Konkurrenzkampf zwischen palästinischen und babylonischen Rabbinen siehe beispielsweise: Kalmin (2006b). Zu dem Verhältnis der Rabbinen zu den Römern im Allgemeinen, sowie zu der Darstellung der Römer im Bavli und Yeruschalmi siehe u.a.: Hadas-Lebel (1990); Lapin (2012); Hodkin (2014); Naiweld (2016); Rosen-Zvi (2017); Secunda (2018).

²³ Kalmin (1999), S. 7, 10, 14, 52, 111; vgl. Stemberger (2009), S. 199, 201.

²⁴ Mirsky (2012), S. 58, 74.

²⁵ Rubenstein (2018), S. 210.

²⁶ Kalmin (1999), S. 5-6, 15, 27-28, 46, 111; vgl. Boyarin (2009), S. 132. Die babylonischen Rabbinen hatten weiters den Vorteil nicht mit einem zerstörten Tempel in ihrer Mitte belastet zu sein, sie hatten keine besondere spirituelle Krise zu bewältigen, sie konnten es sich somit aufgrund der räumlichen (und zeitlichen) Distanz leisten kritischer und skeptischer in Bezug auf dieses Ereignis zu sein (Kraemer (1995), S. 153, 209, 221).

²⁷ Rubenstein (2018), S. 200-201; Mirsky (2012), S. 18-23.

²⁸ Rubenstein (2018), S. 201; vgl. Mokhtarian (2012). Wird die Geschichte von Rabba bar Nachmani (bBM 86a) als Martyrium gewertet, so geschehen auch in dieser Erzählung Wunder, die zur Flucht verhelfen, oder das Martyrium verhindern sollen (Rubenstein (2018), S. 206).

²⁹ Rubenstein (2018), S. 194-195, 210; vgl. Kraemer (1995), S. 153. Juden lebten bereits seit Jahrhunderten in Babylonien, sie stellten keine Herrschaftsansprüche, auch vereinzelte Verfolgungen hatten nur geringe bis gar keine religiösen Konsequenzen für sie (Kraemer (1995), S. 153). Zu den Persern als Zerstörer von Synagogen (bYom 10a) und Verfolger von Juden, siehe z.B.: Kalmin (2006a), S. 121-147; Rubenstein (2013), S. xxix.

Die Juden Babyloniens schienen somit weitgehend in das politische und soziale System der Sassaniden integriert gewesen zu sein. Diese Erfahrungen des (religiösen, sozialen und kulturellen) Zusammenlebens prägten den babylonischen Talmud sehr, der sich als Modell von Minderheiten- bzw. Diasporaerfahrungen³⁰ auch schließlich gegenüber dem palästinischen Talmud (Yeruschalmi) durchsetzte.³¹

5.3. Besonderheiten des Bavli³²

Der Bavli ist ein merkwürdiges Gemisch von **Genres** und Elementen,³³ so beinhaltet bereits der Begriff ‚Bavli‘ ein Wortspiel mit dem Wort ‚vermischt‘ (= *balul*), welches ähnlich wie *bavli* (= babylonisch) klingt.³⁴ Der Bavli unterscheidet im Diskurs zwischen der strukturellen Opposition des Ernstes (*'emta*, eig. ‚Angst‘) und der Komik (*milta de-bedichuta*). Die dialektische Lehre der Halakha ist für den Bavli die ernsthafteste Aktivität, jedoch inkorporiert er viel Material, das antithetisch zu seiner erklärten ernsthaften Absicht steht.³⁵ Laut M. Bakhtin sollte der Talmud sogar, wenn er überhaupt in ein bestimmtes Genre passt, am ehesten als Roman betrachtet werden, der eine gewisse schriftstellerische Sprache und die Reden der Erzähler enthält.³⁶

Für D. Boyarin hingegen ist der Bavli mit der ‚**menippeischen Satire**‘ zu vergleichen, welche nach dem griechischen Kyniker Menippos von Gadara (3. Jh. n. d. Z.) benannt ist, der in seinen Texten Ernst mit Komik, sowie Witz mit Spott kombinierte und so die Ernsthaftigkeit und Autorität der Intellektuellen und ihrer Praktiken hinterfragte.³⁷ Die talmudische menippeische Satire diente jedoch nicht der Untergrabung der Ernsthaftigkeit der Halakha, denn auch der Ton im Talmud ist nicht der von ‚Inkongruenz‘, sondern einer, der auf die Lücke zwischen der idealen Welt und dem realen Leben hinweist.³⁸ Infolgedessen kann der Bavli genauso als ‚ernstkomische‘ Literatur betrachtet werden, d.h., als Literatur, die in demselben Text das Ernsthafte rationaler Fragen und Fragesteller und das Absurdeste, oder die ‚tiefen‘ Aspekte ihrer Persönlichkeit und ihres persönlichen Lebens vereint.³⁹

Der Bavli ist somit eine Kakophonie von diversen Genres und vielen Stimmen, die als interner Dialog zwischen der ‚normalen literarischen Sprache‘ (= Sprache der Halakha und aggadischen Frömmigkeit) und der ‚unfrommen Sprache‘ der **biographischen Legenden** über die Helden des Talmuds aufgezeigt werden, wodurch die Darstellung der Helden jedoch zumeist eine doppelte ist, halakhisch und z.T. grotesk.⁴⁰ Die biographischen Legenden des Bavli sind nicht nur durch ihre ‚unfromme Sprache‘ gekennzeichnet, sondern enthalten gleichfalls karnevalistische Elemente, welche den (heiligen) Helden vermenschlichen und dessen heldenhaften Kern ironisieren, ohne diesen zu zerstören.⁴¹ Die Verwendung karnevalistischer Legenden weist laut Boyarin auf eine Gesellschaft hin, die nicht länger an die ultimative Wahrheit (der menschlichen Tora-Lehre) glaubte. Heute noch wird an der

³⁰ Zu dem Thema der unterschiedlichen Entwicklungen von Diasporagemeinden in Ost und West und deren Folgen, siehe u.a.: Edrei/Mendels (2007); dies. (2008).

³¹ Vgl. Mirsky (2012), S. 74-76.

³² Entnommen aus Heiss (2020), S. 78-79.

³³ Für die Kategorisierung des Talmuds als Kommentar, Rechtsliteratur, oder Anthologie, siehe u.a.: Segal (2004).

³⁴ Boyarin (2009), S. 22-23, 161; vgl. Berger (1998), S. 129.

³⁵ Boyarin (2009), S. 9, 11, 15-16.

³⁶ Ibid., S. 199, 207; Bakhtin (1981), S. 263, 361.

³⁷ Boyarin (2009), S. 26, 220, 230; vgl. Stein (2012), S. 6-7; Zellentin (2011), S. 215. Für weiterführende Literatur zur menippeischen Satire im griechischen und rabbinischen Kontext siehe: Burrus (2017).

³⁸ Boyarin (2009), S. 340; vgl. Stein (2012), S. 6-7.

³⁹ Boyarin (2009), S. 29-30; vgl. zu dem Bavli als ‚ernstkomische‘ Literatur bes.: Hayes (2020).

⁴⁰ Boyarin (2009), S. 21-22, 166, 194, 219, 279-280, 338.

⁴¹ Rabbi Meir und andere im Bavli genannte Rabbinen waren keine heiligen Dummköpfe, sondern Gelehrte und Intellektuelle, deren Biographien lediglich mit wilden und grotesken Elementen angereichert wurden (ibid., S. 277; vgl. Kalmin (2006b), S. 846).

Unterscheidung zwischen halakhischer Diskussion und aggadischen Erzählungen festgehalten, denn seit dem Mittelalter bis in die moderne Zeit wurden Anthologien der Aggada produziert, welche diese aus dem Kontext des halakhischen Materials nahmen, sowie traditionell Kommentare geschrieben wurden, welche die aggadischen Anteile ignorierten, besonders die grotesken. Nichtsdestoweniger gehören biographische Legenden, (bizarre) Volkserzählungen gemeinsam mit der Halakha und der Aggada des Bavli gelesen, um die Reichhaltigkeit und Fülle dieses Textes des rabbinischen Judentums zu erfassen.⁴²

5.3.1. Bavli – Monologisch oder Dialogisch?⁴³

Jede Kultur dialogisiert auf die ein- oder andere Weise ihre eigenen ideologischen Produkte, wodurch als Ergebnis von Selbstreflexion die Hinterfragung und Dialogisierung ihrer aufgeladenen Heiligtümer, theoretisch und praktisch, erlaubt sind.⁴⁴ Der Bavli beinhaltet eine höchst ernste Praxis des dialektischen Denkens, welche als Dialog repräsentiert wird,⁴⁵ der eingebettet ist in einen komischen Rahmen, welcher die Ernsthaftigkeit des Inhalts der Dialektik hinterfragt, aber nicht auf die aufgeworfenen Fragen antwortet. Der repräsentierte Dialog im Talmud ist entgegen aller Erwartung jedoch kaum dialogisch, sondern inkorporiert alle Stimmen und Meinungen in ein einziges Bewusstsein, nämlich das des ‚Autors‘, – das der anonymen Redakteure des Talmuds (= *Stammaim*).⁴⁶ Es handelt sich beim Bavli folglich maximal um einen **monologischen Dialog**, welcher, repräsentiert in einem Text, bei genauer Analyse nur die Sichtweise des ‚Autors‘ wiedergibt.⁴⁷ Die *Stammaim* waren aber der Ernsthaftigkeit der Dialektik verpflichtet, was daran erkennbar ist, dass sie die Leser(/innen) davon überzeugen wollten, dass der Lebensweg der mündlichen Tora, die Weise der Rabbinen, der einzig richtige Weg wäre, Gott und der Menschheit zu begegnen, sowie dass ihre undialogische Weltsicht, ihre Ideologie, die einzig richtige sei. Die talmudische Dialektik ist somit monologisch, denn es wird ein abstraktes Bewusstsein, ein ‚Profil der Rationalität‘ hervorgehoben, unter dem jegliche Opposition nichtig wird. Keine Frage, der Bavli hält Widersprüche am Leben, doch tut er dies, während er diese vollständig verharmlost, wobei die totale Harmonie durch die Erscheinung des Dialogs erreicht wird.⁴⁸ Die talmudische *sugija* reduziert jeden wirklichen Widerspruch, indem Argumente konstruiert werden, welche keine echten Differenzen zwischen den Positionen hergeben, sodass im Endeffekt Diskussionen um ‚nichts‘ geführt werden.⁴⁹ Durch die Inkorporation und Neutralisation von Stimmen, welche von außerhalb des rabbinischen Systems kommen, in eben dieses System, wird jedoch auf Dauer die monologisierende Absicht der *Stammaim* bedroht, da immer mehr Aspekte, immer mehr auch nicht rabbinische Stimmen im Bavli in nur einer Stimme, der der *Stammaim*, zu vereinen versucht werden.⁵⁰ Wird nun berücksichtigt, dass es, wie bereits

⁴² Boyarin (2009), S. 19, 28, 277-278, 342.

⁴³ Entnommen aus Heiss (2020), S. 79-81.

⁴⁴ Boyarin (2009), S. 29.

⁴⁵ Die ‚Fiktion‘ des Talmuds besteht in seiner Repräsentation als Dialog, in der Vortäuschung, dass es sich tatsächlich um Aufzeichnungen lebendiger Konversationen handelt. Es sind nämlich vielmehr kunstfertig konstruierte rhetorische Kompositionspraktiken, die existierende halakhische Redensarten verwenden, um die Dialektik zu konstruieren, welche aus verbundenem Material, Fragen und Widersprüchen, (aus ursprünglich unabhängigen Sprüchen) besteht und auf die spezifisch schriftstellerische ‚Hand‘ der *Stammaim* verweist (ibid., S. 143).

⁴⁶ Vergleiche im Gegensatz dazu das Auftreten von Individualautoren in spätrabbinischer Literatur, z.B. bei Cordoni (2014) behandelt.

⁴⁷ Für andere Erklärungsversuche der Mehrstimmigkeit in Schriften des rabbinischen Judentums, wie z.B. vermehrte äußere Einflüsse, rabbinische Rechtslehre oder Pädagogik, siehe beispielsweise: Fraade (2015).

⁴⁸ Boyarin (2009), S. 31, 141-145, 147, 152, 155, 161, 222; vgl. Hezser (1997), S. 243, 493; Berger (1998), S. 129. Der Bavli untersucht oft widersprüchliche Argumente, auch Meinungen von Rabbinen, die als Ausgestoßene gelten, wenn diese einem spezifischen Kontext dienlich sind (Kraemer (1995), S. 151-152).

⁴⁹ Boyarin (2009), S. 152; vgl. Rubenstein (2003a), S. 12-13; Kalmin (2006b), S. 846; Zellentin (2011), S. 27.

⁵⁰ Boyarin (2009), S. 144, 156, 161, 206.

erwähnt, im Bavli eine ‚fromme, ernste‘ und eine ‚unfromme, wilde‘ Sprache gibt, die beide gleichermaßen Gebrauch finden, so stellt sich die Frage, wie dies mit der Absicht der Stammim vereinbar war. Boyarin löste diese Frage dahingehend, als dass er davon ausging, dass der babylonische Talmud **monologisch** ist, da er alle rabbinischen und relevanten außer-rabbinischen Meinungen unter der Hauptmeinung der Stammim zu vereinen versucht, während er jedoch im Prozess dieser Harmonisierung durchaus **dialogisch** ist, wenn als Resultat von selbstreflektierender Kritik subversive, groteske oder komische Traditionselemente gegen halakhische, tief in der Religion verwurzelte Praktiken und Lehrmeinungen auf humorvolle Weise ausgespielt werden. So kann die Selbstkritik auch als Schlüssel der Inkorporation des grotesken biographischen Materials im babylonischen Talmud verstanden werden, sowie der Bavli durch diese als Text betrachtet wird, der sein Programm vorantreibt und gleichzeitig seine Fehler (augenzwinkernd) anerkennt, ohne dabei die nötige Ernsthaftigkeit zu verlieren.⁵¹ In bMeg 7b heißt es so zum Beispiel:

Rabba sagte, man ist verpflichtet sich an Purim zu berauschen, bis man [den Unterschied] zwischen ‚verflucht ist Haman‘ und ‚gesegnet ist Mordechai‘ nicht mehr kennt.

Rabba und Rav Zeira feierten das Purimfest miteinander. [Nachdem Rabba betrunken war], ging er und schlachtete Rav Zeira. [Als er nüchtern war, oder am Morgen] betete Rabba für Rav Zeira und brachte ihn ins Leben zurück.

Ein Jahr später: [Rabba] sagte zu [Rav Zeira], ‚Lass den Meister kommen und uns [gemeinsam] Purim feiern.‘ [Rav Zeira] sagte zu [Rabba], ‚Wunder geschehen nicht in jeder Stunde.‘

Das Dictum verlangt extreme Trunkenheit, während die Geschichte diese scheinbar verbietet. Dieser Widerspruch deutet darauf hin, dass die rabbinische Tradition die Differenz der Stimmen zwischen dem Dictum und der Geschichte abgeflacht hat, denn die Vorschrift betrunken zu sein wird weder untergraben, noch wird ihr widersprochen. Bei bMeg 7b handelt es sich um einen Versuch der Vereinheitlichung der Inkongruenzen und Widersprüche im Talmud, genauer, um einen Versuch der Monologisierung des potentiellen Dialogs. Das Purimfest fällt unter den Aspekt der ‚Umkehrung‘ (הוא נהפוך). So war Rabba darauf aus, das Karnevaleske zu normalisieren, indem er die halakhische Verordnung so deutete, dass bis zur Besinnungslosigkeit getrunken werden solle, bis nicht mehr zwischen Gut und Böse unterschieden werden könne, wobei dies eine Umkehrung der Halakha selbst darstellt. Die hier vorgestellte karnevaleske *sugija* könnte folglich als Pseudo-*Ma'ase* betrachtet werden, das zeigt, was geschieht, wenn man sich selbst zu ernst nimmt.⁵²

Mit dieser Frage ‚Was geschieht, wenn man sich selbst zu ernst nimmt?‘, kann auch schon auf die zu bearbeitenden Texte, bGit 55b-58a und bAZ 16a-19b übergeleitet werden.

⁵¹ Boyarin (2009), S. 166-167, 173-175, 184, 191, 198-199, 202, 205, 207, 261, 339, 341-342; vgl. Stein (2012), S. 6-7.

⁵² Boyarin (2009), S. 163-166.

6. bGittin 55b-58a

6.1. Halakhische Ausgangsbasis von bGittin 55b-58a

Das Traktat Gittin ist Bestandteil der 3. Ordnung Naschim (‚Frauen‘) der Mischna und beschäftigt sich im Wesentlichen mit den Rechtsvorschriften in Zusammenhang mit Scheidebriefen. Das Traktat hat neun Kapitel, wobei die Kapitel 4 und 5 Ausnahmen darstellen, da sie, voll mit historischen Anspielungen auf den Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.), nur in lockerer Verbindung zu dem eigentlichen Thema des Traktats stehen. So werden in mGit 4,2-5,9 rabbinische Änderungen aufgelistet, die ‚um der guten Ordnung willen‘ und ‚im Interesse des Friedens‘ verkündet wurden, also den Sinn hatten, bestehendes Recht zu modifizieren, wenn Gesetze ungerecht waren oder zu unerwünschten Ergebnisse führten.¹

Dies beweist gleich der Anfang des gewählten Abschnitts aus bGit (55b-58a), der mit einem Mischnazitat beginnt, nämlich mGit 5,6, das auf ein gewisses ‚Sikarikon-Gesetz‘ eingeht.

In der Kriegszeit, also dem Bar Kochba Aufstand und den hadrianischen Verfolgungen, hatte die römische Regierung den Grundbesitz der jüdischen Aufständischen konfisziert und ihn Verwaltern überlassen, die u.a. römische Veteranen, Fremde oder römerfreundliche Juden (= Sikarikon²) sein konnten.

Aufgrund dieses Umstandes geht die Mischna von der (fiktiven³) Rechtslage aus, dass von den jüdischen Behörden – im Sinne eines rabbinischen Gerichts – nach dem Bar Kochba Aufstand³ das sog. Sikarikon-Gesetz erlassen wurde, das Ausnahmebestimmungen über den Besitz von Grundstücken enthält, die nicht von rechtmäßigen Eigentümern erworben, sondern von anderen (mit Gewalt) in Besitz genommen oder von den römischen Behörden vergeben bzw. verkauft worden waren. Wie mGit 5,6 zeigt, musste für einen gültigen Kauf zuerst der ‚rechtmäßige bzw. ursprüngliche Besitzer‘ (= Grundstückseigentümer/Hausherr) diesem Verkauf zustimmen, bevor der Grund dem ‚unrechtmäßigen Besitzer‘ (= Sikarikon) abgekauft werden konnte.⁴ Dies galt genauso, wenn jemand den Grund erwerben wollte, der in der Ketubba (= Heiratsurkunde) als Sicherstellung für die Frau festgehalten worden war. Bei diesem galt nämlich die Ehefrau als ‚rechtmäßige Besitzerin‘, die für einen gültigen Kauf vor ihrem Mann ihre (freiwillige) Zustimmung zu diesem geben musste.

Diese Fassung des Sikarikon-Gesetzes blieb laut tGit 3,10 und yGit 5,7,47b in Galiläa bestehen, da dort die hadrianischen Erlässe, welche die jüdischen Grundbesitzer enteignen sollten, nie Anwendung fanden. In Judäa wurde das Gesetz laut Mischna schrittweise angepasst, weil es im Zuge des Bar Kochba Aufstand zu großangelegten

¹ Rubenstein (1999), S. 160. Solche rabbinischen Änderungen beinhalteten zumeist Anpassung und Veränderung, so z.B. die Gewährung von Ausnahmen oder die Einführung von Zusätzen. Für die Wichtigkeit der ‚guten Ordnung‘ und des Friedens siehe beispielsweise: Wilfand (2019).

² Der genaue Ursprung des Wortes ‚Sikarikon‘ ist unbekannt. In rabbinischen Texten kann sich der Begriff ‚Sikarikon‘ auf Eigentum beziehen, das von den Römern beschlagnahmt wurde, oder auf Gesetze über Ländereien, die ursprünglich Juden gehörten, von Rom beschlagnahmt und später an andere Juden verschenkt oder verkauft wurden (vgl. Jastrow (1926); Rubenstein (1999), S. 161). Im *Sefer Ha-Arukh* (samekh) wird die wohl plausibelste Herleitung des Begriffs ‚Sikarikon‘ in diesem Kontext gegeben, wenn er als Akronym von סַרְקוֹן (= ‚Nimm mein Land, aber lass mich zufrieden‘) verstanden wird und somit eindeutig auf den Sikarikon als ‚Inhaber von konfisziertem Besitz‘ verweist.

³ Vgl. yGit 5,7,47b. Für eine frühere Datierung, nämlich bereits nach dem 1. Jüdischen Krieg (66-74 n. d. Z.), vgl. die Kommentare der Talmudexegeten Raschi und Maimonides zu dieser Stelle, sowie Jos., BJ 5,421, und die Historiker Graetz (1892), sowie Rosenthal (1893). Prinzipiell ist es jedoch nicht völlig undenkbar, dass das Gesetz oder Vorläufer davon aus einer früheren Zeit des jüdischen Widerstandes gegen Rom (vor 66 n. d. Z.) stammen (Wilfand (2017)).

⁴ Durch dieses Vorgehen sollte der ursprüngliche, rechtmäßige Besitzer, dessen Land konfisziert wurde, rechtlich geschützt werden. In der Tosefta (tGit 3,10) ist die Reihenfolge umgekehrt, sodass eher die Interessen des Käufers geschützt werden. In Safrai (1952), S. 58-59 und Shahr (2012), S. 192, n. 4 wird deshalb davon ausgegangen, dass die Tosefta an dieser Stelle falsch überliefert wurde.

Landbeschlagnahmen bzw. -enteignungen durch die Römer gekommen war, was es für die neuen jüdischen Käufer zu teuer und aufwändig machte dieses Land zu kaufen, da sie ja nicht nur den eigentlichen Eigentümer, sondern auch den Sikarikon (in voller Höhe) bezahlen mussten.⁵ Das Resultat war, dass nur wenige Käufe getätigt wurden und das Land in Händen der (römischen) Sikarikon verblieb, die es jedoch größtenteils nicht bewirtschafteten, was wiederum zu einer verringerten Ernte und einer generellen Reduktion des Nahrungsmittelangebots führte. Um das Land wieder schneller in jüdische Hand zu bringen und es auch wieder zu bebauen (= ‚um der guten Ordnung willen‘), wurden die folgenden Maßnahmen bzw. Anpassungen vorgenommen.⁶

Das Sikarikon-Gesetz wurde für den Besitz von Kriegsgefallenen außer Kraft gesetzt,⁷ es griff also nur mehr, wenn die ursprünglichen Besitzer noch lebten. Spätere Gerichtshöfe räumten den rechtmäßigen Besitzern ein Vorkaufsrecht ein, konnten sie von diesem jedoch nicht Gebrauch machen, so hatten sie zumindest Anspruch auf eine Entschädigung in der Höhe eines Viertels des Verkaufspreises.⁸ Rabbi Juda ha-Nasi begrenzte schließlich die Zeit des Vorkaufsrechts auf 12 Monate, sodass jeder, der dem Sikarikon nach diesem Zeitraum den (konfiszierten) Grund abkaufen wollte, dies tun konnte, jedoch auch weiterhin (nur) ein Viertel des Kaufpreises an den eigentlichen Grundstückseigentümer als Entschädigung zu zahlen hatte.⁹

bGit 55b beginnt mit einem halakhischen Kommentar zu mGit, bezieht sich jedoch nicht auf den gesamten Abschnitt 5,6, sondern lediglich auf die erste Frage, warum es erst nach den Kriegsgemetzeln zu einem solchen Sikarikon-Gesetz kam bzw. ob überhaupt ein solches erlassen wurde. Nach Rav Jehuda trat ein solches Gesetz in Judäa nicht in Kraft, sondern, wie Rabbi Asi aufklärt, erließen die Römer (unter Hadrian) nach den Kriegsgemetzeln drei Erlässe. Während der ersten beiden Erlässe durften Israeliten und somit auch jüdische Grundstücksbesitzer getötet werden, während des ersten Erlasses mussten sie dies laut Dekret sogar. Der zweite Erlass sah zumindest bereits eine Entschädigung von vier Sus für jeden getöteten jüdischen Grundstückseigentümer bzw. dessen Familie vor. Die ersten beiden Erlässe fallen somit in eine Zeit, in der es die Juden vorzogen ihr Leben zu behalten, indem sie ihren Grund an die Römer abtraten bzw. an einen Sikarikon verkauften. Obwohl diese Verkäufe unter Zwang und wahrscheinlich auch Gewalteinwirkung geschahen wurden sie von beiden Vertragsseiten als gültig erachtet. Das jüdische Recht sah diese Art von Transaktionen als gültig an, da die Intention des Verkäufers (= eingeschüchterter Grundstücksbesitzer) zum Verkauf unter solchen Umständen eindeutig und ohne trügerische Absicht war.¹⁰ Während des dritten und letzten Erlasses hingegen, war es nicht nur verboten den jüdischen Eigentümer zu töten, sondern dessen Mörder wurde sogar mit dem Tod bestraft. In der Zeit dieses Erlasses war der jüdische Grundstücksbesitzer also rechtlich geschützt und konnte sogar den Grund, den er an den Sikarikon abtrat bzw. abtreten musste, später vor Gericht wieder zurückfordern. Dieser letzte Erlass dürfte im Sinne der Anpassungen des Sikarikon-Gesetzes durch spätere

⁵ Vgl. Avi-Yonah (1962), S. 29-30; Safrai (1952), S. 63; Rubenstein (1999), S. 162.

⁶ Diese Anpassungen mögen den ursprünglichen Eigentümern gegenüber nicht gerecht gewesen sein, doch waren sie notwendig, um den oben genannten Zuständen entgegenzuwirken.

⁷ Vgl. tGit 3,10; yGit 5,7,47b.

⁸ Konnte der eigentliche Eigentümer seinen Besitz aus der Hand des Sikarikon nicht zurückkaufen, wurde sein Grund an jemand anderen verkauft. Der Käufer musste jedoch nur mehr dem Sikarikon den vollen Preis des Grundstücks bezahlen, wobei in bGit 58b behauptet wird, der Sikarikon hätte nur drei Viertel des Marktpreises verlangt, weil er es kostenlos erworben hatte. Dem ehemaligen Besitzer stand somit nur mehr ein Viertel des Preises und nicht mehr der volle Preis zu, was die Ausgaben des Käufers erheblich reduzierte.

⁹ Vgl. Avi-Yonah (1962), S. 29-30; Rubenstein (1999), S. 162.

¹⁰ Vgl. Maimonides, Mischne Tora, Sefer Neziqin, Gezela wa-Aveda 10,1-3; Shahar (2012), S. 192-193.

Gerichtshöfe und Rabbi Juda ha-Nasi, wie sie oben beschrieben sind, zu verstehen sein (= ‚um der guten Ordnung willen‘).¹¹

Dieser halakhische Kontext wird erst wieder am Ende von **bGit 58a** aufgenommen, wenn wie in mGit 5,6 die Reihenfolge der Besitzer (rechtmäßig/unrechtmäßig) eingehender diskutiert wird, welche eingehalten werden muss, damit ein gültiger Kauf zustande kommt. Insgesamt setzt sich der Kommentar zu mGit 5,6 bis bGit 59a fort, doch dies ist nicht mehr Teil dieser Untersuchung.

6.1.1. Übersetzung

[55b]

I. Mischna (Git 5,6): Sikarikon-Gesetz

- A Es gab kein **Sikarikon**-Gesetz in Judäa während der **Kriegsgemetzel**, von den **Kriegsgemetzeln** an und auch weiterhin gab es in ihm (= Land Judäa) ein **Sikarikon**-Gesetz. Wie [geht das/ist das zu verstehen]?
Er nahm/erwarb von einem **Sikarikon** (= Inhaber von konfisziertem Besitz) und kehrte zurück und nahm/erwarb von dem **Grundstückseigentümer/Hausherrn** – sein Kauf ist ungültig; [zuerst] von dem **Grundstückseigentümer/Hausherrn** und er kehrte zurück und nahm/erwarb von einem **Sikarikon** – sein Kauf ist gültig.
Er nahm/erwarb vom **Ehemann** und kehrte zurück und nahm/erwarb von der **Ehefrau** – sein Kauf ist ungültig;
[zuerst] von der **Ehefrau** und er kehrte zurück und nahm/erwarb vom **Ehemann** – sein Kauf ist gültig.
Dies ist die erste [Fassung der] Mischna.
- B Spätere **Gerichtshöfe** sagten: Der, der nimmt/erwirbt von einem **Sikarikon**, gibt an die **Grundstückseigentümer/Hausherrn** ein Viertel. Wann [trifft dies zu]?
Wenn/Zu einer Zeit, in der es nicht in den Händen [der Grundstückseigentümer/Hausherrn] war (= lag) zu nehmen/erwerben; aber [wenn] es in ihren Händen war (= lag) zu nehmen/erwerben – sie haben Vorrang vor allen anderen.
- C Rabbi [Jehuda ha-Nasi] setzte einen **Gerichtshof** ein und er stimmte ab/zählte, dass wenn es für 12 Monate im Angesicht des/vor dem **Sikarikon** blieb – jeder, der es zuerst nimmt/erwirbt, bekam/erwarb es; aber er gibt an den **Grundstückseigentümer/Hausherrn** ein Viertel.

II. Halakha: Römische Erlässe

- A Gemara: Wenn es während der **Kriegsgemetzel** in ihm (= Land Judäa) kein **Sikarikon**-Gesetz gab, [warum] gab es in ihm (= Judäa) von den **Kriegsgemetzeln** an und auch weiterhin ein **Sikarikon**-Gesetz?
- B₁ **Rav Jehuda** sagte: Es sagt/besagt, sie urteilten/erließen in ihm (= Judäa) kein **Sikarikon**-Gesetz.¹²
- B₂ Wie Rabbi Asi sagte: Sie (= Römer) ordneten **drei** Erlässe an:
a Der erste Erlass – Jeder, der nicht tötet [einen Israeliten], wird von ihnen getötet werden;
b der mittlere [Erlass] – Jeder, der tötet [einen Israeliten], wird 4 Sus entrichten/bezahlen;
c der letzte [Erlass] – Jeder, der tötet [einen Israeliten], wird von ihnen getötet werden.

¹¹ Für weitere rabbinische Ausführungen zu dem Sikarikon-Gesetz, dessen Einzelheiten und Durchsetzung siehe mBik 1,2; tTer 1,6; tGit 3,10-11 und yGit 5,7,47b. Für Erklärungen dazu siehe z.B.: Safrai (1952); Rubenstein (1999), S. 160-165; Shahar (2012); und besonders Wilfand (2017).

¹² Vgl. yGit 5,7,47b: Es gab kein Sikarikon-Gesetz in Judäa.

Deshalb, [während] des ersten und mittleren [Erlasses], als sie töteten/[es solche gab,] die töten – beendete er (= Grundstückseigentümer/Hausherr) [sein Besitzverhältnis] aufgrund der **Gewalt**/des Zwanges und verkaufte es (= Land);
[während] des letzten [Erlasses] sagten sie/[gab es solche,] die sagen (= Grundstückseigentümer/Hausherrn): Jetzt soll er (= Sikarikon) es nehmen, morgen fordere ich es von ihm bei **Gericht** [zurück].

6.1.2. Gliederung & Strukturanalyse

Der 1. Block (I. Mischna) von bGit 55b-58a beginnt, wie oben bereits erläutert, mit mGit 5,6, welches auf die erste Fassung des Sikarikon-Gesetzes und dessen Erweiterungen eingeht.

Dieser Text aus bGit 55b kann entlang der Gesetzesfassungen in **3 Abschnitte** gegliedert werden, die chronologisch angeordnet sind:

1. Abschnitt (A)	1. Gesetzesfassung der Mischna
2. Abschnitt (B)	1. Erweiterung durch spätere Gerichtshöfe
3. Abschnitt (C)	2. Erweiterung unter Rabi Jehuda ha-Nasi

Der **1. Abschnitt** beginnt mit der Schilderung der Ausgangsbasis des Gesetzes, in welcher erklärt wird, dass es während des Krieges in Judäa kein Sikarikon-Gesetz gab, nach dem Krieg und auch weiterhin hingegen schon. Daraufhin wird die Frage gestellt, wie dies gemeint ist. Die Antwort wird in Form von chiasmischen Parallelismen gegeben, die darauf hinweisen, dass stets der **ursprüngliche, rechtmäßige Eigentümer** (Hausherr, Ehefrau) vor dem **unrechtmäßigen** (Sikarikon, Ehemann) einem Kauf zustimmen muss, wenn dieser **Gültigkeit** haben soll. Die jeweiligen Parteien werden durch die Wichtigkeit dieser Reihenfolge antagonisiert.

A	a	Er nahm/erwarb von einem Sikarikon (= Inhaber von konfisziertem Besitz)
	b	und kehrte zurück und nahm/erwarb von dem Grundstückseigentümer/Hausherrn –
	c	sein Kauf ist ungültig ;
B	b'	[zuerst] von dem Grundstückseigentümer/Hausherrn
	a'	und er kehrte zurück und nahm/erwarb von einem Sikarikon –
	c'	sein Kauf ist gültig .
A'	a	Er nahm/erwarb vom Ehemann und kehrte zurück
	b	und nahm/erwarb von der Ehefrau –
	c	sein Kauf ist ungültig ;
B'	b'	[zuerst] von der Ehefrau
	a'	und er kehrte zurück und nahm/erwarb vom Ehemann –
	c'	sein Kauf ist gültig .

Dieser Abschnitt endet mit der Erklärung, dass es sich bei dem bereits Gesagten um die erste Fassung des Sikarikon-Gesetzes in der Mischna handelt.

Der **2. Abschnitt** enthält die erste Gesetzeserweiterung durch spätere Gerichtshöfe, welche besagt, dass bei einem Kauf von einem Sikarikon an den ursprünglichen Eigentümer ein Viertel des Kaufpreises zu zahlen ist. Hierbei wird abermals nachgefragt. Denn dies trifft nur zu, sollte der rechtmäßige Eigentümer nicht in der Lage sein seinen Grund vom Sikarikon zurückzukaufen. Weiters gilt der Zusatz, dass dabei der ursprüngliche Eigentümer ein Vorkaufsrecht hat.

Im **3. Abschnitt** wird unter Rabbi Juda ha-Nasi, dem die Endredaktion der Mischna zugeschrieben wird, ein Gerichtshof eingesetzt, welcher die Zeit des Vorkaufrechts auf zwölf Monate beschränkt. Dabei wird jedoch die erste Gesetzeserweiterung nicht außer Kraft gesetzt, sondern nur ergänzt, was dadurch ersichtlich ist, dass auch weiterhin an den rechtmäßigen Grundstückseigentümer ein Viertel des Kaufpreises zu entrichten war.

Der zweite Block (II. Halakha) von bGit 55b-58a greift das Sikarikon-Gesetz zwar auf, erklärt jedoch, dass es in Judäa nach dem Krieg nicht in Kraft war, dafür aber drei Dekrete von den Römern erlassen wurden.

Dieser Block kann in **2 Abschnitte** unterteilt werden, nämlich eine Frage und ihre beiden Antworten:

1. Abschnitt (A)	Frage nach Sikarikon-Gesetz
2. Abschnitt (B ₁)	Verneinung
(B ₂)	3 Erlässe (+ Erläuterungen)

Der **1. Abschnitt** besteht lediglich aus der Frage, warum es das Sikarikon-Gesetz nach dem Krieg gegeben haben soll, wenn es doch während diesem nicht aktiv war.

Im **2. Abschnitt** werden zwei Antworten auf diese Frage gegeben. Zum einen wird gesagt, dass ein solches Gesetz in Judäa nach dem Krieg zwar nicht aktiv war (B₁), während zum anderen erläutert wird, dass dafür aber drei römische Dekrete erlassen wurden (B₂). Diese sind parallel zueinander formuliert, doch kehrt sich ihr Inhalt von Erlass eins zu drei um, wenn es zuerst bei Todesstrafe befohlen ist einen Israeliten zu töten und später genau diese Tötung selbst mit dem Tod bestraft wird. Schließlich folgen noch brachylogische Erläuterungen zu diesen Erlässen, die darauf verweisen, dass in der Zeit der ersten beiden Dekrete die eigentlichen Eigentümer aus Angst vor Gewalt und Tod an den Sikarikon verkauften, aber während des letzten Erlasses der Eigentümer im Wissen um seinen rechtlichen Schutz es dem Sikarikon (freiwillig) überließ, weil er es vor Gericht später wieder zurückfordern konnte.

6.1.3. Textanalyse & Interpretation

Im Folgenden werden **Stilmittel und andere Auffälligkeiten** angeführt, welche in der oben gegebenen Übersetzung markiert sind, wobei diese Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit stellt.

Der **1. Abschnitt** des 1. Blocks (I. Mischna) von bGit 55b-58a ist von etlichen Wiederholungen, sei es von Verben (nehmen/erwerben (לקח), zurückkehren (חזר)) oder Nomen (Sikarikon (סיקריקון), Kriegsgemetzel (הרוגי מלחמה), Grundstückseigentümer/Hausherr (בעל הבית), Kauf (מקח)) durchzogen, welche der Thematik des Sikarikon-Gesetzes geschuldet sind. Einzig die Begriffe ‚der Ehemann‘ (האיש) und ‚die Ehefrau‘ (האשה) verweisen auf den größeren Kontext, nämlich Gittin (‚Scheidebriefe‘), sowie in diesem Sinne auch auf den 3. Block (III. Aggada), der Erzählungen über Eheleute enthält. Der im 1. Abschnitt zweimal vorkommende ‚Grundstückseigentümer/Hausherr‘ (בעל הבית) könnte ebenso bereits als eine Art Stichwort ein erster Hinweis auf die Erzählung von Qamtza und Bar Qamtza sein, die sich zu Beginn des 3. Blocks findet. Interessant, aber vermutlich zufällig, ist der ähnliche Wortklang zwischen den Worten ‚(Haus)herr‘ (בעל) und ‚ungültig‘ (בטל). Insgesamt scheint die Sprache dieses Abschnitts nicht nur repetitiv, sondern auch auf bestimmte Wurzeln beschränkt, so weisen die Begriffe ‚nehmen/erwerben‘ (לקח) und ‚Kauf‘ (מקח) dieselbe Wurzel nur in anderer Form auf.

Der **2. und 3. Abschnitt** stehen mit dem 1. Abschnitt durch die (Stich-)Worte ‚Sikarikon‘, ‚Hausherr‘ und ‚nehmen/erwerben‘ in enger Verbindung. Abschnitt 2 und 3 hingegen sind durch das Stichwort ‚Gerichtshof‘ (בית דין), sowie die Zahl ‚Vier‘ bzw. ein ‚Viertel‘ (רביע) miteinander verbunden, wobei auch die im 3. Abschnitt vorkommende Zahl 12 (שנים עשר) durch vier teilbar ist.

Im **1. Abschnitt** des 2. Blocks (II. Halakha) wird mit der Wiederholung der Stichworte ‚Sikarikon‘ und ‚Kriegsgemetzel‘ an den 1. Block angeschlossen.

Die beiden Teile des **2. Abschnitts** hingegen beginnen jeweils mit einer *Figura etymologica*, die gleichzeitig auch eine *Alliteration* darstellt, nämlich ‚Gesetz urteilen‘ (דִּנּוּ דִין) und ‚drei Erlässe erlassen‘ (גַּ' גְזִירוֹת גְזִירוֹ). Der erste Teil nimmt jedoch wie der 1. Abschnitt das Stichwort ‚Sikarikon‘ auf. Weiters wird in Teil 1 des 2. Abschnitts die Aussage, dass es in Judäa kein Sikarikon-Gesetz nach dem Krieg gab, durch ein *Partikel der Betonung* (קָאמַר) verstärkt. Diese Aussage lässt den 1. Block völlig in den Hintergrund treten, weil mit ihr gesagt wird, dass die oben genannten Bestimmungen keine Gültigkeit im Judäa dieser Zeit hatten. Der 2. Teil versucht diese Diskrepanz wieder zu glätten, indem anstatt des Gesetzes drei Erlässe als gültig durchexerziert werden. Hier fällt abermals auf, dass der Wortschatz bzw. die Verwendung von diversen Wurzeln recht beschränkt ist. Das Verb ‚töten‘ (קָטַל) wird beispielsweise im Rahmen der Erlässe sechs Mal wiederholt, doch stets mit derselben Wurzel, die gelegentlich ihre Form verändert (קָטַל, לִיקְטָלוּהוּ, דָּקַטִיל). Durch die Angabe von ‚vier‘ (אַרְבַּע) Sus steht der 2. Teil des 2. Abschnitts von Block 2 mit Abschnitt 2 und 3 des 1. Blocks durch die Zahl ‚Vier‘ in Verbindung. Die folgenden Erläuterungen zu den Erlässen beinhalten eine Ellipse (beendete er aufgrund der Gewalt und verkaufte es), bei welcher ausgespart wird, was der Grundstückseigentümer/Hausherr beendete. Die Worte ‚aufgrund der Gewalt‘ (אֲנִי אֶבְרַח אֲנִי) bilden eine *Alliteration*, wobei der Begriff **Gewalt** (אֲנִי) auf die **Kriegsgemetzel** verweist und gleichzeitig auch eine thematische Vorschau auf Block 3 darstellt, in dem es um die bereits öfter wiederholten Kriegsgemetzel und den in diesen verübten Gewalttaten geht. Andererseits weisen das Wort ‚Gewalt‘, sowie das oft wiederholte Verb ‚töten‘ auf die Tätigkeit bzw. die Attribute eines Sikarikon hin. Weiters ist noch erwähnenswert, dass gegen Ende des 2. Blocks doch noch eine synonyme Wurzel zu dem in Block 1 vorkommenden ‚nehmen/erwerben‘ (לָקַח) auftaucht, nämlich ‚nehmen‘ (שָׁקַל). Schließlich verweist das letzte Wort des 2. Blocks, ‚Gericht‘ (דִּינָא) auf die ‚Gerichtshöfe‘ (בְּתֵי דִין), die in Abschnitt 2 und 3 des 1. Blocks, sowie später im 3. Block Erwähnung finden.

Der letzte Satz des 2. Blocks: ‚Jetzt soll er (= Sikarikon) es nehmen, morgen fordere ich es von ihm bei Gericht [zurück]‘, könnte gemeinsam mit der letzten Erzählung des 3. Blocks, welche von einem Tischler und dessen Gesellen handelt, der seinem Meister die Frau mit Gewalt bzw. unlauteren Mitteln entwendet, einen Rahmen um den gesamten aggadischen Block von bGit 55b-58a spannen. Wie dem ursprünglichen, rechtmäßigen Grundstückseigentümer von dem Sikarikon das Land entwendet oder abgekauft wird, so wird dem Tischlermeister seine Frau von dessen Gesellen abspenstig gemacht. Wie der Grundstückseigentümer seinen Grund zurückkaufen kann, so hätte auch der Tischlermeister seine Frau zurücknehmen können, doch er tat es nicht. Während die Erzählung um den Tischler und seine Frau für ihn nicht gut endet, macht der letzte Satz des 2. Blocks dennoch Hoffnung, denn wäre der Tischlermeister mit seinem Fall vor Gericht gegangen und der Tatbestand wäre untersucht worden, wäre die Ehe seiner Frau mit dem Tischlergesellen vermutlich, wie ein Kauf eines Grundstücks von einem Sikarikon ohne Wissen des eigentlichen Eigentümers, für ungültig erklärt worden und er hätte sie zurückfordern können. Wie sich am Ende der Analyse von bGit 55b-58a zeigen wird, können der Tischlermeister und seine Frau mit Gott und Israel identifiziert werden, welches sich, wie die Frau des Tischlers, anderen Herrn anschloss, was zum Bundesbruch inklusive Tempelzerstörung und Exil führte.

Grundstückseigentümer/Hausherr	Tischlermeister	Gott
Sikarikon	Tischlergeselle	Götzen/Sünden
Land/Grund/Besitz	Frau	Israel

Doch wie in dem gerade zitierten Satz angedeutet, wird das rechtmäßige Eigentum morgen vor Gericht zurückgefordert, wie Gott beim Jüngsten Gericht Israel wieder für sich beanspruchen und dessen Feinde und Verführer strafen wird.

6.1.3.1. Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die in Kapitel 1.5.3. beschriebenen Humorstile und -techniken¹³ kann gesagt werden, dass in den Blöcken 1 und 2 von bGit 55b-58a zwar Techniken angewandt werden, wie sie auch der Humor gebraucht, doch diese aufgrund der scheinbar fehlenden Humorstile nicht direkt mit Humor in Verbindung gebracht werden können. So treten die (Humor)techniken Katalog (Erlässe), Wiederholung, Umkehrung (1. und 3. Erlass), Vorher/Nachher (Gesetzesfassungen, während/ab der Kriegsgemetzel) wie sie A.A. **Berger** (1993) beschrieb auf, – sogar ein paar **rabbinische Techniken**, nämlich Chiasmus (Reihenfolge), Stichwortverbindungen (Hausherr, Sikarikon, Kriegsgemetzel, Gericht), ähnlicher Wortklang (Herr/ungültig) sind zu erkennen, aber diese sind leider aufgrund des fehlenden Humors bzw. dessen unauffindbaren Stilen in den beiden halakhischen Blöcken nicht aussagekräftig.

6.2. Aufbau

Der Text bGit 55b-58a wurde von mir in 3 Blöcke, I. Mischna, II. Halakha und III. Aggada unterteilt, wobei die ersten beiden Blöcke von der Mischna ausgehend halakhisch sind, während der 3. Block aggadisches Material enthält. Auf den ersten Blick scheint es, abgesehen von Stichworten, nur wenige bis gar keine Verbindungen zur Mischna zu geben, welche den aggadischen Ausführungen vorangestellt ist, doch bei genauerer Betrachtung werden sehr wohl Fragen oder Sachverhalte der halakhischen Blöcke aufgegriffen bzw. sogar genauer beleuchtet. Der aggadische Block ist in 3 Teile gegliedert, wobei sich jeder dieser Teile mit einer schwerwiegenden Zerstörung, deren Anlass und Folgen auseinandersetzt.

Diese drei Teile sind prinzipiell chronologisch geordnet, da sie von der Zerstörung Jerusalems (70 n. d. Z.), zur Zerstörung Tur Malkas (vermutlich im Zuge des Bar Kochba Aufstandes (132-135 n. d. Z.)) und schließlich zur Zerstörung Bethars (135 n. d. Z.) übergehen. Bei genauerer Analyse fällt jedoch auf, dass die Stammim die Historizität ihren didaktischen Interessen unterordneten, da die erzählte Zeitspanne zwar den wesentlich größeren Zeitraum von der Zerstörung des 1. Tempels (586 v. d. Z.) bis hin zur Zerstörung Bethars unter Hadrian (135 n. d. Z.) umfasst, doch die Einzelereignisse dieser Zeitspanne nicht in ihrer historischen Reihenfolge wiedergegeben werden, wodurch die literarische Qualität dieses Blocks wesentlich höher einzustufen ist als seine historische. Durch diesen Umstand wird auch bewusst, dass die Stammim nicht einfach eine einzelne Geschichte neubearbeiteten und erweiterten, sondern viele kleine Einzelerzählungen verwoben, um diese dreigeteilte literarische Einheit, diese längere Komposition von den Zerstörungen Jerusalems, Tur Malkas und Bethars zu erschaffen.¹⁴ Sie erschufen quasi eine ‚historische Legende‘¹⁵, in der einerseits alle gewaltbehafteten Ereignisse zusammengefasst sind, die den Juden von der Tempelzerstörung bis zu der hadrianischen Verfolgung im 2. Jh. n. d. Z. widerfuhren, und in der sich andererseits die Ursprungslegende des rabbinischen Judentums, die Flucht Rabbi Jochanan ben Zakkais aus Jerusalem und die Gründung eines Lehrhauses in Javne wiederfindet.

Im Folgenden werden, den Text von bGit 55b-58a entlang gehend, kleinere Einheiten einzeln bearbeitet werden. Der Blick auf das große Ganze soll dabei jedoch nicht fehlen, weshalb Themenkomplexe genauso wie Einzelerzählungen fortlaufend nummeriert werden, sodass sich insgesamt 20 Einheiten ergeben. Diese werden wie die halakhischen Blöcke

¹³ Wenn im Folgenden von Humortechniken und -stilen gesprochen wird, so sind stets jene unter den Punkten 1.5.3.1. und 1.5.3.2. vorgestellten gemeint.

¹⁴ Es handelt sich bei bGit 55b-58a um einen ‚Erzählzyklus‘, wie er von Yassif (1990); ders. (1999), bes. S. 209-244 und auch später Rubenstein (2021) beschrieben und charakterisiert wurde. Ein Phänomen das im Bavli recht häufig vorkommt.

¹⁵ Vgl. Yassif (2006).

jeweils mit Übersetzung, Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation, sowie Anwendung soziologischer & historischer Methodik angeführt.¹⁶

Blöcke	Teile	Einheiten
I. Mischna (Git 5,6): Sikarikon-Gesetz	/	/
II. Halakha: Römische Erlässe	/	/
III. Aggada: Kriegsgemetzel	(Teil 0)	1. Inhaltsangabe
	Teil 1: Jerusalem	2. Qamtza & Bar Qamtza
		3. Nero
		4. Vespasian
		4.1. Ursprung der Hungersnot
		4.2. Martha, Tochter des Boethus
		4.3. Rabban Jochanan ben Zakkais Flucht
		4.4. Rabban Jochanan ben Zakkai & Vespasian
	4.5. Heilung von Rabbi Tzadoq	
	5. Titus	
	5.1. Blasphemie gegen Gott	
	5.2. Gelse als Strafe Gottes	
	6. Onqelos, Sohn des Qaloniqos	
7. Rückbezug auf Qamtza & Bar Qamtza/Wirkung der Beschämung		
Teil 2: Tur Malka	8. Hochzeitsbrauch	
	9. Bar Droma & Römischer Kaiser	
	9.1. Verspottung des Kaisers?	
	10. Größe von Tur Malka	
	11. Kfar Sekhanja - Verlobte in Gefangenschaft - Beischlaf mit Verlobter - Scheidung durch Trick	
12. Grund für Strafe		
Teil 3: Bethar	13. Brauch	

¹⁶ Im Vorfeld sei angemerkt, dass die Interpretation von Rubenstein (1999) sehr hilfreich bei der Analyse des Beginns von Teil 1 war und das ich mich bis zum Ende der Episode um Rabbi Jochanan ben Zakkai & Vespasian (4.4.) bei meiner Interpretation an diesen anlehne. Die Arbeit von Schäfer (1981) war im Hinblick auf die Teile 2 und 3 von großem Nutzen. Das Werk von Watts Belser (2018) hingegen war durchgängig brauchbar, wenn auch aufgrund ihres Fokus auf Gender- und Disability-Studies nur in eingeschränkter Form.

		14. Blutvergießen
		15. Nebuzaradan 15.1. Nebuzaradan & Zecharia 15.2. Umkehr & Konversion von Nebuzaradan 15.3. Gutes geht aus ‚Bösem‘ hervor
		16. Vorsicht vor Schuldzuweisungen
		17. Vorherbestimmung der Zerstörung beider Tempel
		18. Martyrien & Nobler Tod 18.1. Vierhundert Knaben & Mädchen 18.2. Mutter & sieben Söhne 18.3. Tod als Erfüllungsgarantie der Worte der Tora 18.4. Getötete Bethars
		19. Wert & Schönheit von Gelehrten & (Hohe)priestern 19.1. Wert & Schönheit 19.2. Martyrium von Schulkindern 19.3. Rabbi Jischmael ben Elischa als Gesetzeslehrer 19.4. Kinder des Hohepriesters Rabbi Jischmael ben Elischa 19.5. Tzofnat, Tochter des Hohepriesters Peniel
		20. Scheidung der Frau des Tischlermeisters/ Bundesbruch Israels

6.3. Zerstörungen & Kriegsgemetzel

III. Aggada: Kriegsgemetzel

Der 3. Block enthält das aggadische Material, welches sich anknüpfend an die beiden halakhischen Blöcke mit den Kriegsgemetzeln, die in diesen genannt werden, beschäftigt. Dieser Block beginnt mit einer ‚Inhaltsangabe‘.

1. Inhaltsangabe¹⁷

Übersetzung

A **Rabbi Jochanan** sagte: Warum ist/steht geschrieben:

- a *Glücklich/Gesegnet ist der Mensch, der immer in Furcht/gottesfürchtig ist*
- b *und/aber der/wer sein Herz verhärtet, fällt in das Böse/ins Elend* (Spr 28,14).¹⁸

- B
- a Wegen **Qamtza** und **Bar Qamtza** wurde Jerusalem zerstört(/verbrannt);
 - b wegen eines **Hahns** und einer **Henne** wurde der Königsberg/Tur Malka zerstört;
 - c wegen einer **Wagendeichsel** wurde Bethar zerstört.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese ‚Inhaltsangabe‘ kann in **2 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Vers (Spr 28,14)
2. Abschnitt (B)	Zusammenfassung der Ereignisse

Die einführende Bemerkung (A), die Rabbi Jochanan zugeschrieben wird, präsentiert den nachfolgenden Erzählkomplex als Exemplifizierung des Verses Spr 28,14, wodurch dieser zum ‚Leitmotiv‘ des Komplexes wird. Doch folgt auf diese keine Erklärung wie Vers und Komplex zusammenpassen, sondern eine Kurzzusammenfassung (B) der Gründe für die Zerstörungen von Jerusalem (a), Tur Malka (b) und Bethar (c) (= 3 Teile des Blocks). Durch diese Vorwegnahme einerseits der Ereignisse, andererseits ihrer Begründung wird der Fokus nicht auf die Zerstörungen selbst, sondern auf ihr ‚wie‘ und v.a. ‚warum‘ gerichtet.

Der Vers Spr 28,14 kann in zwei Teile (a+b) gegliedert werden. Die ‚(Gottes)Furcht‘ (מפחד) des 1. Teils kann besonders mithilfe von Tan Lekh Lekha 15,1 und bBer 60a einerseits als Angst vor der Sünde und andererseits als Angst davor den Inhalt und die Gesetze der Tora zu vergessen verstanden werden (vgl. Tosafot zu Git 55b). Diese Gottesfurcht gründet also in der Angst die Worte, Gebote und Verbote Gottes richtig zu verstehen und/oder einzuhalten, welche logisch gefolgert in richtigem Verhalten resultiert, das Gott gefällt, der wiederum diesen Frommen segnet. Der 2. Teil des Verses handelt davon sein ‚Herz zu verhärten‘ (מקשה לבן)¹⁹, was in Bezug auf den 1. Teil nur bedeuten kann, dass Situationen punktgenau nach der Schrift, aber nicht situationsabhängig oder den Umständen entsprechend behandelt werden. In diesem Sinne ist der Vers auch mit dem halakhischen 1. Block verbunden, denn hätten die späteren Gerichtshöfe und Rabbi ihr ‚Herz verhärtet‘ und nicht das Gesetz adaptiert, wäre auch weiterhin zu wenig Land verkauft und bestellt worden, es hätte keine Ordnung im Land geherrscht und sie wären ‚ins Elend gefallen‘. Während einerseits dieser Rückbezug vorhanden ist, besteht andererseits auch eine Verbindung zwischen der 2. Hälfte des Verses (b) und der nachfolgenden Kurzzusammenfassung, nämlich durch das Wort ‚Böses/Elend‘ (עו), denn als nichts anderes können die Zerstörungen (a-c) gedeutet werden. Es sind diese beiden Stichwörter, die das folgende Geschehen im Erzählkomplex bestimmen.²⁰

¹⁷ Paralleltex-te: vgl. yTaan 4,8,68b. Zu einer überblicksartigen Auslegung der drei Zerstörungsgründe siehe z.B.: Duker (2010-2011).

¹⁸ EÜ: Selig der Mensch, der stets Ehrfurcht hat; wer aber sein Herz verhärtet, fällt ins Unglück.

¹⁹ Vgl. z.B. Ex 7,3; Ez 2,4; 3,7; Ps 95,8; ExR 31,4.

²⁰ Für eine gänzlich andere Interpretation der Versbedeutung siehe: Watts Belser (2018), 140-143.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn des Verses Spr 28,14 bilden die Worte ‚glücklich/gesegnet‘ und ‚Mensch‘ eine Alliteration (אַשְׁרֵי אָדָם), welche betonen soll, dass der Mensch bei richtigem Verhalten und bedachtem Handeln durchaus glücklich sein kann bzw. mit Sicherheit gesegnet wird. Interessant bei dem Stichwort ‚Herz verhärtet‘ ist, dass das Wort ‚verhärtet‘ (מְקִשָּׁה) mit leicht veränderter Punktierung (מְקִשָּׂה) ‚streitbar‘ oder ‚unentschlossen‘ bedeutet, was wiederum ein Hinweis auf die kommenden Erzählungen ist, in welchen die Protagonisten entweder miteinander im Zwist sind oder zu unentschlossen sind, um notwendige Entscheidungen zu treffen. Während der Vers chiasmisch (Segen (a) – gottesfürchtig (b), Herz verhärtet (b’) – Böses/Elend (a’); Folge – Verhalten, Verhalten – Folge) angeordnet ist, sind die erwähnten Zerstörungen der Kurzzusammenfassung parallel strukturiert und alle sind durch das Verb ‚zerstören/verbrennen‘ (חָרַב) als solche ausgewiesen.

Als Begründung für die Zerstörung Jerusalems werden **Qamtza** (קַמְצָא) und **Bar Qamtza** (בַּר קַמְצָא) genannt, welche, wie sich noch in Teil 1 herausstellen wird, aufgrund ihrer ähnlichen Namen verwechselt werden. Werden deren Namen jedoch wörtlich verstanden, so handelt es sich um eine **Heuschrecke** (קַמְצָא) und deren Sohn. In dem Wissen, dass Heuschrecken viel fressen, immer hungrig sind und ganze Heuschreckenschwärme Felder verwüsten, sowie dadurch Hungersnöte auslösen können, wird durch dieses Wortspiel bereits angedeutet, dass die Zerstörung Jerusalems mit einer Hungersnot einher ging. Weiters wird durch die Namen, welche auch als Stichworte dienen, eine Vorschau auf Teil 1 und die darin enthaltene schwere Hungersnot während der Belagerung Jerusalems unter Vespasian, gegeben.²¹

Ein **Hahn** (תְּרַנְגוּלָא) und eine **Henne** (תְּרַנְגוּלָתָא) sollen für die Zerstörung Tur Malkas verantwortlich sein. Die Tiere haben nicht nur das gegenteilige Geschlecht, auch wird ihre Zusammengehörigkeit ihre Komplementarität dadurch ausgedrückt, dass sie mit demselben Begriff im jeweiligen Genus erwähnt werden. Durch z.B. die Talmudstelle bBer 44a ist bekannt, dass Tur Malka sehr fruchtbar und ertragreich war, weshalb die Vögel ein Symbol dieser Fruchtbarkeit sind. Folglich muss die Zerstörung Tur Malkas in Verbindung zu dieser Fruchtbarkeit stehen. Diese Zerstörungsbegründung verweist durch die Stichworte **Hahn** und **Henne** auf Teil 2 des aggadischen Blocks.

Bethar schließlich fiel aufgrund einer **Wagendeichsel** (אַשְׁקָא דְרִיסְפִיק) der Zerstörung anheim. Der gebrauchte aramäische Begriff für ‚Wagendeichsel‘ ist vermutlich ein persisches Lehnwort, genauer, eine Mischung der persischen Worte *ratha/raca* (= Kutsche) und *pakūk/pak* (= Unterstützung). Die Deichsel würde also wörtlich zu einer Kutsche zum Anlehnen oder Ausruhen gehören. Durch die spezifische Erwähnung der ‚Deichsel‘ (אַשְׁקָא) und nicht einfach der ‚Kutsche‘ ist erahnbar, dass mit dieser Deichsel etwas nicht stimmte und dieser Umstand dann zur Zerstörung Bethars führte. Gleichfalls dient hier der Begriff **Wagendeichsel** als Stichwort, welches auf den 3. Teil des 3. Blocks verweist.

So gewährt die Kurzzusammenfassung einen knappen Ausblick auf das Kommende, doch nicht nur das, die Gründe für die Zerstörungen scheinen an und für sich so trivial,– als wären sie mit einem Augenzwinkern erzählt, das gespannt auf die eigentliche Erzählung macht,– sodass die Frage gestellt werden muss, wie ernst diese insgesamt zu nehmen ist.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die in Kapitel 1.5.3. beschriebenen Humorstile und -techniken kann gesagt werden, dass in dieser ‚Inhaltsangabe‘ ein paar davon zu finden sind. So ist der von R.A.

²¹ Bei Jastrow (1926) wird die Wurzel des Namens ‚Qamtza‘ (קַמְצָא) nicht nur mit ‚Heuschrecke‘, sondern auch mit ‚die Hand schließen‘ oder ‚eine Handvoll nehmen‘ in Relation gebracht. Doch ist die Mengenangabe ‚eine Hand voll‘ nicht viel und verweist vielleicht darauf, dass bereits wenig oder augenscheinlich kleine Dinge ausreichen, um die Zerstörung auszulösen. Möglich ist auch die Herleitung des Namens von dem bei Josephus (Vita, Kap. 9, § 33) erwähnten ‚Compus, den Sohn von Compus‘, einen pro-römischen Bürger aus Tiberias.

Martin (2003) beschriebene selbstverstärkende Stil erkennbar, wenn von Rabbi Jochanan mit ein paar Humortechniken ausgestattet die trivial anmutenden Gründe der Zerstörung genannt werden. Von Seiten K.H. **Craik et al.** (1996) lässt sich aufgrund der Wortspiele (Qamtza/Heuschrecke, verhärten/streitbar, unentschlossen) der harmlose Stil eruieren. Werden nun die Humortechniken A.A. **Bergers** (1993) herangezogen, so sind, wie bereits genannt, Wortspiele, Thema/Variation (Zerstörung: 3 div. Zerstörungsgründe), sowie die Absurdität (im Sinne der trivialen Gründe) auszumachen. Von den **rabbinischen Techniken** sind für die ‚Inhaltsangabe‘ Wortspiele, Stichwörter (Herz verhärten, Böses/Elend, Qamtza, Bar Qamtza, Hahn, Henne, Wagendeichsel), ein Chiasmus (Vers Spr 28,14), wie auch eine alternative Punktierung des Konsonantentextes (verhärten/streitbar, unentschlossen) von Bedeutung.

6.3.1. Teil 1: Jerusalem

Teil 1 umfasst die Einheiten 2-7, welche von der Erzählung bzw. der Rückbeziehung auf Qamtza und Bar Qamtza umrahmt werden.

2. Qamtza & Bar Qamtza²²

Übersetzung

- A Wegen **Qamtza** und **Bar Qamtza** wurde Jerusalem **zerstört**.
- B Ein gewisser Mann, dessen Freund **Qamtza** und dessen Feind [wörtl.: **Herr** der bösen Rede] **Bar Qamtza** war, machte/bereitete ein Fest/Abendessen vor.
- C Er sagte zu ihm (= Sklave), damit er (= Sklave) ihm gehorcht/ihn **hört**: Geh [und] bringe zu mir **Qamtza**. Er (= Sklave) ging [und] brachte zu ihm **Bar Qamtza**.
 Er (= Gastgeber) kam [und] fand ihn (= Bar Qamtza), der er sitzend war, und sagte zu ihm: So, dieser Mann ist (= du bist) der Feind [wörtl.: **Herr** der bösen Rede] von diesem Mann (= mir), warum bist du hier? Steh auf, geh!
 Er (= Bar Qamtza) sagte zu ihm: Weil ich gekommen bin, **belassen wir es** [dabei], und ich gebe dir den Wert/die Kosten dessen/von dem, was ich esse und trinke. [56a] Er (= Gastgeber) sagte zu ihm: Nein.
 Er (= Bar Qamtza) sagte zu ihm: Ich gebe dir den Wert/die Kosten der Hälfte des Festes/Abendessens! Er (= Gastgeber) sagte zu ihm: Nein.
 Er (= Bar Qamtza) sagte zu ihm: Ich gebe dir den Wert/die Kosten des ganzen Festes! Er (= Gastgeber) sagte zu ihm: Nein. Er (= Gastgeber) nahm ihn bei seiner **Hand** und ließ ihn aufstehen und gehen (= führte ihn hinaus).
 Er (= Bar Qamtza) sagte: Weil die Rabbanan, die [hier] sitzen nicht gegen ihn (= Gastgeber) protestierten, daraus lerne/**höre** ich für sie ist es in Ordnung. Ich werde/will gehen [und] sie beim König denunzieren [wörtl.: Zerstörung essen].
- D Er (= Bar Qamtza) ging [und] sagte zum Kaiser: **Die Juden rebellieren gegen dich!**
 Er (= Kaiser) sagte zu ihm: Wer sagt das?
 Er (= Bar Qamtza) sagte zu ihm: **Sende** ihnen ein Opfer(tier) und du wirst sehen, ob sie es opfern. Er (= Kaiser) ging und **sandte** durch seine (= Bar Qamtzas) **Hand** ein 3-jähriges Kalb.
 Während er (= Bar Qamtza) ging/kam, machte/fügte er diesem einen Makel an der Oberlippe zu, und [andere]/sie sagten: An den Linsen der Augen, eine Stelle, die unsererseits (= von jüdischer Seite) ein Makel ist, aber ihrerseits (= von römischer Seite) kein Makel ist.
 Die Rabbanan (ge)dachten es zu opfern **wegen des Friedens mit dem Königreich/der Regierung**. **Rabbi Zecharia ben Eukolos/Avqulos** [wört. Einfachheit/Leichtigkeit] sagte

²² Paralleltext: KlglR 4,3.

zu ihnen: Sie werden sagen: Wegen der Makel werden sie von uns geopfert betreffend den Altar!

Sie (= Rabbanan) (ge)dachten ihn (= Bar Qamtza) zu töten, damit er nicht geht und spricht. **Rabbi Zecharia** sagte zu ihnen: Sie werden sagen: Einer, der einen Makel an geheiligten [Tieren] anbringt/zufügt, wird getötet!

E **Rabbi Jochanan** sagte: Die **Bescheidenheit/Demut** von **Rabbi Zecharia ben Eukolos/Avqulos** hat **unser Haus zerstört, und unseren Tempel verbrannt, und uns aus unserem Land vertrieben.**

Gliederung & Strukturanalyse

Der 1. Teil von bGit 55b-58a beginnt mit einer Einheit über die Verwechslung von Qamtza mit einem gewissen Bar Qamtza bei einer Essenseinladung, welche zu Streit, der Beschämung des Gastes, dessen Rache und schließlich der Suche nach einem Schuldigen an der Tempelzerstörung führt.

Diese Texteinheit aus bGit 55b-56a kann in **5 Abschnitte** gegliedert werden, wobei jeder dieser Abschnitte sich als Folge des vorherigen ergibt:

1. Abschnitt (A)	Begründung der Zerstörung
2. Abschnitt (B)	Situationsbeschreibung
3. Abschnitt (C)	Zwist mit Bar Qamtza
4. Abschnitt (D)	Denunzierung & (k)eine Reaktion
5. Abschnitt (E)	Rabbi Zecharia ben Avqulos als Schuldiger

Der **1. Abschnitt** enthält lediglich die Wiederholung des Grundes für die Zerstörung Jerusalems, welcher im Folgenden näher ausgeführt wird. Durch die Namen **Qamtza** und **Bar Qamtza** sind die ersten drei Abschnitte miteinander verbunden.

Im **2. Abschnitt** werden die Situation und die Protagonisten in einem Satz vorgestellt. Es handelt sich um ein ‚Fest/Abendessen‘,²³ bei welchem der Gastgeber, sein Freund Qamtza und sein Feind Bar Qamtza die Hauptrolle spielen.²⁴ Der Umstand, dass Bar Qamtza als Feind, eigentlich wörtlich als ‚Herr der bösen Rede‘ betitelt wird, weist bereits an dieser Stelle auf dessen verleumderischen und hinterhältigen Charakter hin. Die Gegenüberstellung bzw. die Unterscheidung von Freund und Feind ist es auch, die sich durch diese Einheit, zumindest durch Abschnitt 2-4, hindurchzieht. Denn so wie Bar Qamtza der Feind ist, so kann er nach seinem Rauswurf beim Fest nicht mehr unterscheiden, ob die Rabbinen Freunde oder Feinde sind, genauso wie der römische Kaiser sich diese Frage in Bezug auf die Juden stellen muss.

Der **3. Abschnitt** beginnt mit einem **Missverständnis** des Sklaven, welcher anstelle von ‚**Qamtza**‘ ‚**Bar Qamtza**‘ **hört** (שמע), sich also verhält, und so den Feind seines Herrn zu dessen Fest bringt. Diesem kommt es nicht merkwürdig vor von jemandem eingeladen zu werden,

²³ Werden ähnliche Anlässe in bGit 55b-58a betrachtet und KlglR als Paralleltext herangezogen, so könnte es sich um einen besonderen Anlass, wie z.B. eine Hochzeit gehandelt haben. Für die politische und kulturelle Bedeutung von Festen und Banketten im Kontext von römischen Fest- und Bankettpraktiken siehe beispielsweise: D’Arms (1999); Malmberg (2005). Für das rabbinische Bankett und das gemeinsame Essen mit Frauen siehe u.a.: Klein (2012); Kulp/Rogoff (2014), S. 170-202. Der politische und wirtschaftliche Aspekt von Festen und Essen wird besonders bei Dietler (1996) beleuchtet.

²⁴ Dabei wird jedoch nicht der Grund für die Feindschaft zwischen dem Gastgeber und Bar Qamtza genannt. Für Friedman (2016; 2018a, b) handelt es sich deshalb um ‚grundlosen Hass‘ wie er aus bYom 9b bekannt ist (vgl. Gottlieb (2017)). Auf diesen sei an dieser Stelle nur verwiesen, da er bereits in 4.2.1.2.1. als einer der Gründe für die Tempelzerstörung untersucht wurde. Stemberger (2010) sieht die Begründung der Zerstörung zwar ebenfalls in grundlosem Hass, jedoch auch in dem strikten Festhalten an Details der Halakha ohne Berücksichtigung der konkreten historischen Umstände.

der ihn nicht ausstehen kann und kommt sofort mit und setzt sich unter die Gäste.²⁵ Als er vom Gastgeber entdeckt wird, wird sogleich deutlich, dass es sich um Antagonisten handelt, denn dieser fragt den ungebetenen Gast, warum er überhaupt hier sei, und ohne die Antwort abzuwarten, fordert er ihn auf zu gehen. Während des Dialogs zwischen dem Gastgeber und Bar Qamtza versucht letzterer, den Gastgeber davon zu überzeugen, ihn doch bleiben zu lassen. Für die soziale Wahrung seines Gesichts, seiner Ehre, bietet er sogar an, die Kosten (דמי) des Festes zu übernehmen. Der (humorvolle) Dialog ist parallel angeordnet, besteht jeweils aus einem Angebot Bar Qamtzas, das sich kontinuierlich steigert, und einer Absage des Gastgebers.

1. Versuch	a ₁	Kosten von dem, was ich esse und trinke
	b ₁	Nein
2. Versuch	a ₂	Hälfte der Kosten des Festes
	b ₂	Nein
3. Versuch	a ₃	Kosten des ganzen Festes
	b ₃	Nein

Der Dialog beginnt mit der Aufforderung des Gastgebers, dass Bar Qamtza gehen möge, und endet damit, dass er etwas nachhilft, bis der ungeladene Gast schlussendlich tatsächlich geht. Bar Qamtza verlässt also das Fest, jedoch ohne etwas gegessen zu haben. Durch seinen Rauswurf erleidet er öffentlich Beschämung.²⁶ Zwar bat er, es bei der fehlerhaften Einladung bewenden zu lassen bzw. ihn ‚in Frieden zu lassen‘ (שבק), versuchte sogar gegen Geld der Scham zu entgehen, doch blieb sein unfreiwilliger Gastgeber unnachgiebig. Erst jetzt wird das Ausmaß der Beschämung Bar Qamtzas deutlich, denn er echauffiert sich über die (angeblich) beim Fest anwesenden Rabbinen, die untätig zusahen, als er in Schande hinausgeworfen wurde. Aus dem fehlenden Protest (לא מחו), der Stille der Rabbinen ‚hört‘ (שמע) Bar Qamtza heraus, dass das Verhalten des Gastgebers für diese in Ordnung war. Ob es sich hier, wie bei dem Sklaven des Gastgebers, um ein Missverständnis handelt, ist anzunehmen, wird jedoch nicht ausdrücklich gesagt. Nichtsdestoweniger wird dieser Abschnitt von dem Verb ‚hören‘ bzw. den Missverständnissen gerahmt. Der/Die Rezipient/in wird erst an dieser Stelle, also recht spät, über die Anwesenheit der Rabbinen bei dem Fest und den Vorfall informiert.²⁷ Diese wichtige Information wurde im Sinne einer Paralipse bisher vorenthalten. Vielleicht verdienen sie aufgrund ihrer Untätigkeit aber auch einfach nur keine frühere Erwähnung.²⁸ Bar Qamtza ist sich jedenfalls sicher, dass die Rabbinen seiner Demütigung zustimmten und beschließt sie beim König zu denunzieren. Interessant ist dabei, dass die wörtliche Bedeutung des Wortes ‚denunzieren‘ (איכול קורצא), ‚Zerstörung essen‘ ist. Bar Qamtza, der vom Fest hinausgeworfen wurde, ohne etwas zu essen, will sich nun mithilfe des römischen Herrschers an den die Rabbinen und (seinem ‚schlechten‘ Gastgeber) rächen und wenn er schon nichts anderes zu essen bekommt, wenigstens Zerstörung essen.

²⁵ Im Kommentar des Rabbi Samuel Edels (Maharscha) zu bGit 55b findet sich eine mögliche Erklärung für das Kommen des Bar Qamtza zum Fest seines Feindes. Die Einladung könnte von Bar Qamtza nämlich als Versöhnungsversuch interpretiert worden sein, wodurch sein rascher Rauswurf noch mehr zum Affront wird.

²⁶ In der Kultur des Bavli wiegt die Beschämung und v.a. die öffentliche schwer, wie in 4.1.3.2.2. beschrieben. Für den Besonderen Umgang des Bavli mit dem Thema der Beschämung, Scham und des Ehrverlusts siehe bes.: Rubenstein (2001); Crane (2011).

²⁷ In dem Paralleltext KlglR 4,3 sind die Rabbinen auf dem Fest durch Rabbi Zecharia ben Avqulos vertreten, dessen Bescheidenheit, wie auch in dieser Einheit, die Schuld für die Tempelzerstörung gegeben wird.

²⁸ Die anwesenden Rabbinen luden durch ihren fehlenden Protest Schuld auf sich, sie verhinderten die Demütigung nicht. Auch das Verhindern von unangebrachtem Verhalten, in diesem Fall des Gastgebers, ist immer wieder Thema im Bavli (bSchab 54b; 56a-56b; bAZ 18a; bSot 13b; bSan 20a; 93a; 103a; bMen 35a; bSuk 29b). Die Phrase ‚die Weisen protestierten (nicht) gegen ihn‘ verweist gleichfalls auf sanktioniertes oder verbotenes Verhalten (z.B. mPes 4,8; bEr 96a; bKet 3b). Im Yeruschalmi treten diese Themen ebenfalls, jedoch nicht mit dieser Häufigkeit auf.

Im **4. Abschnitt** folgt auf den Ausruf Bar Qamtzas vor dem Kaiser, dass die Juden gegen ihn rebellieren würden, dessen ungläubige Frage nach den Umständen dieser Behauptung.²⁹ Hier wird deutlich, dass der Gastgeber aus den vorherigen Abschnitten gut daran tat, Bar Qamtza als ‚Herr der bösen Rede‘, also als Feind zu bezeichnen. Bar Qamtza empfiehlt dem Kaiser, den Juden ein Kalb zu schicken, das diese opfern sollen.³⁰ Das Alter des Kalbes, 3 Jahre (חלהא), verweist einerseits auf den dreimaligen Versuch Bar Qamtzas etwas zu Essen zu bekommen retour, sowie auf die 3 römischen Erlässe aus Block 2, und andererseits, der Zahl ‚Drei‘ geschuldet, auf die 3 Jahre der Belagerung durch Vespasian (4. Einheit) und die 3 Reichen in Jerusalem der Einheit 4.1. voraus. Der Kaiser hört auf diesen und schickt durch dessen ‚Hand‘ (בידיה) ein Kalb zu den Rabbinen zurück. Wie Bar Qamtza an seiner ‚Hand‘ im 3. Abschnitt vom Fest heraus- und von den Rabbinen weggeführt wurde, so führt er nun die Zerstörung in Form des Kalbes zu diesen hin.³¹ Denn Bar Qamtza fügte dem Tier bewusst einen Makel zu, entweder an dessen ‚Oberlippe‘ (בניב שפתיים) oder dessen ‚Augenlinse‘ (בדוקין), damit die Rabbinen es als Opfer ablehnen und den Kaiser verärgern würden. Die Tora verbietet nämlich explizit die Opferung von versehrten Opfertieren. Ein Makel an der Oberlippe oder dem Auge ist jedoch ein Grenzfall, in dem sich die Rabbinen an anderen Stellen des Bavli (bChul 128b; bZev 35b; bPes 73a; bBekh 28a) uneinig sind.³² Trotz der Uneinigkeit geht aus diesen Stellen klar hervor, dass es sich um marginale Makel handelt, in bGit 56a wird es aber so dargestellt, als ob es sich um die Mehrheitsmeinung der Rabbinen handeln würde, wenn darauf verwiesen wird, dass es von ‚jüdischer Seite‘ ein Makel, aber von ‚römischer Seite‘ keiner sei.³³ Insofern war es vielleicht die Absicht des Erzählers solche Rechtsbelange zu parodieren, v.a. wenn die Situation betrachtet wird, in der sich die Rabbinen befanden. Einerseits droht ihnen der Kaiser sollten sie nicht opfern, und andererseits erliegen sie einer unmöglichen halakhischen Schlussfolgerung, die auf einem Grenzfall basiert.

Das Vorgehen der Rabbinen, ihr hin- und herüberlegen in dieser Situation wird parallel geschildert:

A	a	Die Rabbanan (ge)dachten es zu opfern wegen des Friedens mit dem Königreich/der Regierung.
	b	Rabbi Zecharia ben Eukolos/Avqulos sagte zu ihnen: Sie werden sagen: Wegen der Fehler werden sie von uns geopfert betreffend den Altar!
B	a ₁	Sie (= Rabbanan) (ge)dachten ihn (= Bar Qamtza) zu töten, damit er nicht geht und spricht.
	b ₁	Rabbi Zecharia sagte zu ihnen: Sie werden sagen: Einer, der einen Makel an geheiligten [Tieren] anbringt/zufügt, wird getötet!

²⁹ Der Kaiser hatte keinen Grund Bar Qamtzas Behauptung zu glauben. Unter römischer Herrschaft musste nämlich dem römischen Kaiser geopfert werden, doch den Juden war es erlaubt, dieses Opfer im Namen des Kaisers ihrem Gott darzubringen. Auf diese Weise betrieben die Juden keinen Götzendienst, konnten aber ihre politische Pflicht als Untertanen Roms erfüllen (vgl. Watts Belser (2018), S. 183; Mandel (2006), S. 29).

³⁰ Das entsandte Kalb des Kaisers nicht zu opfern, hieß sein Opfer an den jüdischen Gott als minderwertig abzutun, die Pflicht zu opfern nicht zu erfüllen bzw. die Autorität des Kaisers in Frage zu stellen, sprich, zu rebellieren, und so den Kaiser ernsthaft zu erzürnen, sowie diesen zu Gegenmaßnahmen zu zwingen (Watts Belser (2018), S. 183).

³¹ Eine weitere Verbindung zu dem Stichwort ‚Hand‘ bietet bereits der Name Qamtza, wenn dieser, wie in FN 21 erläutert, mit ‚eine Handvoll‘ übersetzt wird. Das (makelhafte) Kalb wird gleich dem trojanischen Pferd, das ebenfalls als Geschenk getarnt die Zerstörung in sich trug, durch Bar Qamtzas Hand geführt, wodurch seine ‚Hand, voll von Zerstörung‘ ist.

³² In bChul 128b wird diskutiert, ob es sich dabei um opferrelevante Körperteile handelt, während in bZev 35b diese Art von Makel als zu gering eingestuft wird, um nicht zu opfern. Dieser Disput wird in bPes 73a und bBekh 28a gebraucht, um dort Auseinandersetzungen zu klären oder die Unstimmigkeiten in Grenzen zu halten.

³³ Laut Rubenstein (1999) könnte es sich bei dieser Darstellung um einen späteren Einschub handeln, u.a. weil KlglR 4,2 nichts von der genauen Stelle des Makels weiß.

Der 4. Abschnitt endet mit dem 2. Ausruf des Rabbi Zecharia, woraus zu schließen ist, dass sich die Rabbinen nicht einig waren und sich wie beim Fest in Abschnitt 3 nicht entschieden.³⁴ War es im 3. Abschnitt noch ihr Versagen als soziales und moralisches Beispiel voranzugehen, den Gastgeber zu konfrontieren oder aus Solidarität mit Bar Qamtza ebenfalls zu gehen, so ist es im 4. Abschnitt ihr Versagen als Gemeindevorsteher, die nicht zwischen Mord³⁵ und der Übertretung der Opfergesetze wählen können oder wollen. Doch ist es diese Untätigkeit, diese Unentschlossenheit, wie sie im Sinne des **Herz-Verhärtens** aus Spr 28,14 gedeutet wird, die in dieser Erzählung dazu führt, dass der Kaiser tatsächlich glaubt, die Juden würden gegen ihn rebellieren, wie er es von Bar Qamtza gehört hat. Abermals führt die Untätigkeit der Rabbinen zu einem schwerwiegenden und folgenreichen **Missverständnis**. Die Rabbinen schaffen es nicht, sich um ‚**des Friedens mit dem Königreich willen**‘ (שלום מלכות) durchzuringen und das Tier, das (fast) keinen Makel hat zu opfern. Sie schaffen es nicht ‚um der guten Ordnung willen‘ (vgl. mGit 4,2-5,9) situationsbedingt zu handeln, sondern sie verhärteten ihr Herz und stürzten alle ins Elend.

Doch ist es nicht die Angst vor dem Mord oder der Übertretung per se,³⁶ sondern die Sorge, zukünftige Generationen könnten aus ihrem Verhalten falsche halakhische Schlüsse ziehen. Diese Furcht wird ausgedrückt durch die Phrase ‚**sie werden sagen**‘ (יאמרו), welche etwa noch zehn Mal im Bavli auftaucht und dort tatsächlich vor falschen Schlussfolgerungen warnt, die von den Rabbinen jedoch durch minimale Anpassungen des Gesetzes verhindert werden können.³⁷ Hier, in bGit 56a erfolgt keine solche Gesetzesadaptierung, weshalb gemutmaßt werden kann, dass es sich um die Karikatur einer halakhischen Diskussion handelt.

Es ist vermutlich kein Zufall, dass es **Rabbi Zecharia ben Eukolos/Avqulos** war, der den anderen Rabbinen diese Ängste in den Kopf setzte. Bei dem Namen handelt es sich um ein Wortspiel, denn entweder ist *Eukolos* ein griechisches Lehnwort (*Εὐκόλος*) und bedeutet ‚Einfachheit/Leichtigkeit‘ oder es handelt sich bei Avqulos (אבוקולוס) um ein zusammengesetztes Wort, aus dessen Bestandteilen sich ‚Vater Dummkopf‘ (אב קוליס) ergibt.³⁸ Rabbi Zecharias Einwände gegen die Vorschläge der Rabbinen erfolgten folglich entweder aufgrund seiner nur begrenzten Wahrnehmung der Situation, seiner ererbten geistigen ‚Einfachheit‘, oder, was auf das gleiche hinauslaufen dürfte, seiner Abstammung von ‚Vater Dummkopf‘.³⁹ Es ist auch **Rabbi Zecharia**, der Abschnitt 4 und 5 miteinander verbindet.

Der **5. Abschnitt** enthält die von Rabbi Jochanan geäußerte Beschuldigung des Rabbi Zecharia, aufgrund dessen ‚**Demut**‘ (ענותות) der Tempel zerstört und die Juden exiliert worden seien.⁴⁰ Normalerweise ist Demut in rabbinischen Schriften positiv konnotiert, ja gilt

³⁴ Saldarini (1982) hingegen war der Auffassung, dass sich die Rabbinen sehr wohl entschieden, nämlich für die Wahrung der Ehre und Integrität des Tempels, genauer, dessen Opferpraktiken und -vorschriften, sodass sie das Opfertier nicht annahmen.

³⁵ Vorsichtig formuliert, stellt sich die Frage, ob es sich aus heutiger Sicht tatsächlich um Mord handeln würde, oder ob Bar Qamtza als *rodef* betrachtet, nicht sehr wohl hätte getötet werden dürfen.

³⁶ Sie fragen sich nicht, ob Mord in diesem Fall legitim wäre, oder ob ein makelbehaftetes Opfertier Gott verärgern könnte.

³⁷ Vgl. z.B. bSchab 108b; bEr 24b; 91a; bPes 37a; bMQ 11a; bGit 18a; bChul 76b.

³⁸ Für die zweite Deutung siehe Jastrow (1926) und bYev 118b. Rubenstein (1999) weist noch auf eine weitere Möglichkeit hin, die sich jedoch nur in bestimmten Handschriften (Vat. 140; Leningrad-Firkovich I 187) findet und sich vermutlich aus einem Fehler der Redaktoren ergab, wenn diese ‚Avtullos‘ anstelle von ‚Avqulos‘ gebrauchen. Weiters ist bzgl. dieses Namens zu erwähnen, dass in Jos., BJ 4,225, ein Rebellenführer der Zeloten mit dem Namen Zecharia b. Amphikaleus auftaucht. Sollte es sich um dieselbe Person handeln, könnte dies ein Hinweis darauf sein, warum Zecharia eine Entscheidungsfindung verhindern und so Krieg mit den Römern herbeiführen wollte. Siehe dazu u.a.: Schwartz (1988), S. 314-315.

³⁹ Die Zerstörung Jerusalems wird entgegen anderen rabbinischen Texten hier nicht als Strafe für die Sünden Israels verstanden, sondern als Konsequenz von Dummheit, der typische Aufruf zur Umkehr, wird hier zur Forderung nach mehr gesundem Menschenverstand und politischer Flexibilität (vgl. Goldenberg (1982), S. 521).

⁴⁰ Die gleiche Anschuldigung findet sich in tSchab 17,4. Für eine Erläuterung zu dieser Stelle in Zusammenhang mit bGit 55b-56a siehe: Rubenstein (1999), S. 164, 358-359.

sogar als eine der höchsten rabbinischen Tugenden, doch hier wird sie zu etwas Negativem, das sogar die Macht hat den Tempel zu zerstören und die Exilierung herbeizuführen. So wurde oft versucht, diese Demut im Sinne von Bescheidenheit, Schüchternheit oder dem Mangel von Selbstbewusstsein negativ zu deuten.⁴¹ Die plausibelste Lösung für dieses Problem bietet vermutlich GenR 74,10 (und dessen Parallelstellen), wo ‚Demut‘ (ענותנות) und ihr Gegenteil ‚Pedanterie‘ (קפדנות) ironisch gebraucht werden. So könnte auch an dieser Stelle ‚Demut‘ ironisch gebraucht worden sein, oder vielleicht sogar als Euphemismus für ihr Gegenstück, die ‚Pedanterie‘, die Rabbi Zecharia im Grunde ja betrieb. Wie dem auch sei, jedenfalls wird durch Rabbi Jochanan deutlich gesagt, dass diese Demut im Kontext einer folgenschweren Entscheidung äußerst fehl am Platz war, wenn deren schwerwiegende Konsequenzen betrachtet werden.⁴² Diese werden am Ende des 5. Abschnitts geschildert, wenn es heißt ‚**unser Haus zerstört, und unseren Tempel verbrannt, und uns aus unserem Land vertrieben**‘. Die Phrase ist weithin im Bavli bekannt⁴³ und wird auch später noch zwei Mal in dem großen Erzählkomplex von bGit 55b-58a, sowie in bAZ 18a abermals auftauchen. Bemerkenswert ist dabei, dass die Aussage Rabbi Jochanans das Aramäisch der Erzählung unterbricht, um in Hebräisch auf die Wichtigkeit der Zerstörung und ihren Grund hinzuweisen. Diese Aussage, teils Vorwurf, teils Klage, signalisiert den Beginn des Untergangs, der unabwendbar ist.

Die Erzählung rund um Qamtza und Bar Qamtza ist von **Missverständnissen** geprägt. Der Sklave hört Bar Qamtza, dieser wiederum deutet die Stille der Rabbinen als Zustimmung zu seiner Demütigung, die Rabbinen wagen es aus Angst vor Missinterpretation ihres Handelns nicht, eine Entscheidung zu treffen, wobei dieses Nicht-Handeln vom römischen Kaiser als der Auftakt einer Rebellion gegen ihn missverstanden wird. So waren die Rabbinen durch die **Verhärtung ihrer Herzen**, ihre Pedanterie und **Demut** der Auslöser für den 1. jüdisch-römischen Krieg.⁴⁴

Textanalyse & Interpretation

Stilmitteltechnisch betrachtet beginnt diese Einheit mit dem Wortspiel **Qamtza** und **Bar Qamtza**, wie es bereits oben beschrieben wurde. Mit der Betitelung des Bar Qamtza als ‚**Herr der bösen Rede**‘ (בעל דבב) wird einerseits durch das Wort ‚**Herr**‘ (בעל) auf Block 1 zurückverwiesen, und andererseits wird durch die ‚**böse Rede**‘ (דבב) auf das in Spr 28,14 vorkommende ‚**Böse**‘ (רע) angespielt. Als der Gastgeber dem Sklaven aufträgt zu gehen und Qamtza zu holen gebraucht das Verb ‚gehen‘ (זיל), doch als er in weiterer Folge den falschen Gast dazu auffordert zu gehen verwendet er ein Wurzelsynonym (פוק) dafür. Das ‚Gehen‘ und ‚Bringen‘ des Gastes durch den Sklaven erfolgt rasch und scheinbar zielgerichtet, was durch

⁴¹ Vgl. Rubenstein (1999), S. 350, n. 36.

⁴² Friedman (2015; 2018a) sieht in der Pedanterie des Rabbi Zecharia, den Beweis für eine skrupellose Gesellschaft, die als solche die Tempelzerstörung über sich brachte (vgl. 4.2.1.2.1.)

⁴³ Vgl. bBer 3a; bSan 96b; bSchab 56b; bMeg 12b.

⁴⁴ I. Yuval (2007; S. 64) ist überzeugt, dass der talmudische Erzähler den politischen Hintergrund bewusst herunterspielt. Einzig die Weigerung der Rabbinen zu opfern, wird als Kriegsgrund genannt, der/die Rezipient/in wird nicht weiter über den Ausbruch des Aufstandes/Krieges informiert. G. Stemberger (2010; S. 636) meinte dazu hingegen, dass die Geschichte zwar anekdotenhaft, aber dennoch „*echte historische Erinnerung*“ an „*die Ablehnung der Opfer zum Wohl des Kaisers*“ als „*Signal für den Aufstand gegen Rom*“ verarbeitet. So schrieb Josephus, dass im Jahr 66 n. d. Z. das Oberhaupt des Tempels, der Sohn des Hohepriesters, es schaffte, die Priesterschaft davon zu überzeugen, Fremdropfer, wie z.B. das tägliche zweimalige Opfer im Namen des römischen Kaisers, das seit Augustus dargebracht wurde, einzustellen. Dies war laut Josephus die Grundlage des Krieges mit Rom (Jos., BJ 2,107 und 409; Ap 2,77). Was stimmt ist, dass der internationale Konflikt zwischen Römern und Juden von der moralischen Lektion, welche diese Erzählung zu vermitteln versucht, überschattet wird. Ein Umstand, der mit der geographischen und zeitlichen Entfernung der babylonischen Rabbinen zu der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, sowie der Betonung des lehrreichen Disputs im Bavli zusammenhängen könnte (vgl. Mandel (2006), S. 32).

Für die christliche Ausdeutung der Erzählung um Qamtza und Bar Qamtza siehe v.a.: Yuval (2007), 64-65.

die Alliteration der eben genannten Verben (אזל אייתי) zum Ausdruck gebracht wird. In genauso kurzem Abstand ereignet sich das Kommen des Gastgebers und das Finden des ungebetenen Gastes, ebenfalls gekennzeichnet durch eine Alliteration (אתא אשכחיה). Bei den beiden genannten Alliterationen, sowie deren vorausgehender Aufforderung an den Sklaven (,geh‘, ,bring‘) handelt es sich gleichzeitig auch um Asyndeta, da die Verben unverbunden sind. Der Hausherr richtet eine rhetorische Frage an seinen Feind spricht diesen jedoch nur indirekt, fast euphemistisch, mit ‚dieser Mann‘ (ההוא גברא) an, wobei er auch von sich selbst als ‚von diesem Mann‘ in 3. Person spricht, vielleicht um Bar Qamtza nicht direkt seinen Hass ins Gesicht zu schleudern. Die Aufforderung an diesen zu gehen, erfolgt wieder in Form eines Asyndetons (קום פוק). Generell werden die Verben ‚gehen‘ (זיל, פוק), ‚bringen/kommen‘ (אתה), ‚aufstehen‘ (קום) vs. ‚sitzen‘ (יתב) im 3. Abschnitt recht häufig wiederholt. Der Versuch Bar Qamtzas die Situation zu beruhigen und doch noch am Fest teilnehmen zu dürfen, wird von dem Thema der ‚Kosten‘ (דמי) dominiert. Obwohl Bar Qamtza drei Anläufe wagt, bei welchen er in steigender Kostenhöhe versucht den Gastgeber umzustimmen, bleibt dieser unversöhnlich. Ein Umstand, der auch durch die wiederholte Alliteration ‚zu ihm: Nein‘ (ליה לא) verdeutlicht wird, da sich das knappe ‚Nein‘ nur oder besonders auf Bar Qamtza bezieht und keinen anderen Gast meint. Der erste Vorschlag Bar Qamtzas bestand darin, die Kosten für das, was er ‚isst‘ (אכל) und ‚trinkt‘ (שתה) zu übernehmen, er bekam jedoch gar nichts zu essen, weshalb er beschließt, zumindest ‚Zerstörung zu essen‘ (איכול קורצא), wodurch das Verb ‚essen‘ nicht nur wiederholt, sondern auch betont wird. Die Begriffe ‚Zerstörung‘ und ‚essen‘ sind durch ein weiteres Wort getrennt (איכול בהו קורצא), weshalb von einem Hyperbaton gesprochen werden kann. Sein Rauswurf dauerte scheinbar etwas länger, da er durch ein Polysyndeton, nämlich ‚er nahm ihn bei der Hand und ließ ihn aufstehen und gehen‘ (נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה) ausgedrückt wird. Der ausbleibende Protest der Rabbanan, die im Gegensatz zu ihm nicht aufstehen mussten, sondern beim Fest sitzenblieben, wird von ihm als deren Zustimmung zu seinem Rauswurf gedeutet. Leicht oxymorisch wird gesagt, dass Bar Qamtza aus deren ‚Stille hörte‘, was sogar durch das Partikel der Betonung (קא) ausgedrückt wird, dass es für diese in Ordnung war, wie mit ihm umgegangen wurde.⁴⁵ Abermals ist das Verb ‚gehen‘ mit dem darauffolgenden ‚Essen‘ (der Zerstörung) (איזיל איכול), sowie auch zu Beginn des 4. Abschnitts mit dem Verb ‚sagen‘ (אזל אמר) in der Manier des Asyndetons unverbunden und wieder handelt es sich dabei gleichfalls um Alliterationen. Darauf folgt eine weitere Alliteration, nämlich ליה לקיסר die betonen soll, dass Bar Qamtza tatsächlich sein Wort an den Kaiser richtete. Bar Qamtza empfiehlt dem Kaiser, der ihm die Rebellion der Juden nicht ohne weiteres glauben möchte, ein Opfertier zu entsenden und das Ausbleiben der Opferung als Beweis für diese zu sehen. Die Begriffe ‚opfern‘ (קרב) und ‚senden‘ (שדר) werden im Folgenden öfter wiederholt, wobei für das ‚Opfer(tier)‘ und ‚opfern‘ stets dieselbe Wurzel gebraucht wird. Der Kaiser hört auf Bar Qamtza, ‚geht‘ und ‚entsendet‘ ein Kalb. Dies wird wieder verkürzt als Asyndeton (אזל שדר) ausgedrückt. Das ‚Bringen‘ bzw. das ‚Kommen‘ Bar Qamtzas mit dem Kalb wird mit einem Partikel der Betonung (קאתי) noch verstärkt. Diesem Kalb wird von Bar Qamtza ein ‚Makel‘ (מומא) zugefügt, der im Laufe der Diskussion der Rabbinen thematisiert und dementsprechend wiederholt angesprochen wird. Durch die Alliteration דוּכְתָא דְלִידָן wird betont, dass die Stelle unsererseits (= jüdischerseits) ein Makel war, was jedoch in Anbetracht der tatsächlichen Uneinigkeit in Bezug auf diese Körperstellen als eine Art Hinweis für die richtige Leseart, nämlich als Parodie, zu verstehen sein könnte. Weiters werden jüdische Opfervorschriften den römischen gegenübergestellt, wenn von ‚unsererseits‘ (לדידן) und ‚ihrerseits‘ (לדידהו) die Rede ist. Die parallel angeordneten Überlegungen der Rabbanan werden jeweils mit dem Verb ‚(ge)denken‘ (סבר) eingeleitet. Wollen sie zuerst ‚opfern‘ (קרב), was ihnen ausgedrückt wird, so wollen sie ‚töten‘ (קטל), was abermals durch einen Ausruf Rabbi Zecharia ben Avqulos vereitelt wird. Der Name dieses

⁴⁵ Das ‚Hören‘ Bar Qamtzas ist in Form einer Abkürzung von שמע מינה wiedergegeben, was auf eine Kurzschlussreaktion seinerseits nach diesem nur kurzen Hören hindeuten könnte.

Rabbinen stellt wie oben bereits erläutert ein Wortspiel dar und ist wie bei Bar Qamtza Programm. Als Rabbi Zecharia den Mord an Bar Qamtza als schlechte Idee abtut, benützt er die Wurzel הָרַג für ‚töten‘, während die Rabbinen deren Synonym (קָטַל) gebrauchten. Der letzte Abschnitt enthält ein Wortspiel (Avqulos), eine polysyndetische Klimax, bestehend aus ‚Haus zerstört (הָרַב בֵּית) und Tempel verbrannt (שָׂרַב הַיְכָל) und aus Land vertrieben (גָּלָה מֵאֶרֶץ)‘, wobei das ‚Haus (Gottes)‘ und der ‚Tempel‘ synonym gebraucht werden.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die in Kapitel 1.5.3. beschriebenen Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser Einheit zu Qamtza und Bar Qamtza etliche davon zu finden sind. Von den Humorstilen **Craik et al.** (1996) lassen sich der harmlose (Wortspiele, Alliterationen), der kalte, erkennbar an den kurzen, knappen Antworten des Gastgebers, der das Fröhlichsein des ungebetenen Gastes vermeiden will, sowie der gemeine Stil finden, der an der Überlegung Bar Qamtzas die Rabbinen zu denunzieren bzw. Zerstörung zu essen, wenn er schon sonst nichts zu essen bekommt, zu erkennen ist. Von den Humorstilen **Martins** (2003) sind vier vertreten. Der selbsterniedrigende Stil kommt durch den (Anbiederungs-)Versuch Bar Qamtzas bleiben zu dürfen zum Ausdruck, der aggressive Stil hingegen ist wie der gemeine an der Überlegung Bar Qamtzas, die Rabbinen zu denunzieren/Zerstörung zu essen, ersichtlich, jedoch auch in der Endaussage Rabbi Jochanans über Rabbi Zecharias Demut vertreten. Der einschließende Stil ist durch die Wortspiele zugegen. Schließlich ist auch der selbstverstärkende Stil auszumachen, nämlich ebenfalls in Rabbi Jochanans Aussage, doch in deren zweiten Teil über die Zerstörung des Tempels und des Exils. Von den Humortechniken, die von **Berger** (1993) zusammengestellt wurden, sind sämtliche in dieser Einheit vertreten. So z.B. Ironie/übermäßige Wörtlichkeit (Demut/Pedanterie), Missverständnisse (‚hören‘ von Sklave und Bar Qamtza, Kaiser glaubt Juden rebellieren), Wortspiele (Namen: Bar Qamtza, Rabbi Zecharia ben Avqulos), sowie Wiederholung (Verben, Stichwörter), Thema/Variation (Wert/Kosten, Essen, opfern), wie auch Karikatur (einer halakhischen Diskussion), Beschämung (von Bar Qamtza), Parodie (von Rechtsbelangen) und schließlich Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (durch Asyndeta/Polysyndeta). **Rabbinische Techniken** sind ebenfalls zu finden, wie die bereits genannten Wortspiele, aber genauso Stichworte (Herr, hören, Hand, in Frieden lassen/belassen), oder sprechende Namen bzw. Namen, die Programm sind (Qamtza: Heuschrecke isst Zerstörung, Avqulos: Dummkopf). Weiters sind die Parodie (eines Rechtsdiskurses), sowie der automatische Denkfehler/Logikfehler, welcher ausgehend vom umstrittenen Makel in den Überlegungen der Rabbanan, aber besonders in den Aussagen von Rabbi Zecharia ben Avqulos auffällig.

3. Nero

Übersetzung

- A Er (= Gott?) **schickte** gegen sie (= Juden) Kaiser Neron (= Nero).
 B a Als er (= Nero) kam, schoss er einen Pfeil nach Osten und er (= Pfeil) fiel in Jerusalem;
 b nach Westen – er fiel in Jerusalem;
 c in [alle]/die vier Himmelsrichtungen – er fiel in Jerusalem.
 B' Er sagte zu einem Schuljungen: Rezitiere/Trage mir deinen Vers vor.
 Er (= Schuljunge) sagte: *Und ich gebe/lege meine **Rache** an/über Edom in die **Hand** meines Volkes Israel, usw. (Ez 25,14).*⁴⁶
 A' Er (= Nero) sagte: Der Heilige, gepriesen sei er, will sein **Haus zerstören**, und er will seine **Hand** an diesem Mann (= mir) abwischen!

⁴⁶ EÜ: Ich lege meine Rache an Edom in die Hand meines Volkes Israel. [Sie werden an Edom meinem Zorn und meinem Grimm entsprechend handeln. Dann werden sie meine Rache kennenlernen – Spruch GOTTES, des Herrn.]

Er floh und ging und konvertierte [zum Judentum]; und aus ihm ging Rabbi Meir hervor.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 3. Einheit über Nero schließt direkt an die vorherigen Ereignisse an. Kaiser Nero rückt gegen die angeblich rebellierenden Juden aus, erkennt aber nach einer Art Orakeldeutung, dass Gott selbst seinen Tempel zerstören will und um nicht der Schuldige an diesem Unheil zu sein flieht und konvertiert er zum Judentum.

Der Text dieser 3. Einheit kann in **4 Abschnitte**, die chiastisch angeordnet sind, gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Situationsbeschreibung (= Auftreten Neros)
2. Abschnitt (B)	Orakel durch Pfeile
3. Abschnitt (B')	Orakel durch Bibelvers (Ez 25,14)
4. Abschnitt (A')	Erkenntnis & Konversion (= Abgang Neros)

Im **1. Abschnitt** erfährt der/die Rezipient/in lediglich, dass jemand Kaiser Nero gegen die Juden ausschickte. Wird auf den 4. Abschnitt vorausgesehen, so lässt sich Gott als der Entsender Neros einsetzen.⁴⁷ Die Einheit beginnt sogar mit dem Verb ‚**senden/schicken**‘ (רשד), das in der vorherigen Einheit 2 in Zusammenhang mit der Entsendung des Kalbes gebraucht wurde, wodurch die Einheiten verbunden sind.

Der **2. Abschnitt** enthält den 1. Versuch Neros den Willen Gottes zu erfahren. Er schießt Pfeile in insgesamt alle Himmelsrichtungen los,⁴⁸ welche jedoch alle in Jerusalem landen,⁴⁹ was darauf hinweisen würde, dass Gott mit der Zerstörung einverstanden ist. Das Verschießen der Pfeile wird in Form eines brachylogischen Parallelismus wiedergegeben.

a	Als er (= Nero) kam, schoss er einen Pfeil nach Osten und er (= Pfeil) fiel in Jerusalem;
b	nach Westen – er fiel in Jerusalem;
c	in [alle]/die vier Himmelsrichtungen – er fiel in Jerusalem.

Durch das Stichwort ‚Jerusalem‘ ist diese Einheit mit der ‚Inhaltsangabe‘ und der nachfolgenden Einheit verbunden.

Wie Nero im **3. Abschnitt** beweist, traut er dem ersten Orakel nicht und befragt zusätzlich noch einen Schuljungen, der ihm seinen an diesem Tag gelernten Bibelvers vortragen soll.⁵⁰ Der von dem Kind rezitierte Vers ist Ez 25,14, welcher von der **Rache** Israels an Edom (= Rom) handelt, die auf Edoms brutales Handeln gegen Israel mit Gottes Zustimmung erfolgen wird. Folglich wird Edom/Rom für seine Vergehen an Israel und die Zerstörung des Tempels bezahlen, sich vor Gott für diese rechtfertigen müssen. War die Rache des Bar Qamtza in der 2. Einheit nicht direkt ausgedrückt, so wird hier klar, dass Gott es mit seiner **Rache** (נקם) an Edom/Rom ernst meint, was v.a. in der 5. Einheit zu Titus klar wird. In dem Vers kommt weiters das Stichwort **Hand** (יד) vor, welches diese Einheit an die vorherige von Qamtza & Bar Qamtza rückbindet. Wie Bar Qamtza durch seine **Hand** die Zerstörung in Form des Kalbs brachte, so soll der Zorn Gottes durch die **Hand** Israels die Römer treffen.

Der **4. Abschnitt** beginnt mit der Erkenntnis Neros, dass es tatsächlich der Wille Gottes ist, sein Haus zu zerstören, – als Bestrafung der Rabbinen wegen der Beschämung Bar Qamtzas (vgl. 7. Einheit), – er dies jedoch nicht selbst tun will (oder kann) und dafür Nero

⁴⁷ Vgl. zu dieser Interpretation Saldarini (1982), S. 452.

⁴⁸ Diese Form des Orakels kommt in Bezug auf Nebukadnezar in KlgIR Peticha 23; Ez 21,26-27; MidrPs 180a zu Ps 79; 168b zu Ps 74 vor.

⁴⁹ Während Nero laut römischen Quellen nie Judea besuchte, versucht Bastomsky (1969) herzuleiten, wieso Nero in rabbinischen Schriften, v.a. den Talmudim, vor Jerusalem kam.

⁵⁰ Zu dem Motiv der Befragung von Schulkindern als ‚Orakel‘ vgl. bChag 15b.

einspannen möchte. Gott möchte seine Hände in Unschuld waschen, seine **Hand** an Nero ‚abwischen‘ und,– so glaubt zumindest Nero,– ihn zum Sündenbock machen. In Neros Ausruf der Erkenntnis benützt er den Begriff ‚**Haus zerstören**‘ (חרב בית), der diese Einheit wiederum mit der letzten Aussage Rabbi Jochanans verknüpft. Im Gegensatz zu der angeprangerten ‚Demut‘ (ענותנות) des Rabbi Zecharia ben Avqulos ist die Demut/Bescheidenheit Neros durch diese erschreckende Enthüllung echt, was er auch beweist, indem er zum Judentum konvertiert.⁵¹ Während sich die Rabbinen der vorherigen Einheit nicht zu einer Entscheidung durchringen konnten und untätig blieben, also nicht einmal Orakel einholten oder die Tora zu ihrer kniffligen Situation befragten, geht Nero den goldenen Mittelweg, denn weder kehrt er sieglos nach Rom zurück, noch greift er Jerusalem in dem Wissen an, dass er dafür büßen wird, nein, er zieht sich (fast trickster-like) aus der Affäre, flieht und konvertiert. Die Konversion⁵² Neros ist mit jener des Nebuzaradan in der 15. Einheit (Teil 3: Bethar) vergleichbar, denn auch dieser macht diesen Schritt auf Grundlage einer tieferen Einsicht. Die Entscheidung wird von Gott, der ursprünglich andere Pläne mit Nero hatte, sogar scheinbar gutgeheißen, denn aus Nero geht Rabbi Meir hervor. Warum gerade Rabbi Meir sein Nachkomme sein soll, geht aus dem Text nicht hervor. Durch seine Vorsicht und seine daraus erkennbare Angst erinnert Neros Verhalten schlussendlich an Vers Spr 28,14, denn durch seine Gottesfurcht wird er mit Nachkommen, welche sogar Rabbinen werden, gesegnet, er **verhärtet** sein **Herz** nicht und handelt im richtigen Moment. Jedoch, mit seiner Konversion tritt Nero genauso schnell wieder ab, wie er im 1. Abschnitt auftrat.⁵³

Textanalyse & Interpretation

Bezüglich der Stilmittel fällt auf, dass das ‚Kommen‘ Neros durch das **Partikel der Betonung** (קאתי) gekennzeichnet ist. Wenn tatsächlich Gott Nero ‚sandte‘ (שדר) ist es wirklich erstaunlich, dass dieser kommt und allemal eine Betonung wert, da Nero dieser Entsendung nicht hätte Folge leisten müssen. Das nächste Verb, ‚schießen‘ (שדא), fällt durch seinen Gleichklang zu ‚senden‘ (שדר) auf. Durch diese Paronomasie könnte versucht werden, die Spannung der Erzählung zu steigern, denn Nero tut, was von ihm erwartet wird, er kommt und schießt Pfeile, doch auf wen? Etwa auf die jüdischen Rebellen? Durch das Weiterlesen des Textes wird diese Erwartung jedoch wieder gebrochen, wenn klar wird, dass er dies mehrmals ohne Tötungsabsicht zu Orakelzwecken tut. Er schießt in Form einer Aufzählung, im Sinne der Gesamtheit nach ‚Osten‘ (מזרח), ‚Westen‘ (מערב) und anschließend in ‚alle vier Himmelsrichtungen‘ (ארבע רוחות השמים), wobei nur einmal, nämlich beim Osten, das Verb ‚schießen‘ gebraucht und bei den anderen Versuchen elliptisch ausgespart wird. Das Verb ‚fallen‘ (נפל) hingegen wird drei Mal als Ergebnis des Schusses wiederholt. Das Fallen der Pfeile in Jerusalem könnte bereits auf den späteren Niedergang der Stadt hinweisen. Als sich

⁵¹ Nero versteckt sich sozusagen unter dem Volk Gottes, um nicht doch noch als Sündenbock belangt werden zu können. Er stellt sich auf die Seite der endzeitlichen Sieger und wählt nicht den trügerischen (kurzen) Erfolg über das Volk Israel. Für die Erkenntnis, dass der Sieg über Israel nur von kurzer Dauer ist, siehe Einheit 6 (Onqelos, Sohn des Qaloniqos). Laut Israeli-Taran (1997; S. 24-28, 106-108) ist die Überwindung des Feindes durch dessen Konversion zum Judentum für den Bavli charakteristisch, während palästinische Quellen die physische Vernichtung des Feindes vorsehen.

⁵² Zum Thema der Konversion zum Judentum in der Antike siehe u.a.: Feldman (2003); Kulp (2004). Für das Thema im Bavli siehe beispielsweise: Lavee (2011); ders. (2014). Ganz allgemein zur Anthropologie von und Theorien zu Konversion siehe z.B.: Rambo (1999); ders. (2003).

⁵³ Diese Einheit wird von Rubenstein (1999) als ahistorisch eingestuft. Den Versuch einen historischen Kern herauszulesen und Rabbi Meir als Nachkommen Neros aus geographischen Gründen anzunehmen, unternahm Cohen (1972). Für weiterführende Literatur zu Nero im Bavli und Rabbi Meir als seinen Nachkommen siehe u.a.: Taran-Israeli (1999); Kellner (2019). Für Details zu Rabbi Meir und seiner kappadokischen Herkunft siehe bes.: Langer (2014), S. 261-265. Zur genealogischen Reinheit von Konvertiten und ihren Nachkommen siehe beispielsweise: Hayes (2002), S. 8-11, 169-178. Zu Nero in der jüdischen und christlichen Tradition siehe z.B.: Yuval (2007), S. 65-66; Maier (2013). Apokalyptische Darstellungen Neros finden sich bei Watts Belser (2018), S. 143-144. Für die Legende des *Nero redivivus* siehe zum Beispiel: Kreitzer (1988); van Henten (2000).

Nero zwecks des zweiten Orakels an den Schuljungen wendet, tut er dies in Form einer Figura etymologica, nämlich ‚rezitiere mir deinen Vers‘ (פסוק לי פסוקיך). In der Erkenntnis Neros, welche auf den rezitierten Vers folgt, spricht er bereits, wie, als wäre er schon konvertiert, Gott nicht mehr direkt an, sondern mit dessen Epitheton ‚Heiliger‘ (קודשא) und der häufig angehängten Segnungsformel (ברוך הוא). Auch spricht Nero von sich fast euphemistisch in dritter Person, wenn er meint, Gott will sich seine Hand an ‚diesem Mann‘ (ההוא גברא) abwischen. Abschließend ist noch die polysyndetisch verbundene viergliedrige Klimax ‚er floh und ging und konvertierte und aus ihm ging Rabbi Meir hervor‘ (ערק ואזל ואיגײר ונפק) erwähnenswert, welche mit der höchsten Auszeichnung eines Konvertierten gipfelt, dem Hervorgehen von Frommen und Gerechten aus seiner Linie. Interessant ist dabei der Wurzelgleichklang zwischen den Verben ‚fallen‘ (נפל) und ‚hervorgehen‘ (נפק). So könnte geschlussfolgert werden, während Jerusalem, in welchem die Pfeile landeten, fallen wird, gehen aus dem Konvertiten Nero Toragelehrte hervor, die das Judentum durch ihr Wissen und ihre Kenntnis um die Schrift bereichern.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Die Humorstile und -techniken betreffend, kann gesagt werden, dass in dieser Einheit der reflektierende (Nero erkennt, was Gott vorhat und zieht sich aus der Affäre, indem er konvertiert) und der harmlose Stil (Figura etymologica: Vers rezitieren), wie sie von **Craik et al.** (1996) beschrieben wurden, vorkommen. Weiters ist der einschließende Humorstil (Nero verkündet (fast) mitleiderregend den Plan Gottes und seine undankbare Rolle darin) von **Martin** (2003) vertreten. Ein paar der Techniken **Bergers** (1993), wie das Wortspiel (Figura etymologica), der Katalog (Himmelsrichtungen), die Wiederholung (fallen, Jerusalem), sowie Enthüllung (von Gottes Plan), sind ebenfalls zu finden, genauso wie **rabbinischen Techniken**, wie z.B. das eben erwähnte Wortspiel (Figura etymologica), der Gleichklang (senden–schießen, fallen–hervorgehen), Chiasmus (Aufbau der Einheit) und Stichworte (senden, Jerusalem, Hand, Haus zerstören).

4. Vespasian⁵⁴

Übersetzung

Er (= Gott?) **schickte** gegen sie (= Juden) Kaiser **Aspasianus** (= Vespasian).

Er (= Vespasian) kam [und] belagerte sie (= Stadt Jerusalem) für 3 Jahre/3 Jahre lang.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 4. Einheit über Vespasian schließt direkt an die vorherigen Ereignisse an. Wo Kaiser Nero versagte, rückt nun Kaiser Vespasian gegen die (aufständischen) Juden aus und belagert Jerusalem drei Jahre lang, jedoch ebenso ohne großen Erfolg (vgl. Einheit 4.4.). Die folgenden (Sub)einheiten (4.1.-4.5.) beschreiben die Zustände während der Belagerung, sowie die Verhandlungen des Rabbi Jochanan ben Zakkai mit Vespasian gegen Ende von dessen Stationierung vor Jerusalem.

Kurzinterpretation

Wie Kaiser Nero wird Vespasian von Gott ‚**geschickt**‘ (שדר). Dieser belagert tatsächlich Jerusalem, das hier nur indirekt erwähnt, doch bereits in allen vorherigen Einheiten vorkam und so mit jenen verbunden ist. Da auf das Verb ‚kommen‘ (אתא) asyndetisch das Verb

⁵⁴ Paralleltex te für die gesamte 4. Einheit (mit Ausnahme von 4.2. Subeinheit): KlglR 1,31; KohR 7,11; ARN A 4; ARN B 6, 13; MidrSpr 15. Für eine Gegenüberstellung und Interpretation der Parallelstellen bGit 56a-56b, KlglR 1,31 und der Visionen aus ARN A+B siehe: Saldarini (1975); Alon (1977), S. 296-313; Schäfer (1979); Saldarini (1982); Rubenstein (1999), S. 169-173. Für eine kurze Erläuterung und Übersetzung zu ARN A 4 siehe z.B.: Rubenstein (2002), S. 48-51.

,belagern‘ (צור) folgt, erfolgte die Belagerung scheinbar recht rasch nach seiner Ankunft.⁵⁵ Durch den Umstand, dass er dies 3 Jahre lang tut, ist die Zahl ‚Drei‘ (תלת) dieser Einleitung der 4. Einheit mit den 3 Reichen in Jerusalem, welche gleich auftreten, in Zusammenhang zu bringen. Weiters ist bei der hier genannten Form des Namen Vespasians, nämlich Aspasianus, aufgrund des ähnlichen Klangs zu dem lateinischen Wort *Asparagus* (= Spargel) ein **Wortspiel** nicht auszuschließen, wobei sich natürlich auch *vespa* (= Wespe) als ein solcher Anklang an Vespasians Namen anbietet.⁵⁶

4.1. Ursprung der Hungersnot

Übersetzung

- A Dort (= in Jerusalem) waren diese 3 reichen [Männer]: **Naqdimon** (= Nikodemon) ben Gurion, Ben **Kalba Savua** (= Sabua) und Ben **Tzitzit Hakesset**.
- a **Naqdimon** ben Gurion, weil/denn die Sonne **bricht durch** für ihn um seinetwillen;
 b Ben **Kalba Savua** (= Sabua), weil/denn jeder, der sein Haus betrat, wenn er hungrig war wie ein **Hund**, [erst] hinausging, wenn er **satt** war.
 c Ben **Tzitzit Hakesset**, weil seine **Tzitzit** über **Polster** geschliffen wurden. Da sind die, die sagen: Weil sein **Polster/Sitz** zwischen den Großen/Noblen Roms war.
- A₁ a Einer sagte zu ihnen (= Juden): Ich werde euch mit Weizen und Gerste versorgen;
 b und einer sagte zu ihnen: mit Wein und Salz und Öl;
 c und einer sagte zu ihnen: mit Holz/Zweigen.
- A₂ Und die Rabbanan lobten den, der das Holz [gibt].
 Rav Chisda händigte alle Schlüssel an den aus, der ihm gehorcht (= Diener), außer den vom Holz, denn Rav Chisda sagte: Ein Lagerhaus/Speicher von Weizen benötigt **60** Lagerhäuser/Speicher von Holz.
- A₃ Sie hatten [so viel], um sie **21** Jahre zu versorgen.
- B Unter ihnen waren [aber] diese/jene **Banditen**/Verbrecher/Terroristen.
- a Die Rabbanan sagten zu ihnen (= Banditen): Lasst uns (hinaus)gehen und **Frieden** machen mit jenen.
 b [Aber] sie (= Banditen) ließen sie (= Rabbanan) nicht.
 a' Sie (= Banditen) sagten zu ihnen: Lasst uns (hinaus)gehen und **Krieg** mit jenen machen/führen.
 b' Die Rabbanan sagten zu ihnen: Die Sache wird nicht unterstützt.
 Sie (= Banditen) standen auf [und] verbrannten diese Lager von Weizen und Getreide; und es gab **Hunger/eine Hungersnot**.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese (Sub)einheit ist dem Ursprung der Hungersnot, die während der Belagerung ausbrach, gewidmet. Wird zunächst von drei Reichen berichtet, die genug Grundversorgung zur Verfügung stellen, um Jerusalem für 21 Jahre halten zu können, so resultieren die Streitigkeiten zwischen den Rabbinen und Banditen in der Vernichtung der Vorräte, sowie einer folgenschweren Hungersnot.

Der Text von (Sub)einheit 4.1. kann in **2 Abschnitte** geteilt werden, wobei der 1. Abschnitt in 4 Teile untergliedert ist:

1. Abschnitt (A)	3 Reiche
(A ₁)	Angebot der Versorgung
(A ₂)	Wichtigkeit von Holz

⁵⁵ Römische Kriegsführung basierte zum Großteil auf dem Abschneiden der Versorgungswege und der Aushungerung der Bevölkerung, um diese müde zu machen und so zur Kapitulation zu zwingen (vgl. Sage (2008), S. 276-283; Stathakopoulos (2004), S. 46-48).

⁵⁶ Vgl. Yuval (2007), S. 59.

(A ₃)	Versorgung gesichert
2. Abschnitt (B)	Streit zw. Rabbanan und Banditen; Folge: Hungersnot

Der 1. Teil (A) des **1. Abschnitts** wird von den **drei** reichen Männern Jerusalems dominiert,⁵⁷ deren **symbolische/sprechende Namen** (= **Wortspiel**) parallel (a-c) erläutert werden. Der Name des Ersten, **Naqdimon ben Gurion**, zeugt von einer gewissen Nähe zu Gott, wenn gesagt wird, dass für ihn auf wundersame Weise die Sonne durch die Wolken durchbricht. Der Zweite hingegen, **Kalba Savua**, scheint reich und großzügig zugleich, wenn behauptet wird, er füttere jeden Hungrigen bis er satt sein Haus verlässt. Dem Dritten, **Tzitzit Hakesset**, wird trotz seines offensichtlich jüdischen Glaubens nachgesagt einflussreiche Kontakte zu den Noblen Roms zu haben. Der 2. Teil (A₁) des Abschnitts enthält die parallel angeordnete Brachylogie, durch welche jeder von diesen Reichen einen Teil zur Versorgung Jerusalems beizusteuern verspricht. Durch die Worte ‚Weizen‘ (חטה) und ‚Holz‘ (ציבוי) wird die Zusammengehörigkeit des 2. und des 3. Teils bekräftigt, wobei der 3. Teil (A₂) der Wichtigkeit dieses Holzes gewidmet ist. Diese Wichtigkeit wird etwas umständlich ausgedrückt, doch im Prinzip wird gesagt, dass 60 Lagerhäuser voll Holz zum Verfeuern benötigt werden um ein Lagerhaus voll Weizen zu verarbeiten. Durch die Zahl **60** (שייתין), welche durch drei teilbar ist, kann wieder auf die Einleitung zu Einheit 4, sowie hier auf den 1. Teil (A) des 1. Abschnitts verwiesen werden. Ebenso steht die Zahl **21** (עשרים וחד), die gleichfalls durch drei teilbar ist und in dem 4. Teil (A₃) vorkommt, mit den genannten anderen Zahlen, deren kleinster gemeinsamer Teiler **drei** ist, in Relation. Dieser 4. Teil enthält nur die Aussage, dass die von den drei Reichen zur Verfügung gestellten Güter für 21 Jahre der Belagerung ausreichen würden, was eine recht unrealistisch lange Zeitspanne ist.⁵⁸

Der **2. Abschnitt** beginnt mit der Feststellung, dass sich unter den Bewohnern Jerusalems auch Banditen befinden, die, kaum aufgetreten, mit den Rabbanan, welche in beiden Abschnitten vorkommen und diese so zusammenhalten, zu streiten beginnen. Der Streit ist in Form eines chiasmischen Parallelismus dargestellt (Rabbanan – Frieden, Banditen – Ablehnung; Banditen – Krieg, Rabbanan – Ablehnung). Während die Rabbanan sich also für den ‚**Frieden**‘ (שלמה) mit Rom einsetzen, sind die Banditen dagegen und fordern den ‚**Krieg**‘ (קרבות) mit jenen, was wiederum die Rabbanan ablehnen.⁵⁹ Es kommt zu einer Pattsituation. Weder schaffen es die Rabbanan die Banditen umzustimmen, noch schaffen es die Banditen die Bevölkerung davon zu überzeugen in den Krieg gegen Rom zu ziehen. Abermals wollen die Rabbinen ‚um der guten Ordnung willen‘ (vgl. mGit 4,2-5,9) den **Frieden** mit Rom wahren, wie sie es bereits in der 2. Einheit bei den Überlegungen zur Opferung des makelhaften Kalbs wollten, doch wieder sind sie zu wenig tatkräftig, wieder sind sie zu unentschlossen (vgl. **Herz verhärten**). Mit dem Verb **שבק** wird beschrieben, dass die Banditen die Rabbanan an dem Friedensschluss hindern. Wie Bar Qamtza den Gastgeber in der 2. Einheit bat, in **Frieden gelassen** zu werden bzw. es bei seiner Anwesenheit zu ‚belassen‘ (שבק), so bitten die Rabbanan die Banditen, sie Frieden schließen zu lassen.⁶⁰ Doch nicht vehement genug, die Entscheidung wird ihnen von den Banditen abgenommen, als diese die

⁵⁷ In GenR 14,1, sowie in ARN A 6 und B 13 werden genau diese drei Reichen auch als die ‚Noblen der Stadt‘ bezeichnet, welche Rabbi Eliezer lauschen als er die Tora auslegt.

⁵⁸ Die Zahl 21 ergibt durch drei geteilt die Zahl 7, welche wiederum an die Josefsgeschichte bzw. die Träume des Pharaos (Gen 41) in dieser erinnert, in welchen es v.a. um 7 fette, also fruchtbare, und 7 magere Jahre des Hungers geht.

⁵⁹ Während die Rabbinen das Ende der Belagerung im Frieden sehen, so sahen es die Soldaten Masadas, der Stadt, die gegen Ende des 1. Jüdischen Krieges fiel, im Selbstmord, der sie vor Sklaverei bewahrte und ihnen einen noblen Tod bescherte. J. und D. Boyarin (2002) sehen darin eine Verbindung, wenn nicht die einzige, zwischen dem Text in bGit 56a und dem Fall Masadas 74 n. d. Z.

⁶⁰ Die Ironie der Situation wird ersichtlich, wenn bedacht wird, dass Bar Qamtza in der 2. Einheit bat, an einem Ort des Wohlstandes bleiben zu dürfen, doch vertrieben wurde, während nun die Rabbinen einen Ort des Hungers zu verlassen versuchen, aber gezwungen sind zu bleiben.

im 1. Abschnitt gesammelten Vorräte anzünden.⁶¹ Die Banditen sind fest entschlossen ihren **Krieg** zu bekommen,– den sie schließlich in der 5. Einheit bekommen,– auch wenn sie dafür die Bevölkerung Jerusalems zwingen müssen, zwischen dem Griff zu den Waffen oder dem Hungertod zu wählen. Warum sie unbedingt den Krieg wollten, wird nicht dezidiert gesagt, doch dürfte den römerfeindlichen Banditen, bei welchen es sich um Sikarier oder Zeloten gehandelt haben könnte (vgl. ARN A 6; B 7), die Kapitulationsbereitschaft der Rabbanan sauer aufgestoßen haben, zumal ihnen vermutlich bereits der im 1. Abschnitt genannte Reiche Ben Tzitzit Hakesset als römerfreundlich und suspekt galt.

Der Text lässt im Unklaren, ob die Rabbanan auf dem Frieden mit Rom beharrten, weil sie tatsächlich römerfreundlich waren, oder ob sie darauf hofften, mit der Fülle an Vorräten die Belagerung aussitzen zu können. Ob die Banditen durch das Verbrennen des Getreides Gottes Beistand zu erzwingen versuchten, bleibt ebenfalls ungewiss. Fest steht nur, die Banditen handelten, wo die Rabbanan zu unschlüssig waren, sie waren tatkräftig, wo die Rabbanan als Anführer zu schwächeln schienen. Die ‚**Hungersnot**‘ (כפנא), mit welcher diese (Sub)einheit endet, bestimmt den Grundtenor der folgenden (Sub)einheiten 4.2.-4.5., sowie das Verhalten der in diesen auftretenden Protagonisten.

Textanalyse & Interpretation

Wie bereits angekündigt handelt es sich bei den Namen der drei Reichen des 1. Abschnitts nicht nur um **symbolische/sprechende Namen**, sondern gleichfalls um **Wortspiele**, die innerhalb des Textes erläutert werden. Es wird mit der Wurzel oder Wurzelteilen der jeweiligen Namen gespielt. So ist z.B. erklärbar, warum für ‚Naqdimon‘ (נַקְדִּימוֹן) ben Gurion die Sonne ‚durchbricht‘ (נִקְדָּה).⁶² ‚Ben Kalba‘ (כַּלְבָּא), ‚Savua‘ (שְׂבוּעָה) hingegen gibt jedem, der sein Haus hungrig wie ein ‚Hund‘ (כַּלֵּב) betritt, so viel zu essen, bis er es ‚satt‘ (שָׂבַע) verlässt. Bei der Ausführung zu diesem Namen fällt jedoch auch der **Vergleich** mit einem ‚Hund‘ (כַּלֵּב), sowie die antithetische Verwendung der Verben ‚betreten‘ (נִכְנַס) und ‚hinausgehen‘ (יִצָּא) auf. Der Name des Dritten, Ben ‚Tzitzit‘ (צִיצִית), ‚Hakesset‘ (הַכֶּסֶת) wird aufgelöst, indem einerseits gesagt wird, er schleife seine ‚Tzitzit‘ (צִיצִית) über ‚Polster‘ (כִּסְתוֹת), und andererseits, er habe seinen ‚Sitz/Polster‘ (כִּסְתוֹ) zwischen den Noblen Roms, wobei der zweite Ansatz nur einen Teil von dessen Namen erklärt. Zu dem Zweck der Erläuterung werden die Worte ‚Tzitzit‘ und ‚Polster‘ an dieser Stelle wiederholt, da es sich jedoch einmal um Polster im Singular (כִּסְתוֹ) und das zweite Mal im Plural (כִּסְתוֹת) handelt, kann in diesem Fall von einem Polyphton gesprochen werden. Das Verb ‚schleifen‘ (גָּרַר) könnte hier in seiner Form גָּרַר bewusst lautmalerisch in Verwendung sein. Der 2. Teil (A₁) des 1. Abschnitts wird durch parallel angeordnete Ellipsen dominiert, bei welchen die Worte ‚ich werde sie versorgen‘ (זִין) fehlen und die andererseits polysyndetisch miteinander verbunden sind (einer sagt: [...] mit Weizen und Gerste [...]; und einer sagte: mit Wein und Salz und Öl; und einer sagte: mit Holz). Besonders Wein, Salz und Öl (בְּדַמְלָחָה וּמִשְׁחָה) sind miteinander verbunden, vermutlich weil dies die Grundbestandteile jeder Mahlzeit in dieser Zeit waren, oder weil es sich dabei auch um Bestandteile von Kultpraktiken handeln konnte, diese also religiös aufgeladen waren. Der 3. Teil (A₂) enthält das Lob an den Holzspender und die Schlüsselübergabe der Lagerhäuser an den Diener Rav Chisdas. Dabei wird der Begriff Diener mit ‚der, der ihm gehorcht‘ (לְשִׁמְעִיהָ) umschrieben, die Wurzel שמע erinnert an das

⁶¹ Diese Getreideverbrennung wird ebenfalls in den Paralleltexten Klg|R 1,31; KohR 7,11; ARN A 6; ARN B 7, 13; sowie Tacitus, Hist. 5,12 und Jos., BJ 5,22-26. erwähnt. Hat die Getreideverbrennung im Rahmen der Belagerung Jerusalems einen historischen Kern, so fand sie gemäß J. Neusner (1962; S. 156) vermutlich im Winter des Jahres 69/70 n. d. Z. statt. Laut Josephus (BJ 5,29-30) war es nämlich ab diesem Zeitpunkt kaum mehr möglich die Stadt zu verlassen, so wie es auch in Einheit 4.3. (Rabban Jochanan ben Zakkais Flucht) geschildert wird.

⁶² Für die Begründung dieser Herleitung von Naqdimons Namen vgl. bTaan 19b-20a. Für eine Auslegung zu dieser Stelle siehe z.B.: Watts Belser (2015), 132-136.

missverständliche Hören der 2. Einheit. Interessant ist, dass zwar die ‚Schlüssel‘ (אקלידא) übergeben werden, doch die ‚Lagerhäuser‘ (אכלבא) selbst der Schlüssel zum Überleben sind, eine Verbindung, die auch durch den ähnlichen Klang der Worte hergestellt wird. Die Schlüssel zum Holzlager bekommt der Diener nicht, was mit einem Abstractum pro concreto begründet wird, denn es ist nicht ein ‚Lagerhaus von Weizen‘ (אכלבא דחיטי) welches 60 Lagerhäuser Holz benötigt, sondern die Weizen(weiter)verarbeitung und deren Endprodukt (z.B. Brot). Im 4. Teil (A₃) dürfte es sich bei den angegebenen 21 Jahren (עשרים וחד שתא), für welche die Versorgung gesichert sein soll, um eine Übertreibung handeln, die jedoch vermutlich symbolisch für die Fülle und den Wohlstand stehen soll.⁶³

Im 2. Abschnitt werden die Banditen den Rabbanan im Streit gegenübergestellt, wobei die Banditen in ihrer Wortwahl (‚lasst uns machen‘ ... (ניפוק ונעביד)) scheinbar versuchen die Rabbanan zu imitieren. J.L. Rubenstein versuchte an dieser Stelle die Beziehung und gleichzeitig den Antagonismus zwischen den Rabbanan und den Banditen zu vertiefen, indem er im Sinne eines ironischen **Wortspiels** auf die (Konsonanten-)Ähnlichkeit der Bezeichnungen der beiden Gruppen hinwies (בריוני vs. רבנן).⁶⁴ Die wiederholte Wurzel עבד, welche nicht nur mit ‚machen‘, sondern auch mit ‚dienen/arbeiten‘ übersetzt werden kann, weist auf die beiden Fraktionen hin, denn während die Rabbanan dem ‚Frieden dienen‘ (נעביד) (שלמא) wollen, ‚arbeiten‘ die Banditen auf den ‚Krieg‘ hin (נעביד קרבא). Die **Alliteration** (מסתיעא מילתא) in der Antwort der Rabbanan auf den Kriegsvorschlag dient wohl der Bekräftigung ihrer Absage. Als die Banditen schlussendlich die Vorratslager verbrennen, wird ein Synonym für den bisher gebrauchten Begriff ‚Lager‘ (אכלבא) verwendet, nämlich אמברי. Der Entschluss zu dieser Tat scheint recht rasch gefällt bzw. handelt es sich vermutlich um eine Affekthandlung, denn die Verben ‚aufstehen‘ (קום) und ‚verbrennen‘ (קלה) stehen asyndetisch nebeneinander. Als Folge der Verbrennung des Getreides und Weizens wird hingegen die länger andauernde Hungersnot mit einem bedeutungsschweren ‚und‘ angekündigt (והוה כפנא).

Anwendung soziologischer und historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken, ist zu sagen, dass sich diese Einheit durch den sozialen (Erklärung der Wortspiele), kompetenten (Versuch der Erheiterung durch eben diese Erklärung), sowie den harmlosen Stil (Wortspiele), wie sie **Craik et al.** (1996) beschrieben, auszeichnet. Den in den Klammern stehenden Argumenten folgend, kann ebenso der einschließende Humorstil von **Martin** (2003) angenommen werden. Humortechniken **Bergers** (1993) lassen sich gleichfalls finden. So sind die Definition (Erklärung der symbolischen/sprechenden Namen), Übertreibung/Symbol (21 Jahre), Ironie (Situation vgl. Bar Qamtza vs. Rabbanan), Wortspiele (symbolische/sprechende Namen), ein Vergleich (wie ein Hund), wie auch Wiederholungen (Zahlen, Wurzeln/Wurzelteile bei Namensklärung), ein Imitationsversuch (Wortwahl der Banditen vs. Rabbanan), sowie die Beschleunigung/Verlangsamung (Asyndeta/Polysyndeta) eruierbar. Von den **rabbinischen Techniken** sind in dieser Einheit Wortspiele (Namen), der Gleichklang (Schlüssel – Lager), die Bedeutungsvariabilität (machen/dienen), ein chiasmatisches Konzept (Streit zw. Banditen und Rabbanan), Stichworte (Frieden, Krieg) und symbolische/sprechende Namen (Naqdimon (ben Gurion), (Ben) Kalba Savua, (Ben) Tzitzit Hakesset) vertreten.

⁶³ Stathakopoulos (2004), S. 47. In Paralleltextrn ist von drei (ARN B 13), zehn (KohR 7,11) oder vierzig (KlglR 1,31) Jahren die Rede.

⁶⁴ Rubenstein (1999), S. 153, 353. Hierbei ist anzumerken, dass die Herleitung des Begriffs ‚Bandit‘ (בריוני) nicht vollständig geklärt ist.

4.2. Martha, Tochter des Boethus⁶⁵

Übersetzung

- A Martha bat Boethus (= Baitos) war die Reichste in Jerusalem.
- a Sie **schickte** [nach] ihrem **Stellvertreter/Boten** und sagte zu ihm: **Geh, bringe mir** Feinmehl.
Während er ging, war es (aus)verkauft. Er kam [zurück und] sagte zu ihr: Feinmehl ist nicht [mehr] da, Weißmehl ist [noch] da.
- b Sie sagte zu ihm: **Geh, bring mir** dieses. Während er ging, war es (aus)verkauft. Er kam [zurück] und sagte zu ihr: Weißmehl ist nicht [mehr] da, dunkles Mehl ist [noch] da.
- c Sie sagte zu ihm: **Geh, bring mir** dieses. Während er ging, war es (aus)verkauft. Er kam [zurück] und sagte zu ihr: Dunkles Mehl ist nicht [mehr] da, Mehl von der Gerste (= Gerstenmehl) ist [noch] da.
- d Sie sagte zu ihm: **Geh, bring mir** dieses. Während er ging, war es (aus)verkauft.
- B₁ Sie hatte ihre **Schuhe** ausgezogen, [aber] sie sagte: Ich werde/will gehen und sehen, ob ich etwas zu essen finde; Mist/Dung setzte sich an ihren **Fuß**/ihrem Fuß [fest] und sie starb.
Rabbi Jochanan ben Zakkai las über sie: *Die Zarte und Empfindliche unter dir versuchte nicht/nie ihre Fußsohle zu setzen* (Dtn 28,56).⁶⁶
- B₂ Da sind die, die sagen: Sie aß eine getrocknete Feige des **Rabbi Tzadoq**, und sie wurde **krank** [/erlitt einen Unfall/war angewidert] und starb.
b₂ **Rabbi Tzadoq** saß **40 Jahre** im Fasten, damit Jerusalem nicht **zerstört** wird.
Wenn er etwas aß, war es von außen sichtbar; und damit er gesund war/blieb, brachten sie ihm getrocknete Feigen. Er [saugte] den Saft aus ihnen und warf sie weg.
- C Als sie starb/im Sterben begriffen war [wörtl.: ihre Seele ruhte], ging sie (hinaus), um ihr ganzes **Gold** und Silber auf den Markt(platz) zu werfen. Sie sagte: Was brauche ich dies! Und dies ist, wie es geschrieben ist/steht: *Sie werfen ihr Silber/Geld auf die Straßen* (Ez 7,19).⁶⁷

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub)einheit 4.2. zu Martha bat Boethus handelt von der Lebensmittelknappheit nach dem Ausbruch der Hungersnot und dem Versuch der reichen Martha bat Boethus mit dieser umzugehen, ein Versuch, der scheitert, als diese vor Ekel und Verzweiflung stirbt.

Diese Texteinheit kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Versuch der Mehlbeschaffung
2. Abschnitt (B ₁)	Todesursache 1: Mist an nacktem Fuß
(B ₂ +b ₂)	Todesursache 2: Feige von Rabbi Tzadoq (+ Einschub: Rabbi Tzadoq)
3. Abschnitt (C)	Nichtigkeit des Reichtums

Im **1. Abschnitt** wird zu Beginn Martha bat Boethus als reichste Frau Jerusalems vorgestellt, wobei die direkte Erwähnung Jerusalems, diese Einheit an die Einheiten 1-3 rückbindet.

⁶⁵ Paralleltexzte: KlgIR 1,47. Für weitere rabbinische Textstellen zu Martha bat Boethus siehe beispielsweise: mYev 6,4; tYom 1,14; bYom 18a; SifDtn § 281.

⁶⁶ EÜ: Die weichlichste und verwöhnteste Frau, die noch nie versucht hat, ihren Fuß auf die Erde zu setzen [vor lauter Verwöhntheit und Verweichlichung, blickt missgünstig auf den Mann, mit dem sie schläft, auf ihren Sohn und ihre Tochter,] [...].

⁶⁷ EÜ: Sie werfen ihr Silber auf die Straße [und ihr Gold wird zu Unrat. Ihr Silber und Gold kann sie nicht retten am Tag des Zornes des HERRN. Sie werden damit ihre Gier nicht sättigen und ihren Bauch nicht füllen; denn das war für sie der Anlass, in Schuld zu fallen.]

Weiters wird wie in der 2. Einheit ein Diener losgeschickt mit den Worten ‚geh, bring mir‘ (זיל אייתי לי), wobei die Wurzel für ‚schicken‘ (שדך), dieselbe ist, mit der Nero (3. Einheit) und Vespasian (4. Einheit) von Gott entsandt wurden. Die Lebensmittelknappheit ist andererseits eine direkte Folge der in Einheit 4.1. ausgebrochenen Hungersnot. Der Ernst der Situation wird durch das in Form eines Parallelismus angeordnete wiederholte Aussenden des Dieners zwecks Mehlskaufs und dessen viermalige erfolglose Rückkehr verdeutlicht. Jedes Mal ist das Mehl in der gewünschten Qualität ausverkauft. Der Diener trifft selbst keine Entscheidungen, kann sich nicht zum unautorisierten Kauf durchringen und hält sich strikt an den Wunsch Marthas, bis schließlich nichts mehr übrig ist. Es scheint, dass beide, Martha und ihr Diener, den Ernst der Lage nicht begreifen, – sie nicht, weil sie nur schwer ihre hohen Standards bezüglich der Mehqualität ablegen kann oder schlichtweg den Ernst der Lage aufgrund von Unkenntnis oder Ignoranz (noch) nicht begreift/begreifen will; und er nicht, weil er nicht tut was nötig ist und irgendeine der Mehlsorten kauft, um das Verhungern von Martha (und sein eigenes) zu verhindern. Im Gegensatz zu dem Diener des Gastgebers in der 2. Einheit bringt Marthas Diener nicht den/das Falsche/n, sondern gar nichts. So kann nun auch auf ihn der Vers Spr 28,14 angewandt werden, denn er **verhärtet** sein **Herz** und stürzt, wenn schon nicht sich selbst, zumindest Martha ins Elend, an dem sie schließlich in Abschnitt 2 zerbricht und stirbt.

Der **2. Abschnitt** beginnt damit, dass sich Martha die Schuhe auszieht, um selbst etwas zu Essen suchen zu gehen. Das Stichwort ‚**Schuhe**‘ (מסנא) verbindet die Erzählung Marthas mit der Vespasians (Einheit 4.4.), der jedoch im Gegensatz zu Martha weder in seinen ausgezogenen Schuh hinein, noch aus seinem angezogenen herauskommt. Kaum verlässt sie das Haus, setzt sich Mist an ihrem ‚**Fuß**‘ fest (= 1. Todesursache) und sie stirbt vor Ekel.⁶⁸ Rabbi Jochanan ben Zakkai rezitiert in Bezug auf sie den Vers Dtn 28,56, welcher Bestandteil der ‚Bundesflüche‘ ist, die in Kraft treten, wenn Israel die Gesetze Gottes missachtet. Wird dieser Vers 28,56 inklusive des nächsten gelesen,⁶⁹ so ergibt sich das Bild einer vormals reichen Frau, die aus Verzweiflung, Not und v.a. Hunger ihre eigenen Kinder isst. Ein Motiv, das bereits in Jos., BJ 6,201-219 auftritt, wenn von einer Frau Namens Maria, Tochter von Eleazar, berichtet wird, die aus Hunger ihr eigenes Kind schlachtet und dessen Fleisch isst.⁷⁰ In KlglR 1,47 wird hingegen vom Schicksal einer gewissen Miriam bat Boethus berichtet, die ebenfalls vormals reich (= Frau eines Hohepriesters) war, nun verarmt und auf Versorgung angewiesen ist. Hierbei dürfte es sich um dieselbe Frau (Martha = Miriam) handeln.⁷¹ Über Miriam wird in KlglR gleichfalls Vers Dtn 28,56 rezitiert, doch diesmal von Rabbi Eleazar

⁶⁸ Zum Thema des Ekels in rabbinischer Literatur siehe beispielsweise: Rubenstein (2018a).

⁶⁹ EÜ: (56) Die weichlichste und verwöhnteste Frau, die noch nie versucht hat, ihren Fuß auf die Erde zu setzen vor lauter Verwöhntheit und Verweichlichung, blickt missgünstig auf den Mann, mit dem sie schläft, auf ihren Sohn und ihre Tochter, (57) auf die Nachgeburt, die zwischen ihren Beinen hervorkommt, und auf die Kinder, die sie noch gebären wird; denn sie will sie heimlich essen, weil sie nichts mehr hat in der Not der Belagerung, wenn dein Feind dich in allen deinen Städten einschnürt.

⁷⁰ Für eine Untersuchung dieser Erzählung bei Josephus siehe u.a.: Israeli-Taran (1996). Während Josephus behauptet, dass der in Dtn 28,56-57 geschilderte Fluch bei der Zerstörung Jerusalems eintrat, machte sich Martha in bGit 56a nicht des Kannibalismus, sondern lediglich der Überempfindlichkeit (als Folge ihres gesellschaftlichen Status) schuldig. Diesen Umstand sieht Yuval (2007) der antichristlichen rabbinischen Polemik geschuldet. Siehe dazu: Ibid., S. 66-68. Interessant ist dabei noch zu erwähnen, dass auch Jeremia (Jer 19,9) prophezeite, dass die Belagerung Jerusalems mit Kannibalismus einhergehen wird.

⁷¹ Vgl. bYom 18a; bYev 61a. In diesen beiden Textstellen besticht die verwitwete Martha bat Boethus den König, um Jehoschua ben Gamla, der zum Hohepriester bestimmt wurde, heiraten zu können. Friedman (2015) sieht darin einen Beweis für die Korruption des Hohepriesteramts und des Königs zur Zeit des 2. Tempels. Siehe dazu die Gründe für die Tempelzerstörung unter Punkt 4.2.1.2.1. Zu dem Vergleich von KlglR 1,47 mit Paralleltexten aus dem Yeruschalmi siehe beispielsweise: Schumer (2017), S. 123, 154-170. Schicksale weiterer reicher Frauen finden sich z.B. in tKet 5,9-10; yKet 5,13,30b-c; bKet 66b-67a; SifDtn § 305. Details zu dem Motiv der vormals reichen Frau finden sich u.a. bei: Visotzky (1983); Ilan (1997), S. 89-90; Saldarini (2002); Israeli-Taran (2005); Gray (2009); Watts Belser (2018), S. 187, 190.

ben Rabbi Tzadoq. Das Auftreten des Sohns von Rabbi Tzadoq in KlglR 1,47, führt dazu, dass die folgende Verbindung zu Rabbi Tzadoq in der Erzählung Martha bat Boethus in dieser Einheit nicht zufällig erscheint.

Als 2. mögliche Todesursache (B₂) Marthas wird nämlich der Verzehr einer Feige des Rabbi Tzadoq angegeben, welche sie isst, daran erkrankt und stirbt, wobei auch hier zu vermuten ist, dass es der Ekel vor dieser Feige war, der sie sterben ließ. In einer Art Einschub (b₂) wird Rabbi Tzadoq vorgestellt. Er soll insgesamt 40 Jahre gefastet haben, um die Zerstörung Jerusalems zu verhindern.⁷² Die 40 Jahre (ארבעין שנים), die Rabbi Tzadoq fastend verbringt, weisen durch das Auftreten der Zahl ‚Vier‘ auf den 1. Block und 2. Block hin, wo von einem Viertel und vier Sus die Rede war, doch genauso auf die 3. Einheit dieses Blocks, in der Nero in alle vier Himmelsrichtungen schoss. Er wollte durch seine Enthaltensamkeit das in der 1. und 2. Einheit geschilderte Unheil verhindern, doch leider ergebnislos, wie spätestens aus Einheit 7. hervorgeht. Im Gegensatz zu den Rabbanan (vgl. 2. + 4.2. Einheit) entschied er sich jedoch zumindest für eine Vorgehensweise, nämlich das (religiöse) Fasten,⁷³ um der Zerstörung und dem Elend, welche auf Unentschlossenheit (vgl. Spr 28,14) folgen, entgegenzuwirken. Durch das Verb ‚zerstören‘ (חרב) ist diese Einheit mit den Einheiten 1-3 verbunden. Zwar fastete Rabbi Tzadoq, doch damit er halbwegs bei Kräften blieb, wurde er mit getrockneten Feigen versorgt, die er aussaugte und wegwarf. Während Rabbi Tzadoq also freiwillig und bewusst fastet und sich nur äußerst genügsam ernährt, leidet Martha Hunger, fastet somit unfreiwillig und stirbt daran. Die ‚getrockneten Feigen‘ (גרורות) sind der Schlüssel zum Verständnis dieses Abschnitts, denn einerseits erhalten sie Rabbi Tzadoqs Gesundheit und er lebt, während andererseits Martha an ihnen erkrankt und stirbt. Hinzu kommt, dass Martha als Reichste Jerusalems sicher nicht gezwungen war solche Nahrung zu sich zu nehmen, v.a. wenn bedacht wird, dass es sich vermutlich um eine bereits ausgesaugte, geworfene Feige des Rabbi Tzadoq handelte, vor der sie sich aufgrund des Hungers vielleicht nicht zuvor, doch bestimmt nach deren Verzehr ekelte.

Der **3. Abschnitt** berichtet von der letzten Tat Marthas vor ihrem Tod. Sie ‚wirft‘ (שדא) nämlich, wie Tzadoq seine ausgesaugten Feigen ‚wegwirft‘ (שדא), ihr gesamtes Gold und ‚Silber‘ (כסף) auf den Marktplatz. Durch das Stichwort ‚Silber‘ verbunden wird der Vers Ez 7,19 auf ihre Handlung hin angewandt. Wie in dem anzitierten Vers beschrieben erkennt Martha, dass all ihr Geld nichts nützt, dass sie trotz all ihrem Reichtum verhungert.⁷⁴ Ähnlich wie Bar Qamtza versucht sie mit Geld an Essen zu kommen, der Unterschied besteht jedoch darin, dass während sie nichts findet, was sie sättigt, Bar Qamtza sich dazu entschließt, sich an der Zerstörung satt zu essen.

Mit dieser Erzählung um Martha wird die kulturelle Erwartung aufgebrochen, dass Reichtum eine gewisse Sicherheit in Zeiten der Not bietet. War es den drei ‚reichen‘ (עטר) Männern (4.1. Einheit) aufgrund ihres Reichtums möglich, die Stadt mit Vorräten zu versorgen, so stirbt die ‚reiche‘ (עטר) Frau ungeachtet ihres Reichtums dennoch an Hunger. Ihr Tod könnte durch ihr vormaliges Nichthandeln in Hinblick auf die Vorratsaufstockung auch moralisch gedeutet werden, wie es Vers Ez 7,19 gleichfalls andeutet. Doch muss dabei beachtet werden, dass es natürlich die Reichen sind, an welchen einerseits Wohlstand und

⁷² Dies setzt voraus, dass Rabbi Tzadoq im Gegensatz zu den Rabbanan etwas wusste oder bestimmte Omen besser deuten konnte. Das Auftreten solcher Omen 40 Jahre vor der Zerstörung ist ein gängiges Motiv in den Talmudim (z.B. yYom 6,3,43c; bYom 39a-b; bRH 31b; bSan 41a; bSchab 15a). Der Grund für Tzadoqs Fasten dürfte in bYom 23a zu finden sein, wo Priester um den Vorrang bei der Opferdarbringung wetteifern und sich dabei sogar umbringen. Die mörderische Priesterschaft und ihre verunreinigten Opfer ablehnend macht Rabbi Tzadoq seinen Körper selbst durch Fasten und Gebet zu Altar und Opfer gleichzeitig. Für Rabbi Tzadoq und sein Fasten, sowie Martha und deren Schicksal im Angesicht der Zerstörung siehe u.a.: Levinson (1999); Pilz (2016).

⁷³ Zum religiösen Fasten und Asketismus im Verständnis der Rabbinen siehe besonders: Diamond (2004); Watts Belser (2015).

⁷⁴ Für weitere Erläuterungen der Erzählung von Martha bat Boethus und die über sie rezierten Verse siehe bes.: Cohen (1976).

Überfluss, sowie andererseits Hunger, Krieg und Verfall am deutlichsten demonstriert werden können, wodurch es sich bei Marthas Schicksal nicht um ein moralisierendes, sondern eher um ein paradigmatisches Beispiel für die Leiden und den Tod unter den Bewohnern Jerusalems selbst handelt.⁷⁵

Textanalyse & Interpretation

Bei der Vorstellung Marthas bat Boethus fällt auf, dass es sich bei ‚bat Boethus‘ (בַּת בְּיִתוּס) um eine Alliteration handelt. Die Wurzel des Verbs ‚schicken‘ (שָׁדַר) verhält sich synonym zu der Wurzel des Wortes ‚Stellvertreter/Bote‘ (שָׁלַח). Die viermalige Aufforderung Marthas an diesen Boten ihr Mehl einer bestimmten Qualität zu bringen, ist der Wortwörtlichkeit, mit welcher der Bote seinen Auftrag versteht und der Ignoranz Marthas geschuldet. Diese wiederholte Tätigkeit geht auch mit der Wiederholung der Begriffe ‚gehen‘ (אָזַל), ‚bringen‘ (אַתָּה), ‚(aus)verkaufen‘ (זָבַח), ‚kommen‘ (אַתָּה) und ‚sagen‘ (אָמַר) verbunden, wobei das Verb ‚gehen‘ in unterschiedlichen Formen (אָזַל, זָיַל) gebraucht wird. Die Aussagen sind jeweils parallel zueinander und beginnen stets mit den Worten ‚geh, bring mir‘ (זָיַל אֵייתִי לִי), wobei ‚gehen‘ und ‚bringen‘ ein Asyndeton bilden. Die geforderte Mehlqualität nimmt aufgrund der hohen Nachfrage von Aussage zu Aussage ab (Feinmehl (סַמִּידָא) – Weißmehl (חִיּוּרְתָא) – dunkles Mehl (גּוּשְׁקָרָא) – Gerstenmehl (קִימָחָא דְשַׁעֲרִי)). Jedes Mal wird die Hoffnung enttäuscht, wenn das gewünschte Mehl bereits ausverkauft ist. Die Geschwindigkeit des Ausverkaufs wird auch von der Alliteration אָזַל אֵזְדָּבֵן unterstrichen. Genauso schnell ‚kam‘ der Bote wieder zurück und ‚spricht‘ mit seiner Herrin, gekennzeichnet durch die asyndetische Alliteration אַתָּה אָמַר. Die Antworten des Boten zeichnen sich durch den ähnlichen Klang der Worte von ‚nicht da sein‘ (לֵיכָא) und ‚da sein‘ (אֵיכָא) aus, bei welchen sich der/die Rezipient/in unweigerlich fragt, ob er seine Herrin (trickster-like) auf den Arm nehmen will, oder ob er vielleicht leicht einfältig ist und Martha dadurch zur Verzweiflung treibt, bis sie sich selbst auf den Weg macht. Weil die Antworten auch parallel angeordnet sind und stets auf ‚da‘ (אֵיכָא) enden, kann von Epiphern gesprochen werden.

Im 2. Abschnitt geht Martha los, um etwas Essbares zu finden, die für ihr ‚Gehen‘ (נִפְקָא) gebrauchte Wurzel ist jedoch zu dem ‚Gehen‘ (אָזַל) des Dieners synonym, wobei der bei Martha gebrauchte Begriff auch ‚enden‘ bedeuten kann, was wiederum darauf hinweisen könnte, dass sie starb, also endete, weil sie überhaupt ging. Sie möchte irgendetwas zu Essen finden, diese durch den Hunger ausgelöste Gleichgültigkeit darüber, was genau es schließlich sein wird, könnte durch die Alliteration ‚etwas finden‘ (מְשַׁכְחָנָא מִיָּדִי) ausgedrückt sein. Mist setzt sich an ihrem ‚Fuß‘ (כַּרְעָא) fest, im Vers Dtn 28,56 ist es gleichfalls die ‚Fußsohle‘ (כַּף גִּגְלָה) die gesetzt wird, wodurch dieses Synonym Text und Vers verbindet. Der Vers selbst weist ein weiteres Synonym bzw. ein Hendiadyoin auf, nämlich die ‚Zarte‘ (הַרְכָּה) und die ‚Empfindliche‘ (הַעֲנוּגָה). Der 2. Teil (B₂) des 2. Abschnitts wiederholt die Worte ‚essen‘ (אָכַל) und ‚sterben‘ (מוֹת) des vorherigen Teils (B₁) und stellt doch so nebeneinander angeführt einen Gegensatz dar, denn wer isst stirbt normalerweise nicht und umgekehrt. Das Krankwerden und Sterben Marthas dürfte eher langsam von statten gegangen sein, da die Verben ‚essen‘, ‚krank sein‘ und ‚sterben‘ polysyndetisch verbunden sind (אָכַלְתָּ וְאֵיתְנִיסָא וּמָתָה). Auch die ‚getrockneten Feigen‘ (גִּירְגֵרְתָּא) treten wiederholt auf, um den Gegensatz zwischen der ‚kranken‘ (נֹסֶס) Martha und dem ‚gesunden‘ (בְּרִיאָא) Rabbi Tzadoq aufzuzeigen. Rabbi Tzadoq muss sehr dünn gewesen sein, denn wenn er etwas zu sich nahm (= innerlich), war es wie die Alliteration beweist und (ungläubig) bekräftigt, ‚von außen sichtbar‘ (מִיתְחִזִּי מֵאַבְרָאִי). Das Verb ‚wegwerfen‘ (שָׁדָא), welches für Tzadoqs Feigen gebraucht wird, wird wiederholt, als Martha ihr nichtiges Geld vor ihrem Tod auf den Marktplatz wirft, wodurch die Abschnitte 2 und 3 verbunden sind. Das Sterben Marthas wird in Form des Euphemismus ‚Seele ruhen‘ (נִיחָא נַפְשָׁה) ausgedrückt, wobei die beiden Worte auch eine Alliteration bilden. Der letzte

⁷⁵ Für den Aspekt der Armut als Gewalt per se, siehe Cohen (2015).

Hinweis auf Martha ist ein Aufschrei der Erkenntnis, dass sie ihr Geld nicht braucht, da es sie auch nicht retten kann. Der Vers Ez 7,19 schließlich, der zu Marthas Verhalten (und Tod) zitiert wird, ist, wie bereits oben erwähnt, durch die Begriffe ‚Silber‘ (כסף) und ein Synonym der bereits gebrauchten Wurzel נשׁ (= werfen), nämlich נשׁ mit dem Inhalt dieser (Sub)einheit verbunden. Letztendlich sind beide Todesursachen durch einen Bibelvers (Dtn 28,56; Ez 7,19) belegt und beide Male dienen die Verse als Abgrenzung zur nachfolgenden Sinneinheit, haben also gliedernde Funktion.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist für diese Einheit festzustellen, dass ein paar davon vorkommen. So lassen sich beispielsweise der reflektierende (Marthas Ausruf über die Nichtigkeit ihres Geldes), der kompetente (Einfältigkeit/Witz des Boten beschäftigt Martha), sowie der harmlose Stil (Wortspiele/ähnlicher Klang zwischen ‚nicht da‘ und ‚da‘) von **Craik et al.** (1996) finden. Was in etwa dem einschließenden (Antworten Marthas an Boten und umgekehrt) und dem selbstverstärkenden Stil (Marthas Ausruf über die Nichtigkeit ihres Geldes) **Martins** (2003) entspricht. Von **Bergers** (1993) Humortechniken sind für diese Einheit die Ironie (keine Mehlsorte mehr übrig, trotz 4-maligem Versuch), die übermäßige Wörtlichkeit (Bote), wie auch Schlagfertigkeit (Martha schickt Boten jedes Mal ohne Wenn und Aber erneut los) und Wortspiele (ähnlicher Klang zwischen ‚nicht da‘ und ‚da‘, Synonyme), Katalog (Mehlsorten), Ignoranz (Martha), sowie Wiederholung (4x Aussenden des Boten, Verben, Mehlsorten), die Umkehrung (Martha vs. Rabbi Tzadoq) und Verlangsamung/Beschleunigung der Handlung (Asyndeta, Polysyndeta) feststellbar. Auffindbare **rabbinische Techniken** umfassen das Wortspiel/den Vielklang der Sprache (ähnlicher Klang zwischen ‚nicht da‘ und ‚da‘), Mehrdeutigkeit (gehen/enden) und zu guter Letzt Stichworte (Jerusalem, reich, Schuh, Fuß, krank).

4.3. Rabban Jochanan ben Zakkais Flucht

Übersetzung

- A **Abba Siqra** (= Siqara), der **Anführer** der **Banditen** in Jerusalem, war ein Sohn der Schwester des **Rabban Jochanan ben Zakkai**. Er (= R. Jochanan) **schickte** nach ihm (= Abba Siqra): Komm im Geheimen zu mir. Er (= Abba Siqra) kam.
- B Er (R. Jochanan) sagte zu ihm: Bis wann (= wie lange) werdet ihr es [noch] so machen und die Welt durch **Hunger** töten?
 Er (= Abba Siqra) sagte zu ihm: Was soll/kann ich machen, wenn ich etwas zu ihnen sage, töten sie mich!
 Er (= R. Jochanan) sagte zu ihm: Zeige mir ein **Mittel** für mich, damit/dass ich (hinaus)gehen kann, vielleicht existiert eine **kleine Rettung**.
 Er (= Abba Siqra) sagte zu ihm: Lass dich [wörtl.: deine Seele] unter die **Kranken** geben/zu den Kranken zählen, und die ganze Welt/alle soll/en kommen und nach dir fragen; und bringe etwas Widerliches/Fauliges und lege es neben dich; und sie sollen sagen, dass du gestorben bist [wörtl. deine Seele ruht]. Und deine Schüler sollen zu dir kommen, aber niemand anderer/nicht ein anderer Mensch soll zu dir kommen, damit sie nicht bemerken, dass du leicht bist. Diese (= Banditen) wissen [nämlich], dass ein Lebender leichter ist als ein Toter.
 Er (= R. Jochanan) machte es so.
- C Rabbi Eliezer trat an der einen Seite [von der Bahre] zu ihm und Rabbi Jehoschua an der einen/anderen Seite.
- a Als sie am Tor/Eingang ankamen, wollten sie (= Wachen/Banditen) ihn durchbohren.
 - b Er (= Abba Siqra/R. Eliezer/R. Jehoschua?) sagte zu ihnen: Sie werden sagen, sie durchbohren ihren Lehrer/Meister!
 - a' Sie (= Wachen/Banditen) wollten ihn (R. Jochanan) stoßen.

b' Er (= Abba Siqra/R. Eliezer/R. Jehoschua⁷⁶) sagte zu ihnen: Sie werden sagen, sie stoßen ihren Lehrer/Meister!
 Sie (= Wachen/Banditen) öffneten ihm (= R. Jochanan) das Tor(/Stadttor) und er wurde hinausgebracht.

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub)einheit zu Rabban Jochanan Zakkais Flucht, ist, wie der Titel der Einheit schon besagt, der trickreichen Flucht des Rabbi Jochanan ben Zakkai aus Jerusalem gewidmet.

Die Texteinheit kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Situationsbeschreibung
2. Abschnitt (B)	Fluchtplan
3. Abschnitt (C)	Überwindung eines Fluchthindernisses

Der **1. Abschnitt** beginnt mit der Vorstellung der Person des Abba Siqra, der **Anführer** der **Banditen** in Jerusalem ist. Der Name Abba Siqras (אבא סקרא) erinnert klanglich an das ‚Sikarikon‘ (סיקריון) Gesetz der ersten beiden Blöcke, während die Stichworte ‚**Banditen**‘ (בריוני) und ‚Jerusalem‘ (ירושלים) diese Einheit mit der vorhergehenden (1.-3., 4.1.-4.2.) und der nachfolgenden (4.4.) verbinden. Weiters handelt es sich bei ihm um den Neffen des Rabban⁷⁶ Jochanan ben Zakkai,⁷⁷ der diesen angesichts der Lage in Jerusalem im Geheimen zu sich bestellt.

Rabbi Jochanan ben Zakkai,⁷⁸ der in der vorherigen Einheit auftrat und Marthas Elend, Hunger und Not sah, begriff den Ernst der Situation und rezitierte über ihr den Bibelvers Dtn 28,56. Für ihn ist Marthas Schicksal nah genug an der Erfüllung dieses Verses dran, dass er die Notwendigkeit des sofortigen, aktiven Handelns (im Gegensatz zu den Rabbanan der Einheiten 2.+4.1.) erkennt.

Im **2. Abschnitt** stellt sich anfangs heraus, dass Abba Siqra zwar theoretisch der Banditenanführer ist, doch faktisch auch er nichts gegen die Hungersnot und den (irrationalen) Wunsch seiner Banditen nach Krieg tun kann, da sie ihn ansonsten ebenfalls töten würden. Ihm sind die Hände gebunden. Das Leben von einem wird somit dem Hunger der Welt gegenübergestellt. Das Stichwort ‚**Hunger**‘ (כפנא), welches die gesamte 4. Einheit prägt, tritt hier unter zweierlei Aspekt auf. Einerseits klagt Rabbi Jochanan seinen Neffen damit an, Schuld an der Hungersnot zu haben, während er andererseits diesen darauf hinweist, dass es in seiner Macht liegt diese zu beenden. Die Situation verstehend, erbittet Rabbi Jochanan von Abba Siqra zwar nicht aktive Hilfe, doch ein Mittel, um aus der Stadt hinauszugelangen und zu versuchen, wenigstens eine ‚**kleine Rettung**‘ (הצלה פורתא) zu erwirken. Das Stichwort ‚**Mittel**‘ (תקנתא) verbindet diese Einheit mit den Einheiten 4.4.+4.5., in welchen es um ein Heilmittel für Rabbi Tzadoq geht. In Anbetracht der hungernden Welt, einer Welt, die nicht im Gleichgewicht ist, versucht Rabbi Jochanan diese durch ein ‚Mittel‘ (תקנתא), eine ‚Heilung‘ (תקון), wieder in Ordnung (vgl. mGit 4,2-5,9) zu bringen, wodurch vielleicht noch (eine kleine) ‚Rettung‘ (הצלה) erfolgt. Die Bedeutung dieser **kleinen Rettung** wird jedoch erst in der 4.4. Einheit genauer erläutert. Mit seinem Plan die Stadt hinter sich zu lassen verrät Rabbi Jochanan in gewisser Weise seine rabbinischen Kollegen, wie auch Abba

⁷⁶ Der Titel Rabban würde darauf verweisen, dass Rabbi Jochanan irgendwann einmal Patriarch war. Für diese etwaige Funktion des Jochanan siehe bes.: Alon (1977), S. 314-343.

⁷⁷ Interessanterweise werden im Bavli des Öfteren problematische oder ambivalente Figuren als der ‚Sohn der Schwester des‘ beschrieben. Auch in KlglR 1,31 und KohR 7,12 ist dies der Fall, doch heißt der Anführer der Banditen dort nicht Abba Siqra, sondern Ben Batiach. Für die Flucht Rabbi Jochanans in KlglR 1,31 siehe bes.: Simon-Shoshan (2020).

⁷⁸ Für Details zu der Person Rabbi Jochanan ben Zakkai und rabbinische Texte, in welchen er auftritt, siehe z.B.: Neusner (1962); ders. (1970); Goetz (2019), 15-48;

Siqra durch seine Beihilfe zur Flucht die Banditen hintergeht.⁷⁹ Doch erscheint Flucht als der einzige Weg der vollkommenen Zerstörung zu entgehen,– physisch, wie auch mental bezüglich des rabbinisch-jüdischen Gedankenguts. Der Fluchtplan wird von Abba Siqra präsentiert: Rabbi Jochanan soll sich krank und schließlich totstellen, um als Leichnam aus der Stadt hinausgetragen werden zu können. Im Gegensatz zu Martha, die tatsächlich ‚erkrankte‘ (נסס) und starb, soll Jochanan nur so tun als ob, was ihm tatsächlich gelingt. Rabbi Jochanan imitiert somit einen Kranken und Toten, um der Todesfalle Jerusalem zu entkommen.

Ob Abba Siqra und Jochanan aufgrund des familiären Hintergrunds zusammenarbeiten, oder ob die Erklärung in moralischer Didaktik zu suchen ist, bleibt offen, wobei letzteres wahrscheinlicher ist. Die Vorstellung, dass beide inner-jüdischen Fraktionen (Krieg- und Friedenliebende) zusammenarbeiten müssen, um gegen die äußeren, römischen Feinde bestehen und eine kleine Rettung erwirken zu können, erscheint dabei recht plausibel.

Der **3. Abschnitt** enthält die Konfrontation zwischen den Wachen (oder Banditen) am Tor, welche scheinbar den Auftrag haben niemand durchzulassen, mit den Trägern der Bahre Rabbi Jochanans. Diese Auseinandersetzung ist in der Form eines Parallelismus wiedergegeben. Ob sich Rabbi Eliezer oder Rabbi Jehoschua, welche die Bahre tragen, oder doch Abba Siqra mit den Wachen auseinandersetzt, ist nicht klar. Nichtsdestoweniger wird zwei Mal gegen die Feststellungsversuche (durchbohren/stoßen), ob der Transportierte auch tatsächlich tot ist, protestiert.⁸⁰ Wie in der 2. Einheit durch Rabbi Zecharia ben Avqulos geschieht dieser zweimalige Einwand mit den Worten ‚sollen sie sagen/sie werden sagen‘ (יאמר), wodurch abermals die Angst vor schlechter Nachrede eine Handlung verhindert, doch dieses Mal im positiven Sinne. Durch die Untätigkeit der Wachen kann nämlich Rabbi Jochanan unbeschadet aus der Stadt gebracht werden.⁸¹

Ob es sich diesmal wieder um die Angst vor der Meinung späterer Generationen, oder doch um die Furcht vor der Meinung der Römer über die Juden, oder vielleicht sogar der Einstellung der Juden gegenüber den Banditen handelt, ist unklar, wobei auch eine Mischung zutreffen könnte.

Textanalyse & Interpretation

Wie bereits angekündigt verbirgt sich im Namen **Abba Siqra** (אבא סקרא) ein **Wortspiel**. Einerseits bedeutet er übersetzt ‚**Vater Mörder**‘, abgeleitet von dem lateinischen Wort *sicarius* (Mörder) oder *sica* (Dolch), welches jedoch in mMakh 1,6 in der Bedeutung ‚Banditen‘ oder ‚Mörder‘ (*siqarin*) auftritt. Es geschah schließlich unter der Führung Abba Siqras, dass die Vorratslager angezündet wurden (vgl. Einheit 4.1.) und die Hungersnot ausbrach, welche viele Opfer forderte und ihn so zumindest indirekt zum Mörder machte. Weiters ist aufgrund des ähnlichen Klangs auch der ‚**Sikarikon**‘ (סיקריקון) der ersten beiden Blöcke erinnert. Wie sich die Rabbinen in Block 1 mit der Verödung des Landes durch das Sikarikon (סיקריקון)-Gesetz konfrontiert sahen, so ist nun Rabbi Jochanan mit der Hungersnot, welche unter Abba Siqra (אבא סקרא) ausgelöst wurde, konfrontiert. Andererseits kann mit ‚Siqra‘ (סקרא) jedoch auch eine ‚**rote Farbe**‘ gemeint sein, was wiederum auf das Blut, das durch die Vorratsverbrennung an seinen Händen klebt, hinweisen könnte. Abba Siqra ist also auf mehreren Ebenen ein interessanter Protagonist. Seine Vorstellung als Anführer der Banditen

⁷⁹ Schäfer (1979) stellte fest, dass sich laut rabbinischen Quellen etliche Priester und Rabbinen, u.a. der spätere Rabban Gamliel II., von Rabbi Jochanan und seinem Lehrhaus in Javne distanzieren. Dies könnte auf das Verhalten Jochanans im Krieg mit den Römern zurückzuführen sein, da er sich von der rabbinischen Gemeinschaft distanzierte und mit den Römern verhandelte, was u.U. als römerfreundlich verstanden werden konnte. Zu Rabbi Jochanans ‚Römerfreundlichkeit‘ siehe u.a.: Tropper (2005).

⁸⁰ Mittels des Stichwortes ‚durchbohren‘ könnte es sich um einen Anklang an Sach 12,10 handeln, wo es heißt, dass der Durchbohrte betrauert wird. Dieser Text wird im NT (Joh 19,37) auf Jesus gedeutet.

⁸¹ In Jos., BJ 4,410; 5,29-30 wird gleichfalls von Menschen berichtet, die aus Jerusalem, trotz der Bewachung der Tore durch die Aufständischen, fliehen konnten, jedoch zu den Römern überliefen.

mutet fast ironisch an, wenn er doch im Geheimen agieren und sich vor der Tötungswut der ihm untersetzten Banditen fürchten muss. Als Rabbi Jochanan nach Abba Siqra **schickt**, tut er dies mit der Wurzel שלח, welche an den ‚Boten‘ (שלוחה) Marthas erinnert. Das Verb ‚kommen‘ (אתא) wird in diesem Zusammenhang zwei Mal wiederholt, jedoch in anderer Form (תא, אתא).

Im 2. Abschnitt werden die Verben ‚machen‘ (עבד), ‚töten‘ (קטל), ‚kommen‘ (אתא), ‚sagen‘ (אמר), – oft in anderer Form, – sowie die Begriffe ‚Welt‘ (עלמא) und ‚leicht‘ (קל) jeweils mindestens zwei Mal wiederholt. Die Frage Rabbi Jochanans, wie lange die Banditen noch die Welt durch Hunger töten wollen, enthält die Alliteration ליה לעלמא, welche nochmals betonen soll, dass die Banditen am Leid der Welt, also der Jerusalemer Bevölkerung Schuld tragen. Auf die Frage folgt die Antwort bzw. der Ausruf Abba Siqras, der von dessen eigener Verzweiflung und Machtlosigkeit zeugt. Der von ihm erdachte Fluchtplan hingegen ist gut durchdacht, was auch durch die polysyndetische Verbindung der einzelnen Schritte des Plans, welche wie Denkpausen anmuten, bezeugt wird וליעילו... ולא ולימרו... ואייתי... ולישיילו... וליית... וליית... וליית... (ליעור). Der Plan wird Rabbi Jochanan als fix fertig (größtenteils) im **Jussiv** präsentiert, so dass er nur mehr den Anweisungen folgen muss, um erfolgreich aus der Stadt zu gelangen. Rabbi Jochanan soll so tun als wäre er krank. Bei diesem ersten Schritt wird euphemistisch gesagt, er solle seine Seele zu den Kranken zählen, wobei sich dabei auch eine Alliteration findet (נקוט נפשן). Bei dem Begriff ‚Kranke‘ (קצר) könnte es sich in Hinblick auf die Definition ‚Zerstörung (essen)‘ (קרץ), also denunzieren, um ein **Wortspiel** handeln, wenn beachtet wird, dass es dieselben Buchstaben der Wurzeln sind, die lediglich vertauscht wurden, um eine andere Bedeutung zu erzielen. Wenn vorhin gesagt wurde, dass die Welt durch Hunger getötet wird, so soll es nun eben diese sein, welche die Krankheit des Rabbi Jochanan bezeugt bzw. die Kunde davon verbreitet. Der Gestank des Todes soll durch etwas Widerliches/Fauliges imitiert werden. Abermals, wie bei Martha, wird der Tod euphemistisch ausgedrückt, nämlich durch die beinahe gereimten Worte דנה נפשך. Der nächste Rat des Abba Siqra ist in Form eines Parallelismus formuliert (Und deine Schüler (a) sollen zu dir kommen (b), aber niemand anderer/nicht ein anderer Mensch (a’) soll zu dir kommen (b’)). Die Schüler werden in dem Parallelismus hingegen mit den anderen Menschen kontrastiert, wobei der ‚andere Mensch‘ (איניש אחריונא) in Form einer Alliteration wiedergegeben wird. Die Aussage, dass nach seinem Scheintod niemand mehr zu ihm kommen soll, steht im Gegensatz zu der vorherigen Aufforderung, die ganze Welt von seiner angeblichen Krankheit wissen zu lassen. Diese Vorsichtsmaßnahme wird dadurch erklärt, dass die Banditen sonst merken könnten, dass Rabbi Jochanan leicht ist, wobei weiters erläutert wird, dass ein Lebender im Gegensatz zu einem Toten leichter sei.

Der 3. Abschnitt beginnt mit dem komplementären Gegensatz ‚von der einen Seite – von der anderen Seite‘ (מצר אחד ... מצר אחד), wobei es sich streng genommen lediglich um eine Wiederholung der Worte handelt. Am ‚Tor‘ (פיתחא) angekommen, beginnt die Diskussion mit den Wachen/Banditen, welche wiederholt den Tod von Rabbi Jochanan feststellen wollen, einmal mit ‚durchbohren‘ (דקר) und das zweite Mal mit ‚stoßen‘ (דחף), wobei ‚stoßen‘ bereits eine abgeschwächte Form der Feststellung darstellt, da nicht mehr Schmerz und Geschrei, sondern lediglich Entrüstung als Reaktion seitens des falschen Toten erwartet wird. Schließlich wird das Tor ‚geöffnet‘ (פתח), wobei dieses Verb ‚öffnen‘ wurzeltechnisch auf den vorherigen Begriff für ‚Tor‘ (פיתחא) anspielt, welches wiederum ein Synonym von בבא ist, durch welches Rabbi Jochanan nun tatsächlich hinausgebracht wird. Die Wurzel bzw. das Verb פתח ist interessant an dieser Stelle, da es gewöhnlich dazu gebraucht wird eine Peticha zu eröffnen, welche einen Bibelvers aus den Propheten oder Schriften interpretiert und über ihn zum eigentlichen Auslegungsverst, welcher der Tora entnommen ist, hinführt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die in Kapitel 1.5.3. beschriebenen Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser (Sub)inheit zu Rabban Jochanans Flucht so manche davon zu finden sind. Von den Humorstilen von **Craik et al.** (1996) sind der harmlose, in Form von Wortspielen, sowie der reflektierende Stil, erkennbar an der Angst Abba Siqras vor den Banditen, obwohl er deren Oberhaupt ist, zu eruieren. Der einschließende Stil **Martins** (2003) macht sich anhand von Wortspielen, wie auch den Antworten von Abba Siqra/Schülern Jochanans auf die Versuche der Wachen/Banditen dessen Tod festzustellen bemerkbar. Der selbstverstärkende Stil findet in der Aussage Abba Siqras zu seiner Machtlosigkeit angesichts der Banditen Ausdruck. Die von **Berger** (1993) herausgearbeiteten Humortechniken sind gleichfalls vertreten, nämlich in Form von Ironie (Anführer der Banditen hat Angst vor Banditen), Wortspielen (Abba Siqra, Kranker/Zerstörung, Tor/öffnen), Schlagfertigkeit (rasche Antwort von Abba Siqra/den Schülern Rabbi Jochanans auf die bevorstehenden Handlungen der Wachen/Banditen), Wiederholungen (zweimaliges Verhindern der ‚Leichenschändung‘; Verben, Welt, leicht), der Imitation (Kranker/Toter), sowie der Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta in Fluchtplan). Andererseits sind auch **rabbinische Techniken** vertreten, wie z.B. das Wortspiel (Abba Siqra, Kranker/Zerstörung, Tor/öffnen), die Bedeutungsvariabilität (v.a. vom Namen Abba Siqra) und Stichworte (Jerusalem, Banditen, Hunger, Mittel, kleine Rettung).

4.4. Rabban Jochanan ben Zakkai & Vespasian

Übersetzung

- A Als er (= R. Jochanan) dort (= bei Vespasian) ankam, sagte er: **Friede** mit dir, dem/o **König**; **Friede** mit dir, dem/o **König**!
- Er (= Vespasian) sagte zu ihm: Du bist zweifach/-mal des Todes schuldig;
- a eins/erstens, ich bin nicht/kein **König** und du nennst mich **König**!
- b Und weiters, wenn ich **König** wäre, warum bist du bis jetzt nicht zu mir gekommen?
- a' Er (= R. Jochanan) sagte zu ihm: Dass du sagtest „Ich bin nicht/kein **König**“ – [56b] (so) bist du allerdings/tatsächlich **König**, denn wenn du nicht/kein **König** wärest, würde Jerusalem nicht in deine **Hand** übergeben werden; wie geschrieben ist/steht: *Und der Libanon wird durch einen Mächtigen fallen* (Jes 10,34).⁸²
- Und es gibt keinen **Mächtigen** außer einen **König**, wie geschrieben ist/steht: *Und ein Mächtiger wird aus ihm (selbst) sein, usw.* (Jer 30,21).⁸³
- Und es gibt keinen **Libanon** außer dem Tempel, denn es wird gesagt: *Dieser gute Berg und der Libanon* (Dtn 3,25).⁸⁴
- b' Und dass du sagtest „Wenn ich **König** wäre, warum bist du bis jetzt nicht zu mir gekommen?“ – Da sind **Banditen** unter uns, sie ließen mich nicht.
- A1 Er (= Vespasian) sagte zu ihm: Wenn um ein Fass Honig eine Schlange gewunden wäre, würden sie nicht das Fass zerbrechen wegen der Schlange/um der Schlange willen?
- a Er (= R. Jochanan) **schwieg/war ruhig**.
- b Rav Josef, und manche sagen Rabbi Aqiva, las über ihn (= R. Jochanan): *Der die Weisen zurücksetzt und ihr Wissen zur Dummheit macht* (Jes 44,25).⁸⁵

⁸² EÜ: [Er rodet das Dickicht des Waldes mit dem Eisen] und der Libanon fällt durch einen Mächtigen.

⁸³ EÜ: Sein Machthaber wird ihm selbst entstammen[, sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen. Ich gewähre ihm Zutritt, sodass er mir nahen kann; denn wer sonst dürfte sein Leben wagen, um mir zu nahen? – Spruch des HERRN.]

⁸⁴ EÜ: [Lass mich doch hinüberziehen! Lass mich das prächtige Land jenseits des Jordan sehen,] dieses prächtige Bergland und den Libanon!

⁸⁵ EÜ: [...], [der die Zeichendeutungen der Orakelpriester vereitelt und die Wahrsager zu Narren macht,] der die Weisen zum Rückzug zwingt und ihr Wissen als Dummheit entlarvt, [...].

- c Er (= R. Jochanan) hätte zu ihm (=Vespasian) sagen sollen/müssen: Wir nehmen eine Zange und nehmen die Schlange weg, und töten sie, und lassen das Fass [in Frieden].
- B Währenddessen/In der Zwischenzeit kam ein Bote für ihn (= Vespasian) aus Rom, er sagte zu ihm: Steh auf, der Kaiser ist gestorben, und die/jene Notablen/Vornehmen Roms sagen [zu], dich als Anführer [ein-]zusetzen.
- B₁ Er (= Vespasian) hatte einen Schuh angezogen, [und] er wollte den anderen [Schuh auch] anziehen, [aber] er kam nicht [hinein]; er wollte den anderen ausziehen, [aber] er ging/kam nicht heraus.
- a Er sagte: Was ist das?
- b Er (= R. Jochanan) sagte zu ihm: Sei nicht betrübt, du hast eine gute Nachricht erhalten/bekommen, wie geschrieben ist/steht: *Eine gute Nachricht macht die Knochen fett/feucht* (Spr 15,30).⁸⁶
- a' [Vespasian:] Aber was ist sein Heilmittel?
- b' [R. Jochanan:] Lass einen Menschen kommen, der dein Gemüt/deine Gedanken nicht beruhigt (= den du nicht leiden kannst/der dich verärgert hat?) und lass ihn vorüber gehen vor dir, wie geschrieben ist/steht: *Ein niedergeschlagener/entmutigter Geist (ver)trocknet die Knochen* (Spr 17,22).⁸⁷
- Er (= Vespasian) machte es, so kam er (= Fuß) [hinein].
- A' b'' Er (= Vespasian) sagte zu ihm: Nachdem/Obwohl ihr dies alles wisst – warum bist du bis jetzt nicht zu mir gekommen?
Er (= R. Jochanan) sagte zu ihm: Und/Aber habe ich es dir nicht gesagt?
Er (= Vespasian) sagte zu ihm: Ich habe es dir auch gesagt.
- A₁' Er (=Vespasian) sagte zu ihm (= R. Jochanan): Ich bin am Gehen, ich werde gehen/ich werde wirklich gehen und ich werde einen anderen Menschen schicken, aber (er)frage/erbitte etwas von mir aus meiner Hand, ich werde es dir geben.
- a' Er (= R. Jochanan) sagte zu ihm: Gib mir Javne und seine Weisen und die Kette (= Linie) von Rabban Gamliel, und ein Heilmittel/Ärzte, um Rabbi Tzadoq zu behandeln/heilen.
- b' Rav Josef, und manche sagen Rabbi Aqiva, las über ihn (= R. Jochanan): *Der die Weisen zurücksetzt und ihr Wissen zur Dummheit macht* (Jes 44,25).⁸⁸
- c' Er (= R. Jochanan) hätte von ihm (= Vespasian) (er)fragen/erbitten sollen/müssen, dass er sie dieses Mal [in Frieden] lässt (= verschont).
Und er (= R. Jochanan) dachte/behauptete, dass er (= Vespasian) dies alles vielleicht nicht machen würde, und es auch keine/nicht eine kleine Rettung gäbe.

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub)einheit 4.4. hat das Gespräch und die Verhandlung Rabban Jochanans mit Vespasian über das weitere Vorgehen Jerusalem betreffend zum Inhalt.

Der Text der (Sub)Einheit kann in 6 Abschnitte, die konzentrisch angeordnet sind, unterteilt werden, sodass sich (mehr oder weniger) in deren Mitte die Ernennung Vespasians zum Kaiser befindet:

⁸⁶ EÜ: [Strahlende Augen erfreuen das Herz,] frohe Kunde labt den Leib.

⁸⁷ EÜ: [Ein fröhliches Herz tut der Gesundheit gut,] ein bedrücktes Gemüt lässt die Glieder verdorren.

⁸⁸ EÜ: [...], [der die Zeichendeutungen der Orakelpriester vereitelt und die Wahrsager zu Narren macht,] der die Weisen zum Rückzug zwingt und ihr Wissen als Dummheit entlarvt, [...].

1. Abschnitt (A)	Vespasian ist König?
2. Abschnitt (A ₁)	‚Parabel‘; Hinterfragung Rabbi Jochanans
3. Abschnitt (B)	Ernennung Vespasians zum Kaiser
4. Abschnitt (B ₁)	‚Schuhproblem‘
5. Abschnitt (A’)	Wiederholung von Argument aus A
6. Abschnitt (A ₁ ’)	Bitte; Hinterfragung Rabbi Jochanans

Im **1. Abschnitt** macht sich Rabbi Jochanan gleich nach seiner trickreichen Flucht aus der Stadt zu Vespasian auf, der ja bereits seit drei Jahren Jerusalem belagert (vgl. 4. Einheit), und begrüßt diesen als König. Mit den, an der lateinischen Begrüßungsformel *vive domine imperator* angelehnten Worten ‚Friede mit dir, o König‘ (שלמא עלך מלכא) erkennt Jochanan einerseits die Autorität Vespasians als römischer Feldherr an, während andererseits damit die ursprüngliche Überlegung der Rabbinen, um des ‚Friedens mit dem Königreich‘ (שלום מלכות) willen das makelhafte Kalb zu opfern (vgl. 2. Einheit) in Erinnerung gerufen wird. Rabbi Jochanan geht somit aktiv des Friedens und der guten Ordnung willen (vgl. mGit 4,2-5,9) zu Vespasian, um mit diesem zu verhandeln und eine **kleine Rettung** zu erzielen. Mit seiner direkten Anrede und Behauptung, Vespasian sei König, riskiert er getötet zu werden, was ihm Vespasian auch verdeutlicht, als er ihm mitteilt, er sei zweifach des Todes schuldig. Denn Vespasian ist zu diesem Zeitpunkt kein König, und falls er es doch wider Erwarten wäre, käme Rabbi Jochanan reichlich spät, um ihm seine Aufwartung zu machen. Die beiden Antworten Jochanans sind parallel zu den Anschuldigungen formuliert, und enthalten die jeweilige Anklage sogar in Form eines Zitatz. Den ersten Anklagepunkt kann Jochanan mithilfe seiner Torakennntnis zu seinen Gunsten abwenden, indem er Jes 10,34 mittels zweier Bibelverse, nämlich Jer 30,21 und Dtn 3,25, auslegt, sodass Vespasian glaubt, der **Mächtige** und **König** zu sein, der den **Libanon**, also den **Tempel**, zerstören wird (= Analogie). Den Argumenten Jochanans folgend muss Vespasian König sein, da Jerusalem durch seine **Hand** fallen wird und bereits fällt, wie die Hungersnot der vorherigen Einheit verdeutlicht.⁸⁹ Durch die Stichworte ‚Jerusalem‘ ist diese Einheit mit den vorhergehenden verbunden, sowie das Stichwort ‚**Hand**‘ wie in Einheit 2 und 3 auf nichts Gutes, sondern auf die kommende Zerstörung verweist.

Durch seine Hinwendung zur Schrift versteht Rabbi Jochanan die Situation zu deuten.⁹⁰ Bereits in der 4.2. Einheit wusste er Dtn 28,56 auf Martha anzuwenden, deren Schicksal darauf hinwies, dass wie in dem Vers die Zerstörung des Tempels und der Fall Jerusalems bevorstehen. Seine Anwendung von Vers Jes 10,34 auf die Situation mit Vespasian ist gleichfalls berechtigt, doch lässt sie vermuten, dass er sich über die Unkenntnis Vespasians in Bezug auf die Schrift lustig macht. Jes 10,34(-11,16) kommentiert nämlich eine Prophezeiung

⁸⁹ Bei Tacitus (Hist. 5,13) und Sueton (Vesp. 4,5), sowie bei Josephus (BJ 6,312-315) findet sich eine solche Prophezeiung über einen mächtigen Herrscher, der von Judäa ausgehen wird. Josephus machte jedoch deutlich, dass die Juden sich in ihrer Deutung irrten, es sich nicht um den Messias, sondern nur um Vespasian handeln könne, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde. Josephus richtete nach der Eroberung der Festung Jotapata und seiner Gefangennahme sein Wort an Vespasian und verkündet ihm wie Rabbi Jochanan ben Zakkai die Kaiserwürde (BJ 3,400-404). Beide prophezeien Vespasian die Herrschaft, begrüßen ihn als König/Kaiser, werden verschont, jedoch gefangen gehalten (siehe KlglR 1,31), bis sich die Weissagung erfüllt (BJ 4,623-629; KlglR 1,31). Dies legt den Verdacht nahe, dass hier eine gewisse Textabhängigkeit vorliegt. Die Historizität einer tatsächlichen Begegnung zwischen Rabbi Jochanan ben Zakkai und Vespasian ist damit fragwürdig, eine sekundäre Vermischung zweier verschiedener (rabbinisch vs. römisch) Traditionen wahrscheinlicher. Für Parallelen zwischen der rabbinischen Literatur und Josephus siehe z.B.: Cohen (1986); Ilan/Noam (2015); Noam (2017).

⁹⁰ Rabbinen als Vorsteher der Gemeinde müssen handeln, sei es moralisch oder politisch. Sie sind Experten in der Schriftauslegung, durch welche Gottes Pläne auch im Ansatz ergründet werden können (vgl. 3. Einheit). Doch bietet die Schriftinterpretation keine eindeutige Antwort, das richtige Verhalten in einer konkreten Situation muss selbst herausgefunden werden. Rabbinen sind so die qualifiziertesten, um Entscheidungen zu treffen, doch einzelne Rabbis machen Fehler, und Kompromisse müssen eingegangen werden.

über die Geburt des Messias, den Retter und Rächer Israels, der die Bösen, die Israel unterdrücken, bestraft. So versteht Vespasian nicht, dass ihm Rabbi Jochanan zwar den Sieg über Jerusalem, aber gleichzeitig auch die Bestrafung durch den Messias vorhersagt. Die Prophezeiung bekräftigt ebenfalls Neros Verständnis von Vers Ez 25,14 (vgl. 3. Einheit), dass die Römer schlussendlich von dem siegreichen Israel bestraft werden. Der Trost, welcher in diesen Versen ausgedrückt wird, ist subtil, aber dennoch vorhanden, genauso wie die Subversion, mit welcher Jochanan Vespasian hinterfragt, denn mit dem Mächtigen ist bei weitem nicht Vespasian, sondern allein der Messias gemeint. Als würde Rabbi Jochanan Vespasian aufgrund seiner Schriftkenntnis necken und mit seiner endgültigen Bitte sagen: ‚Wir akzeptieren eure vorübergehende Herrschaft, wir verbringen unsere Zeit mit dem Torastudium, doch wartet nur, denn am Ende werden wir uns rächen und siegreich sein.‘ Rabbi Jochanan deutet somit nicht nur die Situation anhand von Bibelversen, wie es Rabbi Zecharia ben Avqulos und die Rabbanan verabsäumten zu tun (vg. 2.+4.1. Einheit), sondern interpretiert sie auch (trickster-like) zu seinen Gunsten, sodass Vespasian glaubt, er schmeichle ihm.

Auf die Frage, warum Jochanan erst jetzt komme, antwortet er lediglich, dass die Banditen ihn nicht ‚gelassen‘ hätten (שבק), wozu er die gleiche Wurzel gebraucht, mit dem die Banditen in Einheit 4.1. die Rabbanan am Friedensschluss hinderten und Bar Qamtza in Einheit 2 den Gastgeber bat es bei seinem Kommen zu belassen.

Der **2. Abschnitt** beginnt mit einer Art Miniaturparabel, welche von Vespasian in Form einer Frage an Rabbi Jochanan gerichtet wird und mit dieser nochmals hinterfragt, warum Jochanan nicht eher zu ihm kam bzw. handelte. Es geht um ein Fass Honig, das von einer Schlange umschlungen wird, welches Vespasian vorschlägt, um der Schlange willen zu zerschlagen. Dabei entspricht Jerusalem dem Honigfass, das von den Banditen, welche die Schlange sind, fest im Griff gehalten wird. Durch den Vorschlag der Zerschlagung des Fasses spielt Vespasian möglicherweise darauf an, dass die Rabbinen Jerusalem bereits (früher) hätten aushändigen, also kapitulieren können, oder die Mauern der Stadt hätten zerstören sollen, um sich gegen den Griff der Banditen zu wehren. So wäre es zwar zu Verlusten unter der Bevölkerung gekommen, welche wie der Honig im Fass sind, doch der Honig oder zumindest etwas davon hätte bestimmt gerettet werden können.⁹¹ Weiters hätte dadurch auch Jochanan früher zu Vespasian kommen können. Rabbi Jochanan ‚schweigt‘ (שתק) auf diese Frage Vespasians. Auf dieses Schweigen hin wird Jochanan von Rav Josef oder Rabbi Aqiva durch die Anwendung des Verses Jes 44,25 auf ihn als dumm entlarvt. Denn laut deren Meinung hätte er antworten müssen, dass mithilfe einer Zange die Schlange entfernt und getötet und dadurch das Fass ganz bleiben kann. Wobei dabei die Römer der Zange entsprechen würden, welche sich nur die Schlange, also die Banditen greifen, und das Fass, sprich Jerusalem, ‚zufriedenlassen‘ (שבק) soll. Interessant ist bei dieser Auslegung, dass sich die Rabbinen der Römer als Werkzeug bedienen, um sich der Banditen unter ihnen zu entledigen. Dabei spielt die Wurzel שבק eine wichtige Rolle, denn durch diese werden die Abschnitte 2, 3 und 6 mit den Ereignissen der vorhergehenden Einheiten verbunden.

Vespasians Frage an Jochanan war so formuliert, als würde er annehmen, die Rabbinen würden in einem solchen Fall tatsächlich das Fass ‚zerschlagen‘ (לא היו שוברין), doch wie die Aussage von Rav Josef oder Rabbi Aqiva beweist, würden sie das Fass, Jerusalem, keinesfalls gefährden und eine ‚Zange nehmen‘ (שקלינן צבתא). Wie in der 3. Einheit zu Nero würden die Römer als Mittel zum Zweck dienen, wie Gott, der die Rabbinen wegen Bar Qamtza bestrafen (vgl. Einheit 7), doch dies nicht direkt, sondern indirekt durch die Römer tun will, so wollen die Rabbinen die Banditen in ihrer Mitte nicht direkt, sondern indirekt mittels der Römer loswerden. Das Schweigen Rabbi Jochanans kann nun, wie es seine Kollegen taten, als Dummheit interpretiert werden, oder aber als Vorsicht, denn hätte er Vespasian diese Antwort

⁹¹ Vgl. Halevi (1982), S. 227. Weiters könnte der Honig im Fass auch für die Gelehrten und Gerechten innerhalb Jerusalems stehen.

gegeben, hätte dieser einerseits vielleicht erkannt, dass die Römer als Werkzeug Gottes handeln, und andererseits, dass Jochanan mit dieser Aussage seine Autorität untergräbt, wodurch dieser abermals des Todes schuldig gewesen wäre. So schwieg Rabbi Jochanan lieber, vielleicht aus Schuld, weil er tatsächlich, wie Vespasian es andeutete, nicht früher gehandelt hatte, oder um nicht den göttlichen Plan zu verraten und Vespasian so gegen sich aufzubringen.⁹²

Im **3. Abschnitt** wird Vespasian durch einen ‚**Boten**‘ (פריסתקא) mitgeteilt, dass der Kaiser starb, und er nun als ‚**Anführer**‘ (ריש) von den ‚Notablen Roms‘ (חשיבי דרומי) eingesetzt wurde. Die Aufforderung des Boten an Vespasian ‚aufzustehen‘ (קום), erinnert an den Gastgeber aus der 2. Einheit, welcher mit den gleichen Worten Bar Qamtza aufforderte, das Fest zu verlassen, sowie an den ‚**Boten**‘ (שלוה) Marthas. Interessant ist an diese Stelle, dass hier für den ‚Boten‘ (פריסתקא) ein Begriff persischen Ursprungs gebraucht wird, obwohl dieser doch aus Rom kommt. Durch das Stichwort ‚**Anführer**‘ (ריש) ist diese Einheit mit der vorhergehenden (4.3.) verbunden, denn wie Abba Siqra Anführer der Banditen war, so wird Vespasian nun zum Anführer der Notablen Roms, wodurch sich diese beiden durch die Einheiten hindurch antagonistisch gegenüberstehen. Die Vorhersage des Rabbi Jochanan aus dem 1. Abschnitt hat sich bewahrheitet, Vespasian ist ein König/Kaiser.

Der **4. Abschnitt** folgt inhaltlich auf den 3. Abschnitt, denn Vespasian folgt der Aufforderung des Boten und will sich seine ‚**Schuhe**‘ (מסאנא) anziehen, um nach Rom reisen zu können. Diese Episode wird kurz durch einen einleitenden Parallelismus geschildert, in dem beschrieben wird, wie Vespasian zwei Schuhe anziehen will, doch weder in den zweiten hinein, noch aus dem ersten wieder heraus kommt. Die Beschreibung erinnert an Martha (vgl. 4.2. Einheit), die ihre ‚**Schuhe**‘ (מסאנא) auszog, um barfuß auf die Straße zu gehen. Auf diese Situationsbeschreibung folgt ein parallel angeordneter Dialog (a, b, a', b'), der sich aus zwei Fragen Vespasians und den beiden Antworten Rabbi Jochanans zusammensetzt. Auf Vespasians Frage, was das solle, antwortet ihm Rabbi Jochanan auf die Situation passend mit Spr 15,30. Das Nicht-Hineinkommen in den Schuh wird durch das Stichwort ‚**gute Nachricht**‘ (שמועה טובה) mit dem Vers verbunden. Die zweite Frage nach einem ‚**Heilmittel**‘ (תקנתא), verweist durch das Stichwort ‚**Heilmittel**‘ auf den 6. Abschnitt voraus (= Heilung des Rabbi Tzadoq) und gleichzeitig auf das ‚**Mittel**‘ (תקנתא) zur kleinen Rettung in Einheit 4.3. retour. Rabbi Jochanan antwortet diesmal mit Spr 17,22, wobei die beiden Verse, Spr 15,30 und 17,22, durch das Wort ‚**Knochen**‘ (גרם; עצם) in Verbindung stehen und anhand des Gegenteils ‚feucht‘/‚(ver)trocknet‘ (תיבש/תדשן) der eine als Gegenstück bzw. Heilmittel zum anderen verstanden werden kann. Mit der elliptischen Aussage, dass Vespasian den Rat Rabbi Jochanans befolgte, endet dieser Abschnitt, das ‚Schuhproblem‘ wurde durch die Anwendung von Schriftversen gelöst.⁹³

Im **5. Abschnitt** wird nochmals auf die anfängliche Frage Vespasians (A b), warum Jochanan erst jetzt zu ihm komme, in Form eines Schlagabtauschs der beiden eingegangen. Vespasian, der im 4. Abschnitt beinahe hilflos angesichts seines ‚Schuhproblems‘ dargestellt wird, will nun von Rabbi Jochanan wissen, warum er erst jetzt kommt, wenn er und die anderen Rabbinen doch so weise sind, für jede Situation den passenden Vers kennen und daraus Schlüsse ziehen können.⁹⁴ Die Frage stellt fast ein Zitat derselbigen aus dem 1. Abschnitt dar, ist jedoch eher als Wiederholung mit Wortumstellung zu werten. Jochanan antwortet mit einer wenig einfallsreichen Gegenfrage, ob er es ihm nicht gesagt hätte, worauf

⁹² Für eine andere Auslegung zu dieser Parabel siehe: Rubenstein (1999), S. 157, 355.

⁹³ Diese Episode mit dem ‚Schuhproblem‘ bzw. den geschwellenen Füßen findet sich laut Schäfer (1979; S. 93-95) auch bei dem mittelalterlichen Schriftsteller Landolfus Sagax (11. Jh.), bei welchem jedoch Josephus Titus die guten Ratschläge erteilt. Yuval (2007; S. 55, 68) hingegen sieht die Episode als jüdisches Gegenstück zur christlichen Silvester-Legende aus dem 4. Jh. Die Erzählung ist jedoch als ahistorisch bzw. fiktional einzustufen (Rubenstein (2002), S. 39).

⁹⁴ Die Phrase ‚obwohl ihr dies alles wisst‘ (ומאחר דהכמיתו כולי האי) kommt auch in bBer 58b, bSan 102b, sowie in abgewandelter Form in bBer 56a vor.

Vespasian nur erwidern kann, dass er ihm auch seine Meinung dazu gesagt hat. Mit Vespasians nochmaliger Nachfrage möchte er wohl von seinem Schuhmaleur ablenken und zu dem Zustand des Triumphes über Jochanan im 2. Abschnitt zurückkehren, als dieser ihm nicht auf genau diese Frage adäquat antworten konnte und schwieg. Vespasian dreht den Spieß also um und versucht Jochanan dadurch wohl zu erniedrigen.

Der **6. Abschnitt** beginnt damit, dass Vespasian verkündet, nun wirklich (nach Rom) zu gehen, aber jemand anderen schicken wird, der sich um Jerusalem kümmern soll. Vermutlich als Belohnung für Rabbi Jochanans Hilfe bei dem ‚Schuhproblem‘, vielleicht auch in weiterer Folge in Anerkennung für das rabbinische Wissen und den Umgang mit der Schrift, gewährt Vespasian ihm eine Bitte.⁹⁵ Jochanan erbittet vom neuen Kaiser Javne, die Linie von Rabban Gamliel, sowie ein Heilmittel für **Rabbi Tzadoq**.⁹⁶ Das Auftauchen Rabbi Tzadoqs an dieser Stelle verbindet diese Einheit mit der um Martha (4.2.). Wieder wird Rabbi Jochanan von Rav Josef oder Rabbi Aqiva⁹⁷ für dumm erklärt, mit der Begründung er hätte um viel mehr bzw. um etwas anderes bitten sollen, nämlich darum, dass Vespasian die Stadt ‚zu Frieden lässt‘ (**שבק**). Abermals tritt hier die Wurzel **שבק** auf, welche in ihrer fünften Wiederholung darauf hinweisen könnte, dass dies der eigentliche, der dringlichere Wunsch der Rabbinen gewesen wäre. Die Antwort der Rabbinen auf die Parabel aus dem 2. Abschnitt wird dabei aufgelöst. Weiters wird durch diese Wurzel die Einheit mit der Aussage des Kaisers in Einheit 9.1. verbunden, da dieser in Bezug auf Tur Malka tatsächlich beschließt die Bevölkerung in Frieden zu lassen. Durch die Aussage Rabbi Jochanan hätte etwas anderes erbitten sollen, werden indirekt die Wichtigkeit Javnes, das Patriachat unter Rabban Gamliel, sowie die Notwendigkeit von Fasten und Gebet, wie sie Rabbi Tzadoq präsentiert, in Frage gestellt.

Auf die Hinterfragung Jochanans folgt eine Entschuldigung, die entweder Rabbi Jochanans Dummheit unterstreichen oder seine Weitsicht hervorheben soll, denn es wird gesagt, dass Jochanan aus Angst, Vespasian würde es ihm nicht erfüllen, nicht mehr verlangte und so nur eine kleine Rettung erzielte. Trotz dieser Kritik gilt, Jochanan **verhärtete** sein **Herz** nicht (vgl. Spr 28,14) und handelte, er wendete das Elend zwar nicht komplett ab, doch immerhin war er im Angesicht widrigster Umstände bemüht sein Bestes zu geben. An dieser Stelle ist ein Rückbezug zur Begegnung mit Martha (vgl. 4.2. Einheit), sinnvoll, denn diese war es möglicherweise, die Jochanan glauben ließ, dass Jerusalem und der Tempel tatsächlich fallen würden und nur ein bisschen gerettet werden könne (vgl. 4.3. Einheit).

⁹⁵ Unter Vespasian kommt es somit nicht zur Zerstörung Jerusalems. Dies ist seinem Sohn und Nachfolger als Feldherr, Titus, vorbehalten (vgl. 5. Einheit). Im Gegenteil, Vespasian half Rabbi Jochanan sogar indirekt das Judentum zu retten, indem er ihm diese Bitte und dadurch Javne als Lehrstätte gestattete.

⁹⁶ Ob es sich wirklich um eine Bitte handelte, bezweifelte Schäfer (1979), S. 88-93. Javne wird von Josephus öfter als eine der von den Römern eroberten Städte erwähnt (BJ 4,130), gemeinsam mit einer Umsiedlungspolitik, die auch den jüdischen Bevölkerungsanteil erobelter Städte betraf (BJ 4,444). So könnte Rabbi Jochanan mit seinen Schülern nicht freiwillig als Teil eines Geschenks, sondern unfreiwillig als Folge der römischen Umsiedlungspolitik in Javne gelandet sein. Der zweite Bestandteil der Bitte (= Linie Rabban Gamliels) ist angesichts deren Rivalität um die Führung des Volkes gleichfalls unwahrscheinlich. Die Heilung Tzadoqs als Teil der Bitte ist ebenso fragwürdig, v.a. weil Rabbi Tzadoq nach der Eroberung Jerusalems keine Beziehung zu Rabbi Jochanan, dafür aber zu Rabban Gamliel II., unterhielt. Die Rettung einzelner Mitbürger verbindet die Erzählung um Rabbi Jochanan abermals mit Josephus (Vita § 75; KlglR 1,31). „Zusammenfassend ergibt sich für die Darstellung der Bitte in den rabbinischen Quellen: Die Jochanan b. Zakkai in den Mund gelegte Bitte um Javne ist die aus späterer Sicht formulierte Gründungslegende des ‚Lehrhauses‘ in Javne und der Neukonstitution des Judentums nach der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. durch Jochanan b. Zakkai. Die zusätzlichen Details dieser Bitte in bGit/Ekhr sind ebenfalls aus späterer Sicht formuliert und möglicherweise z.T. dem Parallelbericht des Josephus entnommen.“ (Schäfer (1979), S. 93).

⁹⁷ Das Zusammenspiel von Rav Josef und Rabbi Aqiva an dieser Stelle ist einzigartig in der rabbinischen Literatur, nirgends sonst ist man sich uneinig, ob es Aqiva oder jemand anders war, weil die Aussagen Aqivas diesem eindeutig zugeordnet wurden. Vielleicht handelt es sich aber auch beide Male um versteckte Wortspiele, die nur bewusst werden, wenn die Bedeutung der Namen mitgelesen wird. So bedeutet ‚Josef‘ (יִסְחָ) ‚hinzufügen‘ und ‚Aqiva‘ (עֲקִיבָ) ‚übertreiben‘, wodurch die Stammaim womöglich ausdrücken wollten, dass eine Hinzufügung von Worten/Wünschen in diesen Situationen mit Vespasian übertrieben gewesen wären.

Wie Nero (vgl. 3. Einheit) war Rabbi Jochanan weder an Angriff und Kampf, noch an völliger Kapitulation im Angesicht der Situation interessiert, sondern er wählte den dritten Weg, den des friedvollen Miteinanders an einem anderen Ort. Nero floh, konvertierte und erkannte die Autorität Gottes an, Jochanan floh ebenfalls, wurde zwar kein Römer, doch auch er erkannte die Autorität Vespasians, also des römischen Kaisers, an. Die ‚**kleine Rettung**‘ (הצלה פורתא) (für das Judentum) stellt sich so schlussendlich als 1. ein neues Lehrzentrum in Javne,⁹⁸ in dem Tora gelehrt werden darf, 2. die Linie des Rabban Gamliel, dem traditionell ersten Patriarchen,⁹⁹ sowie 3. die Heilung des Rabbi Tzadoq, dessen Körper durch 40-jähriges Fasten und Gebet geschwächt war, heraus. Rabbi Jochanan agierte zwar erst nach drei Jahren der Belagerung, doch im Gegensatz zu seinen rabbinischen Kollegen ergriff er die Initiative und schaffte es schlussendlich zumindest eine kleine Rettung herbeizuführen, welche den Fortbestand des Judentums trotz der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (vgl. 5.+7. Einheit) ermöglichte.

Wie Rabbi Jochanan, so versuchten auch die Rabbinen durch die im 1. Block erwähnten Gesetzesadaptionen der Mischna ein bisschen (= jüdischen Landbesitz) zu retten. Jochanan erbat von Abba Siqra, er solle ihm ein ‚**Mittel**‘ (תקנתא) finden, das schließlich zur kleinen Rettung führe. Mit genau diesem Wort werden auch die Gerichtsbeschlüsse, die Adaptionen, in mGit 5,6 bezeichnet.¹⁰⁰ Rubenstein deutet diese Erzählung folglich als Rechtfertigung für spezifisch rabbinische Handlungen, genauer, die Einführung von ‚Änderungen‘ (תקנות) der Mischnagesetze, welche aus simplen Ergänzungen oder Aktualisierungen, oder aber auch aus der Aufhebung des eigentlichen Toragesetzes bestehen konnten. Manche Änderungen wurden somit in bestimmten Situationen ‚um der guten Ordnung willen‘ als notwendig und durchaus sinnvoll erachtet, als das Gegenteil des **Herz-Verhärtens** (vgl. Spr 28,14).¹⁰¹ Die bloße Tatsache, dass gehandelt werden musste und die Adaption als Handlung stellen jedoch die Vollkommenheit und Unfehlbarkeit der göttlichen Gesetze in Frage,– eine Spannung, die unauflösbar bestehen bleibt, auch wenn immer wieder versucht wurde diese zu glätten.¹⁰²

Textanalyse & Interpretation

Zu Beginn findet sich gleich die Wiederholung der ausgerufenen Begrüßung Rabbi Jochanans an Vespasian (שלמא עלך מלכא), mit welcher dieser die Autorität des Feldherrn anerkennt und indirekt zum Ausdruck bringt, dass es nun in Vespasians Hand liegt, was weiter mit ihm geschieht. Es könnte sich prinzipiell um eine ironische Aussage handeln, doch der Verlauf des Dialogs lässt diese Deutung nicht gänzlich zu. Die Begrüßung wird wiederholt und so ist Jochanan auch gleich zweimal des ‚Todes‘ (קטלא) schuldig. Die Wurzel קטל, welche sich auch im ‚Tod‘ (קטלא) findet wird durch den 1. Teil (= Jerusalem) hindurch immer wieder wiederholt, so auch hier im 1. und 2. Abschnitt. Weiters fiel bei der Begrüßung das Stichwort ‚**König**‘ (מלכא), welches nun von Vespasian mehrmals gebraucht wird, um Jochanan seine beiden Vergehen aufzuzählen (והו, חדא). Vespasian beharrt darauf kein König zu sein und ist entrüstet, dass ihn Jochanan so nennt, denn dadurch macht er sich und auch den Feldherrn des

⁹⁸ Zu der Erzählung der Gründung des Lehrhauses in Javne siehe neben den in FN 54 genannten auch: Döve (1977); Neusner (1980); Hasan-Rokem (2000), S. 171-189.

⁹⁹ Das Patriarchat berief sich auf die Abstammung von König David. Der Patriarch galt nach der Zerstörung Jerusalems als religiöser und politischer Anführer. Rabban Gamliel wurde laut rabbinischer Tradition sogar von den Römern als solcher anerkannt. Zur Absetzung des Rabban Gamliel siehe z.B.: Simon-Shoshan (2017); ders. (2018).

¹⁰⁰ Vgl. auch mGit 4,2-3. Während die Mischna erklärt, warum rabbinische Anpassungen vorgenommen wurden, beschreibt der Bavli was passiert, wenn diese nicht erfolgen.

¹⁰¹ Laut der Mischna (mRH 4,1-4) unternahm Rabbi Jochanan ben Zakkai nach der Zerstörung des Tempels solche Anpassungen auch selbst, welche den Umgang, die Bewältigung, angesichts der Abwesenheit des Tempels ermöglichen sollten.

¹⁰² Zu dieser Verbindung zwischen mGit 5,6 und bGit 55b-58a und weiterführenden Erläuterungen siehe: Rubenstein (1999), S. 165-169. Für talmudische Diskussionen über die Rechtfertigung solch rabbinischer Anpassungen siehe z.B. bYev 89a-90b; bGit 36a-b; bKet 3a; 52b.

Hochverrats am eigentlichen König schuldig. Diese Entrüstung findet in dem **Partikel der Betonung** Ausdruck (וקא קרית). Rabbi Jochanan wiederholt die Worte Vespasians als Zitat (לאו מלכא אנא) und erklärt ihm, warum er dennoch König ist. Die Deutung des Verses Jes 10,34 auf Vespasian hin, geht mit der Wiederholung der Stichworte ‚Libanon‘ (לבנון) und ‚Mächtiger‘ (אדיר), sowie dem verbindenden Begriff ‚König‘ (מלך) einher. Die Interpretation Jochanans, dass es keinen Mächtigen außer einen König gibt, wird durch eine Alliteration (ואין אדיר אלא) unterstrichen. Bei der Gleichsetzung des ‚Libanon‘ mit dem ‚Tempel‘ wird בית המקדש abgekürzt. Darauf folgt Vers Dtn 3,25 als Alliterationskette (ההר הטוב הזה והלבנון). Auf die zweite Beschuldigung Jochanans, der die Frage Vespasians abermals als Zitat wiederholt, antwortet er nur, die Banditen wären schuld. Das Zitat enthält die Alliteration אַנא אַמאי, sowie das **Partikel der Betonung** vor dem Verb ‚kommen‘ (לא קאתית). In Erinnerung an die 3. Einheit, in welcher Nero kam, obwohl ihn der jüdische Gott gesandt hatte, und das Kommen gleichfalls betont war, so könnte die Betonung an dieser Stelle fast einer Hinterfragung Vespasians gleichkommen. Denn Nero kam auf Geheiß eines Gottes, der nicht seiner war, doch deren Autorität er anerkannte. Wenn nun Vespasian König gewesen und Jochanan nicht gekommen wäre, hätte er dessen Autorität als solcher in Frage gestellt. Rabbi Jochanans spätes Erscheinen vor Vespasian wird also nur dadurch entschuldigt, dass dieser tatsächlich (noch) nicht König ist.

In der Parabel, welche Vespasian an Rabbi Jochanan richtet, werden die Worte ‚Fass‘ (חבית) und ‚Schlange‘ (דרקון) wiederholt. Die Frage Vespasians mutet durch das Schweigen Jochanans beinahe wie eine rhetorische Frage an. Die Rabbinen, welche Jochanan aufgrund dieses Schweigens der Dummheit bezichtigen, sind der Meinung er hätte Vespasian antworten sollen und müssen, ein Umstand, der durch eine Alliteration (למימר ליה) verstärkt wird. Durch die polysyndetische Antwort, welche Jochanan hätte geben sollen (שקלינן צבתא ושקלינן ליה) (לדרקון וקטלינן ליה, והביתא שבקינן), wird auf das oben angedeutete **Wortspiel** des Namens Rav ‚Josef‘ (יסף), welcher ‚**hinzufügen**‘ bedeuten kann, verwiesen, denn wie der Name besagt, wird durch die vielen ‚und‘ immer wieder etwas hinzugefügt. Weiters wird dabei das Verb ‚nehmen‘ (שקל) in gleicher Form wiederholt.

Der 3. Abschnitt zeichnet sich durch eine Alliteration (אדהכי אתי) aus, welche darauf hinweist, dass nun jemand kommt, der den Dialog Vespasians mit Rabbi Jochanan unterbricht und diesem eine neue Wendung verleiht. Der Kommende ist ein ‚Bote‘ (פריסתקא), wobei der Begriff ein Synonym zu den bisherigen Bezeichnungen für ‚Bote‘ (שלוח) ist. Weiters stellen die ‚Notablen/Vornehmen Roms‘ (חשיבי דרומי) ein Synonym zu den ‚Großen/Noblen Roms‘ (גדולי רומי) dar, welche in Einheit 4.1. auftraten.

Nach der Bestätigung Vespasians zum König/Kaiser versucht sich dieser seine Schuhe anzuziehen, um zu gehen, scheitert jedoch. Elliptisch und asyndetisch, jedoch komplementär wird von dem ‚einen Schuh‘ (חד מסאני) und dem ‚anderen‘ (אחרינא) berichtet, die Vespasian anziehen will. Dabei werden die Verben ‚wollen‘ (בעא) und ‚anziehen‘ wiederholt, zweiteres jedoch in verschiedenen Formen (סייב, מסיימא). Die Wurzel בעא kann auch ‚fragen‘ oder ‚erbitten‘ bedeuten, wodurch auf den 6. Abschnitt und somit Jochanans Bitte hingewiesen wird bzw. durch diesen Zusammenhang der Grund für die Großzügigkeit Vespasians erklärt wird,– Vespasian ‚wollte‘ (בעא) in seine Schuhe hinein, Jochanan hilft ihm und darf sich deshalb etwas ‚erbitten‘ (בעא). Eine Alliteration verstärkt den Wunsch den zweiten Schuh anzuziehen (למסיימא לאחרינא). Er kommt aber nicht ‚hinein‘ (עייל). Nachdem dies nicht funktioniert, versucht er das Gegenteil, er versucht den bereits anderen, angezogenen Schuh (איךך) wieder ‚auszuziehen‘ (דלף), wobei das Wort איךך ein Synonym zu אחרינא bildet. Abermals wird der Wunsch das Schuhproblem zu lösen mit einer Alliteration (למשלפא לאיךך) ausgedrückt. Auch das funktioniert nicht, denn er kommt nicht ‚heraus‘ (נפק). An- und Ausziehen, sowie Hinein- und Hinauskommen bilden komplementäre Gegensatzpaare. Auf Vespasians Frage, was dieser Zustand soll, wird von Rabbi Jochanan mit Spr 15,30 geantwortet. Die Erklärung ist, dass ‚gute Nachrichten‘ (שמועה טובה) die ‚Knochen‘ (עצם)

,fett/feucht‘ (תדשן) machen und deshalb die Füße anschwellen. Nachdem er weiß, warum ihm dies geschieht, will Vespasian ein ‚Heilmittel‘ (תקנתיה) dagegen. Beschwor Jochanan Vespasian gerade noch nicht ‚betrübt‘ (תצטער) zu sein, so sieht er die Heilung genau darin, denn ein ‚niedergeschlagener Geist‘ (רוח נכאה) soll die ‚Knochen‘ (גרם) laut Spr 17,22 (wieder) ‚(ver)trocknen‘ lassen (תיבש). So sind ‚betrübt‘ und ‚niedergeschlagen‘, sowie die Bezeichnungen für ‚Knochen‘ synonym zueinander zu verstehen, genauso wie ‚fett/feucht‘ und ‚trocken‘ das jeweilige Gegenteil voneinander sind. Auch ‚ein Mensch, der dein Gemüt nicht beruhigt‘ (איניש דלא מיחבא דעתך) fällt in das gleiche Bedeutungsumfeld wie ‚betrübt‘ oder ‚niedergeschlagen sein‘. Mit der elliptischen Aussage עבד הכי עייל wird das Problem Vespasians gelöst, er hält sich an den Rat von Rabbi Jochanan und kommt in seinen Schuh ‚hinein‘ (עייל).

Der 5. Abschnitt beginnt mit einem Anakoluth, denn von dem Lob auf die Rabbinen und ihre Schriftinterpretation wird wieder auf die Frage umgeschwenkt, warum Rabbi Jochanan erst jetzt zu Vespasian kommt. Die Frage wird in Form eines beinahe Zitats wiederholt, was bedeutet, dass die gleichen Worte wie im 1. Abschnitt gebraucht werden, aber in anderer Reihenfolge. Jochanan antwortet mit einer Gegenfrage, die Vespasian fast wortwörtlich als Erwiderung wiederholt, wodurch das Wort ‚gesagt‘ eine Epipher bildet und das Ganze von einer chiasmatischen Alliteration (אמר לך? אמר ליה) unterstrichen wird. Innerhalb dieses kleinen Schlagabtausches wird das Verb ‚sagen‘ (אמר) fünf Mal wiederholt.

Im 6. Abschnitt findet sich die Verdoppelung des Verbs ‚gehen‘ (אזל) in jeweils anderer Form (מיזל אזילנא), welche ausdrücken soll, dass Vespasian nun wirklich, mit beiden Schuhen an den Füßen, beabsichtigt zu gehen. Die Tatsache, dass er zwar geht, doch einen anderen Menschen schicken wird, wird durch eine Alliteration noch betont (אזילנא ואיניש אהרינא). Das Verb ‚schicken‘ (שדר) verweist auf Nero (3. Einheit) und Vespasian selbst (Anfang der 4. Einheit), die von Gott gesandt wurden, zurück, jedoch auch auf die 5. Einheit voraus, in welcher dieser andere Mensch (= Titus) von Vespasian gesandt wird. Durch die Wurzel des Verbs ‚fragen/erbitten‘ (בעא) wird dieser Abschnitt mit dem 4. Abschnitt verbunden, die Hilfe beim ‚Schuhproblem‘ wird belohnt. Jochanan soll etwas aus Vespasians ‚Hand‘ (יד) erbitten. Mit dem Stichwort ‚Hand‘ war bisher stets die Zerstörung verbunden, doch hier weist es vermutlich darauf hin, dass es in Vespasians Hand liegt, diese zu verhindern. Dieser Umstand wird durch die Alliteration מינאי מידי noch betont. Wird die Antwort Jochanans miteinbezogen, so werden die Verben ‚fragen/erbitten‘ (בעא), sowie ‚bringen‘ (מתן) in anderer Form wiederholt. Die drei Bestandteile der Bitte sind polysyndetisch verbunden (יבנה והכמיה) (ושושילתא דרבן גמליאל ואסוותא). Der Begriff ‚Heilmittel‘ (אסוותא) stellt ein Synonym zu dem dar, welches Vespasian für seine Schuhe verlangte (תקנתיה). Die gewünschte Heilung für Rabbi Tzadoq erinnert an Einheit 4.3., in der Martha krank war und keine Heilung erhielt und starb, Rabbi Tzadoq fastete und eigentlich nicht krank war, jedoch hier (zwangshalber) geheilt werden soll. Das Heilmittel ist somit, wie auch durch die Alliteration ליה לרבי צדוק betont, auf Rabbi Tzadoq zugeschnitten. Abermals wird Jochanan kritisiert, indem gesagt wird, er hätte um die Verschonung Jerusalems bitten sollen, damit Vespasian sie ‚in Frieden lässt‘ (שבק). Wird erinnert, dass die Zerstörung in Vespasians Hand liegt, so betont die Alliteration למימר ליה לשבקינהו, dass es gleichfalls in seiner Hand lag Jerusalem in **Frieden zu lassen** (שבק). Doch Jochanan traute sich nicht so viel zu verlangen, aus Angst, dass dann auch eine ‚kleine **Rettung**‘ (הצלה פורתא) nicht mehr möglich wäre.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass viele davon in dieser langen (Sub)einheit vorkommen. So sind von **Craik et al.** (1996), der harmlose (Wortspiele, Bedeutungsvariabilitäten), der gemeine (Verspottung Rabbi Jochanans), sowie der sozial warme (ironische Begrüßung Vespasians) und der kalte Humorstil (für Vespasian ist Rabbi Jochanan gleich nach der Begrüßung todeswürdig) vertreten. Seitens der Stile **Martins** (2003)

sind der selbsterniedrigende (Schweigen Jochanans), der einschließende (Antworten Jochanans in Form von Versen zur Problemlösung), wie auch der aggressive Stil (Verspottung Rabbi Jochanans durch Rav Josev/Rabbi Aqiva) eruierbar. **Bergers** (1993) Humortechniken sind ebenfalls zahlreich. So sind beispielsweise die Ironie (Begrüßung Vespasians als König bzw. dessen Bezeichnung als Mächtiger²), Wortspiele/sprechende Namen (Namen: Josef, Aqiva²), Schlagabtausch (4. Abschnitt), Verspottung (Vespasians ‚Schuhproblem‘, Rabbi Jochanans Dummheit), eine Parabel/Analogie (Schlange/Fass/Honig), Enttäuschung (Rabbinen sind von R. Jochanans Antworten 2x enttäuscht und verspotten ihn deshalb), sowie Wiederholung (Zitate – 3x wird R. Jochanan gefragt, warum er erst jetzt kommt; Begrüßung Vespasians; Stichworte: gute Nachricht, Knochen, Libanon, Mächtiger, König, Fass, Schlange, töten/Tod, nehmen, wollen/erbitten, aus- und anziehen, hinein- und hinauskommen, sagen, bringen, Heilmittel, Hand, Frieden, zu Frieden lassen), Umkehrung (R. Jochanan und Vespasian haben abwechselnd die Oberhand), wie auch Entlarvung (Dummheit R. Jochanans; Vespasians Unfähigkeit sich selbst anzuziehen), und Aufzählung/Katalog (erstens, weiters) und schließlich Verlangsamung/Beschleunigung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta) in der Einheit zu finden. Von den **rabbinischen Techniken** stechen v.a. die Wortspiele/sprechenden Namen (Namen: Josef, Aqiva²), die Bedeutungsvariabilität (בעא, בעק, בעא), bedeutende Stichworte (Jerusalem, Hand, König, Frieden, zu Frieden lassen (בעק), Anführer, Schuhe, Heilmittel, kleine Rettung), sowie der Umkehrschluss (Spr 15,30 bewirkt Gegenteil von Spr 17,22) ins Auge.

4.5. Heilung von Rabbi Tzadoq

Übersetzung

- A Die **Heilmittel**, um **Rabbi Tzadoq** zu **heilen**, welche sind es [wörtl.: was sind diese]?
- B a Am ersten Tag wurde ihm Kleienwasser zu trinken gegeben;
 b am nächsten Tag Kleienwasser gemischt mit Mehl/Wasser mit Kleie und Mehl gemischt;
 c am nächsten Tag Mehlwasser, bis sein Inneres/Bauch sich nach und nach weitete.

Gliederung & Strukturanalyse

In der (Sub)einheit 4.5. werden Details zu der dritten Bitte des Rabbi Jochanan, der Heilung Rabbi Tzadoqs bekannt gegeben.

Der Text der Einheit kann in eine Frage (A) und die in Form einer parallelen Brachylogie wiedergegebene Antwort (B) unterteilt werden.

Durch die Frage, welche ‚**Heilmittel**‘ (אסוּתא) es sind, die **Rabbi Tzadoq** heilen, wird diese Einheit mit der vorhergehenden aufs Engste verknüpft. Gleichzeitig bildet das Schicksal Rabbi Tzadoqs eine Klammer um die Ereignisse um Rabbi Jochanan, da Rabbi Tzadoq bereits in der Einheit 4.3., welche das Schicksal Marthas behandelte, vorgestellt wurde. Ging es dort um ein 40-jähriges Fasten, so werden nun die Folgen dessen der geschwächte Körper des Rabbis geheilt.¹⁰³ Stand sein Fasten für den Widerstand inmitten von Zerstörung und Hunger, so steht seine Heilung nun für die Anerkennung der Autorität Roms, das genötigte Ende dieses Widerstands, die unausweichliche Zerstörung Jerusalems. Andererseits hingegen könnte die Wiederherstellung von Rabbi Tzadoqs Gesundheit auch als Symbol für die Möglichkeit des Wiederaufbaus von Jerusalem und des Tempels verstanden werden. Das Verb ‚**heilen**‘ (אסא) verbindet die Einheiten 4.4. und 4.5. ebenfalls miteinander, wobei in keiner der beiden erwähnt wird, ob es überhaupt Rabbi Tzadoqs Wunsch war, sein Fasten zu beenden und geheilt zu werden. Die Heilung findet in drei Schritten statt, die an drei aufeinanderfolgenden Tagen durch das Trinken von Mehl-Kleienwasser-Gemischen erfolgen.

¹⁰³ Für nicht-rabbinische Heilpraktiken siehe beispielsweise: Koren (2013).

Textanalyse & Interpretation

Die Begriffe ‚Heilmittel‘ (אסוותא) und ‚heilen‘ (אסא) weisen dieselbe Wurzel auf. Die Schritte der Heilungsmethode sind in Form einer Klimax angegeben, nämlich ‚Kleienwasser‘ (מיא דפארי) – ‚Kleienwasser + Mehl‘ (מיא דסיפוקא) – ‚Mehlwasser‘ (מיא דקימחא), wobei das Wort ‚Wasser‘ (מיא) wiederholt wird. Nur für den ersten Tag wird gesagt, dass dieses Gemisch Rabbi Tzadoq zu ‚trinken‘ (שקה) gegeben wurde, für die anderen beiden Tage wird das Verb elliptisch ausgespart. Die Tage bleiben asyndetisch unverbunden und werden nur durch das Verb ‚trinken‘ zusammengehalten. Die Wahl des nächsten Schritts war somit vermutlich bekannt, es wurde nur auf den nächsten Tag gewartet, um ihm das nächste Gemisch einflößen zu können. Bei Tag zwei und drei heißt es jeweils am ‚nächsten Tag‘ (למחר), wodurch es sich nicht nur um eine Wiederholung, sondern eine Anapher handelt. Wurden in Einheit 4.3. Mehlsorten aufgezählt, so sind es hier Mehl-Kleien-Gemische, während Martha die Mehlsorten wollte und nicht bekam, so werden die Gemische Rabbi Tzadoq eingeflößt, (vermutlich) ohne dass er sie will. Weiters wurde in der Einheit zu Martha gesagt, dass man gleich ‚von außen‘ (מאבראי) sah, wenn Tzadoq etwas aß. Nun wird gegenteilig berichtet, dass sich ‚sein Inneres‘ (מיעיה) nur ‚nach und nach‘ (פורתא פורתא) weitete. Bei dem Begriff ‚nach und nach‘ (פורתא פורתא) handelt es sich um eine Verdoppelung, durch welche die Langsamkeit des Heilungsprozesses ausgedrückt wird.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Aufgrund der Kürze dieser (Sub)einheit können lediglich ein paar Techniken **Bergers** (1993), nämlich die Aufzählung (am ersten Tag/am nächsten Tag), der Katalog (Mehl-Kleien-Gemische), das Thema (Mehl/Kleie), sowie die Wiederholung (3-malige Verabreichung der Gemische; nach und nach) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton; nach und nach) festgestellt werden, wobei es sich aufgrund der fehlenden Humorstile nicht um Humortechniken per se handelt. Von den **rabbinischen Techniken** sind nur Stichworte (Heilmittel, heilen), als solche erkennbar.

5. Titus¹⁰⁴

Die folgenden beiden Einheiten sind der Zerstörung des Tempels und Jerusalems durch Titus, seiner Blasphemie gegen Gott (5.1.) und seiner Strafe (5.2.) gewidmet.

5.1. Blasphemie gegen Gott

Übersetzung

- A Er (= Vespasian) ging [und] schickte Titus.
Und er (= Titus) sagte: *Wo ist ihr Gott/sind ihre Götter, der Fels, bei dem sie Zuflucht/Schutz suchten?* (Dtn 32,37)¹⁰⁵ – dies ist der böse Titus, der schimpfte/fluchte und lästerte gegen [Gott] in der Höhe.
- B Was machte er (= Titus)? Er ergriff/packte eine Hure mit seiner Hand und betrat das Heiligtum der Heiligtümer/das Allerheiligste; und breitete eine Torarolle aus und (er) beging [wörtl.: sündigte] auf ihr eine Sünde/Übertretung; und er nahm ein Schwert und schnitt durch/in den Vorhang; und es geschah ein Wunder und Blut sprudelte hervor [wörtl.: Blut brach durch und trat aus], sodass er glaubte, er hätte sich [euphem.: Gott/ihn] selbst getötet, denn es wird gesagt: *Deine Feinde brüllten inmitten/in der Mitte deines Versammlungsortes, sie stellten ihre Zeichen als Zeichen auf* (Ps 74,4).¹⁰⁶

¹⁰⁴ Paralleltexzte: SifDtn, Ha'azinu § 328; GenR 10,7; PRK 26; LevR 20,5; 22,3; DtnR 21; ARN A+B 7; KohR 5,8; Tan Chuqqat 1; TanB Chuqqat 1; PRE 48; NumR 18,22.

Auch in muslimischen Hadithen tritt Titus auf. Siehe dazu: Lowin (2012).

¹⁰⁵ EÜ: Und er wird sagen: Wo sind ihre Götter? Wo ist der Fels, bei dem sie Schutz suchten?

¹⁰⁶ EÜ: Deine Widersacher lärmten mitten in der Stätte deiner Gegenwart, ihre Feldzeichen stellten sie als Zeichen auf.

- A' a Abba Chanan sagt: *Wer ist stark wie du, (o) Herr* (Ps 89,9).¹⁰⁷ – Wer ist wie du **stark** und hart, denn du hörst das Fluchen und Lästern dieses **Bösen** und **schweigst**.
- b Die Schule von Rabbi Jischmael lehrte: *Wer ist wie du, (o) Herr, unter den Starken/Göttern?* (Ex 15,11)¹⁰⁸ – Wer ist wie du unter den **Stummen**.
- B' Was machte er (= Titus)? Er nahm den Vorhang und machte ihn wie/daraus eine Art Netz/Korb und brachte alle Gefäße/Geräte aus dem Tempel und legte sie in es/ihn (= Netz/Korb); und er legte/brachte sie auf sein Schiff, um zu **gehen** [und] in seiner Stadt **anzugeben/zu triumphieren(/gelobt zu werden)**, denn es wird gesagt: *Und so sah ich die Bösen, die begraben sind/wurden, und/aber die, die es gut/richtig machten, aus/von dem heiligen Ort [hinaus] gingen und in der Stadt vergessen wurden* (Koh 8,10).¹⁰⁹
- a Lies nicht *,die begraben sind/wurden'*, sondern *,die gesammelt sind/wurden'*.
- b Lies nicht *,die vergessen wurden'*, sondern *,die angaben/triumphierten(/gelobt wurden)'*.
- c Da sind die, die sagen: Tatsächlich *,die begraben sind/wurden'*, denn sogar versteckte/verborgene Gegenstände werden von ihnen entdeckt.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese erste (Sub)einheit der 5. Einheit enthält Lästerungen gegen Gott, sowie die Entweihung und Plünderung des Tempels durch Titus.

Diese Texteinheit kann in **4 Abschnitte** gegliedert werden, welche parallel angeordnet sind:

1. Abschnitt (A)	Vorstellung des bösen Titus
2. Abschnitt (B)	Entweihung des Tempels
3. Abschnitt (A')	Hinterfragung der Stärke Gottes
4. Abschnitt (B')	Plünderung des Tempels

Der **1. Abschnitt** beginnt damit, dass Vespasian *,geht'* (אזל) und Titus an seiner statt *,schickt'* (שדר). Durch das Verb *,gehen'* (אזל) in Zusammenhang mit Vespasian wird auf die 4.4. Einheit retourverwiesen, während das Verb *,schicken/sendend'* (שדר) auf die Einheiten 2-4 verweist, in welchen die Feinde Jerusalems von Gott oder andere Akteure der Zerstörung *,gesandt'* werden. Der Umstand, dass in dieser Einheit Vespasian den Zerstörer Jerusalems schickt und nicht Gott, könnte dahingehend gedeutet werden, dass, wie in Einheit 4.4. angedeutet, die Autorität Vespasians als Kaiser und vielleicht sogar als römisches Pendant zum jüdischen Gott von den Stammäim anerkannt wurde. Gleich nach seiner Entsendung wird Titus als der *,Böse'* (רשע) vorgestellt,¹¹⁰ der gegen Gott lästert und höhnisch mithilfe von Vers Dtn 32,37 fragt, wo denn dieser sei. Interessanterweise ist Titus, wie der Bibelvers beweist, im Gegensatz zu Vespasian in der Tora bewandert und kann diese gegen die Juden selbst richten. In Dtn 32,37 wird die Frage von Gott selbst in Bezug auf den Götzendienst der Israeliten und die Machtlosigkeit ihrer Götzen gestellt, doch hier, in diesem Kontext, wird der jüdische Gott als machtlos präsentiert.

¹⁰⁷ EÜ: [HERR, Gott der Heerscharen,] wer ist wie du? Mächtig bist du, HERR[, und von Treue umgeben.]

¹⁰⁸ EÜ: Wer ist wie du unter den Göttern, o HERR? [Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?]

¹⁰⁹ EÜ: Sodann habe ich beobachtet, wie Menschen, die das Gesetz übertreten hatten, ein Begräbnis erhielten, während andere, die recht getan hatten, entfernt von der heiligen Stätte umherirren und in der Stadt der Vergessenheit anheimfallen. [Auch das ist Windhauch.]

¹¹⁰ Es wird nicht gesagt, dass es sich bei Titus um den Sohn des Vespasian handelt. Vermutlich um den ‚guten‘ Herrscher Vespasian, der Rabbi Jochanan ben Zakkai empfing und dadurch auch indirekt für den Fortbestand des rabbinischen Judentums verantwortlich ist, nicht mit dem ‚bösen‘ Titus in zu enge Verbindung zu setzen.

Im **2. Abschnitt** wird berichtet, was Titus tut, um den Tempel zu entweihen.¹¹¹ So nimmt er eine Hure,¹¹² betritt mit ihr das Allerheiligste, beschläft sie auf einer Torarolle und durchschneidet den Tempelvorhang, der auf wundersame Weise blutet,¹¹³ wodurch er glaubt, er hätte Gott getötet oder zumindest verwundet.¹¹⁴ Die Zerstörung Jerusalems wird nicht weiter beschrieben, allein die Tempelentweihung steht im Zentrum.¹¹⁵ Auf die Frage des 1. Abschnitts, wo sich Gott befinde, wird hier Antwort gegeben, nämlich im Allerheiligsten. Das Allerheiligste galt als Wohnort Gottes und durfte nur vom Hohepriester, einmal im Jahr am Versöhnungstag (= Jom Kippur) betreten werden. Dazu musste er sich in einem Zustand ritueller/sexueller Reinheit befinden (mYom 1,1; 1,7; yYom 1,1,38d; bYom 21a). Der Hohepriester opferte ein Opfertier am Altar und sprenkelte das Blut auf den Vorhang zum Allerheiligsten (mYom 5,4), danach las er aus der Schrift. Bei den Taten des Titus, welche zur Desakralisierung und Entweihung des Tempels beitragen, handelt es sich um eine groteske Umkehrung, eine Parodie, vielleicht sogar eine *parodia sacra*,¹¹⁶ dieser priesterlichen Vorgänge an Jom Kippur. Durch das Beschlafen der Hure und die Durchtrennung des Vorhangs mit dem Schwert, welches als Symbol römischer Identität gedeutet werden kann, wird das Thema der Penetration aufgeworfen, welches in der nächsten Einheit (5.2.) wieder auftritt, wenn nicht der Vorhang Gottes, sondern das Hirn des Titus von einer Mücke penetriert wird.¹¹⁷ Die Blasphemie des Titus gipfelt somit in der Tempelentweihung und der scheinbaren Verletzung Gottes.¹¹⁸ Das hervorsprudelnde Blut des Vorhangs wird als Wunder beschrieben, denn es lässt Titus falsche Schlüsse ziehen. So glaubt er, er hätte Gott besiegt und nichts mehr vor diesem zu befürchten. Doch ist es eher ein Trick, eine Täuschung Gottes, die Titus, im Gegensatz zu Spr 28,14, nicht gottesfürchtig, sondern blasphemisch handeln lässt. Er deutete das Blut zu seinen Gunsten, als ein Zeichen für sich. Der Abschnitt endet somit mit der angeblichen Tötung Gottes durch Titus, zu welcher Ps 74,4 rezitiert wird. Weiters ist diese Einheit durch die Stichworte ‚Wunder‘ (נס) und ‚Blut‘ (דם) mit der Einheit 9.1. (Teil 2: Tur Malka), sowie mit Einheit 14.+15. (Teil 3: Bethar) verbunden. An dieser Stelle ist anzumerken, dass die anderen beiden Zerstörungen, Tur Malka (2. Teil) und Bethar (3. Teil), gleichfalls u.a. durch Missinterpretationen seitens der Römer ausgelöst werden.

Der **3. Abschnitt** hinterfragt das Schweigen Gottes angesichts dieser Blasphemie in Form von zwei Versen und deren Auslegung, welche jeweils parallel angeordnet sind. Durch das Wort ‚stark‘ (יָסֵר) wird Ps 89,9 mit der Auslegung von Abba Chanan verbunden, die das Schweigen Gottes als Akt der Selbstdisziplin lobt.¹¹⁹ Durch die Wurzel des Verbs ‚lästern‘ (לָשַׁן) steht dieser Abschnitt mit dem 1. Abschnitt in Relation, denn auch hier ist mit dem

¹¹¹ Zu der Tempelentweihung des Titus vgl. LevR 22,3.

¹¹² Diese Hure wurde von so manchem in Relation zu der Jüdin Berenike, der Schwester des Herodes Agrippa II. und Geliebten des Titus, gesetzt (vgl. Alon (1977), S. 254). Für M. Goodman (2012) ist es hingegen beachtlich, dass die Rabbinen nichts Negatives oder wie auch immer Geartetes zu der jüdischen Geliebten des Titus, noch zu ihrem Bruder, dem die Oberaufsicht über den Jerusalemer Tempel anvertraut war, zu sagen hatten.

¹¹³ Zu Wundern in rabbinischen Schriften siehe z.B.: Stemberger (2014); Rosen-Zvi (2017).

¹¹⁴ Insgesamt begeht Titus damit die drei ‚Kardinalsünden‘ des Judentums, nämlich Unzucht, Idolatrie und Mord, wodurch er sich den Beinamen ‚Böser‘ redlich verdient und gleichzeitig auch erklärt wird, warum er den Rabbinen als ‚Erzbösewicht‘ gilt.

¹¹⁵ Die Erzählung erwähnt nicht die Tempelzerstörung, so als ob die Katastrophe die Fähigkeit oder Bereitschaft des Textes übersteigen würde, sie zu erinnern (vgl. Stratton (2017), S. 77).

¹¹⁶ Zur *parodia sacra* in rabbinischen Quellen siehe z.B.: Levinson (1993); ders. (2003), 367-370.

¹¹⁷ Beide Szenen werden von Watts Belser (2018) auf den Genderaspekt hin interpretiert.

¹¹⁸ Die Erzählung um die Entweihung des Tempels durch Titus wurde von I. Yuval antichristlich, gegen das Motiv des *vindicta salvatoris*, gedeutet, siehe dazu: Yuval (2007), 57-62. Für Yuval handelt es sich bei bGit 56b nicht nur um interreligiöse Polemik, sondern um eine Parodie auf christliche Vorstellungen den Vorhang zum Allerheiligsten betreffend. In Mk 15,37-38 wird beispielsweise Jesu Tod mit dem Zerreißen des Vorhanges im Tempel in direkten Zusammenhang gebracht. Der Tempelvorhang wird in der jüdischen Tradition hingegen zumeist auf die Schechina hingedeutet, welche durch diesen vor dem Profanbereich verhüllt ist (vgl. Thoma (1966), S. 193-194).

¹¹⁹ Das Lob des schweigsamen Gottes findet sich auch in LevR 22,3.

genannten ‚Bösen‘ (רשע) Titus gemeint. Der zweite Vers Ex 15,11 wird von der Schule des Rabbi Jischmael gelehrt und klingt wie ein ironischer Zusatz zu der Auslegung von Abba Chanan, denn aufgrund des ähnlichen Klangs werden die ‚Starken/Götter‘ (אלים) mit den ‚Stummen‘ (אלמים) in Verbindung gebracht. Gott schweigt also nicht nur, sondern wird mit einem Stummen verglichen bzw. als solcher entlarvt. Gott wird so einerseits zwar von den Rabbinen verspottet, doch andererseits hält er an seinem Plan fest, Titus glauben zu lassen, er wäre tot, denn hätte er zu diesem über Rache gesprochen, hätte dieser sich nicht länger in Sicherheit gewogen.¹²⁰ Wie sich auch in der 5.2. Einheit herausstellen wird, war Gott nicht wirklich stumm, im Gegensatz zu den Götzen aus der 18.2. Einheit oder deren Äquivalent in KlgIR 1,50.

Der **4. Abschnitt** gibt, wie der 2. Abschnitt, die blasphemischen Taten des Titus wieder. Beide Male werden diese mit der Frage ‚Was machte er?‘ (מה עשה?) eingeleitet. Interessant ist dabei, dass diese Frage fast genauso geschrieben wird wie der Begriff ‚Ma’ase‘, die Einleitung zu einem Präzedenz- oder Tatfall (מעשה), welche v.a. in Teil 3: Bethar noch auftreten wird. Titus nimmt also den zuvor blutenden Vorhang, legt alle Tempelgeräte hinein und bringt sie auf sein Schiff, um mit ihnen in Rom als Kriegsbeute ‚anzugeben‘ (שבח).¹²¹ Auf diese Taten des Titus hin wird Koh 8,10 rezitiert. Der Wunsch des Titus in seiner Stadt Rom mit den geraubten Tempelgegenständen ‚anzugeben‘ (שבח) ist durch den ähnlichen Klang der Verwurzelung in dem Vers Koh 8,10 und den nachfolgenden drei Argumenten verbunden. Die Bedeutung des Verses ist jedoch nur zu verstehen, wenn auch die Verse Koh 8,9-12¹²² mitbedacht werden. Dort wird nämlich gesagt, dass es eine Zeit gibt, in der ein Mensch die Macht hat, anderen zu schaden. Dies bezieht sich auf die zeitlich begrenzte Herrschaft Roms. Eine Erkenntnis, die auch Nero in der 3. Einheit hatte, bevor er erkennen musste, dass nach dieser Zeit der Unterdrückung und des Sieges über Jerusalem, es die Israeliten sein werden, welche an den Römern Rache nehmen. Wird weiters in Koh 8,11-12 gesagt, dass das Nicht-Verhängen einer Strafe dazu verleitet Böses zu tun und ein Sünder trotz seiner bösen Taten dennoch lange leben kann, so ergibt sich in Anwendung auf Titus, dass dieser von einem geschwächten Gott keine Strafe oder gar Rache fürchtet und deshalb Böses tut. Diese Ungleichheit oder Schiefelage wird auch durch Koh 8,10 deutlich, denn dort heißt es, die ‚Bösen‘ (רשעים) werden ‚begraben‘ (קבר), während die Guten in der Stadt ‚vergessen‘ (שכח) werden. Ein Zustand, der nicht von Dauer ist, wie die folgenden zwei ‚al tiqre-Argumente‘ (אל תיקרי) beweisen. So soll nicht ‚begraben‘ (קבר), sondern aufgrund des ähnlichen Wurzelklangs ‚gesammelt‘ (קבץ) gelesen werden, wodurch sich ergibt, dass entweder die Bösen ‚sammelten‘, wie Titus, der die Tempelgeräte einsammelte, oder aber ‚gesammelt werden‘, wie dies in der 6. Einheit bei der Asche des Titus der Fall ist. Das zweite ‚al tiqre-Argument‘ lässt nicht ‚vergessen‘ (שכח), sondern ‚angeben/loben‘ (שבח) lesen, was nicht nur ähnlich klingt, sondern auch fast gleich geschrieben wird. Durch diese Leseanweisung werden

¹²⁰ Für eine etwas andere Interpretation des Schweigens Gottes siehe z.B.: Watts Belser (2018), S. 155-156.

¹²¹ Weitere rabbinische Quellen, die vom Transport der Tempelgeräte nach Rom berichten, sind: LevR 22,3; NumR 18,22; SifDtn § 328; PRK 26; LevR 20,5; GenR 10,7; DtnR 21; Tan Achare 4; TanB Achare 5; KohR 5,8; PRE 49; MidrPs 121,3. Gemäß Josephus (BJ 6,387-391) war es nicht Titus, sondern ein jüdischer Priester, der Kultgeräte, Gewänder und den großen Vorhang aus dem Tempel brachte und den Römern übergab, doch auch bei Josephus werden die Tempelschätze per Schiff nach Rom überstellt (BJ 7,20). Scheinen so manche Elemente der 5. Einheit historisch belegt, so sind jedoch etliche davon, wie die Vergehen des Titus im Tempel, seine Strafe durch eine Mücke/Gelse, sowie auch seine Verbrennung und die Verstreung seiner Asche legendenhafter Natur (Rubenstein (2002), S. 39).

¹²² EÜ: (9) All dies habe ich beobachtet und ich achtete auf alles, was unter der Sonne getan wurde: Es gibt eine Zeit, da der Mensch Macht hat über einen Menschen, diesem zu schaden. (10) Sodann habe ich beobachtet, wie Menschen, die das Gesetz übertreten hatten, ein Begräbnis erhielten, während andere, die recht getan hatten, entfernt von der heiligen Stätte umherirren und in der Stadt der Vergessenheit anheimfallen. Auch das ist Windhauch. (11) Wo keine Strafe verhängt wurde, ist die Bosheit schnell am Werk. Deshalb wächst im Herzen der Menschen die Lust, Böses zu tun. (12) Denn: Ein Sünder kann hundertmal Böses tun und dennoch lange leben.

die Guten in der Stadt nicht vergessen, sondern gelobt werden. Doch nicht irgendwelche Guten, sondern jene, die vom heiligen Ort hinausgingen bzw. weggingen (und ihn nicht zerstörten), wie es beispielsweise Nero (3. Einheit) und Vespasian (4. Einheit) taten. Ein drittes Argument besteht wiederum doch auf die Lesung von ‚begraben‘ (קבר), da durch diese ausgedrückt wird, dass die Römer auch die versteckten Tempelgeräte entdeckten und mitnahmen. So ist in Koh 8,10 nicht nur die Plünderung des Tempels, eine Zeit der römischen Herrschaft, angesprochen, sondern gleichzeitig auch eine Zeit, in welcher die Bösen tatsächlich begraben sein werden, eine Zeit, in der die Guten gelobt werden und Israel über seine Plünderer obsiegt.

Textanalyse & Interpretation

Gleich die ersten beiden Verben ‚gehen‘ (אזל) und ‚schicken/senden‘ (שדר) sind asyndetisch unverbunden, was auf Vespasians sofortiges Losschicken nach seinem Aufbruch von Jerusalem hindeuten könnte. Der Name ‚Titus‘ (טיטוס) stellt durch seinen ähnlichen Klang zu dem Wort ‚Mücke/Gelse‘ (יתוש) ein Wortspiel dar, das auch gleich auf dessen Bestrafung in Form einer Mücke in Einheit 5.2. hinweist. Titus wird eine rhetorische Frage, nämlich Dtn 32,37, in den Mund gelegt, durch welche er Gott verhöhnt. Diese Frage, wo sich ihr Gott denn nun befindet, wird durch die Alliteration אי אלהימו noch zusätzlich betont. Titus wird nun genauer vorgestellt, nämlich mit dem Epitheton ‚der böse‘ (הרשע), welcher gegen Gott ‚schimpft‘ (הרה) und ‚lästert‘ (גדה), wobei es sich bei den beiden letztgenannten Verben um eine Perissologie handelt. Titus lästert gegen Gott, doch dieser wird nur indirekt in Form einer Antonomasie (מעלה) erwähnt.

Der 2. Abschnitt beginnt, wie der 4. Abschnitt, mit einer einleitenden Frage, was Titus denn tat, die sogleich polysyndetisch (... ונעשה ... וגידר ... ונטל ... ועבר ... והציע ... ונכנס ... תפש ... ונכנס ... והציע ... ועבר ... ונטל ... וגידר ... ונעשה ...) beantwortet wird. Die Hure, die Titus mit der ‚Hand‘ (ידו) ergreift, bringt wie das Kalb in der 2. Einheit Zerstörung und hier nun Desakralisierung mit sich. Lag es in der 4. Einheit in der Hand Vespasians, ist es nun die Hand des Titus, welche den Tempel entweiht bzw. diesen zerstört. Die durch Dtn 32,37 aufgeworfene Frage, wo sich Gott befindet, wird in Form eines Polyptotons (לבית קדשי בקדשים) beantwortet. Nach dem Ausbreiten einer Torarolle, wird das weitere Vorgehen des Titus als Figura etymologica (עבר עליה עבירה), welche als Hyperbaton dargestellt ist und eine Alliteration bildet, wiedergegeben. Daraufhin nimmt er sein Schwert und durchschneidet den Vorhang zum Allerheiligsten, woraufhin ein ‚Wunder geschieht‘ (נעשה נם), wobei die dafür verwendeten Worte durch ihren ähnlichen Klang auffallen. Blut sprudelt hervor, ausgedrückt durch die Tautologie ‚brach durch und trat aus‘ (מבצבץ ויוצא). Titus glaubt daraufhin, er hätte Gott getötet, was jedoch in Form des Vergleichspartikels כ und eines Euphemismus wiedergegeben wird, wenn gesagt wird ‚er glaubte, er hätte sich selbst getötet‘ (כסבור הרג את עצמו). Die Untaten des Titus steigern sich somit von Unzucht über Götzendienst bzw. Blasphemie hin zu Blutvergießen, den schwerwiegendsten aller Sünden. In dieser Einheit wird in Ps 74,4, der dazu rezitiert wird, der Begriff Feind nicht mehr mit ‚Herr der bösen Rede‘ (בעל דבביה) wie in der 2. Einheit, sondern mit einem Synonym dazu, nämlich in einer anderen Konnotation mit צורר ausgedrückt. Weiters wird in dem Vers in Form einer Alliteration gesagt, dass diese Feinde ihre ‚Zeichen als Zeichen‘ (אותותם אותות) aufstellten, wobei für die ‚Zeichen‘ jeweils dasselbe Wort mit anderem Suffix gebraucht wird, weshalb von einem Polyptoton ausgegangen werden kann.

Im 3. Abschnitt wird zu Beginn von Abba Chanan Ps 89,9 zitiert, in welchem Gott mit einer Kurzform des Tetragrammatons (יה) angesprochen wird. Durch den Vers wird mithilfe eines Vergleichs suggeriert, dass niemand so stark wie (כמוך) Gott ist. Die ersten drei Worte des Verses (מי כמוך חסין) werden in der Auslegung des Abba Chanan wiederholt, wodurch ‚stark‘ zum verbindenden Stichwort wird. Das Adjektiv ‚stark‘ (חסין) bildet gemeinsam mit ‚hart‘ (קשה) eine Perissologie, genauso wie dies die Begriffe ‚Fluchen‘ (ניאוצו) und ‚Lästern‘ (גידופ) tun, wobei das Nomen ‚Lästern‘ aus derselben Wurzel gebildet wird, wie im 1.

Abschnitt das Verb dazu. Durch die Alliteration שומע שאתה wird ausgedrückt, dass Gott sehr wohl die Worte des ‚Bösen‘ (רשע) hört, aber es dennoch vorzieht zu ‚schweigen‘ (שתק). Das Schweigen Gottes erinnert an jenes von Rabbi Jochanan ben Zakkai in der 4.4. Einheit, als dieser nicht auf Vespasians Parabel antwortet, sei es aus Dummheit, oder aus dem Wissen heraus, dass er Gottes Plan nicht verraten darf. Wie Jochanan wird Gott für dieses Schweigen verspottet, doch abermals stellt sich die Frage, ob es sich nicht um weise Voraussicht und somit eine List Gottes handelt. Die Schule des Rabbi Jischmael schließt mit Ex 15,11 an Ps 89,9 an, denn auch in diesem wird gefragt, ‚wer wie Gott sei‘ (מי כמוכה ... הי), wobei Gott wieder nur in verkürzter Form angesprochen wird. Für die Antwort werden die ersten beiden Worte der Frage wiederholt. Die ‚Starken/Götter‘ (אלים) der Frage werden aufgrund ihres ähnlichen Klangs wortspielerisch mit den ‚Stummen‘ (אלמים) in Verbindung gebracht, wodurch einerseits Gottes Schweigen erklärt und andererseits seine Stärke hinterfragt wird.

Nicht nur die einleitende Frage verbindet Abschnitt 2 und 4, sondern auch der Begriff ‚Vorhang‘ (פרוכת), denn der durchschnittene Vorhang wird zu einer Art Netz umfunktioniert, in das alle Tempelgeräte gelegt werden. Diese Umfunktionierung wird durch den Vergleich ‚wie eine Art Netz‘ (כמין גרנותני) deutlich. Mit der Alliteration כל כלים, welche gleichfalls Worte ähnlichen Klangs vereint, wird die Gesamtheit der geraubten Tempelgeräte ausgedrückt, welche er auf sein Schiff transportierte, um in seiner ‚Stadt‘ (עיר) Rom damit anzugeben. Das Weggehen des Titus von Jerusalem wird diesmal nicht mit אזל, sondern mit der dazu synonymen Wurzel הלך wiedergegeben. Die asyndetisch unverbundenen Verben ‚gehen‘ und ‚angeben‘ bilden eine Alliteration (לילך להשתבח), welche darauf verweist, dass Titus hauptsächlich nur ging, um in Rom mit den geraubten Gegenständen anzugeben. Die gesamte Antwort auf die Frage, was Titus tat, ist in diesem Abschnitt abermals polysyndetisch verbunden (נטל ... ועשאו ... והביא ... והניחו ... והושיבו). Auf das Handeln des Titus hin wird Vers Koh 8,10 rezitiert, in welchem die bereits zuvor aufgetretenen Worte ‚Böser/n‘ (רשע) und ‚Stadt‘ (עיר) wiederholt werden. Doch sind es nicht diese Wiederholungen, sondern vielmehr Wort- bzw. Wurzelspiele (קבר-קבץ; שכה-שבח) die sich aus den Leseanweisungen der ‚al tiqre-Argumente‘ (אל תיקרי) ergeben, welche den Vers mit dem Stichwort ‚angeben‘ (שבח), sowie mit dem Inhalt des 4. Abschnitts verbinden. Weiters ist in Koh 8,10 die Alliteration ראיתי רשעים auffällig, welche darauf verweist, dass die Bösen bereits gesehen wurden, also schon einmal da waren, was entfernt auf Nebukadnezar, der den ersten Tempel zerstörte, oder aber in diesem Kontext auf Titus, der den 2. Tempel auf dem Gewissen hat, hinweisen könnte. Ist im 2. Abschnitt vom Allerheiligsten die Rede, so wird im 4. Abschnitt in Manier einer Antiklimax von dem Tempel und dann nur mehr von einem heiligen Ort gesprochen. Das letzte Argument, welches sich auf Koh 8,10 bezieht, enthält ein Synonym zu den zuvor gesammelten ‚Tempelgeräten‘ (כלים), nämlich מיילי, wie auch das Gegensatzpaar ‚verstecken/verbergen‘ (טמר) und ‚entdecken‘ (גלה).

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Zu den in dieser Einheit gebrauchten Humorstilen und -techniken ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) etliche Stile auftreten. So z.B. der harmlose (Wortspiele), der gemeine (Schimpfen, Lästern und Fluchen des Titus), andererseits aber auch der reflektierende (Lob auf Gottes Schweigen muss nicht die einzige Deutung sein), sowie der kompetente Stil (gelungenes Wortspiel Starke/Götter–Stummen). Von den Humorstilen **Martins** (2003) sind der aggressive (Titus lästert gegen Gott; schweigender Gott wird für stumm erklärt) und der einschließende (Wort-/Wurzelspiele) Stil auszumachen. Humortechniken **Bergers** (1993) sind gleichfalls vorzufinden, so Beschimpfung/Beleidigung (Böser), Ironie (starker Gott wird zu stummen Gott), Wortspiele (Titus–Mücke, Starke/Götter–Stimme, begraben–sammeln, vergessen–loben/angeben), Spott (abwesender Gott, verletzter/getöteter Gott, stummer Gott), Vergleich (mit Gott), sowie Wiederholung (2x Frage nach Handlung des Titus; al tiqre-Argumente; Stichworte: Böser, Hand, schweigen; lästern, stark, Vorhang, Stadt, angeben),

Umkehrung (Titus bei Tempelentweiheung vs. Hohepriester an Jom Kippur), Entlarvung (schweigender Gott ist stumm), wie auch Parodie (priesterlicher Vorgänge an Jom Kippur; auf historische Ereignisse: Triumphzug des Titus?) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta). In Hinblick auf **rabbinische Techniken** sind Wortspiele/ähnlicher Klang (Titus–Mücke, Starke/Götter–Stumme, begraben–sammeln, vergessen–loben/angeben; Wunder geschehen, alle Gefäße), Stichworte (Böser, Hand, schweigen), die Parodie (priesterlicher Vorgänge an Jom Kippur), ein logischer Schluss (schweigen = stumm) und al tiqre-Argumente (lies nicht ... , sondern) erwähnenswert.

5.2. Gelse als Strafe Gottes

Übersetzung

- A a Im/Am Meer stand eine (große) Welle gegen ihn (= Titus) auf, um ihn zu ertränken.
 b Er sagte: Es scheint mir, dass **die Götter/der Gott** von ihnen keine **Macht/Kraft** hat, außer im Wasser –
 (der) Pharao kam, er (= Gott) ertränkte ihn im Wasser;
 Sisera kam, er ertränkte ihn im Wasser;
 auch gegen mich steht er auf, um mich im Wasser zu ertränken.
 c Wenn er ein **Held/Starker/mächtig/stark** ist, soll er auf trockenes Land heraufkommen und mit mir **Krieg** machen/führen!
 a' Eine Himmelsstimme/Bat Qol ging hervor/brach durch und sagte zu ihm (= Titus):
 [Du] **Böser**, Sohn eines **Bösen**, Enkelsohn des **bösen** Esau/von Esau, dem Bösen, ich habe ein (**leichtes/niedriges/geringes**) Geschöpf in/auf meiner Welt, und **Mücke/Gelse** ist sein Name.
 b' Warum wird sie **niedriges/geringes** Geschöpf genannt? – Weil sie einen Eingang hat, aber keinen Ausgang.
 c' Komm auf trockenes Land herauf und mache/führe mit ihr **Krieg**.
 Er (= Titus) kam auf trockenes Land herauf, eine **Mücke/Gelse** kam und betrat seine Nase, und stocherte an/in seinem/sein Gehirn für **7** Jahre.
- B a Eines Tages ging er (= Titus) an der Tür/am Tor eines Schmiedehauses vorbei, [die Mücke/Gelse] hörte den **Klang** (= das Schlagen) des Hammers [und] **schwieg/war ruhig**.
 Er (= Titus) sagte: Es gibt ein **Mittel**.
 b Jeden Tag brachten sie einen Schmied/wurde ein Schmied gebracht und er schlug/hämmerte vor ihm (= Titus).
 Einem Nichtjuden gab er **4** Sus;
 zu einem Israeliten sagte er (= Titus): Es sei dir genug/genüge dir, dass du deinen Hasser/Feind siehst.
 a' Bis zu **30** Tage/30 Tage lang machte er (= Titus) es so; und/aber von da an, als sie (= Mücke/Gelse) sich [daran] gewöhnt hatte, störte [es] sie nicht [mehr].
- B' a Es wird gelehrt: Rabbi Pinchas ben Arova (= Aruba) sagte: Ich war zwischen/unter den Großen/Noblen Roms, und als er (= Titus) starb, spalteten sie sein Gehirn/seinen Kopf, und fanden sie (= Mücke/Gelse) wie einen Vogel, einen Spatz (= Sperling)/freien Vogel, der **2** Sela wiegt.
 b In einer [anderen] Baraita wurde gelehrt: Wie eine **1**-jährige [wörtl.: Kind/Sohn eines Jahres] Taube, die **2** Litra wiegt.
 c Abaja sagte: Wir halten/haben [eine Tradition]/Uns wurde überliefert: Ihr (= Mücke/Gelse) Mund/Schnabel war aus Kupfer und ihre Klauen waren aus Eisen.

A' Als er (= Titus) im Sterben war, sagte er zu ihnen: **Verbrennt** diesen Mann (= mich) und verstreut seine (= meine) Asche in den/über die **sieben** Meere/n, damit der Gott der Juden ihn (= mich) nicht findet und ihn (= mich) vor **Gericht**/ein Urteil stellt.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese zweite (Sub)einheit der 5. Einheit enthält die Herausforderung des Titus gegen Gott, welche dieser annimmt und Titus mit einer Mücke straft, die ihn schließlich auch tötet.

Die Texteinheit kann in **4 Abschnitte** gegliedert werden, welche chiasmisch angeordnet sind:

1. Abschnitt (A)	Herausforderung Gottes
2. Abschnitt (B)	Mittel gegen Mücke/Gelse?
3. Abschnitt (B')	Beschreibung der Mücke/Gelse
4. Abschnitt (A')	Tod des Titus

Der **1. Abschnitt** bietet gleich zu Beginn den Beweis, dass Gott weder stumm, noch machtlos, noch passiv ist, denn er versucht Titus auf seinem Schiff Richtung Rom mittels einer großen Welle zu ertränken.¹²³ Daraufhin hat Titus die vermeintliche Erkenntnis, dass Gott nur Macht im Wasser hat. Die Stichworte ‚Gott‘ (אלהים) und ‚seine **Macht/Kraft**‘ (גבורתו) verbinden diese Einheit mit der vorherigen (5.1.), obwohl es sich lediglich um Synonyme zu den dort gebrauchten Begriffen (באליים; חסין) handelt, ist durch deren Bedeutung und Bedeutungsumfeld der Zusammenhang gegeben. Titus zählt den Ertränkungsversuch gegen sich parallel zu den Ertränkungen des Pharaos und Siseras auf, um mithilfe dieser biblischen Figuren zu betonen, dass Gott tatsächlich nur die Macht hat seine Feinde im Wasser zu ertränken. Mit der Erwähnung des Pharaos wird auf den Exodus aus dem Land Ägypten angespielt, bei welchem Gott das Meer teilte, um sein Volk hindurchziehen zu lassen und die Armee des Pharaos, welche jenes verfolgte, zu ertränken. Durch Sisera hingegen wird der in Ri 5,21 erwähnte Bach Kischon, der die Armeen des Sisera, einem Feind Gottes, hinwegspülte, erinnert. Titus erkannte sich somit selbst als Feind Gottes und zeigte in provokanter Manier die angeblichen Grenzen dieses Gottes auf. Vielleicht versuchte Titus dabei auch nur in synkretistischer Anwandlung die Macht Gottes über das Wasser mit der römischen Gottheit Neptun, dem Gott des Meeres, in Einklang zu bringen.¹²⁴ Interessant ist jedoch abermals, dass sich Titus, im Gegensatz zu Vespasian, mit den jüdischen Schriften auskennt und diese, wenn auch nicht korrekt, zu interpretieren vermag. So ist er von der Unfähigkeit Gottes an Land zu handeln überzeugt und fordert diesen ‚**Starken**‘ (גבור) auf, mit ihm am Trockenen ‚Krieg‘ (מלחמה) zu führen, wobei durch das Stichwort ‚**Krieg**‘ (מלחמה) diese Einheit mit den halakhischen Blöcken, sowie der Einheit 4.1. in Verbindung steht. Wollten die Banditen in 4.1. Krieg mit den Römern, so ist es nun der römische Feldherr Titus, welcher Gott zum Krieg herausfordert.

Auf diese Herausforderung reagiert Gott sofort, eine Himmelsstimme geht hervor und spricht zu Titus. Dies ist nun der endgültige Beweis dafür, dass Gott nicht stumm oder passiv ist. Titus wird von der Himmelsstimme der ‚**Böse**‘ (רשע) genannt, ein Beiname, den er bereits in der Einheit 5.1. trug. Er wird als Sohn eines Bösen angesprochen, doch wird Vespasian,

¹²³ Das Motiv der aufstehenden Welle kommt gleichfalls in yBer 9,1,13b; tYom 2,4; bYom 38a; tBM 7,14; yBM 6,4,11a; bBM 59a-b; bBQ 116b; tNed 5,17 vor. bBM 59a-b ist dabei am ähnlichsten, denn in ihr erkennt Gamliel, dass Gott ihn durch die Welle aufgrund seiner Tat, dem Ausschluss des Rabbi Eliezers, bestrafen will.

¹²⁴ Watts Belser (2018), S. 159; Hasan-Rokem (1993-1995), S. 8-9; dies. (1998), S. 115; Levinson (2003), S. 371. Für Levinson (2003; S. 370-371) handelt es sich bei der Episode am Wasser um eine ironische Umkehrung der Jona-Erzählung, welche als kanonischer Subtext dieser Einheit 5.2. unterliegen soll. Titus wird nicht von einem großen Fisch verschluckt, sondern eine Mücke dringt in ihn ein. Anstatt ausgesandt zu werden, um eine sündenreiche Stadt vor der Zerstörung zu retten, verlässt Titus die zerstörte Stadt, um nach Hause in das sündhafte Rom zurückzukehren. Wie Jona seinem Schicksal nicht entkommen konnte, so kann Titus nicht der Rache Gottes und seiner Strafe entgehen.

wie bereits erwähnt, nicht als sein Vater genannt. Auch als Enkelsohn des bösen Esau wird er deklariert, welcher, wie Titus als römischer Feldherr, stellvertretend für Rom und somit die Feinde Gottes steht.¹²⁵ Als Gegner im Kampf wird von der Himmelsstimme ein ‚leichtes‘ bzw. ‚geringes‘ (קלה) Geschöpf, eine ‚Mücke/Gelse‘ (יתוש) bestimmt. Wie in b erklärt wird, warum Gott nur im Wasser Macht haben soll, so wird in b’ erläutert, warum das geringe Geschöpf ‚Mücke/Gelse‘ heißt. Beide Male wird von Titus fälschlicherweise Machtlosigkeit als Grund angenommen. Weiters wird nun Titus mittels der Himmelsstimme von Gott herausgefordert, auf trockenes Land zu kommen und gegen dieses kleine Geschöpf **Krieg** zu führen. Titus lässt sich dies nicht zweimal sagen, und als er Land betritt, fliegt ihm eine Mücke/Gelse in die Nase¹²⁶ und stochert für ‚sieben‘ (שבע) Jahre in seinem Gehirn.¹²⁷ **Titus** hat in der **Mücke/Gelse** somit einen Gegner, der ihm namentlich gleicht (טיטוס, יתוש) und an seine Vergehen im Tempel angepasst ist, denn sie penetriert sein Gehirn, so wie er in Einheit 5.1. die Hure im Tempel und den Vorhang mit seinem Schwert penetrierte. An dieser Stelle kann vielleicht sogar von einer parodierenden Umkehr der Untaten des Titus gesprochen werden, wenn dieser in seinem eigenen Körper, wie Gott in seinem Tempel, geplagt, gedemütigt und besiegt wird. Gott vergilt Titus sein Vergehen, die Entweihung des Tempels an einem Tag, **siebenfach** (vgl. Lev 26,27-28), indem er ihn **sieben** Jahre mit der Mücke/Gelse plagt. Die Strafe des Titus stellt somit nicht die Balance zwischen zwei gleichwertigen Gegnern wieder her, sondern demonstriert, die Unterlegenheit des der Hybris verfallenen Kaisers. Er maßte sich an den allmächtigen Gott herauszufordern, der nachweislich bei weitem mehr Macht hat, als nur Wellen im Meer zu erzeugen, denn bereits das kleinste seiner Geschöpfe reicht aus, um Titus zu besiegen. Die Demütigung und Niederlage des Titus nach seiner blasphemischen Äußerung sind perfektioniert, als eine Mücke/Gelse ausreicht, um Titus, den Entweiher des Tempels (und Zerstörer Jerusalems) zu Fall zu bringen,– denn Gott fand ihn nicht eines größeren Gegners wert.

Der **2. Abschnitt** kann in drei Zeiteinheiten (a, b, a’) unterteilt werden, welche eingeleitet sind durch ‚eines Tages‘ (יומא חד), ‚jeden Tag‘ (כל יומא) und ‚bis zu 30 Tage‘ (עד תלתין יומין). In der ersten Zeiteinheit hegt Titus Hoffnung auf Heilung (a), in der zweiten glaubt er ein Mittel gefunden zu haben (b), und in der dritten wird diese Hoffnung wieder enttäuscht (a’).

Der 2. Abschnitt berichtet, dass Titus an einer Schmiede vorbeigeht und die Mücke/Gelse durch den ‚Klang‘ (קל) des Hammers ‚schweigt‘ (שתק). Durch den ähnlichen Klang des Wortes ‚Klang/Stimme‘ (קל) und ‚leicht/gering‘ (קלה) sind der 1. Abschnitt und dieser verbunden. Das ‚Tor‘ (אבבא) der Schmiede erinnert an das Tor, aus welchem Rabbi Jochanan ben Zakkai in der Einheit 4.3. hinausgebracht wurde. Wie dieser sucht Titus ein ‚Mittel‘ (תקנתא), eine kleine Erleichterung, gegen das Stochern der Mücke/Gelse und findet es in dem Laut der Hammerschläge. Die Mücke/Gelse ‚schweigt‘ (שתק), genau wie Gott in 5.1. So lässt sie Titus im Glauben, er hätte gesiegt und sie wäre verstummt. Er beordert jeden Tag einen Schmied zu sich, um für ihn zu hämmern. Einem Nichtjuden zahlt er ‚vier‘ (ארבע) Sus, wobei die Zahl **Vier** diese Einheit mit den halakhischen Blöcken 1+2, sowie mit den Einheiten 3 und 4.2. verknüpft, in welchen gleichfalls diese Zahl eine wichtige Rolle spielt. Israeliten hingegen zahlt er nichts, da es ihnen genug Lohn sei, ihren ‚Feind‘ (סנא) (öffentlich) leiden zu sehen. Der Gott der Israeliten strafte ihn mit diesem Leiden. Insofern schließt Titus daraus, dass es diesen eine Genugtuung wäre, ihn leiden zu sehen, weshalb er deren Hilfe als Schmiede, in diesem Fall als eine Art Ärzte,¹²⁸ zwar schätzt, doch deren Lohn in der Freude

¹²⁵ Für die Verbindung zwischen Rom, Esau und Titus siehe z.B.: Langer (2009).

¹²⁶ Watts Belser (2018; S. 161) sieht in der ‚Nase‘ einen Marker für die persönliche Identität, welche durch das Eindringen der Mücke/Gelse gewaltsam ausgelöscht wird.

¹²⁷ Das Motiv des ‚Stocherns im Gehirn‘ kommt u.a. auch in bSan 130a vor, dort steht dies als Strafe auf das Tragen von Tefillin, was per römischem Dekret verboten wurde.

¹²⁸ Wie Rabbi Tzadok von den Römern geheilt wurde, so erhofft sich Titus Heilung durch die israelitischen Schmiede.

über das Leid ihres Feindes sieht. Durch das Wort ‚Feind‘ (סנא) steht diese Einheit mit der 2. Einheit (בעל דבביה) und der 5.1. (צורר) in Relation, wobei in jeder dieser Einheiten eine andere Konnotation des Worts mitschwingt. ‚30‘ (תלתין) Tage lang kann Titus die Mücke/Gelse auf diese Art ruhig halten, doch in diesem Zeitraum gewöhnt sie sich daran, und es stört sie nicht mehr, sprich, sie nimmt ihr Gestocher wieder auf. Die Anzahl der Tage, **dreibig**, ist durch drei teilbar, doch nicht nur dass, die Zahl **3** scheint im Kontext der Zerstörung Jerusalems wichtig zu sein, da sie bereits in den Einheiten 2., 4., 4.1., sowie im 2. Block als relevant auffiel.

Der **3. Abschnitt** enthält drei (legendenhafte) Traditionen (a-c), die beinahe parallel angeordnet sind, über das Gewicht, die Größe und das Aussehen der Mücke/Gelse, die Titus plagt. Nachdem diese nach dem 30. Tag weiterstocherte und dies sieben Jahre lang tat, sind die Ausmaße der Mücke/Gelse nach diesem langen Zeitraum beachtlich. Rabbi Pinchas ben Arova ist unter den ‚Noblen Roms‘ (גדולי רומי) als Titus schließlich verstorbt und sie seinen Kopf öffnen, um nachzusehen, was ihm jahrelang Schmerzen zufügte. Der Umstand, dass sich ein Rabbi unter den ‚Noblen Roms‘ (גדולי רומי) befindet, ist seit der 4.1. Einheit nichts Neues mehr, denn in dieser war es Ben Tzitzit Hakesset, der sogar seinen Sitz unter diesen hatte, während in 4.4. es eben diese waren, die Vespasian zum Kaiser bestimmten. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass trotz der Zerstörung Jerusalems, welche im Hintergrund des Textes stets mitgedacht werden muss, bisher nur Martha (vgl. 4.1. Einheit) und der Kaiser vor Vespasian (vgl. 4.4. Einheit) und nun Titus tatsächlich versterben. Durch den wiederholten Begriff ‚Gehirn‘ (מוח) ist dieser 3. Abschnitt mit dem 1. Abschnitt verbunden. Im Kopf des Titus ‚finden‘ (מצא) sie nun die Mücke/Gelse in der Größe eines Spatzes und einem Gewicht von 2 Sela. Wie Titus alle verborgenen Tempelgeräte ‚entdeckte‘ (גלה), so ‚finden‘ (מצא) sie die in seinem Kopf verborgene Mücke/Gelse. In einer Baraita wird gelehrt, dass sie vielmehr die Größe einer einjährigen Taube hat, die 2 Litra wiegt. Wie in Ps 84,4 werden der Spatz und die Taube parallel zueinander vorgestellt, doch kann es sich bei deren Gewichtsangaben, v.a. der zweiten, nur um Übertreibungen handeln, denn es scheint recht unwahrscheinlich, dass eine Taube 25-mal so viel wie ein Spatz wiegt.¹²⁹ Von Abaje wird noch eingebracht, dass er eine Tradition kennt, nach welcher der Mund/Schnabel der Mücke/Gelse aus Kupfer und ihre Klauen aus Eisen bestehen, wobei das Bild eines tatsächlichen Vogels in den Vordergrund rückt. Das Bild des Vogels im Moment des Todes von Titus könnte auf die römische Zeremonie der Apotheose anspielen, die Vergöttlichung des römischen Herrschers, bei welcher ein Adler freigelassen wird, der die Seele des Herrschers in den Himmel tragen soll.¹³⁰ Die in bGit 56b vorkommenden Vögel, Spatz und Taube, könnten so den Adler und dadurch den göttlichen Anspruch (*divus imperator*) des Titus ins Lächerliche ziehen. Der auf dem Triumphbogen des Titus dargestellte Adler, die Abbildung der geraubten Tempelgeräte, sowie das gemeinsame Auftreten dieser Elemente in dieser 5.2. Einheit könnten sogar darauf hinweisen, dass es sich hierbei um eine parodierte Darstellung der historischen Ereignisse handelt.

Der als ‚Spatz‘ vorgestellte ‚Vogel‘ (צפור דרור) kann andererseits auch mit ‚freier Vogel‘ übersetzt werden, der für Freiheit und Freilassung, aber auch für Israel steht. So könnte interpretiert werden, dass Israel in Form einer Mücke/Gelse Rom, dargestellt durch Titus, vernichtet. Eine Deutung die in Hinblick auf die 3. Einheit und der darin enthaltenen Erkenntnis Neros, dass Israel schlussendlich über seine Feinde triumphieren wird, recht plausibel erscheint.¹³¹

¹²⁹ 1 Litra = 100 Denare, 1 Sela = 4 Denare -> 1 Litra = 25 Sela -> 2 Litra = 50 Sela.

¹³⁰ Vgl. Levinson (2003), S. 379-380; Watts Belser (2018), S. 171. Die Paralleltexte LevR 20,5 und GenR 10,7 erzählen eine ganz ähnliche Geschichte, den nach dem Herausholen der Mücke/Gelse aus dem Kopf des Titus, fliegt diese davon und mit ihr die Seele des Titus. In KohR 5,8 wird das weitere Schicksal von Titus angedeutet, wenn gesagt wird, dass seine Seele nach Abaddon, einen der Höllenkreise, flog. Vgl. hier tSan 13,5; bSan 16b-17a und PRK 24,3, wo es heißt, dass jene, die den Tempel zerstören, ewige Strafe erwartet.

¹³¹ Auch in bSchab 130a sind die Vögel Symbole für den Widerstand gegen die römische Herrschaft. Für Levinson (2013) handelt es sich bei dem Thema der vogelgroßen Mücke/Gelse und dem Kopf des Titus um eine

Der **4. Abschnitt** enthält den letzten Wunsch des Titus. Dieser möchte ‚verbrannt‘ (קלה) und über die ‚sieben‘ (אשׁב) Meere verstreut werden, in der Hoffnung so dem ‚Gericht‘ (דינא) Gottes zu entgehen, wenn ihn dieser nicht ‚findet‘ (שׁכח). Der Tod bzw. das Sterben verbindet Abschnitt 3 und 4, während das Verb ‚verbrennen‘ (קלה), welches bereits in der 4.1. Einheit auftritt, durch seine Wurzelgleichheit bzw. seinen ähnlichen Klang zu ‚leicht/gering‘ (קלה) und ‚Klang‘ (קל) die gesamte Einheit zusammenhält. Titus war bereits, wie aus Abschnitt 1 hervorgeht, für ‚sieben‘ Jahre mit der Mücke/Gelse gestraft, weshalb er vermutlich die Hoffnung hegt, durch das Verstreuen seiner Asche in die sieben Meere weiterer Strafe zu entgehen. Das Verb ‚finden‘ (שׁכח) bzw. dessen Gegenteil, an welches diese Hoffnung geknüpft ist, deutet jedoch in Hinblick auf den 3. Abschnitt eher darauf hin, dass selbst Titus, der sich zu verbergen versucht, dennoch gefunden werden wird, wie die nächste 6. Einheit beweist. Titus, der in Einheit 5.1. stets gegen Gott lästerte und in dieser Einheit Gott schließlich in einem Anfall von Hybris herausfordert, hat nun Angst vor Gott und dessen Rache, er fürchtet dessen Macht, die nicht so beschränkt ist, wie er zu anfangs dachte. Diese Angst des Titus vor dem ‚Gericht/Urteil‘ (דינא) Gottes steht in Kontrast zu der Freude der ursprünglichen Grundbesitzer aus den ersten beiden Blöcken, die dank der späteren Gerichtshöfe Anspruch auf einen Teil des Verkaufspreises hatten oder vor Gericht ihr Eigentum von den Sikarikon zurückfordern konnten. Wollte sich Titus zu Beginn dieser Einheit dem Meer entziehen, so wird er nun zwar nicht ertränkt, doch immerhin in dieses verstreut,– er landet ironischerweise schlussendlich genau dort, wo Gott ihn bereits haben wollte,– wodurch seine Hoffnung auf Straferlass noch aussichtsloser erscheint.

Textanalyse & Interpretation

Diese (Sub)einheit beginnt mit einer Alliteration (עמד עליו), welche hervorheben soll, dass sehr wohl etwas als Reaktion auf die Untaten des Titus geschieht, denn gegen ihn steht eine Welle auf, um ihn zu ertränken. Das Verb ‚ertränken‘ (טבע) wird in der Rede des Titus im 1. Abschnitt vier Mal wiederholt, genauso wie das dazugehörige Nomen ‚Wasser‘ (מים), wobei das ‚Meer‘ (ים), auf welchem sich Titus befindet, und das ‚Wasser‘ (מים) ähnliche Wurzeln aufweisen. Das Wort für ‚Gott/Götter‘ (אלהיהם) wird in dieser Einheit in einer anderen Form als in der letzten Einheit 5.1. gebraucht. Es bildet mit den drei nachfolgenden Wörtern zwei Alliterationen (שאלהיהם של אלו אין), die betonen, dass die Götter/der Gott der Israeliten gemeint sind/ist, welche/r keine Macht haben. Die Aussage des Titus wird mit dem Vergleichspartikel כ (כמדומה) eingeleitet, der darauf hinweisen soll, dass Titus, wie in der vorherigen Einheit, falsche Schlüsse zieht. Er vermutet nämlich, Gott hätte nur im ‚Wasser‘ (במים) Macht, was er anhand von drei parallel aufgezählten Beispielen zu belegen versucht. Der Pharao und Sisera kamen und Gott ertränkte sie, das Verb ‚kommen‘ (בא) wird folglich wiederholt. Diese beiden Beispiele zeichnen sich durch ihre asyndetische Unverbundenheit aus, welche kennzeichnen soll, dass Gott diese Feinde recht schnell beseitigte. Das dritte Beispiel stellt Titus selbst dar, gegen den die Welle aufstand, wie zu Beginn ist dies mit einer Alliteration (עומד עלי) unterstrichen. Bei dieser Dreier-Konstellation könnte es sich um eine Klimax handeln, denn Titus ist im Nachhinein betrachtet der Schlimmste bzw. Böseste von den Dreien,– der Zerstörer des Tempels und Jerusalems. An dieser Stelle ist durch die idente

Parodie des römischen Mythos, wie er bei Lukian von Samosata (120-180/200 n. d. Z.), dem bedeutendsten Satiriker der Antike, vorkommt, welcher von der olympischen Familie und v.a. von der Geburt der Athene handelt. Wie Zeus Hephaistos, den Gott der Schmiedekunst, bittet, ihm den Schädel zu spalten und ihm dadurch zu helfen, so sieht Titus in den Schlägen des Schmiedehammers ein Heilmittel für sich. In bGit 56b wird Titus der Schädel nach seinem Tod gespalten, doch in dem Paralleltext LevR 22,3 bittet Titus wie Zeus selbst darum. Es wird nicht nur die Hybris des Titus, sein Versuch es mit dem jüdischen Gott aufzunehmen, sondern auch seine Nachahmung des römischen Hauptgottes bestraft, sein doppeltes Vergehen kann nur im Tod enden. Für Details zu dem römischen Mythos und den Parallelen zu dieser Einheit siehe: Levinson (2003), S. 376-378, 381-382. Zu der Verbindung der Flavier und auch der späteren Herrscher zu Zeus und dessen Tempeln siehe v.a. 4.2.1.2.3., die römische Perspektive auf die Tempelzerstörung, und 4.2.1.7.

Wortwahl und deren fast gleiche Reihenfolge ein Rahmen (a-b) erkennbar, der die Szene am Wasser umrahmt, mit der aufstehenden Welle beginnt und auch endet, wodurch auch das Verb ‚aufstehen‘ (עמד) wiederholt wird. Die Herausforderung des Titus endet mit einem vorgeschlagenen Ortswechsel, denn er möchte nicht im ‚Wasser‘ (במים), sondern auf ‚trockenem Land‘ (יבשה) mit Gott Krieg führen. Der in der Herausforderung vorkommende Begriff ‚Held/Starker/mächtig‘ (גבור) hat die gleiche Wurzel wie das Wort ‚Macht/Kraft‘ (גבורה). Er glaubt somit dem Element Gottes zu entkommen bzw. diesen an einen Ort zu locken, an dem dieser keine Macht hat.

Auf die Rede des Titus hin folgt eine göttliche Antwort. Eine ‚Himmelsstimme‘/ ‚Bat Qol‘ (בת קול), geht hervor‘ (יצא) und spricht zu Titus. Der zweite Teil des Begriffs ‚Bat Qol‘ (קול) hat eine ähnliche Wurzel wie das ‚leichte/geringe‘ (קלה) Geschöpf, das zur Strafe des Titus gesandt werden soll, entspricht dem ‚Klang‘ (קל)¹³² und verbindet zum ‚verbrennen‘ (קלה), wodurch die Bat Qol vielleicht schon auf den Ausgang der Einheit verweisen könnte. Titus wird als ‚Böser‘ (רשע), ‚Sohn eines Bösen‘ (בן רשע), ‚Enkelsohn des bösen Esau‘ (בן בנו) (של עשו הרשע) angesprochen, wobei der ‚Böse‘ drei Mal wiederholt wird. Dabei handelt es sich um eine Antiklimax, u.a. weil Esau noch ambivalent gedeutet werden kann, während Titus stets nur als böse beschrieben wird. Bei dem Begriff ‚Enkelsohn‘ (בן בנו) liegt eine Alliteration vor, die sich durch die Doppelung eines Wortes mit anderem Suffix, also strenggenommen ein Polyphton, ergibt. Die Mücke/Gelse wird als Gegner des Titus, als ‚leichtes/geringes Geschöpf‘ (בריה קלה) vorgestellt. In der Frage, warum sie als solches bezeichnet wird, werden die beiden Worte wiederholt. Die Antwort, sie habe nur einen Ein-, aber keinen Ausgang, mutet fast wie ein Reim an, der sich durch Epiphern und die Alliteration (לית לה) auszeichnet (דמעלנא אית לה ומפקנא לית לה). Eine Antwort, die einerseits darauf verweist, dass sie nur einen Eingang zur Nahrungsaufnahme hat, aber keinen Ausgang für bereits verdaute Nahrung, und andererseits wohl darauf hinweisen dürfte, dass, wenn die Mücke/Gelse einmal wo hineingekommen, nicht mehr hinaus kann,– wie es auch bei der Nase der Titus der Fall ist, in welche sie fliegt. Die Himmelsstimme fordert Titus dazu auf an Land mit der Mücke/Gelse Krieg zu führen. Hier werden die gleichen Worte, lediglich in etwas anderer Reihenfolge, gebraucht, die auch Titus verwendete, um Gott herauszufordern, weshalb an dieser Stelle gleichfalls von einem Rahmen (c-c’) gesprochen werden kann. Interessant ist, dass im Gegensatz zu Einheit 4.1. das Verb zur Kriegführung nicht mehr עבד, sondern עשה ist, wodurch es ein Synonym zu diesem bildet. Das Verb ‚heraufkommen‘ (עלה) wird zum dritten Mal wiederholt, als Titus tatsächlich die Herausforderung annimmt und auf trockenes Land hinaufkommt. Wie zuvor der Pharao und Sisera, ‚kommt‘ (בא) nun die Mücke/Gelse sogleich und betritt die Nase des Titus und stochert in diesem für ‚sieben Jahre‘, wobei es sich bei der Jahresangabe um eine Alliteration handelt (שבע שנים). Durch die polysyndetische Verbindung der Handlungen der Mücke/Gelse wird nochmals bekräftigt, dass sie dies über einen längeren Zeitraum hinweg unaufhörlich tat.

Im nächsten Abschnitt wird der gliedernde Begriff ‚Tag‘ (יום) genau drei Mal wiederholt, wobei sich die Anzahl der Tage von einem auf dreißig steigert, wodurch von einer Klimax gesprochen werden kann. Titus spaziert also eines Tages an einer Schmiede vorüber, dies tut er vermutlich zufällig, obwohl vor dem Verb ‚vorbeigehen‘ (הלך) der **Partikel der Betonung** (קא) gebraucht wird. Die Mücke/Gelse hört den Klang des Hammers und schweigt. Dies tut sie scheinbar augenblicklich, denn das Verb ‚schweigen‘ (שתק) steht asyndetisch neben dem Hammer, bildet jedoch mit diesem eine Alliteration (ארזפתא אישתיק), die unterstreichen soll, dass es eben der Hammer ist, der sie zum Verstummen bringt. Titus, hoch erfreut über diesen Umstand, verkündet, dass es nun ein ‚Mittel‘ (תקנתא) gegen, seinen vermutlich ständigen Kopfschmerz, gibt. So wird zur Befriedigung der Mücke/Gelse jeden Tag ein ‚Schmied‘ (נפחא) gebracht, der vor Titus hämmert. Die nicht-jüdischen Schmiede werden entlohnt, Israeliten

¹³² Zur Präzisierung sei hier angemerkt, dass die ‚Bat Qol‘ (קול) dieselbe Wurzel hat wie der ‚Klang‘ (קל), jedoch nur ähnlich und nicht ident zu den anderen erwähnten Wurzeln ist.

hingegen nicht, denn ihnen soll das Leiden des Titus, ihrem Feind, als Lohn gelten. 30 Tage lang helfen die Hammerschläge, doch nach diesen ist die Mücke/Gelse abermals aktiv. Diese erneute Aktivität wird elliptisch in Form einer Geminatio mit Bedeutungsvariabilität ausgedrückt (שֶׁדָּשַׁדְּ), die zusätzlich auch eine Alliteration bildet.

Der 3. Abschnitt enthält das Verb ‚finden‘ (מצא), welches ein Synonym zu der gebrauchten Wurzel in der vorherigen Einheit (גלה) und jener in dem 4. Abschnitt (שכה) darstellt (vgl. 4.2. Einheit), und andererseits an das Verb ‚hervorgehen‘ (יצא) aus dem 1. Abschnitt aufgrund der ähnlichen Wurzel erinnert. So könnte nun gemutmaßt werden, weil die Himmelstimme ‚hervorging‘ (יצא) wurde im Kopf des Titus die Mücke/Gelse ‚gefunden‘ (מצא). Die gefundene Mücke/Gelse wird mit einem Spatz verglichen (בצפור דרוור). Diese Bezeichnung für ‚Spatz‘ kann, wie bereits oben erläutert, auch ‚freier Vogel‘ bedeuten, doch prinzipiell könnte es sich bei dem Wort ‚Vogel‘ (צפור) auch lediglich um ein Determinativ handeln, welches den Spatz als Vogel klassifiziert. Die Gewichtsangabe in ‚Sela‘ (סלע) kann eine versteckte Antwort auf die anfängliche Frage des Titus aus Einheit 5.1. sein, als dieser wissen wollte, wo ihr Gott, ihr Fels, ist. Denn סלע kann auch ‚Fels‘ bedeuten, wodurch Gott, der schutzbietende Felsen seines Volkes, sich nirgendwo anders als im Kopf des Titus befindet, um diesen als Mücke/Gelse sieben Jahre lang zu quälen und schließlich für seine Vergehen zu töten. Die Rache Gottes erfolgt somit sofort, Gott ist weder passiv, stumm, noch tot, er ist ganz nah bei Titus, in ihm, um ihm ganz langsam, aber sicher den Tod zu bringen. Weiters wird die Mücke/Gelse mit einer Taube verglichen (כגוזל), die 2 Litra wiegt. Die Vögel werden parallelisiert, das Verb ‚wiegen‘ (שקל), sowie die Zahl ‚Zwei‘ (שני) werden wiederholt und zwei Gewichtsmaße werden genannt. Durch die Alliteration אָמַר אֲבִי wird die dritte Äußerung zu der Mücke/Gelse eingeleitet. Diese Tradition des Abaje stellt die Mücke/Gelse tatsächlich wie einen Vogel mit Schnabel und Klauen dar, die aus zwei differenten Metallen, ‚Kupfer‘ (נחושת) und ‚Eisen‘ (ברזל), bestehen, dar.

Noch im Sterben, verstärkt durch das Partikel der Betonung (קא), äußert Titus seinen letzten Wunsch, der mit einer Alliteration (ליקלייה ללהוא) beginnt. Er befiehlt nämlich, dass ‚dieser Mann‘ (ההוא גברא), euphemistisch für ‚ich‘, verbrannt wird. Der dadurch erwähnte ‚Mann‘ (גברא) hat die gleiche Wurzel wie der ‚Held/Starke‘ (גבור), als welcher Gott im 1. Abschnitt bezeichnet wird. Die Zahl ‚Sieben‘ (אשב) tritt in dem Wunsch des Titus zum zweiten Mal auf, denn waren es zuvor sieben Jahre des Leidens, so will er nun, dass seine Asche in die sieben Meere verstreut wird. Durch die Wiederholung des Begriffes ‚Meer‘ (ים) am Anfang und am Ende der Einheit, wird ein Rahmen (A-A’) gebildet. Weiters erinnert auch das Verb ‚stehen/stellen‘ (קם) an die dazu synonyme Wurzel עמד aus dem 1. Abschnitt, erstes und letztes Verb der Einheit dienen somit gleichfalls zum Erhalt des Rahmens. Diese Erwähnung des Wunsches des Gerichtsentzugs schließt nicht nur den Rahmen, sondern dient gleichzeitig als Einleitung zur nächsten Einheit (6.), in welcher gleich drei Gerichtsurteile genannt werden.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Von den beschriebenen Humorstilen und -techniken sind etliche in dieser (Sub)einheit vertreten. Von den Humorstilen von **Craik et al.** (1996) sind der sozial warme (Erklärung von geringem Geschöpf), der reflektierende (Titus braucht Hilfe von israelitischen Schmieden, weiß aber, dass sie ihn hassen), wie auch dessen Gegenteil der ungeschickte (Verhöhnung und Herausforderung Gottes), sowie der weltliche (indirektes Ansprechen von Exkrementen der Mücke bei Erklärung, dass sie keinen Ausgang besitzt), wie auch der harmlose (Wortspiele, Synonyme, Bedeutungsvariabilität und Vielklang der Sprache) und der gemeine (Verspottung Gottes) Stil zu finden. Auftretende Humorstile **Martins** (2003) sind der einschließende (Wortspiele; Herleitung Gottes als Wassergott; Erklärung des geringen Geschöpfes; lange Beschreibung der wundersam großen Mücke/Gelse), der selbstverstärkende (Titus lässt aus Angst vor Gott seine Asche ins Meer verstreuen), sowie der aggressive Stil (Verspottung

Gottes). Von den Humortechniken, die **Berger** (1993) beschrieb, sind viele in dieser Einheit anzutreffen. So gibt es die Definition (Gott des Wassers, geringes Geschöpf), Übertreibung (Gewicht der Mücke/Gelse – 2 Sela/Litra), Beschimpfung (Böser, Sohn eines Bösen, Enkelsohn Esaus), Ironie (Titus landet doch im Meer), Wortspiele (Titus – Mücke/Gelse, (Bat) Qol – leicht/gering – Klang – verbrennen, Sela/Fels), Spott (machtloser Gott, machtloser Titus – Mücke schweigt trotz Hämmern nicht), Katalog/Aufzählung (Pharao–Sisera–Titus; Titus–sein Vater–Esau; Gewichtsmaße, Metalle), Zufall (Vorbeigehen an Schmiede), Vergleiche (wie Spatz, wie Taube), Enttäuschung (Mittel (= Hammerschläge) wirkt nicht), wie auch die Wiederholung (Gemination, Enkelsohn; im Wasser ertränken, geringes Geschöpf, Krieg führen; Stichworte: Böser, Mücke/Gelse, schweigen, Feind, sterben, Noblen Roms, Gericht, Mittel; Nomen: Meer, Gehirn, Schmied, Tag; Verben: ertränken, aufstehen, kommen, heraufkommen, wiegen; Zahlen: Zwei, Sieben), Umkehrung (Titus wird von Mücke/Gelse penetriert vs. Tempelvorhang wird von Schwert und Hure wird von Titus penetriert; Jona Erzählung[?]), Entlarvung ((vermeintliche) Gott hat nur im Wasser Macht), Vorher/Nachher (bis zum 30. Tag helfen Hammerschläge, danach nicht mehr), sowie die Nachahmung (römischer Hauptgott[?]), Parodie (Mücke/Gelse, Spatz und Taube als Parodie auf den Adler bei Apotheose; auf historische Ereignisse[?]) und zu guter Letzt die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta). **Rabbinische Techniken** sind ebenfalls zahlreich anzutreffen, nämlich in Form von Wortspielen/sprechenden Namen (Titus – Mücke/Gelse), der Bedeutungsvariabilität/dem Vielklang ((Bat) Qol – leicht/gering – Klang – verbrennen, Sela/Fels), Stichworten (Böser, Mücke/Gelse, schweigen, Feind, sterben, Noblen Roms, Gericht, Mittel), der Parodie (Mücke/Gelse, Spatz und Taube als Parodie auf den Adler bei Apotheose; auf historische Ereignisse[?]) oder der persiflierenden Nachahmung (römischer Hauptgott[?]).

6. Onqelos, Sohn des Qaloniqos¹³³

Übersetzung

- A Onqelos bar Qaloniqos war der Sohn der Schwester des Titus. Er wollte [zum Judentum] konvertieren.
- B₁ Er ging [und] brachte Titus durch Nekromantie [aus der Hölle] herauf/heraus.
- a Er (= Onqelos) sagte zu ihm (= Titus): Wer ist **wertvoll/wichtig** in jener(/dieser) Welt?
- b Er (= Titus) sagte zu ihm: Israel.
- a' [Onqelos:] Wie ist es/Was ist, wenn ich mich mit ihnen verbinde/ihnen anschließe?
- b' Er (= Titus) sagte zu ihm: Ihre **Worte** (= Vorschriften/Gesetze) sind viele/zahlreich und du wirst nicht fähig sein sie zu erfüllen/sie nicht erfüllen können. Geh, attackiere sie/greif sie an in dieser Welt und du wirst der **Anführer/das Oberhaupt** sein. Wie geschrieben ist/steht: *Ihre Gegner/Bedränger wurden zum Haupt/Anführer, usw.* (Klgl 1,5).¹³⁴ Jeder, der Israel **bedrängt**, wird zum **Anführer/Oberhaupt** gemacht.
- a'' Er (= Onqelos) sagte zu ihm: Was ist die **Strafe** dieses Mannes (= deine)/das Urteil über diesen Mann (= dich)?
- b'' [57a] Er (= Titus) sagte zu ihm: Was er über sich selbst [wörtl.: selbst über seine Seele] bestimmt hat. **Jeden Tag** wird seine Asche **gesammelt** und er erhält(/hat) sein **Urteil**, und er wird verbrannt und über die **sieben** Meere verstreut.
- B₂ Er (= Onqelos) ging [und] brachte Bileam durch Nekromantie [aus der Hölle] herauf/heraus.

¹³³ Paralleltex-te: Yalq I § 933; vgl. bAZ 11a.

¹³⁴ EÜ: Ihre Bedränger sind an der Macht[, ihre Feinde im Glück. Denn Trübsal hat der HERR ihr gesandt wegen ihrer vielen Verfehlungen. Ihre Kinder zogen fort, gefangen, vor dem Bedränger.]

- a Er (= Onqelos) sagte zu ihm (= Bileam): Wer ist **wertvoll/wichtig** in jener(/dieser) Welt?
- b Er (= Bileam) sagte zu ihm: Israel.
- a' [Onqelos:] Wie ist es/Was ist, wenn ich mich mit ihnen verbinde/ihnen anschließe?
- b' Er (= Bileam) sagte zu ihm: *Du sollst nicht suchen/Suche nicht ihren **Frieden** und ihr **Gutes/Wohl alle Tage** (Dtn 23,7).*¹³⁵
- a'' Er (= Onqelos) sagte zu ihm: Was ist die **Strafe** dieses Mannes (= deine)/das Urteil über diesen Mann (= dich)?
- b'' Er (= Bileam) sagte zu ihm: In kochendem Sperma/Samenerguß.

B₃ Er (= Onqelos) ging [und] brachte die Sünder/Verbrecher/Frevler Israels (= Jesus von Nazareth?)¹³⁶ durch Nekromantie [aus der Hölle] herauf/heraus.

- a Er (= Onqelos) sagte zu ihm (= einem davon): Wer ist **wertvoll/wichtig** in jener (/dieser) Welt?
- b Er (= Sünder) sagte zu ihm: Israel.
- a' [Onqelos:] Wie ist es/Was ist, wenn ich mich mit ihnen verbinde/ihnen anschließe?
- b' Er (= Sünder) sagte zu ihm: Suche ihr **Gutes/Wohl**, ihr **Böses** sollst du nicht suchen/suche nicht. Jeder, der sie anrührt/berührt, [es ist] als ob er seinen (= Gottes) Augapfel anrührt/berührt (vgl. Sach 2,12).¹³⁷
- a'' Er (= Onqelos) sagte zu ihm: Was ist die **Strafe** dieses Mannes (= deine)/das Urteil über diesen Mann (= dich)?
- b'' Er (= Sünder) sagte zu ihm: In kochenden Exkrementen. Wie der Meister sagte: Wer spottet/lästert über die **Worte** der Weisen wird in/mit kochenden Exkrementen bestraft/gerichtet.

Komm [und] sieh, was der Unterschied zwischen den Sündern/Verbrechern Israels und den Propheten der Völker der Welt ist, die Götzendienst machen/betreiben.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 6. Einheit umfasst die Überlegungen des Onqelos bar Qaloniqos zum Judentum zu konvertieren und dessen nekromantische Unternehmungen, welche ihm bei einer Entscheidungsfindung helfen sollen.

Die Texteinheit kann in **4 Abschnitte** gegliedert werden, wobei die letzten drei inhaltlich und auch dem Aufbau nach parallel zueinander zu verstehen sind:

1. Abschnitt (A)	Situationsbeschreibung
2. Abschnitt (B ₁)	Titus
3. Abschnitt (B ₂)	Bileam
4. Abschnitt (B ₃)	Sünder Israels

Der **1. Abschnitt** enthält die Vorstellung des Protagonisten, nämlich des Onqelos,¹³⁸ Sohn des Qalonikos, der wie Abba Siqra in der 4.3. Einheit als ‚Sohn der Schwester‘ (בר אחתיקה) vorgestellt wird,¹³⁹ wobei interessanterweise bei Onqelos beide Elternteile, Qaloniqos und

¹³⁵ EÜ: Du sollst dich nie und nimmer um einen Friedens- und Freundschaftsvertrag mit ihnen bemühen.

¹³⁶ Ms. Vat. Ebr. 130: Jesus der Nazarener; Mss. Vat. 140 und München 95: Jesus; Standard-Druckausgaben: Frevler Israels. Zu Erläuterungen der Entstehung der Druckausgaben und der heute gängigsten Versionen davon siehe beispielsweise: Steinsaltz (2006), S. 95-101.

¹³⁷ EÜ: [Denn so spricht der HERR der Heerscharen – um der Ehre willen hat er mich gesandt – gegen die Völker, die euch ausgeplündert haben:] Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an.

¹³⁸ Onqelos wurde früher scheinbar aufgrund des ähnlichen Klangs ihrer Namen des Öfteren mit Aqilas dem Konvertiten, welchem die Kirchenväter die griechische Übersetzung des Pentateuchs zuschrieben, in Verbindung gebracht (vgl. Friedman (1896); Silverstone (1931)). Doch ist diese Identifizierung fälschlicherweise erfolgt (vgl. Rubenstein (2002), S. 176; Murcia (2014), S. 28-30; Kalmin (2017), S. 355).

¹³⁹ Für eine mögliche Erklärung dieser Zuordnung zur Schwester siehe FN 77.

dessen Frau, die Schwester des Titus, genannt werden. Er ist also der Neffe des Titus, welcher gerade in Einheit 5.2. verstarb, und möchte wie Nero (vgl. 3. Einheit) zum Judentum ‚konvertieren‘ (גיר). Konvertierte Nero als der erste in der Verantwortung für die Zerstörung Jerusalems stehende Römer zum Judentum, so schließt sich mit Onqelos, dem Neffen des Titus, der Kreis. Wurden die Nachkommen des Nero Rabbinen, so wird auch der Neffe des Titus von diesen vereinnahmt. Die Feinde der Juden, welche den Tempel entweiheten und Jerusalem zerstören sollten und schließlich auch zerstörten, erfüllten dadurch den eigentlichen Plan Gottes, die Rabbinen für ihre **Herzverhärtung** (vgl. Spr 28,14) im Falle des Bar Qamtza zu bestrafen, doch wurden sie bzw. ihre Nachkommen schlussendlich, wie der Rahmen um Nero und Onqelos beweist, in eben dieses rabbinische System integriert. Die ehemaligen Feinde werden mit der Einheit um Onqelos als potenzielle Größen unter den Rabbinen aufgenommen.

Die Gründe für die Konversion des Onqelos werden nicht genannt, vielleicht hat er etwas aus dem jahrelangen Leiden seines Onkels gelernt und möchte in der Endzeit nicht auf der falschen Seite, der Seite der Feinde Gottes, stehen, welche von diesem bestraft werden. Oder er deutet die Angst des Titus vor dem Endgericht Gottes bereits als Gottesfurcht und will diesem mit dem logischen nächsten Schritt, der Konversion, nacheifern.

Im **2. Abschnitt** geht Onqelos gleich los, um seinen Onkel Titus durch ‚Nekromantie‘ (נגידא) aus der Scheol/Hölle heraufzubeschwören und ihn bezüglich seiner geplanten Konversion um Rat zu fragen.¹⁴⁰ Eine Praxis, die laut Dtn 18,10-11¹⁴¹ den Israeliten von Gott untersagt ist, doch, weil Onqelos ja noch kein Konvertit ist, scheinbar geduldet wird, da niemand dagegen Einspruch erhebt. Auf das Heraufholen des Titus folgt eine Frage-Antwort-Runde, in welcher Onqelos drei Fragen stellt und Titus jeweils antwortet. Auf die erste Frage, wer in der jenseitigen Welt wichtig sei, antwortet Titus, dass dies auf Israel zutrefte. Titus gibt somit zu, dass Israel im Jenseits von einer Wichtigkeit ist, die es im Diesseits nicht hat. Gott scheint somit sein Versprechen zu erfüllen, die Israeliten in der kommenden Welt bzw. in diesem Fall dem Jenseits über alle anderen Völker zu erhöhen. Dieser Umstand erinnert wieder an die Erkenntnis des Nero (vgl. 3. Einheit), dass Israel schlussendlich über seine Feinde triumphieren wird. Auf die Frage, ob er sich den Israeliten anschließen soll, erwidert Titus, dass sie zu viele Gesetze hätten, als dass Onqelos dazu fähig wäre sie alle einzuhalten. Anstatt zu konvertieren, solle er sie lieber im Diesseits angreifen, um zumindest im Leben über sie zu siegen. Er wäre der Anführer, das Oberhaupt über sie, wie Titus durch den Vers Klgl 1,5 ihm zu beweisen versucht. Über das Stichwort ‚Anführer‘ (רישא, ראש) ist die Aussage des Titus mit Klgl 1,5 und dessen Deutung verbunden, genauso wie das Wort ‚Bedränger‘ (צריה) des Verses in Korrelation zu dem Verb ‚bedrängen‘ (צור) in der Deutung steht, – denn jeder, der Israel bedrängt, wird zum Anführer. Als Onqelos nach dem ‚Urteil‘ (דין) fragt, das über Titus aufgrund seines Denkens und seiner Handlungen (vgl. 5. Einheit) verhängt wurde, muss Titus zugeben, dass er (unwissentlich) selbst seine Strafe über sich bestimmt hat. Denn ließ er sich in der Einheit 5.2. verbrennen und seine Asche ins Meer streuen, um dem Urteil zu entkommen, so wird als Strafe seine Asche täglich ‚gesammelt‘ (כוש), er wird abgeurteilt, und abermals verbrannt und über die sieben Meere verstreut. Erst an dieser Stelle endet die Erzählung über Titus richtig, denn war in der 5. Einheit von seinen Untaten die Rede und seiner diesseitigen Bestrafung, so wird nun klar, dass seine Vergehen so schwerwiegend waren, dass er auch im Jenseits noch kontinuierlich bestraft wird. Dachte er in 5.2. noch er könne der Strafe entgehen, ist nun die Erfüllung eines Teils aus Koh 8,10 (vgl. 5.1. Einheit) eingetroffen, denn zur Bestrafung werden die Bösen nicht ‚begraben‘, sondern wie das al

¹⁴⁰ Waren es in der 5. Einheiten bestimmte Elemente, welche als legendenhaft beschrieben werden können, so ist die 6. Einheit hingegen in ihrer Gesamtheit als Produkt der Fiktion zu sehen (Rubenstein (2002), S. 39).

¹⁴¹ EÜ: (10) Es soll bei dir keinen geben, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, keinen, der Losorakel befragt, Wolken deutet, aus dem Becher weissagt, zaubert, (11) Gebetsbeschwörungen hersagt oder Totengeister befragt, keinen Hellseher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt.

tiqre-Argument vorschlug ‚gesammelt‘ (קבץ). Was er aus Angst über sich selbst verfügte, wird ironischerweise zu einem Bestandteil seiner Strafe, die angepasst an seine Vergehen ist, ganz nach dem *Midda kenegged Midda* Prinzip.¹⁴² Entweihte er den Tempel und verbrannte diesen, so wird auch er täglich aufs Neue verbrannt. Trotz dieser harten Bestrafung und dem Wissen um die Macht Gottes sowie die Wichtigkeit Israels scheint Titus nicht an Umkehr zu denken, er beharrt auf dem Sieg über die und der Unterdrückung der Israeliten im Diesseits, der Macht der römischen Herrschaft, und leugnet auch weiterhin seine Niederlage, sowie die Israeliten als wahre Protagonisten in Gottes Plan. Titus **verhärtet** sein **Herz** (vgl. Spr 28,14).

Der **3. Abschnitt** enthält die Befragung des Bileam,¹⁴³ der ebenfalls durch Nekromantie aus der Scheol/Hölle heraufbeschworen wird, um Rat zu geben.¹⁴⁴ Wieder erfolgt eine Frage-Antwort-Runde, in welcher Onqelos Bileam ganz genau dieselben Fragen stellt wie zuvor Titus. Auf die Frage, wer wichtig sei, wird Israel genannt. Ob er sich ihnen anschließen sollte, wird abermals verneint, diesmal begründet mit Dtn 23,7. Bei dieser Antwort ist wichtig zu wissen, dass Bileam ein fremder, nicht-israelitischer Prophet war, der auf Geheiß des moabitischen Königs Balak die Israeliten verfluchen sollte. Zuerst weigerte er sich, doch als er dem Wunsch Folge leisten wollte, wandelte sich der Fluch in einen Segen.¹⁴⁵ Bileams Geschichte findet sich kurzgefasst in Dtn 23,4-7, doch ist dort die Aussage, dass die Israeliten niemals mit den Ammonitern oder den Moabitern Frieden oder Freundschaft schließen sollen. Wie der Fluch Bileams von Gott in einen Segen umgewandelt wurde, so wird von Bileam das Verbot von Frieden und Freundschaft in Dtn 23,7 nicht auf die Ammoniter und Moabiter, sondern auf die Israeliten umgedeutet. Er und Gott bleiben sich somit nichts schuldig, der eine verdreht dem anderen das Wort im Mund. Durch die ironische Umkehrung des Verses Dtn 23,7 durch Bileam wird dessen nicht vorhandene Reue sichtbar, was seine Strafe rechtfertigt.

Andererseits könnte er den Vers auch tatsächlich in seinem biblischen Kontext gebrauchen und damit aussagen wollen, dass die Israeliten nie ihren Feinden, den Ammonitern und Moabitern, aber auch den Römern und schon gar nicht Onqelos, der mit dem bösen Titus verwandt ist, erlauben würden sich ihnen anzuschließen. So würde er Onqelos zu verstehen geben, dass ihn trotz seiner Konversionsbemühungen die Israeliten ablehnen würden. Doch vielleicht ist es auch ganz anders, nämlich wie zu Bileams Lebzeiten, und er kann das Beabsichtigte nicht richtig aussprechen, sodass es noch immer Gott ist, der ihm die Worte im Mund umkehrt. Bileam wäre so zwar nicht unschuldig, denn die Intention des Verfluchens allein wiegt schwer, doch wäre er zumindest ambivalent zu betrachten, quasi als Opfer der Umstände.¹⁴⁶

Der Vers Dtn 23,7 ist durch den Begriff ‚**alle Tage**‘ (כל יומא) mit dem 2. Abschnitt verbunden, in dem Titus ‚**jeden Tag**‘ (כל הימים) aufs Neue verbrannt wird. Durch das Stichwort ‚**Gutes**‘ (טוב) stehen wiederum Dtn 23,7 und der Anklang an Sach 2,12 im 4. Abschnitt in Verbindung. Gleiches gilt für das Verb ‚suchen‘ (דרש), welches ebenfalls in beiden vorkommt, wobei die beiden Aussagen genau das Gegenteil voneinander behaupten. Weiters wird in Dtn 23,7 das Stichwort ‚**Frieden**‘ (שלום) genannt, welches die Einheiten 2. und 4.1. in Erinnerung ruft, in welchen der Krieg mit den Römern durch tatkräftige Entscheidungen der Rabbinen noch verhindert hätte werden können.

Die ‚**Strafe**‘ (דין) Bileams, in kochendem Sperma zu sitzen, ist nur unter Zuhilfenahme von Num 31,16 erklärbar, denn dort wird sein Vergehen, für das er de facto bestraft wird,

¹⁴² R.S. Boustani (2009; S. 227) interpretiert das wiederholte Verbrennen des Titus als Parodie auf den römischen Brauch der Verbrennung am Scheiterhaufen, die bis in die Zeit Kaiser Konstantins üblich war (vgl. Price (1987)).

¹⁴³ Zur Person des Bileam in der Bibel und dem Bavli siehe besonders: Nikolsky (2008).

¹⁴⁴ Der Umstand, dass Bileam nach seinem Tod in die Scheol kam, kann aus bSan 105a abgeleitet werden. Für Bileam als schlechten Ratgeber siehe z.B.: bSan 106a; bSot 11a; ExR 1,9; EstR 7,13; etc.

¹⁴⁵ Vgl. Num 22-24.

¹⁴⁶ bSan 90a-106b zeichnet jedoch ein anderes, sehr negatives, Bild von Bileam, was diese letzte These doch eher unwahrscheinlich erscheinen lässt.

genannt. Laut Num 25,1-18 soll er die Frauen der Midianiter dazu verleitet haben die israelitischen Männer sexuell zu verführen und den midianitischen Gott Baal-Peor anzubeten. Bileam war folglich für die Unzucht der Israeliten und deren daraus resultierenden Götzendienst, – also zwei der drei Kardinalsünden, – verantwortlich, weshalb seine Strafe in kochendem Sperma zu sitzen nicht nur gerechtfertigt, sondern auch passend ist.

Im **4. Abschnitt** werden je nach Handschrift entweder die Sünder Israels oder Jesus von Nazareth durch Nekromantie von Onqelos heraufbeschworen,¹⁴⁷ um ihm dieselben Fragen wie die anderen beiden zu beantworten. Auf die erste Frage, wer wichtig in der jenseitigen Welt sei, wird von einem der Sünder abermals mit Israel geantwortet.¹⁴⁸ Ob er sich ihnen anschließen solle, wird dieses Mal jedoch nicht verneint, sondern im Gegenteil, durch eine Aussage, die als Abwandlung von Sach 2,12 verstanden werden kann, davor gewarnt den Israeliten Böses zu wollen, da sie wie Gottes Augapfel seien. Diese auf Sach 2,12 anspielende Aussage ist parallel angeordnet (Gutes suche – Böses suche nicht; Jeder, der berührt – als ob er berührt). Der Vers Sach 2,12 bezieht sich auf die endzeitliche Rache Gottes an den Völkern, die Israel ausgeplündert, geknechtet und unterdrückt haben, wodurch wieder Neros Erkenntnis durch den Vers Ez 25,14 (vgl. 3. Einheit) ins Gedächtnis gerufen wird. Das erwähnte ‚Böse‘ (עָר) verbindet diese Einheit mit Spr 28,14 (vgl. 1. Einheit), denn wenn Onqelos sein Herz wie der böse Titus verhärten und die Israeliten unterdrücken sollte, so würde er wie dieser ins Elend fallen und wie dieser bestraft werden. Der Augapfel Gottes, der für Israel steht, erinnert wiederum an die 2. Einheit, in welcher Bar Qamtza dem Kalb an der Linse des Auges einen Makel zufügte. Durch diese Verletzung des Auges waren die Rabbinen unentschlossen und konnten nicht die Entscheidung treffen, die den Frieden mit Rom gesichert und den Krieg verhindert hätte. Bar Qamtza beschädigte ein Auge, doch gleichzeitig vergriff er sich an Israel, dem Volk Gottes, und fügte so auch Gott Schmerzen zu.

Auf die Frage des Onqelos, welches ‚Urteil‘ (דִּין) die Sünder Israels erhielten, wird geantwortet, dass sie in kochenden Exkrementen sitzen, eine Strafe die über jeden verhängt wird, der über die Worte der Weisen spottet. Das Verb ‚spotten/lästern‘ (רָגַל) ist bereits aus der 5. Einheit bekannt, in welcher Titus sich gegen Gott blasphemisch äußerte, hier wird jedoch ein Wurzelsynonym gebraucht, nämlich לעג, welches nicht die Konnotation der Blasphemie birgt, sondern eher ‚scherzen‘ und ‚verspotten‘ bedeutet. Genauso wie für den Begriff ‚Wort‘ im Sinne von Vorschriften und Gesetzen im 2. Abschnitt מִלֵּחָא und im 4. Abschnitt synonym dazu דַּבָּר gebraucht wird. Die Erklärung für die Strafe wird von einem ‚Meister‘ (מַר) gegeben, welcher mithilfe von bEr 21b als Rav Acha bar Ulla identifiziert werden kann. Dort heißt es, Israel hätte sich viele Gesetze, alte wie neue, selbst zur Befolgung auferlegt. Die alten Gesetze sind jene aus der Tora und die neuen jene der Weisen, wobei die der Weisen um jeden Preis einzuhalten sind, da es sich bei ihnen um den Zaun um die Tora handelt. Nach einigem Hin und Her konnte Rav Acha bar Ulla schließlich mithilfe des ähnlichen Wurzelklangs von להג und לעג erklären, dass jeder, der die Worte der Weisen verspottet mit kochenden Exkrementen bestraft wird.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Aufgrund meiner Verwendung der meistgebrauchten Vilna-Druckausgabe wird hier versucht eine Interpretation zu finden, die ohne Polemik auf das Christentum und auf Jesus von Nazareth auskommt. Für die Lesung des Jesus von Nazareth an dieser Stelle und dessen Deutung im Kontext dieser Erzählung siehe z.B.: Dupuy (1987); Yuval (2007), S. 69; Schäfer (2010), 167-189; Murcia (2014); Furstenberg (2015a), 314-319; Kalmin (2017); Dal Bo (2018); Watts Belser (2018), S. 167-169.

Für Darstellungen von Jesus im Talmud und anderen rabbinischen Schriften siehe beispielsweise: Maier (1978); Klawans (2008); Kulp (2009); Schäfer (2010); Boyarin (2010); Amit (2010); Horbury (2013); Brodsky (2018).

¹⁴⁸ So wird drei Mal wiederholt, dass trotz der Tempelzerstörung durch Titus Israel noch immer Bestand hat und im Jenseits bzw. der kommenden Welt von Wichtigkeit ist und sein wird.

¹⁴⁹ Andere Interpretationen ziehen bEr 21b gleichfalls heran, um bGit 57a besser zu verstehen, doch gehen diese stets davon aus, dass sich der Kontext auf das Händewaschen, was nach der hier erläuterten Passage folgt, bezieht. M.E. sind jedoch nicht die folgenden, sondern die vorausgehenden Passagen für die Interpretation entscheidend.

Aus dieser engen Verknüpfung zwischen bGit 57a und bEr 21b kann geschlossen werden, dass es sich bei den Sündern Israels (vielleicht um Häretiker oder Minim, aber) ganz sicher um Israeliten handelte, welche die Vorschriften der Weisen, also der Rabbinen verspotteten und nicht einhielten. Solche Vorschriften der Rabbinen wurden ganz zu Beginn im 1. Block genannt, in welchem die **Gerichtshöfe** (בתי דין) und Rabbi Juda ha-Nasi Gesetze der Mischna adaptierten, um das Land wieder schneller in jüdische Hand zu bringen und so dessen Bebauung ‚um der guten Ordnung willen‘ und ‚im Interesse des Friedens‘ (vgl. mGit 4,2-5,9) wieder zu gewährleisten. Bei den Sündern Israels könnte es sich somit konkret um Israeliten handeln, welche diese rabbinischen Gesetzesadaptionen ablehnten. Deren in diesem Abschnitt geschilderte Höllenstrafe in kochendem Kot könnte folglich als abschreckende Warnung fungieren. Wobei sie aus mSan 10-11 bereits hätten wissen müssen, dass sie keinen Anteil an der kommenden Welt haben würden, denn dort werden neben Bileam auch jene genannt, die sich gegen die Worte der Schriftgelehrten auflehnen. Die vorherige Beteuerung Israel nicht zu schaden könnte so ein Versuch sein vielleicht doch noch Anteil an der kommenden Welt zu erwerben. Weiters erinnert diese Beteuerung an den dritten römischen Erlass, wie er in dem 2. halakhischen Block erwähnt wurde, der besagte, dass jeder, der einen Juden bzw. Israeliten tötet, selbst getötet werden wird. Hier wird nun die Erklärung dazu gegeben: Jeder getötete Israelit stellt eine Verletzung Gottes dar. Wie in Sach 2,12 gesagt, wird Gott sein Volk in der Endzeit wieder für sich beanspruchen, wie der ursprüngliche Grundstückseigentümer vor Gericht seinen Besitz aus der Hand des Sikarikon.¹⁵⁰

Die abschließende Aufforderung des 4. Abschnitts, sich den Unterschied zwischen den Sündern Israels und den Propheten der Weltvölker, die Götzendienst betreiben, anzusehen, bedarf der Erklärung. Bileam steht stellvertretend für die nicht-israelitischen Propheten, während die Sünder für sich selbst stehen. Während Bileam Israel verfluchen wollte, wollen die Sünder scheinbar nichts Böses, wodurch die Intention eine andere ist. Machte sich Bileam der Anstachelung zu Unzucht und Götzendienst schuldig, so war bei den Sündern lediglich der Spott über die Worte der Rabbinen ihr Vergehen. Doch was war der Unterschied? Was wog schwerer, zwei der drei Kardinalsünden oder der Spott? Laut tSan 13,4-5 würden Bileams Verbrechen unter ‚normale Vergehen‘ fallen, nach 12 Monaten würde seine Seele somit zerstört und zu Staub werden. Die Sünder Israels würde das gleiche Schicksal erwarten, wenn ausgeschlossen werden könnte, dass es sich bei ihnen um Häretiker handelt. Denn Häretiker erhielten wie Titus, der Zerstörer des Tempels, eine Strafe, die ewig andauert. Sind es tatsächlich Häretiker, so sind diese für ganz Israel gefährdend, da sie durch ihre Verspottung der Rabbinen den Zaun um die Tora, welchen diese zur Abgrenzung von anderen Religionen und Sekten, besonders Häretikern und Minim, mit ihren Gesetzesadaptionen legten, schwächen und zerstören könnten,– Abspaltungen wären die Folge. Sind es hingegen wirklich nur Sünder, die sich des Spotts schuldig machten, ist es nicht besser, denn mit ihrer Verspottung geht die Beschämung der Rabbinen Hand in Hand. Und war es nicht gerade diese Beschämung, die den Tempel zerstörte?¹⁵¹

Sünder	Intention	Vergehen	Strafe	Dauer der Strafe
Titus	Römer/Feind Gottes -> will Israel vernichten	Tempel entweiht und verbrannt; Jerusalem zerstört	Asche gesammelt, abgeurteilt,	tSan 13,4-5; bSan 16b-17a; PRK

¹⁵⁰ Der erste von den drei Erlassen kann hingegen auf Titus umgelegt werden, der alle Juden bzw. Israeliten töten wollte, um selbst als Anführer an der Spitze zu bleiben und sich nicht vor deren Gott fürchten zu müssen.

¹⁵¹ Über das weitere Schicksal des Onqelos bar Qaloniqos wird an dieser Stelle nichts mehr gesagt, doch heißt es z.B. in bAZ 11a, dass er tatsächlich konvertierte und vom römischen Kaiser versucht wurde ihn wieder zurückzuholen, da es sich bei ihm um einen hochrangigen Römer, wenn nicht sogar ein Mitglied des kaiserlichen Hauses handelte. Seine Konversion zum Judentum beschämte somit den römischen Kaiser, sodass dieser drei Truppen von Soldaten sandte, um Onqelos zurückzubringen, doch dieser überzeugte jene davon auch zu konvertieren. So gab der Kaiser sein Vorhaben auf.

			wieder verbrannt und verstreut	24,3: Bis in alle Ewigkeit
Bileam	fremder Prophet -> will Israel verfluchen	Unabsichtlicher Segen; Anstachelung zu Unzucht und Götzendienst	Kochendes Sperma	tSan 13,4: nach 12 Monaten wird die Seele zerstört, sie werden zu Staub
Sünder Israels	Sünder oder Häretiker, (welche die Spaltung Israels herbeiführen könnten) -> wollen Gutes für Israel	Verspottung der Worte der Weisen/Rabbinen (= Beschämung)	Kochende Exkremete	tSan 13,4-5: Sünder: nach 12 Monaten wird Seele zerstört, sie werden zu Staub; Häretiker: bis in alle Ewigkeit

Textanalyse & Interpretation

Die 6. Einheit beginnt mit dem Namen des ‚Onqelos‘ (אונקלוס), dessen Vaters Name, ‚Qalonikos‘ (קלוניקוס), seinem verdächtig gleicht, weshalb ein Wortspiel vermutet werden kann. So bedeutet *kalos* auf Griechisch z.B. ‚gut‘ und *kalon* so viel wie ‚Schönheit‘, Onqelos bar Qalonikos wäre somit der ‚gute Sohn der Schönheit‘. Leitet sich Qalonikos hingegen von *kakon* ‚böse‘ ab, könnte dies auf die Verwandtschaft zum bösen Titus verweisen. Weiters tritt wieder ‚Titus‘ (טיטוס) auf, dessen Name dem Begriff für ‚Mücke/Gelse‘ (יתוש) ähnelt. Die Einleitung zu den durch Nekromantie heraufgebrachten drei Bösewichten ist stets mit denselben Worten formuliert, nur die Namen variieren. Immer gleich ist dadurch auch die asyndetische Unverbundenheit zwischen den Verben ‚gehen‘ (אזל) und ‚heraufbringen‘ (נסק), die eine Alliteration bilden (אזל אסקיה), welche betonen soll, dass Onqelos entschlossen vorgeht, denn er geht nur um sie heraufzubringen und um Rat bezüglich seiner Konversion zu erfragen. Durch die Frage, wer wertvoll/wichtig sei in jener Welt, und die Antwort, dass dies Israel sei, wird Israel das Prädikat ‚wertvoll/wichtig‘ (חשיב) zugeschrieben. Durch die wiederholte Stellung dieser Frage, werden die Stichworte ‚Israel‘ (ישראל) und ‚wertvoll/wichtig‘ (חשיב) in diesem Abschnitt dreimalig wiederholt. Onqelos will sich Israel ‚anschließen‘ (דבק),¹⁵² was abermals repetitiv beschrieben wird, und erfragt dazu die Meinung der Bösewichte, die alle mit einem Vers oder der Anspielung auf einen solchen antworten. Mit dem Verb ‚anschließen‘ (דבק) könnte Onqelos auch indirekt die drei Heraufbeschworenen ersuchen, umzukehren und mit ihm zum Judentum zu konvertieren. Titus antwortet Onqelos, dass die Gesetze der Israeliten viel zu ‚zahlreich‘ (נפיש) seien, als dass sie zu halten wären. In Form eines Wurzelspiels rät er ihm, anstatt zu diesen zu ‚konvertieren‘ (גיר), sie lieber ‚anzugreifen‘ (גרי). Er solle sie besser, wie es in Klgl 1,5 heißt, ‚bedrängen‘ (צור) und so zum ‚Anführer‘ (ראש) über sie werden. Das Nomen ‚Bedränger‘ (צריה) aus Klgl 1,5 hat die gleiche Wurzel wie das von Titus gebrauchte Verb (צור). Für das Nomen ‚Anführer‘ wird im Vers das hebräische Wort (ראש) und von Titus zuerst das aramäische (רישא) und schließlich auch der hebräische Begriff gebraucht, sodass dieser insgesamt dreimal vorkommt. Interessant ist dabei nicht nur der Umstand, dass Titus als Römer, wie auch schon in der 5. Einheit, mit Bibelversen umzugehen versteht, sondern auch, dass er das aramäische Wort (רישא) für ‚Anführer‘ verwendet, dass wurzeltechnisch an seinen Beinamen ‚der Böse‘ (רשע) erinnert. Onqelos fragt in Form eines Euphemismus (ההוא גברא) weiter, welches ‚Urteil‘ (דין) über Titus verhängt wurde. Diese Begriffe bilden eine Alliteration (דיניה דההוא גברא), welche andeutet,

¹⁵² Die Wurzel des Verbs ‚anschließen‘ oder ‚anhaften‘ kann in der bekannten Form ‚Dibbuk‘ (דבוק) in der Tradition ab dem Mittelalter auf eine wandernde Seele, die in den Körper einer lebenden Person eintreten kann, verweisen.

dass es sich um eine individuelle Strafe handelt, die genau für ‚diesen Mann‘ geurteilt wurde. Durch das Stichwort ‚Strafe/Urteil/Gericht‘ (דין) ist dieser Abschnitt mit den ersten beiden halakhischen Blöcken verbunden. Die Strafe des Titus ist, was er über sich selbst bzw. über seine ‚Seele‘ (אנפשיה), bestimmte. Die Worte ‚zahlreich‘ (נפיש) und ‚Seele‘ (נפש) stehen durch ihren ähnlichen Klang in Verbindung zueinander. Entweder waren die Gesetze der Israeliten nur für Titus, also seine Seele, zu viele, was bedeutet, Onqelos könnte es schaffen sie einzuhalten, oder es handelt sich um eine Anspielung auf die zahlreichen Strafen bzw. Leiden, welche die Seele des Titus zu erleiden hat. Wie aus der 5. Einheit bekannt, befahl Titus, dass sein Körper ‚verbrannt‘ (קלה) und seine Asche über die sieben Meere verstreut wird. Die Begriffe ‚Asche‘ (קטם), ‚Meer‘ (ים), ‚sieben‘ (אשב), sowie die Verben ‚verbrennen‘ (קלה), und ‚verstreuen‘ (בדר) sind somit dieselben wie in der vorherigen Einheit, was diese zu verbindenden (Stich)worten macht. In der Aussage des Titus fällt eine Alliteration auf (ליה לקיטמיה), die nochmals hervorhebt, dass es seine ‚Asche‘ ist, die wieder zusammengesetzt und wieder verbrannt wird. Das Verb ‚sammeln‘ (כנש) hingegen erinnert an das al tiqre-Argument zu Koh 8,10, enthält jedoch ein Wurzelsynonym zu dem dort vorkommenden Begriff (קבץ). Die Antwort des Bileam auf die Frage des Onqelos, ob er sich den Israeliten anschließen soll, wird mit Vers Dtn 23,7 verneint. Wäre nicht das verneinende לא am Anfang des Verses, würde Bileam dazu auffordern Frieden und ‚Gutes‘ (טוב) für Israel zu wollen. War in Einheit 5 das ‚Entdecken‘ (גלה) und ‚Finden‘ (מצא), sei es der Tempelgeräte oder der Mücke/Gelse im Gehirn des Titus, von Wichtigkeit, so folgte daraufhin das ‚Sammeln‘ (כנש, קבץ) und nun das ‚Suchen‘ (דרש) des Friedens und des Guten. Wieder in Form eines Euphemismus und einer Alliteration wird Bileam gefragt, was denn seine spezifische Strafe sei, woraufhin er erwidert, dass er in kochendem Sperma (זרע) seine Strafe absitze. Der Begriff שִׁכְבַּת זֶרַע weist wie etwa in Lev 18,20 auf ‚Samenerguss‘ hin.

Die Sünder Israels verwenden nun in Anklang an den von Bileam gebrauchten Vers Dtn 23,7, eine Mischung aus diesem und Sach 2,12, um auszudrücken, dass das ‚Gute‘ (טוב) für Israel ‚gesucht‘ (דרש) werden soll und nicht sein ‚Böses‘ (רע), sowie, dass jedes ‚Rühren‘ (נגע) an Israel auch Gott bzw. seinen Augapfel verletze. Die gebrauchten Bibelverse sind somit vom Bösen zum Guten hin ansteigend. Diese Verbindung zwischen Gottes Augapfel und Israel wird durch einen Vergleich (כאילו) ausgedrückt. Interessant an dem Bild des Auge Gottes im Schriftbild ist, dass es mit einer Buchstabenverdreifung einhergeht (בבבת עינו). Zum letzten Mal wird mithilfe eines Euphemismus und einer Alliteration von Onqelos gefragt, was die Strafe dieser Sünder Israels sei. Diese werden mit kochenden ‚Exkrementen‘ (צואה) gestraft. War es zuvor kochender Samen sind es nun Exkremente. Dabei handelt es sich nicht wirklich um komplementäre Begriffe, doch ist anzumerken, dass beides, wenn nicht aktiv eingegriffen wird, zu Boden fällt, jedoch Sperma erst nach einer gewissen Zeit abstirbt. Folglich könnte gefolgert werden, dass die Strafe in Kot, vielleicht auch geruchstechnisch, schlimmer ist. Wird der Begriff צואה nicht als ‚Exkremente‘ (צואָה), sondern als ‚Gesetz‘ (צִוְיָה) gelesen, ergibt sich sogar eine Verbindung zu der Begründung der Strafe. Die Erläuterung der Strafe beginnt mit zwei Synonymen, die bereits oben erklärt wurden. Die kochenden Exkremente werden zu Erklärungszwecken wiederholt.

Werden die drei Bösewichte und deren Aussagen verglichen, so fällt auf, dass bei Titus und bei den Sündern Israels jeweils zweimal das Wort ‚Strafe/Urteil‘ (דין) gebraucht wird, während es bei Bileam nur einmal auftritt. Ob dies darauf hinweisen könnte, dass es sich bei den Sündern tatsächlich um Häretiker handelt, welche die gleiche ewige Strafe wie Titus bevorsteht, kann nur vermutet werden.

Die abschließende Aufforderung an den/die Rezipienten/in, welche mit den asyndetischen Imperativen ‚komm‘ (תא) und ‚sieh‘ (הזי) beginnt, enthält nicht nur den Gegensatz zwischen den ‚Sündern Israels‘ (פושעי ישראל) und den ‚Propheten der Völker der Welt‘ (נביאי אומות העולם), sondern auch eine Figura etymologica (עִוְבֵי עִוְיָה), die trotz ihrer abgekürzten Schreibweise eine Alliteration bildet.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Im Hinblick auf die in dieser 6. Einheit verwendeten Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass wieder etliche davon vorkommen. Von **Craik et al.** (1996) sind es der harmlose (Wortspiele, Figura etymologica), der weltliche (Verbrennung, Sperma, Exkrement), sowie dessen Gegenteil, der verklemmte (nur Anspielung, nicht direkte Nennung, der Vergehen Bileams – Götzendienst, Unzucht), wie auch der reflektierende (Titus weiß, dass er seine Strafe über sich selbst verhängt hat; Beschämung durch Häretiker wird mit ähnlichem Strafmaß bestraft wie Zerstörung des Tempels) Humorstil, die sich finden lassen. Werden die Stile von **Martin** (2003) herangezogen, so lassen sich der selbstverstärkende (Titus weiß, dass er seine Strafe über sich selbst verhängt hat) und der einschließende (Wortspiele; nur Anspielung, nicht direkte Nennung, der Vergehen Bileams; nur Wissen um Inhalt des Bavli führt zu bEr 21b als Kontext der Strafe mit kochenden Exkrementen) Stil ausmachen. Die auftretenden Humortechniken **Bergers** (1993) sind ebenfalls zahlreich. So treten die Anspielung (auf Vergehen des Bileam (Num 22-25; 31,16); Kontext von Strafe mit kochenden Exkrementen (bEr 21b)), Ironie (Verbrennung des Titus aus Angst vor Strafe ist Teil seiner Strafe), Wortspiele (sprechende Namen: Onqelos, Titus; Anführer/Böser, konvertieren/angreifen, zahlreich/Seele, Exkrement/Gesetz), Spott (Sünder Israels verspotten Worte der Weisen/Rabbinen); Vergleich (Israel wird mit Gottes Augapfel verglichen), Wiederholungen (dreimalige Befragung mittels Nekromantie: 3x gleiche Fragen von Onqelos; 3x gleiche Antwort auf jeweils 1. Frage; 3x Antwort auf 2. Frage mit Bibelvers/Anklang an Vers; 3x passende Strafe; einheitsspezifische Stichworte: Anführer, Bedränger/bedrängen, Gutes, alle Tage/jeden Tag, Welt, Worte, suchen, anschließen; zu 5. Einheit verbindende Stichworte: Asche, Meer, sieben, verstreuen; generelle Stichworte: Böses, Strafe/Urteil, Frieden, spotten/lästern, wertvoll/wichtig, verbrennen, sammeln, suchen, Israel, kommen), sowie die Umkehrung (Fluchtversuch – Bestandteil der Strafe; ironische Umkehr von Dtn 23,7), das Thema (Strafe/Urteil), die Beschleunigung der Handlung (Asyndeta) und das Konzept von Vorher/Nachher (Feinde Israels obsiegen in dieser Welt/Israel ist am wertvollsten in jenseitiger Welt) auf. Bezüglich der **rabbinischen Techniken** fallen wie bei Berger Wortspiele/Vielklang der Sprache (Anführer/Böser, konvertieren/angreifen, zahlreich/Seele, Exkrement/Gesetz), sprechende Namen (Onqelos, Titus) und Stichworte (siehe oben) auf, sowie die alternative Punktierung des Konsonantentextes (Exkrement – Gesetz).

7. Rückbezug auf Qamtza & Bar Qamtza/Wirkung der Beschämung

Übersetzung

Es wird gelehrt: Rabbi Elazar [ben Perata] sagte: Komm und sieh wie groß die Kraft/Macht (= Wirkung) der **Scham/Beschämung** ist, dass der Heilige, gepriesen sei er, in dem Fall **Bar Qamtza** half/unterstützte, und er (= Gott) sein Haus (= Tempel) **zerstörte** und sein Heiligtum/seinen Tempel verbrannte.

Gliederung & Strukturanalyse

Bei der 7. Einheit handelt es sich um einen Rückbezug auf die Erzählung um Qamtza und Bar Qamtza aus der 2. Einheit, in welchem die Beschämung des Bar Qamtza als Anlass für die Tempelzerstörung durch Gott angegeben wird. Diese Texteinheit wird aufgrund ihrer Kürze nicht in weitere Abschnitte unterteilt.

War es in der 2. Einheit Rabbi Jochanan ben Zakkai, der verkündete, dass Zecharia ben Avqulos Schuld an der Tempelzerstörung und dem Exil hatte, so werden hier die Worte, teils Gotteslob, teils Klage, von Rabbi Elazar ben Perata gesprochen. Eingeleitet wird seine Aussage durch eine Aufforderung an den/die Rezipienten/in, der/die wie am Ende der vorherigen 6. Einheit mit den Imperativen ‚komm‘ (בא) und ‚sieh‘ (ראה) direkt angesprochen wird, um das Ausmaß der nun eingetretenen Zustände, die Wirkung der ‚**Beschämung**‘ (בושה)

zu bezeugen. In der 2. Einheit war es die Demut bzw. Pedanterie des Rabbi Zecharia, welche die folgenschweren Ereignisse in Gang setzte, in dieser Einheit hingegen wird die Wurzel des Übels bereits früher gesucht, nämlich in der **Beschämung** des Bar Qamtza beim Festmahl, das er ohne etwas zu essen und ohne Chance auf Wahrung seiner Ehre verlassen musste.

In der 6. Einheit wurde die Beschämung der Rabbinen als Kollektiv bzw. die Verspottung ihrer Vorschriften mit dem Sitzen in Exkrementen in der Scheol zur Abschreckung und zur Wahrung des Zauns um die Tora hart bestraft. Doch der gesamte 1. Teil: Jerusalem, von der 2. Einheit an bis zu dieser Stelle, zeigt auf, dass die Beschämung eines Einzelnen, für den nicht Partei ergriffen, der in seiner Ehre verletzt wird und vielleicht sogar den sozialen Tod erleidet, nur Gott als Tröster, Fürsprecher und Rächer eintritt.

In bBM 59a-b wird wie hier ein Einzelner, nämlich Rabbi Eliezer von seinen rabbinischen Kollegen beschämt und sogar verbannt, sodass er zu weinen beginnt. Aufgrund der öffentlichen Kränkung und Beschämung tötet Gott den Verursacher von dessen Leid, den Patriarchen Rabban Gamliel. Auch in dieser Erzählung ist es Gott, der sich auf die Seite des ‚Verletzten‘ stellt. Der Umgang der Rabbinen und Israeliten untereinander hat Auswirkungen auf Gott, beeinträchtigen diesen, denn wie bereits von den Sündern Israels (vgl. 6. Einheit) erklärt, wer einem von ihnen Schaden oder Leid zufügt, fügt es Gott zu. Ganz in diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, dass Gott auf diese Verletzung und Beschämung des Bar Qamtza mit Zorn und Gewalt reagiert und wie bereits von Nero in der 3. Einheit erkannt, es darauf anlegt sein Haus, seinen Tempel als Strafe an den Rabbinen, die es so weit kommen ließen, zu zerstören.

Die Rabbinen hatten bis zum Auftreten des Titus noch die Gelegenheit ihr Schicksal herumzureißen, sie hätten ‚um der guten Ordnung willen‘ oder zumindest im ‚Interesse des Friedens‘ mit dem römischen Königreich (vgl. mGit 4,2-5,9) das Kalb opfern (vgl. 2. Einheit) oder kapitulieren (vgl. 4. Einheit) sollen, doch sie waren stets uneinig (vgl. 2. Einheit), in ihrem Handel zu unentschlossen (vgl. 2.+4.1. Einheit) und als politische und religiöse Anführer zu passiv, ja, beinahe versteinert angesichts der zu treffenden Entscheidungen. Sie **verhärteten** ihre **Herzen** (vgl. Spr 28,14) aus Angst davor überhaupt oder falsch zu handeln, doch wie Rabbi Jochanan ben Zakkai bewies (vgl. 4.4. Einheit), hätten ein paar Entschlossene unter ihnen viel bewirken können, wenn bereits ein Einzelner in der Lage war eine kleine Rettung zu erzielen. Vielleicht hätten sie aber auch gar nichts mehr tun können,– Versuche in Einheit 3.-5. wären somit vergebens gewesen,– und nichts hätte Gott davon abhalten können den Tempel zu zerstören, denn dies hatte er sich ironischerweise scheinbar ja bereits seit der Beschämung Bar Qamtzas, also seit Einheit 2., vorgenommen.

So wie die beim Festmahl anwesenden Rabbinen bei der Beschämung des Bar Qamtza nicht eingreifen, so sieht Gott der von ihm geplanten Zerstörung des Tempels nur zu, zumindest bis ihn Titus persönlich herausfordert, verspottet und dadurch beschämt, was wiederum Gottes Rache und Strafe nach sich zieht. Doch hat Gott sich erst einmal um das Rächen seiner eigenen Beschämung gekümmert, richtet er sein Augenmerk sofort wieder auf den eigentlichen Auslöser seines Zorns,– auf die Rabbinen. Wird in der 2. Einheit indirekt gesagt, dass sie die Tempelzerstörung, den Krieg mit den Römern und das Exil (durch ihre Pedanterie) selbst über sich brachten, so tritt nun ein neuer Aspekt hinzu: Gott zerstört seinen Tempel, sein Haus freiwillig.

Als Beweggrund wird hier nur die Beschämung des Bar Qamtza genannt, doch die Strafe erscheint recht drastisch, was vermuten lässt, dass Gott noch andere Gründe gehabt haben könnte. Entweder die Schicksalsgemeinschaft der Beschämten, Bar Qamtza und Gott war tatsächlich so groß, oder aber es handelt sich bei der Zerstörung des Tempels um eine ausgeklügelte Lehrmaßnahme, oder um eine pure Trotzhandlung von Seiten Gottes. Denn einerseits will er die Rabbinen durch die Tempelzerstörung vielleicht zwingen endlich Entscheidungen zu treffen und mehr Selbständigkeit zu erlangen. Oder er will sie davor warnen sich weiterhin gegenseitig zu beschämen, denn schließlich zerstörte er lediglich ein

Gebäude, sein Haus, und nicht die Rabbinen selbst. Andererseits wollte er vielleicht den direkten Kommunikationskanal Rabbinen/Priester–Tempel–Gott abschneiden, um die Rabbinen ignorieren zu können, wie sie es beim Festmahl mit Bar Qamtza taten. Hierfür würde auch bBM 59b sprechen, wo es heißt, dass alle Tore verschlossen sind, bis auf die Tore der Kränkung. Weiters heißt es zuvor in bBM 59a, dass die Tore des Gebets geschlossen sind und lediglich die Tore der Tränen offen stünden, was folglich bedeuten würde, dass Gott nach seiner Tempelzerstörung nur mehr im äußersten Notfall, bei Tränen der Beschämung, einzuschreiten gedenkt. Ob sich Gott wirklich an diese neuen (Erziehungs-)Maßnahmen hält, wird sich im Laufe von Teil 2: Tur Malka und Teil 3: Bethar noch zeigen.

Textanalyse & Interpretation

Bei den einleitenden Imperativen ‚komm‘ (בא) und ‚sieh‘ (ראה) handelt es sich um eine wiederholte Aufforderung an den/die Rezipienten/in, da dies bereits im 4. Abschnitt der 6. Einheit verlangt wurde, wobei dort Wurzelsynonyme (תא; הזי) zu den hier gebrauchten Verben Verwendung fanden. Das Verb ‚kommen‘ (בא; אתה) zieht sich durch den gesamten 1. Teil hindurch, entweder kamen Nero, Vespasian und Titus (vgl. 3-5 Einheit), oder andere Figuren traten mithilfe dieses Verbs auf, die für den Fortgang der Erzählung von Belang waren. Weiters handelt es sich bei ‚Kraft/Macht‘ (כחה) ebenfalls um ein Wurzelsynonym, nämlich zu גבורתו, welches in der 5.2. Einheit vorkommt. Wurde dort stets von Titus zu beweisen versucht, dass Gott machtlos ist, weil er bei der Tempelzerstörung nicht eingriff, so beweist Gott an dieser Stelle genau durch diese Zerstörung seine Macht. Wird dies weiterausgedeutet, so ergibt sich, dass die Römer tatsächlich nur Marionetten Gottes zur Durchführung seines Plans waren. Aber ebenso, dass Gott nicht nur gezwungen war seine Stimme durch eine Bat Qol unter Beweis zu stellen (vgl. 5. Einheit), sondern auch zu handeln, wollte er den Römern seine Stärke demonstrieren. Was konnte Gott also,– um zu beweisen, dass er über den Dingen stand,– bei einer so persönlichen Auseinandersetzung mit Titus anderes zerstören als seinen geliebten Tempel? Andererseits wird die Aussage von Rabbi Elazar getätigt, was wiederum darauf hinweisen könnte, dass die Rabbinen davon überzeugt waren, dass es Gott selbst gewesen sein muss, da ohne dessen Willen der Tempel bestimmt nie hätte zerstört werden können.

Das bedeutungsschwere Stichwort ‚Beschämung‘ (בושה) tritt zwar auf, doch wird es nicht genauer bestimmt, sodass es auf beide der hier genannten Persönlichkeiten, Gott oder Bar Qamtza, die im Laufe des 1. Teils beschämt wurden, bezogen werden kann. Von Gott wird hier nur indirekt als ‚Heiliger, gepriesen sei er‘ gesprochen, wobei diese Verbindung aus einem Epitheton ‚Heiliger‘ (קודשא) und der angehängten Segnungsformel (ברוך הוא) besteht, welche beide abgekürzt werden (הקב"ה). Dabei handelt es sich um die häufigste Bezeichnung für ‚Gott‘ in rabbinischen Texten. Durch den Namen ‚Bar Qamtza‘ (בר קמצא) wird indirekt abermals auf die zerstörerische ‚Heuschrecke‘ (קמצא) angespielt, wie dies besonders in der 2. Einheit der Fall war. Wird das Verb ‚helfen/unterstützen‘ (סיע) im Kontext der Beschämung von Bar Qamtza und Gott verstanden, so schlägt sich Gott auf die Seite des Bar Qamtza, weil sie ‚Leidensgenossen‘ sind, er unterstützt ihn so, in seinem in Einheit 2. angekündigtem Vorhaben, ‚Zerstörung zu essen‘ (איכול קורצא), wie es Heuschrecken nun einmal von Natur aus tun.

Das Verb ‚zerstören‘ (הרב) tritt insgesamt fünf Mal im 1. Teil auf (vgl. 1.-3.+4.2. Einheit), stets in Verbindung zum Tempel, der vernichtet werden soll und es hier schlussendlich auch wird. Wird das Verb ‚verbrennen‘ (שרף) betrachtet, so ist es dasselbe wie in der ähnlichen Phrase der 2. Einheit, jedoch synonym zu קלה das stets in Bezug auf Titus gebraucht wurde (vgl. 5. Einheit). Im Kontext des Satzes stehen ‚Haus‘ (בית) und ‚Heiligtum‘ (היכל) synonym für den Tempel, wobei es sich jedoch um einen Pleonasmus handelt, da mit dem Haus Gottes oder seinem Heiligtum stets der Tempel gemeint ist. Wird die Phrase ‚er (= Gott) sein Haus (ביתו) zerstörte und sein Heiligtum/seinen Tempel (היכלו) verbrannte‘ mit

jener aus der 2. Einheit verglichen, so ergibt sich, dass es zu einem Wechsel der Possessive kam, war es zuvor ‚**unser Haus**‘ (ביתנו), ‚**unser Tempel**‘ (היכלנו) und ‚**unser Land**‘ (ארצנו), so werden diese nun eindeutig Gott zugeschrieben, der auch, wie die Phrase beweist, eigenmächtig über diese bestimmt hat. Wurde in der 2. Einheit einer der Rabbinen, nämlich Rabbi Zecharia ben Avqulos für die Tempelzerstörung verantwortlich gemacht, so wird dieses Mal Gott als Zerstörer des Tempels, seines Eigentums, genannt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Von den Humorstilen und -techniken sind in dieser kurzen Einheit nur ein paar zu finden. Bezüglich der Humorstile von **Craik et al.** (1996) ist zu sagen, dass der harmlose (Wortspiele, Synonyme), sowie der reflektierende (Beschämung, welche durch die Rabbinen verursacht wurde, ist schuld an Gottes Beschluss den Tempel zu zerstören) Stil vertreten sind, während es von den Stilen **Martins** (2003) nur der selbstverstärkende (Gott wird auch als Tempelzerstörer gelobt) ist. Von **Bergers** (1993) Humortechniken sind lediglich die Ironie (nicht wie in 2. Einheit befürchtet ist Rabbi Zecharia ben Avkulos an Zerstörung schuld, sondern Gott selbst), Wortspiele/sprechende Namen (Bar Qamtza), sowie Wiederholungen (Phrase zur Tempelzerstörung; Stichworte: Kraft/Macht, kommen, zerstören, verbrennen) und die Umkehrung (nicht Rabbi, sondern Gott als Zerstörer; nicht Demut/Pedanterie, sondern Beschämung als Grund) vertreten. Die angewandten **rabbinischen Techniken** sind Wortspiele/sprechende Namen (Bar Qamtza) und Stichworte (Kraft/Macht, kommen, zerstören, verbrennen).

6.3.2. Notizen zu Teil 1: Jerusalem

An dieser Stelle sollen lediglich ein paar Anmerkungen zu Teil 1 gemacht werden, die entweder in der Interpretation keinen Platz fanden, oder dort nur gestreift wurden.

6.3.2.1. Zusammenhänge

Auch wenn die Einheiten unterschiedlichen Quellen entstammen oder diverse Paralleltex-te aufweisen, so wurden sie dennoch zu einer einzigen, gut strukturierten Erzählung verwoben, was u.a. anhand der verbindenden und einleitenden Phrasen (z.B. er sandte ... gegen sie), sowie die zeitlich chronologische und kausale Abfolge der Ereignisse,– jede Szene ist die unmittelbare Ursache für die nächste,– erkennbar ist.

Bar Qamtza wird beim Bankett beschämt und denunziert die Rabbinen beim Kaiser; Kaiser sendet ein Kalb als Test (2. Einheit); um die angebliche Rebellion niederzuschlagen werden Nero (3. Einheit) und Vespasian (4. Einheit) gesandt; Streitigkeiten während Vespasians Belagerung führen zu einer Hungersnot; Martha stirbt an Hunger; Rabbi Jochanan sieht Martha und beschließt zu flüchten; geht zu Vespasian und verhandelt mit ihm u.a. um Javne; Vespasian geht und schickt Titus (5. Einheit); Titus spottet gegen Gott und entweiht den Tempel; Titus wird von Gott bestraft; Höllenqualen des Titus und anderer Sünder in der Scheol, Vorherrschaft der Juden im Jenseits (6. Einheit); Rückbezug auf Beschämung des Bar Qamtza (7. Einheit). Ausnahmen zu dieser durchdachten Abfolge stellen dabei nur die Kommentare von Rabbi Jochanan in der 1.+2. Einheit, sowie von Rabbi Josef oder Rabbi Aqiva in der 4.4. Einheit dar, welche die Ereignisse kommentieren und dabei Einblicke in die Beurteilung einzelner Charaktere der Erzählung geben, jedoch gleichzeitig auch die Wahrnehmung der Rezipienten/innen beeinflussen.

Weiters ist die Wiederholung von Motiven und Themen als wichtiges verbindendes Element zu nennen. So gelten als solch repetitive Motive beispielsweise Essen vs. Hungersnot (2.-4. Einheit), der Tod (vgl. 4.2.+5. Einheit) oder Füße und Schuhe (4. Einheit). Ein durchgängiges Thema scheint z.B. der scheiternde Diener/Bote (2.+4.2. Einheit) zu sein, wobei in der Einheit 4.1. sogar extra betont wird, dass die wichtigen Schlüssel für das Holzlagerhaus nicht dem Diener anvertraut werden, vielleicht um auszudrücken, dass besser

selbst gehandelt, als dem Diener vertraut werden soll. Doch werden nicht nur Boten, sondern sogar römische Herrscher gesandt/geschickt (שדר, שליח), wobei noch andere Sendungen bzw. Entsendungen Teil 1 kennzeichnen. Des Weiteren fungiert das Verb שבק als Schlüsselwort, sei es, um auszudrücken, dass Bar Qamtza beim Festmahl bleiben möchte (vgl. 2. Einheit), die Banditen die Rabbinen keinen Frieden schließen lassen (vgl. 4.1. Einheit), oder Rabbi Jochanan an seiner Flucht hindern, oder, dass die Antwort auf die Parabel Vespasians ‚wir lassen das Fass in Ruhe‘ und die Bitte ‚lass dieses Mal Jerusalem zu Frieden‘ hätte lauten sollen (vgl. 4. Einheit). Ganz in diesem Sinne ist auch die Zahl 3 zu sehen, denn es sind drei Entsendung gegen die Israeliten, drei römische Feldherren werden geschickt, es gilt ein dreijähriges Kalb zu opfern, die Belagerung Vespasians dauert drei Jahre an, drei Reiche aus Jerusalem versuchen mit Vorräten zu helfen, sowie es auch drei Gruppen von Sündern sind, die in der Hölle bestraft werden.

Die kompositorischen Fähigkeiten der Stammim, der Redaktoren, sind demzufolge beachtlich, sie konstruierten aus einzelnen Geschichten eine Gesamterzählung, bei welcher, wie bei einem Mosaik, zwar jeder einzelne Stein betrachtet werden kann, doch einem dabei leicht das Gesamtbild entgeht, was bedeutet, dass sie ihre Wirkkraft nur in ihrer Gesamtheit, ihrer Analyse als Einheit, entfaltet.¹⁵³

Die Redaktoren inkludierten etliche historische Begebenheiten in diese didaktische fiktionale Komposition, deren Hauptabsicht vermutlich darin bestand zu erklären, warum diese Katastrophen geschahen und wie die Israeliten, Rabbinen und vielleicht auch heutige Leser/innen diese am besten vermeiden können. Sie wollten nicht berichten, was tatsächlich geschah, sondern wie solche Ereignisse in Zukunft zu verhindern sind. Eine moralische Komponente dürfte hinzutreten, denn wahrscheinlich sollte neben den schwerwiegenden Konsequenzen der öffentlichen Beschämung auch die Notwendigkeit einer starken rabbinischen Führung und in diesem Sinne deren Verantwortung in Zeiten der Unsicherheit und Not zu handeln vermittelt werden.¹⁵⁴ Weiters wird jedoch öfters tröstend betont, dass, obwohl Israel solches Unheil widerfährt, es dennoch im Jenseits bzw. in der kommenden Welt eine herausragende Stellung einnehmen wird.

6.3.2.2. Hebräisch vs. Aramäisch

Der 1. Teil wird wie die meisten Kompositionen im Bavli in einem Mix aus Hebräisch und Aramäisch wiedergegeben. Die Stimme des Erzählers ist dabei durchwegs Aramäisch, während die Bibelzitate natürlich in Hebräisch wiedergegeben werden. Die Kommentare der Amoräer und die Dialoge der einzelnen Charaktere treten ebenfalls als Mischung der beiden Sprachen auf.¹⁵⁵

Als Auffälligkeiten bezüglich Sprachmix und ‚Reinsprache‘ wären für den 1. Teil die Folgenden zu nennen:

- Rabbi Jochanan über Zecharia ben Avqulos am Ende der 2. Einheit: Hebräisch
- Beschreibung der drei Reichen Jerusalems in der 4.1. Einheit: Hebräisch
- Rabbi Jochanan bei Vespasian in der 4.4. Einheit: Hebräisch und Aramäisch
- 2x ‚Was machte Titus?‘-Erzählungen in der 5.1. Einheit: Hebräisch
- 1. Abschnitt von der 5.2. Einheit: Hebräisch, Ausnahme: Erklärung zu geringem Geschöpf: Aramäisch
- 3. Abschnitt von der 5.2. Einheit: Hebräisch
- 2.+4. Abschnitt von der 5.2. Einheit: Aramäisch

¹⁵³ Vgl. Rubenstein (1999), S. 144-147; ders. (2002), S. 40-41.

¹⁵⁴ Ders. (2002), S. 38-39.

¹⁵⁵ Ders. (1997), S. 24. Für allfällige Regelungen der Verwendung von Hebräisch und Aramäisch im Bavli siehe z.B.: Margaliyot (1963-64).

- Titus Antwort auf 2. Frage des Onqelos im 2. Abschnitt der 6. Einheit: Hebräisch und Aramäisch
- Erklärung zu der Strafe in kochenden Exkrementen im 4. Abschnitt der 6. Einheit: Hebräisch
- Ganze 7. Einheit: Hebräisch

Ob sich durch diese Ausnahmen etwaige Bedeutungsveränderungen für die Interpretation des Texts ergeben, ist schwer zu sagen. Dennoch scheint es so, als ob älteres oder auch in anderen rabbinischen Quellen oft auftretendes Erzählgut in Hebräisch und die Kommentare dazu auf Aramäisch abgefasst wären. Der Eindruck kann jedoch genauso gut auch täuschen.

6.3.2.3. Babylonischer Kontext – Gründung des Lehrhauses in Javne

Trotz der Tempelzerstörung, dem Hauptheiligtum des Judentums, durch Titus kommt es im Bavli zu keiner systematischen Kritik an der römischen Herrschaft. Ein möglicher Grund dafür könnte sein, dass das Kaisertum über Jahrhunderte die dominante Form der Regierung im Nahen Osten war. So lebten die Juden bzw. Israeliten einerseits unter römischer Herrschaft und andererseits in Babylonien unter sassanidischer. Weiters werden die Verteidiger Jerusalems nicht gelobt, vielmehr sind es Einzelpersonen, wie z.B. Rabbi Jochanan ben Zakkai, die aufgrund ihres Werts in der Symbolwelt der Rabbinen, herausgegriffen wurden.

Im Bavli kommt jedoch zusätzlich zu dem zeitlichen Abstand von der Zerstörung des Tempels auch die räumliche Entfernung, die Perspektive der Diaspora zum Tragen.¹⁵⁶ Werden die Paralleltex te zu bGit 55b-58a betrachtet, so fällt auf, dass z.B. im Yeruschalmi oder KlgIR Javne nicht als Wunsch des Rabbi Jochanan ben Zakkai angegeben wird. Dabei könnte es sich nämlich um ein rein babylonisches, ein Diasporaphänomen handeln, denn auch die babylonischen Rabbinen wollten ihren Lern- und Lehranspruch legitimieren bzw. in einer Art Gründungslegende in die Vergangenheit einschreiben.¹⁵⁷ Der Bavli bzw. dessen Redaktoren, die Stammaim, versuchten vermutlich ganz generell den Anspruch der Rabbinen als religiöse und politische Führer des jüdischen Volkes systematisch zu propagieren. In diesem Sinne ist die Erzählung um die Gründung des Lehrhauses in Javne als durchwegs stammaitisch zu bewerten. Die oft erzählte Geschichte von Rabbi Jochanans Flucht erlaubt somit die Gründung des rabbinischen Lehrhauses in Javne, welche den Wechsel im politischen und religiösen Leben repräsentiert, der nach der Zerstörung des Tempels eintrat. Mit der Gründung des Lehrhauses in Javne schlug gemäß der Tradition die Geburtsstunde des rabbinischen Judentums, das vielmehr auf die Tora und das Gesetz fokussiert war, als auf die früher dominanten Wertigkeiten Tempeldienst und politische Eigenstaatlichkeit. Es wird schließlich versucht zu vermitteln, dass es eben diese Gründung war, welche das Studium der Tora wieder aufleben ließ und die Produktion von Mischna und Talmudim ermöglichte.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Stemberger (2010), S. 645; vgl. Watts Belser (2018), S. 170: So betont J. Watts Belser, dass babylonische Rabbinen keine römischen Untertanen waren. Die Bestrafung des Titus für sein Vergehen könne somit nicht als direkte Subversion der römischen Herrschaft verstanden werden. Für das sassanidische Reich stellte Rom eine reale Bedrohung dar. Die babylonischen rabbinischen Juden stellten sich ihrer Meinung nach nicht primär gegen Rom, sondern auf die Seite des Reiches, in dem sie lebten. Watts Belser verknüpft somit die rabbinische Kritik an Rom mit der Identität der babylonisch-jüdischen Identität im sassanidischen Reich.

¹⁵⁷ Das Zentrum der jüdischen Gelehrsamkeit wanderte nämlich von Jerusalem nach Javne, sowie später von Galiläa nach Babylonien.

¹⁵⁸ Vgl. Saldarini (2002), S. 165; Schremer (2005), 234. Für die Wichtigkeit Javnes für die jüdische, rabbinische Identität, sowie die schriftlichen Leistungen der babylonischen Rabbinen siehe: Bokser (1951), bes. 29-83; Cohen (1984); Boyarin (2005); ders. (2011); Simon-Shoshan (2017).

6.3.3. Teil 2: Tur Malka¹⁵⁹

Teil 2 umfasst die Einheiten 8-12, welche von der Erzählung eines Hochzeitsbrauchs bis zu dem Grund der Bestrafung der Bewohner Tur Malkas reichen.

8. Hochzeitsbrauch

Übersetzung

- A Wegen eines **Hahns** und einer **Henne** wurde der Königsberg/Tur Malka **zerstört**.
B Denn es war **Brauch**, wenn sie den Bräutigam und die Braut hinausführen [zu ihrer Hochzeit], [dass] sie vor ihnen einen **Hahn** und eine **Henne** hinausführen.
Wie um zu sagen/Was bedeutet: Seid fruchtbar und vermehrt euch wie [die] Hühner.
C a Eines Tages ging an ihnen eine Truppe von Römern vorbei und nahm sie (= Hühner) ihnen (= Juden) weg.
b Sie (= Juden) fielen über sie (her) und schlugen sie (= Römer).
a' Sie (= Römer) kamen [und] sagten zum Kaiser: **Die Juden rebellieren gegen dich!**
b' Er (= Kaiser) kam gegen/über sie (= Juden).

Gliederung & Strukturanalyse

Die erste Einheit des 2. Teils schildert einen misslungenen Hochzeitsbrauch, welcher als Anlass für das römische Vorgehen gegen die Juden beschrieben wird.

Diese Texteinheit kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Begründung der Zerstörung
2. Abschnitt (B)	Hochzeitsbrauch
3. Abschnitt (C)	Rebellion der Juden?

Der **1. Abschnitt** enthält den Grund für die Zerstörung Tur Malkas,¹⁶⁰ welcher im Folgenden näher ausgeführt wird. Mittels dieser Angabe ist diese Einheit mit der 1. Einheit, der ‚Inhaltsangabe‘ verbunden, da die Begründung dort bereits genannt wurde. Durch das Verb **zerstören** (חרב) wird ebenfalls eine Verbindung hergestellt, nämlich nicht nur zur ‚Inhaltsangabe‘, sondern zu dem gesamten 1. Teil, in welchem es fünfmal in Relation zum Tempel auftritt. Die Stichworte **Hahn** und **Henne**¹⁶¹ wiederum wirken verbindend auf den 1.+2. Abschnitt dieser Einheit.

¹⁵⁹ Die Zerstörung von Tur Malka ist laut rabbinischer Tradition mit jener Bethars verbunden. In diesem Sinne werden der 2. und 3. Teil, sowie deren historische Hintergründe von Schäfer (1981) ausführlich behandelt, der auch auf die Paralleltex te zu bGit 57a-58a, nämlich KlglR 2,4 und yTaan 4,8,68d-69b (zu mTaan 4,6), vergleichend eingeht. Wobei nur in bGit die Erzählungen über Tur Malka und Bethar getrennt werden, in den beiden anderen Texten erscheinen sie vermischt. Für einen Datierungsversuch der Zerstörung Tur Malkas siehe: Ibid., S. 183-186.

¹⁶⁰ Der Begriff ‚Tur Malka‘ (טור מלכא) oder auch ‚Königsberg‘ (הר המלך) wird einerseits gebraucht um die Bergregion Judäas als Ganzes zu beschreiben, oder aber nur den südlichen Teil Judäas (Steinsaltz (2015) S. 320). Weiters könnte es sich um einen Landstrich handeln, der sich vom Toten Meer bis zu den Ausläufern bei Lod und südlich in Richtung Bet Guvrin erstreckte, wodurch er den größten Teil des nördlichen Judäa und des südlichen Samaria und mit ziemlicher Sicherheit auch den östlichen Teil von Emek Hefer umfasst hätte (Mor (2016), S. 77; vgl. mSchevi 2; tSchevi 10). Andererseits könnte eine bestimmte Stadt in der Bergregion Judäas so bezeichnet worden sein. Die wahrscheinlichste Auflösung des Begriffs ist, dass die Privatbesitzungen des hasmonäischen Königs in den südlichen Bergen Judäas mit der Bezeichnung ‚Königsberg‘ gemeint sind (Schäfer (1981), S. 183; Steinsaltz (2015), S. 320). Eine andere Erklärung bieten Keel und Küchler (1982; S. 650), denn sie meinten es handle sich um eine Umschreibung für den Berg des Herodes, das Herodeion. Für eine Stellenliste des Vorkommens des Königsbergs/Tur Malkas in der rabbinischen Literatur, Identifikationsvorschläge und mögliche Lokalisierungen, siehe: Reeg (1989), S. 227-229. Für Literatur, welche die Schwierigkeit der Identifikation des ‚Königsbergs‘ betont, siehe z.B.: Safrai (1980a), S. 156-157; ders. (1980b); ders. (2010); Yankelevitch (1981); Shahar (2000).

¹⁶¹ Die ‚Henne‘ (תרנגולתא) kommt in dem Paralleltext KlglR 2,4 ebenfalls vor, doch in einem anderen Kontext. Dort wird in Zusammenhang mit der Belagerung Bethars und besonders dem betenden Eleazar von Modin, der jeden Tag Gott bittet noch nicht über sie Gericht zu sitzen, gesagt, dass so lange sich die Henne in Asche rollt,

Im **2. Abschnitt** wird ein Hochzeitsbrauch erläutert, bei welchem das Brautpaar und vor diesem ein Hühnerpaar hinausgeführt werden. Das Hinausführen der Paare wird dabei parallel geschildert. Der Grund für die Wahl von Hühnern dürfte in deren reger Vermehrungsaktivität zu suchen sein, weshalb sie hier als Symbol der Fruchtbarkeit für das Brautpaar fungieren. Dadurch wird das Paar wie in Genesis 1 und 9 aufgefordert ‚fruchtbar zu sein‘ (פרו) und sich wie die Vögel zu ‚vermehrten‘ (רבו). In Genesis wird dies viermal wiederholt (Gen 1,22; vgl. Gen 1,28; 9,1.7), doch ist dort von ‚Vögeln‘ (עוף) und nicht von ‚Hühnern‘ (תרנגולים) die Rede, weshalb vermutet werden kann, dass es sich um eine Parodie dieser biblischen Aufforderung handelt. Dieser Brauch ist interessanterweise nirgends sonst belegt, was entweder für eine Erfindung der Redaktoren, oder aber einen eher unbekanntem lokalen Brauch sprechen würde, wobei in Anbetracht einer möglichen Parodie auf Gen 1,22 ersteres wahrscheinlicher erscheint. Die Parodie auf bestehende, womöglich ähnliche Bräuche ist dabei auch nicht ausgeschlossen. Weiters wird durch die ‚Hühner‘, respektive ‚Vögel‘, an die Strafe des Titus (vgl. 5.2. Einheit) erinnert, da aus dessen Kopf die Mücke/Gelse in der Größe eines Vogels, welcher für Gott bzw. Israel stehen kann, entsprang. Die dezidierte Erwähnung von Braut und Bräutigam, also einer Hochzeitsgesellschaft, welche an den größeren Rahmen, nämlich Traktat Gittin erinnert, kommt im Zuge des Textes an dieser Stelle zum ersten Mal vor.

Der **3. Abschnitt** beginnt mit denselben Worten, nämlich ‚eines Tages‘ (יומא חד), mit welchen in der 5.2. Einheit Titus zufälliges ‚Vorbeigehen‘ (חלף) an der Schmiede eingeleitet wurde. Auch an dieser Stelle dürfte es sich um einen Zufall handeln, als eine Truppe von Römern Zeuge des Hochzeitsbrauchs wird. Die Römer nehmen den Feiernden die Hühner weg und werden sogleich von den wutentbrannten Juden geschlagen. Die geschlagenen und vermutlich gedemütigten Römer berichten ihrem Kaiser von dem Vorfall, doch wie Bar Qamtza (vgl. 2. Einheit) erzählen sie nur die halbe Wahrheit und die in Form einer Übertreibung, indem sie behaupten die Juden würden rebellieren. War der damalige Kaiser in der 2. Einheit angesichts der Denunzierung durch Bar Qamtza noch zögerlich und verlangte Beweise, so glaubt dieser Kaiser den Worten seiner Männer und zögert nicht, sondern rückt sofort gegen die vermeintlich aufständischen Juden aus.¹⁶² Die Wegnahme der Hühner (a), sowie die Reaktion der Juden (b), kann somit parallel zu der darauffolgenden Meldung der Römer beim Kaiser (a') und wiederum dessen Reaktion auf das Gehörte (b') gesehen werden.

Vielleicht handelt es sich um einen Streich der römischen Soldaten? Doch das letzte Mal, als den Juden in bGit 55b-57a etwas weggenommen wurde, handelte es sich um die wertvollen Tempelgeräte (vgl. 5.1. Einheit), weshalb es nicht verwunderlich ist, dass sie dieses Mal, als ihnen wieder wichtige rituelle Objekte, nämlich die Hühner, entwendet werden, wütend reagieren. War es somit das Unwissen der Römer um diesen jüdischen lokalen Brauch, oder die Überreaktion der Juden auf die Wegnahme der Hühner, welche zu der erneuten Auseinandersetzung führte? Hätte die Gewalt durch Verständnis auf beiden Seiten und Wissen um die Kultur des anderen verhindert werden können? Oder ist die Auseinandersetzung wie in Teil 1 auf Demütigung und Beschämung zurückzuführen, welche in diesem Fall die Römer durch die Juden erfuhren. Insgesamt wird abermals aufgrund eines Missverständnisses (vgl. 2. Einheit) und verhärteter Standpunkte zu den Waffen gegriffen. Beide Parteien **verhärteten** ihre **Herzen** (vgl. Spr 28,14), denn die Juden greifen ohne Vorwarnung die römischen Hühnerdiebe an und die geschlagenen Römer scheuen nicht davor

die Stadt Bethar von Hadrian nicht erobert werden kann. Warum die Henne an dieser Stelle auftaucht, ist nicht geklärt, doch vielleicht handelt es sich um ein Element, das bGit entnommen und in KlglR in einen anderen Kontext gesetzt wurde, oder aber einfach von den beiden Erzähltraditionen geteilt wird. In der Parallelstelle in yTaan 4,8,68d hingegen wird die Henne nicht erwähnt.

¹⁶² Fiel Tur Malka tatsächlich im Zuge des Bar Kochba Aufstandes (132-135 n. d. Z.), so war der Kaiser, welcher den Angriff gegen die Juden startete Kaiser Hadrian (117-138 n. d. Z.). Dieser beteiligte sich jedoch nicht selbst am Krieg, sondern betraute den britischen Statthalter Sextus Julius Severus mit dem Feldzug gegen die Juden.

zurück den Kaiser gegen die Juden aufzustacheln, sowie auch der Kaiser, versuchend Fehler der Vergangenheit zu vermeiden, sofort mit aller Gewalt angreift.¹⁶³ Der Text lässt den Eindruck von unüberlegten Kurzschlussreaktionen auf beiden Seiten entstehen, denn ansonsten hätte sich die Parteien, oder zumindest eine davon, ‚um der guten Ordnung willen‘ oder ‚im Interesse des Friedens‘ (vgl. mGit 4,2-5,9) vielleicht doch zurückgehalten und dadurch die Auseinandersetzung verhindert.

Der 3. Abschnitt dieser Einheit kann zu dem 3. Abschnitt der 13. Einheit, welche die erste Einheit des 3. Teils (= Bethar) darstellt, in Struktur und Sprache parallel gesetzt werden. Sie folgen mit demselben Ausdrücken derselben formalen Struktur: Störung eines ‚Brauchs‘ (נהג) bzw. einer Zeremonie, die mit Heirat, Fruchtbarkeit/Wachstum und Geburt verbunden ist; ‚eines Tages‘ (יומא חד) Wegnahme bzw. Zerstörung ritueller Objekte im zufälligen ‚Vorbeigehen‘ (חלף) durch die Römer; Gewaltanwendung seitens der Juden (נפלו עליהו מחונהו); Meldung der Übergriffe beim Kaiser als Rebellion (מרדו בך יהודאי); gewalttätige Antwort des Kaisers durch Angriff (אתא עלייהו). Beide Male ist der Bericht der römischen Soldaten falsch oder zumindest übertrieben, da es sich maximal um lokale Unruhen handelt. Beide Male werden im Kontext von Festlichkeiten triviale Gründe zum Auslöser von Gewalt, Krieg und Tod, ein Umstand, der bitterer Ironie nicht entbehren kann.

Textanalyse & Interpretation

Wie in der 1. Einheit, der ‚Inhaltsangabe‘, bereits gesagt, sollen ein ‚Hahn‘ (תרנגולא) und eine ‚Henne‘ (תרנגולתא) für die Zerstörung Tur Malkas verantwortlich sein. Durch die Verwendung desselben Begriffs im gegenteiligen Genus, wird einerseits ein Gegensatz, andererseits jedoch genauso ihre Zusammengehörigkeit, ihre Komplementarität ausgedrückt, wobei dazu eine Alliteration (אתרנגולא ואתרנגולתא) gebraucht wird. In gleichem Verhältnis stehen der ‚Bräutigam‘ (חתנא) und die ‚Braut‘ (כלתא) zueinander, die parallel zu dem Hahn und der Henne hinter diesen hinausgeführt werden. Das Verb ‚hinausführen‘ (מפקא) wird dabei zwei Mal wiederholt. Dieselbe Wurzel (נפק) wurde in der 5.2. Einheit verwendet, um zu erläutern, dass die Mücke/Gelse, die Titus quält, keinen ‚Ausgang‘ (מפקנא) hat. Während die Mücke/Gelse also dazu bestimmt war, den Kopf des feindlichen Titus nur durch Gewalt zu verlassen, so werden hier im Zuge eines (jüdischen) Brauchs hingegen gleich zwei Paare ohne jegliche Gewalt ‚hinausgeführt‘ (מפקי). Der **Vergleichspartikel כ** (כלומר) wird gebraucht, um den Anklang an den biblischen Vers Gen 1,22 mit den Hinausgeführten zu verbinden. Die Verben ‚fruchtbar sein‘ (פרה) und ‚sich vermehren‘ (רבה) stehen im Imperativ (פרו; רבו), weisen einen ähnlichen Klang auf und bilden zudem noch eine Perissologie. Durch einen Vergleich (כתרנגולים) wird gesagt, die Brautleute sollen fruchtbar sein und sich vermehren wie Hühner, wobei es sich bei dem Wort ‚Hühner‘ (תרנגולים), um einen Überbegriff handelt, der durch die männliche Pluralform des Wortes ‚Hahn‘ (תרנגולא) gebildet wird, wodurch wiederum von einem Polyptoton gesprochen werden kann. Für den 3. Abschnitt sind die Verben ‚vorbeigehen‘ (חלף), ‚nehmen‘ (שקל) und ‚kommen‘ (אתא) prägend. Eine Truppe von ‚römischen Soldaten‘ (גונדא דרומאי) geht an den Hochzeitsleuten vorbei, was vermutlich trotz des **Partikels der Betonung** vor dem Verb (קא) ein zufälliger Vorgang war. Sie nehmen ihnen die Hühner weg, zu welchem Zweck oder aus welchem Grund wird nicht gesagt. Doch erinnert ihr ungefragtes ‚Nehmen‘ (שקל) an das ‚Nehmen‘ der jüdischen Besitzungen durch die Sikarikon und das weitere Vorgehen in diesem Kontext im 1. und 2. Block. Die Juden bzw. die Hochzeitsgesellschaft lässt sich das nicht gefallen und ‚fällt‘ (נפל) über die Römer her, unbewaffnet wohl gemerkt, da es heißt ‚sie schlugen sie‘ (מחונהו), wobei die Wurzel מחה auch ‚verhindern‘ oder ‚protestieren‘ bedeuten kann, im Sinne von ‚sie wollten sie [an der Wegnahme der Hühner] hindern‘. Die Wurzel von ‚fallen‘ (נפל) erinnert aufgrund des

¹⁶³ Der römische Kaiser ist auf die Berichte seiner Soldaten angewiesen, wird dadurch bei Falschmeldung jedoch auch leicht zum Opfer von Fehlinformationen und folglich schlechter oder unüberlegter Handlungen (vgl. Watts Belser (2018), S. 139).

ähnlichen Klangs an die Wurzel des Verbes ‚hinausführen‘ (נפק). Die geschlagenen Römer, schnell in ihrer nächsten Handlung, kommen und sprechen beim Kaiser vor, was durch eine asyndetische Alliteration (אָמרוּ אַמרוּ) und eine weitere Alliteration (ליה לקיסר) ausgedrückt wird. Durch den Ausruf der römischen Soldaten vor dem Kaiser ‚Die Juden rebellieren gegen dich!‘ (מרדו בך יהודאי) wird dieser persönlich involviert und zu einer Reaktion aufgefordert. Kamen gerade noch die Soldaten zum Kaiser, so kommt dieser nun, als Antwort auf den Überfall seiner Soldaten bzw. die Gewaltanwendung seitens der Juden, ‚über diese‘ (עלייהו). Demnach wird das Verb ‚kommen‘ einmal im Plural und ein zweites Mal im Singular gebraucht. Mit dem Begriff ‚über sie‘ (עלייהו) sind in Form einer ironischen Umkehr zuerst die Römer und zuletzt die Juden gemeint, welche über erstere herfielen und über welche schlussendlich der römische Kaiser kommt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) der harmlose Humorstil (ähnliche Wurzelklänge), sowie von **Martin** (2003) der einschließende Stil (ähnliche Wurzelklänge; beide Seiten – Juden und Römer – kommen nicht positiv weg), vertreten sind. Von **Bergers** (1993) Humortechniken sind die Ironie (Juden über Römer – röm. Kaiser über Juden), das Missverständnis (Streich der Römer²), der Zufall (Vorbeigehen der Römer), Vergleich (‚wie um zu sagen‘; mit Hühnern), Ignoranz (römischer Schuldanteil an Gewalt der Juden; der Römer in Bezug auf den jüdischen Hochzeitsbrauch²), sowie Umkehr (Juden schlagen Römer vs. Kaiser gegen Juden), Parodie (Gen 1,22; Hochzeitsbrauch²) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton) anzutreffen. Die **rabbinischen Techniken** finden durch ähnliche Wurzelklänge (fruchtbar sein – sich vermehren, hinausführen – fallen) und Stichworte (vorbeigehen, nehmen, kommen), wie auch die Parodie (Gen 1,22; Hochzeitsbrauch²) Ausdruck.

9. Bar Droma & Römischer Kaiser

Übersetzung

- A Unter ihnen (= Juden) war dieser/(ein gewisser) **Bar Droma** (= Daroma/Deroma), der eine Meile **sprang** und unter ihnen/jenen (= Römern) **tötete**.
- B Da nahm der Kaiser seine Krone und legte sie auf den Boden/die Erde, [und] sagte: Herrscher/Herr der ganzen Welt, wenn du willst/es dir gefällt/recht ist, liefere/händige diesen Mann (= mich) und sein Königreich nicht in die **Hände** eines Mannes aus!
- A’ Sein [eigener] Mund ließ **Bar Droma** straucheln, und/denn er sagte: *Bist es nicht du, (o) Gott/Herr, der uns zurückwies und nicht hinausging/auszog, (o) Gott/Herr, mit unseren Armeen* (Ps 60,12).¹⁶⁴ – David sagte dies/so auch! David stellte eine Frage/drückte Verwunderung aus.
- B’ Auf dem Außenklosett/dem Abort [wörtl.: dem Haus des Thrones] kam eine **Schlange**, [und] zog ihm (= Bar Droma) den Mast-/Enddarm heraus und er **starb** [wörtl.: seine Seele ruhte].

Gliederung & Strukturanalyse

Diese Einheit schließt an die vorhergehende an und handelt von Bar Droma, der viele Römer tötet, bis der römische Kaiser demütig von Gott dessen Einhaltgebietung erbittet.

Diese Texteinheit kann in **4 Abschnitte**, die parallel angeordnet sind, unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Bar Droma
2. Abschnitt (B)	Bitte des Kaisers
3. Abschnitt (A’)	Hinterfragung Gottes durch Bar Droma

¹⁶⁴ EÜ: Bist nicht du es, Gott, der du uns verstoßen hast und nicht ausziehst, Gott, mit unseren Heeren?

Der **1. Abschnitt** beginnt mit der Vorstellung des Bar Droma, einem Juden, der eine Meile weit ‚springen‘ (קפץ) kann und durch diese Fähigkeit viele Römer tötet, als diese unter der Führung des Kaisers angreifen.¹⁶⁵ Der Name ‚Bar Droma‘ kann auf dreierlei Art interpretiert werden. Einerseits könnte er als ‚Sohn des Südens‘ (דרום) verstanden werden, wodurch er eine Anspielung auf ‚Bar Kochba‘, den Anführer des Bar Kochba Aufstandes gegen Rom (132-135 n. d. Z.) darstellen würde. Andererseits handelt es sich bei ‚Darom‘ (דרום) um den Namen eines südlichen Dorfes, aus dem Bar Droma stammen könnte. Weiters ist nicht auszuschließen, dass es sich um ein **Wortspiel** handelt. Zog in der vorherigen 8. Einheit eine Truppe von ‚Römern‘ (דרומאי) aus, so zieht nun Bar ‚Droma‘ (דרומא) aus, um eben diese Römer zu töten. Es könnte sich also um eine Figur handeln, die aus der Not heraus entstand, um einen Helden, der wie sein Name besagt, genau gegen diese angreifenden Römer vorgeht und ihnen gewachsen ist. Wird dieses Wortspiel weitergedacht, ist es auch nicht unmöglich, dass es sich bei Bar Droma um den Sohn eines römischen Konvertiten handelt, oder er sogar selbst als ‚Sohn aus Rom‘ ein solcher Konvertit ist. Die letzte Deutung wäre von Ironie geprägt, da es dann ein Konvertit wäre, der gegen seine früheren Glaubensgenossen vorgehen und diese töten würde. Erst mit diesem Abschnitt setzt das Töten in bGit 55b-58a so richtig ein, wurde das Verb (קטל) zuvor in den Einheiten 2., 4.3.+4.4. gebraucht, so waren dies Einzelfälle, hier scheint nun aber das Töten in größerem Stil stattzufinden, wie es im 2. Block in Bezug auf das Töten von Juden gemeint war.

Der **2. Abschnitt** wird durch das Stichwort ‚nehmen‘ (שקל) mit dem 3. Abschnitt der 8. Einheit verbunden, auch weil hier der Kaiser (seine Krone) nimmt, der in eben diesem Abschnitt als Figur hinzutrat. Der Kaiser nimmt folglich seine Krone und legt sie demütig und ehrfurchtsvoll auf den Boden, bevor er Gott anspricht, um eine Bitte zu äußern. Die Anrede Gottes als ‚Herrscher der ganzen Welt‘ (ריבוניה דעלמא כוליה) zeugt von Respekt seitens des römischen Kaisers, der durch seine Handlungen und Worte die Autorität Gottes anerkennt und sogar über seine eigene stellt. Der Text sagt jedoch nichts darüber aus, ob diese Gottesfurcht echt, den Umständen entsprechend, oder gar geheuchelt ist. Sprach Titus Gott in der 5. Einheit dessen allumfassende Macht ab, so wird sie ihm nun vom Kaiser wieder zugesprochen. Er bittet darum, dass er und sein Königreich nicht durch die Hand eines Einzelnen ihr Ende finden. Durch das Wort ‚Königreich‘ (מלכותיה) wird auf die 2. Einheit Bezug genommen, in der um des Friedens willen mit dem Königreich das makelhafte Kalb geopfert werden sollte. Dieser Friede konnte nicht gewahrt werden, sodass nun ein Jude dieses Königreich zu gefährden droht, wodurch abermals gezeigt wird, dass die Handlungen jedes Einzelnen von Bedeutung sind, wie bereits Rabbi Jochanan in der 4. Einheit bewies, indem er im Alleingang eine kleine Rettung erzielte. Lag es in der 4. Einheit in der **Hand** des Vespasian die Zerstörung Jerusalems zu verhindern, so wird der Spieß nun umgedreht und es liegt in der ‚**Hand**‘ (יד) des Bar Droma, das römische Königreich und den Kaiser zu vernichten. Wie in Teil 1 ist das Stichwort ‚**Hand**‘ stets mit Zerstörung verbunden.

Im **3. Abschnitt** wird Bar Droma von seinem Mund, seinen eigenen Worten, zu Fall gebracht. Der Begriff ‚Mund‘ oder auch ‚seine Öffnung‘ (פומיה) setzt diese Einheit mit der 5. Einheit in Relation, denn dort war es Titus der durch seine blasphemischen Äußerungen die Strafe Gottes in Form der Mücke/Gelse, die nur eine/n ‚Öffnung/Eingang‘ (מעלגא) aber keinen Ausgang hatte. Bar Droma ‚strauchelte‘ (כשל), weil er Ps 60,12 an Gott richtet, doch nicht wie David in fragender Form, sondern als Feststellung, mit der er Gottes Haltung gegenüber seinem Volk Israel hinterfragt. Eben weil Gott nicht mit ihnen gegen die Römer auszieht,

¹⁶⁵ Für diese Fähigkeit des Weitspringens bzw. der Zurücklegung einer weiten Strecke in kurzer Zeit, welche häufig auch nur durch קפץ angedeutet wird, siehe besonders: Verman/Adler (1993/1994). Zumeist handelt es sich nicht um ein aktives ‚Springen‘ der Person, sondern um ein ‚Zusammenziehen‘ der Erde, sodass bereits ein kleiner Schritt ausreicht, um die zusammengezogene, geraffte Entfernung schnell zurückzulegen.

sieht Bar Droma es wohl als seine Pflicht an, so viele Römer wie möglich zu töten und so den Juden den Sieg näher zu bringen. Durch das zweimalig auftretende Wort ‚Gott‘ (אלהים) sind diese und die 5. Einheit noch enger verbunden. Ob Gott Bar Droma zu dieser Äußerung veranlasst (vgl. Bileam), um die Bitte des römischen Kaisers zu erfüllen, oder ob es erst diese Äußerung ist, welche Gott die Bitte erfüllen lässt, bleibt dabei unklar, doch erscheint letzteres wahrscheinlicher. Während Bar Droma von sich und seinen Fähigkeiten überzeugt ist, stellt sich durch einen Einwand des Erzählers/Redaktors und die folgenden Verse von Ps 60,12¹⁶⁶ heraus, dass David den gleichen Satz nicht nur als Frage, sondern gleichzeitig als Bitte formulierte, nämlich als Bitte um göttliche Hilfe und Beistand, da menschliche Hilfe nichtig sei. Diese Nichtigkeit wird gleich gezeigt, indem die Strafe für die Überheblichkeit Bar Dromas demonstriert wird. Aus dem Text könnte herausgelesen werden, dass, wenn sich Bar Droma wie der römische Kaiser demütig an Gott gewandt hätte, sein Schicksal vielleicht anders ausgesehen hätte.

In dem **4. Abschnitt** wird nämlich Bar Dromas Tod geschildert, der als Erfüllung der Bitte des römischen Kaisers interpretiert werden kann. Bar Droma stirbt auf der Toilette, die euphemistisch als ‚Haus des Thrones‘ (בית הכסא) umschrieben wird, was an die Redensart ‚wo der Kaiser zu Fuß hingeht‘ erinnert. Vielleicht handelt es sich sogar um einen Versuch der Verspottung des Kaisers, der sich vor dem Gott der Feinde selbsterniedrigte, da sich das Wort ‚Thron‘ (כסא) und ‚Kaiser‘ (קיסר) klanglich ähneln, jedoch hier mit dem ‚Haus des Thrones‘ nicht das Haus des Kaisers, sondern die Toilette gemeint ist. Ein Ort der Exkreme, wie es einer in der 6. Einheit war, an dem die Sünder Israels ihre Höllenstrafe absaßen. So stirbt Bar Droma (B’) als Strafe für seine Überheblichkeit, seinen Spott (A’), nun selbst durch die demütige Bitte eines der Römer (B), die er mithilfe der Fähigkeit eine Meile weit zu springen zu töten pflegte (A).

Hatte die Mücke/Gelse der 5. Einheit nur eine Öffnung, aber keinen Ausgang für Exkreme, so stirbt Bar Droma ironischerweise aufgrund seiner Öffnung, seiner überheblichen Worte, am Ort für seinen Ausgang, am Abort. Doch stirbt er nicht von selbst, sondern durch eine ‚Schlange‘ (דרקוּנא), welche ihm den Darm herauszieht.¹⁶⁷ Diese Schlange wiederum stellt eine Verbindung zu der 4.4. Einheit her, in welcher Vespasian eine Parabel als Frage an Rabbi Jochanan richtet. Wurde dort die Zange, um die Schlange zu entfernen, mit den Römern identifiziert, so standen die Banditen bzw. die Unruhestifter für die Schlange. Durch das Beseitigen des Tieres sollte das Fass, Jerusalem, ‚in Ruhe gelassen werden‘ (שבק). Wird diese Parabel an diese 9. Einheit angepasst, so ergibt sich, dass diesmal die Römer, also die Zange, in Bedrängnis sind. Die Schlange, nun von dem nicht gottesfürchtigen und fast blasphemischen Bar Droma repräsentiert, hat sich nämlich um die Zange gewunden und hält sie fest im Griff. Durch die Bitte des römischen Kaisers wird Bar Droma von der Schlange, welche er in der Parabel selbst darstellt, getötet. Das Fass, welches insgesamt abermals die Israeliten bzw. genauer jene auf Tur Malka darstellt, werden in der nächsten Einheit (9.1.) ‚zu Frieden gelassen‘ (שבק), – erneut wird die Gefahr durch die Schlange, welche stets jüdische Banditen oder Unruhestifter zu symbolisieren scheint, gebannt.

Textanalyse & Interpretation

Die Einheit beginnt mit zwei chiasmisch angeordneten Alliterationen (הוּוּ בְהוּ הָהוּא בַר), gefolgt von einer weiteren Alliteration (דְרוּמָא דְהוּוּ), wobei sie gemeinsam betonen, dass unter den Juden ein Sohn des Südens/Daroms/Roms mit besonderen Fähigkeiten war, ein Umstand, den die Römer nicht für sich beanspruchen können. Mit der personalisierten Präposition בְהוּ ‚unter

¹⁶⁶ EÜ: (12) Bist nicht du es, Gott, der du uns verstoßen hast und nicht ausziehst, Gott, mit unseren Heeren?

(13) Bring uns doch Hilfe gegen den Feind, denn die Rettung durch Menschen ist nichtig! (14) Mit Gott werden wir Machtvolles tun. Er selbst wird unsere Feinde zertreten.

¹⁶⁷ Vgl. KlglR 2,4: Bar Koziba stirbt aufgrund seiner Arroganz durch eine Schlange. Ist diese Anspielung auf Bar Kochba gewollt, so wäre dies der zweite Hinweis auf den Bar Kochba Aufstand in diesem 2. Teil (= Tur Malka).

ihnen‘ sind einmal die Juden, unter welchen sich Bar Droma befindet, und das zweite Mal die Römer gemeint, unter welchen er tötet. Wie in der vorherigen 8. Einheit mit dem Begriff ‚über sie‘ kommt es hier durch ‚unter ihnen‘ zu einer Umkehrung, doch im Vergleich zur 8. Einheit in die umgekehrte Richtung (über sie: Römer – Juden; unter ihnen: Juden – Römer). Die Handlung des Kaisers, das auf den Boden Legen seiner Krone als Akt der Anerkennung der Herrschaft Gottes über alles, als Verneigung vor dem obersten König, wird von einer Alliteration (אֲוֹתְבִיָּה אֲאָרְעָא אַמְר) und der Häufung des Buchstaben Aleph begleitet, wobei die Alliteration sich auch noch auf das nächste Verb, ‚sagen‘, erstreckt, der Kaiser es also erst nach der Demonstration seiner Ehrerbietung vor Gott wagt diesen anzusprechen. Mittels der Antonomasie ‚Herrscher der ganzen Welt‘ (רִיבוּנִיָּה דְעֵלְמָא כּוּלִיָּה) ruft der Kaiser den Gott seiner Feinde an, wodurch er einerseits Umsicht beweist, weil er dessen Macht anerkennt und diesen vorsichtig anspricht, und sich andererseits durch diese Ein- und Zugeständnisse von römischer Seite her angreifbar macht. Er erkennt jedoch die aussichtslose Lage und ist sich nicht zu gut, um den Gott der Juden um Gnade und Erbarmen zu bitten. Sein Stolz als Kaiser lässt ihn nicht sein Herz verhärtet (vgl. Spr 28,14) und er ist im Stande im Sinne des Friedens (vgl. mGit 4,2-5,9) zu handeln. Mittels der Alliteration (לָךְ לֵא) bittet der Kaiser Gott darum, ihn und sein Königreich nicht lediglich durch einen Mann, nämlich Bar Droma, zu Fall zu bringen. Demütig oder euphemistisch spricht der Kaiser von sich in dritter Person, da er Gott ersucht ‚diesen Mann‘ (הָהוּא גְבֵרָא), also sich zu verschonen. Er setzt sich zu dem ‚einen Mann‘ (הָאֶחָד גְבֵרָא), Bar Droma, in Gegensatz, wohl wissend, dass es in dessen Hand liegt sein Königreich zu zerstören. Die Wurzel des Verbs ‚straucheln‘ (כָּשַׁל) hat einen ähnlichen Klang wie jene von ‚nehmen‘ (שָׁקַל), wobei die ersten beiden Laute verdreht sind. Durch die Alliteration im Vers Ps 60,12 (אֶתְהָ אֱלֹהִים) wird deutlich, dass Bar Droma Gott der Untätigkeit anklagt, indem er ihm vorwirft, nicht mit den jüdischen Armeen gegen deren Feinde auszuziehen. Bar Droma verhärtete dabei zwar nicht sein Herz, doch war er auch nicht gottesfürchtig genug, um mit Glück oder Segen beschenkt zu werden (vgl. Spr 28,14). Das Verb ‚ausziehen‘ (יָצָא) weist einen ähnlichen Wurzelklang zu den ‚Armeen‘ (צְבָא) auf, welche Bar Droma auf eigene Faust, auch ohne Gottes Beistand, zu unterstützen versucht. Darauf folgt ein Einwand des Erzählers oder Redaktors, dass doch auch David diese Äußerung tätigte, doch sogleich wird durch eine Figura etymologica (אֶתְמוּרָה קָא מִתְמָה), welche aufgrund des Partikels der Betonung auch ein Hyperbaton bildet, bekräftigt, dass David keine Feststellung machte, sondern sich lediglich fragte, ob es tatsächlich so sein könne, dass Gott nicht mit seinem Volk ausziehe. Ps 60,12 wird David zugeschrieben, dessen Name auch hier zwei Mal wiederholt wird. Voll von Euphemismen wird die tödliche Strafe des Bar Droma für seine Gotteshinterfragung und Überheblichkeit beschrieben. So befindet er sich im ‚Haus des Thrones‘ (בֵּית הַכִּסֵּא), euphemistisch für die Toilette, als ihm dort plötzlich von einer Schlange der Mastdarm herausgezogen wird, was aufgrund der asyndetisch unverbundenen Verben (אֶתְהָ ... שְׂמַטִּיה) schnell vonstattengegangen sein muss. Aufgrund dieser Verletzung stirbt er, euphemistisch ausgedrückt durch ‚seine Seele ruhte‘ (נָח נַפְשִׁיהָ), was eine Alliteration birgt. Das Sterben einzelner Personen ist gleichfalls in den Einheiten 4.3. (Martha), 5.2. (Titus) und auch 9. (Bar Droma) zu finden, doch wird dieses nur bei Martha und Bar Droma in Form eines Euphemismus beschrieben. Kann Bar Droma in vielerlei Hinsicht mit Titus und dessen Strafe in der 5. Einheit verglichen werden,¹⁶⁸ so unterscheidet sie jedoch ihr Schicksal nach dem Tod voneinander, denn während Titus in der Hölle schmorrt (vgl. 6. Einheit) ruht die Seele des Bar Droma, trotz seines folgenschweren Fehlers, wie jene der Martha in Frieden.

¹⁶⁸ Beide hinterfragen Gott, Titus mittels blasphemischer Äußerungen, Bar Droma durch spöttische Überheblichkeit. Titus fliegt eine Mücke/Gelse, die eine Öffnung, aber keinen Ausgang für Exkremente hat, in die Nase, eine Öffnung seines Gesichts. Bar Droma strauchelt aufgrund seiner Öffnung, seines Mundes. Als Strafe wird ihm sein Ausgang für Exkremente von einer Schlange herausgezogen. Während Titus durch die Mücke/Gelse stirbt, stirbt Bar Droma aufgrund der Verletzung durch die Schlange.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Zu den Humorstilen ist zu sagen, dass in dieser Einheit recht viele davon vorkommen. So sind von **Craik et al.** (1996) der reflektierende (Kaiser weiß, dass er ohne Gottes Hilfe verlieren wird), sowie dessen Gegenteil der ungeschickte (Bar Droma macht sich Gott durch spöttische Hinterfragung zum Feind), aber auch der weltliche (Toilette, Mastdarm), der harmlose (Wortspiele, ähnlicher Klang der Wurzeln) und dessen Gegenstück, der gemeine (Hinterfragung/Verspottung Gottes) Stil zu finden. Von **Martin** (2003) sind hingegen der selbsterniedrigende (demütiger Kaiser vor Gott), sowie der selbstverstärkende bzw. der aggressive Stil (Bar Dromas enttäuschte Anklage Gottes wegen dessen Untätigkeit) vertreten. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (1993) ist zu sagen, dass Ironie (Name Bar Droma, Ausgang/Ende Bar Dromas), Wortspiele (sprechender Name: Bar Droma; ähnlicher Klang: Thron/Kaiser, straucheln/nehmen, hinausziehen/Armee), Spott (Bar Droma hinterfragt Gott aufgrund dessen Untätigkeit; ‚Haus des Thrones‘ – Verspottung des Kaisers?), sowie Enttäuschung (Bar Dromas führt zur Infragestellung Gottes), Wiederholung (Gott, David; Stichworte: töten, nehmen, Hand, Mund, Schlange), wie auch Umkehr (Bar Droma ist unter Juden, tötet unter Römern) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton) die Einheit prägen. **Rabbinische Techniken** kommen gleichfalls vor, nämlich in Form von sprechenden Namen (Bar Droma), ähnlichen Wurzelklängen (Thron/Kaiser, straucheln/nehmen, hinausziehen/Armee), sowie von Chiasmen (Anordnung von zwei Alliterationen) und schließlich Stichworten (töten, nehmen, Hand, Mund, Schlange).

9.1. Verspottung des Kaisers?

Übersetzung

- A Er (= Kaiser) sagte: Weil mir ein **Wunder** geschehen ist, werde ich sie dieses Mal [**in Frieden**] **lassen** (= verschonen). Er (= Kaiser) **ließ sie** [**in Frieden**] und ging weg.
- B Sie (= Juden) sprangen [vor Freude] und aßen und tranken; und sie entzündeten Kerzen [wörtl.: Geflochtene] bis der Stein/das Abbild eines Siegels/Siegelrings in einer Entfernung von einer Meile zu sehen/erkennen war.
Er (= Kaiser) sagte: Die Juden, die sich freuen, jubeln über mich!
- A' Er (= Kaiser) kam zurück, er kam gegen/über sie (= Juden).
Rabbi/Rav Assi sagte: **300 000** [Mann] mit gezogenem Schwert betraten den Königsberg/Tur Malka, und **töteten** da **3** Tage und **3** Nächte. Und auf jener (= der anderen) Seite [waren] Hochzeiten und Feste [im Gange], und/denn diese wussten nichts von jenen (= den anderen)/voneinander.

Gliederung & Strukturanalyse

Die Subeinheit 9.1. enthält den Abzug des römischen Kaisers nach dem Tod Bar Dromas, die unübersehbare Freude der Juden darüber und den erneuten, diesmal fatalen Angriff des römischen Heeres.

Die **3 Abschnitte** dieser Texteinheit sind konzentrisch angeordnet, der Grund für die Zerstörung Tur Malkas steht dabei im Mittelpunkt:

1. Abschnitt (A)	Abzug des Kaisers
2. Abschnitt (B)	Übermäßige Freude der Juden
3. Abschnitt (A')	Erneuter Angriff der Römer

Der **1. Abschnitt** beginnt mit der erstaunten Erleichterung des Kaisers über das ihm geschehene ‚Wunder‘ (וִיָּדָע). Geschah bereits Titus in der 5.1. Einheit ein Wunder, in dem der von ihm durchbohrte Vorhang blutete, so deutete Titus dieses Zeichen falsch, der römische Kaiser dieser Einheit hingegen versteht, dass sich durch den Tod des Bar Droma seine Bitte erfüllt und ihm vom Gott der Juden ein Wunder gewährt wurde, dieser also sehr wohl sieht und hört, was mit seinem Volk geschieht (und dieser nicht wie von Titus vermutet tot oder

verwundet ist). Der Kaiser tut, was bereits in der 4.4. Einheit Rabbi Jochanan von Vespasian hätte erbitten sollen, er ‚lässt‘ die Juden dieses Mal (הא זימנא), ‚in Frieden‘ (שבק) und geht weg. Durch dieses hier zwei Mal wiederholte Stichwort שבק, wird nun der lang gehegte Wunsch der Rabbinen des 1. Teils (vgl. 2., 4.1., 4.4. Einheit) erfüllt, sie werden endlich, nach dem siebenten Auftreten der Wurzel שבק, in Frieden gelassen.

Im **2. Abschnitt** wird von der überbordenden Freude der verschonten Juden berichtet. Sie ‚springen‘ (זקר) vor Freude, ‚essen‘ (אכל), ‚trinken‘ (שתה), entzünden ‚Kerzen‘ (שרג), die alles erhellen.¹⁶⁹ Bei dem Verb ‚springen‘ (זקר) handelt es sich um ein Wurzelsynonym zu dem im 1. Abschnitt der 9. Einheit vorkommenden קפץ. Die Verben ‚essen‘ und ‚trinken‘ hingegen erinnern an die 2. Einheit, in der Bar Qamtza vom Gastgeber erbittet bleiben zu dürfen und ihm alles, was er isst und trinkt, zu bezahlen vorschlägt. Im Gegensatz zu Bar Qamtza der weder etwas zu essen, noch zu trinken bekam und deshalb Zerstörung brachte, so essen und trinken die Bewohner Tur Malkas, eben weil es nicht zu einer solchen Zerstörung kommt. Der Kerzenschein ist so hell, dass das Abbild eines Siegelrings sogar noch einer Meile weit zu sehen ist. Diese Meile entspricht der Entfernung, die Bar Droma laut der vorherigen 9. Einheit zu springen vermochte, wodurch diese Einheit auch durch diesen Aspekt verbunden sind. Der besagte ‚Siegelring‘ (גושפניקא) kommt ebenfalls in einem etwas anderen Kontext in der 19.1. Einheit vor, wo es heißt, dass er dazu benützt wird, um durch seinen Anblick vom Bett aus schöne Kinder zu zeugen. Oft handelt es sich dabei um einen Ring mit dem Abbild des Kaisers darauf, doch kann damit auch der Ring bzw. das Siegel eines ‚freien Mannes‘ (גוש פניקא) mit eigenem Siegelbild gemeint sein. Welche der beiden Möglichkeiten auch immer zutreffend ist, der Kaiser ist über das Siegelbild, das er auf seinem Rückzug aus einer Meile Entfernung zu sehen bekommt, nicht erfreut, was doch eher für die zweite Variante sprechen würde. Er fühlt sich verspottet und betrogen, erkennbar an seinem Ausruf, dass die Juden über ihn bzw. seinen Abzug jubeln würden. Der Kaiser wird in seiner Ehre verletzt, denn er machte sich in der 9. Einheit vor dem Gott seiner Feinde klein, er erbat dessen Erbarmen und es wurde ihm gewährt, weshalb er überhaupt erst beschloss es Gott gleichzutun und den Juden Erbarmen entgegenzubringen,– doch was tun eben diese Juden, sie feiern als wäre sein Abzug ihr Verdienst, als hätten sie ihn in die Flucht geschlagen, anstatt ihm demütige Dankbarkeit entgegenzubringen oder zumindest ihrem Gott in ehrfurchtsvollem Gebet zu danken.

Im **3. Abschnitt** folgt auf diese Erkenntnis seiner Beschämung, die Rache des Kaisers. ‚Ging‘ er im 1. Abschnitt ‚weg‘ (אזל), so ‚kommt‘ er nun ‚zurück‘ (הדר) und entsprechend seiner Grundintention (vgl. 8. Einheit) kommt er nun mit aller Gewalt ‚über sie‘ (עלייהו). Abermals sind mit dem Begriff ‚über sie‘ (עלייהו) die Juden gemeint, doch dieses Mal ist sich der Kaiser sicher, dass sie es nicht verdient haben ‚in Frieden gelassen‘ (שבק) zu werden. Laut ‚Rabbi/Rav Assi‘ (א״ר אסי) betreten ‚300 000‘ (תלת מאה אלפי) bewaffnete Männer Tur Malka und töteten dort ‚drei‘ (תלתא) Tage und Nächte lang die Bewohner. Die Zahl ‚Drei‘ (תלת) wird durch ihr dreimaliges Auftreten betont, weist in diesem Kontext jedoch vermutlich auf Übertreibungen hin. Die Männer sind mit ‚Schwertern‘ (סייפא) bewaffnet, wie Titus, der mit seinem ‚Schwert‘ (סייף) den Vorhang im Tempel zerschnitt und meinte Gott getötet zu haben (vgl. 5.1. Einheit). Während Titus nur vermutete Gott verletzt zu haben, so sterben die Bewohner Tur Malkas nun tatsächlich durch das Schwert. Tötete Bar Droma zu Beginn der 9. Einheit Römer, so sind es nun die Juden, die getötet werden. Das Verb ‚töten‘ (קטל) bildet einen Rahmen um die 9. Einheit und deren Subeinheit 9.1., wobei auch die Erwähnung des Stichwortes ‚Tur Malka‘ (טור מלכא) zu Beginn der 8. und hier in der 9.1. Einheit umrahmend wirkt. Das Nomen ‚Seite‘ (גיסא) bildet zu den in der 4.3. Einheit vorkommenden ‚Seiten‘

¹⁶⁹ Das Anzünden der Kerzen wird in KlgIR 1,45; 2,4 und 4,21-22 ebenfalls als Zeichen der Freude gedeutet (vgl. ySuk 5,1,55b). Zumeist wird die Handlung an diesen Stellen jedoch als Respektlosigkeit dem zerstörten Tempel gegenüber und als Grund für die Zerstörung Bethars gedeutet. Jedoch in dieser Einheit und besonders in der 12. Einheit, wird das Anzünden von Lichtern/Kerzen als Ausdruck der Freude in Bezug auf die Zerstörung Tur Malkas gelesen.

(מצר) der Bahre, auf welcher Rabbi Jochanan von seinen Schülern aus der Stadt gebracht wird, ein Wurzelsynonym. Das Licht der im 2. Abschnitt entzündeten Kerzen ist so überwältigend, so blendend, dass die Hochzeiten und Feste feiernden Bewohner der einen Seite Tur Malkas nicht sehen, dass jene auf der anderen Seite getötet werden. Während die einen das Leben in Form von Hochzeiten und den Abzug des Kaisers feiern, sind die anderen mit dem Tod konfrontiert, den der zurückgekehrte Kaiser über sie bringt. Abermals wird ein Fest, die zur Schau von Freude und vielleicht auch von Reichtum, im Sinne der Siegelringe der freien Männer, mit Scham, Zorn und Zerstörung in Verbindung gebracht, wie es auch bei der Zerstörung Jerusalems der Fall war (vgl. bes. 2.+7. Einheit).

Textanalyse & Interpretation

Die Entscheidung des Kaisers, welche auf das Wunder, den Tod des Bar Droma, erfolgt, zeichnet sich durch eine Anadiplose aus (שבקינהו, אישבקינהו), durch welche sein Wille, die Juden tatsächlich in Frieden zu lassen, bekräftigt wird. Die darauffolgende Alliteration (אזל איזדקור) soll wohl betonen, dass die Juden gleich nach dem Abzug des Kaisers vor Freude springen. Diese Freude ist so groß, dass sie von etlichen Aktivitäten begleitet wird, die polysyndetisch verbunden sind (אזל איזדקור ואכלו ושתו ואדליקו). Zwei chiastisch angeordnete Alliterationen (דאיתחזי בליונא דגושפנקא ברזוק), machen auf das Problem dieser Freude aufmerksam, denn durch das viele Licht kann nicht nur ein kleiner Siegelring gesehen, sondern sogar das Abbild darauf noch in der Entfernung von einer Meile erkannt werden. Als der Kaiser dieses vermutlich nicht kaiserliche Abbild sieht, ruft er aus, dass die Juden sich über ihn freuen, ob er damit meint, dass sie über seinen Abzug jubeln oder vielleicht sogar sich über seine demütige Begegnung mit ihrem Gott lustig machen, ist genauso wie ein schlichtes Missverständnis nicht auszuschließen. Jedenfalls benützt er in seinem Ausruf über die Freude der Juden eine Figura etymologica (מיחדא קא קדו), welche durch das Partikel der Betonung verstärkt wird, aber andererseits durch dieses auch ein Hyperbaton bildet. Der Stolz bzw. das verletzte Ehrgefühl des Kaisers lässt nun doch noch sein Herz verhärten (vgl. Spr 28,14), war er in der 9. Einheit bereit zum Wohle des Königreichs und wohl auch des Friedens zu handeln (vgl. mGit 4,2-5,9), so ist hier seine Grenze erreicht, wo vorerst Gottesfurcht herrschte, die sogar mit einem Wunder belohnt wurde, ist jetzt die Verhärtung des Herzens eingetreten. Voll Zorn ‚kehrt‘ der Kaiser ‚zurück‘ (הדר), ausgedrückt durch ein Wurzelsynonym zu dem im 1. Block auftretenden חזר, das gebraucht wurde, um zu erklären, welche Käufe nach den Kriegsgemetzel gültig sind. Die Umkehr des Kaisers erfolgt recht rasch und ohne langes Zögern oder Nachdenken, deutlich durch ein Asyndeton (הדר אתא). Es folgt eine Alliteration (א״ר אסי), die vermutlich indirekt auf die größeren Zusammenhänge der drei Textblöcke von bGit 55b-58a verweist. Denn es ist interessant, dass das nachfolgende Gemetzel von Rabbi/Rav Assi beschrieben wird, da im 2. Block die drei Erlässe der Römer von Rabbi Assi beschrieben wurden, welche anstatt dem Sikarikongesetz in Kraft waren. Wird der Inhalt des hier Gesagten beachtet, so können Parallelen zu dem ersten der drei Erlässe festgestellt werden. Das Verb ‚betreten‘ (עיילו), in seiner verwendeten Form, ähnelt klanglich dem Begriff ‚über sie‘ (עלייהו), wodurch geschlossen werden könnte, dass der Kaiser über sie kommt, indem er Tur Malka betritt. Wie die Freude, welche mit mehreren Handlungen einherging, wird auch die Rache des Kaisers polysyndetisch beschrieben (עילו ... וקטלו ... ותלתא ... וחגגי ... ולו), wobei die Angabe von drei Tagen und Nächten tatsächlich auf eine längere Dauer der tragischen Vorgänge in Tur Malka verweist. Die Angabe, dass Tag und Nacht getötet wird, birgt einerseits das Gegenteil von Tag und Nacht, weist jedoch andererseits auf deren Komplementarität und dadurch auf die Unaufhörlichkeit des Tötens hin. Während auf der einen Seite getötet wird, sind auf der anderen Seite Hochzeiten und Feste im Gange, wobei ‚Hochzeiten und Feste‘ (הלולי וחגגי) einen Pleonasmus bilden, bei welchem die Feste sogar den Überbegriff zu den Hochzeiten

darstellen. Durch das abschließende Hyperbaton (וְלֹא הָיוּ יָדְעִי) wird betont, dass die beiden Seiten tatsächlich nichts voneinander und ihren Schicksalen wissen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass der reflektierende (Kaiser sieht sich als Grund der Freude) und der harmlose (Wortspiele, Synonyme, ähnlicher Klang) Stil von **Craik et al.** (1996), sowie der einschließende (Wortspiele, Synonyme, ähnlicher Klang) und der selbstverstärkende (Ausruf des Kaisers) Humorstil von **Martin** (2003) vertreten sind. Die folgenden Humortechniken **Bergers** (1993) sind in dieser Subeinheit zu finden: Übertreibung (300 000 Mann, 3 Tage und 3 Nächte), Missverständnis (Grund der Freude[?]), Wortspiele (über sie – betreten), Wiederholung (Kaiser kommt zum 2x über sie; Stichworte: in Frieden lassen; Zahl 3), Umkehr (des Kaisers und seines Vorhabens), Beschämung (des Kaisers durch übermäßige Freude und Abbilder auf Siegelringen), Verspottung (des Kaisers durch übermäßige Freude, Abbilder auf Siegelringen[?]), Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta). Von den **rabbinischen Techniken** sind dieses Mal lediglich Wortspiele/ähnlicher Klang (über sie – betreten), Chiasmen (Alliterationen), sowie Stichwörter (Tur Malka, Wunder, in Frieden lassen; Zahl 3) zu finden.

10. Größe von Tur Malka¹⁷⁰

Übersetzung

- A *Der Herr verschluckte/verschlang ohne Mitleid/und hat nicht bemitleidet all die Wiesen/Auen/Wohnorte Jakobs* (Klgl 2,2).¹⁷¹ –
- B Als Rabin kam, sagte er [im Namen] **Rabbi Jochanans**: Dies sind die **60 Myriaden** Städte, die **König** Jannai auf dem **Königsberg**/Tur Malka hatte/besaß.
- B₁ Da sagte **Rav Jehuda**[, dass] **Rav Assi** sagte: **60 Myriaden** Städte hatte/besaß **König** Jannai auf dem **Königsberg**/Tur Malka; und in jeder einzelnen waren [so viele] wie die, die aus Ägypten hinausgegangen/ausgezogen waren, außer in **drei** [Dörfern], in denen doppelt [so viele] waren wie die, die aus Ägypten hinausgegangen/ausgezogen waren. Diese/Die Folgenden sind es: Kfar Bisch, Kfar Schichlajim [und] Kfar Dikhraja.
- a **Kfar Bisch** [wörtl.: Böses Dorf/Dorf der Beschämung], weil sie keine Herberge gaben/kein Haus an einen Gast vergaben.
- b **Kfar Schichlajim**, weil ihre Versorgung aus **Kresse** (*schachalajim*) war/bestand.
- c **Kfar Dikhraja** [wörtl.: Dorf der Männer], **Rabbi Jochanan** sagte [dazu]: Weil ihre Frauen zuerst **männliche** Kinder gebären, und als nächstes weibliche gebären, und/dann hören sie auf [Kinder zu gebären].
- B₂ Ulla sagte: Ich habe selbst diesen Ort gesehen, und er fasst nicht einmal **60 Myriaden** Schilfrohre.
- B₃ Ein gewisser/Ein Gerechter¹⁷² sagte zu Rabbi Chanina: Ihr Lügner lügt!
Er (= R. Chanina) sagte zu ihm: *Das Land der Gazelle/Schönheit* (Dan 11,16)¹⁷³, es ist/steht [darüber] geschrieben: Wie die Haut/das Fell der **Gazelle** ihr Fleisch nicht fasst, [so (ist es)] auch [mit] dem **Land** Israel/[so] auch das Land Israel. Wenn sie in/auf ihm wohnen ist es weit, und wenn sie nicht in/auf ihm wohnen schrumpft es/ist es eng.

¹⁷⁰ Paralleltexzte: KlglR 2,4; yTaan 4,8,69a.

¹⁷¹ EÜ: Schonungslos hat der Herr vernichtet alle Fluren Jakobs[, niedergerissen in seinem Grimm die Bollwerke der Tochter Juda, zu **Boden** gestreckt, entweiht das **Königtum** und seine Fürsten.]

¹⁷² An dieser Stelle ist in den Handschriften Vat. 130 und Vat. Ebr. 140 von einem Minäer/Häretiker die Rede.

¹⁷³ EÜ: [Jener, der gegen ihn vorrückt, tut, was er will. Keiner kann ihm widerstehen; so fasst er Fuß im] Land der Zierde [und seine Hand bringt Vernichtung.]

Gliederung & Strukturanalyse

Die 10. Einheit widmet sich der Auslegung des Verses Klgl 2,2, indem die Wiesen oder Auen Jakobs als die 60 Myriaden Städte auf Tur Malka interpretiert werden, wobei nicht alle Rabbinen auf Anhieb mit dieser Auslegung übereinstimmen.

Diese Texteinheit kann in **2 Abschnitte** gegliedert werden, doch ist der zweite davon in 4 Unterabschnitte zu unterteilen.

1. Abschnitt (A)	Klgl 2,2: Wiesen/Auen/Wohnorte Jakobs
2. Abschnitt	Auslegung zu den Wiesen/Auen/Wohnorten Jakobs
(B)	60 Myriaden Städte auf Tur Malka
(B ₁)	60 Myriaden Städte auf Tur Malka + 3 Ausnahmen
(B ₂)	Zweifel an Größe des Ortes
(B ₃)	Vorwurf der Lüge + Erklärung der div. Größenwahrnehmungen

Der **1. Abschnitt** enthält den Vers Klgl 2,2, der davon berichtet, dass der ‚Herr‘ (ה') ohne Mitleid die ‚Wiesen/Auen/Wohnorte Jakobs‘ (בְּאוֹת יַעֲקֹב) verschlingt, also vernichtet. Hierbei wird wie in der 5.1. Einheit bei Ps 89,9 eine Kurzform des Tetragrammatons gebraucht. Mittels Assoziationen (Wohnorte = Myriaden von Städten) und Stichwortverbindungen (König, Land) ist der 1. mit dem 2. Abschnitt, also der Bibelvers mit seiner Auslegung, verbunden.

Im **2. Abschnitt** wird die erste Auslegung (B) im Namen Rabbi Jochanans getätigt, der davon überzeugt ist, dass es sich bei den Wiesen/Wohnorten Jakobs um die 60 Myriaden Städte handelt, die König Jannai auf Tur Malka besaß. Klgl 2,2 wurde im 1. Abschnitt nur anzitiert, doch heißt es dort, dass der Herr auch das ‚Königtum‘ (מַמְלָכָה) entweihte bzw. vernichtete. Damit ist wohl das Königtum der Hasmonäer, einer Herrscherdynastie des 2./1. Jh. v. d. Z. in Judäa, gemeint, das den letzten selbständigen jüdischen Staat begründete. Aus eben dieser Dynastie entstammte ‚König‘ (מֶלֶךְ) Jannai, dem von Rabbi Jochanan die zahlreichen Städte zugeschrieben werden. Weiters lässt sich durch das Wort מֶלֶךְ erklären, warum König Jannai der ‚Königsberg/Tur Malka‘ (הַר הַמְּלָכָה) gehört haben soll. Durch das Stichwort ‚Tur Malka‘ ist diese mit der 8. und 9. (eig. 9.1.) Einheit verbunden und ist so in den Kontext der Zerstörung Tur Malkas eingebunden. Die Anzahl von ‚60 Myriaden‘ (שְׁשִׁים וָשֵׁשׁ רִבּוֹא) ist durch drei teilbar, wodurch wieder die Zahl 3, wenn auch nur indirekt, betont wird. Das Nomen ‚Stadt‘ (עִיר) hingegen verbindet diese Einheit mit der 5.1. Einheit, in welcher einerseits Titus mit den gestohlenen Tempelgeräten in seiner Stadt, Rom, angeben wollte und andererseits in Koh 8,10 gesagt wird, dass die Guten in der Stadt vergessen bzw. gelobt werden.

Wird die vorherige Einheit mitbedacht, so liegt der Sinn der Auslegung von Klgl 2,2 darin, die Größe Tur Malkas zu beschreiben, die, wie die Anzahl der 60 Myriaden Städte beweist, vermutlich auch schuld daran ist, dass die feiernden Bewohner der einen Seite nicht sahen oder bemerkten, wie die Bewohner der anderen Seite von den Römern getötet wurden.

Rav Jehuda äußert im Namen von Rav Assi eine weitere Deutung (B₁), welche die erste aufgreift und weiterführt. Rav Assi ist nämlich der Meinung, dass ‚König‘ Jannai nicht nur diese 60 Myriaden Städte auf Tur Malka besitzt, sondern auch jede davon so viele Bewohner umfasst, wie aus Ägypten ‚auszogen‘ (יָצָא). Das Verb ‚hinausgehen/ausziehen‘ (יָצָא) erinnert an die Einheiten 4.1., in welcher jeder satt aus dem Haus des Ben Kalba Savua herausging, und 5.2., in der eine Himmelsstimme hervorging, um Titus seinen Gegner zu nennen. So wird das Verb an dieser Stelle zum dritten Mal mit positiver Konnotation gebraucht. Rav Assi nennt jedoch auch drei Ausnahmen zu der bereits übertrieben großen Anzahl von Bewohnern in den Städten. Denn in drei Dörfern ist die Einwohneranzahl doppelt so groß wie die Anzahl derer, die aus Ägypten auszogen. Diese Größenangabe ‚doppelt [so viele] wie die, die aus Ägypten hinausgegangen waren‘, wird im 3. Teil, in der 16. Einheit, wiederholt, genauso wie in dieser späteren Einheit auch die Zahl 60 Myriaden eine wichtige Rolle spielt, wodurch die

beiden Einheiten in Relation gesetzt werden. Die Ausnahmen sind Kfar Bisch, Kfar Schichlajim und Kfar Dikhraja,¹⁷⁴ wobei jedes dieser Dörfer einen **sprechenden Namen** trägt, der in Form einer Definition erläutert wird. Diese Erklärungen erfolgen parallel zueinander.

Ulla wiederum zweifelt an der Größe Tur Malkas (B₂). Diese Ungläubigkeit in Bezug auf die Ausmaße und Bevölkerungsdichte der Städte und Dörfer drückt er dadurch aus, dass er meint, nicht einmal 60 Myriaden Schilfrohre könne dieser Ort ‚fassen‘ (חזק). Durch diese Aufnahme des Begriffs ‚60 Myriaden‘ sind die ersten drei Deutungen miteinander verbunden, obwohl in der letzten an dem Wahrheitsgehalt gezweifelt wird, wodurch von einer Umkehrung, von einer übertriebenen Größe, gesprochen werden könnte.

Rabbi Chanina wird daraufhin stellvertretend für die vorherigen Interpreten des Verses Klgl 2,2 von einem Gerechten der Lüge bezichtigt (B₃). Ullas Ungläubigkeit bzw. Skeptizismus steigert sich hier zum Vorwurf der Lüge. Chanina versucht diesen Vorwurf abzuwenden, indem er mittels des Verses Dan 16,11, welchen er zu Hilfe nimmt, eine Erklärung für die unterschiedlichen Größenwahrnehmungen Tur Malkas liefert. Der Rabbiner entnimmt der letzten Offenbarung an Daniel den Begriff ‚Land der Gazelle‘ (ארץ צבי), der für Israel steht (vgl. bKet 112a). Tur Malka wird somit in seinen größeren geographischen Rahmen, nämlich Israels, gesetzt. Der Vers Dan 11,16 ist durch das Stichwort ‚Land‘ bzw. ‚Boden‘ (ארץ) mit Klgl 2,2, sowie zusätzlich auch durch das Stichwort ‚Gazelle‘ (צבי) mit seiner Interpretation verbunden. Denn mit dem Land Israel es ist wie mit der Haut der Gazelle, die ihr Fleisch nicht zu fassen vermag. Durch das Verb ‚fassen‘ (חזק) geht Rabbi Chanina direkt auf die Aussage Ullas ein und klärt diese ebenfalls durch eine parallel formulierte Erläuterung auf, der zufolge das Land Israel sich bei Bewohnung ausdehnt und bei fehlender Bewohnung zusammenschrumpft. Durch die Zerstörung Tur Malkas wird nicht nur die Bevölkerung in Israel reduziert, nein, auch das Land wird transformiert, es verliert an Größe und schrumpft, das physisch-geographische Judäa wird dadurch verändert.¹⁷⁵

Textanalyse & Interpretation

Zu Beginn fällt eine chiasmische Alliteration auf (אתא רבין אמר רבי), welche an einen Reim erinnert und es durch diesen Umstand beinahe nebensächlich erscheinen lässt, wer denn nun, Rabin oder Rabbi Jochanan, die erste Auslegung zu Klgl 2,2 bietet. Klgl 2,2 könnte durch den ähnlichen Wurzelklang von ‚Mitleid‘ (חמל) und ‚König‘ (המלך) verbunden sein. Mittels einer Alliteration (לו לינאי) werden die 60 Myriaden Städte dezidiert zum Besitz des Königs Jannai gezählt. Das Ende der ersten Deutung bildet mit dem Anfang der zweiten eine Anadiplose (ששים רבוא עיירות שהיו לו לינאי המלך בהר המלך), durch welche die Städte wiederholt dem König zugeschrieben werden. Die Ergänzung Rav Jehudas bzw. Assis zur ersten Interpretation wird in Form von Geminationen ausgedrückt. Die erste davon wird durch die Doppelung eines Wortes gebildet (אחת ואחת), während die zweite, etwas komplexer, durch **Vergleiche** und die Wiederholung der Begriffe ‚Ägypten‘ (מצרים) und ‚herausgehen‘ (יצא) besteht (כיוצאי מצרים). Sind in den 60 Myriaden Städten so viele Menschen wie jene, die aus Ägypten auszogen, so werden die Angaben für ‚drei‘ (שלש) Dörfer ‚verdoppelt‘ (כפלים). Diese Verdoppelung wird auch noch durch eine Alliteration (כפלים כיוצאי) verstärkt. Die Zahl 3 kommt hier genauso wie in der vorherigen Einheit vor, in welcher ‚drei‘ (תלת) Tage und Nächte getötet wurde, doch diesmal wird die Zahl in Hebräisch (שלש) wiedergegeben. Die Namen dieser drei Dörfer sind an **Wortspiele** gekoppelt, was sie zu **sprechenden Namen** macht. Asyndetisch werden sie

¹⁷⁴ Alle drei Orte liegen in Judäa, im Umkreis von Bet Guvrin und sind laut Schäfer (1981; S. 187-188) identifizierbar. So dürfte es sich bei Kfar Bisch um das bei Josephus erwähnte Kapharabis (BJ 4,552), nordöstlich von Bet Guvrin, bei Kfar Schichlajim um Saalis (BJ 3,20), westlich von Bet Guvrin und bei Kfar Dikhraja um einen Ort nordwestlich von Bet Guvrin handeln. Für eine Stellenliste des Vorkommens dieser drei Orte in der rabbinischen Literatur, Identifikationsvorschläge und mögliche Lokalisierungen, siehe: Reeg (1989), S. 336-338, 372-373.

¹⁷⁵ Für die Veränderung des Landschaftsbildes, der Fauna und Flora, als Folge der Entvölkerung Israels siehe z.B.: yTaan 4,8,69a; 4,5,25a-b; KlglR 1,23; KlglR Peticha 34; bSchab 145b.

aufgezählt, bevor ihre Namen in Form von Definitionen wiederholt und erläutert werden. Kfar ‚Bisch‘ (ביש) heißt so, weil die Menschen dort Gästen keine ‚Herberge‘ (אושפיזא) geben. Für das Verstehen des Wortspiels muss das Wort אושפיזא in seine Einzelteile bzw. seine einzelnen Silben zerlegt werden, so dass es auf Hebräisch heißt ‚dieser Mann hier ist rau‘ (איִשׁ־פִּי־זָנָא), wobei mit dem Mann der Gastwirt gemeint ist, der sich ‚rau‘ (נא) also ‚böse‘ (ביש) verhält.¹⁷⁶ Kfar ‚Schichlajim‘ (שיחליים) heißt so, weil die Hauptversorgungsquelle der Dorfbewohner aus ‚Kresse‘ (שחליים) besteht, welche nicht nur ähnlich klingt, sondern auch fast ident zum Dorfnamen geschrieben wird. Der Umstand, dass Kresse so wichtig für dieses Dorf ist, wird zusätzlich durch eine Alliteration (שיחליים שהיתה) unterstrichen. Kfar ‚Dikhraja‘ (דכריא) heißt laut Rabbi Jochanan so, weil die Frauen dieses Dorfes zuerst Söhne und dann Töchter und dann keine Kinder mehr gebären. Die Erklärung enthält den Gegensatz von ‚männlichen‘ (זכרים) und ‚weiblichen‘ (נקבה) Kindern und ist, der antiken Vorstellung folgend, dass Söhne mehr wert sind als Töchter, in Form einer Antiklimax (männliche Kinder – weibliche Kinder – Geburtenstopp) aufgebaut, die polysyndetisch verbunden ist (ויולדות ... ופוסקות). Das Verb ‚gebären‘ (ילד) wird dabei zwei Mal wiederholt. Bei dem Wort זכר handelt es sich um ein Synonym zu דכר, welches nicht nur eine ähnliche Wurzel aufweist, sondern ebenfalls den Dorfnamen bestimmt, während נקבא synonym zu den ‚Frauen‘ (נשות) stehen. Interessant ist, dass sowohl die Wurzel זָכַר als auch דָּכַר mit gleicher bzw. etwas anderer Lesung ‚erinnern‘ (זָכַר; דָּכַר) bedeuten können, wodurch implizit gesagt wird, dass hauptsächlich Männer erinnert werden. Insgesamt scheinen sich die Dorfnamen von einer eher negativen (böse), über eine neutrale (Kresse), zu einer positiven Konnotation (Männer) zu steigern.

Ulla beginnt seine Aussage mit einem Homoioteleuton (לדידי חזי לי), welche seine Zweifel über die Größe des Ortes, genauso wie eine Alliteration (אתרא אפילו) betonen sollen. Dieses Mal wird die Zahl 60 Myriaden nicht mit Städten, sondern mit Schilfrohren verbunden, wobei die Zahl 60 im Gegensatz zu ihren beiden vorherigen hebräischen Erwähnungen (ששים) nun in Aramäisch (שתין) genannt wird. Rabbi Chanina wird daraufhin stellvertretend für seine rabbinischen Kollegen von einem ‚Gerechten‘ (צדוקי) durch eine Figura etymologica (שקורי משקריתו) nicht nur der Lüge bezichtigt, sondern auch beleidigt, da ihm, wie den vorherigen Interpreten von Klgl 2,2 vorgeworfen wird, sie verstünden nichts von ihrer Materie. Durch die Wurzel צדק wird an Rabbi Tzadoq erinnert, der in den Einheiten 4.2., 4.4.+4.5. auftrat, wobei der Anklang an dieser Stelle vermutlich nur zufällig ist. Mit einem Vergleich (מה) wird Dan 11,16 mit der Auslegung Chaninas verbunden, denn er vergleicht die Haut einer Gazelle mit Israel. Dieser Umstand wird durch eine Alliteration (אר ארץ) noch verstärkt. Durch einen Parallelismus mit Anapher (... ובזמן שאין יושבין עליה ... ובזמן שיושבין עליה) wird erklärt, dass der Unterschied darin liegt, ob jemand in Israel wohnt oder nicht. Dabei werden die Begriffe ‚wenn‘ (בזמן), ‚wohnen‘ (ישב) und ‚in/auf ihm‘ (עליה) wiederholt, sowie die Gegensätze ‚weit sein‘ (רווחא) und ‚eng sein/schrumpfen‘ (גמדא) ausgedrückt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile dieser Einheit ist zu sagen, dass von den Stilen von **Craik et al.** (1996) der sozial warme/kompetente (Antwort Chaninas auf Anschuldigung der Lüge), der reflektierende (Namen der Dörfer sind nicht nur positiv), sowie der harmlose (Wortspiele/sprechende Namen, Homoioteleuton), und der gemeine (Beleidigung) vertreten sind. Von Seiten **Martins** (2003) sind der einschließende (Antwort Chaninas auf Anschuldigung der Lüge), der selbstverstärkende (zweifelnde Aussage Ullas), wie auch der aggressive (Anklage der Rabbinen als Lügner durch Gerechten) Humorstil auszumachen. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (1993) sind die Folgenden zu finden: Anspielung (Gerechter auf Rabbi Tzadoq⁷), Definition (Namen der Dörfer), Übertreibung (60 Myriaden; (doppelt) so viele, wie die, die aus Ägypten auszogen), Beleidigung (Lügner), Wortspiele/

¹⁷⁶ Der Schlüssel zum Verständnis dieses Wortspiels findet sich in bEr 53b.

sprechende Namen (Kfar Bisch, Kfar Schichlajim, Kfar Dikhraja), Vergleich (Bewohner der drei Dörfer werden mit Anzahl derer verglichen, die aus Ägypten auszogen; Haut der Gazelle vgl. Land Israel), Wiederholung (Anadiptose; Anapher; Stichwörter: König, Land/Boden, Gazelle; 60 Myriaden, Städte, Ägypten, Kfar, hinausgehen/ausziehen, gebären, fassen, wohnen, wenn; Zahl 3), sowie Umkehrung (Ort von 60 Myriaden Städten fasst nicht einmal 60 Myriaden Schilfrohre), Thema (Auslegung zu Wiesen/Auen Jakobs), Vorher/Nachher (zuerst Söhne, dann Töchter, dann stopp) und Beschleunigung/ Verlangsamung der Handlung (Asyndeton/Polysyndeton). **Rabbinische Techniken** sind gleichfalls mittels der Wortspiele/sprechenden Namen (Kfar Bisch, Kfar Schichlajim, Kfar Dikhraja), des ähnlichen Klangs (Mitleid/König) und Stichwörtern (König, Land/Boden, Gazelle) vorhanden.

11. Kfar Sekhanja

Übersetzung

- A Rav Monjomi (= Minjumi/Minjome) bar Chilkija, und Rav Chilkija bar Tobija, und Rav Hona (= Huna) bar Chijja saßen beisammen [wörtl.: miteinander zusammen].
Sie sagten: Wenn einer da ist, der Worte über Kfar Sekhanja von/in Ägypten gehört hat, soll er sie sagen/erzählen.
- A₁ a Es begann/eröffnete einer von ihnen und sagte: **Ma'asse**: Ein **Bräutigam** und eine **Braut** waren unter/zwischen Nichtjuden [wörtl.: Sternendienern/-anbetern] gefangen und sie verheirateten diesen (= Bräutigam) mit dieser/jener (= Braut).
b Sie sagte zu ihm: Ich erbitte von dir, berühre mich nicht, denn ich habe keine **Ketubba** (= Heiratsurkunde) von dir;
und er berührte sie nicht bis zum Tag seines Todes.
c Und als er starb, sagte sie zu ihnen: Lobt diesen/ihn, weil er seinen **Trieb**/seine Leidenschaft besiegte mehr als Josef;
denn während es bei Josef nicht [mehr] war als eine Stunde, war dies [bei ihm] jeden einzelnen Tag;
und während es bei Josef nicht in einem Bett war, war dies [bei ihm] in einem Bett;
und während es bei Josef nicht seine Frau war, war dies [bei ihm] seine Frau.
- A₂ a Ein anderer begann/eröffnete und sagte: **Ma'asse**: 40 Modius (= Seah) standen bei 1 Denar; der **Marktpreis** fiel/sank um einen Modius.
b Und sie untersuchten [dies] und fanden heraus, [dass] ein Vater und sein Sohn über ein junges Mädchen, das verlobt war, an Jom Kippur (= Versöhnungstag) gekommen waren (= sie beschlafen hatten).
Und sie brachten sie (= Schuldigen) vor **Gericht** und steinigten sie;
a' und der **Marktpreis** kehrte zurück an seinen [früheren] Platz/Ort (= erhielt wieder seinen ursprünglichen Wert).
- A₃ a Ein anderer begann/eröffnete und sagte: **Ma'asse**: [Es war] ein Mann, der seine Augen auf seine Frau setzte/warf, um sich von ihr zu **scheiden**/der beabsichtigte sie zu scheiden, aber ihre **Ketubba** war groß.
b Was machte er? – Er ging und lud seine Freunde/Trauzeugen ein und ließ sie **essen** und **trinken**, er berauschte sie/machte sie betrunken und legte sie in/auf ein Bett nieder. Und er brachte das Weiße von einem Ei/Eiweiß und schüttete/legte es zwischen sie; und er ließ Zeugen bei/über ihnen stehen und ging zu/vor **Gericht**.
b' Dort war ein [bestimmter] Ältester von den Schülern des Schammai dem Ältesten, und Baba (= Bava) ben Buta war sein Name. Er sagte zu ihnen: Dies ist meine Tradition von Schammai dem Ältesten: Eiweiß schreckt/schrumpft vor Feuer zurück (= gerinnt),

und[/während] vergossener Samen/eine Schicht von Samen vor dem Feuer verblast (= sich einbrennt).

Sie untersuchten [es] und fanden heraus, [dass es ist] wie er gesagt hat/sein Gesagtes.

- a' Sie brachten/ließen ihn (= Ehemann) vor **Gericht** kommen und schlugen ihn/ließen ihn schlagen/auspeitschen und forderten von ihm ihre **Ketubba** ein/ließen von ihm ihre Ketubba einsammeln.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 11. Einheit beinhaltet das Gespräch von drei Rabbinen, welche drei Fälle aus Kfar Sekhanja besprechen, die explizit im Kontext von Hochzeit und Scheidung stehen.

Diese Texteinheit kann in **4 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Kfar Sekhanja in Ägypten
2. Abschnitt (A ₁)	Verlobte in Gefangenschaft (= Hochzeit)
3. Abschnitt (A ₂)	Beischlaf mit Verlobter (= Trieb)
4. Abschnitt (A ₃)	Scheidung durch Trick (= Scheidung)

Der **1. Abschnitt** beginnt mit einer Situationsbeschreibung, laut derer drei Rabbinen zusammensitzen, um Neuigkeiten über Kfar Sekhanja in Ägypten auszutauschen. Bei den Rabbinen handelt es sich um Babylonier, was an deren Titel Rav ersichtlich ist. Der erstgenannte, Rav Monjomi bar Chilkija, könnte der Sohn des zweitgenannten, Rav Chilkija bar Tobija sein, während Rav Hona bar Chijja nicht mit ihnen verwandt zu sein scheint.¹⁷⁷ Über das Dorf Kfar Sekhanja ist nicht viel bekannt, außer dass ein gewisser Jakob, ein Anhänger Jesu, aus diesem stammen soll,¹⁷⁸ weshalb u.U. von einem christlichen Dorf ausgegangen werden könnte. Durch das Stichwort ‚Ägypten‘ ist diese Einheit mit dem 2. Absatz (B₁) der 10. Einheit verbunden, wo es hieß, dass die Städte auf Tur Malka alle so viele Menschen fassen würden, wie jene, die aus Ägypten, während des Exodus hinausgezogen waren. Handelte es sich in der 10. Einheit um einen Vergleich mit jenen, die aus Ägypten auszogen, so wird in dieser Einheit Kfar Sekhanja Ägypten zugeschrieben (של מצרים), wobei dieses Dorf mit Sicherheit nicht in Ägypten zu lokalisieren ist.¹⁷⁹ Viel wahrscheinlicher ist, dass es sich bei Kfar Sekhanja, wie bei den Dörfern der 10. Einheit, um ein Dorf handelt, das Tur Malka zugerechnet wurde.

Im **2. Abschnitt** wird von einem der drei Rabbinen ein ‚**Ma'asse**‘ (מעשה), ein Präzedenz- oder Tatfall, begonnen bzw. eröffnet. Interessant ist dabei, dass das Verb ‚beginnen/eröffnen‘ (פתח) wie in der 4.3. Einheit nicht dazu gebraucht wird einen Vers auszulegen, sondern hier lediglich das Ma'asse einleitet. Die Schreibweise des Wortes ‚Ma'asse‘ (מעשה) erinnert wiederum an die Frage ‚Was machte er?‘ (מה עשה) aus der 5.1. Einheit, mit welcher jeweils die Untaten des Titus eingeführt wurden. Das Ma'asse berichtet von einem ‚Bräutigam‘ (ארוס) und einer ‚Braut‘ (ארוסתו), die von Nichtjuden bzw. Sternendienern gefangen genommen und verheiratet werden. Die Begriffe Bräutigam und Braut tauchten bereits in der 8. Einheit auf, doch dort mit synonymen Bezeichnungen (חתנא, כלתא). Da es sich sowieso um miteinander Verlobte handelt, könnte der/die Rezipient/in nun meinen, es wäre alles in Ordnung, die

¹⁷⁷ Die Namen der drei Rabbinen variieren in den Handschriften leicht.

¹⁷⁸ Vgl. tChul 2,24; bAZ 17a; 27b; KohR 1,8; vgl. Baskin (2018), S. 263. Für Identifikationsvorschläge und mögliche Lokalisierungen des Dorfes, siehe: Reeg (1989), S. 356-357, (458-460); Baskin (2018), S. 262-263.

¹⁷⁹ Steinsaltz ((2015), S. 321) geht davon aus, dass zwei Dörfer mit demselben Namen existierten, eines im Norden, in Galiläa, in der Nähe Akkos, und eines im Süden. Seines Erachtens ist das im Süden, also jenes, näher zu Ägypten, gemeint, weshalb es auch mit dem Zusatz ‚von Ägypten‘ angegeben wird. Die Identifizierung von Kfar Sekhanja von Ägypten mit Sakhnin oder Sikhnin, welche zumeist im Norden lokalisiert werden, ist deshalb höchst problematisch. Für diese Erklärung würde auch die Lokalisierung der anderen im Text genannten Dörfer im Süden, in der Nähe Bet Guvrins, sprechen. Baskin (2018; S. 262) geht hingegen davon aus, dass der Zusatz ‚von Ägypten‘ (מצרים) erst später hinzukam bzw. eine Abwandlung von ‚der Nazaräner/Christen‘ (נוצרים) sein könnte.

Dinge wären rechtens und die Nichtjuden hätten lediglich zusammengeführt, was sowieso zusammengehört. Doch so einfach ist es nicht, was die Aussage der Frau beweist, welche ihren Verlobten bittet, sie nicht zu berühren, da sie von ihm noch keine Ketubba erhalten hat. Durch die Begriffe ‚erbitten‘ (בקש) und ‚von dir‘ (ממך) wird diese Einheit mit der Einheit 4.4. verbunden, in welcher Rabbi Jochanan von Vespasian drei Dinge ‚erbat‘ (בעא). Die Wurzeln des Verbes ‚erbitten‘ sind synonym zueinander zu verstehen.

Der Fall ist also nicht so einfach, denn rabbinisches Recht (vgl. bKet 57a) verbietet die Intimität zwischen einer Verlobten und einem Mann, auch wenn es ihr eigener ist, da sexueller Kontakt zwischen der Verlobung und der Eheschließung bzw. der Ausstellung der Ketubba verboten ist (vgl. dazu später Schulchan Arukh, Even ha-Ezer 66). Was hier jedoch noch hinzukommt ist die Gefangenschaft der Verlobten, durch welche deren Verlobung unterbrochen, wenn nicht sogar ausgesetzt wird. Laut mQid 3,12 ist die Verlobung mit einer Sklavin nämlich ungültig, da sie einerseits durch den Umstand der Gefangenschaft nicht ihre sexuelle Reinheit bewahren und andererseits ihr Verlobter nicht ihren Schutz gewährleisten und ihre Ehre verteidigen kann. Zwar werden sie von den Nichtjuden verheiratet, doch durch die Gefangenschaft bleibt ihnen die Möglichkeit einer rechtlich gültigen Ehe versagt. Trotz dieser Widrigkeiten scheint die Frau an der Verlobung bzw. ihrem Status als Verlobte festzuhalten. Sie erbittet von ihrem Verlobten sexuelle Enthaltensamkeit, etwas, das sie für sich als Sklavin nicht garantieren kann. Das Ganze wirkt dadurch wie eine Parodie auf mQid 1,1, wo gesagt wird, dass eine Frau durch Geld, eine Ketubba oder Beischlaf als Ehefrau erworben werden kann, wobei ersteres durch die Gefangenschaft wegfällt, zweiteres, wie aus dem Text hervorgeht, nicht erfolgte, und drittes von der Frau abgelehnt wird.¹⁸⁰ Weiters könnte auch das Verb ‚berühren‘ (גע) einen interessanten Blickwinkel auf die Bitte der Frau erschließen, denn das Verb trat bereits in der 6. Einheit in Anspielung auf Sach 2,12 auf, wo gesagt wurde, dass Israel, der Augapfel Gottes, nicht berührt werden soll.

Der Verlobte erfüllt ihr diesen Wunsch bis zum Tag seines Todes. Das Nomen ‚Tag‘ schafft eine Verbindung zwischen dieser und den Einheiten 4.5. (drei Tage der Heilung Tzadoqs), 5.2. (jeden Tag kam der Schmied) und 6. (jeden Tag wird Titus Asche gesammelt), in welchen jedoch immer längere Zeitspannen impliziert waren und nicht wie hier einerseits ein bestimmter Tag und bei der zweiten Erwähnung eine längere Zeiteinheit, nämlich seine Lebenszeit, gemeint ist. Der ‚Tod‘ (מת) eines Einzelnen erinnert hingegen an Martha (vgl. 4.2. Einheit), Titus (5. Einheit) und an Bar Droma (9. Einheit).

Durch die lange Enthaltensamkeit, bis zu seinem Tod, wird die außerordentliche Tugendhaftigkeit des Mannes hervorgehoben. Vor allem als seine Verlobte nach seinem Tod dazu auffordert ihn zu loben, weil er seinem ‚Trieb‘ (יצר) mehr noch als Josef widerstand. Mit der Erwähnung Josefs wird auf die biblische Erzählung um Josef und die verführerische Frau Potifars (Gen 39) angespielt, welcher dieser widerstehen konnte.¹⁸¹ Die Verlobte preist ihren beinahe Ehemann in Form eines parallel aufgebauten Trikolon in membris crescentibus, indem sie ihn mit Josef vergleicht und feststellt, dass er jeden Tag im selben Bett mit seiner Verlobten lag, ohne jemals mit ihr intim zu werden, während Josef lediglich eine Stunde lang außerhalb des Bettes einer fremden Frau zu widerstehen hatte.

Durch den Vergleich des Mannes mit Josef wird die Frau mit der Frau des Potifar in Relation gesetzt. Die Willensstärke des Verlobten wird dadurch nochmals unterstrichen, denn so wie die Frau Potifars für Josef verführerisch und anziehend war, so ist es auch seine Verlobte für ihn. Durch sein Durchhalten, seinen Kampf mit seinem sexuellen Trieb, erlangen

¹⁸⁰ Vgl. Steinsaltz (2015), S. 321; Labovitz (2012), bes. 82; Watts Belser (2018), S. 25-26. Für Details zur Verlobung im rabbinischen Recht siehe bes.: Satlow (2001).

¹⁸¹ Zu der Behandlung dieser Erzählung in rabbinischer Literatur siehe beispielsweise: Kugel (1994); Gruen (1998). In dem Midrasch ha-Gadol, welcher in das 14. Jh. datiert, wird in der Diskussion zu Gen 39,14 der schwer geprüfte Verlobte ebenfalls mit Josef, jedoch auch mit anderen rechtschaffenen Männern, die der sexuellen Versuchung in extremen Situationen widerstanden, verglichen (Baskin (2018), S. 260-262).

beide ein gewisses Maß an Selbstkontrolle über ihre Körper zurück, die ihnen durch die Gefangenschaft abgesprochen wurde. Ihre Weigerung sexuell intim zu werden, – obwohl dies eindeutig durch ihre Verheiratung durch die Nichtjuden gewollt ist, – gleicht einer Weigerung ihre Gefangenschaft zu akzeptieren und drückt dadurch auch ihren Widerstand gegen ihre Sklavenhalter aus.

Der **3. Abschnitt** wird wie der 2. Abschnitt mit dem Verb ‚beginnen/eröffnen‘ eingeleitet, denn nun erzählt der zweite Rabbiner ein **Ma’asse**. Wie beim ersten wird auch hier zuerst die Situation geschildert. Stand der Marktpreis ursprünglich bei 1 Denar = 40 Modius (Getreide), so fällt der Marktpreis um einen Modius, sodass für das gleiche Geld nur mehr 39 Modius (Getreide) gekauft werden können. Das Verb ‚stehen‘ (עמד) verbindet diese Einheit mit der 4.1., in der die Banditen aufstanden, um die Lagerhäuser in Brand zu stecken, und der 5.2., in welcher eine große Welle gegen Titus aufstand, um ihn zu ertränken. Dieser plötzliche Preissturz wird untersucht und es wird ‚herausgefunden‘ (מצא), dass ein Vater und sein Sohn mit einer Verlobten an Jom Kippur geschlafen haben. Das Verb ‚finden‘ bzw. ‚entdecken‘ kam bereits in den Einheit 4.2. (שכח), 5.1. (גילה), sowie 5.2. (מצא, שכח), jedoch zumeist als Synonym zu der hier gebrauchten Wurzel vor. Der sexuelle Kontakt mit einer Verlobten wird als **Ehebruch** gewertet (vgl. Dtn 22,23-27), da das Recht des Ehemannes auf ‚sexuelle Exklusivität‘ verletzt wird. Der Vater und sein Sohn haben sich folglich des Ehebruchs schuldig gemacht. Doch nicht nur das, sie beschliefen die Frau auch an Jom Kippur, dem höchsten Feiertag des jüdischen Kalenders, an dem sogar Sex mit der eigenen Ehefrau verboten ist. Die explizite Erwähnung von Jom Kippur erinnert an die Parodie der priesterlichen Vorgänge am Versöhnungstag, wie sie in der 5.2. Einheit vorkommt. Ging es in dem vorherigen Ma’asse um eine Braut und einen Bräutigam, die selbst in Gefangenschaft Moral und Tugend hochhalten, indem sie ihre **Triebe** besiegen, so wird in diesem Abschnitt den **Trieben** von Vater und Sohn kein Einhalt geboten, es kommt zum **Ehebruch**. Das Verbrechen hat den Preissturz zu Folge, der als göttlicher Unmut über dieses Vergehen gedeutet werden kann. Möglicherweise ist der fallende Marktpreis von Getreide zu Beginn dieses Abschnitts sogar analog zu der sinkenden Ketubba der beschlafenen Verlobten zu sehen, welche nach Verlust ihrer Jungfräulichkeit laut mKet 1,1 anstatt 200 Denaren nur mehr 100 Denare (= 1 Mine) bei ihrer Verheiratung zu erwarten hat. Um einem weiteren Abfall des Marktpreises entgegenzuwirken und ‚um der guten Ordnung willen‘, werden die Sünder vor Gericht gebracht und zur Strafe gesteinigt. Der Begriff ‚**Gericht**‘ (בית דין) stellt eine Verbindung zu den Blöcken 1+2, sowie zu den Einheiten 5.2. (Titus Strafe) und 6. (drei Strafen in Hölle) her, in welchen ebenfalls das Gericht zwecks Anpassung von Gesetzen oder Bestrafung konsultiert wurde. Die Sünder werden somit hart bestraft, die Ordnung ist dadurch wiederhergestellt und auch der Marktpreis kehrt an seinen früheren Ort zurück. Dieser Abschnitt wird durch den Abfall und die schlussendliche Normalisierung des Preises bzw. durch das Stichwort ‚**Marktpreis**‘ gerahmt (a-a’).

Im **4. Abschnitt** wird abermals mit dem Verb פתח ein **Ma’asse** eröffnet, welches vom dritten Rabbinen erzählt wird. Das Ma’asse handelt von einem Mann, der sich von seiner Frau scheiden lassen möchte, doch sich aufgrund ihrer großen Ketubba, welche er ihr bei der **Scheidung** ausbezahlen müsste, in einer Zwickmühle befindet.¹⁸² War im 2. Abschnitt der gefangene Verlobte nicht in der Lage seine Frau rechtmäßig zu heiraten, so möchte der Mann in diesem Abschnitt seine Frau unbedingt scheiden. Durch das Stichwort ‚seine Frau‘ (אשתו), sowie durch den Begriff ‚Ketubba‘ (כתובה) bilden der erste und der letzte Präzedenzfall einen Rahmen (A₁-A₃). Die Erzählungen steigern sich von der Hochzeit/Verlobung (A₁), über den

¹⁸² In diesem Kontext findet dennoch die Scheidung statt, doch gab es Fälle, in welchen der Mann sich weigerte seine Frau zu scheiden und sie somit an ihn gebunden blieb. Für dieses Problem der Aguna siehe z.B.: Jackson (2011); Westreich (2012).

Trieb (A₂) als Grund für das Nicht-Zustandekommen einer Hochzeit oder als Scheidungsgrund, bis zur Scheidung (A₃) hin, wobei die Ketubba alle drei Fälle abdeckt.¹⁸³

Die Ketubba hält nämlich die Pflichten eines Ehemannes fest, inklusive finanzieller Verpflichtungen in der Ehe und im Fall von Scheidung oder Tod. Sie war folglich eine Art rechtlicher Schutz für die Frau. Liegt bei einer Scheidung die Schuld jedoch bei der Frau, sei es durch Ehebruch oder durch Weigerung des Beischlafs, so kann sie ohne Abfindung bzw. die Auszahlung ihrer Ketubba geschieden werden. Wollte hingegen ein Mann lediglich seine unliebsame Frau loswerden, wie es in dem Ma'asse zutreffend ist, so konnte eine Scheidung für den Ehemann sehr teuer sein.¹⁸⁴

Mit der Frage ‚Was machte er?‘ (מה עשה) wird auf die Untaten des Ehemannes, der die Schuld für die Scheidung seiner Frau zuschreiben möchte, bereits angespielt, denn wie bei Titus (vgl. 5.1. Einheit) ist die Frage nicht positiv konnotiert, sondern fungiert als Einleitung zu Fehlverhalten. Weiters ist an dieser Stelle abermals die ähnliche Schreibweise zu dem Wort ‚Ma'asse‘ (מעשה) zu beachten. Der listenreiche Ehemann lädt seine Trauzeugen ein, gibt ihnen zu essen und zu trinken, berauscht sie sogar und drapiert sie gemeinsam mit seiner Frau in einem Bett. Doch nicht nur das, er schüttet Eiweiß zwischen ihnen aus, lässt Zeugen kommen und geht vor Gericht. Die Begriffe ‚essen‘ (אכל) und ‚trinken‘ (שקה) erinnern v.a. an die 2. Einheit,¹⁸⁵ in welcher Bar Qamtza beides verwehrt wurde, er nicht einmal selbst für seine Verpflegung aufkommen durfte, sondern gleich des Festes verwiesen wurde. Wird es Bar Qamtza verwehrt zu essen und zu trinken, so werden die Trauzeugen von dem Ehemann sogar dazu angehalten und ermutigt, bis sie betrunken und müde sind. Das es sich hier nicht um einfaches ‚Trinken‘ (שתה) wie in der 2. Einheit, sondern um dessen exzessive Form handelt, ist auch der synonymen, jedoch verstärkten Wurzel שקה zu entnehmen. Die Erwähnung des ‚Bettes‘ (מטה) bindet diesen Abschnitt an den 2. Abschnitt rück, denn war es zuvor das Bett, in dem die Moral siegte, so ist es an dieser Stelle Schauplatz einer unmoralischen List. Das verschüttete ‚Eiweiß‘ (לובן ביצה) bzw. das Ei verbindet als Produkt von Hühnern diese Einheit mit der 8. Einheit, in welcher ein Hahn und eine Henne für die Zerstörung Tur Malkas verantwortlich gemacht werden. Weiters wird mit dem Eiweiß Samen assoziiert, da sich beides in Konsistent und im eingetrockneten Zustand ähnelt.¹⁸⁶ Diese Assoziation ist es auch, welche die gerufenen Zeugen zu dem Schluss kommen lässt, dass ein Ehebruch stattgefunden haben muss. Bezüglich der Zeugen ist jedoch nur zu mutmaßen, ob diese vom Ehemann bewusst ausgewählt werden, um sein Vorhaben zu unterstützen, oder ob sie tatsächlich selbst zu der Überzeugung gelangen, dass Unzucht stattfand. Jedenfalls lässt er sie drohend über den Schlafenden ‚stehen‘ (עמד), wie die Welle in der 5.2. Einheit sich bedrohlich über Titus erhob, um ihn zu ertränken. Die einzelnen Schritte des Plans muten wie die Umkehrung der Vorgänge bei einer Hochzeit an, denn auch bei dieser sind die Trauzeugen zugegen, es wird ein Fest gefeiert und Beischlaf ist erwünscht, doch findet dies alles nun mit

¹⁸³ Für das Verhältnis der Rabbinen zu Sexualität, Heirat, Vergewaltigung und/oder Verführung, sowie Scheidung, siehe beispielsweise: Hauptmann (1997), S. 30-129.

¹⁸⁴ Vgl. Baskin (2018), S. 254-255, 265.

¹⁸⁵ Das Motiv des Essens kommt ansonsten noch in der 4.2. Einheit bei Martha vor, die etwas Essbares zu finden wünscht, während das Trinken in der 4.5. Einheit zu Rabbi Tzadoq aufgegriffen wird, um seine Heilung durch diverse Mehl- und Kleienwasser zu schildern.

¹⁸⁶ Die Ähnlichkeit von Samen und Eiweiß wird nicht nur in bGit 57a, sondern auch in einer medizinischen Notiz in bNed 35b erwähnt. Die List, welche der Ehemann angewendet hat, ist aus mittelalterlichen exegetischen Texten über Josef und Potifars Frau (Gen 39) bekannt. So wird z.B. im TPJ 131 explizit gesagt, dass Potifars Frau Eiweiß benutzte, um ihre Vergewaltigungsbeschuldigung gegen Josef zu bekräftigen. Wie in bGit 57a wird diese unmoralische List aber aufgedeckt. Laut GenR 87,4 wird Josef jedoch dennoch inhaftiert, um keine Zweifel über die Legitimität der Kinder Potifars aufkommen zu lassen. Auch in der midraschischen Sammlung Sekhel Tov (SekhT zu Gen 39,19) aus dem 12. Jh. wird das Eiweiß in diesem Kontext erwähnt. In dem Sefer ha-Jaschar, welches in das 16. Jh. datiert wird, werden hingegen noch weitere forensische Beweise für Josefs Unschuld erbracht. So wird aufgrund des Risses in seinem Gewand festgestellt, dass er mit dem Rücken zu Potifars Frau stand, als sie es ihm zerriss (Baskin (2018), S. 256-260, 264-265).

der Intention der Scheidung statt. Wie im vorherigen Abschnitt kommt der Fall vor ‚Gericht‘ (בית דין), da es sich augenscheinlich um den Ehebruch einer verheirateten Frau handelt (vgl. Dtn 22,22). Durch dieses Stichwort wird die Einheit an alle vorherigen Einheiten, in welchen das ‚Gericht‘ oder Strafe vorkommen (Blöcke 1+2, Einheiten 5.2. und 6.), rückverbunden.

Fand der angebliche Ehebruch in ‚einem‘ (אחת) Bett statt (b), so ist bei Gericht ‚ein‘ (אחד) bestimmter Ältester aus der Schule Schammais, nämlich Baba ben Buta (b’), der sich des Falls annimmt.¹⁸⁷ Gemäß einer Tradition von Schammai dem Ältesten erklärt Baba in Form eines Parallelismus, dass Eiweiß vor Feuer ‚zurückschreckt‘ (סולד), während vergossener ‚Samen‘ (זרע) genau das Gegenteil macht, nämlich ‚verblasst‘ (דוהה). Die in b aufgekommene Assoziation wird dadurch aufgegriffen und mittels eines empirischen Versuchs aufgelöst.¹⁸⁸ Durch den Begriff ‚vergoßener Samen‘ (שכבת זרע), wird an das Schicksal des Bileam (vgl. 6. Einheit) erinnert, der für seine Anstachelung zur Unzucht und Idolatrie in eben dieser Flüssigkeit sitzen muss. Das Eiweiß, das bei Feuer zurückschreckt bzw. schrumpft oder sich zusammenzieht, hat in gewisser Weise Ähnlichkeit mit dem Land Israel, das, wenn es nicht bewohnt wird, schrumpft und enger wird, wie es in der 10. Einheit beschrieben wurde.

Wie im 3. Abschnitt wird die Aussage ‚untersucht‘ (בקד), die Wahrheit ‚herausgefunden‘ (מצא) und die Verantwortlichen, in diesem Fall der Ehemann, werden vor ‚Gericht‘ (בית דין) gebracht. Wollte er seine Frau vor Gericht stellen, so ist es nun er, der sich vor diesem verantworten muss. Er wird jedoch nicht, wie die Vergewaltiger des 3. Abschnitts, gesteinigt, sondern geschlagen und muss ihr die in der Ketubba festgelegten Summen und Mittel ausbezahlen, wodurch automatisch die **Scheidung** erfolgt. Dieser Abschnitt wird durch das Stichwort ‚Ketubba‘ gerahmt (a-a’). Die Triade von der Hochzeit, bei welcher eine Ketubba ausgestellt wird (A₁), dem Erliegen der Triebe beim Ehebruch (A₂), und der schlussendlichen Scheidung (A₃) ist durch diesen Abschnitt vervollständigt.

Textanalyse & Interpretation

Die Texteinheit beginnt mit den Namen von mehreren Rabbinen, die auf denselben Auslaut -ija (חייא, טוביה, חלקיה, חלקיה) enden, wodurch deren Auflistung gereimt wirkt. Mittels einer Alliteration (אמר אי איכא) wird ausgedrückt, dass diese Rabbinen nicht mit Sicherheit wissen, was ihre jeweiligen Mitrabbinen über Kfar Sekhanja gehört haben und sie sich deshalb gegenseitig dazu auffordern die Neuigkeiten zu erzählen. So wird ebenfalls durch eine Alliteration (מילתא מכפר) betont, dass nur Neuigkeiten bzw. Worte aus Kfar Sekhanja in diesem Kontext von Bedeutung sind. Interessant ist dabei, dass sie berichten sollen, was sie ‚gehört‘ haben (שמע), der Wahrheitsgehalt wird dabei nicht geprüft. Durch das Verb ‚hören‘ (שמע) ist diese Einheit somit zwar mit den Einheiten 2. und 4.1. verknüpft, doch ist hier weder das missverständliche Hören (vgl. 2. Einheit), gemeint, noch ist dieses negativ konnotiert, wenn auf das Hörensagen wertgelegt wird.

Jeder der drei Rabbinen stellt ein Ma’asse vor, das er über das Dorf Sekhanja gehört hat. Im Zuge dieser drei Ma’assim wird die Zahl ‚Eins‘ sechs Mal in diversen Formen bzw. Synonymen, in hebräischer (אחת, אחד) oder aramäischer (חד, חדא) Sprache, wiederholt. Das

¹⁸⁷ Baba ben Buta war bekannt für seine Frömmigkeit und lebte vermutlich zur Zeit von Herodes dem Großen (72-4/1 v. d. Z.), doch stammen die Traditionen über ihn aus späterer Zeit (4.-8.Jh. n. d. Z.). Gemäß bBB 3b beriet er Herodes in diversen Belangen. Aus bBet 20a ist bekannt, dass sich Baba ben Buta und sein Lehrer Schammai des Öfteren nicht einig waren. Das in bGit 57a erwähnte Ma’asse scheint auch zu diesen Uneinigkeiten zu gehören, denn laut der Schule Schammais ist die Scheidung nur erlaubt, wenn die Frau tatsächlich des Ehebruchs schuldig ist (vgl. mGit 9,10, basierend auf Dtn 24,1), doch wird sie hier, trotz ihrer Unschuld, von ihrem Mann geschieden. Baba ben Buta machte sich somit für den Schutz der Rechte der Frau stark, indem er im Falle eines Ehedisputes zu Gunsten der Frau urteilte (vgl. bNed 66b) (Baskin (2018), S. 255-256).

¹⁸⁸ In muslimischen Quellen ist diese forensische Unterscheidung von Samen und Eiweiß auch bekannt. Siehe dazu z.B. den Rechtstext *Al-Turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shariyyah* von dem Korankommentator Muhammad ibn Abu Bakr (13./14. Jh.) (Baskin (2018), S. 263-264).

erste Ma'asse handelt von einem ‚Bräutigam‘ (ארוס) und einer ‚Braut‘ (ארוסת). Diese stellen einerseits das männliche und weibliche Pendant eines verlobten Paares dar, sind also komplementäre Gegenteile, und erinnern dadurch andererseits an den Hahn und die Henne aus der 8. Einheit, die gleichfalls mit demselben Wort nur mit geschlechterspezifischer Endung genannt wurden. Der Umstand, dass sie miteinander verheiratet werden, wird mittels einer Geminatio (זה לזה) ausgedrückt. Ihre Bitte sie nicht zu berühren, wird von ihm erfüllt, doch da sie keine Frist nennt, hält er sich bis zu seinem Tod daran. Das Verb ‚berühren‘ (נגע), sowie der Begriff ‚von dir‘ (ממך) werden dabei wiederholt. Die Begriffe ‚Tod‘ (מות) und ‚sterben‘ (מת) weisen hingegen dieselbe Wurzel, jedoch eine andere Form auf. Genauso wie die Frau mit ‚diesem‘ (לזה) verheiratet wurde, so lobt sie diesen nun, wodurch das Wort לזה ebenfalls wiederholt wird. Ihr Lob bezieht sich darauf, dass er seinen ‚Trieb‘ (יצר), ‚besiegte‘ (פּטַפַּט). Das Verb ‚besiegen‘ (פּטַפַּט) scheint dabei lautmalerisch zu sein, da es das ewige Hin- und Hergerissen sein und das ständige Argumentieren mit sich selbst klanglich widerspiegelt. Mit dem Begriff יוֹתֵר wird der gelobte Bräutigam mit dem biblischen Josef verglichen. Der Vergleich wird, wie bereits oben erwähnt, in Form eines parallel aufgebauten Trikolons in membris crescentibus wiedergegeben, das auf den zeitlichen, den örtlichen Aspekt, sowie auf das Objekt der Begierde eingeht. Alle drei Glieder werden mit der Anapher (ב) יוֹסֵף לֵאמֹר (ו) eingeleitet, wodurch der Name ‚Josef‘ insgesamt vier Mal wiederholt wird. Der erste Teil der ersten Erklärung, warum ihr Mann mehr zu loben sei als Josef, mutet beinahe wie ein Reim an (אלא חדא שעתא), der zweite Teil hingegen drückt durch die Geminatio יומא aus, dass ihr Mann tatsächlich jeden Tag aufs Neue den Trieb besiegen musste. Das Wort ‚Tag‘ (יום, יומא) wird somit drei Mal in diesem Abschnitt wiederholt. Steigert sich hier der Zeitraum von ‚einer Stunde‘ auf ‚jeden Tag‘ bzw. bis zum Lebensende, so ist beim örtlichen Aspekt von ‚nicht in einem Bett‘ auf ‚in einem Bett‘, sowie beim Objekt der Begierde von ‚nicht seiner Frau‘ auf ‚seine Frau‘ diese Steigerung zu erkennen. Die Begriffe ‚Bett‘ (מטה) und ‚seine Frau‘ (אשתו) werden dabei wiederholt, genauso wie die Zahl ‚Eins‘ (חדא) an dieser Stelle drei Mal.

Das zweite und dritte Ma'asse werden durch die Anapher פתח אידך eingeleitet. Zu Beginn des zweiten Fallbeispiels wird der Begriff Modius in Form eines Polypotons (מודיא, מודיות) wiederholt. Weiters ist auffällig, dass 40 minus 1 Modius 39 Modius sind und diese Zahl durch drei teilbar ist, somit die Zahl ‚Drei‘ indirekt erwähnt wird. Mittels der polysyndetischen Verbindung ‚und‘ wird der Grund für den Abfall des Marktpreises untersucht und gefunden (ובדקו ומצאו), welcher sich aus mehreren Vergehen zusammensetzt.

Ein junges Mädchen, das ‚verlobt‘ ist (מאורסה) und aus diesem Grund von keinem Mann berührt werden sollte, wird von einem Mann und dessen Sohn beschlafen, ob ihrerseits freiwillig oder nicht, geht nicht aus dem Text hervor. Die Verlobte dieses Abschnitts ist mit dem verlobten Paar aus dem 2. Abschnitt durch die Wurzel ארס eng verbunden. Mit dem Vater und seinem Sohn, welche beide dieselbe Frau beschlafen, wird auf Amos 2,7¹⁸⁹ angespielt, wo durch diese Handlung der Name Gottes sogar entweiht wird. Der Grund, warum es sich dabei um ein Vergehen handeln soll, ist vermutlich in der Vermischung der Essenzen (= Samen) von Vater und Sohn in einem Gefäß (= Frau) zu suchen.¹⁹⁰ Das Ma'asse enthält somit drei sich steigernde Vergehen, die Vermischung der Essenzen von Vater und Sohn in einer Frau, das Beschlafen einer Verlobten und Sex an Jom Kippur. Dem Trieb wird freier Lauf gelassen. Interessant ist hier auch das Wortspiel mit Vater (אב) und kommen (בוא), das vermutlich nochmals hervorheben soll, dass dieses Vergehen tatsächlich in dieser Form stattfand, wobei die Wurzel בא auch gleichfalls Vater heißen kann. Wie Vater und Sohn in der Verlobten gekommen (באו) sind, werden sie auch schon vor Gericht gebracht (הביאום). Die Wurzel (בוא) wird dabei wiederholt. Genauso schnell, wie der Grund für den Fall des Marktpreises gefunden wurde, genauso rasch wird versucht die Ordnung wiederherzustellen

¹⁸⁹ EÜ: Weil sie den Kopf des Geringen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen. Sohn und Vater gehen zum selben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen.

¹⁹⁰ Vgl. Lipka (2022).

bzw. den Preis wieder anzuheben. Dies wird durch ein Polysyndeton (והביאום ... וסקלום וחזר) ausgedrückt. Der ‚Marktpreis‘ (השער) wird in diesem 3. Abschnitt zwei Mal wiederholt. Mit dem Verb ‚zurückkehren‘ (חזר), welches sich hier auf den Preis bezieht und synonym zur Wurzel הדר aus der 9.1. Einheit zu verstehen ist, wird dieser Tatfall abgeschlossen, der Gerechtigkeit wurde genüge getan und die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt.

Das dritte Ma'asse beginnt mit der dritten Wiederholung des Verbs ‚eröffnen‘ (פתח), welches Teil der bereits erwähnten Anapher ist. Die vorkommenden ‚Augen‘ (עיני) des Mannes, der diese nicht in Verlangen auf ‚seine Frau‘ (אשתו) wirft, sondern ironischerweise mit der Absicht sich von ihr zu scheiden, waren bereits in der 2. Einheit, in welcher dem Kalb Makel in diesen zugefügt wurden, nicht positiv konnotiert, sondern mit Zweifeln und Tücke behaftet. Der Begriff ‚seine Frau‘ wird an dieser Stelle zum dritten Mal wiederholt. Gab es im 2. Abschnitt noch gar keine Ketubba, so tritt diese bei ihrer abermaligen Erwähnung im Kontext der Scheidung nun in Kraft. Die Alliteration מַרְוִבָּה מֵה, welche einerseits auf die Größe der Ketubba verweist, macht andererseits auch deutlich, dass der Mann etwas Außergewöhnliches tun muss, um seine Frau ohne Auszahlung der Ketubba scheiden zu können. Sein Vorgehen wirkt durch die polysyndetischen Verbindungen (הלך וזימן ... והאכילין) recht durchdacht. Die Verben ‚berauschen‘ (שכר) und ‚niederlegen‘ (שכב) weisen ähnliche Wurzeln auf, die sich nur durch einen Konsonanten unterscheiden. Die Zahl ‚Eins‘ wird abermals im Zusammenhang mit dem ‚Bett‘, welches insgesamt zum dritten Mal in dieser Einheit auftritt, wiederholt. Als Samenersatz wird aufgrund der Assoziation ‚Eiweiß‘ (לובן ביצה) zwischen die betrunkenen Trauzeugen und die Frau geschüttet. Die ‚Zeugen‘ (עדים), welche über den vermeintlichen Ehebrechern stehen, reimen sich beinahe auf das ‚Gericht‘ (בית דין), welches, genauso wie das Verb ‚stehen‘ (עמד), bereits im 3. Abschnitt dieser Einheit vorkam. Durch das Auftreten ‚eines‘ (אחד), ‚Ältesten‘ (זקן), der ein Schüler von Schammai dem Ältesten ist, werden die Zahl ‚Eins‘, sowie der Begriff ‚Ältester‘ wiederholt. Wie um zu betonen, dass es sich dabei um Baba ben Buta handelt, bildet dessen Name eine Alliteration (בבא בן בוטא). Durch die Erläuterung Butas zu einer Tradition von ‚Schammai‘ (שמאי), tritt dessen Namen abermals auf, wie auch das Nomen ‚Ältester‘ zum dritten Mal. Der Umstand, dass die überlieferte Tradition von Schammai stammt, wird durch eine Alliteration (מקובלני משמאי) betont. Das bereits zuvor erwähnte ‚Eiweiß‘ (לובן ביצה) wird parallel zu der Tautologie ‚vergossener Samen‘ (שכבת זרע) von Baba ben Buta erläutert. Die jeweiligen Reaktionen vor dem ‚Feuer‘ (אור), welches wiederholt wird, nämlich das ‚zurückschrecken‘ (סולד) und das ‚Verblässen‘ (דוהה), stellen sich im Zuge der Erklärung als gegenteilig heraus. Die beiden Verben ‚untersuchen‘ (בדק) und ‚herausfinden‘ (מצא) werden wie im 3. Abschnitt wiederholt, denn genauso wird auch im letzten Abschnitt vom Gericht eine Untersuchung des Falls durchgeführt. Parallel zu Abschnitt 3. wird das Verb ‚bringen/kommen‘ (בוא) wiederholt, sowie das Stichwort ‚Gericht‘ (בית דין) zum dritten Mal in dieser Einheit erwähnt. Ob es für den listigen Ehemann schlimmer ist, dass er zur Strafe geschlagen wird, oder, dass er seine Frau scheiden und ihr die Ketubba auszahlen muss, wird nicht explizit gesagt, doch die Alliteration והגבורה והלקוהו lässt vermuten, dass die Auszahlung seiner Frau wie ein Schlag für ihn anmutete. So wie die Einheit mit der fehlenden ‚Ketubba‘ (כתובתה) begann, so endet sie mit der dritten Wiederholung des Begriffs im Kontext der Auflösung einer solchen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass der kompetente bzw. der weltliche (Vergleich des Verlobten mit Josef bzgl. Trieb und Sexualverhalten; Erläuterung zu Unterschied zwischen Eiweiß und Samen) und der harmlose Stil (Wort- und Wurzelspiele, Synonyme, Tautologie) von **Craik et al.** (1996) vertreten sind. Genauso sind von **Martin** (2003) der selbstverstärkende (Verlobte lobt ihren Mann, der sie nie berührte), sowie der einschließende Stil (Erklärung von Baba ben Buta) vorhanden. Von **Berger** (1993) sind

etliche Humortechniken in dieser Einheit zu finden. So z.B. die Anspielung (Josef – Josef und die verführerische Frau Potifars in Gen 39, Vater & Sohn – Amos 2,7; Frage: Was machte er? – Trick), Ironie (Nichtjuden verheirateten Verlobte; Mann wirft Augen auf seine Frau, um sich zu scheiden), übertriebene Wörtlichkeit (Mann befolgt Wunsch seiner Verlobten und berührt diese bis zu seinem Tod kein einziges Mal), Wortspiele (Auslaut -ija bei Namen von Rabbinen, lautmalerisches besiegen (des Triebs), Ma’asse/Was machte er?; Vater/kommen, berauschen/niederlegen), der Vergleich (mehr als Josef), die Wiederholung (Anaphern, Geminationen; Stichwörter: Gericht, Ketubba, Ma’asse, Tag, Bett, stehen, (heraus)finden; Josef, Marktpreis, Modius, seine Frau, Eiweiß, Ältester, Schammai, Feuer, beginnen/eröffnen, untersuchen berühren, kommen/bringen; von dir, diese/dieser; Zahl 1), Umkehrung (Verlobter/Ehemann darf nicht berühren wie Fremder?; Mann wirft Augen auf seine Frau zur Scheidung, Umkehrung des Hochzeitsprozederes), sowie das Thema (Ketubba – Hochzeit, Trieb/Ehebruch, Scheidung), Vorher/Nachher (Verlobt – darf berühren, verheiratet – darf nicht berühren; Marktpreis fällt/kehrt zu Ursprungspreis zurück; verheiratet – geschieden) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta). Die **rabbinischen Techniken** sind wiederum durch Wort-/Wurzelspiele (Auslaut -ija bei Namen von Rabbinen, lautmalerisches besiegen (des Triebs), Ma’asse/Was machte er?; Tod/sterben, Vater/kommen, berauschen/niederlegen), eine Assoziation (Eiweiß zu Samen), wie auch Stichwörter (Was machte er?; Ägypten, Ma’asse, Ketubba, Bräutigam & Braut, Jom Kippur, Gericht, Tag, Bett, Auge(n), Tod; erbitten, stehen, (heraus)finden, essen, trinken, hören; von dir; Zahl 1 und 3) vertreten.

12. Grund für Strafe

Übersetzung

- A Abaje sagte zu Rav Josef: Und/Aber obwohl **alle** gerecht waren, was ist der Grund [für die/ihre] **Strafe**?
- A₁ Er (= R. Josef) sagte zu ihm: Weil sie nicht **über** Jerusalem **trauerten**, denn es ist/steht geschrieben: *Freut euch mit Jerusalem und jubelt mit ihr/über sie, alle ihre Freunde, seid fröhlich mit ihr in/mit Freude, alle, die ihr trauert für/um/über sie* (Jes 66,10).¹⁹¹

Gliederung & Strukturanalyse

Die 12. Einheit schließt einerseits an die vorhergehende an, bildet jedoch andererseits mit der 8. und 9. bzw. 9.1. Einheit einen Rahmen um die Erzählungen einzelner Dörfer auf Tur Malka, da sie explizit auf den Grund der Zerstörung Tur Malkas eingeht.

Die Texteinheit kann in maximal **2 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Frage nach Grund für Zerstörung
2. Abschnitt (A ₁)	Fehlende Trauer als Antwort

Der **1. Abschnitt** enthält die Frage nach dem Grund für die Zerstörung Tur Malkas im allgemeinen und Kfar Sekhanjas im Besonderen. Abaje, der ein Schüler des Rav Josef ist, fragt diesen nach dem Grund für die Strafe. Das Vorkommen ‚Rav Josefs‘ (רַב־יֹסֵפִי) erinnert an den biblischen Josef, wie er gerade in der 11. Einheit vorkam. Abaje, der sich auf die Erzählungen über Kfar Sekhanja beziehend, alle Bewohner dieses Dorfes bzw. Tur Malkas als gerecht betrachtet und dies auch zum Ausdruck bringt, stellt seine Frage insofern mit einem gewissen Unverständnis für die Schwere der Strafe. Durch den Begriff ‚gerecht‘ (צַדִּיק) wird eine Verbindung zur 10. Einheit hergestellt, in welcher ein ‚Gerechter‘ (צַדִּיקִי) die Rabbinen bezüglich der Größe Tur Malkas als Lügner bezichtigte. Das Stichwort ‚**Strafe**‘ (עֲנִשׁ) stellt zu den in der 6. Einheit geurteilten Strafen über die Sünder in der Scheol ein Synonym dar.

¹⁹¹ EÜ: Freut euch mit Jerusalem und jauchzt in ihr alle, die ihr sie liebt! Jubelt mit ihr, alle, die ihr um sie trauert, [...].

Weiters ist seine Erwähnung hier interessant, da es auch in Amos 2,8 vorkommt und auf Amos 2,7 in der vorherigen Einheit angespielt wurde, wodurch sich vielleicht eine Verbindung ergibt.

Im **2. Abschnitt** wird die Frage beantwortet, jedoch ohne dezidiert auf die Gerechten einzugehen. Der Grund für die Strafe bzw. Zerstörung liegt nämlich laut Rav Josef in der fehlenden Trauer über Jerusalem. Das Stichwort ‚Jerusalem‘ verbindet Teil 2, der von Tur Malka handelt, mit Teil 1, v.a. mit den Einheiten 1., 2., 3., 4., 4.2.-4.4., und stellt somit eine explizite Rückbindung dieses Teils an den ersten dar. Der Begriff ‚über‘ (על) erinnert wiederum an die 8. und 9.1. Einheit, in welchen anfangs die Juden ‚über‘ die Römer, aber schlussendlich die Römer mit aller Gewalt ‚über‘ die Juden kamen. Rav Josef bekräftigt seine Aussage noch mittels Vers Jes 66,10, in welchem davon die Rede ist, dass mit Jerusalem gejubelt und getrauert werden soll, je nachdem, was auf Jerusalem gerade zutrifft.¹⁹² Durch die Stichwörter ‚Jerusalem‘ (ירושלים), ‚trauern‘ (אבל), sowie ‚über‘ (על, עליה) sind Rav Josefs Worte mit dem Vers verknüpft, der Begriff ‚alle‘ (כל, כולי) hingegen verbindet die Worte Abajes mit Jes 66,10. Der Vers ist parallel (a-b-a'-b') angeordnet und enthält neben dem Verb ‚trauern‘, auch drei Verben, welche Freude und Fröhlichkeit ausdrücken sollen. Unter diesen ist auch das Verb ‚jubeln‘ (זיל), welches bereits als Synonym in der 9.1. Einheit mit der Wurzel קרא auftrat. Dort wurde es gebraucht, um das ereifernde Entsetzen des Kaisers auszudrücken, weil die verschonten Juden Tur Malkas sich erdreisteten, trotz seiner Milde und Güte zu feiern. In diese Einheit wird nun deutlich, dass es tatsächlich diese Freude war, welche anstelle von Demut herrschte, die den Juden die Zerstörung Tur Malkas einbrachte. Generell hätten wohl nach den Ereignissen in Jerusalem, welche sich in bGit erst kurz davor ereigneten, in einer Zeit der Trauer keine Hochzeiten stattfinden sollen, wie eine in der 8. Einheit abgehalten wurde. So war es die übermäßige Freude oder auch die fehlende Trauer, welche die Zerstörung brachte, oder wie es bereits im 1. Teil hieß, vielleicht doch die fehlende Demut vor dem Eingreifen des Herrn.

Wurde in der 11. Einheit Kfar Sekhanja durch drei Ma'assim als gerechtes und moralisch vorbildliches Dorf präsentiert, als Ort, an dem Gerechtigkeit durch das Gericht und angemessene Strafen vorherrschen, so verabsäumten es dessen Bewohner, wie alle anderen Bewohner Tur Malkas, jedoch ironischerweise trotzdem, um Jerusalem zu trauern. Dies ist der einzige Hinweis in bGit 55b-58a auf kollektive Schuld. Denn die Verantwortung des Erinnerns und der Klage um den Verlust Jerusalems war moralisch betrachtet eine zentrale. Die Aussage Abajes im 1. Abschnitt, dass die Bewohner alle gerecht wären, ist somit fragwürdig, fest steht nur, dass sie in Kfar Sekhanja gute Gerichtsurteile fällten, welche sogar jeweils die Frauen begünstigten, doch ist auch zu bedenken, dass die Fälle an sich sehr speziell und dadurch recht unwahrscheinlich waren.

Textanalyse & Interpretation

Die Einheit beginnt mit einer Alliteration (א"ל אביי), welche gemeinsam mit der zweiten (אינוש א"ל) dazu dient, die beiden Abschnitte, Frage des einen Rabbinen mit der Antwort des anderen zu verbinden. Der Vers Jes 66,10 enthält drei Imperative, welche synonym zueinander verstanden werden können (שמחו, גילו, שישו). Weiters findet sich in diesem eine Figura etymologica (שישו אתה משוב), welche durch ein eingeschobenes Wort auch gleichzeitig ein Hyperbaton darstellt. Insgesamt werden die Begriffe ‚über‘ (על), ‚Jerusalem‘ (ירושלים) und ‚trauern‘ (אבל) zwei Mal, sowie ‚alle‘ (כל) drei Mal wiederholt.

¹⁹² Vergleichsweise heißt es in tSot 15,12-13, dass jeder, der in dieser Welt um Jerusalem trauert, sich in der nächsten Welt mit Jerusalem freuen wird. So betrachtet hätten die Bewohner Tur Malkas in jedem Fall um Jerusalem trauern müssen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Punkt 5 Stile und Techniken des Humors ist zu sagen, dass auch in dieser kurzen Einheit ein paar davon vorkommen. So sind der sozial warme (auf verquere Weise wird in Jes 66,10 dennoch zur Freude aufgefordert), der reflektierende (trotz dreimaligem Jubeln und Freude wird die fehlende Trauer als Grund für die Zerstörung angegeben) und der harmlose Stil (Wortspiele) von **Craik et al.** (1996) zu finden. Von **Martin** (2003) ist lediglich der selbstverstärkende Stil (trotz dreimaligem Jubeln und Freude wird die fehlende Trauer als Grund für die Zerstörung angegeben) auffindbar. **Bergers** (1993) Humortechniken hingegen sind durch Ironie (Bestrafung von angeblich Gerechten), Wortspiele (Figura etymologica, Synonyme), die Enttäuschung (Bewohner Kfar Sekhanjas sind nicht so gerecht wie von Abaje gedacht), Wiederholung (über, alle, Jerusalem, trauern), sowie das Thema (Grund für Strafe) und die Entlarvung (fehlende Trauer um Jerusalem) vertreten. Als **rabbinische Techniken** sind nur Wortspiele (Figura etymologica, Synonyme) und Stichwörter (Josef, gerecht, Strafe, jubeln/sich freuen; über, alle, Jerusalem, trauern) auffällig.

6.3.4. Notizen zu Teil 2: Tur Malka

6.3.4.1. Aufbau

Der 2. Teil (Tur Malka) scheint einem argumentativen, einem dialektisch erörternden Aufbau zu folgen, was diesen Teil zu einer in sich geschlossenen Einheit macht. Der 2. Teil besteht somit aus einer Einleitung, einem Hauptteil und einem Schluss, in welchem die Einleitung wieder aufgegriffen und Position bezogen wird.

Als Einleitung dienen die Einheiten 8., 9., 9.1., welche die Sachlage bzw. die Vorgeschichte, den Grund und den Anlass des Krieges zwischen Juden und Römern schildern. Die 9.1. Einheit endet mit der Erwähnung der zwei Seiten Tur Malkas, die trotz anfänglich gemeinsamer überbordender Freude über den Abzug des römischen Kaisers nichts mehr voneinander mitbekommen, als dieser mit der Absicht zu töten zurückkehrt. Drei Tage und Nächte wurde auf der einen Seite getötet, während die andere Seite nichts davon sah oder hörte und weiter Hochzeiten und Feste feierte.

Im Hauptteil werden diese beiden Seiten vorgestellt, doch wie es sich in einer dialektischen Erörterung geziemt, wird zuerst die negative Seite beleuchtet, wenn der Autor sich eigentlich für die positive aussprechen möchte und umgekehrt. So ist es auch in diesem Fall. Zuerst werden in der 10. Einheit die Dörfer genannt, welche sich auf der Seite befanden, die angegriffen wurde, nämlich Kfar Bisch, Kfar Schichlajim und Kfar Dikhraja. Das erste Dorf, Kfar Bisch, wird als negativ beschrieben, während die anderen beiden eher neutral dargestellt werden. Ob der Autor diesen Dörfern ihre Zerstörung selbst zuschreibt, ist nicht klar, jedoch unwahrscheinlich. Nichtsdestotrotz wurden sie scheinbar zuerst von den Römern heimgesucht. Die zweite Seite, auf welcher die Menschen noch Hochzeiten feierten, dürfte durch Kfar Sekhanja repräsentiert sein, denn in der 11. Einheit ist das Thema der Hochzeit und der Ketubba allgegenwärtig. Es wird nicht ganz klar, ob auch diese Seite von den Römern eingenommen wurde, doch könnte die Gefangenschaft eines jüdischen Paares, wie sie im ersten Ma'asse geschildert wird, für die Eroberung sprechen. Genauso vermittelt die Frage nach der Strafe der Gerechten in der 12. Einheit diesen Eindruck.

Die 12. Einheit stellt den Schlussteil dar, verbindet jedoch gleichzeitig die vorherige mit dieser Einheit, da unter den Gerechten vermutlich die Bewohner der zweiten Seite, also Kfar Sekhanjas, gemeint sind. Die Unverständlichkeit über deren Strafe ist das letzte, was hervorgebracht wird, wodurch darin eine Positionierung gesehen werden kann. Die Menschen in Kfar Sekhanja feierten Hochzeiten und urteilten gerecht, dennoch wurden sie wie all die anderen Bewohner auf der anderen Seite aufgrund von Demut und fehlender Trauer über die Zerstörung Jerusalems bestraft. Wird die 12. Einheit im Sinne eines Fazits verstanden, so ergibt sich, dass die Rabbinen die Bestrafung wegen der fehlenden Trauer und Demut zwar als unverständlich, aber dennoch als begründbar und richtig empfanden, doch genau diese

Unverständlichkeit über die Bestrafung darauf hinweist, dass sie im Grunde Hochzeiten und Feiern, wie sie in Kfar Sekhanja stattfanden, befürworten, da sie trotz und v.a. wegen der Zerstörung Jerusalems schlussendlich zum Fortbestand des Judentums wichtiger sind als die Trauer über ihr verlorenes Zentrum.

6.3.4.2. Sünde als Thema?

In den Paralleltexten yTaan 4,8,68d-69b und KlglR 2,4 werden stets verschiedene Sünden (Unzucht, Ballspiel am Schabbat, Streit, Hexerei, etc.) als Grund für die Zerstörung angegeben, doch in bGit 57a wird die Sünde als Ursache für das Unheil nicht thematisiert. Mit Kfar Sekhanja wird sogar durch die drei Erzählungen über problematische Sexualität und die Bestrafung bei Fehlritten versucht, genau diesem Eindruck von Sünde entgegenzuwirken. Lediglich die fehlende Trauer über Jerusalem könnte auf diese hinweisen. Die herkömmliche Verbindung zwischen gemeinschaftlicher Sünde und Katastrophen, wie Krieg und Zerstörung, wird in bGit nicht hergestellt.

D.C. Kraemer sieht wiederum diese fehlende Sündenzuschreibung in Korrelation zu der fehlenden Strafe Gottes, welche er durch die Abwesenheit Gottes erklärt. Für ihn werden in bGit erstaunlich menschliche Ursachen bzw. naturalistische Gründe für die Zerstörung angegeben, Gottes Strafe als Reaktion auf Sünden wird nicht erwähnt. Das Verhalten der Juden wird von den Römern nämlich als Aufstand missinterpretiert, der niedergeschlagen werden muss,– die ursächliche Erklärung für die Zerstörung ist somit laut Kraemer in dieser Fehlinterpretation zu suchen. Gott griff nicht aktiv ein, er trat lediglich zurück und ließ die Tode und die Zerstörung zu.¹⁹³ Für J. Watts Belser hingegen ist Gottes Präsenz in bGit nicht passiv, sondern signifikant, schon allein um die Handlung voranzutreiben und schlussendlich die Widersacher Israels zu bestrafen und sein Volk über alle anderen zu erheben.¹⁹⁴

In bGit wird nicht die Sünde, sondern das Leiden der Juden betont, die Eroberung durch die Römer, was die Schuld auf jüdischer Seite abzumildern scheint. Dennoch werden selbstkritisch die Hybris, Arroganz und die Blasphemie Bar Dromas und die Ignoranz der Bewohner Tur Malkas, welche im Angesicht von Tod und Zerstörung feierten, für das Eingreifen Gottes zu Gunsten der Römer verantwortlich gemacht. Die demütige Ehrerbietung des römischen Kaisers trug natürlich auch zusätzlich zu dieser Hinwendung Gottes zu den Römern bei. Doch bei aller Demut wird der Kaiser nicht zum Moralbeispiel erklärt, genauso wenig wie Bar Droma als Sünder abgestempelt,– die Handlungen werden in ihrem Kontext begriffen, steigen also nicht zu paradigmatischen Beispielen auf. Immer in Hinblick auf den einleitenden Vers Spr 28,14 (vgl. 1. Einheit) werden Juden wie Römer situationsabhängig beurteilt, **verhärten** sie ihr **Herz**, sind sie stur und verbohrte, oder treffen sie durchdachte und gerechte Entscheidungen. Die Handelnden, Römer wie Juden, werden in bGit zumeist nicht voreingenommen betrachtet,– weder werden den Juden ihre potentiellen Sünden vorgeworfen, noch werden die Römer kollektiv als mordende Bestien dargestellt,– es ist somit keine schwarz-weiß Zeichnung, sondern ein Bild diverser Figuren, die (beinahe) unabhängig voneinander richtige oder falsche Entscheidungen treffen, welche Gottes Handeln auf den Plan rufen, der jedoch ebenfalls nicht nur für sein Volk Partei ergreift, sondern sich genauso, je nach Situation, entscheidet, wen er unterstützt. Rabbinen, Juden und Römer, jedoch genauso Gott selbst werden folglich weder stereotyp noch wankelmütig, sondern menschlich präsentiert, mit allen Vor- und Nachteilen dieser Darstellungsform.

¹⁹³ Kraemer (1995), S. 181-182.

¹⁹⁴ Watts Belser (2018), S. 140.

6.3.4.3. Gott und Israel als Brautleute

Werden die drei Ma'asse, wie sie in der 11. Einheit vorkamen, quasi als Subtext auf Gott und Israel als Brautleute hin interpretiert, so ergibt sich ein äußerst interessantes Spannungsverhältnis zwischen den beiden Parteien.¹⁹⁵

In dem 1. Ma'asse werden Verlobter/Gott und Verlobte/Israel unter Nichtjuden gefangen gehalten, sie befinden sich nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (vgl. 1. Teil: Jerusalem) im Exil. Als Gefangene und Exilanten können sie weder miteinander schlafen noch sich berühren, sie sind in ihrer Handlungsfähigkeit eingeschränkt und können nicht auf das Schicksal des anderen einwirken oder gar aktiv eingreifen.

Uausweichlich ist deshalb, was im 2. Ma'asse geschieht, denn in diesem wird die Verlobte/Israel von zwei Männern (vermutlich) unfreiwillig beschlafen. Für den Verlobten/Gott bedeutet dies, Israel begeht im Exil Götzendienst und lässt sich von fremden Götzen verführen. Das rabbinische Gericht entscheidet jedoch zu Gunsten der Frau/Israels, macht die Männer/Götzen verantwortlich, und erklärt die Frau/Israel dadurch für unschuldig.

Im 3. Ma'asse will sich der Ehemann/Gott von seiner Ehefrau/Israel scheiden lassen, also den gemeinsamen Bund auflösen. Doch das rabbinische Gericht erinnert den Ehemann/Gott an seine Verpflichtung/Ketubba und er muss schlussendlich seine Schuld begleichen. Es ist somit Gottes Aufgabe Israel am Ende der Zeiten über alle anderen Völker zu erheben, ob er will oder nicht, denn er ist es Israel, das im Exil litt und auch gemäß ihrem Bund schuldig.

Interessant ist dabei, dass in dem 3. Ma'asse tatsächlich die Scheidung erfolgte, – ob Gott also den Bund mit Israel wirklich aufzulösen wünscht und nur aufgrund der zu begleichenden Schuld, wegen ihres Bund noch an dessen Seite ist, wird sich wohl im nächsten Teil zeigen.

¹⁹⁵ Vgl. Punkt 6.1.3. im Kontext der beiden halakhischen Blöcke.

6.3.5. Teil 3: Bethar

Teil 3 umfasst die Einheiten 13-20, welche von der Erzählung eines Hochzeitsbrauchs bis zu der Besiegelung des Schicksals Israels reichen.

13. Brauch

Übersetzung

- A Wegen einer **Wagendeichsel** wurde Bethar **zerstört**.
- B Denn es war **Brauch**: Wenn ein männliches Kind geboren wird, pflanzen sie eine Zeder; bei einem weiblichen Kind, pflanzen sie eine Pinie¹⁹⁶.
Und wenn sie [einander] heiraten, schneiden sie (= Brautleute) sie/von ihnen (= Bäume/Äste) ab (= fällen) und machen ein Brautgemach/einen (Hochzeits-)Baldachin daraus.
- C a Eines Tages fuhr die Tochter des Kaisers vorbei [und] die **Wagendeichsel/Deichsel der Kutsche** brach. Sie schnitten/fällten eine Zeder und brachten sie zu ihr.
b Sie (= Juden) kamen [und] fielen über sie (= Römer) her [und] schlugen sie.
a' Sie (= Römer) kamen [und] sagten zum Kaiser: **Die Juden rebellieren gegen dich!**
b' Er (= Kaiser) kam über/gegen sie (= Juden).

Gliederung & Strukturanalyse

Die erste Einheit des 3. Teils schildert, wie jene des 2. Teils, einen misslungenen Hochzeitsbrauch als Anlass für das römische Vorgehen gegen die Juden.

Diese Texteinheit kann wie die 8. Einheit in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Begründung der Zerstörung
2. Abschnitt (B)	(Hochzeits)brauch
3. Abschnitt (C)	Rebellion der Juden?

Der **1. Abschnitt** enthält den Grund für die Zerstörung Bethars,¹⁹⁷ auf welchen im Folgenden näher eingegangen wird. Durch diese Angabe ist diese 13. Einheit mit der 1. Einheit, der ‚Inhaltsangabe‘ verbunden, da die Begründung dort bereits genannt wurde. Mittels des Verbes ‚zerstören‘ (חרב) wird ebenfalls eine Verbindung hergestellt, nämlich nicht nur zur ‚Inhaltsangabe‘, sondern zu dem gesamten 1. Teil, in welchem es fünf Mal in Relation zum Tempel auftritt, sowie zum 2. Teil, in dem es lediglich die Zerstörung Tur Malkas kennzeichnet. Das Stichwort ‚Wagendeichsel‘ wiederum wirkt verbindend auf den 1. und 3. Abschnitt dieser Einheit, im Gegensatz zu der 8. Einheit, in welcher die Stichworte ‚Hahn‘ und ‚Henne‘ den 1.+2. Abschnitt zusammenhielten.

Im **2. Abschnitt** wird ein (Hochzeits)brauch erläutert, bei welchem bei der Geburt eines männlichen Kindes eine ‚Zeder‘ (ארזא) und bei der eines weiblichen Kindes eine ‚Pinie‘ (תורניתא) geplatzt wird. Die Geburt und die Pflanzung der Bäume werden parallel geschildert. Werden sie bei der Geburt der Kinder gepflanzt, so werden sie bzw. Äste von diesen zu deren Hochzeit abgeschnitten, um das Brautgemach oder den Hochzeitsbaldachin daraus zu fertigen. Die Handlungen ‚Pflanzen‘ und ‚Abschneiden‘ sind eigentlich Gegenteile, doch im Kontext des Brauchs bedingt der eine Vorgang den anderen und symbolisiert dabei gleichzeitig den Kreislauf des Lebens von Geburt, Hochzeit und Tod. Auch das Geschlecht

¹⁹⁶ Hier und in bBB 80b wird תורניתא mit ‚Pinie‘ übersetzt, doch in bRH 23a wird sie als ‚Akazie‘ wiedergegeben. In Jes 41,19 wird ebenfalls von einer Akazie ausgegangen, die gemeinsam mit Zedern und anderen Bäumen in der Wüste gepflanzt wird. EÜ: (19) In der Wüste pflanze ich Zedern, Akazien, Ölbäume und Myrten. In der Steppe setze ich Zypressen, Platanen und auch Eschen, (20) damit alle sehen und erkennen, begreifen und verstehen, dass die Hand des HERRN dies gemacht hat, dass der Heilige Israels es erschaffen hat.

¹⁹⁷ Die Stadt Bethar wurde mit Khirbet al-Jahud, 8 km südwestlich von Jerusalem identifiziert. Bethar fiel als letzte Bastion des Widerstandes 135 n. d. Z., also am Ende des Bar Kochba Aufstandes unter Hadrian, und mit ihr wurde auch die jüdische Hoffnung auf Selbstverwaltung zerstört.

der Kinder ist gegensätzlich, doch in der Gesamtheit komplementär. Weiters sind die Begriffe für die Kinder ‚männlichen‘ (יְנוּקָא) und ‚weiblichen‘ (יְנוּקָתָא) Geschlechts synonym zu jenen in der 10. Einheit vorkommenden (זָכָר, נְקִיבָה) zu verstehen. Wurden diese in der 10. Einheit ‚geboren‘ (יָלֵד), so werden sie auch hier geboren, wodurch die Einheiten noch enger verbunden sind. Genauso wie sich die gegenteiligen Geschlechter ergänzen, so ist es mit den vorkommenden Bäumen, denn die Zeder ist ein Baum, der keine Früchte gibt, während die Pinie durch ihre essbaren Samen als Fruchtbaum gilt.

Bereits in der Einheit 4.4. wurde durch den Vers Jes 10,34 indirekt auf die ‚Zeder‘ angespielt, da mit dem darin fallenden ‚Libanon‘ im Sinne eines totum pro parte auch die Zeder enthalten ist. Wie in der 4.4. Einheit kann auch hier die Zeder mit **Macht**, dem **Königtum** (2 Kön 14,9; Ez 17; 31,8) und dem Tempel(bau) (1 Kön 6,9ff.; Jer 22,7.14; 2 Sam 7,7; Esr 3,7) in Verbindung stehen. Im Falle der Joasch-Fabel in 2 Kön 14,9¹⁹⁸ steht die Zeder ebenfalls für den König, doch wird in diesem Vers auch von der Vermählung einer Tochter und eines Sohnes gesprochen, was für den Kontext hier nicht unwesentlich erscheint. Weiters ist anzumerken, dass in Jes 41,19-20 neben anderen Bäumen ebenfalls die Zeder auftritt und dort als von Gottes ‚Hand‘ in der Wüste gepflanzt beschrieben wird, wodurch wieder das bekannte Stichwort des 1. Teils hereingespielt wird.¹⁹⁹ Doch nun mit anderer Konnotation, denn handelte es sich im 1. Teil stets um die Hände der Feinde Israels, in welchen das Schicksal des Gottesvolkes lag, so ist es nun die Hand Gottes, welche die Geschehnisse lenkt.

Die Pinie hingegen steht aufgrund ihrer Kerne für Fruchtbarkeit, doch kommt sie in der Bibel oder rabbinischen Schriften kaum vor. Hinzu kommt noch, dass die Identifikation von תּוֹרְנִיתָא mit einer ‚Pinie‘ nicht sicher ist, so könnte laut bRH 23a auch genauso gut eine ‚Akazie‘ gemeint sein. Die ‚Akazie‘ (שֵׁטָה) hingegen steht für Auferstehung und Unsterblichkeit. Laut Jes 41,19 ist sie wie die Zeder von Gott in der Wüste gepflanzt. Wie die Zeder für den Tempelbau, so wurde die Akazie für Bestandteile des Wüstenheiligtums, z.B. die Bundeslade, verwendet (Ex 25,5-38,8; Ex 25,10; Dtn 10,3). Eine wieder andere Identifikation, ist jene von I. Löw mit einer ‚Zypresse‘ (בְּרוֹשׁ),²⁰⁰ welche für Tod und Trauer steht. Bereits in Sach 11,2²⁰¹ wird die Zypresse aufgefordert zu weinen, weil die Zeder gefällt wurde. Bei Sach 11,2 könnte es sich somit um den Referenzkontext dieser Einheit handeln, denn wie der 3. Abschnitt beweist, wird die Zeder tatsächlich gefällt. Trifft dies zu, so schwingt eine gewisse Ironie mit, wenn es sich nicht sogar um eine Parodie auf Sach 11,2 handelt, – genauso wie in der 8. Einheit mithilfe eines ansonsten unbekanntes Brauchs Gen 1,22 parodiert wurde. Auch der Brauch dieser Einheit ist außerhalb von bGit 57a nicht bekannt. Doch ist offensichtlich, dass in der 8. Einheit Tiere, also die Fauna, und dieses Mal die Flora involviert sind, welche zusammen die Umwelt des Menschen, wenn nicht die gesamte lebendige Schöpfung ausmachen. Durch den jeweiligen Hochzeitsbrauch werden somit Fauna und Flora als wichtige Bestandteile in die Zeremonie miteingebunden und symbolisieren sogar zu einem gewissen Maß die Brautleute.

Der Begriff ‚Brauch‘ (נְהִיגָה) verbindet neben den anderen Parallelitäten, diese Einheit mit der 8. Einheit, da nur in diesen beiden von Hochzeitsbräuchen die Rede ist. Durch das Wort ‚heiraten‘ (נָסַב) wird an die 11. Einheit erinnert, in welcher ein Brautpaar von Nichtjuden verheiratet wurde, obwohl es sich dabei um ein Synonym zu der dort vorkommenden Wurzel (נָסַב) handelt. Weiters wird dadurch wieder auf den Größeren Kontext, nämlich Gittin verwiesen. Das auftretende ‚Hochzeitgemach/der Baldachin‘ (גִּבְוָה), der im Zuge des Brauchs

¹⁹⁸ EÜ: Doch Joasch, der König von Israel, ließ dem König Amazja von Juda sagen: Der Dornstrauch auf dem Libanon ließ der Zeder auf dem Libanon sagen: Gib deine Tochter meinem Sohn zur Frau! Aber die Tiere des Libanon liefen über den Dornstrauch und zertraten ihn.

¹⁹⁹ Siehe FN 196.

²⁰⁰ Vgl. Löw (1881), S. 59, 388.

²⁰¹ EÜ: Heule, Zypresse! Denn die Zeder ist gefallen, ja, die Mächtigen wurden vernichtet. Heult, ihr Eichen des Baschan, denn der undurchdringliche Wald ist dahingesunken.

für das Brautpaar zukünftig gebaut werden soll, weist bereits auf die signifikante Rolle der Äste bzw. das Holz der vorhin genannten Bäume hin, da dieses wie die Eheleute miteinander verbunden werden soll.

Der **3. Abschnitt** beginnt wie jener der 8. Einheit mit ‚eines Tages‘ (יּוֹמָא הַהוּא), doch sind es diesmal nicht zufällig passierende römische Soldaten, sondern die Tochter des Kaisers, welche in ihrer Kutsche an den Bäumen vorbeifährt, als die Deichsel bricht. Der Zufall dieser Begebenheit erinnert auch an die 5.2. Einheit, in welcher Titus die Schmiede passierte. Wie Titus glaubte ein Mittel gegen die Mücke gefunden zu haben, so schneiden die Begleiter der Kaisertochter nun die Zeder und bringen sie zu dieser, in dem Glauben die perfekten Utensilien für die Reparatur der Kutsche gefunden zu haben. Die Römer wollen in diesem Fall nichts Böses, doch greifen sie durch das Fällen der Zeder unbewusst in einen Brauch ein. Die Zeder, welche für das männliche Kind gepflanzt wurde, wird nicht für das Brautgemach/den Hochzeitsbaldachin gebraucht, sondern für die Reparatur der Deichsel zweckentfremdet. Auf der Symbolebene wird ein Jude der Möglichkeit eines Brautgemachs/Baldachins und somit einer zukünftigen Hochzeit beraubt bzw. wird dieser durch die Aneignung der Zeder seitens der Tochter des Kaisers mit dieser ‚(zwang)sverheiratet‘, da die Hochzeit mit einer Jüdin ausgeschlossen ist.²⁰² Weiters schwingt bei der Fällung der Zeder wieder Jes 10,34 mit. Wie der Römer Titus den Tempel, in welchem auch Zedernholz zum Inventar gehörte, zerstörte, so ist die Tochter des römischen Kaisers am Fällen der Zeder schuld. Wurde durch die Tempelzerstörung Israel seines Kultzentrums beraubt, so wird durch die gefälltete Zeder einem jüdischen Paar seine Zukunft gestohlen. Das Verb ‚schneiden‘ (קָצַץ), sowie das Wort ‚Zeder‘ (אַרְזָא) verbinden den 2. und den 3. Abschnitt miteinander. Die Reaktion der Juden auf die römische Handlung wird in Form einer asyndetischen Klimax geschildert, denn sie ‚kommen‘ (אַתָּה), ‚fallen‘ (נָפַל) über sie her und ‚schlagen‘ (מָלַךְ) sie. Darauf reagieren wiederum die Römer und vermutlich auch die Tochter des Kaisers, welche ja dabei war, indem sie dem Kaiser berichten, dass die Juden rebellieren würden. Glaubte der Kaiser Bar Qamtza, einem Juden, bereits in der 2. Einheit, um wieviel mehr war er dann in der 8. Einheit von den Worten seiner Soldaten überzeugt, als diese ihm von den rebellierenden Juden berichteten. Und wenn der Kaiser seinen Soldaten Glauben schenkte, um wieviel mehr wird er wohl seiner eigenen Tochter glauben?²⁰³ Der Kaiser handelt sofort und kommt über die Juden. Das Fällen der Zeder (a), sowie die Reaktion der Juden (b), kann somit parallel zu der darauffolgenden Meldung der Römer (und dessen Tochter) beim Kaiser (a’), sowie dessen Reaktion auf das Gehörte (b’) gesehen werden.

Erneut wird aufgrund eines Missverständnisses (vgl. 2. und 8. Einheit) und verhärteter Standpunkte zu den Waffen gegriffen. Es kommt zur **Verhärtung** von **Herzen** (vgl. Spr 28,14), denn beim Fällen der Zeder waren scheinbar keine Juden zugegen, da diese erst ‚kommen‘ (אַתָּה) mussten, um die Römer schlagen zu können, was bedeutet, dass sie am Weg dorthin Zeit gehabt hätten von ihrem Vorhaben abzurücken, es jedoch nicht taten. Die Juden greifen also ohne Vorwarnung die Römer und sogar die Tochter des Kaisers an, was – die 8. Einheit erinnernd – auf gesteigerte Aggressivität hinweist. Was jedoch nicht verwunderlich ist, wenn beachtet wird, dass in der 8. Einheit lediglich eine Hochzeit gestört wurde, doch in diesem Fall tatsächlich eine solche verhindert und die gesamte Zukunft eines Paares gefährdet wird. Die Römer, in diesem Fall vermutlich wirklich nichtsahnend von einem Brauch, fällen aus ihrem Mangel an einer funktionierenden Wagendeichsel einen Baum und werden dafür geschlagen. Doch sie lassen es nicht dabei bewenden, sondern beschweren sich bei ihrem Kaiser, der sofort mit aller Gewalt angreift, ohne die Umstände zu hinterfragen. Die Reaktion des Kaisers erscheint somit wie die wütende Handlung eines beschützenden Vaters, der blind

²⁰² Für die negative Symbolik des Baumfällens in frühen jüdischen Quellen siehe z.B.: Luijken Gevirtz (1993).

²⁰³ Dies ist nur ein theoretischer Ansatz, denn praktisch handelte es sich natürlich um unterschiedliche Kaiser (Nero, Hadrian) zu jeweils anderen Zeiten (66-70 n. d. Z.; 132-135 n. d. Z.). Angemerkt sei hierbei noch, dass es keine Information darüber gibt, dass Hadrian je eine Tochter hatte.

jegliche Gefahr für seine Tochter auszuschalten wünscht und/oder unerklärlich aggressives Verhalten seiner Untertanen zu unterdrücken versucht.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn fällt die ‚Wagendeichsel‘ (אשקא דריספק) auf, bei welcher es sich vermutlich um ein persisches Lehnwort handelt, wie bereits im Kontext der 1. Einheit erläutert wurde. Die Worte ‚zerstören‘ (חריב) und ‚Bethar‘ (ביתר) sind zwar nicht miteinander verwandt, doch ist ihr Schriftbild aufgrund der fast gleichen Konsonanten sehr ähnlich. Der Brauch der Baumpflanzung bei der Geburt der Kinder wird parallel geschildert, doch ist der zweite Teil eher als Ellipse zu betrachten, da in diesem das Verb ‚geboren werden‘ (ילד) fehlt. Das ‚männliche‘ (ינוקא) und das ‚weibliche‘ (ינוקתא) Kind werden mit demselben Wort, doch im spezifischen Genus wiedergegeben. Innerhalb des Parallelismus wird das Verb ‚pflanzen‘ (שתל) zwei Mal wiederholt. Mit dem Begriff ‚eines Tages‘, welcher bereits aus den Einheiten 5.2. und 8. bekannt ist, kommt auch die Zahl ‚Eins‘ vor, die in der 11. Einheit sechs Mal vorkam, wodurch sich auch zu dieser eine mögliche Verbindung ergibt. Durch das **Partikel der Betonung** (קא) wird das ‚Vorbeifahren/-gehen‘ (חלף) der kaiserlichen Kutsche wie in der 5.2. und 8. Einheit abermals zu einem Zufall. Interessanterweise gibt es erneut auffällige Konsonantenähnlichkeiten, diesmal zwischen den Wörtern ‚Tochter‘ (ברתיה) und ‚brechen‘ (אתבר), welche jedoch ebenfalls mit ‚zerstören‘ (חריב) und ‚Bethar‘ (ביתר) zusammenhängen dürften, wodurch sich wohl ein **Wort-/Wurzelspiel** ergibt. Die Wagendeichsel, welche als Grund für die Zerstörung Bethars genannt wird, kommt in dieser Einheit lediglich zwei Mal vor. Als sich der Bruch der Deichsel ereignet, reagieren die Römer, welche die Kaisertochter begleiten, rasch, – erkennbar an einem Asyndeton (קצו ... אתבר), – denn sie fällen sofort den nächstbesten Baum, eine Zeder, und bringen ihn bzw. dessen Äste zu ihrer Herrin. Durch diesen Vorgang werden die Wörter ‚Zeder‘ (ארזא) und ‚schneiden/fällen‘ (קצץ) wiederholt, doch entgegen ihrem ursprünglichen Verwendungszweck gebraucht, denn aus der Zeder wird nun kein Brautgemach/Hochzeitsbaldachin, sondern eine Wagendeichsel und geschnitten wird sie nicht von Juden, sondern von Römern. Durch den ähnlichen Wortklang zwischen ‚sie bringen zu ihr‘ (עיילו) und ‚über sie‘ (עלייהו) wird verdeutlicht, dass die Juden jene Römer schlagen, welche der Kaisertochter den gefälltten Baum bzw. dessen Äste brachten. Mittels zweier aufeinanderfolgender asyndetischer **Alliterationen** (אתו אמרו ליה לקיסר) wird zum Ausdruck gebracht, dass die Römer gleich nach ihrer Niederlage zum Kaiser eilen, um diesem persönlich die (übertriebene) Nachricht einer Rebellion mitzuteilen. Der ‚Kaiser‘ (קיסר) wird dadurch zum zweiten Mal in dieser Einheit erwähnt, wobei das erste Mal nur indirekt durch die Nennung seiner Tochter zustande kam. Mit dem Ausruf der Römer ‚**Die Juden rebellieren gegen dich!**‘ (מרדו בך יהודאי!) werden die Einheiten 2., 8. und 13. miteinander verbunden, wodurch auch gleichzeitig die drei Teile des 3. Blocks miteinander verwoben sind. Durch die dadurch ausgelöste Reaktion des Kaisers, sein Vorgehen gegen die Juden, wird das Verb ‚kommen‘ (אתה) zum dritten Mal wiederholt, doch diesmal wird das aramäische Pendant (אתא) dafür gebraucht. Gleichfalls tritt der Begriff ‚über sie‘ (עלייהו) erneut auf, doch sind diesmal nicht die Römer, sondern die Juden als Objekt dazu zu verstehen, was wie bereits in der 8. Einheit bemerkt, wie eine ironische Umkehr anmutet. Insgesamt wird also mit dem Brechen der Wagendeichsel eine Kettenreaktion ausgelöst, welche von deren Bruch an asyndetisch wiedergegeben wird (אתבר ... קצו ... אתו אמרו ... מהונהו ... אתו אמרו ... מרדו ... אתה) und tatsächlich bereits auf den Krieg zwischen Juden und Römern, wenn nicht sogar auf die Zerstörung Bethars, hinweist.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser Einheit etliche davon vorkommen. So ist von **Craik et al.** (1996) der harmlose (ähnlicher Wortklang; Wortspiel), sowie von **Martin** (2003) der einschließende Stil (ähnlicher Wortklang; Wortspiel; beide

Seiten – Juden und Römer – kommen nicht positiv weg) vertreten. Von den Humortechniken **Bergers** (1993) sind die Übertreibung („Rebellion der Juden“ ist lokale Unruhe), Ironie (Bedeutung und Zusammenspiel von Zeder und Pinie/Akazie/Zypresse²; Juden kommen über Römer – römischer Kaiser über Juden), das Missverständnis (Fällung zur Reparatur durch die Römer wird von Juden als Böswilligkeit und Existenzbedrohend ausgelegt), Wurzel-/Wortspiele (Tochter (ברתיה), brechen (אתבר), zerstören (חריב), Bethar (ביתר)³), sowie der Zufall (Vorbeifahren der Kaisertochter), die Ignoranz (römischer Schuldanteil an Gewalt der Juden; der Römer in Bezug auf den jüdischen Hochzeitsbrauch³), Wiederholung (pflanzen, schneiden/fällen, kommen; über sie; Wagendeichsel, Kaiser, Zeder), wie auch Umkehr (Juden schlagen Römer vs. Kaiser gegen Juden), Parodie (Sach 11,2²; Hochzeitsbrauch³) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta) vertreten. Die auftretenden **rabbinischen Techniken** wiederum sind anhand von einem Wurzel-/Wortspiel (Tochter (ברתיה), brechen (אתבר), zerstören (חריב), Bethar (ביתר)³), ähnlichem Wortklang (sie bringen zu ihr/über sie), Stichworten (kommen; über sie; Wagendeichsel, Kaiser, Zeder; Bethar, zerstören, Brauch, männliches/weibliches Kind, geboren werden, (ver)heiraten, eines Tages, fallen, schlagen, vorbeigehen/-fahren; Die Juden rebellieren gegen dich!; Zahl 1; Hand³), sowie einer Parodie (Sach 11,2²; Hochzeitsbrauch³) festzustellen.

14. Blutvergießen²⁰⁴

Übersetzung

A *Er schlug in brennendem Zorn alle Hörner Israels ab* (Klgl 2,3).²⁰⁵ –

- B a Rabbi Zera sagte, [dass] Rabbi Abbahu (= Abahu) sagte, [dass] **Rabbi Jochanan** sagte: Dies/Das sind die 80 [Tausend] Kriegshörner, die die Stadt Bethar betraten, während sie (= Feinde) sie eroberten; und sie töteten in ihr (= Stadt) Männer und Frauen und Kinder, bis ihr **Blut** ging (= floss) und in das große Meer **fiel** (= sich ergoss). Vielleicht sagst du, sie (= Stadt) war nahe, und/aber sie war 1 Meile (= 2000 Ellen) entfernt.
- b Es wird gelehrt [in einer Baraita]: Rabbi Eliezer der Große sagte: Es gibt 2 Flüsse in dem Jadajim **Graben/Tal** (= Tal der **Hände**); der eine zieht/fließt hierhin und der andere zieht/fließt dorthin; und die Weisen schätzten: [In ihnen fließen] 2 Teile Wasser und **einer** (= ein Teil) **Blut**.
- c In einer Baraita [wörtl.: der Mischna]²⁰⁶ wurde gelehrt: 7 Jahre [lang] schnitten (= kultivierten) die Nichtjuden [wörtl.: Sternendiener/-anbeter] ihre Weingärten durch das **Blut** Israels ohne Dung/Dünger.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 14. Einheit widmet sich der Auslegung des Verses Klgl 2,3, indem die Hörner Israels interpretiert und dann über das Stichwort ‚**Blut**‘ weitere Erzählungen bis hin zur 15.3. Einheit mit dieser Einheit verwoben werden.²⁰⁷

Die Texteinheit kann in **2 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Klgl 2,3: Hörner
2. Abschnitt (B)	Auslegung zu den Hörnern;

²⁰⁴ Paralleltex-te: KlglR 2,4.6; (1,45); yTaan 4,8,69a-b.

²⁰⁵ EÜ: Abgehauen hat er in Zornesglut jedes Horn in Israel. [Er zog seine **Rechte** zurück angesichts des Feindes und brannte in Jakob wie flammendes Feuer, ringsum alles verzehrend.]

²⁰⁶ Wörtlich steht hier ‚Matnita = Mischna‘, doch handelt es sich besonders im Bavli um Sammlungen von den Tannaiten zugeschriebenen Aussagen, die nicht in der Mischna enthalten sind. Aus diesem Grund werden sie im Folgenden als ‚Baraita‘ wiedergegeben. Dies ist eine Kurzform von ‚matnita baraita‘ (‚nicht zur Mischna gehörig‘).

²⁰⁷ Zu dem Thema Blut im Kontext von Identität und Gesetz siehe beispielsweise: Boustani/Reed (2008); Fonrobert (2008); Chilton (2008), Part 2.

Der **1. Abschnitt** enthält den Bibelvers Kgl 2,3, in welchem Gott zornentbrannt die **Hörner** Israels abschlägt.²⁰⁸ Durch den Vers selbst wird diese Einheit mit der 10. Einheit verbunden, in welcher die Wiesen/Auen/Wohnorte Jakobs aus Kgl 2,2 ausgelegt wurden. Die Wurzel des Verbes ‚abschlagen‘ (גדע) ist synonym zu jener der vorherigen Einheit des Verbes ‚schneiden/fällen‘ (קצץ) zu verstehen.

War die Interpretation der 13. Einheit korrekt, so wurde über die Bäume mit Jes 41,19-20 die ‚**Hand**‘ Gottes ins Spiel gebracht, welche im Kontext von Kgl 2,3 jedoch von Gott angesichts der herannahenden Feinde zurückgezogen wird. Ob dies bedeutet, dass Gott sein Volk den Feinden preisgibt, wie es in Targum Klagelieder 2,3²⁰⁹ vermutet wird, oder ob er seine Hand zurückzieht, um seine rechte Hand, wie jene Hände der gefangenen Israeliten binden zu lassen und so mit ihnen zu leiden, wie es in KglR 2,6 dargestellt wird, ist ungewiss. Vermutlich ist jedoch die Interpretation des Targums an dieser Stelle wahrscheinlicher, da in dieser Einheit tatsächlich die Feinde ohne Gottes Zutun in Bethar wüthen.

Im **2. Abschnitt** werden die ‚**Hörner**‘ (קרן) des Verses ausgelegt, denn laut Rabbi Jochanan handelt es sich dabei um die 80 Tausend ‚Kriegshörner‘ (קרן מלחמה) der Feinde, welche die Stadt Bethar während ihrer Eroberung betreten. So werden aus den Hörnern Israels die Kriegshörner der Römer, die als Zeichen ihrer militärischen Stärke den Untergang Bethars verkünden. Sollte in dem Vers wider Erwarten ein kleiner Hoffnungsschimmer stecken, so könnte gesagt werden, dass die Hörner mit Sicherheit abgeschlagen werden, doch jene der Feinde vermutlich erst am Ende der Zeiten. Rabbi Jochanans Auftreten verbindet diese Einheit bzw. diesen 3. Teil mit den anderen ersten beiden Teilen, da es stets Jochanan ist, der entweder aktiv in der Handlung vorkommt, oder zumindest bestimmte Dinge erklärt und Verse auslegt. Das Nomen ‚Stadt‘ (עיר) zieht sich ebenfalls durch alle drei Teile hindurch (vgl. 5.1. und 10. Einheit), doch wird diesmal das Synonym כרך gebraucht. Mittels des Stichwortes ‚Bethar‘ wird die 14. Einheit mit der vorherigen 13. und der 1. Einheit in Relation gesetzt.

In der Stadt ‚töten‘ (הרג) die Römer nun alle Bewohner, von Männern über Frauen bis hin zu den Kindern, und ihr zahlreich vergossenes ‚Blut‘ (דם) ‚ergießt‘ (נפל) sich ins ‚Meer‘ (ים). Wurde mit dem 2. Teil, genauer der 9. Einheit das Töten im größeren Stil begonnen, so ist es nun kein einfaches ‚Töten‘ (קטל) mehr, sondern viel mehr ein ‚Abschlachten‘ (הרג), wie auch der Gebrauch des stärker konnotierten Verbes beweist. Das Stichwort ‚**Blut**‘ erinnert an die 5.1. Einheit, in welcher Blut aus dem Vorhang hervorströmte, den Titus mit seinem Schwert durchbohrt hatte. Weiters ist es auch der wortwörtlich rote Faden, der sich von der 14. bis zum Ende der 15. Einheit, also 15.3., durchzieht. Das große Meer, in welches das viele Blut strömt, war bisher im 1. Teil mit Titus verbunden (vgl. 5.2. und 6. Einheit), der in diesem sein ‚Fegefeuer-ähnliches‘ Ende fand. Das Adjektiv ‚groß‘ (גדול) verbindet nicht nur den ersten und zweiten Teil des 2. Abschnitts dieser Einheit, sondern kam auch mehrmals in den Teilen zu Jerusalem und Tur Malka vor (vgl. 4.1., 5.2., 7., 11. Einheit). Das Verb ‚fallen‘ (נפל) trat bisher in bGit 55b-58a insgesamt erst fünf Mal auf, – drei Mal in der 3. Einheit um Nero, dessen Pfeile stets in Jerusalem fielen, sowie in der 8. und 13. Einheit, in welchen mithilfe dieses Verbs ausgedrückt wurde, dass die Juden über die Römer herfielen, weil diese deren

²⁰⁸ In KglR 2,6 werden die Hörner als Symbol von Israels Glanz dargestellt. Werden sie hier abgeschlagen, so bedeutet dies, dass Israel seiner Würde und Herrlichkeit beraubt wird und die Hörner auf die anderen Völker übergehen.

²⁰⁹ Eigenübersetzung: *In seinem großen Zorn schnitt er die Würde von Jakob ab. Er zog zurück seine rechte Hand und half nicht seinem Volk von vor dem Feind [wörtl.: Herr der bösen Rede] und er brannte in dem Haus Jakobs wie ein Feuer, das entzündet/entflammt ringsherum/allseits verzehrt.* [Kursiv: Bibelvers; Normal: Targum Ergänzung].

Bräuche missachteten. Ironischerweise ist es nun gerade das Blut der vormals kampfbereiten Juden, das vergossen wird.

Der Umstand, dass das Blut ins Meer fließt, lässt vermuten, dass dieses nahe zu Bethar liegt, doch mittels einer hermeneutischen Formel (שמא תאמר) wird klar ausgedrückt, dass dies ein Trugschluss ist, da das Gegenteil der Fall ist, und es sich in einer Meile Entfernung befindet.²¹⁰ Bei der Formel handelt es sich um eine stereotype Wendung, die stets verneint wird. Der Begriff ‚Meile‘ (מיל) wiederum erinnert an Bar Droma, der diese Entfernung springen konnte (vgl. 9. Einheit), sowie an den römischen Kaiser, der sich bereits von Tur Malka abgewandt hatte, als er in genau dieser Entfernung die Siegelringe der Feiernden erkennen konnte und sich entschloss umzukehren (vgl. 9.1. Einheit).

Es wird dazu gelehrt, dass sich Rabbi Eliezer der ‚Große‘ (גדול) zu dem vielen fließenden Blut äußert. Er berichtet von 2 Flüssen im ‚Tal Jadajim‘ (בקעת ידים), das auch mit ‚Tal der Hände‘ übersetzt werden kann.²¹¹ Wird die zweite Variante ernst genommen, so ist das Stichwort ‚Hand‘ wieder präsent. In Form einer parallelen Geminatio werden die Flüsse als in entgegengesetzte Richtungen fließend beschrieben. Laut den Weisen, welche ihre Schätzung elliptisch mitteilen, fließen in ihnen 2 Teile Wasser und 1 Teil Blut. Interessant ist, dass dieses eine Drittel Blut vermeintlich ausreicht, um das Wasser rot oder zumindest rosa zu färben. Sind es zwei Flüsse, so sind mit den Jadajim auch zwei Hände gemeint, wodurch die Zahl 2 wichtig erscheint. Doch nicht nur das, denn seit Beginn dieses 3. Teils ist von der Hand Gottes auszugehen, welche er in Kglr 2,3 zurückzieht und nun doch oder gerade aufgrund seines Nichthandelns im Tal der Hände diese mit Blut überzogen werden. Folglich hat Gott das Blut der Bewohner Bethars, der Israeliten, an seinen Händen. Das Nomen ‚Wasser‘ (מים) erinnert neben der 4.5. v.a. an die 5.2. Einheit, in welcher Titus Gott vorhielt, nur im Wasser Macht zu haben. Wird bedacht, dass Gott hier wieder die Chance hat seine Macht zu beweisen, doch sich durch Untätigkeit auszeichnet und sich durch das Zutun der Feinde Israels lieber die Hände mit Blut benetzen lässt, so mutet dies doch sehr sarkastisch an.

Die Schilderung des Blutes wird fortgesetzt, indem gelehrt wird, dass die Nichtjuden 7 Jahre lang ihre Weingärten mit genau diesem Wasserblut-Gemisch tranken und durch das Blut keinen Dünger für ihre Weinstöcke benötigen.²¹² Der Tod der Israeliten wird so zum Dünger und Nährboden der Nichtjuden, welche durch diesen florieren. Als profitierende Frucht wird der Wein gewählt, ein Symbol für Israel und eine der ‚sieben Arten‘.²¹³ Die Angabe in Jahren trat bereits vier Mal in den beiden Teilen 1+2 auf (vgl. 4., 4.1., 4.3. und 5.2. Einheit), doch nur in der 5.2. Einheit war ebenfalls von 7 Jahren die Rede. Während in der 5.2. Einheit in dieser Zeit die Mücke/Gelse in Titus Hirn stocherte und von diesem lebte, so zehren in dieser Einheit die Weinstöcke über 7 Jahre hinweg vom Blut der Israeliten, – Titus starb schlussendlich, doch der Wein gedeiht.²¹⁴ Der Begriff ‚Nichtjude‘ oder auch wörtlich ‚Sternendiener‘ (עובדי כוכבים) stellt eine Verbindung zur 11. Einheit her, in welcher von diesen ein jüdisches Brautpaar gefangengenommen und verheiratet wurde. Schließlich waren es auch die Römer, also Nichtjuden, welche die Zeder in der 13. Einheit ‚fällten‘ (קצץ), die nun hier,

²¹⁰ Stimmt die Identifikation Bethars mit Khirbet al-Jahud, so ist diese Stadt mehrere Kilometer bzw. Meilen vom Mittelmeer entfernt. Aus diesem Grund vermutete Steinsaltz (2015; S. 323), dass der Autor/die Autoren eventuell einen der Flüsse Nahar Perat oder Nahar Soreq gemeint haben könnte, die ins Meer münden.

²¹¹ Der Graben wurde gelegentlich mit dem Bet Rimmon Tal, der Jesreelebene, oder dem Delta des Nil in Verbindung gebracht, konnte jedoch nie eindeutig identifiziert werden (Mor (2016), S. 191-192). Trifft die Identifikation mit Bet Rimmon zu, so ist auch Kglr 1,45 als Paralleltext zu dieser Einheit zu betrachten.

²¹² In yTaan 4,8,69b (vgl. Kglr Peticha 34) sind sich zwei Amoräer uneins darüber, ob das Land so floriert und Früchte hervorbringt, weil es mit Abfällen gedüngt wird, oder weil seine Erde durch den Krieg umgegraben wurde.

²¹³ Zum Thema Wein im Kontext jüdischer Identität siehe z.B.: Rosenblum (2010), S. 81-83.

²¹⁴ Angemerkt sei dazu, dass es in jedem 7x7, also jedem 49 Jahr, ein Jubel- bzw. Erlassjahr gefeiert wird, in dem jegliche Schulden erlassen werden und die Feldarbeit ruht. Die Bestimmungen für ein solches Jubeljahr gehen u.a. auf Ex 13,11 und Lev 25 zurück.

mittels einer Wurzel des gleichen semantischen Felds, ihre Weingärten ‚kultivieren‘ bzw. ‚schneiden‘ (בצר). So bildet das erste Verb der Einheit ‚abschlagen‘ (גדע) mit dem letzten Verb (בצר), aufgrund ihrer ähnlichen Bedeutung einen Rahmen, der sich auch inhaltlich ergibt, indem die Hörner Israels abgeschlagen und die Weinstöcke durch das Blut der Israeliten getränkt, geschnitten werden.

Insgesamt wird in dieser Einheit mit dem Abschlagen der Hörner Israels, mit dem Töten der Israeliten, ein interessanter Prozess in Gang gesetzt. Denn ihr Blut verbindet sich mit den Elementen bzw. der Landschaft, in der sie leben. So fließt ihr Blut zuerst in das Meer (= Salzwasser) (a), dann in die Flüsse (= Süßwasser) (b), und vermischt sich schlussendlich mit den Mineralstoffen im Boden (= Erde) (c). Die Grenzen zwischen dem menschlichen Körper und seiner Umgebung werden durch diese Vermischungen aufgehoben, die Getöteten werden von ihrer Umwelt absorbiert und tragen sogar zu neuem Leben bei. Doch ist die Erinnerung an sie vermutlich nicht von langer Dauer, denn fließt Blut ins Meer, ist es bereits nach kurzer Zeit schon nicht mehr von diesem zu unterscheiden. Genauso verhält es sich mit den Flüssen, welche das Blut mit sich fortspülen, einzig die Erde speichert es länger und bringt sogar aus Totem wieder Leben hervor.²¹⁵

Textanalyse & Interpretation

Zu Beginn der Einheit fällt auf, dass der ‚brennende Zorn‘, v.a. das Adjektiv חרי nicht nur ‚heiß/brennend‘, sondern anders punktiert auch ‚Exkremente‘ (קרי) bedeuten kann, was an die 6. Einheit erinnert, in welcher die Sünder Israels in Exkrementen bestraft wurden. Weiters sind durch den Begriff ‚alle‘ (כל) die 14. und die 12. Einheit verbunden, in welcher die Freunde Jerusalems zur Trauer aufgefordert wurden. Der Umstand, dass die Auslegung des Verses Klgl 2,3 nicht nur durch einen, sondern im Namen von zwei Rabbinen erfolgt, wobei der wichtigste zuletzt genannt wird, wird durch eine Alliteration (א"ר אבהו א"ר) unterstrichen, in welcher auch das Verb ‚sagen‘ (אמר) wiederholt wird. Das Stichwort ‚Hörner‘ (קרן) verbindet Vers und Auslegung miteinander, wodurch jenes auch wiederholt wird. Die nächste Alliteration ((ביתר בשעה שלכדוה)) weist darauf hin, dass wohl viele Dinge während der Belagerung Bethars gleichzeitig geschehen. Das zahlreiche Töten, welches sich während dieser ereignet, wird deshalb in Form eines Polysyndetons (והרגו ... ונשים וטף ... ונפל) wiedergegeben. Die Opfer bzw. die Objekte des Tötens sind ‚Männer, Frauen und Kinder‘ (אנשים ונשים וטף), welche in dieser Auflistung eine Klimax darstellen, da sogar vor dem Morden von Kindern nicht Halt gemacht wurde. Zusammen stehen sie für die Gesamtheit der Bevölkerung Bethars. Die Begriffe ‚Männer‘ (אנשים) und ‚Frauen‘ (נשים) sind gegenteilig und doch komplementär zu verstehen. Weiters haben sie die gleiche Wurzel (נש), welche ein menschliches Wesen bezeichnet. Die ‚Kinder‘ (טף) hingegen weisen einen ähnlichen Klang auf, wie der zuvor im Vers vorkommende ‚Zorn‘ (אף) Gottes. Diese Verbindung könnte auf Klgl 2,3 rückverweisen, da Gott seinen Zorn über Israel, seinen Kindern, ausgießt. Das Blut der Getöteten fließt ins Meer, doch die Annahme, dass dieses nahe sein könnte, wird negiert, indem die Entfernung von einer Meile angegeben wird. Das dadurch entstandene Gegenteil von ‚nah‘ (קרב) und ‚fern‘ (רחוק) erinnert an die 10. Einheit, in welcher das bewohnte Land Israel sich ausdehnte, also ‚weit‘ (רווחא), und das unbewohnte sich zusammenzog und ‚eng‘ (גמרא) war. Der auftretende Rabbi Eliezer wird mit dem Epitheton ‚der Große‘ (הגדול) genannt, vermutlich weil es sich bei diesem um einen sehr anerkannten Rabbi handelte. Das **Jadajim Tal**, das Tal der Hände, zeichnet sich durch seinen **sprechenden Namen** aus, der oben bereits erläutert wurde. Die Beschreibung der zwei Flüsse in diesem Tal erfolgt in Form einer parallelen Gemination ‚der eine fließt hierhin und der andere fließt dorthin‘ (אחד מושך אילך (ואחד מושך אילך)). In der elliptischen Schätzung der Weisen über das Mischverhältnis von Wasser und Blut in diesen Flüssen, wird die Zahl ‚Zwei‘ (שני) wiederholt, die Zahl ‚Eins‘

²¹⁵ Vgl. Watts Belser (2018), S. 103, 109.

(אָהר) tritt sogar zum dritten Mal auf. Die nächste und letzte Alliteration dieser Einheit (שבע שנים), gibt zu verstehen, dass ein einmaliges Töten die Erde so mit Blut anreicherte, dass die Nichtjuden nun ganze sieben Jahre ihre Weinstöcke nicht düngen müssen. Die Beschreibung ‚ohne Dünger‘ (בלא זבל) mutet beinahe wie ein Oxymoron an, da natürlich das Blut der Getöteten Israeliten den Nichtjuden als Dünger dient. Doch schließlich sind vermutlich alle drei Angaben des 2. Abschnitts,– Entfernung, Mischung und Dauer,– als Übertreibungen in Bezug auf die Menge des Blutes zu werten. Das Stichwort ‚Blut‘, welches auch in den nächsten Einheiten von Wichtigkeit ist, kommt in dieser Einheit insgesamt drei Mal vor.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken innerhalb dieser Einheit kann gesagt werden, dass von **Craik et al.** (1996) der weltliche (Entfernung die Menge des Blutes überbrücken kann, Mischverhältnis Wasser + Blut, Dauer der Düngung mit Blut) und der harmlose (Wortspiele, Klang- und Bedeutungsähnlichkeiten, sprechende Namen) Stil, sowie von **Martin** (2003) der einschließende (Wortspiele, Klang- und Bedeutungsähnlichkeiten, sprechende Namen) und der selbstverstärkende (hermeneutische Formel) Humorstil auftreten. **Bergers** (1993) Humortechniken sind durch Übertreibungen (Menge des Blutes, Entfernung zum Meer, Mischverhältnis mit Wasser, Dauer der Düngung), Ironie (Blut kampfbereiter Juden aus (8.+)13. Einheit wird vergossen), Wortspiele/sprechende Namen (Kind/Zorn, abschlagen/schneiden; Jadajim Tal), einen/eine Katalog/Aufzählung (Bewohner Bethars = Männer, Frauen und Kinder), wie auch Wiederholungen (Stichwörter: Blut, Hörner; sagen, ziehen/fließen; groß), das Thema (Blut) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeton) vertreten. Die vorkommenden **rabbinische Techniken** können als ähnlicher Klang (Kind/Zorn), Bedeutungsähnlichkeit (abschlagen/schneiden), sprechender Namen (Jadajim Tal), Stichworte (intern: Blut, Hörner, groß; extern: Blut, Bethar, Rabbi Jochanan, Stadt, Meer, Meile, Hand, Wasser, Jahr, Nichtjude, Kind(er), töten, fallen, fällen/abschlagen/schneiden, alle, groß, Zahl 1, 2 und 7), eine andere Lesart des Konsonantentextes (brennend vs. Exkremente (תרי)) und rabbinische Hermeneutik (Formel שמא תאמר) identifiziert werden.

15. Nebuzaradan

Übersetzung

- A a [57b] Rabbi Chijja bar Abin (= Avin) sagte, [dass] Rabbi Jehoschua ben Qorcha sagte: Ein Greis/alter Mann aus/von den Leuten/Menschen aus Jerusalem erzählte mir: In diesem **Graben/Tal** **tötete** Nebuzaradan, der Hauptmann der Garde/Massenmörder [wörtl.: Meister der Schlächter], 211 Myriaden (= 10 000) und in Jerusalem **tötete** er 94 Myriaden auf **einem** Stein;
- b bis, dass das **B'ut** [der Opfer] das **B'ut** des **Zecharia** (= Zekharja) **berührte**, um zu erfüllen was gesagt wurde: *Und **B'ut** berührte **B'ut*** (Hos 4,2).²¹⁶

Gliederung & Strukturanalyse

Die 15. Einheit verknüpft die Thematik des Blutes aus der vorherigen Einheit mit der Erzählung um Nebuzaradan und Zecharia in den nächsten (15.1.-15.3.) Einheiten. Sie fungiert somit einerseits als Bindeglied und andererseits als Einleitung zu der 15. Einheit, die sich über die Konversion Nebuzaradans (15.2.) bis hin zu den Gerechten, welche aus ‚Bösen‘ hervorgehen (15.3.), erstreckt.

Die Texteinheit enthält nur **1 Abschnitt**, der jedoch in a und b unterteilt werden kann:

²¹⁶ EÜ: [Nein, Fluch, Lüge, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich bereit,] Bluttat reiht sich an Bluttat.

1. Abschnitt (A)	
a	Nebuzaradan
b	Blut des Zecharia

Der einzige und **1. Abschnitt** beginnt mit einer Erzählung eines alten Mannes, die über zwei Rabbinen übermittelt wird. Der Greis stammt aus ‚Jerusalem‘ (ירושלים), wobei durch dieses Stichwort der erste Teil über Jerusalem und dieser letzte Teil über Bethar nicht nur wie bisher indirekt, sondern dezidiert verbunden sind. Er berichtet, dass der Hauptmann Nebuzaradan in dem ‚Tal‘ (בקעה), welches in der letzten Einheit als ‚Tal der Hände‘ (= Jadajim Tal) bezeichnet wurde, 211 Myriaden Menschen tötete. Der Begriff ‚Myriaden‘ (רבוּא) verbindet die 10. Einheit mit dieser. Wurde in jener bezüglich der Größe Tur Malkas mit der Anzahl der Städte übertrieben, so ist hier genauso eine Übertreibung bei der Zahl der Getöteten zu vermuten. Das Verb ‚töten‘ (הרג) wird wie in der 14. Einheit wieder in der verstärkten Form im Sinne des Abschlachtens gebraucht, wodurch diese Einheiten auch durch die Grausamkeit der Handlungen bzw. das exzessive Töten verbunden sind.

Die Getöteten in Bethar, genauer im Tal der Hände, werden von dem Greis mit jenen 94 Myriaden in Relation gesetzt, die Nebuzaradan in Jerusalem auf einem Stein tötete. Das Schlachten in Bethar wird durch die Aussage des alten Mannes mit jenem in Jerusalem und mit Nebuzaradan assoziiert und auch parallel dargestellt. Durch die Erwähnung des ‚Steins‘ (אבן), wird einerseits an die 5.1. Einheit zurückerinnert, in welcher Titus die Israeliten höhnisch fragte, wo denn ihr ‚Felsen‘ (צרב) sei, bei dem sie Schutz suchen, und andererseits wird mit dem Wort auf den letzten Bibelvers der 15.(3.) Einheit, Ez 24,8, verwiesen. Auffällig dabei ist, dass es sich stets um Synonyme von ‚Stein‘ oder ‚Fels‘ handelt.

Die Assoziationen aus a führen dazu, dass sich die folgende Handlung in b nun in Jerusalem abspielt. Denn die Menge des Blutes der Getöteten auf einem Stein ist riesig. Es werden mit den 94 Myriaden so viele getötet, dass ihr Blut jenes von Zecharia²¹⁷ berührt. Mit dem Namen Zecharia wird an die 2. Einheit erinnert, in welcher Rabbi Zecharia ben Avqulos auftrat, der schließlich für die Tempelzerstörung verantwortlich gemacht wurde. Das Stichwort ‚Blut‘ (דם) zieht sich, wie bereits erwähnt, bis zu der 15.3. Einheit durch und dient scheinbar zur engeren Verknüpfung zwischen dem 1. Teil (Jerusalem) und dem 3. Teil (Bethar). Waren es im 1. Teil die Feinde Israels, die davor gewarnt wurden den Augapfel Gottes zu berühren (vgl. 6. Einheit), und in dem 2. Teil die Frau, welche ihren Verlobten in der Gefangenschaft bat, sie nicht zu berühren (vgl. 11. Einheit), so ‚berührt‘ (נגע) in dem 3. Teil trotz der Warnungen in den beiden vorherigen Teilen ironischerweise hier dennoch das Blut der Getöteten das Blut des Zecharia. Durch diese Berührung wird der Vers Hos 4,2 erfüllt, in dem es schlichtweg heißt, dass Blut Blut berührt. Der Vers und das zuvor Gesagte sind durch die Worte ‚Blut‘ (דם) und ‚berühren‘ (נגע) verbunden.

²¹⁷ Die Identifikation des hier genannten Zecharia ist schwierig. So könnte es sich beispielsweise um Zecharia ben Jojada (2 Chr 24,17-22) oder um Zecharia ben Barachia (Mt 23,35) handeln. Für eine Diskussion zu möglichen Identifizierungsmöglichkeiten siehe z.B.: Blank (1937-38); Halpern Amaru (1983).

– EÜ: 2 Chr 24,17-22: (17) Nach dem Tod Jojadas kamen die führenden Männer Judas zum König und warfen sich vor ihm nieder. Dieser hörte damals auf sie, (18) sodass sie den Bund des HERRN, des Gottes ihrer Väter, verließen und die Kultpfähle und Götzenbilder verehrten. Wegen dieser Schuld kam ein Zorngericht über Juda und Jerusalem. (19) Der HERR schickte Propheten zu ihnen, um sie zur Umkehr zum HERRN zu bewegen, aber man hörte nicht auf ihre Warnung. (20) Da kam der Geist Gottes über Secharja, den Sohn des Priesters Jojada. Er trat vor das Volk und hielt ihm vor: So spricht Gott: Warum übertretet ihr die Gebote des HERRN? So könnt ihr kein Glück mehr haben. Weil ihr den HERRN verlassen habt, wird er euch verlassen. (21) Sie aber taten sich gegen ihn zusammen und steinigten ihn auf Befehl des Königs im Hof des Hauses des HERRN. (22) König Joasch dachte nicht mehr an die Treue, die ihm Jojada, sein Vater, erwiesen hatte, sondern ließ dessen Sohn töten. Dieser aber rief sterbend aus: Der HERR möge es sehen und vergelten.

– EÜ: Mt 23,35: So wird all das unschuldige Blut über euch kommen, das auf Erden vergossen worden ist, vom Blut Abels, des Gerechten, bis zum Blut des Zacharias, Barachias Sohn, den ihr zwischen dem Tempelgebäude und dem Altar ermordet habt.

Textanalyse & Interpretation

Die beiden Rabbinen, welche die Erzählung des alten Mannes wiedergeben, sind durch eine Alliteration (אַבְיָן אֶמֶר) miteinander verbunden, denn der eine spricht im Namen des anderen. Der ‚Greis‘ (זָקֵן) scheint sehr alt zu sein, da er aus dem zerstörten Jerusalem stammt, und noch die Geschichten über das Tal (der Hände), sowie die genaue Anzahl der Getöteten kennt, die, wenn Nebuzaradan tatsächlich der Akteur war, mehrere hundert Jahre zurückliegen.²¹⁸ Nebuzaradan wird als ‚Hauptmann der Garde‘ betitelt, was jedoch euphemistisch für ‚Massenmörder‘ oder wörtlich für ‚Meister der Schlächter‘ (רַב טְבוּחִים) steht. Im Zuge der Nennung der Unmengen an Getöteten durch dessen Hand werden die Begriffe ‚Myriaden‘ und ‚töten‘ wiederholt, sowie das Wort ‚Jerusalem‘ zum zweiten Mal in dieser Einheit gebraucht. Die Alliteration אַבְיָן אֶמֶר hebt nicht nur den Stein hervor, auf dem angeblich 94 Myriaden getötet wurden, sondern auch die Zahl ‚Eins‘, da sich dieses Abschlagen scheinbar nur an einem einzigen Stein vollzog. Das Stichwort ‚Blut‘ wird in b dieser Einheit vier Mal wiederholt, sowie das Verb ‚berühren‘ zwei Mal vorkommt. Interessant ist jedoch, dass die Erwähnung des Blutes im Vers Hos 4,2 beide Male im Plural erfolgt, was im Deutschen leider nicht wiedergegeben werden kann, außer durch die Annahme, dass es sich um viel Blut handelt, das auf ebenso vieles trifft. Die Wörter ‚Blut‘ (דָּם) und ‚Zecharia‘ (זְכַרְיָה) sind es, welche zur nächsten Einheit überleiten.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken kann von **Craik et al.** (1996) der weltliche (Blut, Tod von Myriaden auf 1 Stein) und der harmlose (Wortspiele), sowie von **Martin** (2003) der selbstverstärkende (Tod von Myriaden auf 1 Stein; trotz Warnung Berührung; Nebuzaradan als Meister der Schlächter bzw. Hauptmann der Garde) und der einschließende (Wortspiele) Stil in dieser Einheit verortet werden. Von den Humortechniken **Bergers** (1993) hingegen sind die Übertreibung (Zahlen, Blutmenge; Tötung von 94 Myriaden auf 1 Stein), Ironie (trotz Warnungen in Teil 1+2 kommt es dennoch zur Berührung), Wortspiele (Euphemismus, Synonym), Analogie (Getötete in Bethar mit Getöteten in Jerusalem), sowie die Wiederholung (Jerusalem, Myriaden, töten, Blut, berühren) und das Thema (Blut) vertreten. **Rabbinische Techniken** fallen durch Wortspiele (Euphemismus, Synonym), Stichworte (Jerusalem, Graben/Tal, Nebuzaradan, Myriaden, töten, Stein, Blut, berühren, Zecharia, Zahl 1), eine Assoziation (Getötete in Bethar mit Getöteten in Jerusalem) und einen sprechenden Namen/Beinamen (Nebuzaradan als Meister der Schlächter bzw. Hauptmann der Garde) auf.

15.1. Nebuzaradan & Zecharia²¹⁹

Übersetzung

- A a Er (= Nebuzaradan) fand das **Blut** des **Zecharia**, das kochte und emporstieg, er sagte: Was ist das/dies?
b Sie sagten zu ihm: [Es ist] Opfer**blut**, das verschüttet wurde.
b' Er (= Nebuzaradan) brachte **Blut**, und/aber es war nicht wie sein **Blut**. Er sagte zu ihnen: Wenn ihr es mir sagt – [ist es] **gut**; aber wenn nicht – werde ich euer Fleisch mit eisernen Kämmen/Eisenkämmen kämmen.
a' Sie sagten zu ihm: Was sollen wir dir sagen? Unter uns war ein Prophet, der uns zurechtwies/tadelte über himmlische Dinge; wir standen gegen ihn auf/erhoben uns

²¹⁸ Im Jahr 587 v. d. Z. eroberte Nebuzaradan auf Befehl des babylonischen Königs Nebukadnezar Jerusalem und verschleppte die Oberschicht nach Babylonien. Bethar wurde im Zuge des Bar Kochba Aufstandes 132-135 n. d. Z. eingenommen, wodurch zwischen den beiden Ereignissen 600 bis 700 Jahre liegen.

²¹⁹ Paralleltex-te: KglR 2,4; 4,16; Peticha 23; yTaan 4,8,69a-69b; bSan 96b; KohR 3,17; 10,4; PRK 15,7; Yalq Ez § 364. Zu einer Auslegung der Parallelstelle im Yeruschalmi siehe beispielsweise: Watts Belser (2018), S. 20-22, 114-116. Für diverse Versionen dieser Erzählung und deren Motive in rabbinischer, christlicher und muslimischer Literatur siehe z.B.: Blank (1937-38); Kalmin (2014a); ders. (2014b).

gegen ihn und **töteten** ihn; und für viele Jahre/es ist viele Jahre [her, aber] sein **Blut ruhte** nicht.

- A' Er (= Nebuzaradan) sagte zu ihnen: Ich will/werde ihn beruhigen.
- a Er (= Nebuzaradan) brachte den großen Sanhedrin und den kleinen Sanhedrin; er **tötete** sie über ihm (= Zecharia/Zecharias Blut), und/aber er/es ruhte nicht.
 - b Er (= Nebuzaradan) **tötete** Jünglinge/Knaben und Jungfrauen über ihm (= Zecharia/Zecharias Blut), und/aber er/es ruhte nicht.
 - c Er (= Nebuzaradan) brachte Schulkinder; er **tötete** sie über ihm (= Zecharia/Zecharias Blut), und/aber er/es ruhte nicht.
- Er (= Nebuzaradan) sagte: **Zecharia, Zecharia**, die **Guten**(/Besten) unter ihnen habe ich zerstört/vernichtet, willst du, dass ich sie alle zerstöre/vernichte?
 Als/Wie er dies zu ihm (= Zecharia) sagte, so **ruhte** er.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese (Sub-)Einheit handelt vom kochenden Blut des Zecharia, das von Nebuzaradan gefunden und beruhigt wird.

Die Texteinheit kann in **2 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Blut des Zecharia
2. Abschnitt (A')	Beruhigung des Blutes

Der **1. Abschnitt** beginnt damit, dass Nebuzaradan das kochende Blut des Zecharia findet und interessiert, fast reimend, fragt, was das sein soll. Die Stichworte ‚**Blut**‘ und ‚**Zecharia**‘ verbinden diese mit der vorhergehenden Einheit, aus der hervorging, dass sich das Blut der Getöteten in Jerusalem mit dem des Zecharia berührte. Ob in dieser Einheit das Blut nun aufgrund dieser Berührung kocht und emporsteigt, oder ob es dies auch schon davor tat, wie am Ende des 1. Abschnitts angedeutet, wird nicht eindeutig gesagt. Das Verb ‚finden‘ (שָׁחַח) kam bereits in den Einheiten zu Martha (vgl. 4.2. Einheit), sowie bei der Bestrafung und dem Tod des Titus (vgl. 5.2. Einheit) vor. Jedes Mal ging es darum etwas Verborgenes oder Einzigartiges zu finden, sei es den letzten Rest von Mehl in der belagerten Stadt oder die im Meer verstreute Asche des Titus. So wird auch hier etwas Außergewöhnliches gefunden, nämlich emporsteigendes, kochendes Blut, das einer Untersuchung bedarf.

Nebuzaradan wird auf seine Frage geantwortet, dass es sich um verschüttetes ‚Opferblut‘ (דָּם זֹבְחִים) handelt. So bringt er Blut, um es mit dem angeblichen Opferblut zu vergleichen. Aus den Paralleltexen, so z.B. KlgIR 2,4 und 4,16 oder bSan 96b geht hervor, dass Nebuzaradan diverse Opfertiere töten ließ, um deren Blut mit dem kochenden abzugleichen. Er führt also quasi ein empirisches Experiment durch.²²⁰ Das Blut der Opfertiere entspricht dem Blut jedoch nicht, wodurch Nebuzaradan nun ableitet, dass er belogen wird. In Form eines elliptischen Parallelismus versucht er den Bewohnern Jerusalems verständlich zu machen, dass ihm die Aufklärung wichtig ist und er ihr Fleisch mit Eisenkämmen kämmen wird, wenn sie ihm nicht verraten, von welcher Natur dieses Blut ist. Mittels der ‚Eisenkämme‘ (מִסְרָקֵי דְפָרְזֵלִי) wird möglicherweise auf den Tod Rabbi Aqivas in bBer 61b angespielt, wodurch von einer Allusion gesprochen werden kann. Das Nomen ‚Fleisch‘ (בֶּשָׂר) kam bereits in der 10. Einheit vor, in welcher es um die Haut der Gazelle ging, welche ihr Fleisch nicht fassen konnte. Die Eisenkämme bzw. das ‚Eisen‘ (פָּרְזֵל), hier auf Aramäisch, erinnert wiederum an die 5.2. Einheit, in der auf Hebräisch gesagt wird, dass die Mücke/Gelse Klauen aus ‚Eisen‘ (בְּרִזָּל) besaß. Gemein ist diesen Einheiten, dass durch das ‚Fleisch‘ oder ‚Eisen‘ etwas ans Licht kommt, sei es die Größe Israels, die Mücke/Gelse des Titus oder die Wahrheit über das Blut.

²²⁰ Für das Thema der Diagnose von diversen Blutsorten siehe z.B.: Fonrobert (2000); Secunda (2009).

Sie antworten Nebuzaradan mit einer rhetorischen Frage, auf welche jedoch ein Geständnis folgt, denn sie geben zu, einen Propheten, der gegen sie prophezeite, getötet zu haben und sein Blut seither keine Ruhe findet. Der Begriff ‚Prophet‘ (נביא) erinnert an die 6. Einheit, in welcher die Sünder Israels mit einem anderen Strafausmaß gestraft wurden als die Propheten der anderen Völker. Das Verb ‚aufstehen‘ (קום) kam bereits in der 2., 4.4. und 5.2. Einheit, jedoch bisher stets im Kontext einer Aufforderung oder des göttlichen Gerichts vor, doch dieses Mal sind es die Bewohner Jerusalems selbst, die Gericht über den Propheten Zecharia halten, indem sie aufstehen und sich ‚über ihn‘ (עילוייה) erheben, um ihn zu töten. Der Begriff ‚über ihn‘ (עילוייה) hingegen ruft die Einheiten 8., 9., 9.1., 12. und 14. ins Gedächtnis, die zumeist davon berichteten, dass die Juden über die Römer oder die Römer über die Juden herfielen. In dieser Einheit hingegen töten die Juden einen Propheten ihres eigenen Volkes. Das Verb ‚töten‘ (קטל) wird hier, wie in den Einheiten 2., 4.3., 4.4., 9. und 9.1. gebraucht, die Betonung liegt also eher auf dem gezielten Töten als auf wahllosem Abschlachten.

Wird in der 14. Einheit das Blut der Getöteten gänzlich durch Wasser fortgespült oder versickert es in der Erde, so bäumt es sich hier regelrecht auf und kocht, als würde es gegen das Vergessen des Opfers protestieren. Auch der Name ‚Zecharia‘, der wörtlich ‚Gott erinnert‘ (זכר) bedeutet,²²¹ weist darauf hin, dass genau dies der Grund für das Kochen des Blutes sein könnte. Vielleicht handelt es sich ja um Gottes stummen Protest gegen den Mord an seinem Propheten und das Blutvergießen der 14. Einheit. Die 14. Einheit wird durch diese Einheit ergänzt, denn auch wenn das Blut nicht mehr sichtbar sein sollte, so wird es doch von Gott erinnert und wie aus dem 2. Abschnitt hervorgehen wird, ebenfalls gerächt. Im Gegenteil zu dem Bild des still absorbierten Blutes, welches vom Land neutralisiert wird (vgl. 14. Einheit), wird es hier zum Zeichen von Mord. Ironischerweise ist es Nebuzaradan, der zuvor in der 15. Einheit Myriaden von Menschen tötete, dem es nun wichtig erscheint, das Blut eines einzelnen zu untersuchen und eine Antwort auf dessen ungewöhnliches Verhalten zu finden. Denn das Blut des Propheten ruht seit vielen Jahren nicht. Die Angabe in ‚Jahren‘ (שנים) trat bereits vier Mal in Teil 1 (vgl. 4., 4.1., 4.3. und 5.2. Einheit), sowie einmal in diesem Teil (vgl. 14. Einheit) auf, doch ist die Angabe hier nicht genau, da lediglich von ‚vielen‘ (כמה) Jahren die Rede ist. Das Stichwort ‚Blut‘ war bisher in allen Teilen des 1. Abschnitts (a-a’) enthalten, wobei es sich in a und a’ um das Blut des Zecharia und in b und b’ um Opferblut handelt, wodurch sich für den 1. Abschnitt eine chiasmatische Struktur ergibt. Für den 2. Abschnitt ist jedoch nicht ‚Blut‘, sondern das Verb ‚ruhen‘ (נח) als Stichwort von zentraler Bedeutung.

Im **2. Abschnitt** wird von Nebuzaradan der Beschluss gefasst, das Blut des Zecharia zu beruhigen. Dazu tötet er hintereinander den großen und den kleinen Sanhedrin, Jünglinge und Jungfrauen sowie Schulkinder über dem kochenden Blut. Die Tötungen sind zwar parallel als Trikolon geschildert, doch bilden sie gleichzeitig auch eine Antiklimax, da sie von den erwachsenen Männern im großen Sanhedrin angefangen bis hin zu den Schulkindern getötet werden. Interessant ist, dass nach jedem dieser Beruhigungsversuche das Blut dennoch nicht ruht, was sich in Form von Epiphern ausdrückt (ולא נח), welche von der letzten Aussage des 1. Abschnitts ‚sein Blut ruhte nicht‘ (לא קא נייה דמיה) beeinflusst sind. Genauso verhält es sich mit dem Verb ‚töten‘ (קטל), das im 1. Abschnitt auf Zecharia bezogen war, welcher von den Bewohnern Jerusalems getötet wurde. Auch dieses zieht sich durch den 2. Abschnitt durch, doch wie in ironischer Umkehrung, ist es nun Nebuzaradan der die Bewohner tötet, um das Blut des Zecharia zu beruhigen. Ebenfalls wird auf ironische Weise umgekehrt, dass sich die Bewohner im 1. Abschnitt ‚über ihn‘ (עילוייה) erhoben, weil er ihre Ruhe störte, doch nun kontinuierlich ‚über ihm‘ (עילוייה) getötet werden, um ihm bzw. seinem Blut Ruhe zu schenken. Nachdem das Blutvergießen nichts bringt, wendet sich Nebuzaradan nun direkt an das Blut des Zecharia, und droht diesem alle Guten Israels zu vernichten, wenn er nicht

²²¹ Das Verb ‚erinnern‘ (זכר) bzw. dessen Wurzel kam bereits in der 10. Einheit vor, in welcher von männlichen Kindern (זכרים) die Rede war. Dort wurde bereits die Verbindung zu dem Verb hergestellt.

endlich ruht. Der Begriff ‚Gute‘ (טובים) dieses 2. Abschnitts bildet eine Klammer mit dem ‚gut‘ (מוטב) des 1. Abschnitts (b’), in dem den Bewohnern Jerusalems auch erst gedroht werden muss, bevor sie zugeben, dass es sich um Menschenblut bzw. sogar um das Blut eines Propheten handelt. Weiters kam das ‚Gute‘, ob als Adjektiv oder auch als Nomen, bereits zwei Mal im 1. Teil vor (vgl. 4.4., 6. Einheit), wo es, wie hier, im weitesten Sinne stets auf Israel bezogen war. Durch den Zusatz ‚alle‘ (כל) wird daran erinnert, dass in der 14. Einheit alle Hörner Israels abgeschlagen wurden. Nebuzaradan droht nun an dasselbe zu tun, nämlich die Guten unter den Bewohnern Jerusalems, welche durch ihre Gerechtigkeit und ihr Wissen, ähnlich den Hörnern der 14. Einheit, herausstechen zu vernichten und dadurch abzuschlagen. Auf diese Drohung folgt nun sofort eine Reaktion, denn das Blut des Zecharia ruht endlich. Ob Zecharia mit der Menge an Blut, die über seinem Blut quasi als Sühne (zwangs-)vergossen wird, schlussendlich zufrieden ist, oder, ob er klein beigt und so schlichtweg verhindern will, dass noch mehr ‚Gute‘ seines Volkes getötet werden, kann nicht eindeutig gesagt werden. Sicher ist dabei nur, dass durch Nebuzaradan die Bewohner Jerusalems für den Mord an Zecharia indirekt zur Verantwortung gezogen werden und durch Nebuzaradans Frage an Zecharia dessen Wunsch nach Rache und Vergeltung, oder aber nach Aufklärung und Erinnerung seines Falls, aufgedeckt werden. Nebuzaradan schafft somit, was er zu Beginn des Abschnitts angekündigt hat und was am Ende des 1. Abschnitts noch unmöglich schien, – das Blut ist beruhigt und ruht.

Textanalyse & Interpretation

Am Beginn der (Sub-)Einheit fällt eine Alliteration (דמיה דזכריה דהיה) auf, welche im Sinne einer Vorwegnahme bereits verrät, um welches Blut es sich handelt, nämlich um jenes des Propheten Zecharia. Mittels des Partikels der Betonung (קא) wird die Tautologie ‚kochen und emporsteigen‘ (מרתח וסליק) hervorgehoben. Nebuzaradan, welcher nichts von Zecharia weiß, fragt, als er das Blut findet, was es sei. Diese Frage mutet wie ein Reim (מאי האי?) an. Als Nebuzaradan erfährt, dass es sich um Opferblut handeln soll, versucht er das entsprechende Blut zu finden, indem er Vergleiche (איִדמו) anstellt. In Form von zwei Alliterationen (איִדמו ... איִ אמריתו) wird ausgedrückt, dass nichts dem Blut gleicht, Nebuzaradan die Täuschung bemerkt und die Bewohner Jerusalems dazu bewegen möchte ihm die Wahrheit zu sagen. Er wählt dazu die Form eines Parallelismus (wenn – dann, wenn nicht – dann), der mit einer Figura etymologica (מסריקנא לבשרייכו במסרקו), die durch ihre Sperrstellung ein Hyperbaton bildet, endet. Auf die Drohung hin, rücken sie langsam mit der Wahrheit heraus. Die eingestehende rhetorische Frage beginnt mit dem Wort ‚was‘ (מאי), welches auch Nebuzaradan in seiner anfänglichen Frage gebrauchte, wodurch der 1. Abschnitt (a-a’) auch dadurch gerahmt wird. Sie geben zu, einen Propheten getötet zu haben, dessen Blut seit seinem Tod keine Ruhe findet und sie aber dadurch auch an ihre Tat erinnert. Die Handlungen der Bewohner Jerusalems steigerten sich von ‚aufstehen‘ (קום) zu ‚töten‘ (קטל) und lösten dadurch die über Jahre anhaltende Reaktion des Blutes aus. Zecharia wird als Prophet beschrieben, der das Volk ‚zurechtwies‘ (קא מוכח) und dies in seinem Tod vermutlich noch immer will, indem er bzw. sein Blut ‚nicht ruht‘ (לא קא נייה), sondern ‚kocht und emporsteigt‘ (קא מרתח וסליק), wodurch er sie ihre Untat an ihm nicht vergessen lässt. Die dreimalige Verwendung des Partikels der Betonung (קא) vor den eben genannten Verben bekräftigt diese Vermutung. Im 1. Abschnitt wird das Verb ‚sagen‘ (אמר) sechs Mal wiederholt, was nicht verwunderlich ist, da es sich um einen Dialog zwischen Nebuzaradan und den Bewohnern Jerusalems handelt. Das Stichwort ‚Blut‘ hingegen kommt nur fünf Mal vor, jedoch jeweils in einem anderen Fall, weshalb mindestens einmal von einem Polyptoton (דמי ... איִדמו) ausgegangen werden kann.

Nebuzaradan, der beschließt das kochende Blut zu beruhigen, macht dies perverser und absurder Weise jedoch nicht durch Zureden oder simple Opfertgaben, sondern indem er

Vertreter der Bewohner Jerusalems über ihm tötet.²²² So bringt er den großen (71 Mitglieder) und den kleinen (23 Mitglieder) Sanhedrin, deren Mitglieder, der Tradition nach, die oberste jüdische religiöse und politische Instanz darstellen. Die Mitglieder waren zumeist Priester, Älteste und andere Gelehrte, welche in diesem Fall vermutlich auch Mitschuld an der Ermordung des Zecharia tragen. In gewisser Weise wird Zecharia mithilfe von Nebuzaradan durch deren Tod gerächt. Der ‚kleine‘ (קטן) und der ‚große‘ (גדול) Sanhedrin sind von ihren Adjektiven her vielleicht gegenteilig, doch in ihrer Funktion sind sie komplementär zu verstehen, da sie beide für die Gerichtbarkeit Jerusalems stehen. Weiters wird das Wort ‚Sanhedrin‘ (סנהדרין) wiederholt. Mittels einer Alliteration (קטן קטל), welche gleichzeitig durch den ähnlichen Wurzelklang der Begriffe auffällt, wird betont, dass Nebuzaradan bewusst genau diese Opfer auswählt. Sind nun die ‚ältesten und klügsten‘ Bewohner Jerusalems tot, so tötet Nebuzaradan nun die Knaben und Jungfrauen, welche wohl in dem Alter sind, in dem sie zur Heirat geeignet wären. Doch durch ihren Tod werden die Bewohner, wie in der 14. Einheit durch das Fällen der Zeder, ihrer Zukunft beraubt. Die Begriffe ‚Knaben‘ (בחורים) und ‚Jungfrauen‘ (בתולות) sind ebenfalls gegenteilig und dennoch als sich ergänzend zu verstehen, denn sie haben dieselbe Bedeutung, – beide Male handelt es sich um jungfräuliche bzw. unverheiratete ‚Jugendliche‘. Als letztes bringt Nebuzaradan ‚Schulkinder‘ (תינוקות של בית רבן), die er gleichfalls über dem Blut tötet. Diese verkörpern vermutlich die jüngsten der Bewohner Jerusalems, die gebildet werden, mit ihnen stirbt somit der Beginn allen Lernens, die Tora. Wie in der 14. Einheit sterben hier Männer, Frauen bzw. Jugendliche und Kinder, wobei für die ‚Kinder‘ (טף) ein Synonym gebraucht wird. Interessant bei den Tötungen ist, dass nur die beiden Sanhedrine, also die Ältesten, und mit den Schulkindern die Jüngsten gebracht werden, die anderen scheinen schon parat zu stehen. Das Verb ‚bringen‘ (אתא) kommt folglich nur zwei Mal in diesem Abschnitt, insgesamt jedoch drei Mal vor. War es im 1. Abschnitt noch Tierblut, das Nebuzaradan brachte, so sind es nun verschiedene Kategorien von Menschen mit unterschiedlichen Bildungsstufen, die zur Besänftigung dienen sollen. Wie die vier Mal auftretenden Epiphern, angefangen in a' des 1. Abschnitts, beweisen, bringt das Töten nichts, denn das Blut ruht nicht. Dennoch werden das Verb ‚töten‘ (קטל), sowie der Begriff ‚über ihm‘ (עילויה) von a' an bis zum Ende des 2. Abschnitts jeweils vier Mal wiederholt. Das Blut kocht indes weiter. Vielleicht weil noch immer kein vergossenes Blut der Getöteten dem seinen gleicht, oder weil eben noch nicht genug Blut geflossen ist, oder aber, weil das kochende Blut schlichtweg ein (göttliches) Mahnmal für den Mord ist, welches sich durch noch mehr Morde logischerweise nicht verflüchtigt, – doch dies bleibt alles reine Mutmaßung.

Weil bisher keine Reaktion erfolgte, versucht es Nebuzaradan nun mit einer direkten Anrede des Zecharia; in Form einer Geminatio und Alliteration (זכריה זכריה) beschwört er diesen. Er erzählt Zecharia in sarkastischem Ton bereits alle Guten unter den Bewohnern Jerusalems vernichtet zu haben, wobei das Verb ‚vernichten‘ (אבד) als Synonym zum vorherigen Töten verstanden werden kann. Dieses Verb gebraucht Nebuzaradan auch ein zweites Mal, jedoch in einer anderen Form, nämlich als er Zecharia droht auch die restlichen zu vernichten, sollte er nicht endlich ruhen. Daraufhin bleibt Zecharia nichts anderes übrig als genau dies zu tun. Das Verb ‚ruhen‘ (נח), welches v.a. den 2. Abschnitt prägt, kommt insgesamt fünf Mal in dieser Einheit vor, genauso oft wie das Stichwort ‚Blut‘. Der 2. Abschnitt wird durch das Verb ‚sagen‘ (אמר) gerahmt, denn zu Beginn des Abschnitts verkündet Nebuzaradan das Blut beruhigen zu wollen und mit seiner letzten Aussage, der Drohung, ruht es dann auch. Insgesamt wird das Verb neun Mal wiederholt. Der finale Rahmen wird jedoch durch den Namen ‚Zecharia‘ (זכריה) um die gesamte Einheit gelegt, da dieser im 1. Abschnitt mit dem Blut in Verbindung gebracht wird und im 2. Abschnitt durch dessen zweimalige Wiederholung die Beruhigung eben dieses Blutes bewirkt.

²²² Vergleiche dazu mZev 8,6, denn dort heißt es, dass Blut Blut nicht aufheben kann. Vielleicht ist eine Anspielung auf diese Mischnastelle sogar gewollt und es handelt sich um eine Parodie von dieser.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist für diese (Sub-)Einheit zu sagen, dass einige davon vorkommen. So zum Beispiel der harmlose (ähnlicher Klang), der weltliche (Mord an Propheten), sowie der gemeine (Sarkastische Frage von Nebuzaradan an Zecharia, ob er alle töten soll) Humorstil von **Craik et al.** (1996). Genauso sind auch der einschließende (wiederholte Handlungen), der selbsterniedrigende (Mordgeständnis der Bewohner Jerusalems) und auch der aggressive (Frage des Nebuzaradan an Zecharia) Stil von **Martin** (2003) vertreten. Punkte der Humortechniken **Bergers** (1993) sind die Anspielung (Eisenkämme – Tod Aqivas in bBer 61b), Ironie (der Mörder Nebuzaradan will das Blut eines einzelnen untersuchen und beruhigen; Bewohner Jerusalems töten Zecharia – Nebuzaradan tötet Bewohner; Bewohner Jerusalems stehen über Zecharia auf – Nebuzaradan tötet sie über dessen Blut), Wortspiele (klein/töten – ähnlicher Klang), Absurdität (Beruhigung von Blut durch noch mehr Blut), Parodie (auf mZev 8,6: Blut hebt Blut nicht auf²), der/die Katalog/Aufzählung (Bildungsniveaus – Sanhedrin, Knaben/Jungfrauen, Schulkinder), der Vergleich (mit Blut von Zecharia), die Wiederholung (Epiphern; 3-maliges Töten von Bewohnern Jerusalems; Blut, Zecharia, töten, ruhen, über ihn, Gute/gut; Sanhedrin, was, sagen, bringen), Umkehrung (Zecharia wird von Bewohnern Jerusalems getötet – Bewohner werden von Nebuzaradan getötet; Bewohner stehen über Zecharia auf – werden über ihm getötet), sowie das Thema (Blut, Rache/Sühne/Umkehr²) und die Enthüllung/Entlarvung (Rachewunsch/Wunsch des Nichtvergessens und der Mahnung des Zecharia/Gottes²) zu nennen. Die **rabbinischen Techniken** hingegen sind durch den ähnlichen Klang (klein/töten), einen Chiasmus (Aufbau des 1. Abschnitts (a-b-b'-a')), wie auch Stichworte (Blut, Zecharia, töten, ruhen, über ihn, Gute/gut; finden, Fleisch, Eisen/eisern, Prophet, aufstehen, Jahre, Knaben, Jungfrauen, Schulkinder, alle, sagen, was, bringen) und möglicherweise eine Parodie (auf mZev 8,6: Blut hebt Blut nicht auf²) vorhanden.

15.2. Umkehr & Konversion von Nebuzaradan²²³

Übersetzung

- A In dieser Stunde begriff er (= Nebuzaradan) die Idee der **Umkehr**/meditierte er über den Gedanken der Umkehr.
Er sagte: Und wenn das wegen **einer** Seele ist – so [gilt/ist es für] diesen Mann (= mich), der alle diese Seelen tötete – umso mehr!/Und wenn das wegen einer Seele geschieht [wörtl.: so ist], um wie viel mehr gilt es für diesen Mann (= mich), der all diese Seelen getötet hat.
- B Er (= Nebuzaradan) floh, er ging weg [und] sandte/schickte ein detailliertes Dokument/Schreiben zu seinem Haus und **konvertierte** [zum Judentum].

Gliederung & Strukturanalyse

Diese (Sub-)Einheit handelt von der Umkehr und Konversion des Nebuzaradan, welche die Folge der vorhergehenden Ereignisse in der 15.1. (Sub-)Einheit sind.

Die Texteinheit kann in **2 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Umkehr des Nebuzaradan
2. Abschnitt (B)	Konversion des Nebuzaradan

Der **1. Abschnitt** beginnt damit, dass Nebuzaradan genau in der Stunde, in welcher das Blut aufhört zu kochen und endlich ruht (vgl. 15.1. Einheit), über die Idee der ‚**Umkehr**‘ (תשובה) meditiert. Mittels einer hermeneutischen Regel, nämlich ‚we ma ... – kakh ... – al achat kama we kama‘ (מה ומה וכמה) (ומה ... כך, ... על אהת כמה וכמה), einem *Qal wa-chomer*, einem Schluss vom

²²³ Paralleltexzte: KlglR 2,4; 4,16; Peticha 23; yTaan 4,8,69a-69b; bSan 96b; KohR 3,17; 10,4; PRK 15,7; Yalq Ez § 364.

Leichteren auf das Schwerere, begreift er einerseits, dass der Aufwand, der für eine Seele betrieben wurde, umso größer sein wird für all die Seelen, die er über dem Blut des Zecharia getötet hat, – die auch das Potential haben, genauso wie das des Zecharia, aufgrund des Mordes an ihnen nicht zu ruhen. Andererseits weiß er, dass er die (Nachkommen der) Verantwortlichen für den Mord an Zecharia vermutlich erwischt und ebenso getötet hat, – ein Schicksal, das er für sich als vielfachen Mörder (oder seine Nachkommen) auch kommen sieht. Er erkennt, dass er zuvor sein **Herz verhärtet** (vgl. Spr 28,14) hatte und möchte dies nun ändern. Wie in der 15.1. Einheit durch den Namen ‚Zecharia‘, was ‚Gott erinnert‘ bedeutet, bereits angedeutet wurde, ist sich Nebuzaradan nun ganz sicher, dass sein Handeln, sein Blutvergießen schwerwiegende Konsequenzen haben wird.²²⁴ Vielleicht ist es wirklich das Bewusstsein um die tiefere Bedeutung seiner Taten, oder auch nur schlichtweg Angst vor dem göttlichen Zorn und der Bestrafung, die ihn zu dem nächsten Schritt treiben.

In dem **2. Abschnitt** flieht Nebuzaradan nämlich und ‚konvertiert‘ (גורר) zum Judentum. Ähnlich wie Nero (vgl. 3. Einheit) schließt er sich aufgrund einer Erkenntnis den Juden an. Doch tat Nero dies, bevor er Blut an seinen Händen hatte, weil er erkannte, dass Gott ihn als Werkzeug zur Zerstörung seines Tempels gebrauchen wollte, um später die Israeliten über alle anderen Völker zu erheben, damit sie sich genau dafür an Rom rächen können (vgl. Ez 25,14). Nebuzaradan, der babylonische Hauptmann erkannte nicht rechtzeitig, dass eben, weil sich Gott an seinen Propheten Zecharia erinnert, er dessen Blut kochen lässt und ihn deshalb quasi dazu zwingt zu dessen Beruhigung beizutragen. Nebuzaradan handelt somit unwissentlich als Werkzeug Gottes, der nicht selbst eingreifen will (oder kann), um Zecharia zu rächen oder um die Bewohnern Jerusalems zu vermahren. Der Babylonier erkennt erst zu spät, dass ihn nun nur mehr Strafe erwarten kann, weshalb er wie Nero beschließt sich unter dem Gottesvolk als Konvertit zu ‚verstecken‘, oder anders ausgedrückt, in diesem voll und ganz aufzugehen, um der Strafe zu entgehen.

Das Motiv der **Umkehr und Konversion** des Nebuzaradan kommt im Bavli, z.B. bGit 57b, bSan 96b, sowie auch in KlglR 2,4; 4,16 und der Peticha 23 vor, nicht jedoch in der palästinischen Version in yTaan 4,8,69a-69b. Dies könnte daran liegen, dass im Bavli öfter versucht wird die Überwindung des Feindes durch dessen Konversion zu erzielen, während im Yeruschalmi die physische Vernichtung bevorzugt wird.²²⁵ Andererseits wird so im Bavli die Bedeutung eines einzelnen Lebens, einer Seele hervorgehoben, sei es die des Zecharia, die nach Sühne verlangt, oder jene des Nebuzaradan, die durch die Konversion vor der Auslöschung gerettet wird. Während im Bavli der babylonische Feldherr umkehrt, so ist es im Yeruschalmi Gott, der sich an der Frage des Nebuzaradan an Zecharia, ob er alle töten soll, ein Beispiel nimmt und wie dieser Mitleid zeigt, von seiner Rache abrückt und das Blut ruhen lässt. In yTaan wird nämlich die Frage Nebuzaradans als Zögern, ein ganzes Volk auszulöschen, verstanden. Im Gegensatz zu bGit greift dort Gott aktiv ein und die Ursache für das kochende Blut ist eindeutig in dessen Zorn über den Mord des Zecharia zu finden. Aus den letzten Einheiten (15.+15.1.+15.2.) ging hingegen nicht deutlich hervor, ob es nun das vergossene Blut der Myriaden, welches sich mit dem des Zecharia mischt, Zecharias unruhige Seele, oder Gottes Erinnern an seinen Propheten war, welches das Blut zum Kochen brachte. Weshalb die Gegenüberstellung von bGit zu yTaan durchaus erhellend ist.

So wird weiters in yTaan die **Sünde Israels**, der Mord des Zecharia, betont, welcher zur Tötung des Bewohner Israels durch Nebuzaradan führte. Denn sie töteten nicht nur einfach Zecharia, durch seinen Mord machten sie sich auch gleich sieben Sünden schuldig: *„Sie töteten einen Priester [1], Propheten [2] und Richter [3]; sie vergossen unschuldiges Blut [4]; sie machten den Vorhof unrein [5]; (außerdem) war Schabbat [6], und (es war) der Jom ha-*

²²⁴ Blutvergießen ist eine der drei ‚Kardinalsünden‘. In mSan 4,5 heißt es dazu sogar, dass jeder, der eine Seele, also einen Menschen, tötet, so viel Schuld auf sich lädt, als hätte er die ganze Welt zerstört, während die Rettung einer Seele der Rettung der Welt gleicht.

²²⁵ Vgl. Israeli-Taran (1997), S. 24-28, 106-108.

Kippurim [7].²²⁶ Das Ende der Erzählung um Nabuzaradan und Zecharia in yTaan mit dem Mitleid Gottes lässt die Sünden zwar nicht verschwinden, doch Gott nimmt sich seines Volkes erneut liebevoll an. In bGit fehlt dieser Zusammenhang zwischen kollektiver Sünde und Bestrafung, denn es wird nicht auf ‚Zuckerbrot und Peitsche‘, sondern auf Moral gesetzt. Gott vergisst nicht den Tod eines Einzelnen, genauso wie das Land, auch wenn es noch so viel Blut absorbiert (vgl. 14. Einheit), nicht vergisst, wie J. Watts Belser (2018) es ausdrückt, *“In this textual moment, the land becomes a symbolic registrar of the sacred, a material matrix of remembrance.”*²²⁷ Folglich ist es, wie im 1. Abschnitt beschrieben, die doppelte Erkenntnis des Nebuzaradan, denn es ist ironischerweise nicht nur die Strafe, vor der er sich fürchtet, sondern auch das Blut, welches er vergossen hat, das um Gerechtigkeit, um Erinnerung ringt, das ihn zur Umkehr und schließlich zur Konversion treibt. Die Moral der Erzählung könnte somit lauten: Weil die Bewohner Jerusalems nach dem Mord an Zecharia nicht umkehrten und Reue zeigten, musste Nebuzaradan kommen, der zwar viele von ihnen tötete, doch schließlich, obwohl er der Feind war, als einziger das Zeichen des kochenden Blutes verstand, umkehrte und konvertierte, wodurch er ihnen in diesem Punkt als gutes Beispiel voranging. Der Feind wurde somit als Werkzeug, als Spiegel und schließlich als Beispiel gebraucht, um den Israeliten den rechten Weg zu zeigen.

Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit beginnt mit der Zeiteinheit ‚in dieser Stunde‘ (בההיא שעתא), welche an die 11. Einheit erinnert, in welcher der gefangene Verlobte mit Josef verglichen wurde, der nur eine Stunde der Versuchung widerstehen musste. Mit dem lautmalerischen Verb ‚meditieren/begreifen‘ (הרהר), welches durch seinen Klang vermittelt, dass Nebuzaradan die Gedanken in seinem Kopf hin und her wälzt, oder er aber so lange an diesen ‚kratzt‘, bis er zu dem Kern der Sache vorgedrungen ist,²²⁸ wird seine **Umkehr** eingeleitet. Mittels der hermeneutischen Phrase, dem *Qal wa-chomer*, welcher einem **Vergleich** mit Steigerung (so – **umso mehr**) ähnelt, drückt er seine gewonnene Erkenntnis aus. Die erwähnte eine ‚Seele‘ (נפש) ist natürlich jene des Zecharia, welche in der 15.1. Einheit nicht ruhen wollte. Nebuzaradan spricht von sich euphemistisch in dritter Person (ההוא גברא), was an all jene Einheiten erinnert, in welchen aus Abneigung (vgl. 2. Einheit), Demut (vgl. 3., 9. Einheit), Angst (vgl. 5.2. Einheit), oder Distanz (vgl. 6. Einheit) die Person nicht direkt genannt wurde oder es selbst vermied sich beim Namen zu nennen. Die ‚eine‘ (אחת), ‚Seele‘ (נפש) des Zecharia wird mit all den Seelen, die Nebuzaradan tötete in qualitative und quantitative Relation gesetzt, wobei bei der Wiederholung des Wortes ‚Seele‘ ein Synonym (נשמה) gebraucht wird. Im Gegensatz zu der 15.1. Einheit, in welcher Nebuzaradan noch fragte, ob er alle töten sollte, es also eine unvollständige Menge betraf, wird hier der Begriff ‚alle‘ (כל) für alle von ihm Getöteten als absolute Mengenangabe gebraucht, durch welche jene Getöteten der 15. und der 15.1. Einheit miteingeschlossen sind. Das Verb ‚töten‘ (קטל) verbindet diese Einheit mit der vorherigen, obwohl es interessant ist, dass an dieser Stelle nicht das stärkere Synonym הרג gebraucht wird, da Nebuzaradan doch sehr viele Israeliten getötet hat. Das Ende der hermeneutischen Phrase (על אהת כמה וכמה) betont einerseits die Zahl ‚Eins‘, welche bereits vorkam, und zeichnet sich andererseits durch eine Geminatio aus. Die Verben ‚fliehen‘ (ערק), ‚weggehen‘ (אזל) und ‚konvertieren‘ (גור), wurden für Nero in der 3. Einheit gebraucht, sowie sie auch für Nebuzaradan verwendet werden, jedoch in anderer Konstellation. Bei beiden handelt es sich um eine Klimax, die aus insgesamt vier Verben besteht, hier bleibt diese aber fast gänzlich asyndetisch unverbunden (ערק אזל שדר ... ואגייר). Während die Verben bei Nero polysyndetisch verbunden waren und auf eine Dehnung der Handlung, vielleicht

²²⁶ yTaan 4,8,69a.

²²⁷ Watts Belser (2018), S. 117.

²²⁸ Das Verb הרהר erinnert an das sumerische Verb ḥur‘, welches ebenfalls lautmalerisch verstanden wird und ‚kratzen/scharren‘ oder ‚mit den Hufen scharren‘ bedeutet, sowie auch öfter in verstärkter Form ḥur-ḥur auftritt.

aufgrund von Überlegung des jeweils nächsten Schritts, hinausliefen, so weiß Nebuzaradan auch ohne längere Überlegung und Zögern, was zu tun ist, nur die Konversion als letzter Schritt hebt sich durch ein verzögerndes ‚und‘ von den vorherigen Schritten ab. Wie Nero ‚flieht‘ und ‚geht‘ Nebuzaradan weg, weg vom Ort des Geschehens und seiner Taten, er sendet ein detailliertes Dokument zu seinem Haus, welches vermutlich Anweisungen bezüglich seines Besitzes und seiner Erben enthält, oder aber vielleicht auch seine Beweggründe erläutert. Mittels der Begriffe ‚senden/schicken‘ (שָׁדַר) und ‚Dokument/Schreiben‘ (שָׁרַט), welche nicht nur ähnlich klingen, sondern auch fast gleich geschrieben werden, wird eine Alliteration (שָׁדַר שָׁרַט) gebildet. Das letzte Glied der Klimax wird von der Konversion gebildet. Bei Nero erfolgte diese bereits als drittes und das ‚Hervorgehen‘ der Nachkommen (וּנְפִיק) aus ihm bildete das vierte Glied, doch diesem Thema wird in Bezug auf Nebuzaradan die ganze nächste Einheit 15.3. gewidmet.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass der reflektierende (Nebuzaradan erkennt die Schwere seiner Taten und ist über deren Konsequenzen entsetzt) und der harmlose (Lautmalerei, Synonyme, ähnlicher Klang) Stil von **Craik et al.** (1996) vertreten sind, sowie der selbstverstärkende Stil (das Entsetzen Nebuzaradans über die Konsequenzen seiner Taten lässt ihn reumütig und ängstlich werden, was die Bewohner Jerusalems längst hätten sein sollen) von **Martin** (2003). Die Humortechniken **Bergers** (1993), welche hier prägend sind, sind Ironie ((Massen)mörder fürchtet sich vor Blut und Strafe), Wortspiele (Lautmalerei, Synonyme, senden/Dokument), Vergleich (so – umso mehr), Wiederholung (Seele; Geminatio; Zahl 1), Umkehr (vom Mörder zum Konvertiten), sowie Thema (Umkehr, Konversion) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton). Von den **rabbinischen Techniken** sind für diese (Sub-)Einheit Lautmalerei (meditieren/begreifen), der ähnliche Klang (senden/Dokument), Stichworte (Stunde, Seele, dieser Mann, alle, töten, hermeneutische Phrase (so – umso mehr), senden/schicken, konvertieren; Wurzeln (גּוֹר, שׁוּב)) und die hermeneutische Regel (*Qal wa-chomer*) maßgeblich.

15.3. Gutes geht aus ‚Bösem‘ hervor

Übersetzung

- A a Es wurde gelehrt [in einer Baraita]: **Naaman** wurde ein **Beisaßproselyt**/**Ger Toschav** [wörtl.: Fremder, der (in Israel) sitzt/wohnt] (= ein Fremder, der sich an die noachidischen Gebote hält);
- b **Nebuzaradan** wurde ein **Ger Tzedeq** [wörtl.: gerechter Fremder] (= ein richtiger Konvertit).
- B a Die Nachkommen/Kindeskinder/Enkelkinder von **Haman** lehrten Tora/das Gesetz in Bnei Braq (= Bene Beraq) [wörtl.: strahlende Söhne/Kinder//Söhne des Blitzes].
- b Die Nachkommen/Kindeskinder/Enkelkinder von **Sisera** unterrichteten/lehrten Kinder in Jerusalem.
- a’ Die Nachkommen/Kindeskinder/Enkelkinder von **Sanherib** (= Sennacherib) lehrten öffentlich Tora/das Gesetz.
Wer sind sie? – Schemaja und Avtaljon (= Ptoljon).
- A’ b’ Dies ist wie geschrieben ist/steht: *Ich gab ihr **Blut** auf blanken/nackten Felsen, damit es nicht verdeckt wird* (Ez 24,8).²²⁹

²²⁹ EÜ: [Indem ich meinen Zorn aufsteigen lasse, um Vergeltung zu üben,] habe ich ihr Blut auf nacktem Felsen vergossen, damit es nicht bedeckt werde.

Gliederung & Strukturanalyse

Die Einheit enthält etliche Feinde Israels, die entweder selbst umkehren, sogar konvertieren, oder deren Nachkommen, welche als Gerechte und Lehrer in Israel lehren. Abschließend wird auf den Bibelvers Ez 24,8, der den Abschluss zu der 15.(-15.3.) Einheit bildet, eingegangen.

Die Texteinheit kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Ger Toschav und Ger Tzedeq
2. Abschnitt (B)	Nachkommen von ‚Bösen‘ lehren Tora
3. Abschnitt (A’)	Abschlussvers (Ez 24,8)

Der **1. Abschnitt** berichtet davon, dass Naaman ein ‚Ger Toschav‘ (גר תושב), ein ‚Fremder‘ (גר), der sich an die noachidischen Gebote hält, wird, während Nebuzaradan parallel dazu zum ‚Ger Tzedeq‘ (גר צדק), einem vollwertigen Konvertiten, wird.²³⁰ Bei Naaman handelt es sich laut 2 Kön 5 um den Feldherrn des Königs von Aram. Er gilt in der Bibel als angesehener und tapferer Mann, wegen dem Gott beschließt, den Aramäern den Sieg über ihre Feinde zu verleihen. Von Elischa, einem Gottesmann in Israel, wird er schließlich von Aussatz geheilt. Weil er auf diesen hört und den Gott der Israeliten als den einzig wahren erkennt, kann gesagt werden, dass er durch diese Einsicht ‚umkehrt‘ (שוב). Aufgrund dieser ‚Umkehr‘ (תשובה) wird er vermutlich auch im Zuge eines Wortspiels als Ger ‚Toschav‘ (תושב) bezeichnet. Der Ger Tzedeq, zu dem Nebuzaradan durch seine Umkehr und v.a. seine ‚Konversion‘ (גיור) wird (vgl. 15.2. Einheit), kann einerseits als Gegenteil zum Ger Toschav, andererseits als dessen gesteigerte Form verstanden werden, da ersterer zwar im Land wohnt, jedoch nicht alle Gebote hält, während letzterer sich durch die Konversion und Beschneidung zu all jenen verpflichtet. Weiters handelt es sich bei dem Wort ‚Fremder‘ (גר) und dem Verb ‚konvertieren‘ (גור) interessanterweise um dieselbe Wurzel in anderer Form, was in diesem Kontext jedoch eher irreführend ist. Der Name Nebuzaradan verbindet somit diese Einheit mit der vorherigen. Der Begriff *tzedeq* also ‚gerecht‘ (צדק) wiederum, kam bereits in der 10. Einheit vor, dort jedoch nicht positiv, da der Gerechte die Rabbinen der Lüge bezüglich der Größe Tur Malkas bezichtigte.

Im **2. Abschnitt** werden parallel mittels von Anaphern (מבני בניו של) manche der Nachkommen von Haman, Sisera und Sanherib, als Gelehrte, welche Tora lehren und Kinder unterrichten dargestellt. Durch den ähnlichen Klang und denselben Auslaut der Namen ‚Naaman‘ (נעמן) und ‚Haman‘ (המן) stehen der 1. und der 2. Abschnitt in Relation zueinander. Die Nachkommen Hamans lehren Tora in Bnei Braq, einem Ort, der heute noch als Gelehrtenort unter ultraorthodoxen Juden gilt. Haman, welcher in Est 3-10 vorkommt, wird dort als Agagiter, Sohn des Hammedatas, vorgestellt. Er war ein Fürst mit hohem Rang unter dem Perserkönig Artaxerxes, der aufgrund seines gekränkten Stolzes durch Mordechai, einen Juden, alle Juden im Reich des Artaxerxes vernichten wollte. Weiters gilt Haman als entfernter Nachkomme des Amalek (z.B. Meg 13a), der wiederum ein Enkelsohn des ‚bösen‘ Esau war (z.B. Gen 36,12). Bereits in Dtn 25,19 wird gefordert, dass die Erinnerung an Amalek und dessen Nachfahren ausgelöscht werden soll,²³¹ was durch deren Aufnahme in das Judentum, deren Gelehrte und sogar in das Lehrzentrum Bnei Braq auch auf ironisch verquere Weise geschieht, denn sie werden nicht mehr als Amalekiter verstanden, sondern schlichtweg als Gelehrte Israels.²³²

Durch die gleiche Schreibweise, doch andere Punktierung wird von ‚Bnei Braq‘ (בְּרַק) auf ‚Baraq‘ (בָּרַק), den Feind Siseras und somit durch die Assoziation der beiden auf Sisera übergeleitet. Sisera war laut Ri 4-5 der Heerführer Jabins, sein Hauptgegner war Baraq, der

²³⁰ Zur Unterscheidung von Ger, Ger Toschav und Ger Tzedeq siehe z.B.: Farber (2013); Rosen-Zvi (2019); Mallek (2020).

²³¹ Zur Auslöschung des Amalek siehe beispielsweise: Benzion Buchman (2020).

²³² Da jedoch nur einige der Nachkommen konvertiert sind und in Bnei Braq lehren, bleibt die Gefahr der restlichen Nachkommen des Haman, der Amalekiter, bestehen.

Sohn Abinoams aus Kedesch-Naftali. Trotz all seiner Bemühungen starb Sisera durch die Hand Jaels, der Frau Hebers, welche ihm einen Zeltpflock in die Schläfe trieb.

Die Verbindung zu **Sanherib** erfolgt wieder über Haman, da dieser genauso wie Sanherib alle bzw. einen Großteil der Israeliten auszulöschen versuchte. In der Bibel (2 Kön 18-19; 2 Chr 32; Jes 36-37; Tob 1; (2 Makk 8,19; Sir 48,18)), wird Sanherib als König von Assur vorgestellt, der im Zuge eines Feldzugs gegen König Hiskija gegen Gott lästerte. Er wurde nach seiner Niederlage und Rückkehr nach Ninive von zweien seiner Söhne, Adrammelech und Sarezer, erschlagen.

Interessant ist an diesem Trikolon, dass Hamans Nachkommen die Gelehrtesten werden, obwohl er als ‚der‘ Erzfeind Israels schlechthin gilt, sogar Sanheribs Nachkommen öffentlich Tora lehren, während Siseras Nachkommen lediglich Kinder unterrichten. Die Bösesten werden also durch ihre Kindeskinde zu den Frömmsten und Gelehrtesten gezählt, sie werden dem rabbinischen Judentum quasi einverleibt, indem sie als einstige Feinde zu einem Teil Israels werden, in diesem aufgehen, und durch ihre Nachkommen dieses sogar bereichern.

Auf die Frage, wer die Nachkommen Sanheribs sind, wird mit Schemaja und Avtaljon geantwortet. Die Antwort wird mittels Assoziation an das vorher Gesagte gebunden, denn in 2 Kön 19,20 wird gesagt, dass König Hiskija, der zu Gott gebetet hat, damit dieser ihm gegen Sanherib hilft, die Antwort erhält ‚**Ich habe gehört**‘ (שמעתי). Der Name ‚Schemajas‘ (שמעיה), ‚**Gott hat gehört**‘ erscheint deshalb in diesem Kontext äußerst passend. Bereits in bYom 71b treten Schemaja und Avtaljon als Nachkommen von Nichtjuden oder Konvertiten auf. Sie lebten wohl zur Zeit von Hyrkanus II. und bilden laut mAv 1,11-12 das 4. Paar (= Zugot) der Traditionskette vor Hillel und Schammai. Weiters gelten sie als die Lehrer von Hillel dem Älteren.²³³ Die Zusammengehörigkeit der beiden geht ebenfalls aus Avot hervor, denn dort heißt es, dass Schemaja zu sagen pflegte, die Arbeit sei zu lieben, während bereits Avtaljons Name, in seiner Ableitung von ‚**Faulheit, Untätigkeit**‘ (אבטלות), als ironische Umkehr dieser Aussage verstanden werden kann. Weiters soll Avtaljon darauf eingegangen sein, dass die Weisen mit ihren Äußerungen vorsichtig sein sollen, um nicht selbst das Exil über sich zu bringen, was in der nächsten Einheit (16.) Thema sein wird. Die Namen der beiden sind somit durch die jeweiligen Verbindungen und Assoziationen als **sprechende Namen** zu bewerten.

Insgesamt scheint es so, als wäre in bGit 56a und 57b versucht worden Vorläufer der Rabbinen oder Rabbinen, welche von unbekanntem Nichtjuden oder Konvertiten abstammen, eben solchen zuzuordnen, ob es nun Rabbi Meir zu Nero (vgl. 3. Einheit) oder Schemaja und Avtaljon zu Sanherib sind.²³⁴ Somit werden genealogische Fragezeichen im Bavli aufgelöst und Bösewichte integriert, sodass ein geordnetes rabbinisches Judentum übrigbleibt. Interessant ist auch, dass in der 15.1. Einheit von Nebuzaradan Israeliten mit bestimmten Bildungsgraden getötet wurden, und in dieser Einheit nun die Nachkommen der ‚Bösen‘ ironischerweise sogar höhere Grade an Bildung erreicht zu haben scheinen als die Getöteten, wodurch diese wiederum ersetzt werden. Folglich könnte geschlussfolgert werden, dass die Konvertiten, Proselyten oder eben deren Nachfahren die besseren Gelehrten und Gerechten sind.²³⁵

Der **3. Abschnitt** enthält den Vers Ez 24,8, mit welchem auf Nebuzaradan des 1. Abschnitts (A b) (vgl. 15.+15.1. Einheit) und Zecharia (vgl. 15.1. Einheit), dessen Blut nichtbedeckt wurde, zurückgegriffen wird. Der erste Teil des Verses handelt davon, dass ‚**Blut**‘ auf blanken ‚Felsen‘ (סלע) gegeben wird. Dies verweist auf Nebuzaradan, der Myriaden in Jerusalem auf einem ‚Stein‘ (אבן) tötete. Der hier erwähnte ‚Felsen‘ (סלע) ist synonym zu dem ‚Stein‘ (אבן) der 14. Einheit, sowie zu dem ‚Felsen‘ (צרב) der 5.1. Einheit zu verstehen.

²³³ Für Details zu Hillel, seiner Schule, oder der Bat Qol, der Himmelsstimme, die seine Lehre vor jener Schammais, seines Gegenspielers bevorzugte, siehe u.a. bEr 13b und: Rovner (2014); Hidary (2014).

²³⁴ Für Rabbi Meir, Schemaja und Avtaljon als Nachfahren von Proselyten siehe z.B.: Kellner (2019).

²³⁵ Vgl. ibid. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine Gegenposition zu kritischen Texten, die gegen Konvertiten gerichtet sind. Siehe dazu u.a.: MekhY Neziqin 18 zu Ex 20,20.

Durch eben diesen ‚Felsen‘ und das Stichwort ‚Blut‘ wird die Blut-Thematik, welche sich seit der 14. Einheiten durchzieht, abgeschlossen und gerahmt. Der zweite Teil des Verses besagt, dass das Blut nicht verdeckt wird. Dies trifft auf das Blut des Zecharias zu, das weder mit Erde bedeckt, wie es in Lev 17 für jegliches Blut bestimmt ist, noch gesühnt wurde.

Der Vers Ez 24,8 ist prinzipiell Teil eines Gleichnisses über einen heißen Kessel (Ez 24,1-14), in welchem Gottes Zorn auf Israel über das vergossene und nicht bedeckte Blut deutlich wird. Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten könnte sich das Gleichnis durchaus auf die Situation in den Einheiten 15.-15.3. beziehen. Im Zuge des Gleichnisses werden die Besten aus Jerusalem in den Topf geworfen, wie die Besten über dem Blut Zecharias durch Nebuzaradan starben. Weil Jerusalem Blut vergoss,– nämlich das des Zecharia,– und es nicht bedeckte, so rächt sich Gott dafür an ihnen und bedeckt auch ihr Blut nicht, doch nicht aus Unachtsamkeit, sondern als Warnung. Am Ende des Gleichnisses sagt Gott selbst, dass er mit diesen kein Mitleid haben und keine Reue empfinden wird, was der bereits erläuterten Gnade Gottes in yTaan 4,8,69a-b widerspricht. Zuletzt wird in dem Gleichnis darauf hingewiesen, dass alle nach ihren Wegen und Taten beurteilt werden, wodurch die Verbindung zu den Nachkommen der ‚bösen‘ Feinde Israels wiederhergestellt wird, welche sich durch ihr Torastudium und ihre Lehren als wahre Gerechte erweisen. Mithilfe des Gleichnisses wird folglich ausgedrückt, dass Gott die ganze Zeit indirekt handelte und die Fäden der einzelnen Akteure, guter und böser, sowie das Schicksal Israels in seinen Händen hält, wie es seit Beginn dieses 3. Teils zu Bethar vermutet wurde.

Textanalyse & Interpretation

Die ‚Nachkommen‘ (בְּנֵי בָּנִים), welche die Anaphern einleiten und so insgesamt drei Mal wiederholt werden, bilden nicht nur eine Alliteration, sondern in sich eine Geminatio, die sich bei genauer Betrachtung als Polyptoton herausstellt. Der Begriff ‚Enkelkind/-sohn‘ kam bereits in der 5.2. Einheit vor, in welcher Titus als Enkelsohn des bösen Esau bezeichnet wurde, wodurch hier der Beginn des Trikolons mit Haman, der ebenfalls als Nachfahre Esaus gilt, schlüssig erscheint. Das Verb ‚lehren‘ (לְמַד) kommt innerhalb des 2. Abschnitts drei Mal vor, da alle drei ‚Bösen‘ Nachkommen haben, die gelehrt genug sind dieser Tätigkeit nachzugehen. Das Wort ‚Tora‘ (תּוֹרָה), welches in der 5.1. Einheit vorkam, als Titus auf ihr im Tempel Unzucht trieb, wird abermals über Titus/Esau mit Haman verbunden. Aufgrund der Auslöschungspläne von Haman und Sanherib bilden diese, genauso wie der Begriff ‚Tora‘, der zwei Mal auftritt, um Sisera, dessen Nachkommen in Jerusalem lehren, einen Rahmen (a+a’). Der Lehrort der Kindeskinde von Haman, ‚Bnei Braq‘ (בְּנֵי בְּרַק) bildet eine Alliteration. Die ‚Söhne‘ sind in dem Begriff ‚Nachkommen‘ (בְּנֵי בָּנִים) abermals, diesmal jedoch als Polyptoton vertreten. Durch die Klangähnlichkeit zwischen Bnei Braq, welches wörtlich ‚strahlende Söhne oder Söhne des Blitzes‘ bedeutet, und Baraq, dem Feind Siseras, dessen Name wörtlich mit ‚Blitz oder Blitzlicht‘ zu übersetzen ist, könnte gefolgert werden, dass es sich bei den Gelehrten, die ursprünglich in dem Ort Bnei Braq lehrten, oder den Gründern des Ortes, um die Söhne des Baraq handelt. Sisera als Feind der Israeliten trat bereits in der 5.2. Einheit auf, in welcher Titus behauptete, dass Gott diesen im Wasser ertränkt hätte, wodurch eine gewisse Verbindung zu dieser Einheit besteht. Der Begriff ‚Kinder‘ (תִּינוּקוֹת) kam in der 15.1. Einheit schon vor, meinte er dort ‚Schulkinder‘ (תִּינוּקוֹת שֶׁל), so sind diese zwar hier auch gemeint, doch nur in verkürzter Form angegeben. Durch das Stichwort ‚Jerusalem‘ werden die 3 Teile (Jerusalem: 1., 2., 3., 4., 4.2., 4.3., 4.4.; Tur Malka: 12.; Bethar: 15., 15.3.) trotz örtlicher und zeitlicher Differenzen unweigerlich miteinander verbunden. Die Frage ‚Wer sind sie?‘ (מֵאַן אֵינוּן?) erinnert an die Frage des Nebuzaradan, die er in Bezug auf das Blut des Zecharia in der 15.1. Einheit stellte (מֵאַי הָאֵי?). Diese hier ist zwar nicht gereimt, doch besteht sie genauso nur aus zwei Worten, die interessanterweise denselben Auslaut haben. Auffällig für den 1. und 2. Abschnitt dieser Einheit ist, dass die ‚Bösen‘, welche zu ‚Guten‘ werden, ähnlich wie in einem Katalog, oder

einer Aufzählung wiedergegeben werden, ohne das großartig auf den nächsten übergeleitet wird und die Verbindungen rein durch Anklänge, Wortspielereien oder Assoziationen entstehen. Bezüglich des auftretenden Verses Ez 24,8 bleibt nur noch zu sagen, dass das Adjektiv ‚blank/nackt‘ (צחיה) als Gegenteil von ‚verdeckt‘ (כסה) gelten, sowie, dass eben jenes ‚Verdecken‘ synonym zu den Begriffen ‚versteckt/ verborgen‘ (טמר) der 5.1. Einheit und dem ‚verborgen sein‘ (חבא) der nächsten 16., wie auch dem ‚bedeckt‘ (חפה) der noch kommenden 19.1. Einheit, gesehen werden kann.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von **Craik et. al** (1996) der harmlose (Wortspiele, ähnlicher Klang, Synonyme) und der reflektierende (‚Böse‘ und Nachkommen von ‚Bösen‘ können auch Gelehrte sein; Gleichnis in Ez 24,1-14 passt genau zu Situation in den Einheiten 15.-15.3.) Stil, sowie von **Martin** (2003) der einschließende (Wortspiele, ähnlicher Klang, Synonyme) und der aggressive (Ez 24,8 als Teil eines sarkastischen Gleichnisses über den Zorn Gottes) Humorstil vertreten sind. Vorkommende Humortechniken **Bergers** (1993) sind die Anspielung (Naaman – 2 Kön 5; Haman – Est 3-10; Sisera – Ri 4-5; Sanherib – bes. 2 Kön 18-19; 2 Chr 32; Schemaja und Avtaljon – mAv 1,11-12; Gleichnis aus Ez 24,1-14 passt zur Situation), Übertreibung (hoher Bildungsgrad der Nachkommen von ‚Bösen‘²⁷), Ironie (Amalekiter, die ausgelöscht werden sollten, lehren in Bnei Braq; Name des Avtaljon in Bezug auf die Lehre des Schemaja; Nachkommen von ‚Bösen‘ haben höhere Bildungsgrade als die Getöteten in 15.1. Einheit), Wortspiele (Umkehr/Ger Toschav; Bnei Braq/Baraq; Naaman/Haman; Schemaja/Ich habe gehört), der/die Katalog/Aufzählung (von Feinden Israels deren Nachkommen Gelehrte werden), wie auch die Wiederholung (Anaphern; Ger, Nachkommen, lehren, Tora), Umkehr (von Dtn 25,19: Amalekiter als israelitische Gelehrte; Schemajas Lehre vs. Avtaljons Name²⁷) und das Thema (Nachkommen; Blut). Von den **rabbinischen Techniken** sind Wortspiele/ähnlicher Klang (Umkehr/Ger Toschav; Bnei Braq/Baraq; Naaman/Haman; Schemaja/Ich habe gehört), Stichworte (Nebuzaradan, Nachkommen/Enkelsohn, lehren, Tora, Sisera, Kinder, Jerusalem, Blut, Felsen, ver-/bedecken; Wurzeln (גור, שור)), Assoziationen (Bnei Braq – Baraq – Sisera; Haman und Sanherib als ‚Vernichter‘ der Israeliten; Sanherib in 2 Kön 19,20 (Ich habe gehört) – Schemaja (Gott hat gehört); Schemajas Lehre – Avtaljon Name; Gleichnis über heißen Kessel (Ez 24,1-14) – Situation in Einheit 15.-15.3.), sowie sprechende Namen (Bnei Braq – Söhne des Blitzes/Baraq; Schemaja – Gott hat gehört; Avtaljon – Faulheit/Untätigkeit) und eine alternative Punktierung ((Bnei) Braq/Baraq) vorzufinden.

16. Vorsicht vor Schuldzuweisungen²³⁶

Übersetzung

- A *Die Stimme ist die Stimme Jakobs, und/aber die Hände sind die Hände Esaus* (Gen 27,22).²³⁷
- Die Stimme* – dies ist Kaiser Adrianus (= Hadrian), der in Alexandrien von/in Ägypten 60 Myriaden über 60 Myriaden getötet hat, doppelt [so viele] wie die, die aus Ägypten hinausgegangen/ausgezogen waren.
 - Die Stimme Jakobs* – dies ist Kaiser Aspasianus (= Vespasian), der in der Stadt Bethar 400 Myriaden getötet hat, und [andere] sagen zu ihr/über sie (= Stadt), 4000 Myriaden.

²³⁶ Paralleltex-te: KlglR 2,4; yTaan 4,8,68d.

²³⁷ EÜ: [Jakob trat zu seinem Vater Isaak hin. Isaak betastete ihn und sagte:] Die Stimme ist zwar Jakobs Stimme, die Hände aber sind Esaus Hände.

Für ähnliche Auslegungen zu diesem Vers siehe: GenR 65,21; TanB Toledot 10 (66a); SekhT Bereschit 28; MHG Gen 27,22; LeqT Bereschit 27.

- c *Und/aber die Hände sind die Hände Esaus* – dies ist das **böse Königreich**, das unser Haus zerstörte, unseren Tempel verbrannte und uns aus unserem Land vertrieb.
- a'-b' Eine andere Auslegung: *Die Stimme ist die Stimme Jakobs* – Es gibt für dich kein wirksames Gebet, bei dem nicht der Same/die Kinder Jakobs [dabei] wäre/n.
- c' *Und/Aber die Hände sind die Hände Esaus* – Es gibt für dich keinen erfolgreichen/siegreichen Krieg, bei dem nicht der Same/die Kinder Esaus [dabei] wäre/n.
- A' a Und dies ist, was Rabbi Elazar sagte: *Vor der Geißel der Zunge sollst du verborgen sein* (Ijob 5,21).²³⁸
- b In den hitzigen Wettkämpfen/Disputen der Zunge sollst du verborgen sein.

Gliederung & Strukturanalyse

Die Einheit enthält Interpretationen zu Vers Gen 27,22, die sich teils widersprechen, teils ergänzen, was dazu führt, dass vor Schuldzuweisungen für bzw. vor Spekulationen über die Zerstörung des Tempels gewarnt wird.

Diese Texteinheit kann in **2 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Gen 27,22
a-c	Interpretation zu Gen 27,22 (negativ)
a'-c'	Interpretation zu Gen 27,22 (positiv)
2. Abschnitt (A')	Warnung vor Schuldzuweisung/Spekulation
a	Ijob 5,21
b	Interpretation zu Ijob 5,21

Der **1. Abschnitt** beginnt mit Vers Gen 27,22 (*Die Stimme ist die Stimme Jakobs, und/aber die Hände sind die Hände Esaus*), der im Folgenden (beinahe) Wort für Wort ausgelegt wird. Der Vers bezieht sich auf jene Situation, in welcher Jakob sich, als Esau ‚verkleidet‘, das Erstgeburtsrecht seines Bruders erschleicht. Der blinde Vater, Isaak, bemerkt zwar, dass der angebliche Esau die Stimme Jakobs hat, dennoch gibt er ihm seinen Segen. Ein Zusatz, der in yTaan 4,8,68d, einem der Paralleltex-te zu finden ist, macht den Vers verständlicher und erklärt auch, warum er in dem Kontext von Bethar auftaucht, denn dort heißt es: ‚Die Stimme Jakobs (= Israel) schrie über das, was die Hände Esaus ihm in Bethar antaten‘.

Bereits die Begriffe im Vers verbinden diese Einheit mit etlichen anderen. So erinnert die ‚Stimme‘ (קול) beispielsweise an die 5.2. Einheit, in der eine Bat Qol hervorging, um Titus zurechtzuweisen. ‚Jakob‘ (יעקב) kam hingegen bereits in der 10. Einheit vor, nämlich in Vers Klgl 2,2, in welchem ihm die Auen zugeschrieben wurden. Wurde mit dem Beginn dieses 3. Teils (= Bethar) das durchgängige (vgl. 1. Block, 2., 3., 4.4., 5.1., 9., 14. Einheit) Stichwort ‚Hand‘ (יד) Gott zugeordnet, so sind es nun abermals die Hände der Feinde, nämlich jene Esaus, die für die Zerstörung des Tempels und das Schicksal Israels verantwortlich gemacht werden. ‚Esau‘ (עשו), der bereits in der 5.2. Einheit als Vorfahre des Titus vorkam, steht im Kontext von Gen 27,22 parallel zu seinem Bruder Jakob, wird jedoch im Zuge der Auslegung, wie in der 5.2. Einheit, negativ konnotiert.

In der ersten Interpretationseinheit (a-c) werden die einzelnen Teile des Verses ausschließlich mit römischen Herrschern und dem römischen Königreich in Relation gesetzt, wobei die Aussagen parallel zueinander stehen, stets negativ ausgelegt werden,– was auf den begangenen Betrug durch Jakob zurückzuführen sein könnte,– und sich in ihrer Negativität steigern.

Mittels des Begriffs ‚Stimme‘ (קול) wird die erste Interpretation (a) mit dem ersten Teil des Verses verbunden. Die Stimme wird mit Kaiser Hadrian identifiziert, der in Alexandrien, also in Ägypten, **60 Myriaden** über **60 Myriaden** getötet haben soll. Dies sind insgesamt genauso viele, wie jene, die aus Ägypten ausgezogen waren. Wird yTaan 4,8,68d bei der

²³⁸ EÜ: Du bist geborgen vor der Geißel der Zunge, [brauchst nicht zu bangen, wenn Verwüstung kommt.]

Interpretation zu Hilfe genommen, so wird Hadrian nicht direkt mit der Stimme identifiziert, sondern die Stimme, also Israel, ist es, die über die Taten des Hadrian wehklagt. Das Nomen ‚Kaiser‘ (קיסר) kam bereits des Öfteren vor, doch war es in den Einheiten 2. und 3. auf Nero, sowie in 4. und 4.4. auf Vespasian bzw. den verstorbenen Nero bezogen. Erst ab der 8. Einheit, die den 2. Teil um Tur Malka einleitet, kann davon ausgegangen werden, dass in den Einheiten 8., 9., 13., und der kommenden 18.2. Einheit Hadrian gemeint war und sein wird, da dieser den Bar Kochba Aufstand niederschlug, im Zuge dessen Tur Malka und Bethar fielen. Weiters wird durch das Wort ‚Ägypten‘ (מצרים) diese mit der 10. und 11. Einheit verbunden, wobei die Verknüpfung zur 10. Einheit stärker ist, da sogar dieselbe Phrase wie in dieser, ‚doppelt [so viele] wie die, die aus Ägypten hinausgegangen/ausgezogen waren‘ (כפלים כיוצאי (מצרים)), gebraucht wird. Sogar die Zahlenangabe der Getöteten von ‚60 Myriaden‘ (ששים רבוא) stimmt mit der 10. Einheit überein. Der Begriff ‚Myriaden‘ (רבוא) trat jedoch auch in der 15. Einheit in Bezug zu den zahlreichen Opfern des Nebuzaradan auf, doch dort mit anderen Zahlenangaben. Das Verb ‚töten‘ (הרג), welches in allen drei Teilen bisher recht häufig vorkam (vgl. 2. Block, 2., 4.3., 4.4., 5.1., 9., 9.1., 14., 15., 15.1., 15.2. Einheit), tritt auch hier wieder in seiner verstärkten Form mit der Konnotation des Abschlachtens auf, was in Anbetracht der Myriaden von Toten passend erscheint. Das Verb ‚hinausgehen/ausziehen‘ (יצא), welches besonders an die 10. Einheit anknüpft, erinnert auch an die Einheiten 4.1., 5.2. und 9., von welchen lediglich das alleinige Hinausgehen der Armeen der 9. Einheit nicht unbedingt positiv zu deuten ist.

Durch die Begriffe ‚**Stimme Jakobs**‘ (קול יעקב) wird die zweite Auslegung zu Gen 27,22 (b) mit dem Vers verbunden. Die Stimme Jakobs wird mit Kaiser Vespasian identifiziert, der in der Stadt Bethar 400 oder 400 Myriaden getötet haben soll. Wird yTaan 4,8,68d abermals bei der Interpretation zu Hilfe genommen, so wird Vespasian nicht direkt mit der Stimme Jakobs identifiziert, sondern die Stimme Jakobs, also Israel, ist es, die über die Taten des Vespasian klagt. Vespasian kam bereits in der 4. Einheit und deren Subeinheiten vor, dort wurde er jedoch nicht als ‚böse‘ beschrieben, sondern als jemand, mit dem sogar verhandelt werden kann. Das Nomen ‚Stadt‘ (כרך) wird wie in der 14. Einheit gebraucht um Bethar als befestigte Anlage zu beschreiben. Es ist synonym zu der 5.1. und der 10. Einheit zu verstehen, in welchen der Begriff עיר Verwendung fand. Mittels des Stichwortes ‚Bethar‘ wird diese mit der 13.+14. Einheit, sowie mit der 1. Einheit in Relation gesetzt. Von a zu b steigert sich die Anzahl der Toten bereits von 60 über 60 Myriaden auf 400 oder sogar 4000 Myriaden.

Der zweite Teil des Verses Gen 27,22 wird in c interpretiert, wo es heißt, dass die ‚**Hände Esaus**‘ (ידי עשו) mit dem **bösen Königreich**, nämlich Rom, identifiziert werden können, das für die Tempelzerstörung und die Vertreibung aus dem Land, also das Exil des Volkes, verantwortlich sein soll. Während Esau bisher stets negativ konnotiert war, wurde das ‚Böse‘ (רשע) mit Titus (vgl. 5.1., 5.2. Einheit), den Feinden Israels (vgl. 6. Einheit), oder jüdischen ‚Ausreißern‘ wie dem Denunzianten Bar Qamtza (vgl. 2. Einheit) oder dem bösen Dorf, Kfar Bisch (vgl. 10. Einheit), in Verbindung gebracht, doch erst in dieser Einheit ist (vielleicht) beleidigend vom ‚**bösen Königreich**‘ (מלכות הרשעה) die Rede. Denn durch dessen Erwähnung, genauso wie durch jene des Esau, wird auf Rom angespielt. Der Begriff ‚Königreich‘ (מלכות) trat bisher nur in der 2. Einheit (= 1. Teil: Jerusalem) auf, wo es noch darum ging den Frieden mit den Römern aufrecht zu erhalten, sowie in der 9. Einheit (= 2. Teil: Tur Malka), in welcher der römische Kaiser sich sogar demütig vor Gott zeigte, um sein Königreich zu schützen. In dieser Einheit jedoch wird nun genau jenes Königreich beschuldigt an der Zerstörung des Tempels und am Exil schuld zu sein, obwohl bereits zu Beginn des 3. Teils (= Bethar) deutlich gemacht wurde, dass das Schicksal Israels in Gottes Hand und nicht jener des Esau, der Feinde, liegt. Die Phrase ‚unser Haus zerstörte, unseren Tempel verbrannte und uns aus unserem Land vertrieb‘ (החריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו) kommt an dieser Stelle zum dritten Mal vor, denn sie trat bereits in der 2. und 7. Einheit auf. Interessant ist dabei, dass es in der 2. Einheit noch hieß, dass es die Demut des Rabbi Avqulos, also eines

einzelnen Rabbinen, war, wegen dem all dies geschah, während in der 7. Einheit die Schuld **Gott** selbst gegeben wurde, der sich auf die Seite des Bar Qamtza gestellt hatte, und schlussendlich hier **Rom** die Schuld an allem gegeben wird. Somit wären alle möglichen Schuldigen angeführt, die Rabbinen, Gott, oder die Feinde Israels, Rom, welche ironischerweise alle gleichermaßen für die Tempelzerstörung und Exilierung die Verantwortung zu tragen scheinen.

Auffällig an dieser Auslegung in drei Teilen (a-c) ist, dass sich die Orte, ausgehend von Ägypten, über Bethar, hin zu Jerusalem und dem Tempel, an letztere annähern, sowie die Feinde immer negativer und brutaler geschildert werden, wenn Hadrian noch 60 über 60 Myriaden tötete, Vespasian bereits 400 oder 4000 Myriaden und das böse Königreich schließlich den Tempel zerstörte und das Exil bewirkte. Nicht nur örtlich, sondern auch zeitlich ist Hadrian am weitesten vom Tempel entfernt, was theoretisch stimmen würde, doch prinzipiell ist die zeitliche Zuordnung der Kaiser zu den Ereignissen, v.a. die des Vespasian, ahistorisch. Wie bereits so oft wird die Geschichte der Didaktik untergeordnet.

In der zweiten Interpretationseinheit (a'-c') wird durch die Phrase ‚eine andere Auslegung‘ (דבר אחר) eine Alternative zu der negativen Interpretation des Verses in a-c geboten, indem die beiden Teile des Verses einerseits mit dem Samen Jakobs und andererseits mit dem Esau in Relation gesetzt werden, wobei die Aussagen wieder parallel zueinander stehen, dieses Mal jedoch positiv zu verstehen sind, – wie es ursprünglich auch beide Brüder waren. Diese zweite Interpretationseinheit besteht nicht wie die erste aus drei (a, b, c), sondern nur aus zwei (a'-b', c') Gliedern, die sich auf die ersteren beziehen und alternative Auslegungen zu Gen 27,22 bieten. So wird die ‚**Stimme**‘ (קול) zu einem **wirksamen ‚Gebet‘** (תפלה), das von der ‚**Stimme Jakobs**‘ (קול יעקב), nämlich dem Samen, den **Kindern ‚Jakobs‘** (יעקב) gesprochen wird. Die ‚**Hände**‘ (ידיים) werden hingegen als **siegreicher **Krieg**** (מלחמה) interpretiert, welchen die ‚**Hände Esaus**‘ (ידי עשו), also der Samen bzw. die **Kinder ‚Esau‘** (עשו) führen. Durch die Namen ‚Jakob‘ und ‚Esau‘ sind diese Interpretationen jeweils mit den beiden Teilen des Verses verbunden. Die Assoziation von Jakob zum Gebet und Esau zum **Krieg** kann beispielsweise durch Rabbi Tzadoq, im weitesten Sinne einen Sohn Jakobs, erklärt werden, der fastete und betete, um den Tempel und Jerusalem zu bewahren, sowie durch alle Römer, die als Vertreter Edoms und Nachkommen Esaus gegen die Israeliten seit der 4. Einheit kriegerisch vorgehen. Das Nomen ‚Samen‘ (זרע) kam bereits in den Einheiten 6. und 11. vor, war dort jedoch beide Male negativ besetzt, da es sich einmal die Strafe des Bileam in kochendem Samen und das andere Mal um den Trick mit dem Eiweiß eines scheidungswilligen Mannes handelte. Erst hier wird der Begriff positiv aufgefasst, da dem Samen des Jakob das wirksame Gebet und dem des Esau der siegreiche Krieg zugeschrieben werden. Das Wort ‚**Krieg**‘ (מלחמה) trat schon zuvor in den Einheiten 4.1. und 5.2. auf. Wollten in der 4.1. Einheit die Banditen Krieg mit den Römern, so war es in der 5.2. Einheit Titus, der Gott persönlich zu einem solchen herausforderte, während an dieser Stelle lediglich darauf hingewiesen wird, dass stets Esau, also Rom, siegreich Krieg führt, was die bisherigen Einheiten auch beweisen.

Im **2. Abschnitt** wird durch den Vers Ijob 5,21, der ebenfalls wieder ausgelegt wird, indirekt vor Schuldzuweisungen in Bezug auf den Tempel und das Exil oder Spekulationen über den/die Schuldigen gewarnt, wie sie im 1. Abschnitt hervorgebracht wurden. Der Vers gehört zu einem Abschnitt in Ijob (5,17-27)²³⁹, welcher der Leidenspädagogik Gottes

²³⁹ EÜ: (17) Ja, selig der Mensch, den Gott zurechtweist. Die Zucht des Allmächtigen verschmähe nicht! (18) Denn er verwundet und er verbindet, er schlägt, doch seine Hände heilen auch. (19) In sechs Drangsalen wird er dich retten, in sieben rührt kein Leid dich an. (20) In Hungerzeiten rettet er dich vom Tod, im Krieg aus der Gewalt des Schwertes. (21) Du bist geborgen vor der Geißel der Zunge, brauchst nicht zu bangen, wenn Verwüstung kommt. (22) Über Verwüstung und Hunger kannst du lachen, von wilden Tieren hast du nichts zu fürchten. (23) Mit den Steinen des Feldes bist du verbündet, die Tiere des Feldes werden Frieden mit dir halten. (24) Du wirst erfahren, dass dein Zelt in Frieden bleibt; prüfst du dein Heim, so fehlt dir nichts. (25) Du wirst erfahren, dass deine Nachkommen zahlreich sind, deine Sprösslinge wie das Gras der Erde. (26) Bei voller Kraft

gewidmet ist. Gottes Zurechtweisung wird darin gelobt, da er nach Verwundung auch heilt. So sollen sich die Israeliten, die Rabbinen, nun vor Schuldzuweisungen hüten, denn wie bereits am Beginn des 3. Teils zu Bethar vermutet, geht das gesamte Geschehen auf Gott zurück. Somit kann der Vers als Warnung gelten. Andererseits heißt es in seiner Fortsetzung auch, dass, wenn Verwüstung kommt, nichts zu bangen ist, was als Hoffnung für zukünftige Ereignisse dieser Art gewertet werden kann, da Gott bereits durch die Tempelzerstörung und das Exil gestraft hat und nun seine Hand schützend über Israel hält. In der Interpretation von Ijob 5,21 wird die ‚Geißel der Zunge‘ (שוט לשון) mit den ‚hitzigen Disputen der Zunge‘ (חירחורי לישון) gleichgesetzt, wodurch das Wort ‚Zunge‘ (לשון), sowie das Verb ‚verborgen sein‘ (חבא) die Verbindung zwischen Vers und Auslegung herstellen. Interessant ist, dass der Wettkampf/Disput mit Worten als ‚Geißel‘ begriffen wird, obwohl er unter den Rabbinen v.a. in Babylonien und somit im Bavli einen hohen Stellenwert genoss. Doch vielleicht wird er auch nur in einem Kontext wie diesem, in dem es um Schuldfragen geht, die nicht so einfach, oder im Grunde gar nicht, zu beantworten sind, als ‚Geißel‘ verstanden.²⁴⁰ Andererseits könnte es aber auch bedeuten, dass vor Schuldzuweisungen an Esau, also Rom, Achtung geboten ist, da in der 15.3. Einheit mit der ‚Rabbinisierung‘ von Hamans Enkelkindern, ja auch Nachfahren Esaus in Israel bzw. unter den Rabbinen vertreten waren. Was bedeuten würde, dass die Israeliten nicht ihr Herz verhärten (vgl. Spr 28,14), sondern Lernwillige und Gelehrte ungeachtet ihres Stammbaums als zu ihnen gehörig akzeptieren und ihre Zunge vor Verleumdung oder Pauschalisierung hüten sollten. Weiters ist anzumerken, dass das Verb ‚begreifen/meditieren‘ (הרהר) der 15.2. Einheit, in welcher Nebuzaradan konvertierte, eine klanglich ähnlich lautmalerische Wurzel aufweist wie der Begriff ‚Wettkampf/Disput‘ (חירחור), was wiederum auf das Hin- und Herwerfen von Argumenten, wie es hier auch im 1. Abschnitt der Fall war, sprechen würde. Vers und Interpretation stehen parallel zueinander und enden mit einer Epipher, welche sich durch die Aufforderung ‚sollst du verborgen sein‘ (תחבא) am jeweiligen Ende ergibt. Dieses Verb ist synonym zu den Verben ‚versteckt/verborgen‘ (טמר) der 5.1. und dem ‚verdeckt sein‘ (כסה) der 15.3. Einheit, wie auch dem ‚bedeckt sein‘ (חפה) der späteren 19.1. Einheit zu verstehen.

Textanalyse & Interpretation

Die Einheit beginnt mit dem Vers Gen 27,22, in welchem auf eine Geminatio (הקול קול) ein Polypoton folgt (הידיים ידי). Im Zuge der Auslegung des Verses wird das Wort ‚Stimme‘ (קול) insgesamt sechs Mal wiederholt. Im ersten Interpretationsteil werden die Feinde Israels zwar parallel zueinander präsentiert, doch auch von Hadrian (a) über Vespasian (b) zu dem bösen Königreich (c) hin gesteigert. Der Begriff ‚Kaiser‘ kommt zwei Mal vor und wird auf Hadrian, sowie Vespasian angewendet, wodurch a und b miteinander verbunden werden. Bei der Zahl der Getöteten durch Hadrian ‚60 Myriaden über 60 Myriaden‘ (ששים רביא על ששים) handelt es sich abermals um eine Geminatio, in welcher die Zahl 3, durch welche diese Zahlen teilbar sind, indirekt betont wird. Diese ‚60 Myriaden‘ kommen genauso wie das Land ‚Ägypten‘ (מצרים), in welchem Hadrian diese tötete, zwei Mal vor. Die Zahl der Opfer wird mit jener derer verglichen (כיוצאי), die aus Ägypten auszogen und sogar als doppelt so hoch beschrieben, was durch eine Alliteration (כפלים כיוצאי) ausgedrückt wird. Der Name ‚Jakob‘ (יעקב) kommt wie der seines Bruders ‚Esau‘ (עשו) in der gesamten Einheit jeweils drei Mal vor. Wie zu der 4. Einheit bereits angemerkt, könnte es sich bei dem Namen ‚Vespasian‘ bzw. ‚Aspasianus‘ um ein Wortspiel zu den lateinischen Wörtern *Asparagus* (= Spargel) oder *vespa* (= Wespe) handeln, doch ist dies nicht mit Sicherheit zu sagen. Sicher hingegen ist jedoch der gleiche Auslaut der Namen ‚Hadrians/Adrianus‘ (אדריינוס), und ‚Aspasianus‘ (אספסיינוס).

steigst du ins Grab, wie man Garben einbringt zu ihrer Zeit. (27) Siehe, das haben wir erforscht, so ist es. Wir haben es gehört. Nimm auch du es an!

²⁴⁰ Jastrow (1926) deutet den ‚Wettkampf der Zunge‘ in Referenz auf Ijob 5,2 als Gebet und meint, in diesem sei Schutz zu suchen bei Verfolgung. Doch diese Interpretation ist m.E. nicht zutreffend.

Beide ‚töteten‘ (הרג) sie ‚Myriaden‘ (רבוֹא) von Juden, sodass das Verb zwei Mal und der Begriff ‚Myriaden‘ insgesamt gleich vier Mal auftritt. Die Zahl der Getöteten von Vespasian, welche wie jene Hadrians wie eine Übertreibung wirkt, betont die Zahl ‚Vier‘ (אַרבע), welche einmal in Form von ‚400‘ (אַרבע מאות) und das zweite Mal von ‚4000‘ (אַרבע אַלפים) Myriaden wiedergegeben wird, wobei die zweite Angabe auch eine Alliteration in sich birgt. Weiters ist anzumerken, dass es sich um ein **Spiel** mit den Konsonanten der Begriffe ‚Vier‘ (אַרבע) und ‚Myriade‘ (רבוֹא), sowie von ‚Tausend‘ (אַלפים) und ‚doppelt‘ (כפלים) handeln könnte. Das bereits erwähnte Stichwort ‚Hand‘ (יד) das sechs Mal in dieser Einheit vorkommt, und bereits zu Beginn ein Polyphton bildete, tritt drei Mal in dieser Einheit (A, c, c’) auf und ist stets auf Esau bezogen. Dieser wiederum wird mit Rom in Verbindung gebracht, welches das Haus bzw. den Tempel zerstörte und verbrannte, sowie die Israeliten aus ihrem Land vertrieb (החריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו), wobei es sich um eine polysyndetische Klimax handelt, in welcher das ‚Haus‘ (Gottes) (בית) und der ‚Tempel‘ (היכל) synonym zueinander gebraucht werden. Auch die Verben ‚zerstören‘ (חרב), ‚verbrennen‘ (שרף) und ‚vertreiben‘ (גלה) bilden für sich eine Klimax, welche an die Kriegstaktik der ‚verbrannten Erde‘ denken lässt. Der Begriff ‚Haus‘ (בית) kommt in den 3 Teilen von bGit 55b-58a öfter vor (vgl. 1. Block, 3., 4.1., 7., 10., 15.2., 20. Einheit), doch nur in den Einheiten 3., 7., 16. und indirekt 20. ist vom Haus Gottes als Tempel die Rede. Der ‚Tempel‘ (היכל) als Heiligtum Gottes und Zentrum Jerusalems ist interessanterweise nur in Teil 1 (= Jerusalem) (vgl. 2., 4.4., 5.1., 7. Einheit) und 3 (= Bethar) (vgl. 16., 17. Einheit) vertreten. Das ‚Land‘ (ארץ) hingegen, mit welchem stets Israel gemeint ist, wird in allen 3 Teilen (vgl. 2., 5.2., 10., 16.) erwähnt. Es ist u.a. das Verb ‚zerstören‘ (חרב), das in der Klimax vorkommt, welches wie bereits in der 1. Einheit angekündigt, jede der drei Zerstörungen (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) begleitet (vgl. 2., 8., 13. Einheit) und sich direkt auf die Tempelzerstörung oder jene Jerusalems bezieht (vgl. 3., 4.2., 7., 16. Einheit).

Die ‚andere Auslegung‘ (דבר אחר), welche mit dieser hermeneutischen Phrase eingeleitet wird, enthält wieder die Geminatio קול קול, sowie das bereits beschriebene Polyphton (הידים ידי). Das ‚wirksame Gebet‘ (תפלה שמועלת) wird mittels einer Alliteration (שמועלת שאין) an den ‚Samen Jakobs‘ gebunden, ohne dem ein solches nicht möglich ist. Parallel dazu wird der ‚siegreiche Krieg‘ (מלחמה שנוצחת) durch eine Alliteration (שנוצחת שאין) mit dem ‚Samen Esaus‘ verbunden, ohne dem ein solcher undenkbar wäre. Im Zuge dieser Interpretation wird das Wort ‚Samen‘ (זרע) zwei Mal wiederholt. Die Adjektive ‚wirksam‘ und ‚siegreich‘ wirken verstärkend, ähnlich einem Pleonasmus, denn ein Gebet würde prinzipiell nicht gesprochen werden, wenn es nicht für wirksam gehalten, und ein Krieg würde nicht begonnen, wenn er nicht für gewinnbar gehalten werden würde.

Das Fazit der Auslegung zu Gen 27,22, die Warnung vor Schuldzuweisungen und Spekulationen, besteht aus dem Inhalt von Ijob 5,21. Dieser Vers wird gleichfalls ausgelegt, doch ist dabei auffällig, dass dafür lediglich ein Wort verändert wird, denn die ‚Geißel‘ (שוט) wird durch die lautmalerischen ‚Wettkämpfe/Dispute‘ (חירחור) ersetzt. Der Vers und seine Interpretation sind folglich bis auf dieses eine Wort ident. Möglicherweise ist diese Auslegung auch so zu deuten, dass man sich generell vor Disputen mit seinen Mitrabbinen hüten sollte, nicht nur in Schuldfragen, sondern ganz prinzipiell, um Beschämung und Schande, wie sie für die Zerstörung Jerusalems verantwortlich waren (vgl. 7. Einheit), zu vermeiden.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser Einheit von **Craik et al.** (1996) der harmlose (Wortspiele, Konsonantenspiele, Klangähnlichkeit, Lautmalerei) und der reflektierende (Warnung vor Schuldzuweisung/Spekulation durch Ijob 5,21) Stil, sowie der einschließende (Wortspiele, Konsonantenspiele, Klangähnlichkeit, Lautmalerei) Humorstil von **Martin** (2003) Anwendung fanden. **Bergers** (1993) Techniken sind gleichfalls zahlreich

vertreten. So finden sich die Anspielung (Esau = böses Königreich = Rom), Übertreibung (Zahlen der Getöteten von Hadrian und Vespasian), Beleidigung („böses“ Königreich), Ironie (Rabbinen, Gott und Römer haben Schuld an Tempelzerstörung²⁴¹), Wortspiele (Vespasian – Spargel/Wespe; Spiel mit Konsonanten: Vier/Myriaden, Tausend/doppelt; ähnlicher Klang: Adrianus/Aspasianus; Lautmalerei: begreifen/meditieren – Wettkampf/Disput), der/die Katalog/Auflistung (Feinde Israels – Hadrian, Vespasian, böses Königreich), der Vergleich („wie die, die auszogen“), die Wiederholung (Geminationen, Polypota, Epipher; Phrase (Haus – Tempel – Land); Stimme, Jakob, Hand, Esau, Kaiser, Ägypten, (60) Myriaden, Samen, Zunge; töten, verborgen sein; Zahl 3, Zahl 4), wie auch die Umkehrung (Stimme Jakobs wird in a-b mit Feinden Israels negativ assoziiert – in a’-b’ mit Samen Jakobs positiv; Hände Esaus werden in c negativ mit bösem Königreich verbunden – in c’ mit Samen Esaus positiv), das Thema (Auslegung zu Gen 27,22) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeton). Von den **rabbinische Techniken** sind hingegen ein Wortspiel/sprechender Name (Vespasian – Spargel/Wespe), das Spiel mit Konsonanten (Vier/Myriaden, Tausend/doppelt), die Ähnlichkeit des Ausklangs (Adrianus/Aspasianus), Lautmalerei (begreifen/meditieren – Wettkampf/Disput), sowie Stichwörter (Stimme, Jakob, Hand, Esau, Kaiser, Ägypten, (60) Myriaden, Samen, Vespasian, Stadt, Bethar, Königreich, Krieg, Haus, Tempel, Land; töten, verborgen sein, hinausgehen/ausziehen, zerstören; böse/Böses; Zahl 3, Zahl 4; Phrasen (Haus – Tempel – Land; eine andere Auslegung)), Assoziationen (Jakob – Gebet, Esau – Krieg; böses Königreich – Rom), und auch die hermeneutische Phrase („eine andere Auslegung“) zu gegen.

17. Vorherbestimmung der Zerstörung beider Tempel

Übersetzung

- A **Rav Jehuda** sagte, [dass] Rav sagte: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: *An den Flüssen/Strömen Babels/Babylons, dort saßen wir und weinten/, ja, wir weinten, als wir Zions gedachten/uns an Zion erinnerten* (Ps 137,1)²⁴¹? – Dies/Es lehrt, dass der Heilige, gepriesen sei er, David die Zerstörung des **1. Hauses/Tempels** und die Zerstörung des **2. Hauses/Tempels** zeigte.
- a Die Zerstörung des **1. Hauses/Tempels**, wie/weil gesagt wird: *An den Flüssen/Strömen Babels/Babylons, dort saßen wir und weinten/, ja, wir weinten* (Ps 137,1);
- b [die Zerstörung] des **2. Hauses/Tempels**, wie geschrieben ist/steht: *Erinnere dich, (o) Herr, am Tag Jerusalems an die Söhne/Kinder Edoms, die/sie sagten: Reißt nieder, reißt es bis auf sein Fundament/seinen Grund nieder* (Ps 137,7).²⁴²

Gliederung & Strukturanalyse

Die 17. Einheit ist der Interpretation von Ps 137,1 gewidmet,²⁴³ im Zuge deren durch das Stichwort ‚**Edom**‘ eine Verbindung zur vorherigen 16. Einheit hergestellt werden kann, welche das ‚**böse Königreich**‘, also Rom, als Schuldigen der Tempelzerstörung nannte.²⁴⁴

Die Texteinheit besteht aus **1 Abschnitt**, der jedoch in a+b gegliedert werden kann:

1. Abschnitt (A)	Ps 137,1 – Zerstörung beider Tempel
a	Ps 137,1 – Zerstörung des 1. Tempels
b	Ps 137,7 – Zerstörung des 2. Tempels

²⁴¹ EÜ: An den Strömen von Babel, da saßen wir und wir weinten, wenn wir Zions gedachten.

²⁴² EÜ: Gedenke, HERR, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems, die sagten: Reißt nieder, bis auf den Grund reißt es nieder!

²⁴³ Für eine Auslegung zu dem gesamten Ps 137 siehe u.a.: Brenner (2003).

²⁴⁴ Aufgrund dieser engen Verbindung gehört für Schäfer (1981) diese Einheit noch zur Auslegung von Gen 27,22, welche in dieser Arbeit die 16. Einheit ist, dazu.

Der **1. Abschnitt** beginnt mit einer Aussage des Rav Jehuda im Namen von Rav. Rav Jehuda kam bereits im 2. Block, sowie im 2. Teil (vgl. 10. Einheit) vor und wird auch in noch folgenden Einheiten (vgl. 18.1., 18.2., 19.2., 19.4., 20. Einheit) das Geschehen einleiten. Er stellt die Frage, was wohl Ps 137,1 bedeutet, laut welchem die Israeliten an den Flüssen Babylons saßen und weinten als sie sich an Zion erinnerten. Der Begriff ‚Flüsse‘ (נהרות) trat als Synonym (נחלים) bereits in der 14. Einheit auf, wo es sich um jene im Tal der Hände handelte, hier sind hingegen die Flüsse Babylons, mit welchen nur Euphrat und Tigris gemeint sein können, erwähnt. Die Stadt ‚Babel‘ bzw. ‚Babylon‘ (בבל) kommt außer in dieser nur in der 18.4. Einheit vor, in welcher gleichfalls Psalm 137, allerdings Vers 8-9 zitiert werden, in denen die Stadt personalisiert wird, was an dieser Stelle jedoch nicht der Fall ist. Das im Vers enthaltene Verb ‚sitzen‘ (ישב) erscheint nebensächlich, doch verbindet es die 3 Teile (= Jerusalem, Tur Malka und Bethar) miteinander. Erstmals bezog es sich auf Bar Qamtza, der uneingeladen unter den Gästen saß (vgl. 2. Einheit), dann auf Rabbi Tzadoq (vgl. 4.2. Einheit), der im Fasten saß (= 1. Teil), sowie auf die drei Rabbinen, welche in der 11. Einheit über Kfar Sekhanja in Ägypten berieten (= 2. Teil). Hier hingegen bezieht es sich auf die Gesamtheit der Israeliten, die nach Babylonien verschleppt wurden, während es in der 19.4. Einheit auf die beiden Kinder des Rabbi Jischmael ben Elischa zutreffen wird, welche sich in Gefangenschaft befinden. Ebenfalls verbindend zwischen dieser und der 19.4. Einheit wirkt das Verb ‚weinen‘ (בכא), das nur hier und in der noch kommenden Einheit auftritt, wobei es auch indirekt in der 20. Einheit, jedoch als Umschreibung, vorkommt. Dieser Umstand ist auffällig, da es doch um drei grundlegende Zerstörungen geht, die jedoch scheinbar nur spärlich beweint werden. Die Tatsache, dass im Vers ‚Zions‘ (ציון) gedacht wird, verbindet diese Einheit mit der 19.1., da in dieser die kostbaren Söhne Zions im Zuge des Verses Kgl 4,2 zitiert werden. Anzumerken ist bei dieser Verbindung jedoch, dass in der 19.1. Einheit unter ‚Zion‘ Israel, also ein Volk, verstanden wird, während an dieser Stelle ‚Zion‘ als Gebäude, sogar als Tempel, begriffen wird. Wird die alternative Lesung der Wurzeln זכר und זכר in der 10. Einheit ernstgenommen, so kann behauptet werden, dass bereits in dieser vom ‚Erinnern‘ bzw. ‚Gedenken‘ (זכר) die Rede war.

Rav Jehuda gibt sich die Antwort auf seine Frage selbst, indem er Ps 137,1 auslegt und meint, dass dieser aussagt, dass Gott bereits David die Zerstörung der beiden Tempel vorhergesagt hat. König David, der bereits in der 9. Einheit in Relation zu Bar Droma kurz vorkam, gilt als Grundsteinleger des 1. Tempels, der dann von Salomon vollendet wurde. In PesR 6,19 wird ebenfalls davon ausgegangen, dass David von der Zerstörung des Tempels in Jerusalem wusste, jedoch wird dort nicht gesagt, von welchem der beiden er gewusst hat. Das Wort ‚Zerstörung‘ (הורבן) verbindet diese Einheit mit der vorherigen 16. Einheit, da einerseits auch dort von der Zerstörung des Tempels die Rede war und andererseits, weil dieselbe Wurzel (הרב) dem Verb ‚zerstören‘ und der ‚Zerstörung‘ zugrunde liegt. Natürlich erstreckt sich diese Verbindung gleichfalls auf alle anderen Einheiten, in welchen diese Wurzel vorkam (vgl. 2., 4.4., 5.1., 7., 16. Einheit).

Die weitere Auslegung von Ps 137,1 ist in a und b gegliedert, wobei die Zerstörung des 1. Tempels mit Ps 137,1 begründet wird (a), wodurch der Vers fast vollständig wiederholt wird, während die Behauptung der Vorhersage der Zerstörung des 2. Tempels in Ps 137,7 seine Begründung hat (b).

Wurden in der 2., 7. und 16. Einheit die Termini ‚Haus‘ (בית) und ‚Tempel‘ (היכל) getrennt bzw. synonym zueinander gebraucht, so verschmelzen sie nun, da in dieser Einheit mit dem ‚Haus‘ stets der Tempel gemeint ist.

Der 1. Tempel wird durch den Psalmvers 137,1 eng mit Babylon verknüpft, welches auf den babylonischen König Nebukadnezar II. (604-562 v. d. Z.) anspielt, der 587/586 v. d. Z. den Tempel zerstörte, Jerusalem einnahm und die Oberschicht Jerusalems exilierte. Der 2. Tempel hingegen wird mittels Ps 137,7 mit **Edom** verbunden, das für Rom oder auch Esau stehen kann. Durch das Verb ‚erinnern‘ (זכר) sind Ps 137,1, der ausgelegt wird, und Ps 137,7

mit dessen Hilfe dies gelingen soll, indem weitere Aspekte aufgezeigt werden, aufeinander bezogen. Auffällig ist, dass eben zu dieser Auslegung Ps 137,1 wiederholt wird, während 137,7 durch ein Stichwort hereingespielt wird, obwohl aus dem Auslegungsvers selbst auch ein plausibler Bezug zum 2. Tempel hergestellt hätte werden können. Dieser wäre über den Begriff ‚Zion‘ erfolgt, der nicht nur für den 2. Tempel gebraucht wurde, sondern auch für den zukünftigen Tempel heute noch in Verwendung ist. Und da noch kein weiterer 3. Tempel gebaut wurde, hätte folglich von ‚Zion‘ als dem 2. Tempel ausgegangen werden können. Diese Erwägung wurde jedoch zu Gunsten von Vers Ps 137,7 abgelehnt, weil dieser den Rückbezug zu ‚Edom‘ und somit Rom, dem bösen Königreich, wie es in der 16. Einheit als Schuldiger für die Tempelzerstörung gilt, ermöglicht. In besagtem Vers soll sich Gott am ‚Tag Jerusalems‘ (יום ירושלים), sprich, am Tag des Jüngsten Gerichts, daran erinnern, dass es die ‚Söhne Edoms‘ (בני אדום), also die Römer waren, welche die Zerstörung des Tempels bis auf dessen Grundmauern wollten. Interessant ist, dass nach dieser Aufforderung an Gott, das Stichwort ‚Jerusalem‘, welches sich durch alle drei haggadischen Teile (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) von bGit 55b-58a zog (vgl. 2., 4., 4.2., 4.3., 4.4., 12., 15., 15.3., 17. Einheit), – wie als wäre damit alles gesagt, – nicht mehr fällt. Und das ist es auch, wenn beachtet wird, dass ‚Edom‘ bereits in der 3. Einheit vorkam, in der Nero durch Ez 25,14 vorgewarnt, davor zurückschreckte etwas gegen die Israeliten zu unternehmen, da diese zukünftig über Edom erhöht werden und über diese ihre Rache kommen lassen würden. Auf genau dieses zukünftige Racheszenario wird auch hier angespielt, wenn vom Tag Jerusalems die Rede ist, an dem ganz Edom für seine Untaten bezahlen wird. Wird an Spr 28,14 aus der 1. Einheit erinnert, so wurde bereits dort vorhergesagt, dass, wer sein Herz verhärtet, ins Elend fallen wird, was auf Edom, das mutwillig das religiöse Zentrum der Israeliten zerstörte, mit Sicherheit zutrifft. Das Wort ‚Tag‘ kam bisher sehr oft vor und wird auch noch auftreten (vgl. 4.5., 5.2., 6., 8., 9.1., 11., 13., 17., 18.1., 18.2., 18.3., 19.3., 19.5., 20. Einheit), doch ist dabei interessant, dass es sich wie in der 11. Einheit um einen ganz bestimmten Tag handelt, der gleich dem Todestag eines Menschen noch in der Zukunft liegt. Wurde in der 16. Einheit davor gewarnt sich in Schuldzuweisungen zu ergehen, so wird nun deutlich Rom als Schuldiger an der Zerstörung des 2. Tempels deklariert, doch widersprechen sich die Einheiten deshalb nicht zwangsläufig. Denn würden sich die 16. und die 17. Einheit noch indirekt auf die 15.3. Einheit beziehen, so ergäbe sich, dass die Zunge zu hüten sei vor der Schuldzuweisung an alle Nachfahren Esaus, zu welchen auch die ‚Enkelkinder‘ (בני בני) des Haman zählen, von welchen manche sogar Gelehrte in Bnei Braq wurden. Die hier nochmalige Wiederholung ‚Edoms‘ und implizit Esaus würde sich dann auf die restlichen Nachkommen beziehen, die sich nicht dem Judentum anschlossen, diesem sogar sehr feindlich gesinnt waren, und über welche Gott am Jüngsten Tag, am Tag Jerusalems, richten wird. Weiters wird durch die erneute Erwähnung ‚Edoms/Roms‘, die Schuldzuweisung gegen dieses, welche in der 16. Einheit laut wurde, bestätigt, v.a. weil auch keine weiteren möglichen Schuldigen (vgl. 2., 7. Einheit) angeführt werden, sondern im weiteren Verlauf nur die Gräueltaten der Römer beschrieben werden.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn der Einheit fällt eine Alliteration (בכינו בזכרנו) in Vers Ps 137,1 auf, welche die beiden Teile des Verses miteinander verbindet und zum Ausdruck bringt, dass die Erinnerung mit Trauer und Weinen verknüpft ist. Die Deutung des Verses inkludiert Gott, der mittels der Abkürzung הקב"ה genannt wird, welche aus dessen Epitheton ‚Heiliger‘ (קדוש) und einer Segnungsformel (ברוך הוא) besteht. Gott soll nämlich bereits David die Zerstörungen beider Tempel gezeigt haben, welche hier parallel zueinander mit gleichem Wortlaut, ähnlich einer Geminatio, aufgelistet werden (חורבן בית ראשון וחורבן בית שני). Die Auslegung zu dieser Aussage wiederum wird durch die Verse Ps 137,1 und 137,7 begründet, für deren Einleitung die Worte ‚Zerstörung‘ (חורבן) und ‚Haus/Tempel‘ (בית) wiederholt werden, welche insgesamt

drei und vier Mal in dieser Einheit vorkommen. Durch das sofortige Aufgreifen der ‚Zerstörung des Tempels‘ (והורבן בית שני; חורבן בית ראשון) kann in a (beinahe) von einer Anadiplose gesprochen werden. Weiters ist für a zu sagen, dass Ps 137,1 von ‚an‘ (על) bis zu ‚weinen‘ (בכינו) vollkommen ident wiederholt wird. In b hingegen wird die Zerstörung nicht mehr erwähnt, elliptisch wird diese für den 2. Tempel vorausgesetzt. Die Zahlen 1 und 2 werden in Bezug auf den Tempel als Ordinalzahlen jeweils zwei Mal wiederholt. Durch die Wiederholung des Verbs ‚erinnern‘ (זכר) wird von Vers Ps 137,1 auf 137,7 übergeleitet, in welchem sich drei Alliterationen (ערו ערו ... יום ירושלים) befinden. Werden diese Alliterationen zusammengelesen, so ergibt sich eine verborgene Botschaft, die Hoffnung gibt, nämlich dass Edom, das die Zerstörung des Tempels lautstark forderte, in ironischer Umkehr selbst am Tag Jerusalems, beim Jüngsten Gericht, niedergerissen werden wird. Eine Botschaft, die bereits in etwas deutlicherer Form in der 3. Einheit zugrunde lag. Gott, welcher in diesem Vers synonym mit der Kurzform als ‚Herr‘ (h') angesprochen wird, soll an sein Versprechen der Erhöhung Israels und der Vernichtung der Feinde erinnert werden. Weiters handelt es sich bei der wiederholten Aufforderung Edoms, den Tempel bis auf sein Fundament niederzureißen, bei dem Verb (ערו) nicht nur um einen Imperativ, sondern gleichfalls um eine Alliteration mittels Geminatio, wie sie bereits angegeben ist. Während Ps 137,1 sich also auf die Trauer Israels bezieht, wird durch Ps 137,7 die Schuld der Römer an dieser Trauer und an (möglichen) Rachegeleuten deutlich. Die Verse sind dadurch jeweils einer der beiden Parteien zuzuordnen (Ps 137,1 – Israel; 137,7 – Rom), die sich in Trauer und Brutalität gegenüberstehen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser Einheit ist zu sagen, dass der kompetente (Alliterationen in Ps 137,7 weisen auf zukünftige Strafe Edoms hin) Stil von **Craik et al.** (1996), sowie der einschließende (kollektive Trauer der Israeliten an den Flüssen Babylons) und der selbstverstärkende (Edom/Rom ist schuld an Tempelzerstörung und wird dafür bestraft werden) Stil von **Martin** (2003) vertreten sind. **Bergers** (1993) Humortechniken sind hingegen in Form von Anspielungen (Flüsse Babylons – Euphrat und Tigris; Babylon – König Nebukadnezar; Zion – Tempel; Tag Jerusalems – Jüngstes Gericht; Edom – Rom/Esau), Ironie (Edom/Rom wird bei Jüngstem Gericht niedergerissen werden), Katalog/Aufzählung (1. und 2. Tempelzerstörung), Wiederholungen (Ps 137,1; Geminatio; Zerstörung, Haus/Tempel; Zahl 1, Zahl 2; erinnern, niederreißen), wie auch der Umkehr (Edom reißt Tempel/Jerusalem nieder – Edom wird von Jerusalem/Israel niedergerissen werden) und dem Thema (Ps 137; Rom als Tempelzerstörer) vorzufinden. Bezüglich der **rabbinischen Techniken** sind hauptsächlich Stichworte (Rav Jehuda, Flüsse, Babel/Babylon, Zion, David, Haus/Tempel, Tag, Jerusalem, Söhne/Kinder, Edom, Zerstörung/zerstören; sitzen, weinen, erinnern; Zahl 1, Zahl 2) anzutreffen.

18. Martyrien & Nobler Tod

Die 18. Einheit erstreckt sich über die (Sub-)Einheiten 18.1.-18.4., welche von Gefangenen und Märtyrern, sowie Selbstmördern handeln.

18.1. Vierhundert Knaben & Mädchen²⁴⁵

Übersetzung

A **Rav Jehuda** sagte, [dass] Samuel (= Schmu-el) sagte, und manche sagen, Rabbi Ami, und [andere] sagen, es wurde gelehrt in einer Baraita [wörtl.: der Mischna]²⁴⁶: **Ma'asse**: [Es

²⁴⁵ Paralleltex-te: KglR 1,45.

²⁴⁶ Wörtlich steht hier wie in der 14. Einheit ‚Matnita‘, doch handelt es sich um eine den Tannaiten zugeschriebene Aussage, die nicht in der Mischna enthalten ist.

geschah, dass] 400 Buben/Knaben und Mädchen zur **Schande**(/Prostitution) gefangen wurden.

- A₁ [Als] sie selbst bemerkten, warum sie begehrt werden/nach ihnen verlangt wird, sagten sie: Wenn wir uns im Meer ertränken, kommen wir in die kommende/zukünftige Welt, um zu leben?
- A₂ Der Größte/Älteste unter ihnen interpretierte für sie [den Vers]: *Der Herr sagte: Aus Baschan werde ich [sie] zurückbringen, zurückbringen werde ich [sie] aus den Tiefen des Meeres* (Ps 68,23).²⁴⁷
- a ‚Von/Aus **Baschan** werde ich [sie] zurückbringen‘ – Von **zwischen den Zähnen** eines Löwen werde ich [sie] zurückbringen.
- b ‚Aus den Tiefen des **Meeres**‘ – Jene, die im Meer ertrunken sind.
- A₁’ a Als die Mädchen dies/so hörten, sprangen sie alle (auf) und fielen ins/mitten ins Meer.
- b Die Buben/Knaben erhoben/schlossen selbst vom Leichterem auf das Schwerere und sagten: Wenn diese, deren Art/Weg so ist – so [handeln]; wir, deren Art/Weg nicht so ist – um wie viel mehr [müssen wir so handeln]!
- Auch sie sprangen ins/mitten ins Meer.
- A₂’ Und über sie sagt die Schrift: *Aber deinetwegen werden wir den ganzen Tag getötet, wir gelten(/zählen zu) als(/den) Schlachtschafe(n)* (Ps 44,23).²⁴⁸

Gliederung & Strukturanalyse

Die 18.1. (Sub-)Einheit enthält einen Präzedenzfall, bei dem 400 gefangene Knaben und Mädchen zu Prostitutionszwecken verschifft werden sollen, diese sich jedoch ihrem Schicksal durch Selbstmord im Meer entziehen.

Diese Texteinheit kann in **5 Abschnitte** unterteilt werden, die teils parallel angeordnet sind:

1. Abschnitt (A)	Situationsbeschreibung
2. Abschnitt (A ₁)	Frage: Selbstmord = Platz in zukünftiger Welt?
3. Abschnitt (A ₂)	Antwort: Auslegung zu Ps 68,23
4. Abschnitt (A ₁ ’)	Reaktion: Ertrinken im Meer
5. Abschnitt (A ₂ ’)	Schriftzitat: Ps 44,23

Der **1. Abschnitt** beginnt wieder mit einer Aussage des Rav Jehuda, dieses Mal im Namen von Samuel, oder im Namen von Rabbi Ami, – darüber herrscht an dieser Stelle keine Einigkeit. Andererseits könnte das folgende Ma’asse (מעשה) auch in einer Baraita gelehrt worden sein, – die Varianten stehen nebeneinander ohne, dass eine davon präferiert wird. Wer auch immer ursprünglich das Ma’asse hervorbrachte ist somit nicht mehr eindeutig rekonstruierbar, dessen Inhalt dagegen wird klar wiedergegeben. Wie die bisherigen Präzedenzfälle in der 11. Einheit beginnt auch dieser mit einer Situationsbeschreibung: 400 Knaben und Mädchen wurden zu Zwecken der ‚Prostitution‘ (קליון) gefangen genommen. Aus dem Paralleltext KlgIR 1,45 geht auch der Ort hervor, an dem sich diese Gefangenen befinden, sie sind nämlich auf einem Schiff nach Rom unterwegs, um dort von den Römern ‚geschändet‘ zu werden, worauf bereits der Begriff ‚Prostitution‘, der prinzipiell ‚Schande‘ bedeutet, hinweist.²⁴⁹

Die Zahl **400** kam bereits in der 16. Einheit vor, in welcher davon berichtet wurde, dass Vespasian in Bethar ‚400‘ (ארבע מאות) oder 4000 Myriaden getötet hat, doch wird hier ein Synonym (בדי מאות) gebraucht. Auch in der 19.2. Einheit tritt die Zahl 400 auf, doch dort als Anzahl der Synagogen in Bethar. Durch diese Anzahl wird wieder die Zahl ‚Vier‘ betont. Die

²⁴⁷ EÜ: Der Herr hat gesprochen: Ich bringe vom Baschan zurück, ich bringe zurück aus den Tiefen des Meeres.

²⁴⁸ EÜ: Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet, wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt.

²⁴⁹ Zu dem Thema der Prostitution von Frauen und Mädchen siehe z.B.: Baskin (2009).

auftretenden ‚Knaben‘ (ילדים) und ‚Mädchen‘ (ילדות) sind synonym zu jenen in der 15.1. Einheit zu verstehen (בחורים; בחולות), bilden jedoch wie jene ein Gegensatzpaar, das sich komplementär ergänzt und sogar mit derselben Wurzel (ילד) geschrieben wird. Wie in dem ersten Ma'asse der 11. Einheit handelt es sich hier um ‚gefangene‘ (שבה) Israeliten, wie sie auch in der 19.2. bis 19.5. Einheit vorkommen. Mit diesen Gefangenen erfüllt sich scheinbar der in der 6. Einheit anzitierte Vers Kgl 1,5²⁵⁰, laut dem die Kinder Israels von dem Bedränger gefangen fortgebracht werden, wie es in eben dieser Einheit der Fall ist.

Im **2. Abschnitt** realisieren die Jugendlichen selbst,– ähnlich der Erkenntnis des Nero in der 3. Einheit,– warum und wofür sie gewollt werden, nämlich zur Prostitution, welche aus dem 1. Abschnitt noch mitschwingt. Das Verb ‚sagen‘ (אמר) verbindet die beiden Abschnitte hingegen direkt. Sie stellen die Frage, ob sie in die zukünftige Welt gelangen, wenn sie sich jetzt im Meer ertränken. Interessant ist, dass die Angst vor der ‚Schande/Prostitution‘ (קלון) so groß zu sein scheint, dass sie, noch bevor sie überhaupt in die Gefahr kommen Unzucht treiben zu müssen, erwägen sich umzubringen.

Das ‚Meer‘ (ים), welches bereits in der 5.2. und der 6. Einheit für Titus zwar einerseits bedrohlich, doch andererseits als Zufluchtsort und Versteck vor Gott galt, ist an dieser Stelle positiv aufgeladen, denn es steht quasi für den direkten Weg in die kommende Welt. Wie in der 14. Einheit das Blut der Getöteten ins Meer floss und es reinigend fortspülte, so wollen die Jugendlichen durch ihren Tod im Meer von Sünde rein bleiben. Wurde Titus vom Meer bzw. einer Welle gedroht ihn zu ‚ertränken‘ (טבע) und zu töten, so sehen die Knaben und Mädchen das Meer ironischerweise nicht als Strafe, sondern als Option sich und ihre Seelen zu retten.

Der **3. Abschnitt** enthält die Antwort auf die gestellte Frage, die jedoch nicht direkt, sondern in Form einer Versauslegung von Ps 68,23 gegeben wird. Der ‚Größte/Älteste‘ (הגדול) von ihnen ‚interpretiert‘ (דרש) für sie den chiasmisch aufgebauten Ps 68,23 (*Aus Baschan (a) werde ich [sie] zurückbringen (b), zurückbringen werde ich [sie] (b') aus den Tiefen des Meeres (a')*) Stück für Stück, obwohl mit dem Vers allein die Antwort bereits klar wäre. Durch das Stichwort ‚Meer‘ (ים) sind die Frage des 2. Abschnitts und die Antwort des 3. Abschnitts miteinander verbunden. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass im 1. Teil (= Jerusalem) der ‚Große‘ oder die ‚Großen/Noblen‘ stets auf die Römer bezogen waren (vgl. 4.1., 5.2. Einheit), während sich dies zu Beginn des 3. Teil (= Bethar) änderte, als Eliezer mit dem Epitheton ‚der Große‘ vorgestellt wurde (vgl. 14. Einheit). Das erste Stück von Ps 68,23 (a) wird dahingehend interpretiert, dass Gott auch Opfer von zwischen den Zähnen eines Löwen zurück, also zum Leben in der kommenden Welt bringt. Als Grundlage dieser Auslegung könnte ein **Wortspiel** mittels der Konsonanten von ‚Baschan‘ (בַּשָּׁן) und ‚zwischen den Zähnen‘ (מִבֵּין שֵׁנֵי) fungieren. Das zweite Stück des Verses (b) wird nur mehr elliptisch angegeben,– das Verb ‚zurückbringen‘ (אָשִׁיב) fehlt, kann aber aus dem Kontext heraus ergänzt werden. Abermals ist es das Stichwort ‚Meer‘, welches verbindend wirkt, dieses Mal zwischen Ps 68,23 und seiner Auslegung. Denn das zweite Stück meint genau das, was es sagt. Jene, die im Meer ertrunken sind, werden zurückgebracht werden, wodurch das Verb ‚ertrinken/ertränken‘ (טבע) gleichfalls die Antwort an die Frage des 2. Abschnitts rückbindet und dadurch gleichzeitig den 3. Abschnitt rahmt. Die Antwort lautet somit ‚ja‘, auch Ertrunkene kommen zum Leben in die kommende Welt. Interessant ist, dass das Verb ‚zurückbringen‘ (אָשִׁיב) als Wurzel שׁוּב hat, welche in der 15.2. Einheit die Umkehr Nebuzaradans geprägt hat. Wird dieser Kontext der Umkehr mitbedacht, so ergäbe sich, dass Gott die ertrunkenen Jugendlichen zwar zurückbringt, doch nicht mehr in diese Welt, sondern in die kommende, in welcher sie nicht tot in den Tiefen des Meeres liegen, sondern leben werden. Sie werden zum Leben zurückgebracht.

²⁵⁰ EÜ: Ihre Bedränger sind an der Macht, ihre Feinde im Glück. Denn Trübsal hat der HERR ihr gesandt wegen ihrer vielen Verfehlungen. Ihre Kinder zogen fort, gefangen, vor dem Bedränger.

Im **4. Abschnitt** erfolgt nun die (Blitz-)Reaktion auf die Antwort, denn als die Mädchen diese hören, springen sie sogleich auf und lassen sich ins Meer fallen (a). Sie ertränken sich somit im Meer. Das Verb ‚hören‘ (שמע) meint nicht wie in den Einheiten 5.1., 5.2. und 11. nur schlichtweg ‚hören‘ oder gar ‚verhören‘ wie in der 2. Einheit, sondern vielmehr ‚begreifen‘, da sie die Antwort des Ältesten unter ihnen nicht nur akustisch hören, sondern ebenfalls auf das Gehörte reagieren und handeln. Ihr sofortiges ‚Springen‘ (קפץ) erinnert an Bar Droma, der 1 Meile springen konnte (vgl. 9. Einheit) und an die Bewohner Tur Malkas, die aufgrund des kaiserlichen Abzugs vor Freude sprangen (vgl. 9.1. Einheit). Doch ist es hier etwas anders, denn während Bar Droma sprang, um zu töten und die Bewohner sich freuten, springen die Mädchen an dieser Stelle, um zu sterben,– sie springen in den Tod. Das Verb ‚fallen‘ (נפל) ist folglich nicht aktiv, wie in den Einheiten 8. und 13. zu verstehen, in denen Juden über Römer oder umgekehrt herfielen, sondern eher wie in den Einheiten 3. und 14., in welchen abgeschossene Pfeile oder vergossenes Blut passiv fielen.

Nachdem die Mädchen nun gesprungen sind, schließen die Knaben aus deren Reaktion für sich selbst einen parallelen Schluss vom Leichterem auf das Schwerere (= *Qal wa-chomer*).²⁵¹ Sie schließen, dass, wenn die Mädchen, deren ‚Weg‘ (דרך) es ist in Gefangenschaft sexuell genötigt zu werden, sich schon ertränken,²⁵² es umso mehr für sie als Knaben gelten müsste, da ‚es nicht ihr Weg ist‘ (אין דרך),²⁵³ sie also nicht ‚gewohnt‘ sind in der Prostitution zu arbeiten. Nach dieser Erkenntnis springen auch sie mitten ins Meer. Die in der 15.2. Einheit auftretende hermeneutische Phrase, nämlich ‚we ma ... – kakh ... – al achat kama we kama‘ (על אחת כמה וכמה) - ... , כך, - ... , ומה ... , ist zwar genauso wie der *Qal wa-chomer* an dieser Stelle hier aufgebaut, doch fehlte diesem die einleitende Deklaration, dass es sich um einen solchen handelt.

Während in den Schriften des Josephus stets von Männern der Selbstmord der Sklaverei vorgezogen wird und Frauen eher gewillt sind zugunsten ihres Lebens und dem ihrer Familien die Sklaverei zu ertragen, wird dieses Motiv hier umgekehrt, indem die Mädchen mit ihrer Selbsttötung den Knaben als Beispiel vorangehen.²⁵⁴ Durch die hermeneutische Ableitung des *Qal wa-chomer* wirken die Knaben recht rational, im Gegensatz zu den Mädchen, welche im Licht von Hoffnung und Furcht zu agieren scheinen. Doch genauso gut könnte interpretiert werden, dass die Mädchen gleich wussten, was zu tun ist, während die Buben aus Angst vor dem Tod nochmals darüber nachdenken mussten. Wird ihr Tod als Flucht vor der Unzucht, einer der drei ‚Kardinalsünden‘ (vgl. bSan 74a), gewertet, so könnte von einem *Kiddusch ha-Schem* ausgegangen werden, doch da sie sich aktiv für den Tod entscheiden und die Selbsttötung auch auf Eigeninitiative hin durchführen, kann lediglich von einem ‚noblen Tod‘ gesprochen werden, dessen höheres Gut in der Nichtbegehung einer Sünde besteht.²⁵⁵

Die ‚Mädchen‘ (ילדות) und ‚Knaben‘ (ילדים), die in diesem Abschnitt Selbstmord begehen und deren Situation im 1. Abschnitt geschildert wurde, rahmen somit diese Einheit. Genauso

²⁵¹ Für eine kurze und knappe Erklärung der hermeneutischen Regel des *Qal wa-chomer* siehe z.B.: Stemberger (1992), S. 28.

²⁵² Vgl. yHor 3,8,48b. Watts Belser (2018; S. 54-55) ist der Meinung, dass an dieser Stelle nicht zwischen sexueller Gewalt an Frauen und konsensueller sexueller Vereinigung unterschieden wird. Dies stimmt auch, doch ist zu bedenken, dass in der Antike Sklaverei erlaubt und die sexuelle Freiheit von Sklavinnen in keinsten Weise gegeben war und es somit einer solchen Unterscheidung nicht bedurfte.

²⁵³ Die Phrase ‚nicht (deren) Weg/Art‘ (אין דרך), welche hier eindeutig für Analsex zwischen Männern steht, wird in der rabbinischen Literatur auch gebraucht, um Analsex zwischen Männern und Frauen auszudrücken, doch ebenso, um im Rechtskontext Verhalten zu beschreiben, das von jüdischer Sitte abweicht (vgl. Satlow (2020), S. 238-241; Watts Belser (2018), S. 54). Für Homosexualität siehe beispielsweise: Satlow (2020), bes. Kapitel V. Zu der Gefahr der Vergewaltigung von Männern in der Gefangenschaft siehe u.a.: Jordan (1997), 10-28. Zu der sexuellen Gewalt gegen Männer als ‚alter‘, nämlich biblischer Topos, siehe z.B.: Greenough (2020).
²⁵⁴ Hezser (2005), S. 224-227; Watts Belser (2018), S. 53-54.

²⁵⁵ Vgl. dazu das Kapitel ‚4.2.3. Märtyrer & Martyrium‘. Zur Passivität beim *Kiddusch ha-Schem* siehe z.B. Cohen (1998).

zieht sich das Stichwort ‚Meer‘ vom 2. bis zum 4. Abschnitt durch und verbindet Vers mit Auslegung sowie Handlung.

Im **5. Abschnitt** wird Vers Ps 44,23 auf das Schicksal der 400 Knaben und Mädchen bezogen. Wie im 3. Abschnitt wird für diese ein Vers angewandt, wodurch sich die parallele Anordnung der Abschnitte A₁-A₂ ergibt. Die Verbindung zwischen diesem zu den anderen Abschnitten könnte möglicherweise durch ein **Wurzelspiel** zwischen ‚ertrinken/ertränken‘ (טבע) und ‚schlachten‘ (טבח) erklärt werden. Weiters wird der Vers durch den Begriff ‚ganz/alle‘ (כל) an den vorherigen Abschnitt gebunden, da ‚alle‘ (כולן) Mädchen (auf)sprangen, um sich zu ertränken und im Vers den ‚ganzen‘ (כל) Tag bzw. alle Tage Israeliten getötet werden. Dieser Abschnitt wird zwar dieser 18.1. Einheit zugerechnet, doch enthält er mit Ps 44,23 gleichzeitig den Vers, der für das Verständnis der nächsten drei Einheiten (18.2.-18.4.) von zentraler Bedeutung ist, da in diesen in der Folge anhand von Beispielen eine Art Bibelexegese durchgeführt wird. Der Vers besagt, dass sie (= Israeliten) den ganzen Tag getötet werden, wie Schlachtschafe. Der Begriff ‚den ganzen Tag‘ (כל היום) meint wohl nicht nur die Beschränkung auf einen Tag, sondern spricht viel mehr davon, dass sie die ganze Zeit schon für Gott oder um dessen Willen getötet wurden und werden. Ob es sich dabei um eine Übertreibung oder lediglich um die Schilderung einer subjektiven Wahrnehmung handelt, kann nicht gesagt werden. Das Verb ‚töten‘ (הרג) hat hier die gleiche verstärkte Konnotation wie in der 16. Einheit und meint, wie der Begriff ‚Schlachtschafe‘ (צאן טבחה) schon andeutet, das Töten im Sinne des Abschlachtens. Diesbezüglich wird in der 18.3. Einheit angemerkt, dass keiner das Schlachten an sich selbst demonstrieren sollte, – was das jedoch aus moralischer und ethischer Perspektive für die 400 Knaben und Mädchen bedeutet, bleibt unklar. Ps 44,23, in dem sie für Gott, also seinetwegen getötet werden, könnte jedoch darauf hinweisen, dass ihr Handeln nicht nur legitim, sondern auch gottgefällig war, worauf auch das in Abschnitt 3 vorkommende Verb ‚zurückbringen‘ verweist, welches auf Gott bezogen ist, der sie selbst zum Leben in der kommenden Welt bringt.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn der (Sub-)Einheit fällt auf, dass das Verb ‚sagen‘ (אמר) verhältnismäßig oft wiederholt wird. So kommt es in der gesamten Einheit gleich sieben Mal vor, u.a. sogar als Synonym (אמא) zu der genannten Wurzel, wodurch es verbindend auf alle Abschnitte wirkt. Die Knaben und Mädchen haben selbst die Erkenntnis (הרגישו בעצמן), dass sie zu Zwecken der Prostitution gefangen wurden, ob ihnen dies bewusst wird, weil sie besonders schön oder jung sind, bleibt unklar. Sie bemerken es jedenfalls selbst, im Unterschied zum Paralleltext KlgR 1,45, in welchem ihnen Gott den Vers, der die Antwort auf ihre Frage nach der kommenden Welt enthält, eingibt. Auf diese Erkenntnis hin wollen sie der Sünde, die sie sicher gezwungen werden würden zu begehen, entgehen, weshalb sie fragen, was mit ihnen geschieht, wenn sie sich ertränken. Die Frage enthält zwei Alliterationen (אמרנו: אם אנו ... העולם הבא), welche einerseits die Angst aber auch den Mut der Jugendlichen wiedergeben, da sie fragen, ob sie ihr Schicksal aktiv ändern dürfen, und andererseits die Hoffnung auf die kommende Welt widerspiegeln. Es wird nicht nach Rettung im Hier und Jetzt gefragt, sondern lediglich danach, ob die zukünftige Welt auch für sie als potentielle Selbstmörder offen stünde. Auffällig ist an der Frage weiters, dass in ihr die Wurzel בוא wiederholt wird, einmal als Verb (באין) und das zweite Mal als Adjektiv (הבא). Insgesamt tritt diese Wurzel in der gesamten Einheit sogar vier Mal auf, wodurch der Vers mit der Auslegung verbunden wird. Der Vers Ps 68,23, der ihnen die Antwort liefert und vom Ältesten von ihnen interpretiert wird, enthält eine Anadiplose, die gleichzeitig auch eine Alliteration (אשיב אשיב) darstellt, da das Verb ‚zurückbringen‘ (שוב) am Ende des ersten Stücks (a) des Verses und am Anfang des zweiten Stücks (b) auftritt. Wie bereits oben erläutert, scheint die Auslegung des ersten Versstücks (a) auf einem **Wortspiel** (בין שיני – בשן) zu basieren, doch es ist noch mehr, denn der Löwe, dem die Zähne gehören, bildet mit dem Verb ‚zurückbringen‘ eine Alliteration (אריה אשיב),

wodurch gesagt werden kann, dass der Vers äußerst kunstvoll interpretiert wird. Das zweite Versstück (b) beginnt wie das erste und dessen Auslegung mit ... מ (מבשן, מבין, ממצולות), wodurch von einer Anapher gesprochen werden kann. In der Interpretation des zweiten Stücks wird das ‚Meer‘ (ים) wiederholt, das insgesamt sechs Mal in der Einheit vorkommt und diese prägt. Ebenfalls tritt das Verb ‚ertrinken/ertränken‘ (טבע) zum wiederholten Male auf und verbindet dadurch Frage und Antwort miteinander. Die ‚Knaben‘ (ילדים) und ‚Mädchen‘ (ילדות) des 1. Abschnitts werden im 4. Abschnitt wiederholt, jedoch in umgekehrter Reihenfolge, da es die Mädchen sind, die zuerst auf die gehörte Auslegung von Ps 68,23 reagieren. Die Knaben hingegen ziehen für sich ‚selbst‘ (בעצמן) einen ‚Schluss vom Leichterem auf das Schwerere‘ (קל וחומר = ק"ו), – abermals handeln sie selbstständig, wieder erarbeiten sie sich von allein eine Lösung und gelangen zu einer Erkenntnis, wie bereits im 2. Abschnitt. Der Begriff ‚selbst‘ (בעצמן) wird folglich wiederholt und stellt eine Verbindung zwischen den Abschnitten her. Dies ist bemerkenswert, nicht nur weil dem Rezipienten/der Rezipientin dadurch ein kurzer Einblick in die Denkweise der Jugendlichen ermöglicht wird, sondern auch, weil mit keinem Wort gesagt wird, dass es sich um gebildete oder Kinder von Rabbinen handelt, denen ein solches Verhalten vielleicht eher zugetraut werden würde. Durch das Wort ‚leicht‘ (קל) wird einerseits an den Trick des Jochanan ben Zakkai aus der 4.3. Einheit und andererseits an die 5.2. Einheit erinnert, in welcher Titus durch ein leichtes Geschöpf wie die Mücke/Gelse verstarb. Im Zuge des *Qal wa-chomer* und auch schon davor wird der Begriff ‚so‘ (כך) vier Mal wiederholt, genauso wie das Wort ‚Weg‘ (דרך) in dem hermeneutischen Schluss zwei Mal vorkommt. Ebenfalls treten in dem Schluss vom Leichterem auf das Schwerere zwei Geminationen (לכך - כך; כמה וכמה) auf, wobei erstere sinngemäß sogar eine Anadiplose sein könnte. Die Zahl ‚Eins‘ (אחה) wird gleichfalls in diesem erwähnt, wenn auch nicht mit der Absicht eine Zahl hervorzuheben. Mittels der hermeneutischen Regel wird ebenso ein **Vergleich** mit Steigerung (so – **umso mehr**) gebraucht. Mit der Entscheidung der Knaben auch in das Meer zu springen, wird die 4. Einheit durch die wiederholten Worte ‚springen‘ (קפף) und ‚inmitten‘ (לתוך) gerahmt. Die Handlung der Knaben erfolgt somit parallel, jedoch zeitverzögert zu jener der Mädchen und ist auch nur verkürzt wiedergegeben, da diesmal nicht gesagt wird, dass sie ‚fallen‘ (נפל). Der abschließende Vers Ps 44,23 wiederholt den Begriff ‚alle/ganz‘ (כל), der bereits im 4. Abschnitt vorkam, und enthält auch einen **Vergleich** (כצאן טבהה). Weiters ist der Vers nicht nur gliederungstechnisch interessant, sondern auch in seiner Bedeutung. Denn mit dem Begriff ‚deinetwegen‘ (עליך) ist Gott gemeint, um dessen Willen die Israeliten getötet werden, wodurch der Vers (leicht) anklagende Züge erhält. Nicht nur, dass Gott ihnen nicht aktiv hilft, nein, sie werden zusätzlich auch noch von ihren Feinden wie Schafe getötet. Doch vielleicht ist das ‚deinetwegen‘, wörtlich ‚über dir‘ auch im Kontext der 15.1. Einheit zu sehen, in der Israeliten über dem Blut des Zecharia getötet wurden, wodurch sich ergeben würde, dass Gott erst eingreift, wenn das Maß voll ist, sowie Zecharia erst ruhte, als beinahe alle getötet waren. Wie viele ‚Opfer‘ tatsächlich notwendig sind, wird sich in den folgenden Einheiten noch zeigen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit kann gesagt werden, dass der sozial warme (Beruhigung und Hoffnung durch Ps 68,23 und dessen Auslegung mithilfe von Wortspielen), der reflektierende (Erkenntnis über Grund der Gefangennahme und über folgendes Handeln), der kompetente (Ps 68,23 wird kunstvoll ausgelegt), sowie der harmlose (Wortspiele, Anapher, Geminationen, Chiasmus, *Qal wa-chomer*) Stil von **Craik et al.** (1996) vertreten sind. Von **Martin** (2003) hingegen ist der einschließende (Wortspiele, *Qal wa-chomer*, Hoffnung spendende Auslegung zu Ps 68,23) und der selbstverstärkende (Tod als Weg in die kommende Welt und selbstausgelegte Bestätigung durch Ps 68,23; Selbsttötung und Martyrium für Gott) Humorstil präsent. Von den Humortechniken **Bergers** (1993) treten

die Anspielung (im Meer ertränken – 15.2. Einheit zu Titus), Übertreibung (Israeliten werden den ganzen Tag geschlachtet²), Ironie (Titus wollte nicht vom Meer ertränkt werden – Jugendliche ertränken sich freiwillig im Meer), Wortspiele (Baschan – zwischen den Zähnen, ertrinken/ertränken – schlachten), der Vergleich (so – umso mehr; wie Schlachtschafe), die Wiederholung (Ps 68,23 in 2 Teilen (a+b); Phrase: sprangen mitten ins Meer; sagen, Knaben, Mädchen, selbst, Meer, ertrinken/ertränken, kommen, Baschan, zurückbringen, Tiefen, springen, mitten ins, Art/Weg, so, ganz/alle), Thema (Selbsttötung), Umkehr (Tod in dieser, aber Leben in kommender Welt – zurückbringen), wie auch die Beschämung (Selbstmord soll vor Schande und Scham bewahren) und Enthüllung (Grund für Gefangennahme, folgerichtige Handlung nach *Qal wa-chomer*) auf. Die **rabbinischen Techniken** wiederum sind mittels Wort-/Wurzelspielen (Baschan – zwischen den Zähnen, ertrinken/ertränken – schlachten), eines Chiasmus (Ps 68,23), Stichworten (Rav Jehuda, Ma'asse, 400 – Zahl 4, Knaben/Mädchen, gefangen, Meer, ertrinken/ertränken, kommen, Große/Ältester, zurückbringen – Wurzel שׁוּב, springen, fallen, so, hören, alle/ganz, Tag, töten, schlachten, über (dich)), sowie einer hermeneutischen Regel (*Qal wa-chomer*) zugegen.

18.2. Mutter & sieben Söhne²⁵⁶

Übersetzung

- A Und **Rav Jehuda** sagte: Dies ist[/bezieht sich auf] die Frau und ihre **sieben Söhne**.
- A₁ a Sie brachten den ersten [Sohn] vor den **Kaiser** und sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 1. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Ich bin der Herr, dein Gott* (Ex 20,2).²⁵⁷
- c Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.
- A₂ a Und sie brachten einen **anderen** vor den **Kaiser**, sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 2. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Du sollst keine anderen Götter über/neben mir haben* (Ex 20,3).²⁵⁸
- c Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.
- A₃ a Sie brachten einen **anderen**, sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 3. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Der, der einem [irgendeinem] Gott opfert, soll verbannt/unter Bann gestellt/dem Tod gewidmet werden* (Ex 22,19).²⁵⁹
- c Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.
- A₄ a Sie brachten einen **anderen**, sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 4. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Du sollst dich nicht vor einem anderen Gott verbeugen* (Ex 34,14).²⁶⁰
- c Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.
- A₅ a Sie brachten einen **anderen**, sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 5. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Höre, (o) Israel,*

²⁵⁶ Paralleltex-te: KlglR 1,50. Weitere Texte, die von der Mutter und ihren 7 Söhnen handeln, sind z.B.: PesR 43 (Miriam bat Tanchum); SER 28; 30; 2 Makk 7,1-42; 4 Makk; Sefer Josippon 15. Für eine Synopse von 2 Makk, PesR 43, bGit 57b und KlglR 1,50 siehe: Doran (1980).

²⁵⁷ EÜ: Ich bin der HERR, dein Gott[, der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.] In den diversen Handschriften variiert die Reihenfolge der Verse.

²⁵⁸ EÜ: Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.

²⁵⁹ EÜ: Wer einer Gottheit außer dem HERRN Schlachtopfer darbringt, soll dem Bann verfallen.

²⁶⁰ EÜ: Du darfst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen. [Denn der HERR, der Eifersüchtige ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er.]

- der Herr, (ist) unser Gott, der Herr ist einer/einzig* (Dtn 6,4).²⁶¹
- c Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.
- A₆ a Sie brachten einen **anderen**, sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 6. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Und heute(/an dem Tag) wisse/kenne und bedenke in deinem Herzen, dass der Herr, der Gott im Himmel oben und auf der Erde unten ist, es gibt keinen anderen* (Dtn 4,39).²⁶²
- c Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.
- A₇ a Sie brachten einen **anderen**, sie sagten zu ihm: Bete an/Verehere den Götzen [wörtl.: Sternenwerk] (= Kaiser/Statue des Kaisers)!
- b Er (= 7. Sohn) sagte zu ihnen: Es ist/steht in der Tora geschrieben: *Du bekennst dich zum Herrn, usw. und der Herr bekennt sich heute/an dem Tag zu dir* (Dtn 26,17-18).²⁶³ Wir haben bereits/vor Langem dem Heiligen, gepriesen sei er, geschworen, dass wir ihn (selbst) nicht austauschen/(ver)wechseln für/mit einen/einem **anderen Gott**, und auch er schwor uns, dass er uns nicht austauscht/(ver)wechselt für/mit eine/r **andere/n** Nation.
- b' Der **Kaiser** sagte zu ihm: Ich werde mein/en Siegel/-ring vor dich werfen, und (du) bück dich und nimm/heb ihn/es auf, sodass/damit sie sagen werden, er hat die **Autorität** des Königs über sich akzeptiert.
- b''Er (= jüngster Sohn) sagte zu ihm (= Kaiser): Wehe dir **Kaiser**, wehe dir **Kaiser**, [wenn es] um deiner **Ehre** willen [geschehen soll] – so [gilt es], um der **Ehre** des Heiligen, gepriesen sei er – umso mehr!
- c Sie brachten ihn hinaus/weg, um ihn zu töten.²⁶⁴
- d [aber] seine **Mutter** sagte zu ihnen: Gebt ihn mir und ich will/werde ihn ein bisschen küssen.
- e Sie sagte zu ihm (= Sohn): Meine **Söhne**, geht und sagt eurem Vater Abraham: Du hast [auf] **1** Altar gebunden, und/aber ich habe [auf] **7** Altäre gebunden!
- f Auch sie stieg auf das Dach, (und) fiel und starb.
- A' Eine Himmelsstimme/Bat Qol ging hervor/brach durch und sagte: *Die frohe Mutter von Söhnen/Kindern* (Ps 113,9).²⁶⁵

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit handelt von einer Mutter und ihren sieben Söhnen, die den vom Kaiser verlangten Götzendienst verweigern und als Märtyrer für ihren Glauben sterben.

Diese Texteinheit kann in **9 Abschnitte** gegliedert werden, welche vom 1. und 9. Abschnitt gerahmt werden und in der Mitte der Einheit, vom 2. bis zum 8. Abschnitt, parallel angeordnet sind:

1. Abschnitt (A)	Anwendung von Ps 44,23 auf Mutter und ihre 7 Söhne
2. Abschnitt (A ₁)	1. Sohn
3. Abschnitt (A ₂)	2. Sohn

²⁶¹ EÜ: Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig.

²⁶² EÜ: Heute sollst du erkennen und zuinnerst begreifen: Der HERR ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst.

²⁶³ EÜ: Heute hast du der Erklärung des HERRN zugestimmt. [Er hat dir erklärt: Er will dein Gott werden und du sollst auf seinen Wegen gehen, seine Gesetze, Gebote und Rechtsentscheide bewahren und auf seine Stimme hören.]

Und der HERR hat heute deiner Erklärung zugestimmt. [Du hast ihm erklärt: Du möchtest das Volk werden, das ihm persönlich gehört, wie er es dir zugesagt hat. Du willst alle seine Gebote bewahren;] [...].

²⁶⁴ Manche Handschriften enden an dieser Stelle, während andere den Tod der Mutter und die Bat Qol weglassen.

²⁶⁵ EÜ: [Die Kinderlose lässt er wohnen im Haus als] frohe Mutter von Kindern. [Halleluja!]

4. Abschnitt (A ₃)	3. Sohn
5. Abschnitt (A ₄)	4. Sohn
6. Abschnitt (A ₅)	5. Sohn
7. Abschnitt (A ₆)	6. Sohn
8. Abschnitt (A ₇)	7. Sohn + Mutter
9. Abschnitt (A')	Lob auf Mutter und ihre Söhne (Ps 113,9)

Der **1. Abschnitt** enthält lediglich die Aussage des Rav Jehuda, der den abschließenden Vers Ps 44,23 der vorherigen Einheit auf die Frau und ihrer sieben Söhne bezieht, deren Geschichte im Anschluss wiedergegeben wird.²⁶⁶ Der Begriff ‚Frau‘ (אשה) kam bereits in der 10. und 14. Einheit und ansonsten in der 11. Einheit öfter vor, stets in Kontext von Ehe oder Kindern, wie dies auch hier der Fall ist.²⁶⁷ Die Zahl 7 (שבעה) hingegen trat bisher nur in der 14. Einheit auf, als es hieß, dass die Nichtjuden ihre Weinberge 7 Jahre lang mit dem Blut der Israeliten düngten. Die ‚Söhne‘ (בניה), die zwar des Öfteren in Form von Synonymen anwesend waren, treten de facto jedoch außer in dieser Einheit nur in drei weiteren auf (vgl. 15.3., 17., 19.1. Einheit).

Der **2. bis zum 8. Abschnitt**, welche vom Schicksal der sieben Söhne und deren Mutter handeln, sind jeweils, mit Ausnahme des 8. Abschnitts, dreigliedrig (a-c) aufgebaut. Die Abschnitte bestehen so aus einer Aufforderung den Kaiser anzubeten (a), der Weigerung der Söhne (b) und deren Tötung (c). Die Vorgänge in diesen Abschnitten werden jedoch nicht nur parallel geschildert, sondern sind auch durch die Epipher ‚Sie brachten ihn hinaus/weg und töteten ihn.‘ (אפקוהו וקטלוהו) und ab dem 3. Abschnitt durch die Anapher ‚(Und) sie brachten einen anderen‘ (ואתיוהו לאידך) eng miteinander verbunden. Die Aufforderung der Anbetung des Kaisers (a) ist stets durch das Imperativ ‚bete an‘ (פלה) gekennzeichnet. Die Weigerung der Söhne (b) zieht sich durch, doch weigert sich jeder der sieben individuell, indem er aus der Tora, genauer aus Ex 20,2.3; 22,19; 34,14 oder Dtn 6,4; 4,39; 26,17-18, einen Vers zitiert. Bemerkenswert ist dabei, dass sich die Verse zu steigern scheinen, denn wird zuerst gesagt, dass Gott der Herr ist (Ex 20,2), so werden andere Götter neben ihm verboten (Ex 20,3), diesen soll nicht geopfert (Ex 22,19), oder sich vor ihnen verbeugt werden (Ex 34,14), da der Gott Israels einzigartig ist (Dtn 6,4) und es auch keinen anderen außer ihm gibt (Dtn 4,39), weshalb mit diesem ein unauflösbarer Bund durch Bekenntnis geschlossen wurde (Dtn 26,17-18). Durch die Stichworte ‚Herr‘ (ה'), ‚anderen‘ (אחר, אידך, עוד), ‚Gott/Götter‘ (אל, אלהים), sowie ‚heute/an diesem Tag‘ (היום) sind die Verse untereinander und mit den erzählenden Elementen (a+c) verbunden, ja nahezu in diese eingewoben.

Das durch die Anapher in dieser Einheit oft auftretende Verb ‚(hin)bringen‘ (אתא), welches auch schon in etlichen anderen Einheiten vorkam (vgl. 2., 4.2., 5.1., 5.2., 11., 13., 15.1. Einheit), wird durch die Epipher, welche dessen Gegenteil, nämlich ‚wegbringen‘ (אפק) enthält,– wie die Söhne, die jeweils gebracht und fortgeschafft werden,– neutralisiert. Der hier erwähnte Kaiser wird im Gegensatz zu der 3., 4. und der 16. Einheit nicht namentlich erwähnt, doch handelt es sich höchstwahrscheinlich um Hadrian, in dessen Regentschaftszeit

²⁶⁶ Für unterschiedliche Ausdeutungen dieser Erzählung von den Makkabäerbüchern bis hin zu mittelalterlichen Quellen siehe z.B.: Guttman (1949); Cohen (1953); Doran (1980); Young (1991); Cohen (1991); Yassif (1999), bes. S. 52-57; Ilan (1999); Hasan-Rokem (2000), Kapitel 6; dies. (2014); Joslyn-Siemiatkoski (2012); Zeiger Simkovich (2015); Himmelfarb (2015); Mulders/van Henten (2015).

²⁶⁷ In bGit 57b bleibt die Frau, die Mutter der sieben Söhne namenlos, in KlgIR 1,50 jedoch wird sie Miriam bat Nachtum/Tanchum genannt. Der Name Miriam wurde vermutlich aufgrund der anderen Frauen, welche in diesem Zerstörungskontext als Opfer des Krieges auftreten, angenommen. Nur spätmittelalterliche Neubearbeitungen der Erzählung, wie z.B. das Sefer Josippon, nannten sie Hanna. Diese Namensgebung beruht vermutlich auf dem Vers 1 Sam 2,5 aus dem Lied der Hanna, der Mutter Samuels, in dem es heißt „Die Unfruchtbare bekommt sieben Kinder und die Kinderreiche welkt dahin.“ (vgl. Ilan (1999)).

(mutmaßlich) religiöse Verfolgungen stattfanden.²⁶⁸ Die ‚Tora‘ (תורה), aus welcher die Söhne im Zuge ihrer Weigerung vor dem Götzendienst jeweils Ex oder Dtn zitieren, kam bisher nur in der 5.1. Einheit, als Unterlage der Unzucht des Titus im Tempel, und in Bezug auf die gelehrten Nachkommen von Bösen, welche diese unterrichten (vgl. 15.3. Einheit), vor, wodurch an dieser Stelle erstmals tatsächlich gläubige Israeliten mit ihr verbunden sind. Die sieben Söhne versuchen mithilfe der Tora ihren Glauben an den einen und ‚einzig‘ (אחד) Gott zu verteidigen und hochzuhalten,– wodurch sie als Bannerträger des Monotheismus angesehen werden können.²⁶⁹ Während sich die Anrede Gottes als ‚Herr‘ (h) durch alle drei Teile (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) durchzieht, kam der Begriff ‚Gott‘ (אל, אלהים) hingegen erst in den Einheiten 5.1. und 5.2. dezidiert vor, in welchen seine Macht von Titus angezweifelt wurde. Diese Einheit ist somit quasi das Gegenteil zu den beiden genannten, da die sieben Söhne von der Macht Gottes so überzeugt sind, dass sie sogar dafür sterben. Das siebenmalige ‚Töten‘ wird interessanterweise wieder mit קטל und nicht mit הרג wiedergegeben, was wohl darauf verweisen soll, dass die Söhne, die sich weigern den Kaiser anzubeten, hingerichtet werden. Wird das Stichwort ‚anderen‘ unter die Lupe genommen, fällt auf, dass es im Gegensatz zu anderen Einheiten (vgl. 4.4., 11., 14., 16., 18.2., 18.3. Einheit) hier jeweils in anderer Erscheinung, also in Synonymen (אידך, אהר, עור) gebraucht wird. Das Verb ‚opfern‘ (זבח), welches in Vers Ex 22,19 vorkommt, war bereits in der 2. Einheit, in welcher das makelhafte Kalb geopfert werden sollte, präsent, genauso wie in der 15.1. Einheit, in der es sich wie Nebuzaradan feststellte, nicht um Opferblut handelte, wodurch alle bisherigen ‚Opferversuche‘ einschließlich diesem hier nicht stattfanden. Mit dem Begriff ‚heute/an diesem Tag‘ (היום) ist zwar einerseits ‚heute‘ gemeint, doch kann dieses ‚heute‘ an jedem Tag sein, v.a. in dem Kontext der Umkehr und dem Bekenntnis zu Gott, wie es hier der Fall ist, denn dafür ist es nie zu spät. Diese Interpretation wird von dem Verb ‚bedenken‘ (שוב) unterstützt, welches gemeinsam mit היום in Dtn 4,39 auftritt, und an die Umkehr von ‚Bösen‘ (vgl. 15.2. Einheit) und an das Zurückbringen zum Leben in der kommenden Welt (vgl. 18.1. Einheit) erinnert. Dieses Bedenken bzw. diese Umkehr soll mit dem ‚Herzen‘ (לבב) erfolgen. Vermutlich wollte der 6. Sohn den Kaiser davor bewahren sein Herz komplett zu verhärtet (vgl. Spr 28,14), indem er sie alle tötet, und ihn zur Umkehr bewegen,– doch dieser Versuch scheitert. Sogar die mittels Dtn 4,39 geschilderte Größe Gottes, die ‚im Himmel oben‘, genauso wie ‚auf der Erde unten‘ sei, kann den Kaiser nicht überzeugen. So oft wie ‚die Erde/das Land‘ (ארץ) bisher vorkam (vgl. 2., 5.2., 9., 10., 16., 18.2. Einheit), so selten trat der ‚Himmel‘ (שמים) auf (vgl. 3. Einheit).

Wie bereits angedeutet, stellt die **8. Einheit** dazu eine Ausnahme dar, da sie nicht nur die Dreierstruktur (a-c) der vorherigen Abschnitte enthält, sondern zusätzlich zu dem Schicksal des 7. Sohnes auch das der Mutter, das gleichfalls in drei Teile (d-f) gegliedert werden kann, enthält. Durch eine Ausweitung der Weigerung des 7. Sohnes (b'+b'') wird der Kaiser, welcher nur im 2. und 3. Abschnitt vorkam, nun direkt angesprochen bzw. handelt dieser aktiv, indem er dem jüngsten Sohn vorschlägt nur so zu tun als akzeptiere er die ‚Autorität‘ (הרמנא) des Kaisers über sich (b'), doch dieser lehnt mittels einem *Qal wa-chomer* zugunsten der ‚Ehre‘ (כבוד) Gottes ab (b''). Durch das Stichwort ‚Kaiser‘ (קיסר) werden die parallelen Abschnitte der Einheit gerahmt. Das ebenfalls in diesem Abschnitt enthaltene Schicksal der Mutter ist ähnlich dem ihrer Söhne, doch im Gegensatz zu diesen fordert sie etwas von den Soldaten, nämlich, dass sie ihr ihren Sohn geben, um ihn zu küssen (d). Auch sie lehnt sich gegen den Kaiser auf, indem sie ihren Sohn nicht dazu überredet den Kaiser anzubeten (e), sondern ihm stattdessen eine Botschaft für Abraham mitgibt, der seinen Sohn Isaak band,²⁷⁰ während sie 7 Altäre zu binden und 7 Söhne zu betrauern hat, was im Paralleltext KlgLR 1,50

²⁶⁸ Die Erzählung über die Mutter und ihre sieben Söhne trat erstmals in 2 Makk auf, wo es auch Antiochus IV. Epiphanes war, der diese töten ließ. Siehe dazu: Kapitel 4.2.3.5.1.2.

²⁶⁹ Zum Thema des Monotheismus siehe beispielsweise: Shechter (2018).

²⁷⁰ Zur Aqeda Isaaks in diesem Kontext siehe u.a.: Agus (1988); Chilton (2008), Part 1.

wesentlich ausführlicher geschildert wird. Gleichfalls wird in dieser Version der Erzählung nicht gesagt, warum die Mutter, wie ihre Söhne stirbt (f), bzw. sie sich wie die 400 Knaben und Mädchen der vorherigen Einheit dazu entschließt sich in den Tod zu stürzen. Dieser Hiatus kann abermals durch KlglR 1,50 geschlossen werden, denn dort heißt es, dass auch der 7. Sohn getötet wird, was dessen Mutter wahnsinnig macht, bis sie sich schlussendlich, wie hier, von einem Dach stürzt. Die Versuche der Söhne, den Kaiser doch noch zu bekehren und sein Herz nicht völlig zu **verhärten**, scheitern somit vollständig, da er die Söhne vor ihrer Mutter tötet (vgl. bBer 33b zu Dtn 22,6) und seine Ehre und Autorität über alles andere stellt. Andererseits triumphieren sie über den Kaiser, weil sie sich ihm verweigern und ihm so die Genugtuung des Sieges rauben. Sie bleiben standhaft, ihren Prinzipien treu und betreiben keinen Götzendienst, auch wenn es sie allesamt das Leben kostet, ist ihnen der moralische Sieg dennoch sicher. Sie werden zu Märtyrern, die durch ihren Tod den Namen des Herrn heiligen. Da sie die Gesetze der Tora trotz Todesandrohung einhalten sind ihre Tode auch im Sinne des *Kiddusch ha-Schem* zu betrachten. Nur die Mutter und ihr 7. Sohn dürfen selbst Worte des Widerstandes wählen, alle anderen Söhne sprechen lediglich in Bibelversen. Durch die in d-f vorkommenden Stichworte ‚Mutter‘ (אם) und ‚Söhne‘ (בני), sowie die Zahl 7 (שבעה) wird dieser 8. Abschnitt an den 1. Abschnitt rückgebunden und verknüpft gleichzeitig auch den letzten Abschnitt (A') der Einheit mit diesem, wodurch die gesamte Einheit gerahmt wird.

War in der 9.1. Einheit nicht sicher, ob es sich um das Siegel des Kaisers handelte, das dieser im hellen Lichtschein der Feiernden sah, so ist es hier definitiv der ‚Siegelring‘ (גושפנקא) des Kaisers, den dieser auf den Boden werfen will, damit sich der 7. Sohn bückt und so zumindest nach außen hin dessen Autorität anerkennt. Durch das Imperativ von ‚nehmen‘ (שקל) wird der Knabe dazu aufgefordert ihn aufzuheben, doch er weigert sich. Erstmals wird von römischer Seite dazu aufgefordert ‚zu nehmen‘, seit in der 8. Einheit die römischen Soldaten die Hühner der Hochzeitsgesellschaft ungefragt an sich nahmen. Die Erwähnung des ‚Vaters‘ (אב) Abraham spielt nicht nur auf die Opferung Isaaks an, sondern erinnert auch an den Vater und seinen Sohn, die eine Verlobte an Jom Kippur beschlafen (vgl. 11. Einheit). Die Parallelsetzung der Leidensfähigkeit der Mutter, die 7 Altäre bindet, mit jener Abrahams, der nur einen band und selbst dabei nur geprüft wurde, hebt abermals die Zahlen ‚Eins‘ (אחד) und ‚Sieben‘ (שבעה) hervor. Der erwähnte ‚Altar‘ (מזבה) wiederum ruft die 2. Einheit in Erinnerung, in welcher um des Altars willens kein makelhaftes Tier geopfert wurde. So wurde in der 2. Einheit zwar kein Tier, dafür aber sieben Menschen geopfert. Die Mutter wird nicht zu den Opfern bzw. den Märtyrern hinzugerechnet, weil sie sich freiwillig für den Tod entscheidet, sie ‚stirbt‘ (מות) nach dem Tod ihrer Söhne allein, wie bereits vier Individuen vor ihr (vgl. 4.2., 5.2., 9., 11. Einheit).

Der **9. Abschnitt** ist gekennzeichnet durch die Bat Qol, die wie in der 5.2. Einheit durchbricht, und mittels Ps 113,9 einerseits Lob auf die Mutter und ihre Söhne spricht und andererseits deren Leben in der kommenden Welt bestätigt, da der Vers weiter lautet, dass Gott die Kinderlose, – als welche die Mutter der getöteten Söhne gesehen werden kann, – in seinem Haus als frohe Mutter von Kindern wohnen lässt. Durch die Himmelsstimme wird somit quasi bezeugt, dass die Mutter und ihre **sieben** Söhne, wie die 400 Knaben und Mädchen, trotz ihres Todes wieder zum Leben gelangen und sogar als Familie wiederhergestellt werden. Doch wie in der 18.1. Einheit, handelt es sich nicht um Rettung in dieser, sondern um ein Leben in der kommenden Welt.

Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit beginnt mit dem ähnlichen Klang der Worte ‚ersten‘ (קמא) und ‚vor‘ (לקמיה), wodurch betont wird, dass gleich der erste Sohn vor den Kaiser gebracht wird. Der Imperativ ‚bete an‘ (פליח) weist dieselbe Wurzel auf wie das ‚Gebet‘ (תפליח) der 16. Einheit, aufgrund derer von einer Verbindung zwischen den Einheiten ausgegangen werden kann. Interessant ist, dass vermutlich eine Statue des Kaisers oder der Kaiser selbst angebetet

werden soll, wobei ersteres wahrscheinlicher erscheint, da wörtlich nicht von irgendeinem Götzen, sondern von einem ‚Sternenwerk‘ (עבודת כוכבים) die Rede ist. Dieses soll von den Söhnen angebetet werden, um die Autorität des Kaisers über die Israeliten öffentlich zu bestätigen. Da dies von jedem der Söhne verlangt wird, wird das Sternenwerk dementsprechend sieben Mal wiederholt. Genauso oft wird der Begriff ‚Tora‘ (תורה) wiederholt, weil jeder Sohn auf die Aufforderung mit einem Vers aus dieser antwortet. Der 1. Sohn gebraucht den Vers Ex 20,2, in welchem die Stichworte ‚Herr‘ (h') und ‚Gott‘ (אל) vorkommen, die sich in dieser Form oder als Synonym (אלהים) durch die gesamte Einheit ziehen und sechs (Herr) oder sieben (Gott) Mal auftreten. Die bereits erwähnte Anapher mag erst ab dem 3. Abschnitt Gültigkeit haben, doch tritt auch zu Beginn des 2. Abschnitts das Verb ‚bringen‘ (אתא), welches somit insgesamt sieben Mal vorkommt, auf. Das letzte Wort des Verses Ex 20,2, nämlich ‚dein Gott‘ (אלהיך) bildet mit dem ersten Wort der bereits genannten Epipher eine asyndetische Alliteration (אלהיך אפקוהו), durch welche verdeutlicht wird, dass der 1. Sohn für seine Worte gleich weggebracht und getötet wird. Die Verben, ‚hinaus-/wegbringen‘ (אפק) und ‚töten‘ (קטל), welche die Epipher bilden, werden jeweils wie diese sieben Mal im Laufe der Einheit wiederholt. Das Töten des ersten Sohnes geht Hand in Hand mit der Bringung des nächsten Sohnes, ausgedrückt in Form einer Alliteration (וקטלוהו ואתיוהו), auf welche gleich noch eine folgt (לאיך לקמיה), welche besagen soll, dass auch dieser vor den Kaiser gestellt wird, wodurch der Begriff ‚Kaiser‘ (קיסר) zum zweiten Mal vorkommt. Das Stichwort ‚andere(n)‘ (איך) das an dieser Stelle auftritt, wird in der gesamten Einheit, auch in Form von Synonymen (אחר, עוד), elf Mal wiederholt. Der Vers des 2. Sohnes, Ex 20,3, enthält gleich zwei Alliterationen (ילא יהיה לך אלהים אלהים), die gemeinsam nachdrücklich betonen, dass der Gläubige keine anderen Götter haben soll. Die nächsten beiden Söhne und die Aufforderung an diese werden durch chiasmisch angeordnete Alliterationen (אתיוהו לאיך, אמרו ליה) eingeleitet. Der zitierte Vers des 4. Sohnes, Ex 34,14, endet auf das Wort ‚anderer‘ (אחר), welches einerseits mit dem darauffolgenden eine asyndetische Alliteration bildet (אחר אפקוהו), da er gleich nach dem Vers weggebracht und getötet wird, wie der 1. Sohn, und andererseits das Gegenteil zum Begriff ‚einzig‘ (אחד) des Verses des 5. Sohnes, Dtn 6,4, darstellt, wobei dabei auch ein Wurzelspiel vermutet werden kann. Der 5. Sohn wird wie die vorherigen beiden durch dieselbe chiasmische Alliteration vorgestellt und zur Anbetung des Kaisers bzw. dessen Statue aufgefordert. Der Vers Dtn 6,4, der von eben diesem 5. Sohn zitiert wird, fällt nicht nur durch seine Betonung der Zahl ‚Eins‘ (אחד), im Angesicht der ständig wiederkehrenden Zahl ‚Sieben‘ (שבע) auf, sondern auch durch ein Hyperbaton (אלהינו אחד). Wie der vorherige Sohn, wird auch dieser, gekennzeichnet durch eine Alliteration (אחד אפקוהו), gleich nach dem Vers weggebracht. Gleich dem 3.-5. Sohn werden auch die letzten beiden mit der chiasmischen Alliteration präsentiert. Der Bibelvers des 6. Sohnes, Dtn 4,39, enthält neben dem Stichwort ‚heute/an dem Tag‘ (היום), welches diesen mit dem Bibelzitat des letzten Sohnes, Dtn 26,17-18, verbindet, auch zwei Gegensatzpaare von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ (שמים, ארץ), sowie ‚oben‘ und ‚unten‘ (מתחת). Wird die in diesem Vers auftretende Alliteration (הי הוא האלהים) für sich gelesen, so ergibt sie, dass der ‚Herr‘ Gott ist, wodurch alle Vorkommen der beiden Begriffe ‚Gott‘ und ‚Herr‘, sowie deren Synonyme in dieser Einheit auf den Gott Israels und niemanden sonst bezogen sind, wodurch der Monotheismus noch bekräftigt wird. Der bereits genannte Vers des 7. Sohnes, Dtn 26,17-18, enthält gleich drei Alliterationen (הי האמרת וגוי וְהי האמריך היום), wobei die zweite dadurch zustande kommt, dass Dtn 26,18 (durch das ‚usw.‘ (וגוי) ausgedrückt) mitgedacht wird. Weiters werden in diesem Vers die Gottesbezeichnung in Kurzform (h') und das Verb ‚bekennen/sagen‘ (אמר) wiederholt. Auf den Vers folgt eine Erläuterung des 7. Sohnes zu diesem, welche parallel zu dem Vers erklärt, dass Israel Gott geschworen hat ihn nicht auszutauschen, während Gott dem Volk dasselbe schwor. Der Kaiser oder dessen Statue kann

somit in allen sieben Fällen nicht angebetet werden, weil dies Götzendienst gleichkäme.²⁷¹ Die Verben ‚schwören‘ (שבַּע) und ‚austauschen/wechseln‘ (עָבַר) treten somit zwei Mal auf. Die Wurzel עבר weist bereits daraufhin, dass ein Austausch Gottes gegen einen Götzen einer Übertretung und Sünde entsprechen würde, da die Wurzel auch mit ‚übertreten‘ übersetzt werden kann. Weiters ist auffällig, dass das Verb ‚schwören‘ (שָׁבַע) dieselbe Schreibweise wie die Zahl ‚Sieben‘ (שֶׁבַע) aufweist, sich lediglich durch die Punktierung unterscheidet und vom 7. Sohn als 7. Äußerung vor dem Kaiser hervorgebracht wird. In dieser Erklärung zu Dtn 26,17-18 wird Gott in der, für die rabbinische Literatur häufige Bezeichnung Gottes als der ‚Heilige, gepriesen sei er‘ (הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא), bestehend aus dem Epitheton ‚Heiliger‘ (קֹדֵשׁ) und einer Segnungsformel (בְּרוּךְ הוּא), angesprochen, was im Gegensatz zu einem ‚anderen Gott‘ (אֵל אֲחֵר) steht. Genauso steht Israel, hier unter ‚wir‘ inbegriffen, im Gegensatz zu einer ‚anderen Nation‘ (אֻמָּה אַחֵרָת). Abermals tritt der Kaiser auf,– insgesamt fünf Mal in dieser Einheit,– der nun dem 7. Sohn vorschlägt, dass er seinen Siegelring vor diesen wirft und dieser sich bücken und jenen nehmen soll, was schon beinahe polysyndetisch (וּגְזִינִין וְשִׁקְלִיָּה) beschrieben ist. Dies macht Sinn, da der Vorgang schnell gehen soll, damit die Zusehenden glauben, dass der Sohn sich vor dem Kaiser verneigt,– er dessen Autorität akzeptiert, was durch ein Hyperbaton (קָבִיל עֲלֶיךָ הַרְמָנָא) ausgedrückt wird. Zu dem Nomen ‚Autorität‘ (הַרְמָנָא) sei angemerkt, dass es sich um ein mittelpersisches Lehnwort (*hramān*) handelt, das lediglich ‚Befehl‘ bedeutet. Der Begriff ‚über‘ (עַל) kam bereits in etlichen Einheiten vor und auch in dieser wird er insgesamt zwei Mal (vgl. 3. Abschnitt Vers Ex 20,3) gebraucht. Dieser Vorschlag wird durch einen *Qal wa-chomer* in Form eines Ausrufs vom 7. Sohn abgelehnt. Der *Qal wa-chomer* beginnt mit einer Geminatio (חָבַל עַלְךָ קִיסָר) geht dann in einen Vergleich mit Steigerung über (so – **ums**o mehr), als der Sohn die Ehre Gottes über jene des Kaisers stellt, wobei der Begriff ‚Ehre‘ (כְּבוֹד) wiederholt wird. Abermals wird Gott als ‚der Heilige, gepriesen sei er‘ (abgekürzt הַקְּבִי"ה) angesprochen, was sich wieder aus dessen Epitheton und der Segnungsformel zusammensetzt, wodurch auch dieser Terminus wiederholt wird. Der Vergleich zwischen der Ehre Gottes und der des Kaisers wird durch eine chiasmatische Alliteration (עַל כְּבוֹד עֲצֻמְךָ כִּי עַל כְּבוֹד) noch verstärkt. Am Ende des *Qal wa-chomer* sind noch das Auftreten der Zahl ‚Eins‘ (אֶחָד), sowie eine Geminatio (כַּמָּה) erwähnenswert. Als sie auch den letzten Sohn wegbringen wollen, schreitet die Mutter ein, welche ihm unter dem Vorwand, ihn küssen zu wollen, eine Botschaft für Abraham mitgibt. Ihre Botschaft beginnt mit einer Alliteration (אַבְרָהָם אֲבִיכֶם אַתָּה ... אֶחָד וְאַנִּי), die schon vermuten lässt, dass darauf ein Vergleich mit Abraham oder zumindest eine Gegenüberstellung (אֶחָד – אֲנִי) zu diesem erfolgt. Denn sie sagt deutlich, dass dieser nur 1 (אֶחָד) Altar band, während sie sieben (שֶׁבַע) gebunden hat, wodurch einerseits die ständige Wiederholung und Betonung der Zahlen ‚Eins‘ und ‚Sieben‘ zu ihrem Höhepunkt gelangen, und andererseits die Worte ‚binden‘ (עָקַד) und ‚Altar‘ (זִבְחָה) wiederholt werden. Der Begriff ‚Altar‘ weist die gleiche Wurzel (זָבַח) auf, die auch das Verb ‚opfern‘ (זָבַח), wie es im 4. Abschnitt vorkam, hat, wodurch der 4. und der 8. Abschnitt miteinander verbunden sind. Der eine Altar Abrahams war laut Gen 22,1-19 für seinen Sohn Isaak bestimmt, der bereits indirekt, durch seine Söhne Jakob und Esau, v.a. in der 16. Einheit vorkam. Auch Isaak war der einzige Sohn seines Vaters, genauso wie in Vers Dtn 6,4, welchen der 5. Sohn vortrug, Gott der einzige für Israel sein soll.

Die Aussage der Mutter könnte von Trauer und Wut durchdrungen sein, wie der Paralleltext KlgIR 1,50 vermuten lässt, da dort gesagt wird, dass Abraham ironischerweise nur getestet wurde, während sie tatsächlich sieben Söhne an einem Tag verliert. Weiters wird in KlgIR davon berichtet, dass sie angesichts des Martyriums ihrer Kinder dem Wahnsinn verfällt, wodurch ihr Selbstmord verständlich wird. Die Schilderung ihres Todes ist zwar kurz und besteht aus einer Klimax, wird jedoch dennoch polysyndetisch in die Länge gezogen (עַלְתָּה לִגְגַּ וְנִפְלְאָה וְנִמְתָּה). Schlussendlich werden die ‚Mutter‘ (אִמָּה),– das Wort wird zwei Mal

²⁷¹ Warum diese Erzählung im Kontext von der Zerstörung Bethars und dabei wiederum in bGit vorkommt und nicht in bAZ, wäre nur durch den Bund Gottes mit Israel, der mit einer Heirat vergleichbar ist, zu erklären.

wiederholt,– und ihre ‚Söhne‘ (בני), welche insgesamt dezidiert drei Mal vorkommen, durch den rezitierten Vers Ps 113,9 der Himmelsstimme gelobt und gemäß dem Vers in der kommenden Welt wiedervereint. Wird beachtet, dass es im Vers heißt, dass die Mutter froh sei, und deren Situation in dieser Erzählung betrachtet wird, so kommt einem die Endaussage wie ein schlechter Scherz vor, denn wer sich vor Kummer und Schmerz tötet, ist alles andere als froh, auch wenn sich dies vielleicht in der zukünftigen Welt ändern mag.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit kann gesagt werden, dass von **Craik et al.** (1996) der reflektierende (jeder der Söhne stirbt für seinen Glauben, Ehre Gottes ist wichtiger als jene des Kaisers; Mutter von sieben getöteten Söhnen leidet mehr als ein getesteter Abraham) und der harmlose (Wortspiele, Synonyme, Epipher, Anapher, Geminationen), sowie von **Martin** (2003) der einschließende (Wortspiele, Synonyme, Epipher, Anapher, Geminationen), der selbstverstärkende (7. Sohn erklärt seinen Vers dem Kaiser; Botschaft der Mutter an Abraham; Versuch des Kaisers 7. Sohn zu Trick zu bewegen), wie auch der aggressive (Beleidigung/Drohung des 7. Sohnes an Kaiser²⁷²; Botschaft der Mutter an Abraham²⁷³) Stil auftreten. Von den Humortechniken **Bergers** (1993) hingegen sind die Anspielung (Aqeda Isaaks; bBer 33b zu Dtn 22,6), Beleidigung/Drohung (wehe dir Kaiser²⁷⁴), Ironie (Abraham wird 1x getestet, Mutter verliert an 1 Tag sieben Söhne; Erzählung: vor Trauer sich selbst tötende Mutter von sieben Märtyrern vs. Ps 113,9: frohe Mutter von Söhnen), das Wortspiel (anderer – einzig; erster – vor), der Katalog (1.-7. Sohn), der Vergleich (umso mehr; du – ich), die Wiederholung (Anapher, Epipher, Geminationen, Schicksal der sieben Söhne (a-c); Herr, Gott/Götter, andere(r/n), heute/an dem Tag, Kaiser, Söhne, Mutter, (an)beten, Sternenwerk, bringen, hinaus-/wegbringen, töten, Tora, bekennen, schwören, austauschen, der Heilige, gepriesen sei er, Ehre, Altar, binden, über; Zahl 1, Zahl 7), sowie die Umkehr (Anbetung wird von Söhnen verlangt – Mutter verlangt etwas von Soldaten; Mutter trauert um Söhne – Ps 113,9: frohe Mutter von Söhnen), das Thema (Martyrium, Selbsttötung) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta/Asyndeta) vertreten. Die **rabbinischen Techniken** machen sich durch Wortspiele (anderer – einzig), Klangähnlichkeit (erster – vor), chiasmische Anordnungen (Alliterationen), Stichwörter (Rav Jehuda, Frau, Söhne, bringen, Kaiser, beten/Gebet, Tora, Herr, Gott/Götter, hinausbringen, töten, andere(r/n), über, opfern, Altar, Zahl 1, Zahl 7, heute/an dem Tag, bedenken/zurückkehren/ Umkehr, Herz, Himmel, Erde/Boden, der Heilige, gepriesen sei er, Siegelring, nehmen, Vater, binden, steigen auf, fallen, sterben, Himmelsstimme, hervorgehen/durchbrechen), wie auch durch Assoziationen (Aqeda Isaaks; bBer 33b zu Dtn 22,6), andere Punktierung (schwören/sieben) und eine hermeneutische Regel (*Qal wa-chomer*) bemerkbar.

18.3. Tod als Erfüllungsgarantie der Worte der Tora

Übersetzung

- A Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Dies ist die **Beschneidung**, die am/für den 8. **Tag** gegeben wurde.
- B a Rabbi Schimon (= Simeon) ben Laqisch sagte: Diese sind Tora-/Talmudgelehrte, die die Gesetze/Vorschriften des **Schlachtens** an sich selbst demonstrieren/zeigen.
- b Wie Rava (= Raba) sagte: Jede **Sache** zeigt/demonstriert ein Mensch an sich selbst [wörtl.: an seiner Seele], außer das **Schlachten** und eine andere **Sache** (= Unzucht²⁷²).²⁷³

²⁷² Hierzu sei angemerkt, dass Raschi die ‚andere Sache‘ als Lepra interpretiert.

²⁷³ Dieser Satz könnte auch anders übersetzt/gliedert werden:

- b Wie Rava (= Raba) sagte: Jede Sache zeigt/demonstriert ein Mensch an sich selbst [wörtl.: an seiner Seele], außer das Schlachten.

- a' Rav Nachman bar Jitzchak (= Isaak) sagte: Diese sind Tora-/Talmudgelehrte, die selbst über den **Worten** der **Tora sterben**, wie nach Rabbi Schimon ben Laqisch. Denn Rabbi Schimon ben Laqisch sagte: Es gibt keine **Worte** der **Tora**, die sich erfüllen/die Bestand haben, außer durch den, der selbst über ihnen **stirbt**, wie gesagt wird: *Dies ist die Tora/Weisung, wenn ein Mann in einem Zelt stirbt, usw.* (Num 19,14).²⁷⁴

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit beinhaltet weitere Auslegungen zu Ps 44,23²⁷⁵, welche von der Beschneidung am 8. Tag und der Selbstschlachtung von Tora-/Talmudgelehrten handeln.

Diese Texteinheit kann in **2 Abschnitte** unterteilt werden:

	Auslegungen zu Ps 44,23
1. Abschnitt (A)	Beschneidung am 8. Tag
2. Abschnitt (B)	Selbstschlachtung von Tora-/Talmudgelehrten

Der **1. Abschnitt** enthält die Aussage des Rabbi Jehoschua ben Levi, der Ps 44,23 mit der ‚Beschneidung‘ (מילה) der männlichen Kinder am 8. Tag nach der Geburt, wie sie laut Gen 17,12 vorgesehen ist, in Verbindung bringt. Die Erwähnung der Beschneidung könnte in Hinblick auf den Psalmvers, in dem die Juden wie Schlachtschafe sterben, ein Hinweis auf das Beschneidungsverbot sein, das vermutlich während oder kurz nach dem Ende des Bar Kochba Aufstandes von den Römern eingeführt wurde. Auch der Inhalt des 2. Abschnitts würde dafür sprechen, denn in ihm wird wie in SifDtn § 76 und MekhY Schabbeta 1, gesagt, dass nur jene Gebote Bestand haben (werden), für die sich die Juden auch töten lassen. Durch das Stichwort ‚Tag‘ wird der Vers direkt mit dieser Auslegung in Relation gesetzt, sowie in den größeren Erzählstrang von bGit 55b-58a eingewoben, in welchem das Wort ‚Tag‘ sehr häufig vorkommt. Die Zahl ‚Acht‘ (שמונה) kam als solche bisher nur in der 14. Einheit vor, in der von 80 Tausend Kriegshörnern die Rede war, welche Bethar betreten.

Im **2. Abschnitt** wird von Rabbi Schimon ben Laqisch, der wie häufig hier Resch Laqisch genannt wird und laut bBM 84a vor seiner Zeit als Rabbiner ein Räuberhauptmann gewesen sein soll,²⁷⁶ der Vers anders gedeutet, nämlich dahingehend, dass sich die erwähnten ‚Schlachtschafe‘ (צאן טבחה) auf die Talmudgelehrten beziehen, welche die Gesetze des (rituellen) ‚Schlachtens‘²⁷⁷ (שחיטה) an sich selbst demonstrieren (a). Das Stichwort ‚Schlachten‘ (טבח) setzt diese mit der 15. Einheit, sowie der 18.1. Einheit in Relation. Es ist auch eben dieser Begriff ‚Schlachten‘ in seinen Synonymen (טבח, שחט) der Ps 44,23 aus der 18.1. Einheit direkt mit dieser Auslegung verbindet. Aus der Aussage des Resch Laqisch könnte nun geschlossen werden, dass es Talmudgelehrte gab, die sich selbst schächten und so eben das Schlachten an sich selbst vorzeigten. Wurde in der 2. Einheit das fehlerbehaftete Kalb nicht als Opfer geschlachtet, so sind es nun, wie Ps 44,23 schon sagt, Menschen, die wie Opferschafe ihr Leben lassen, dies jedoch scheinbar freiwillig. Dass die Gelehrten das Schlachten ‚an sich selbst‘ (בעצמן) demonstrieren, erinnert an die 18.1. Einheit, in welcher die Jugendlichen für ‚sich selbst‘, also selbstständig, interpretierten, dass sie Gott trotz ihres Todes aus den Tiefen des Meeres zurückbringen würde. Laut der Auslegung des Resch Laqisch wäre deren Handeln somit auch zulässig und rechtmäßig gewesen. Das Verb ‚demonstrieren/zeigen‘ (ראה) kam bisher nur zwei Mal, nämlich in den Einheiten 4.3. und 17. vor, wobei dabei die Konnotation des ‚Zeigens‘ im Sinne eines ‚Verratens‘ und nicht wie hier eines ‚Demonstrierens‘ gemeint war.

a' Und eine andere Auslegung: Rav Nachman bar Jitzchak (= Isaak) sagte: [...]

²⁷⁴ EÜ: Folgende Weisung gilt, wenn ein Mensch in einem Zelt stirbt: [Jeder, der ins Zelt kommt oder der schon im Zelt ist, wird für sieben Tage unrein;] [...].

²⁷⁵ EÜ: Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet, wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt.

²⁷⁶ Für eine Kurzbiographie des Rabbi Schimon ben Laqisch siehe z.B.: Deusel (2018).

²⁷⁷ Die Gesetze des Schlachtens werden u.a. in bChul ausführlich behandelt.

Rava hingegen widerspricht Resch Laqisch,– kehrt dessen Aussage sogar in gewisser Weise um,– indem er sagt, dass jegliche Sache an sich demonstriert werden soll, außer eben das Schlachten und Unzucht (b). Durch die Erwähnung jeglicher ‚Sache‘ (מילי), wird der 1. mit dem 2. Abschnitt durch ein **Wort- bzw. Wurzelspiel** verbunden, da sich die ‚Beschneidung‘ (מילה) und die ‚Sache‘ (מילה) eine Wurzel teilen, die eine gewisse Bedeutungsvielfalt aufweist. Wodurch sich die ‚versteckte‘ Bedeutung ergibt, dass die Beschneidung nicht als Schlachten oder mit der Absicht dessen an sich selbst vorgezeigt werden darf. Das hier in b verwendete Verb ‚demonstrieren/zeigen‘ (חזה) bildet ein Synonym zu ראה aus a, genauso wie für die Worte ‚an sich selbst‘ dieses Mal synonym בנפשיה gebraucht wird. Der Umstand, dass alles an der, wörtlich, eigenen Seele, demonstriert werden darf, außer das Schlachten, also das Blutvergießen und eine ‚andere Sache‘ (דבר אחר), welche euphemistisch für ‚Unzucht‘ steht, lässt den Schluss zu, dass kein Mensch die drei Kardinalsünden, von welchen hier zwei genannt sind, an sich vorzeigen und damit begehen soll. Mittels des Stichwortes ‚Schlachten/Schächten‘ (שחט) werden a und b miteinander noch enger verbunden. Das Stichwort ‚andere/r/s‘ (אחר), welches in der 18.2. Einheit sehr oft wiederholt wurde, weist hier in der Kombination einer ‚anderen Sache‘, wie der Begriff schon sagt, auf eine andere Bedeutung hin, nämlich auf die ‚Unzucht‘.

Rav Nachman bar Jitzchak schließt sich wiederum der Auslegung des Resch Laqisch an, indem er ebenfalls sagt, dass es sich um die Talmudgelehrten handelt, die selbst über den Worten der Tora sterben (a’). Die erneute Erwähnung des Rabbi Schimon ben Laqisch und der ‚Talmudgelehrten‘ (תלמידי חכמים) rahmt den 2. Abschnitt, sodass die Aussage des Rava (b) eigentlich im Mittelpunkt steht. Auch der Begriff ‚selbst‘ (עצמן) wird wie in a für die Talmudgelehrten gebraucht. Die erwähnten ‚Worte‘ (דברי) der Tora bilden ein **Wortspiel** zur anderen ‚Sache‘ (דבר), da beide sich eine Wurzel mit verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten teilen, wodurch b und a’ miteinander verbunden sind. Die ‚Worte‘ als Gesetze oder Weisungen kamen bereits in der 6. Einheit vor, als Titus Onqelos mit der Vielzahl der israelitischen Gesetze von der Konversion abhalten wollte. Ebenfalls in Verbindung zu Titus steht der Begriff ‚Tora‘ (תורה), da er diese im Tempel entweihte (vgl. 5.1. Einheit) und seine Nachkommen diese in Bnei Braq lehren (vgl. 15.3. Einheit). Doch in der 18.2. Einheit wurde sie dann als Quelle des Widerstandes gegen den Götzendienst des Kaisers und zur Bekräftigung des Monotheismus gebraucht, während an dieser Stelle besonders auf ihre einzelnen Worte, ihre Gesetze Bezug genommen wird. Wie in der 18.2. Einheit die sieben Söhne, sollen die Talmudgelehrten über den Worten der Tora, also für diese sterben. Denn wie Resch Laqisch weiterführt, erfüllen sich die Worte der Tora nur durch denjenigen, der selbst über ihnen stirbt. Der Begriff ‚über‘ (על) der bereits in etlichen vorhergehenden Einheiten auftrat, wird dabei betont. Der folglich zitierte Vers Num 19,14 wird durch die Worte ‚Tora‘ (תורה) und ‚sterben‘ (מות) vollständig in a’ integriert, da beide insgesamt, in Text und Vers gemeinsam, drei Mal auftreten. Auch der Begriff ‚Mann‘ (אדם) wirkt verbindend, doch eher bezüglich vorheriger oder noch kommender Einheiten (vgl. 2., 5.2., 6., 9., 11., 15.2., 19.5., 20. Einheit). Num 19,14 soll also die Worte des Resch Laqisch untermauern, doch wird der Vers zumeist in Bezug auf Diskussionen der Reinheit und Verunreinigung gebraucht.²⁷⁸ Einzig bBer 63b und bSchab 83b bilden dazu Ausnahmen, denn in bBer 63b beispielsweise wird das ‚Zelt‘ (אהל) als Zelt der Tora interpretiert, in dem ein Mann bis zu seinem Tod verweilen, sprich, bis zu seinem Tod lernen soll. In bSchab 83b wird ebenfalls erwähnt, dass die Beschäftigung mit der Tora immer und auch im Moment des Todes erfolgen soll. Stirbt also nun ein Talmudgelehrter durch Schlachtung bzw. Schächtung, wie dies Ps 44,23 durch die ‚Schlachtschafe‘ einführte, über Worten bzw. Gesetzen der Tora oder eben für diese, so erhalten diese Gültigkeit, gerade weil sie für wichtig genug erachtet

²⁷⁸ Zu dem Thema der Reinheit und Unreinheit zur Zeit des 2. Tempels und danach siehe beispielsweise: Noam (2008); dies. (2010); Furstenberg (2015b).

wurden, um für sie das Leben zu lassen.²⁷⁹ Insofern könnte diese Einheit als Plädoyer für den Selbstmord gelten, wenn da nicht die zentrale Aussage des Rava wäre (b), der genau davor warnt. Denn schlussendlich ist das aktive Schlachten der eigenen Person auch Blutvergießen, dass wiederum in bSan 74a verboten wurde. Auch in Rückblick auf die vorhergehenden Einheiten zeigt sich, dass es sich bei der Folgerung des Resch Laqisch um einen Trugschluss handelt, oder die Überlegung zumindest zu kurz gegriffen ist, da nur passive Tötungen, wie dies bei den 7 Söhnen der Fall war als Martyrium bzw. *Kiddusch ha-Schem* gelten und auch dieser nicht erstrebenswert oder herbeizuführen ist, was wieder auf bSan 74a zurückgeht.

Textanalyse & Interpretation

Interessanterweise beginnt diese (Sub-)Einheit mit einer Auslegung zu Ps 44,23, welche die Zahl ‚Acht‘ hervorhebt, indem von der Beschneidung am 8. Tag nach der Geburt gesprochen wird, wo es in der vorherigen Einheit ironischerweise doch genau 8 Tode waren,– der der Mutter und ihrer sieben Söhne,– die zu betrauern waren. Die nächste Interpretation, welche auf Resch Laqisch zurückgeht, fängt mit einer Alliteration (אמר אלו) an, mittels derer einerseits auf die ‚Schafe‘ (צאן) aus Ps 44,23 angespielt wird und andererseits durch das Verb ‚sagen‘ (אמר) die Verbindung zu dem Rabbiner hergestellt wird. Rabbi Schimon ben Laqisch dominiert mit seiner Aussage nicht nur den 2. Abschnitt, sondern kommt in diesem auch gleich drei Mal vor,– die von ihm erwähnten Talmudgelehrten hingegen nur zwei Mal (a+a’). Das ‚Schlachten‘ (שחט), welches diese an sich selbst demonstrieren, wird gleichfalls wiederholt (a+b), genauso wie der Begriff ‚an sich selbst‘ (עצמן) insgesamt drei Mal (a+a’) und einmal als Synonym (b) vorkommt. Der Einwand Ravas weist neben dem bereits beschriebenen **Wortspiel** (Beschneidung – Sache), dem Euphemismus für und der Allusion auf die Unzucht, auch eine Alliteration (בר בנפשיה בר) auf, welche die Botschaft Ravas betont, dass alles am eigenen Körper gezeigt, alles auf die Seele geladen werden dürfe, außer das Blutvergießen und die Unzucht, die gemeinsam mit Götzendienst zu den drei Kardinalsünden zählen (vgl. bSan 74a). Interessant ist dabei, dass בר anders punktiert (בר) auch ‚rein‘ bedeuten kann, was darauf hinweisen könnte, dass durch die Vermeidung dieser Sünden die Seele reingehalten werden soll. Die Aussage des Rav Nachman bar Jitzchak wird wie jene des Resch Laqisch durch eine Alliteration (אמר אלו) eingeleitet. Diesem gleich bezieht er die ‚Schafe‘ aus Ps 44,23 auf die Talmudgelehrten, die über den Worten der Tora sterben. Das **Wortspiel** zwischen den ‚Worten‘ und der ‚Sache‘ wurde bereits erläutert, doch ist noch zu erwähnen, dass diese Einheit einerseits insgesamt durch diese **Wortspiele** bzw. die Bedeutungsvariabilität bestimmter Wurzeln zusammengehalten wird und sich andererseits auch bei Gleichsetzung der Wurzeln מילה und דבר ergibt, dass gemäß den Worten der Tora (דברי תורה) die Beschneidung (מילה) als Sache (מילה) geboten, doch die Unzucht als andere Sache (דבר אחר) verboten ist. Die Alliteration על עצמן drückt folglich aus, dass die Talmudgelehrten es, wie die Jugendlichen der 18.1. Einheit, selbst wählen über den Worten der Tora zu sterben, da diese es nicht gebietet oder verlangt. Diese ‚Worte der Tora‘ (דברי תורה) werden in a’ zwei Mal wiederholt, während die ‚Tora‘ sogar drei Mal vorkommt und dadurch Num 19,14 an die dem Vers vorausgehende Auslegung bindet. Das Verb ‚sterben‘ (מות) wird im 2. Absatz ebenfalls dreimalig wiederholt und verbindet gleichfalls den Vers mit seiner Interpretation. Rav Nachman bezieht sich mittels eines **Vergleichs** (כדרי) auf Rabbi Schimon ben Laqisch, der im nächsten Satz sogleich wieder auftritt, weshalb von einer Anadiplose gesprochen werden kann. Resch Laqisch, dessen letzte Aussage völlig in Hebräisch wiedergegeben wird, was auf eine Übernahme aus früheren Textquellen hinweisen könnte, fügt zu seiner vorherigen Aussage noch hinzu, dass sich die Worte der Tora nur durch

²⁷⁹ Ist die Interpretation des 1. Abschnitts der Einheit korrekt und die Beschneidung ist ein Hinweis auf das Verbot dieser gegen Ende des Bar Kochba Aufstandes, so könnte es sich bei den Talmudgelehrten um die Rabbinen handeln, die während der ‚Hadrianischen Verfolgung‘ ums Leben kamen, wie z.B. Rabbi Aqiva oder Rabbi Chanania ben Teradjon.

den freiwilligen Tod dessen erfüllen, der über ihnen stirbt, was durch eine Alliteration (עצמו עליהם) noch verstärkt wird. Der Tod über den Worten der Tora, der freiwillige Selbstmord für die Tora ist somit nicht verpflichtend, verleiht dieser jedoch längerfristig betrachtet Gültigkeit und Beständigkeit.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die in dieser (Sub-)Einheit vorkommenden Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass der harmlose (Wortspiele, Bedeutungsvariabilität, Synonyme) und der reflektierende (nicht einmal für die Worte der Tora darf alles an der eigenen Seele demonstriert werden, wenn es auch noch so vehement behauptet wird) Stil von **Craik et al.** (1996), sowie der einschließende Humorstil (Wortspiele, Bedeutungsvariabilität, Synonyme) von **Martin** (2003) vertreten sind. Die folgenden Humortechniken **Bergers** (1993) sind anzutreffen: Anspielung (eine andere Sache – Unzucht; Tod in Zelt – Lernen im Zelt der Tora bis zum Tod; diese – Schafe aus Ps 44,23), Ironie (Beschneidung nach Geburt – Tod der Mutter und ihrer 7 Söhne/Talmudgelehrten), Wortspiele (Beschneidung – Sache; Sache – Wort), Vergleich (wie nach Rabbi Schimon ben Laqisch), Wiederholung (Anadiplose; Tora-/Talmudgelehrte, schlachten, (an sich) selbst, demonstrieren/zeigen, Sache, Worte, Tora, sterben, Rabbi Schimon ben Laqisch), wie auch Umkehr (Schlachten wird an sich selbst demonstriert – alles wird an sich selbst demonstriert, außer das Schlachten). Von den **rabbinischen Techniken** sind lediglich Wortspiele/Bedeutungsvariabilität (מילה: Beschneidung – Sache; דבר: Sache – Wort), Stichworte (Tag, Zahl 8, Gesetz/Vorschrift, schlachten, selbst, Sache, Worte, andere(r/s), Tora, sterben, über, Mann), sowie eine einmalige alternative Punktierung (außer – rein) zu gegen.

18.4. Getötete Bethars²⁸⁰

Übersetzung

- A a Rabba bar Bar Chana sagte, [dass] **Rabbi Jochanan** sagte: 40 Se'a [58a]
Tefillinkapseln wurden auf den Köpfen der Getöteten (in/von) Bethars gefunden.
- b Rabbi Jannai bar Rabbi Jischmael sagte: 3 Haufen/Körbe von/mit 40 zu 40/je 40 Se'a.
Es wurde gelehrt in einer Baraita [wörtl.: der Mischna]²⁸¹: 40 Haufen/Körbe von/mit 3 zu 3/je 3 Se'a.
- c Und/Aber sie waren nicht geteilt[er Meinung]: Dies [gilt von denen] vom Kopf, jenes(/dies) [gilt von denen] vom Arm.
- a' Rabbi Assi sagte: 4 Kab/Kav (= 1/4 Se'a) Hirn²⁸² wurden auf **einem Stein** gefunden.
- b' Ulla (= Ula) sagte: 9 Kab/Kav.
- B Rav Kahana, und manche sagen Schila (= Sheila) bar Mari, sagte: Was ist der Vers [dazu]? – *Tochter Babels/Babylons, du zerstörte/geplünderte, selig/gesegnet ist der, der es dir zurückzahlt, usw., selig/gesegnet ist der, der deine Kinder/Kleinen packt und zerschmettert am Felsen* (Ps 137,8-9).²⁸³

²⁸⁰ Paralleltexte: KlgIR 2,4; yTaan 4,8,69a; vgl. bBQ 83a.

²⁸¹ Wörtlich steht hier wie in der 14. und der 18.1. Einheit ‚Mischna‘, doch handelt es sich um eine den Tannaiten zugeschriebene Aussage, die nicht in der Mischna enthalten ist, weshalb sie auch hier als ‚Baraita‘ wiedergegeben wird.

²⁸² In etlichen Handschriften, so z.B. in München 95, oder Vat. 140, heißt es an dieser Stelle ‚4 Kab Hirn von Kindern‘, wodurch die Verbindung zu Ps 137 noch stärker wird. In dem Paralleltext KlgIR 2,4 ist ebenfalls von 300 Kindergehirnen die Rede, die auf einem Stein gefunden wurden.

²⁸³ EÜ: Tochter Babel, du der Verwüstung Geweihte: Selig, wer dir vergilt deine Taten, [die du uns getan hast!] Selig, wer ergreift und zerschlägt am Felsen deine Nachkommen!

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit handelt von jenen, die in Bethar getötet wurden und von deren Religiosität nur mehr Tefillinkapseln²⁸⁴ und Gehirnreste auf einem Stein zeugen.

Diese Texteinheit kann in **2 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Tefillinkapseln, Gehirn auf Stein
2. Abschnitt (B)	Ps 137,8-9

Der **1. Abschnitt** beginnt mit einer Aussage des Rabbi bar bar Chana, der Worte des Rabbi Jochanan wiedergibt. Dieser behauptet nämlich, dass 40 Se'a Tefillinkapseln an den Köpfen der Getöteten gefunden wurden. Diese Menge ist beachtlich, wenn beachtet wird, dass 1 Se'a 13 ¼ Litern entspricht, denn so ergeben sich für 40 Se'a Tefillinkapseln 530 Liter bzw. Kilogramm. So kann gesagt werden, dass 530 kg an Tefillinkapseln gefunden wurden, was sehr viel erscheint.

Rabbi Jochanan, dem die Nennung der Anzahl der Kapseln zugeschrieben wird, trat bis jetzt in allen drei Teilen von bGit 55b-58a auf (vgl. 1., 2., 4.2., 4.3., 10., 14. Einheit), doch an dieser Stelle leiten seine Worte zum letzten Mal eine Einheit ein. Durch die 40 Se'a an Tefillinkapseln wird wie in so einigen Einheiten davor (vgl. 4.2., 5.2., 11., 16., 18.1. Einheit) die Zahl ‚**Vier**‘ hervorgehoben. Die Wurzel der ‚Kapseln‘ (קצץ) kann auch als ‚abschneiden‘ übersetzt werden, wodurch an die 13. Einheit, in welcher die Zeder ‚gefällt‘ (קצץ) wurde, und an die 14. Einheit, in der mit dem Blut der Getöteten Wein kultiviert bzw. ‚geschnitten‘ (בצר) wurde, erinnert. Der Umstand, dass die Tefillinkapseln auf den ‚Köpfen‘ (ראש) gefunden wurden, verweist wiederum auf die 5.2. Einheit, in welcher Titus die Mücke/Gelse im Kopf saß und dieser nach seinem Tod geöffnet wurde, wie auch auf die Worte des Titus an Onqelos, lieber in dieser Welt ‚Oberhaupt/Kopf‘ über die Israeliten zu sein und diese zu unterdrücken (vgl. 6. Einheit). Die ‚Getöteten‘ (הרוגי) Bethars werden mit derselben Wurzel (הרג), wie sie in der 18.1. Einheit vorkommt, wiedergegeben, wodurch die Betonung abermals auf dem wahllosen Abschlachten von vielen liegt. Die Erwähnung ‚Bethars‘ (ביתר) erinnert an den größeren Kontext, nämlich den 3. Teil von bGit 55b-58a, welcher von der Zerstörung Bethars handelt. Das Stichwort kam bisher auch, mit Ausnahme der ‚Inhaltsangabe‘ (vgl. 1. Einheit) nur in diesem 3. Teil vor (vgl. 13., 14., 16. Einheit). Das Verb ‚finden‘ (מצא) war bereits mit dieser Wurzel oder einer synonymen mehrmals in den drei Teilen (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) des Gesamttextes vertreten (vgl. 2., 4.2., 5.1., 5.2., 11., 15.1. Einheit). Wie in den Einheiten, in welchen es anzutreffen ist, wird auch hier etwas Interessantes bzw. Wertvolles ‚gefunden‘, nämlich der Beweis des Bundes der Israeliten mit Gott, der Beweis für ihre Religiosität und eines ihrer Unterscheidungsmerkmale zu den anderen Völkern, ihre Tefillinkapseln.

Die Tefillinkapseln an den Köpfen der Getöteten zeugen von deren Einhaltung des göttlichen Gebots, das in Dtn 6,8²⁸⁵ gegeben wurde. Sie sind ein Symbol der jüdischen Bundestreue, ein materieller Ausdruck der Verbindung zwischen den Israeliten und Gott. So wie sie, so soll laut bBer 6a auch Gott Tefillin tragen.²⁸⁶ Unter Zuhilfenahme von Jes 62,8 und Dtn 28,10 wird behauptet, dass Gott seine Tefillin am rechten Arm und am Kopf trägt. Doch welche Verse stehen in Gottes Tefillinkapseln, in welchen er stets gelobt und seine

²⁸⁴ Als ‚Tefillin‘ werden lederne Gebetsriemen mit lederner Gebetskapsel bezeichnet. Sie werden an Kopf und Arm zu den Gebetszeiten, z.B. beim Schacharit, dem Morgengebet, angelegt. Die Art und Weise, wie sie angelegt werden, ist im Talmud festgehalten. In den Tefillinkapseln befinden sich kleine Rollen aus Pergament, die mit handgeschriebenen Toraversen versehen sind. Tefillin, welche in die Zeit des Bar Kochba Aufstandes datieren, wurden in 3 Höhlen in der Judäischen Wüste gefunden. Siehe dazu beispielsweise: Milik (1961); Aharoni (1961); Morgenstern/Segal (2000).

²⁸⁵ EÜ: Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden.

²⁸⁶ Zu der Tradition, dass Gott wie der Mensch Tefillin trägt, siehe z.B.: Green (1997), S. 53-55; Patton (2009).

Einzigartigkeit gepriesen wird? Gottes Kapseln enthalten gemäß bBer 6a die Verse Dtn 6,4²⁸⁷; 26,17-18²⁸⁸ oder 1 Chr 17,21²⁸⁹, mittels derer er durch die Herrlichkeit Israels verherrlicht wird. Seine Göttlichkeit und Einzigkeit wird demzufolge an Israel rückgebunden. Die Verse Dtn 6,4 und 26,17-18 kamen bereits in der 18.2. Einheit vor und dienten auch dort der Bekräftigung des Monotheismus und dem Bekenntnis zu dem einen Gott.

Trotz der Funktion der Tefillin als Schutzamulette konnten sie ihre Träger jedoch nicht vor dem Tod bewahren. Interessant ist an diesem Aspekt, dass Tefillin selbst als heilige Objekte gelten und am Schabbat, sogar unter Verletzung von dessen Observanz, gerettet bzw. in Sicherheit gebracht werden müssen.²⁹⁰ Doch in diesem Text kommt niemand, um die Tefillin zu bergen, sie liegen bei den Toten und dienen als stumme Zeugen von deren Bund mit Gott im Leben und im Tod.

Auf die Äußerung des Rabba bar Bar Chana im Namen des Rabbi Jochanan (a) folgen Ergänzungen (b), eine des Rabbi Jannai bar Rabbi Jischmael, der die Menge der Tefillinkapseln mit 3 Körben von je 40 Se'a bemisst, sowie eine aus einer Baraita, die von 40 Körben mit je 3 Se'a ausgeht. Beide Ergänzungen sind parallel, jedoch in Bezug auf ihre Zahlenangaben chiasmatisch (3x40 Se'a; 40x3 Se'a) angeordnet. In beiden beläuft sich die Menge auf 120 Se'a, was die dreifache Menge (= 1590 kg) der von Rabbi Jochanan geäußerten ist. Warum die ursprüngliche Anzahl von 40 Se'a verdreifacht wird, wird nicht erläutert und bleibt dadurch unklar. Ersichtlich ist jedoch, dass die Zahl 3, wie schon in manchen Einheiten zuvor (vgl. 2. Block, 2., 4., 4.1., 9.1., 10. Einheit) auch in dieser durch diese Verdreifachung betont wird. Trotz der augenscheinlich großen Anzahl an Getöteten wird ironischerweise nur über die genaue Menge an Tefillinkapseln diskutiert, die jedoch nur gezählt und nicht geborgen werden.

Um die Unstimmigkeit aufzulösen, wird bekräftigt, dass sie keinesfalls geteilter Meinung sind (c), sondern sich die eine Zahl auf jene Tefillinkapseln vom ‚Kopf‘ (ראש) (a) und die andere auf jene vom ‚Arm‘ (b) bezieht. Durch diese Erklärung werden zwar die unterschiedlichen Mengenangaben geklärt, jedoch nicht, warum um so viel mehr Arm-Tefillin gefunden wurden. Durch das wiederholte Auftreten des Stichwortes ‚Kopf‘ (ראש), welches bereits Rabbi Jochanan erwähnte (a), wird versucht die Erklärung (c) noch plausibler erscheinen zu lassen. Der die Diskussion, werden die Tefillin des Kopfes jenen des linken Armes, an dem sie getragen werden, gegenübergestellt.

Weiters wird von Rabbi Assi, der sich bereits im 2. Block zu den drei römischen Erlässen äußerte, erwähnt, dass auf einem Stein 4 Kav²⁹¹ Hirn gefunden wurden (a'). Die inhaltliche Verbindung zwischen den Tefillin in a und dem Gehirn in a' könnte durch bSchab 130a erklärt werden, denn dort ist von einem römischen Erlass die Rede, demzufolge jedem das Gehirn durchbohrt werden soll, der Tefillin am Kopf trägt. Der Umstand, dass Rabbi Assi, der bereits im Kontext von römischen Erlässen vorkam, a' einleitet, könnte für die Richtigkeit dieser Verbindung zu bSchab sprechen. Durch das Verb ‚finden‘ (מצא) sind a und a' ebenfalls verbunden. Ulla hingegen ist sich sicher, dass es nicht 4, sondern 9 Kav waren (b'), wodurch erneut die Zahlen ‚Vier‘ und ‚Drei‘, – denn 9 ist durch 3 teilbar, – wie in a+b hervorgehoben

²⁸⁷ EÜ: Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig.

²⁸⁸ EÜ: (17) Heute hast du der Erklärung des HERRN zugestimmt. Er hat dir erklärt: Er will dein Gott werden und du sollst auf seinen Wegen gehen, seine Gesetze, Gebote und Rechtsentscheide bewahren und auf seine Stimme hören. (18) Und der HERR hat heute deiner Erklärung zugestimmt. Du hast ihm erklärt: Du möchtest das Volk werden, das ihm persönlich gehört, wie er es dir zugesagt hat. Du willst alle seine Gebote bewahren; [...].

²⁸⁹ EÜ: Welches andere Volk auf der Erde ist wie dein Volk Israel? Wo wäre ein Gott hingegangen, um ein Volk für sich freizukaufen und dir den Ruhm großer und erstaunlicher Taten zu verschaffen? Du hast vor den Augen deines Volkes, das du von den Ägyptern freigekauft hast, ganze Völker vertrieben.

²⁹⁰ Vgl. mSchab16,1; mEr 10,1-2; Cohn (2008).

²⁹¹ Ein ‚Kav‘ ist ein Hohlmaß für festes Material, dessen Füllmenge heute nicht mehr genau bestimmt werden kann, aber irgendwo zwischen 1,4 und 2,020 Liter liegen muss.

werden. Das es ‚Gehirn‘ (מוֹחַ) ist, das gefunden wird, erinnert erneut an Titus, dem die Mücke/Gelse im Gehirn stocherte (vgl. 5.2. Einheit). Der Umstand, dass es auf ‚einem‘ (אחת) ‚Stein‘ (אבן) gefunden wird, betont, wie zuletzt in der 18.2. Einheit, die Zahl ‚Eins‘. Der Begriff ‚Stein‘ (אבן) hingegen trat bereits in der 15. Einheit auf und auch in dieser wurden Myriaden auf diesem getötet, jedoch nicht in Bethar, sondern in Jerusalem.

Im **2. Abschnitt** erkundigt sich Rav Kahana bzw. Schila bar Mari nach dem Bibelvers zu dieser tragischen Sachlage. Als Antwort wird Ps 137,8-9 gegeben, wobei dabei von Bedeutung ist, dass in der 17. Einheit Ps 137 auszulegen begonnen wurde und hier zum Abschluss kommt, wodurch es dieser Psalm ist, der die gesamte 18. Einheit regelrecht umschließt. Zu Beginn des Psalms sitzen die Israeliten im Exil in Babylonien und trauern um Jerusalem, die Klage ist dominant,– doch am Ende, in den Versen 8+9 wird der Rachedanke deutlich, wenn über Babylon das gleiche Schicksal heraufbeschworen wird, wie es den Israeliten widerfuhr. Wird der Inhalt der 17. Einheit mit der Vorhersage der beiden Tempelzerstörungen an David erinnert, so blieb die Verfluchung bzw. der Rachewunsch an Babylon noch aus, mit der Erwähnung an dieser Stelle, wird er spät, aber doch noch in Worte gefasst.²⁹² In der 17. Einheit wurde Edom also Rom bereits als Schuldiger festgemacht, wodurch das hier verwünschte Babylon vermutlich nur stellvertretend für dieses steht. Im Bar Kochba Aufstand waren es schließlich die Römer, welche die Israeliten auf einem ‚Stein‘ töteten, wie es bereits der Babylonier Nebuzaradan in der 15. Einheit tat, wodurch sich der Kreis wieder schließt. Warum der Rachewunsch erst an dieser Stelle mit solcher Intensität aufflammt, lässt sich nicht genau sagen, doch könnte es mit den zahlreichen Toten der vorangehenden Einheiten oder jener im 1. Abschnitt zu tun haben, deren religiöses Leben und deren Bund mit Gott sie nicht zu schützen vermochte. Jedenfalls wird in Ps 137,8 die ‚Tochter Babel/Babylon‘ als zerstört bzw. geplündert beschrieben, ein Bild, das für gewöhnlich in dem Klagelied für Jerusalem/Zion gebraucht wird. Der Begriff ‚Tochter‘ (בת) trat bisher erst zwei Mal auf, das erste Mal in Bezug auf Martha bat Boethus (vgl. 4.2. Einheit) und das zweite Mal bezüglich der Tochter des Kaisers, welche mit dem Fällen der Zeder indirekt den Bar Kochba Aufstand auslöste (vgl. 13. Einheit). ‚Babel/ Babylon‘ (בבל) kam hingegen nur in der 17. Einheit vor, mit welcher diese Einheit auf das engste verbunden ist. Das Bild der ‚zerstörten/geplünderten‘ (שדד) Stadt Babylon ruft all die Einheiten ins Gedächtnis, in denen mit der Wurzel חרב von der Zerstörung Jerusalems, Tur Malkas, Bethars oder des Tempels die Rede war (vgl. 1., 2., 3., 4.2., 7., 8., 13., 16., 17. Einheit), oder in welchen die Zerstörung die ‚Vernichtung‘ (אבד) des Volkes bedeutete (vgl. 15.1. Einheit). Weiters wird in dem Vers derjenige ‚gesegnet‘ (אשר), der es Babylon zurückzahlt, wobei das Verb ‚zurückzahlen‘ (שלם) eine Wurzelverbindung zum Begriff ‚Frieden‘ (שלום) aufweist, was bedeuten könnte, dass nach dieser Rache an Babylon bzw. Edom von Seiten der Israeliten wieder Frieden herrschen würde. Bereits in der 1. Einheit wurde demjenigen ‚Glück/Segen‘ versprochen, der sein Herz nicht **verhärtet** (vgl. Spr 28,14), hier hingegen gilt es dem Rächer Israels, der es Babylon nicht nur heimzahlt, sondern auch dessen Kinder packt und am Felsen zerschmettert. Ein Wunsch, der recht drastisch und brutal erscheint, doch im Angesicht der bisher geschilderten Grausamkeiten der Feinde Israels im Kontext des *Midda kenegged Midda* Prinzips gesehen werden kann.²⁹³ Der in Ps 137 verwendete Begriff ‚Felsen‘ (סלע) kam bereits in der 15.3. Einheit, sowie als Wurzelsynonym in der 5.1. Einheit (צור) vor. Durch den ‚Felsen‘ sind die Verse Ps 137,8-9 mit dem 1. Abschnitt, nämlich durch das Wort ‚Stein‘ miteinander verbunden, da die beiden als synonym zueinander verstanden werden können.

²⁹² J. Watts Belser (2018) sieht die Verse Ps 137,8-9 eher als prophetische Sicht früherer Autoren auf die späteren Ereignisse, wie sie beim Bar Kochba Aufstand eintraten. Doch da es sich um den Rachewunsch an den Feinden Israels handelt und in dieser Einheit Israeliten sterben, ist eine solche Interpretation problematisch und nicht unhinterfragt zu übernehmen.

²⁹³ Für die ethischen Probleme moderner jüdischer und christlicher Interpreten dieser Verse und Analysen zu diesen siehe beispielsweise: Brenner (2003); Gillingham (2013); Magonet (2013); Stowe (2014).

Wie das Blut des Zecharia vom Boden nicht absorbiert wurde (vgl. 15.1. Einheit), so werden in dieser Einheit weder die Tefillin geborgen noch das Gehirn bzw. die Toten begraben. Im Gegenteil, sie liegen offen und geben Zeugnis von der Brutalität der Feinde Israels,– seien diese nun Römer oder Babylonier,– denen jedoch nichts Schlimmeres, sondern nur das gleiche Ausmaß an Schrecken und Schmerz gewünscht wird, wie sie es über Israel brachten. Der Rächer wird bereits im Vorfeld gepriesen, wohl wissend, dass es sich bei diesem um Gott selbst handeln wird (vgl. 3., 17. Einheit), der spätestens am Ende der Zeiten eingreifen, sein Volk rächen und über dessen frühere Feinde erhöhen wird.

Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit beginnt mit einer Alliteration, die sich aus einer Geminatio ((בר בר (חנה)) ergibt. Solche Zusammenspiele von Alliteration und Geminatio kommen im 1. Abschnitt noch zwei Mal vor (של של של (ש), ארבעים ארבעים). In Bezug auf die Mengenangabe der abgeschnittenen Tefillinkapseln, 40 Se'a, ist zu erwähnen, dass die Zahl 40 insgesamt vier Mal, sowie der Begriff ‚Se'a‘ (סאה) drei Mal wiederholt wird, wobei dieser in verschiedenen Fällen auftritt (סאה, סאינ), weshalb von einem Polyptoton gesprochen werden kann. Der Ort des Auffindens, die Köpfe der Getöteten ist nicht unwesentlich, da das Wort ‚Kopf‘ (ראש) zwei Mal auftritt und dadurch a+c verbindet. Das Verb ‚finden‘ (מצא), welches a+a' in Verbindung setzt, muss in b mitgedacht werden, da die Aussage von Rabbi Jannai und jene der Baraita elliptisch formuliert sind. Weiters wird in b der Begriff ‚Haufen/Körbe‘ (קופות) durch die parallele Formulierung wiederholt, sowie die Zahl 3 (שלוש) drei Mal vorkommt. Die Anmerkung in c, dass sie ‚nicht geteilt‘ (לא פליגי) sind, ist interessant, denn wird sie nicht nur auf die Aussagen der Rabbinen bezogen, sondern auf die Anzahl der Tefillinkapseln, die laut b 120 Se'a beträgt, so ergeben sich aus dem dreimaligen Vorkommen der Zahl 40 (ארבעים) in b,– nicht wie in a, in dem scheinbar nur ein Bruchteil der Gesamtanzahl wiedergegeben wird,– tatsächlich ungeteilte 120 Se'a. Eine Zahlenspielerlei, die durch einen schlichtenden Einwand aufgelöst oder zumindest scheinbar erklärbar wird. Diese schlichtende Erkenntnis, dass es sich um Tefillin von Kopf und Arm handelt, wird wieder elliptisch formuliert. Ob es bei diesem Erklärungsversuch nur um die beiden chiasmatischen Angaben in b, oder doch um a+b geht, ist nicht ganz klar, wobei letzteres wahrscheinlicher erscheint. Die Aussage des Rabbi Assi (a'), wird durch die Zahl 4 an a-c geknüpft, sowie durch eine Alliteration (אסי ארבעה) mit genau ihm als Sprecher verbunden. Die Alliteration אבן אחת erinnert an die 15. Einheit, in der Nebuzaradan auch auf einem Stein Myriaden tötete, doch ebenso wird die 5.1. Einheit ins Gedächtnis gerufen, in der mittels Dtn 32,37 Gott als der Felsen Israels, als deren Zuflucht, beschrieben wurde. Ebenso wird dabei an die 18.2. Einheit gedacht, in der Gott stets als ‚einer/einzig‘ dargestellt wurde. Wie Titus Gott in der 5.1. Einheit mit diesem Vers herausforderte und ihm zur Strafe eine Mücke/Gelse im ‚Hirn‘ stocherte, so werden hier 4 Kav ‚Hirn‘ auf einem Stein gefunden. Dies wirft die Frage auf, ob es sich nicht vielleicht doch in ironischer Umkehr um das Gehirn der Feinde Israels handelt, die von den Israeliten auf einem Stein, den bereits Titus mit deren Gott in Verbindung brachte, getötet wurden. Und ob es sich nicht auch in Hinblick auf Ps 137,8-9, im 2. Abschnitt der Einheit, um ein verstecktes Lob auf Bar Kochba handelt, der nun endlich die Feinde Israels, seien es Babylonier oder Römer, ihrer gerechten Strafe zuführt, indem diese, wie in der 15. Einheit durch Nebuzaradan die Israeliten, auf dem Stein getötet werden. Gleiches würde mit Gleichem vergolten werden.

Der Einwand Ullas, dass doch nicht 4, sondern 9 Kav Hirn auf dem Stein gefunden wurden, wiederholt den Begriff ‚Kav‘ (קבין), den bereits Rabbi Assi gebrauchte. Der Vers, welcher zu a'+b' zitiert wird und von Rav Kahana oder Schila bar Mari für passend erklärt wird, ist Ps 137,8-9, was für die eben erläuterte These sprechen würde. Mithilfe einer Alliteration (בת בבל) wird Babylon angesprochen. Der Rächer an diesem, sowie derjenige, der die Kinder auf dem Felsen zerschmettert, werden gelobt, wodurch der Begriff ‚selig/gesegnet‘

(אשר) wiederholt wird. Was wiederum, sollte es sich nicht um zukünftige Rachewünsche, sondern um konkrete geschichtliche Ereignisse handeln, für eine Befürwortung des Aufstandes und der Taten Bar Kochbas sprechen würde.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) der kompetente (unterschiedliche Anzahl an Tefillinkapseln wird durch eine Zahlenspielerei aufzulösen versucht), der verklemmte (Aussagen über Mengenangaben von Tefillinkapseln der Getöteten oder deren Gehirnen werden nur in Form von Ellipsen wiedergegeben), sowie der harmlose (Zahlenspielerei, Synonyme, Geminationen) Stil vertreten sind. Weiters finden sich der selbstverstärkende (trotz der Getöteten wird über die genaue Anzahl der Tefillinkapseln diskutiert), wie auch der aggressive (Ps 137,8-9 – deutlicher Rachewunsch oder bereits ausgeführte Vergeltung und daraus resultierende Schadenfreude) Humorstil **Martins** (2003). Von den Humortechniken **Bergers** (1993) sind die Anspielung (auf 15. Einheit – Tötung auf einem Stein; auf 17. Einheit – Rache an Edom und Babylon), Ironie (trotz der zahlreichen Getöteten wird über die genaue Anzahl der Tefillinkapseln diskutiert; Hirn der Feinde auf Stein als Erfüllung von Ps 137,8-9²), Wiederholung (Geminationen; Se'a, Kopf, Haufen/Körbe, Kav; finden, selig/gesegnet; Zahl 40 bzw. 4, Zahl 3), sowie die Umkehr (im Gegensatz zu 15. Einheit – Hirn der Feinde auf Stein²), und das Thema (Getötete, Rache) für diese Einheit von Relevanz. Die **rabbinischen Techniken** hingegen sind durch einen Chiasmus (Mengenangaben in b – 3x40 oder 40x3), Stichworte (Rabbi Jochanan, Rabbi Assi, Bethar, Kopf, Hirn, Stein/Felsen, Tochter, Babel/Babylon; abschneiden, töten, finden, zerstören; selig/gesegnet; Zahl 4, Zahl 3, Zahl 1), wie auch eine Zahlenspielerei (3x40 vs. 40x3; 40+40+40) vertreten.

19. Wert & Schönheit von Gelehrten & Hohepriestern

Die 19. Einheit besteht aus den (Sub-)Einheiten 19.1.-19.5., welche generell von dem Wert und der Schönheit Israels und im Besonderen von der von Gelehrten und Hohepriestern handeln, wobei der Kontext stets jener der Gefangenschaft und der sexuellen Gewalt ist.

19.1. Wert & Schönheit²⁹⁴

Übersetzung

- A Die wertvollen/kostbaren *Söhne* Zions werden mit/gegen (*Fein*)gold aufgewogen (Klgl 4,2).²⁹⁵ – Was [heißt] ‚mit/gegen (*Fein*)gold aufgewogen‘?
- a Als ob man sagt/wir sagen: Sie waren bedeckt mit/hüllten sich in (*Fein*)gold, und/denn [so] sagten sie in der Schule Rabbi Schilas: 2 Istira-/Stater-Gewichte²⁹⁶ von *Feingold* kamen in die Welt/auf die Erde herab, *eines* in Rom und *eines* in der ganzen [restlichen] Welt!
- b Aber/Vielmehr *beschämten*/stellten sie das *Feingold* in ihrer/durch ihre *Schönheit*/in den Schatten.
- b₁ Ursprünglich/Zuerst nahmen die Notablen/Noblen Roms den Stein/das Abbild eines Siegels/Siegelrings und hatten Geschlechtsverkehr [wörtl.: benützten ihre Betten].

²⁹⁴ Paralleltexzte: KlglR 4,2-5. Während in KlglR erläutert wird, warum die Söhne Zions *wertvoll* sind, so wird in bGit 58a der Frage nachgegangen, was es bedeutet, dass sie gegen *Feingold* aufgewogen werden. Die Auslegungen haben somit einen anderen Schwerpunkt bzw. ergänzen sich.

²⁹⁵ EÜ: Die kostbaren Kinder Zions, aufgewogen mit reinem Gold, [weh, wie Krüge aus Ton sind sie geachtet, wie Werk von Töpferhand.]

²⁹⁶ ‚Stater‘ bedeutet so viel wie ‚derjenige, der wiegt‘ und weist so auf die früheste Funktion von Münzen als genormte Gewichte hin, weshalb der Stater in erster Linie ein Normal- oder Einheitsstück ist, das eine Gewichtseinheit bestimmt. Der attische bzw. griechische Goldstater, zumeist im 5. Jh. v. d. Z. geprägt, wog ca. 8,6 g und entsprach damit 2 Drachmen.

- b₂ Von hier/da an brachten sie **Söhne/Kinder** Israels und banden sie an die Füße(/Enden) ihrer Betten und hatten Geschlechtsverkehr.
- B **Einer** sagte zu seinem Freund: Wo ist/steht dies **geschrieben**?
- a Er (= Freund) sagte zu ihm: *Auch jede Krankheit und jede Plage/Seuche, die/welche nicht in diesem Gesetzbuch/Buch der Tora **geschrieben** ist (Dtn 28,61).*²⁹⁷
- b Er sagte: Wie weit/entfernt bin ich von diesem bestimmten Ort/dieser bestimmten Stelle (= Schriftvers)?
- a' Er (= Freund) sagte zu ihm: Gehe ein und ein halbes Blatt weiter [und du wirst ihn/sie finden].
- b' Er sagte zu ihm (= Freund): Wenn ich dies (= diese Stelle) erreicht hätte, bräuchte ich dich nicht/würde ich dich nicht benötigen.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 19.1. (Sub-)Einheit legt Klgl 4,2 aus und handelt dementsprechend von dem Wert und der Schönheit der Israeliten, die in römischer Gefangenschaft von den Römern sogar aufgrund ihrer Schönheit beim Sex als Anschauungsmaterial verwendet werden.

Diese Texteinheit kann in **2 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Auslegung zu Klgl 4,2 – Schönheit
2. Abschnitt (B)	Belegvers zu der Auslegung – Dtn 28,61

Der **1. Abschnitt** beginnt mit dem Vers Klgl 4,2, in dem es heißt, die wertvollen Söhne Zions würden mit Feingold aufgewogen werden. Dies ist eine Aussage, deren Bedeutung von ‚mit Feingold aufgewogen‘ in zwei Schritten (a+b) erläutert wird, wobei zuerst auf das ‚Aufwiegen‘ im Sinne von Gewicht und dann metaphorisch auf die Söhne Zions als ‚Feingold‘ eingegangen wird. Die Auslegungsreihenfolge verhält sich somit chiasmatisch zum Vers Klgl 4,2. Insgesamt wird in den 3 Teilen von bGit 55b-58a sechs Mal aus Klgl zitiert, wodurch dieses auf die gesamte Texteinheit verbindend wirkt und auch den Aspekt der Trauer und der Klage über Jerusalem (Klgl 1,5 in 6. Einheit), Tur Malka (Klgl 2,2 in 10. Einheit) und Bethar (Klgl 2,3 in 14. Einheit, Klgl 4,2 in 19.1. Einheit, Klgl 3,51 in 19,2 Einheit, Klgl 1,16 in 19.4. Einheit) zum Ausdruck bringt. Beachtenswert ist dabei das gehäufte Vorkommen in der 19. Einheit, die sich, wie bereits erwähnt, mit der Gefangenschaft und sexuellen Gewalt an Gelehrten und Abkömmlingen von Hohepriestern befasst. Ob dies Absicht oder doch nur Zufall ist, lässt sich an dieser Stelle jedoch noch nicht sagen. Warum in dieser (Sub-)Einheit Klgl 4,2 gewählt wurde, oder warum gerade dieser Vers an die 18.4. Einheit und dessen abschließenden Vers Ps 137,9 anschließt, könnte mit der Wurzelähnlichkeit der Worte ‚Felsen‘ (סלע) und ‚aufwiegen‘ (סלע) zusammenhängen, die zwar keine inhaltliche Verbindung, doch zumindest eine wurzelklangliche herzustellen vermögen.

Das Adjektiv ‚wertvoll/kostbar‘ (יקר) kam bereits in der 6. Einheit als Synonym (חשיב) vor, wo es genauso wie hier die besondere Stellung Israels betonte. Das bisherige Vorkommen des Wortes ‚Söhne/Kinder‘ (בני) ist interessant, da es sich in den Einheiten 15.3. und 17. auf die Söhne Edoms bzw. ehemaliger Feinde Israels bezog, während es ab der 18.2. Einheit für die Söhne Israels gebraucht wird, welche auch an dieser Stelle unter den ‚Söhnen Zions‘ zu verstehen sind. War in der 17. Einheit mit ‚Zion‘ (ציון) der Tempel, also ein Gebäude, gemeint, so steht es dieses Mal, wie gerade gesagt, für Israel als Volk. Das Stichwort ‚Feingold‘ (פז) trat bisher noch nicht auf, doch gewöhnliches ‚Gold‘ (זהב) hingegen schon (vgl. 4.2. Einheit), welches von Martha der Tochter des Boethus, der Tochter oder Frau eines Hohepriesters, vor deren Tod auf die Straße geworfen wird. So war bereits in der 4.2. Einheit zumindest indirekt die Verbindung zwischen Gold und den Kindern Israels bzw.

²⁹⁷ EÜ: Auch alle Krankheiten und Schläge, die nicht in der Urkunde dieser Weisung aufgezeichnet sind, [wird der HERR über dich bringen, bis du vernichtet bist.]

Hohepriestern hergestellt. Es ist auch eben dieses Stichwort durch welches die beiden Auslegungen (a+b) mit Klgl 4,2 verbunden sind.

Die 1. Auslegung (a) sagt durch ihre Einleitung אילימא bereits aus, wie der Vers nicht zu interpretieren ist, nämlich wörtlich. So sind die Söhne Zions folglich nicht,– wie vielleicht im wörtlich-materiellen Sinne gedacht werden könnte,– mit Feingold bedeckt. Wie sich auch die Schule des Rabbi Schilas, der bereits in der vorherigen 18.4. Einheit auftrat, dazu äußert, kamen 2 Stater-Gewichte von Feingold in die Welt, eines in Rom und eines in der restlichen Welt, wodurch sich ein Bedecken aller Söhne bzw. Kinder Zions mit der Menge von einem Stater Feingold nicht ausgeben würde. Die Aussage der Schule Rabbi Schilas spielt vermutlich auf bQid 49b (vgl. EstR 1,17 zu Est 1,3) an, wo es heißt, dass 10 Kav an Reichtum in die Welt kamen und Rom 9 davon erhielt, während der Rest der Welt sich mit nur 1 Kav begnügen musste. Laut bQid und auch dieser Stelle wäre Rom die reichste Stadt der Welt, was einer Übertreibung gleicht. ‚Rom‘ kam in Bezug auf die Belagerung und Zerstörung Jerusalems bereits drei Mal vor (vgl. 4.1., 4.4., 5.2. Einheit), doch erst ab dieser Einheit wird die Stadt dezidiert einerseits mit Reichtum und andererseits mit Sklavenhaltung bzw. der Haltung von Kriegsgefangenen in Verbindung gebracht. Der Begriff ‚Welt‘ (עלמא) hingegen trat bislang in verschiedenen Kontexten auf (vgl. 4.3., 5.2., 6., 9., 18.1. Einheit), doch in der 19. Einheit (vgl. 19.1., 19.4., 19.5. Einheit) scheint er nur gebraucht zu werden, um den Reichtum Roms und die Schönheit Israels hervorzuheben. Die Aufteilung der 2 Stater zwischen Rom und der restlichen Welt betont und wiederholt die Zahl ‚Eins‘ (חדא), da die Stater gleichmäßig eins zu eins verteilt werden, was in Form eines Parallelismus geschildert wird.

Die 2. Auslegung (b) bringt durch אלא zum Ausdruck, dass nun die richtige Interpretationsweise zu Klgl 4,2 erfolgt. So soll das ‚Aufwiegen‘ metaphorisch verstanden werden, da die Söhne/Kinder Zions das Feingold durch ihre Schönheit beschämen. In diesem Kontext wird das Verb ‚beschämen‘ (גנה), hier als Wurzelsynonym zu בוש, erstmals in seinem positiven Aspekt gebraucht, denn in der 7. Einheit wurde die Zerstörung des Tempels auf die ‚Beschämung‘ des Bar Qamtza zurückgeführt, sowie in der 10. Einheit der Name des Dorfes Kfar ‚Bisch‘ für eine weitere negative Konnotation sorgte. Das Stichwort ‚Schönheit‘ (יפי) kam hingegen bisher noch nicht vor, wird jedoch in den Einheiten 19.4. und 19.5. in Bezug auf die Schönheit von Kindern von Hohepriestern noch eine Rolle spielen. Wie es dazu kommt, dass die Kinder Zions das Feingold in den Schatten stellen bzw. dieses beschämen, wird in b₁ und b₂ in Form eines parallelen Vorher-/Nachher-Schemas erläutert. So war es ursprünglich,– also vor dem Bar Kochba Aufstand, dem Sieg der Römer und der Gefangennahme von Israeliten,– Brauch, dass die Notablen Roms vor dem Abbild eines Siegelrings Geschlechtsverkehr hatten, um schöne Kinder, eben nach dem Bild, welches auf dem Siegel dargestellt war, zu zeugen. Dahinter steht die Vorstellung, dass das Bild, das eine Frau während des Geschlechtsverkehrs vor Augen hat, quasi das Anschauungsmaterial, das Aussehen und die Qualitäten des Kindes beeinflusst, das sie empfängt. So heißt es in bBM 84a beispielsweise, dass jüdische Frauen, wenn sie aus der Miqwe steigen, zuerst Rabbi Jochanan ben Nappacha begegnen sollten, damit ihre Kinder schön und gelehrt werden wie er (vgl. bBer 20a).

Die ‚Notablen Roms‘ (חשיבי דרומאי), welche bisher nur indirekt, entweder als Gesellschaftsklasse (vgl. 4.1. Einheit) mit der Macht den Kaiser zu erwählen (vgl. 4.4. Einheit) oder als Zeugen von Titus Tod (vgl. 5.2. Einheit) vorkamen, werden nun direkt mit ihren sexuellen Gepflogenheiten vorgestellt. Das ‚Abbild des Siegelrings‘ (בליונא דגושפנקא), welches bereits in der 9.1. Einheit für Unmut beim Kaiser sorgte, sodass dieser Tur Malka endgültig angriff, kann auch hier nicht eindeutig als Abbild des Kaisers identifiziert werden, da es den Notablen als ‚freien Männer‘ (גושפנקא) freistand ihre eigenen Siegel zu tragen. Nur in der 18.2. Einheit ist definitiv von dem Siegel des Kaisers die Rede, da er es selbst ist, der es dem 7. Sohn zu Füßen wirft, damit dieser es aufhebt. Die Tatsache, dass vor einem solchen

Abbild Geschlechtsverkehr stattfindet, wird euphemistisch und mittels Lautmalerei ausgedrückt, wenn gesagt wird, dass sie ‚ihre Betten benützten‘ (משמשי ערסייהו). Denn der Begriff ‚benützen‘ (משמש) kann nicht nur ‚sich sexuell verbinden‘ bedeuten, sondern klingt, zumindest im Deutschen, auch so (= ‚Mischmasch‘), sodass von einer (Ver)mischung der beiden Körper während des Sex ausgegangen werden kann. Der Erwähnung des ‚Bettes‘ (ערס) erinnert an die 11. Einheit, in welcher das Synonym מטה gebraucht wurde, um das Bett als Ort des ehelichen Geschlechtsverkehrs und des Ehebruchs zu beschreiben.

Nach dem Sieg der Römer und der Gefangennahme von Israeliten sind es nun nicht mehr die Abbilder auf Siegelringen, sondern die Söhne/Kinder Israels, welche an die Füße des Bettes gebunden werden, um durch ihren Anblick schöne Kinder zu zeugen. Wie bereits in a gibt auch hier wieder bQid 49b Aufschluss, denn dort heißt es, dass 9 von 10 Kav der Weisheit, die auf die Erde gelangten, an Israel gingen, sowie 9 von 10 Kav der Schönheit auf Jerusalem übergingen, was erklären würde, warum in diesem Kontext israelitische Kinder als Anschauungsmaterial beim Geschlechtsverkehr so beliebt waren.

Das lautmalerische משמש sowie das Wort ‚Bett‘ (ערס) verbinden die beiden Teile von b (b₁+b₂) miteinander, obwohl letzteres abermals als Synonym (פורייה) bzw. als griechisches Lehnwort von der Wurzel *phérein* (φέρειν) auftritt. Das Verb ‚binden‘ (אסר) verweist einerseits auf die 19.3. Einheit voraus, in welcher von einem ‚Gefängnis‘ (בית האסירים) die Rede sein wird, welches auf die gleiche Wurzel zurückgeht, sowie es andererseits an die 18.2. Einheit erinnert, in welcher die Mutter 7 Altäre für ihre Söhne ‚band‘ (עקד). Der Umstand, dass die Kinder an die Füße, also die Enden des Bettes gebunden werden, ruft über den Begriff ‚Fuß/Füße‘ (כרע) die Erzählung zu Martha (vgl. 4.2. Einheit) und auch Vespasian (vgl. 4.4. Einheit) ins Gedächtnis, welche im 1. Teil (= Jerusalem) geschildert wurden. Die in dem Vers erwähnten ‚Söhne/Kinder Zions‘ (בני ציון) werden in b₂ nun deutlich mit den ‚Söhnen/Kindern Israels‘ (בני ישראל) identifiziert, wodurch nicht nur die Rückbindung an den Vers gelingt, sondern auch der 1. Abschnitt mit seinen Auslegungen zu eben diesem gerahmt wird.

Während zu Beginn der 18. Einheit (18.1.) schon indirekt auf die Schönheit der begehrten Knaben und Mädchen angespielt wurde, so wurde am Ende (18.4.) die Brutalität der Römer deutlich vor Augen geführt, indem von den verwaisten Tefillinkapseln und den Hirnen der Getöteten auf einem Stein berichtet wurde. Die 19.1. Einheit hingegen, welche an 18.4. anschließt, verblüfft deshalb mit ihrer Betonung der körperlichen Schönheit der gefangenen Israeliten, was einer Motivumkehr gleichkommt. Nicht ausgemergelte Körper oder hungernde Gefangene, sondern schöne begehrenswerte Israeliten werden beschrieben, die sogar von den Römern für diese Qualität geschätzt und als Anschauungsmaterial beim Sex genützt werden. J. Watts Belser sieht diese ‚Rhetorik der jüdischen Schönheit‘ als Widerstand der Rabbinen gegenüber der römischen Herrschaft und Brutalität. Indem sie sich weigern Krieg und Gewalt Auswirkung auf die geschilderten Körpern haben zu lassen, ja, sie sogar als schöner als Feingold beschreiben, demonstrieren sie ihren Widerstand.²⁹⁸ Mittels Klgl 4,(1-2)²⁹⁹ wird verdeutlicht, dass es nicht das Gold, also die Kinder Zions sind, welche an Glanz und Wert verlieren, sondern die Umstände, ihre Gefangenschaft, durch welche sie nicht mehr wie Luxusgüter, sondern wie ordinäres Töpferwerk angesehen werden. Die gefangenen Israeliten werden somit durch ihre Gefangenschaft herabgesetzt. Glänzten ihre Leben einst wie Gold und waren wertvoll, so sind sie nun,– ausgeliefert an ihre römischen Sklavenhalter,– so

²⁹⁸ Vgl. Watts Belser (2018), S. 60.

²⁹⁹ EÜ: (1) Weh, wie glanzlos ist das Gold, gedunkelt das köstliche Feingold, hingeschüttet die heiligen Steine an den Ecken aller Straßen! (2) Die kostbaren Kinder Zions, aufgewogen mit reinem Gold, weh, wie Krüge aus Ton sind sie geachtet, wie Werk von Töpferhand.

zerbrechlich wie Töpferwaren, die durch die kleinste Erschütterung zerbrechen können.³⁰⁰ Als Gefangene können sie nicht mehr für sich selbst strahlen, ihr Glanz dient nunmehr den Römern, die diese Schönheit so sehr begehren, dass sie diese für sich selbst wünschen oder ihren Kindern angedeihen lassen wollen.³⁰¹

Der **2. Abschnitt** besteht aus einem parallel strukturierten Dialog zwischen zwei Freunden, die sich über die 2. Auslegung (b) zu Klgl 4,2 aus dem 1. Abschnitt unterhalten bzw. sich schon fast einen kleinen Schlagabtausch liefern. Ob es sich um zwei gefangene gelehrte Israeliten, die sich am Bettpfosten der Römer wiederfinden, oder um zwei Schüler handelt, die gerade Vers Klgl 4,2 gelernt haben und dessen Bedeutungen erläutern, geht nicht aus dem Text hervor. Jedenfalls fragt der eine seinen Freund, wo denn geschrieben steht, dass sich die 2. Auslegung auf den Vers beziehen kann. Der Zweite antwortet auf diese Frage mit dem Vers Dtn 28,61. Dieser Vers steht im Kontext von Dtn 28,15-68, wo die Strafen aufgezählt werden, welche die Israeliten befallen, wenn sie sich nicht an die Tora und deren Gebote halten. So heißt es in Dtn 28,61, dass auch jede Krankheit und Seuche, die nicht in der Tora beschrieben sind, über Israel kommen werden, bis es schließlich vernichtet ist. Somit sind durch das Verb ‚**schreiben**‘ (כתב) Frage und Vers miteinander verbunden. Die Herabsetzung, welche den gefangenen Israeliten in den römischen Schlafzimmern im 1. Abschnitt widerfährt, wird folglich mit den Krankheiten und Seuchen aus Dtn 28,61 gleichgesetzt.³⁰² Wird bedacht, dass in der 11. Einheit bereits mitschwang, dass in der Gefangenschaft keine legale jüdische Heirat möglich ist, welche die Voraussetzung für den Erhalt des Volkes in Bezug auf ‚legale jüdische Kinder‘ darstellt, so kann die Gefangenschaft als Krankheit oder Seuche betrachtet werden, die das Volk dahinrafft, da die gefangenen Israeliten nicht Herr über ihr Schicksal, ihre Sexualität oder ihre Kinder waren. Wird hier die ‚Krankheit‘ (חלי) als etwas Ernstzunehmendes und Bedrohliches betrachtet, so trat sie bisher erst zwei Mal auf, – bei Martha, die an der Feige erkrankte und verstarb (vgl. 4.2. Einheit), und bei Rabbi Jochanan ben Zakkais Flucht, als sich dieser krank stellen sollte (vgl. 4.3. Einheit). Der Begriff ‚alle/jede(r/s)‘ (כל) hingegen, der in dem Vers zwei Mal wiederholt wird, erinnert an die 12. Einheit, in der mittels Jes 66,10 alle Freunde Jerusalems zur Trauer aufgefordert wurden, sowie an die 14. Einheit, in welcher durch die Zitation von Klgl 2,3 alle Hörner Israels abgeschlagen wurden. Da die Herabsetzung der Israeliten von wertvollen Söhnen Zions zu sexuellem Anschauungsmaterial für die Römer nicht explizit in der Tora geschrieben ist, doch dennoch impliziert wird, könnte dies ein Hinweis auf eine mündliche Überlieferung oder Tradition sein. Weiters wird durch das Stichwort ‚Tora‘ (תורה) diese v.a. mit der 18.2. und der 18.3. Einheit in Relation gesetzt, in welchen es in einem weiteren Sinne ebenfalls um die Einhaltung der Tora und ihre Gebote ging. Dass es sich an dieser Stelle um einen Hinweis auf den Ungehorsam Israels und deren Bestrafung handelt, wird nicht direkt gesagt und kann somit nur vermutet werden.

Der Freund, welcher die Frage nach der Begründung der Auslegung zu Klgl 4,2 aufwarf, möchte nun abermals von seinem Freund wissen, ob er noch weit von dieser Stelle bzw. diesem Schriftvers Dtn 28,61 entfernt ist. Dieser antwortet ihm, es würden ihm nur eineinhalb Blätter bis dahin fehlen. Doch der Fragende glaubt ihm nicht, bezweifelt, dass er schon so weit ist, und meint, dass, wenn er dieses Blatt bereits erreicht hätte, er nicht gefragt hätte, weil er dann gewusst hätte, dass sich der Vers auch auf diese bestimmte Situation beziehen kann.

³⁰⁰ In Ps 2,9 wird hingegen gesagt, dass der zukünftige Messias die Feinde der Israeliten wie Krüge aus Ton zertrümmern wird, was im Angesicht der hier geschilderten Schwäche und der Zerbrechlichkeit der Israeliten in der Gefangenschaft dem *Midda kenegged Midda*-Prinzip entsprechen würde.

³⁰¹ Vgl. Watts Belsler (2018), S. 63-64.

³⁰² Dabei kann nur vermutet werden, dass auch ihre Situation, ihre Gefangenschaft und ihre Nutzung als sexuelles Anschauungsmaterial wie die Krankheiten und Seuchen auf ein Fehlverhalten ihrerseits zurückgeführt wird.

Der Begriff ‚Blatt‘ (פוסתא) kann wie ךּ auch eine Kolumne in einer Schriftrolle meinen und ist interessanterweise ein persisches Lehnwort (*pūsta*), das so viel wie ‚Pergament‘ bedeutet.

Das Gespräch der beiden Freunde im 2. Abschnitt ist von Ironie geprägt, denn die Antwort auf die erste Frage, Vers Dtn 28,61, besagt eigentlich, dass jegliches Leid, egal welches, in dem Vers inkludiert ist und die Frage des Freundes somit hinfällig wird bzw. u.U. die Begründung des Leids auf der Hand liegt und eigentlich keiner Frage bedarf. Die Tatsache jedoch, dass diese beiden,– seien sie nun selbst Gefangene oder Schüler (späterer Generationen),– im Angesicht der Gefangenschaft der Kinder Zions über die Auslegung eines Verses diskutieren, drückt, wie es im 1. Abschnitt die Schönheit war, hier die überlegene Gelehrsamkeit der Israeliten aus. Wieder kann somit auf bQid 49b verwiesen werden, jedoch genauso auf die nächste 19.2. Einheit, in welcher Schulkinder die Protagonisten sind.

Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit beginnt mit einer Alliteration (הִיקְרִים הַמְסוּלָאִים) innerhalb von Vers Klgl 4,2, welche die Verbindung zwischen den wertvollen Söhnen und dem aufgewogenen Feingold verdeutlicht, sowie auf die metaphorische Entsprechung der beiden hinweist. Auf den Vers folgt sogleich eine weitere Alliteration (מָאֵי מְסוּלָאִים), nämlich in der Frage, was denn nun genau gegen Feingold aufgewogen werden soll. Vers und Frage erschaffen zusammen eine Geminatio, die einerseits einer Anadiplose und andererseits einer Epipher gleicht, wenn פּוֹז מְסוּלָאִים בפּוֹז wiederholt werden. Im 1. Abschnitt wird der Begriff ‚Feingold‘ (פּוֹז) sogar insgesamt fünf Mal wiederholt. Die 1. Auslegung (a) zu Klgl 4,2 enthält somit nicht nur das wiederholte Wort Feingold, sondern auch eine Epipher (עַלְמָא, ... עַלְמָא), deren zweiter Teil sich aus den parallel genannten Orten, an denen das Gold auf die Welt herabkam, ergibt. Durch die gleichmäßige Verteilung der 2 Stater-Gold in Rom und der restlichen Welt wird die Zahl ‚Eins‘ (חַדָּא) wiederholt und dadurch betont. Die Wiederholung des Wortes ‚Rom‘ (רוּמֵי) in b verbindet die 1. (a) mit der 2. Auslegung (b) im 1. Abschnitt. Die 2. Auslegung folgt dem Vorher-/Nachher-Schema, was durch die verwendeten Begrifflichkeiten ‚ursprünglich/zuerst‘ (מַעֲיָקְרָא), sowie ‚von hier an/da an‘ (מִכָּאן וְאִילָךְ) deutlich wird. Die euphemistische Umschreibung für Geschlechtsverkehr, die sich auch durch Lautmalerei auszeichnet, wurde bereits erwähnt. Das Nomen ‚Söhne/Kinder‘ (בְּנִים) aus Klgl 4,2 wird in b₂ wiederholt, genauso wie die Begriffe ‚Bett‘ (עַרְס/פּוֹרִיָּה) und ‚benützen‘ (מִשְׁמַשׁ) aus b₁. Zu Beginn des 2. Abschnitts kommt die Zahl ‚Eins‘ (חַדָּא) abermals vor, als von zwei Freunden die Rede ist, von welchen einer dem anderen eine Frage stellt. Die Frage beginnt mit einer Alliteration (הָא הִיכָא), die das ‚wo‘ der Begründung für die 2. Auslegung im 1. Abschnitt klären soll. Die Antwort wird durch Dtn 28,61 ebenfalls mittels einer Alliteration gegeben, denn in dem Vers heißt es ‚in diesem Buch der Tora‘ (בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת). Somit wird über die Alliterationen der Inhalt des Verses bekräftigt und ausgesagt, dass die Begründung sich in der Tora finden lässt, auch wenn sie nicht offensichtlich dort steht. Das Verb ‚schreiben‘ (כָּתַב) verbindet gleichfalls Dtn 28,61 und Frage, da das Verb in beiden vorkommt und dadurch wiederholt wird. Weiters finden sich in dem Vers noch eine Perissologie (כָּל וְכָל וְכָל), die im Gesamtkontext von Dtn 28,15-68 einen Teil einer Aufzählung, nämlich von Strafen, bildet. Die nachfolgenden drei Alliterationen, welche sich jeweils in den Aussagen der beiden Freunde befinden, dienen lediglich dazu abzuklären, wie weit der eine noch bis zu dieser Stelle bzw. diesem Vers zu lesen hat. So wird mit der ersten Alliteration nach der Entfernung gefragt (מַרְחִיקָנָא מְרוּכְתָא), die zweite gibt die Antwort (פּוֹסְתָא וּפְלָגָא), dass nur mehr eineinhalb Blätter fehlen, während die letzte hervorhebt, dass dies wohl nicht stimmen kann (לֹא לִגְבִיָּה לָא), da ansonsten die Hilfe des Freundes nicht benötigt worden wäre.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken, die sich in dieser (Sub-)Einheit finden, ist zu sagen, dass von Craik et al. (1996) der sozial warme (trotz Gefangenschaft wird über Verse

diskutiert; 1. Auslegung zu Klgl 4,2 wird ad absurdum geführt, während die 2. Auslegung sich gegen die unterdrückenden Römer wendet), der weltliche (Sexualverhalten der Römer wird aufs Korn genommen), der harmlose (Gemination, Epipher, Lautmalerei, Perissologie, Synonyme), der kompetente (1. Auslegungen zu Klgl 4,2 wird ad absurdum geführt, während mit 2. Auslegung Sexualverhalten der Römer lächerlich gemacht wird), sowie schließlich der reflektierende (2. Auslegung soll durch zusätzlichen Vers erklärt werden, was in humorvollem Schlagabtausch geschieht) vorkommen. Von **Martin** (2003) sind gleichfalls etliche Humorstile vertreten, so der einschließende (Gemination, Epipher, Lautmalerei, Perissologie, Synonyme), der selbstverstärkende (trotz Gefangenschaft wird Schönheit der gefangenen Israeliten betont und über Verse diskutiert), wie auch der aggressive/subversive (Reichtum und Sexualverhalten der Römer werden lächerlich gemacht) Stil. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (1993) sind ebenfalls etliche vorzufinden, so zum Beispiel die Anspielung (auf bQid 49b; auf bBM 84a bzw. bBer 20a⁷), Übertreibung (1 Stater-Gold in Rom und 1 in restlicher Welt), Ironie (Diskussion über Vers im Angesicht von Gefangenschaft), Wortspiele (Gemination, Epipher, Lautmalerei, Perissologie), der Katalog/Aufzählung (Strafen über Israel (Dtn 28,15-68) – Krankheiten und Seuchen (Dtn 28,61)), Wiederholung (Gemination, Epipher; Söhne/Kinder, Feingold, Welt, Rom, Bett; aufwiegen, schreiben, Geschlechtsverkehr haben; alle/jede(r/s), Zahl 1), Umkehrung (Motivumkehr – verwaiste Tefillinkapseln und Hirn der toten Israeliten auf Stein in 18.4. Einheit vs. Schönheit und körperliche Unversehrtheit israelitischer Gefangener in 19.1. Einheit), oder auch das Thema (Schönheit und Gelehrsamkeit Israels), Vorher/Nachher (ursprünglich Abbilder auf Siegelringen als Anschauungsmaterial bei Geschlechtsverkehr, ab dem Bar Kochba Aufstand schöne Kinder Israels), die Beschämung (Schönheit der Kinder Israels beschämt sogar Feingold), sowie der Schlagabtausch (2. Abschnitt: Dialog der beiden Freunde). Die **rabbinischen Techniken** sind in dieser Einheit durch Wortspiele (Gemination, Epipher, Lautmalerei, Perissologie), ähnlichen Wurzelklang (Felsen/aufwiegen), Chiasmus (Auslegungsreihenfolge zu Klgl 4,2) und Stichworte (wertvoll, Söhne/Kinder, Zion, (Fein)gold, Rabbi Schila, Welt, Rom, Schönheit, Notable Roms, Abbild, Siegelring, Bett, Fuß, Krankheit/krank, Tora, Beschämung/beschämen; binden, schreiben; alle/jede(r/s); Zahl 1) sichtbar.

19.2. Martyrium von Schulkindern³⁰³

Übersetzung

- A **Rav Jehuda** sagte, [dass] Schmu'el (= Samuel) im Namen von Rabban Schimon (= Simeon) ben Gamliel sagte: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: *Mein Auge verletzt/geht hart um mit meine/r Seele wegen all der Töchter meiner Stadt* (Klgl 3,51)^{304?}
- a – Es gab 400 Synagogen/Lehrhäuser in der Stadt Bethar, und in jeder/m einzelnen gab es 400 Kinderlehrer, und jeder einzelne hatte 400 Schulkindern vor sich.
- b Und als es geschah, (dass) der Feind dort eintrat, stachen sie (= Schulkindern) sie (= Feinde) mit ihren Griffeln (= Schreibwerkzeug);
- c und als der Feind siegte und sie einfing/gefangen nahm, wickelten sie (= Feinde) sie (= Schulkindern) in ihre (Bücher)rollen und steckten sie in Brand [wörtl.: zündeten sie mit/im Feuer an].

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit beinhaltet eine Interpretation zu Vers Klgl 3,51, im Zuge derer sämtliche Schulkindern Bethars durch die Feinde bzw. die Römer zu Tode kommen.

Diese Texteinheit besteht aus **1 Abschnitt**:

³⁰³ Paralleltexzte: KlglR 2,4; yTaan 4,8,69a.

³⁰⁴ EÜ: Mein Auge schmerzt mich wegen all der Töchter meiner Stadt.

1. Abschnitt (A)	Auslegung zu Klgl 3,51
a	Situationsbeschreibung (Stadt)
b	Versuch der Abwehr der Feinde durch Schulkinder
c	Tödliche Reaktion der Feinde

Der **1. Abschnitt** wird wieder einmal von Rav Jehuda eingeleitet, der bereits in etlichen Einheiten (2. Block, 10. Einheit), v.a. dieses Teils zu Bethar vorkam (vgl. 17., 18.1., 18.2. Einheit). Wenn er den Vers Klgl 3,51 zitiert und dessen Bedeutung erläutert, spricht er im Grunde die Worte Rabban Schimon ben Gamliels, auf den diese Deutung zurückgeführt wird. Rabban Gamliel kam bisher nur in der 4.4. Einheit vor, und dort genauso passiv bzw. indirekt wie hier sein Sohn, denn dort wurde von Rabbi Jochanan die ‚Kette‘ Gamliels von Vespasian erbeten. Im Vers Klgl 3,51 wird von der Trauer bzw. der Verletzung der Seele durch das Sehen des Leids der Töchter der Stadt berichtet. Das ‚Auge‘ (עין) als Stichwort ist durch diese Erwähnung in allen 3 Teilen von bGit 55b-58a (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) vertreten (vgl. 2., 6., 11. Einheit) und wird auch noch in kommenden Einheiten eine Rolle spielen (vgl. 19.3., 19.4., 20. Einheit). Besonders die 6. Einheit wird durch den Vers ins Gedächtnis gerufen, denn dort hieß es in Anklang an Sach 2,12, dass jeder, der Israel etwas zu leide tut, Gottes Augapfel anrühre und verletze. Durch eine Verletzung der Israeliten wird somit nicht nur Gottes Auge angerührt, sondern wie hier zu Sprache kommt, auch seine Seele in Mitleidenschaft gezogen, da er ihren Schmerz spürt als wäre es der seine, als wäre sein Volk sein eigener Augapfel. Mittels des Verbs ‚verletzen/hart umgehen‘ (עוללה) bzw. dessen Wurzel wird eine Verbindung zu der 18.4. Einheit und dem darin enthaltenen Vers Ps 137,9 hergestellt, denn in diesem werden die ‚Kinder/Kleinen‘ (עולל) erwähnt, die am Stein zerschmettert werden sollen. Aufgrund dieser Wurzelähnlichkeit bzw. diesem **Wurzelspiel** besteht jedoch auch eine inhaltliche Verbindung, denn laut der Auslegung in dieser Einheit werden tatsächlich Kinder verletzt und es ist diese Gewalt an den Kindern, welche Gottes Seele schmerzt. Der Begriff ‚Seele‘ (נפש) wurde bisher stets im Kontext von Tod, Krankheit oder der Gefahr von Sünde gebraucht (vgl. 4.2., 4.3., 6., 9., 15.2., 18.3. Einheit), doch in dem Vers wird er benützt, um Schmerz über und Mitgefühl für das Leid eines anderen auszudrücken. Dies ist verständlich, wenn der Vers von Gott selbst, der das Schicksal seines Volkes mit offenem Auge und schwerer Seele mitverfolgt, gesprochen wird.³⁰⁵ Dieses durchgängige Auftreten der beiden Begriffe lässt eine gewisse Bestürztheit, eine Anteilnahme an den drei Zerstörungen vermuten, sei es nun jene Gottes oder jene der Redaktoren des Textes im Bavli.

Durch die Erwähnung des Wortes ‚alle/jede(r/s)‘ (כל), welches auf die Töchter bezogen ist, wird diese Einheit an die vorherige 19.1. Einheit bzw. alle Einheiten, die diese Gesamtheit betonten, rückgebunden. Jedoch auch die Geminatio ‚jeder einzelne‘ (כל אחת ואחת) in der Auslegung des Verses enthält den Begriff, wodurch ‚alle/jede(r/s)‘ ebenfalls Vers und Interpretation aneinanderbindet. Die ‚Töchter‘ (בנות) treten in Klgl 3,51 in Plural auf, was für diese Einheit als Zufall gewertet werden könnte, da abgesehen von der Tochter des römischen Kaisers (vgl. 13. Einheit) und der Tochter Babylon (vgl. 18.4. Einheit), nur Martha bat Boethus (vgl. 4.2. Einheit) als Tochter Israels betrachtet werden kann. Vielleicht ist es jedoch nicht Zufall, sondern vielmehr ein Vorausblick auf noch kommende Einheiten (vgl. 19.4., 19.5. Einheit), in welchen v.a. Frauen, also Töchter, in der römischen Gefangenschaft Leid ertragen müssen. Mit der Stadt, in welcher sich all die Töchter aufhalten, war wohl im Kontext von Klgl ursprünglich Jerusalem gemeint, doch sogleich wird sie in der Auslegung

³⁰⁵ Hier, in bGit 58a, ist es möglich Gott den Vers zuzuschreiben, wie er auch in Klgl als Ausspruch Gottes verstanden wurde, doch in den Paralleltexten wird die Aussage Rabban Schimon ben Gamliel zugeschrieben und auch auf diesen bezogen. In yTaan 4,8,69a ist Rabban Schimon ben Gamliel beispielsweise der einzige Überlebende des Massakers an den Schulkindern und rezitiert Klgl 3,51 über sich selbst, um seine Trauer zum Ausdruck zu bringen. In KlglR 2,4 verhält sich dies genauso.

des Verses als die Stadt Bethar identifiziert, wobei der Begriff ‚Stadt‘ (עיר) als bindendes Stichwort dient. Interessanterweise wird die Bezeichnung ‚Stadt‘ (עיר), oder ein Wurzelsynonym (כפר, כרך) dazu, hauptsächlich in Bezug auf Rom (vgl. 5.1., 19.3. Einheit) oder Bethar (vgl. 14., 16., 19.2. Einheit) gebraucht, wobei die Siedlungen auf Tur Malka (vgl. 10. Einheit) dazu scheinbar die Ausnahme bilden. Durch das Stichwort wird Klgl 3,51 also auf ‚Bethar‘ (ביתר) bezogen, das an dieser Stelle innerhalb des Gesamttextes zum sechsten (vgl. 1., 13., 14., 16., 18.4. Einheit) und letzten Mal auftritt.

In der Interpretation wird der Vers auf das Schicksal von 400 Synagogen/Lehrhäusern mit jeweils 400 Kinderlehrern für jeweils 400 Schulkinder, die sich allesamt in Bethar befinden, ausgelegt.³⁰⁶ Die Zahl ‚400‘ (ארבע מאות), welche bereits in der 16. und 18.1. Einheit vorkam, einmal in Bezug auf Getötete und das zweite Mal bezüglich der 400 gefangenen Knaben und Mädchen, wird hier drei Mal wiederholt und dadurch betont, wobei auch die Zahl ‚Vier‘ (ארבע), durch welche 400 teilbar ist, mitzudenken ist. Durch die Geminatio ‚jede/r einzelne‘ (כל אחד ואחד ... כל אחת ואחת) wird nicht nur die Auslegung an den Vers gebunden, sondern auch die Zahl ‚Eins‘ vier Mal wiederholt und betont, jedoch in Form von Synonymen (אחת, אחד). Die erwähnten ‚Kinderlehrer‘ (מלמדי תינוקות) erinnern an die 15.3. Einheit, in der die Nachkommen Siseras ebenfalls als Lehrer von Kindern in Jerusalem fungierten. Die ‚Schulkinder‘ (תינוקות של בית רבן) kamen hingegen in der 15.1. Einheit vor, in welcher Nebuzaradan alle Schulkinder Jerusalems über dem Blut des Zecharia tötete. Interessant ist, dass die drei Begriffe ‚Synagogen/Lehrhäuser‘ (בתי כנסיות), ‚Kinderlehrer‘ (מלמדי תינוקות) und ‚Schulkinder‘ (תינוקות של בית רבן) nicht nur jeweils miteinander durch Wortbestandteile verbunden sind, was ein Wortspiel vermuten lässt, sondern auch in der hier aufgelisteten Reihenfolge eine Antiklimax bilden. Dabei fungieren die Worte ‚Kinder‘ (תינוקות) und ‚Haus‘ (בית) als Bindemittel. Der Begriff, der alle drei Worte verbindet, ist ‚Schulkinder‘, welche im Folgenden auch die Protagonisten der Einheit stellen. Leidet Gott in Klgl 3,51 wegen des Schicksals der Töchter seiner Stadt, so können ironischerweise damit nicht die tapferen Schulkinder, welche trotz ihres Abwehrversuchs sterben, gemeint sein, da Mädchen nicht in Schulen unterrichtet wurden.

Es sind nämlich die (männlichen) Schulkinder, die sich gegen die Feinde, welche Bethar betreten, wehren, indem sie mit ihren Schreibgriffeln auf sie einstechen. Die hier gebrauchte Bezeichnung für ‚Feind‘ (אויב) ist einmalig in dem Gesamttext, obwohl bereits öfter Feinde auftraten (vgl. 2., 5.1., 5.2. Einheit), taten sie dies nur in Form von Wurzelsynonymen (בעל, צורריך, סנא, דבבא, צורריך, סנא). Das Verb ‚eintreten/betreten‘ (כנס) kam schon in den ersten beiden Teilen (= Jerusalem, Tur Malka) in Bezug auf Gebäude oder Körper (vgl. 4.1., 5.1., 5.2., 9.1. Einheit), sogar als Synonym (עייל) vor, doch bis jetzt nur einmal im Kontext von der Zerstörung Bethars (vgl. 14. Einheit). Das tapfere Verhalten der Schulkinder, das ‚Stechen‘ (דקר) ihrer Feinde mit den Griffeln, erinnert an die 4.3. Einheit, in welcher die Torwachen den angeblichen Leichnam des Rabbi Jochanan ‚durchbohren‘ (דקר) wollten, um festzustellen, ob er auch wirklich tot sei, sowie an die 5.2. Einheit, in der die Mücke/Gelse im Gehirn des Titus bohrte und ‚stocherte‘ (בקר), wobei letzteres Vorkommen ein Synonym zu der, in dieser Einheit vorkommenden Wurzel darstellt. Die erwähnten ‚Griffel‘ (חוטף), die den Schulkindern vermutlich als einziger zur Hand sind, als die Feinde kommen, eignen sich keinesfalls als Waffen, doch interessanterweise kann das Verb mit dieser Wurzel auch ‚schlagen‘ oder ‚stoßen‘ bedeuten, was erklären könnte warum die Kinder überhaupt auf die Idee kommen, ihre Griffel gegen die Feinde zu erheben. Die römischen Feinde obsiegen jedoch und ‚fangen‘ (לכד) die Kinder ein. Genauso wie bereits das verlobte Paar in der 11. Einheit, oder die 400 Knaben und Mädchen der 18.1. Einheit ‚gefangen‘ (שבה) wurden. Doch im Gegensatz zu den Gefangenen der früheren Einheiten werden die Schulkinder grausam getötet, indem sie in ihre eigenen Buch- bzw. Torarollen gewickelt und in diesen angezündet werden. Statt nur des

³⁰⁶ In KlglR 2,4 ist nicht jeweils von 400, sondern von 500 Schulen zu je 300 Kindern die Rede, während in yTaan 4,8,69a von 500 Schulhäusern mit jeweils 500 Schulkindern ausgegangen wird.

Verbs ‚anzünden‘ (יצת) wird eine Tautologie ‚zündeten sie mit Feuer an‘ (הציתום באש) gebraucht, welche vermutlich der Verstärkung dienen und dadurch das Ausmaß der Grausamkeit der Römer betonen soll. Das Verb ‚anzünden‘ (יצת) kam bereits in der 9.1. Einheit vor, in der die Bewohner Tur Malkas aus Freude über den Abzug des Kaisers Kerzen entzündeten. Wird jedoch nach sinnverwandten Begriffen gesucht, so finden diese sich in mehreren Einheiten (vgl. 2., 4.1., 6., 7., 16. Einheit), welche Worte des gleichen semantischen Feldes, das die zerstörerische Kraft des Feuers inkludiert, beinhalten. Trotz dieser recht häufigen indirekten Erwähnung des ‚Feuers‘ (אש), trat es bislang nur in der 11. Einheit auf, wo es dazu gebraucht wurde, um Eiweiß von Samen zu unterscheiden.

Den Feinden reicht es folglich nicht die Kinder nur zu fangen, nein, sie **verhärten** ihre **Herzen** (vgl. Spr 28,14) und stecken die Kinder in Brand, sodass diese, in ihre Schriften gerollt, bei lebendigem Leib verbrennen, wie dies auch bei Rabbi Chanania ben Teradjon (vgl. bAZ 17b-18a) der Fall ist. Wie dieser sterben sie als Märtyrer, da auch sie nicht von ihren Schriftrollen ablassen und den (passiven) Tod durch die Römer erleiden. Wird schlussendlich noch nach einer Verbindung zur nächsten Einheit gesucht, so ist diese durch das Stichwort ‚Kind/Kinder‘ (תינוקות) gegeben, da in der 19.3. Einheit ein gefangener ‚Knabe‘ (תינוק) in Rom die Hauptrolle spielt.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn der (Sub-)Einheit wird das Verb ‚sagen‘ (אמר) wiederholt, was auffällig ist, da es in dieser Einheit ansonsten nicht mehr auftritt. In dem Vers Klgl 3,51, den Rav Jehuda im Namen Rabban Schimon ben Gamliel spricht, findet sich eine Alliteration (עיני עוללה), welche die Verletzung Gottes durch das Verhalten der Feinde gegenüber seinem Volk noch bekräftigen soll. Weiters ist in diesem Vers die dreimalige Wiederholung des **Possessivums** in der 1. Person Singular (עירי ... לנפשי ... עירי) charakteristisch. Zu Beginn der Auslegung des Verses fallen, wie bereits beschrieben, eine Gemination (jeder einzelne) und eine Antiklimax (Synagogen/Lehrhäuser – Kinderlehrer – Schulkinder) auf, jedoch auch eine Alliteration (בכרך ביתר), die bekräftigt, dass sich Klgl 3,51 auf die Stadt Bethar bezieht und in eben dieser sämtliche Bildungseinrichtungen zerstört werden. Durch die Wiederholung des Stichwortes ‚Stadt‘ (עיר) in der Interpretation, werden Vers und Auslegung verbunden. Durch die dreimalige Wiederholung der Zahl **400**, wird gleichfalls auch das Wort bzw. die Zahl ‚**100**‘ (מאות) drei Mal wiederholt. Das Ausmaß der Zerstörung aber auch die übertriebene oder vielleicht sogar ursprüngliche Größe der Stadt, welche von ihren zahlreichen Synagogen/Lehrhäusern ableitbar ist, drückt sich ebenso in der Anzahl der Kinderlehrer aus, welche mithilfe einer Alliteration (תינוקות) (ארבע) (מאות מלמדי) wiedergegeben wird.

Es handelt sich bei a vermutlich nur um eine Einleitung bzw. Hinführung zu den Vorkommnissen in Bethar, eine Situationsbeschreibung, welche die nachfolgenden Ereignisse noch brutaler erscheinen lässt. Erst in b, welches mit ‚und als es geschah‘ (וכשהיה) beginnt, wird die Gefahr durch die römischen Feinde präsent, welche von den Schulkindern abzuwehren versucht wird, bevor sich die Situation in c umkehrt, die Feinde siegen und die Schulkinder in den Märtyrertod schicken. Bemerkenswert ist, dass die gesamte Auslegung zu dem Vers (a-c) in Form eines Polyptotons (ובכל ... וכל ... וכשהיה ... וכשגבר ... ולכדום ... והציתום) geschildert wird, was die Handlung einerseits verlangsamt, andererseits dem Erzähler aber die Möglichkeit gibt immer wieder neue Elemente hinzuzufügen. Innerhalb dieses Erzählflusses kommt es jedoch einmal zu einer Beschleunigung, erkennbar daran, dass die Verben ‚fangen‘ und ‚einwickeln‘ asyndetisch unverbunden bleiben (וכדום, כרכום), was darauf hinweisen könnte, dass die Feinde nicht zögerten und gleich nach der Gefangennahme der Kinder diese in Brand steckten. Oder aber der Erzähler, vielleicht Rabban Schimon ben Gamliel selbst (vgl. yTaan und KlglR), wollte schnell zu einem Ende der geschilderten Episode gelangen, weil es ihn selbst forderte von einem solch gewaltsamen Ereignis zu berichten. Wurde im Vers das Possessivum ‚mein/e‘ wiederholt, so wird in b+c zwei Mal betont, dass es sich um die Griffel

und Schriftrollen der Kinder handelte (חוטריהן, ספרייהם). Doch nicht nur dies verbindet b+c, auch der Begriff ‚Feind‘ (אויב) kommt in beiden vor, jedoch einmal als Gegner der Kinder und einmal als Sieger. Der Umstand, dass Kinder und Bildungseinrichtungen bzw. Stätten der Weisheit angegriffen werden, könnte ein Anklang an die letzte Einheit sein, in welcher die Schönheit der Israeliten, jedoch indirekt durch bQid 49b auch deren Weisheit gelobt werden. Das grausame und recht schnelle Handeln der Römer könnte somit nicht nur auf den Widerstand der Kinder, sondern auch auf die römische Eifersucht auf Schönheit und Weisheit der Israeliten zurückzuführen sein. Wie bereits in der 19.1. Einheit gesehen, können sie sich die Schönheit dieser für ihre Kinder aneignen, doch das hohe Ausmaß von Weisheit können die Römer nicht erreichen, weshalb sie diese zu zerstören versuchen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) der kompetente (gefinkeltes Wurzel- und Wortspiel, Polysyndeton), der reflektierende (Tod der Schulkinder wird als Grund für Gottes Trauer dargestellt) und der harmlose (Wort-/Wurzelspiele, Synonyme, Tautologie) Stil, sowie von **Martin** (2003) der einschließende (Wort-/Wurzelspiele, Synonyme, Tautologie), wie auch der selbstverstärkende (Anzahl der Gebildeten bzw. Bildungsstätten wird im Angesicht des Todes betont; trotz Aussichtslosigkeit und Vorausblick auf das Geschehen durch Klgl 3,51 wehren sich die Schulkinder tapfer gegen ihre Feinde) Humorstil vertreten sind. Die Humortechniken **Bergers** (1993) betreffend, sind die Anspielung (auf 6. Einheit bzw. Sach 2,12²; auf 18.4. Einheit bzw. Ps 137,9⁷), Übertreibung (Anzahl der Synagogen/Lehrhäuser, Kinderlehrer und Schüler), Ironie (Gott leidet in Klgl 3,51 wegen Töchtern, aber männliche Schulkinder sterben), Wort-/Wurzelspiele (Synagogen/Lehrhäuser – Kinderlehrer – Schulkinder; Kinder/Kleinen – verletzen/hart umgehen), der/die Katalog/Aufzählung (Gebäude und Personen einer Bildungseinrichtung), Wiederholung (Gemination; Possessiva: mein(e), ihr(e); Stadt, Kinder, Haus, Feinde; Zahl 400, Zahl 4, Zahl 100, Zahl 1), die Umkehr (Kinder stechen auf Feinde ein – Feinde stecken Kinder in Brand), das Thema (Martyrium) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeton/Asyndeton) bezüglich dieser Einheit zu erwähnen. Von den **rabbinischen Techniken** sind Wort-/Wurzelspiele (Synagogen/Lehrhäuser – Kinderlehrer – Schulkinder; Kinder/Kleinen – verletzen/hart umgehen), die Mehrdeutigkeit von Begriffen/Wurzeln (Griffel – stoßen/schlagen), sowie Stichworte (Rav Jehuda, Gamliel; Auge, Seele, Tochter, Stadt, Bethar, Kinderlehrer, Schulkinder, Feind, Feuer; betreten/eintreten, stechen/stoßen/durchbohren, fangen, anzünden; alle/jede(r/s); Zahl 400, Zahl 4, Zahl 100, Zahl 1) vertreten.

19.3. Rabbi Jischmael ben Elischa als Gesetzeslehrer³⁰⁷

Übersetzung

- A Die Rabbanan lehrten [in einer Baraita]: **Ma'asse**: [Es geschah,] dass Rabbi Jehoschua ben Chanania in die große Stadt Rom **ging**.
- B Sie sagten zu ihm: Es gibt **einen** Knaben/**ein** Kind im Gefängnis [wörtl.: Haus der Gebundenen]. Er/Es hat **schöne** Augen und ein gutes Aussehen, und seine Haarsträhnen/seine gelockten Haare sind in Locken arrangiert/angeordnet.
- a Er (= R. Jehoschua) **ging** und stand vor der Tür des Gefängnisses [wörtl.: Haus der Gebundenen], er sagte: *Wer gab Jakob der/zur Plünderung [preis] und **Israel** den Räubern?* (Jes 42,24)³⁰⁸
- b Der Knabe/das Kind antwortete ihm und sagte: *War es nicht der Herr, der, gegen den*

³⁰⁷ Paralleltex: tHor 2,6; yHor 3,8,48b; KlglR 4,4.

³⁰⁸ EÜ: Wer lieferte Jakob der Plünderung aus und Israel denen, die Beute machen? [War es nicht der HERR, gegen den sie sündigten? Sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen, sie hörten nicht auf seine Weisung.]

sie gesündigt haben, und auf dessen Wegen sie nicht *gehen* wollten, und auf dessen Gebote/Tora sie nicht hörten? (Jes 42,24)³⁰⁹

- C a Er (= R. Jehoschua) sagte: Ich bin mir in ihm sicher, dass er Lehre/Gesetz in *Israel* lehren wird(/er ein Gesetzeslehrer in Israel sein wird).
- b Bei Gott [wörtl.: Beim Tempeldienst/Kult]! Ich werde mich nicht von hier (weg)bewegen, bis ich ihn freigekauft habe gegen alles Geld/um jeden Preis, das/den sie über ihn bestimmen.
- b' Sie sagten: Er (= R. Jehoschua) bewegte sich nicht von dort weg, bis er ihn freigekauft hatte gegen viel Geld,
- a' und es waren nicht [einmal] wenige Tage, bis er (= Knabe) Lehre/Gesetz in *Israel* lehrte(/ein Gesetzeslehrer in Israel war).
- Und wer war er (= Knabe)? – Rabbi Jischmael ben Elischa.

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit steht, wie die 19.1. Einheit im Kontext der Schönheit bzw. dem Wert der Schönheit (vgl. Klgl 4,2), und handelt von dem Schicksal des Rabbi Jischmael ben Elischa, der als Knabe von den Römern gefangen genommen und von Rabbi Jehoschua ben Chanania aus dem Gefängnis befreit wird.

Diese Texteinheit kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Situationsbeschreibung
2. Abschnitt (B)	Schöner Knabe im Gefängnis (Frage – Gegenfrage: Jes 42,24)
3. Abschnitt (C)	Freikauf & Lehre von Tora; Identität des Knaben

Der **1. Abschnitt** leitet ein **Ma'asse** (מעשה), einen Präzedenzfall ein, wie er bereits in der 11. Einheit mehrfach und der 18.1. Einheit vorkam. Doch auch die noch folgenden Einheiten (19.4., 19.5., 20. Einheit), bestehen jeweils aus einem solchen Ma'asse. In dieser hier geht Rabbi Jehoschua ben Chanania in die große Stadt Rom. Das Adjektiv ‚groß‘ (גדול) wurde interessanterweise bisher nur auf die Notablen Roms (vgl. 4.1., 5.2. Einheit), die Macht der Beschämung (vgl. 7. Einheit), das Meer (vgl. 14. Einheit), den Sanhedrin (vgl. 15.1. Einheit) und die Ketubba (vgl. 11., 20. Einheit) angewendet, doch erst nach dem Sieg der Römer in der letzten Einheit wird nun an dieser Stelle von dem ‚großen Rom‘ gesprochen. Die Begriffe ‚Stadt‘ (כרך), – oder ein Wurzelsynonym dazu,– und ‚Rom‘ (רומי) kamen v.a. in dem 1. und 3. Teil (= Jerusalem, Bethar) vor (vgl. 5.1., 10., 14., 16., 19.2.; 4.1., 4.4., 5.2., 19.1. Einheit), in welchen sie u.a. als Marker der Rivalität zwischen Israeliten und Römern fungierten, doch in dieser 19.3. Einheit treten sie beide zum letzten Mal auf, was wiederum mit dem Sieg der Römer in der 19.2. Einheit zusammenhängen dürfte. Das Verb ‚gehen‘ (הלך) tritt, abgesehen von seinem Wurzelsynonym (אזל), das v.a. in dem 1. Teil (= Jerusalem) präsent ist, insgesamt nur sehr selten in den 3 Teilen des Gesamttextes auf (vgl. 5.1., 11., 14., 20. Einheit), was etwas verwunderlich ist. Wird jedoch der Kontext betrachtet, so ergibt sich, dass die Wurzel הלך erstmals in der 5.1. Einheit im Zuge der Zitation von Vers Koh 8,10 auftritt, welcher dahingehend interpretiert wird, dass die Bösen gesammelt und die Guten schlussendlich gelobt werden. In den anderen Einheiten, in denen das Verb auftritt, geht es um (hinterlistige) Männer, die sich ihrer Frau entledigen oder sich die eines anderen aneignen wollen (vgl. 11., 20. Einheit),– das wären die Bösen, deren Taten in bGit gesammelt sind. Während in der 14. Einheit das Blut Unschuldiger vergossen, jedoch nicht vergessen wird, wie die 15. Einheit beweist, oder wie in der hier vorliegenden Einheit über Rabbi Jischmael ben Elischa, der wieder auf den Wegen Gottes gehen will, berichtet wird,– das wären die Guten, die Unschuldigen, die schließlich am Ende der Tage gelobt werden. Auf diese Art wäre

³⁰⁹ EÜ: [Wer lieferte Jakob der Plünderung aus und Israel denen, die Beute machen?] War es nicht der HERR, gegen den sie sündigten? Sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen, sie hörten nicht auf seine Weisung.

möglicherweise die sparsame Verwendung der Wurzel zu erklären, wenn es sich nicht um einen zufälligen Gebrauch dieser handeln sollte.

Im **2. Abschnitt** wird Rabbi Jehoschua berichtet, dass sich ein schöner Knabe im Gefängnis befindet. Dessen Schönheit wird in Form eines Trikolons ausgedrückt, denn es wird gesagt, er habe ‚schöne Augen‘, ‚ein gutes Aussehen‘ und ‚Haarsträhnen in Locken angeordnet‘. Durch das Stichwort ‚Knabe‘ (תינוק) wird diese Einheit mit der 19.2. Einheit verbunden, in welcher es, wie bereits in der 15.1. Einheit, jedoch unter anderen Umständen, um den Tod von Schulkindern ging. Die ‚Schönheit‘ (יופי) des Knaben ist von Wichtigkeit, denn sie ist der Grund für die Einordnung dieser Erzählung in die 19. Einheit bzw. stellt die Verbindung zu der 19.1. (Sub-)Einheit her. V.a. seine Augen werden als ‚schön‘ (יפה) beschrieben, was interessant ist, da es in der 19.2. Einheit gerade dieses Körperteil war, das Gott beim Anblick von Leid und Tod seiner Kinder schmerzte. Bemerkenswert ist daran, dass in der 19.2. und den beiden darauffolgenden Einheiten (19.3.+19.4.) Gottes Auge zwar unter dem Schicksal der schönen Israeliten leidet, doch es sich ebenso an deren Schönheit erfreuen kann. Das gute Aussehen des Knaben bezieht sich im Gegensatz zu seinen Augen, welche sich auf das Gesicht beziehen, auf dessen gesamtes Erscheinungsbild, welches vielversprechend sein dürfte. Das Adjektiv ‚gut‘ (טוב) kam bis auf die 15.1. Einheit bisher nur im 1. Teil (= Jerusalem) vor (vgl. 4.4., 5.1., 6. Einheit) und tritt auch nach dessen Verwendung hier nicht mehr auf, wodurch das letzte ‚Gute‘, das in bGit 55b-58a beschrieben wird, die Schönheit eines israelitischen Knaben ist.

Insgesamt spielt der erste Teil der Beschreibung des Knaben auf David in 1 Sam 16,12 an, der ebenso mit ‚schönen Augen und gutem Aussehen‘ (יפה עינים וטוב ראי) geschildert wird. In dem Paralleltext yHor 3,8,48b wird der Junge durch seine rötlichen Haare David sogar noch ähnlicher. Der zweite Teil hingegen ist eine Anspielung auf Hld 5,11, in dem der Geliebte wie hier mit ‚gelocktem Haar‘ (קווצותיו תלתלים) beschrieben wird, dessen Haupt wie ‚Feingold‘ (פז) ist,³¹⁰ wodurch wieder der Rückbezug zu der 19.1. Einheit, sowie Klgl 4,2 hergestellt wird. Durch diese Schilderung der Schönheit, die auch für David verwendet wird, ist ein indirekter Anklang an den Messias nicht auszuschließen, der durch den Umstand, dass sich genau ‚ein‘ (אחד) Knabe im Gefängnis befindet,– genauso wie es in der Zukunft auch nur einen Messias geben soll,– noch bestärkt wird.

In den Paralleltexten KlglR 4,3 und yHor 3,8,48b wird die Gefahr, welcher der schöne Jüngling im Gefängnis ausgesetzt ist, deutlich, wenn berichtet wird, dass er ‚in Schande bzw. zur (sexuellen) Schändung dastand‘, was so viel bedeutet wie, dass er jederzeit zur Prostitution gezwungen werden könnte. Doch obwohl er aufgrund seiner Schönheit begehrt wird, ist es doch auch diese, welche die Rabbinen auf ihn aufmerksam werden lässt und so den Anstoß zu seiner Rettung gibt.

Denn als Rabbi Jehoschua von dem Knaben erfährt, geht er sogleich zum Gefängnis und stellt sich vor die Türe, um den Jungen zu testen. Er zitiert fragend den Vers Jes 42,24 an und erhält prompt von dem Jungen die Antwort bzw. eine Gegenfrage in Form der Fortführung des Verses. Das Verb ‚gehen‘ (הלך) stellt dabei die Verbindung zum 1. Abschnitt her, während ‚stehen‘ (עמד) sich sogar verbindend auf die 3 Teile von bGit 55b-58a (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) auswirkt (vgl. 4.1., 5.2., 11., 19.3., 20. Einheit). Der Umstand, dass Rabbi Jehoschua an der ‚Tür‘ (פתח) steht, als er Jes 42,24 anitiert, scheint kein Zufall zu sein, da diese Wurzel für gewöhnlich dazu gebraucht wird eine Peticha zu ‚beginnen/ eröffnen‘ (פתח), welche einen Bibelvers aus den Propheten oder Schriften zur Interpretation heranzieht, wie dies auch hier der Fall ist. Mittels dieser geschickten Einwebung der Wurzel in den Text kann von einem **Wurzelspiel** oder zumindest von dem Gebrauch der Mehrdeutigkeit von bestimmten Wurzeln ausgegangen werden. Durch das tatsächliche Folgen eines Bibelverses steht diese Einheit in Kontrast zu der 4.3. und der 11. Einheit, in welchen auf die Wurzel kein

³¹⁰ Für eine Interpretation zu diesem Vers siehe z.B. LevR 19,1.

Vers folgte bzw. keiner eröffnet wurde. Gleichzeitig kann das Nomen ‚Tür‘ (פתח) als Wurzelsynonym zu den in der 5.2. (אבבא) und 4.3. (פיתחא, בבא) Einheit vorkommenden Bezeichnungen für ‚Tür/Tor‘ verstanden werden. Weiters ist das Verb ‚sagen‘ (אמר) hervorzuheben, da es nicht nur a+b dieses Abschnitts miteinander verbindet, sondern genauso den 2. mit dem 3. Abschnitt.

Der Vers Jes 42,24, welcher genau zu der Situation des gefangenen Knaben passt, ist im Rahmen der größeren Sinneinheit Jes 42,18-25³¹¹ zu sehen, denn bereits in Jes 42,22 heißt es, dass sich Israel als geraubtes und ausgeplündertes Volk in Kerkern und Gefängnissen wiederfindet, das niemand rettet. So stellt Rabbi Jehoschua an den Knaben die Frage, wer es seiner Meinung nach war, der Israel und auch ihn in diese Situation, ins Gefängnis brachte, und dieser antwortet, dass es der Herr war. Doch erwidert er es nicht trotzig oder gar reumütig, sondern als Feststellung, indem er Vers Jes 42,24 bis zu dessen Ende wiedergibt. Mit seiner Antwort gibt er sich nicht nur als Israelit zu erkennen, sondern erkennt außerdem Gottes Wirken in Bezug auf das Schicksal Israels und sein eigenes an, und akzeptiert dieses auch.³¹² Weiters gesteht er mittels Jes 42,24 jedoch auch in Form eines Parallelismus ein, dass die Israeliten nicht mehr auf den Wegen Gottes gingen und auf die Gebote Gottes nicht hören wollten. Es könnte sogar vermutet werden, dass dieser Versteil als Antwort auf dessen ersten Teil etwas Subversives an sich hat, eine indirekte Andeutung, die Gott für das Geschehen verantwortlich macht, wie dies bereits direkt in der 7. Einheit der Fall war.

Ob in diesem Vers tatsächlich ein Schuldeingeständnis Israels enthalten ist, wie dies von J. Watts Belser vermutet wird, kann nicht ausgeschlossen werden, doch würde dies zu der bisherigen Tendenz des Bavli bzw. des Textes in bGit 55b-58a, den Israeliten nicht direkt die Schuld an den Zerstörungen zu geben, eine Ausnahme darstellen.³¹³ Außerdem wird selbst in Jes 42,18-25 nicht dezidiert die Zerstörung oder Gefangenschaft als Strafe für die Sünden des Volkes genannt, vielmehr werden die Taub- und Blindheit der Israeliten, die Gott zu der Zerstörung trieben, durch welche er ihre Aufmerksamkeit zu erlangen versuchte, kritisiert. Viel wahrscheinlicher ist es deshalb, dass sich Jes 42,24 oder auch Jes 42,25, wo es heißt, dass sich die Israeliten den Brand, also die Zerstörungen, nicht zu **Herzen** nahmen, auf den einleitenden Vers des gesamten Komplexes Spr 28,14 (vgl. 1. Einheit) bezieht. Denn werden die 2., die 8. und die 13. Einheit betrachtet, so sind es besonders diese, in welchen die Israeliten ihr **Herz verhärteten** und gegen Glaubensbrüder oder Römer gewaltsam vorgehen und folglich nicht auf die Worte Gottes, ‚auf seine Tora hören‘, wie dies in Jes 42,24 ausgedrückt wird. Auf einer Subebene könnte der Knabe zusätzlich auch auf Jes 42,23 antworten, denn dieser Vers fragt, wer die Worte Gottes vernimmt und wer sie künftig hören wird. So könnte er Rabbi Jehoschua zu verstehen geben, dass er es sein wird oder zumindest sein will, der sich

³¹¹ EÜ: (18) Ihr, die ihr taub seid, hört, ihr Blinden, blickt auf und seht her! (19) Wer ist so blind wie mein Knecht und so taub wie der Bote, den ich sende? Wer ist so blind wie der Wiederhergestellte und so blind wie der Knecht des HERRN? (20) Vieles hast du gesehen, aber es nicht beachtet; die Ohren sind offen und doch hört er nicht. (21) Dem HERRN hat es um seiner Gerechtigkeit willen gefallen, die Weisung groß und herrlich zu machen. (22) Doch es ist ein beraubtes, ausgeplündertes Volk, gefangen in Kerkern, in Gefängnissen verschwunden. Sie sind zur Beute geworden und niemand rettet; zur Plünderung und niemand sagt: Gib zurück! (23) Wer von euch vernimmt diese Worte, wer merkt auf und hört künftig darauf? (24) Wer lieferte Jakob der Plünderung aus und Israel denen, die Beute machen? War es nicht der HERR, gegen den sie sündigten? Sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen, sie hörten nicht auf seine Weisung. (25) Da goss er über sie seinen glühenden Zorn aus und den Schrecken des Krieges: Ringsum hat er sie umlodert, doch sie merkten es nicht; du hast sie in Brand gesetzt, doch sie nahmen es sich nicht zu Herzen.

³¹² Die rabbinische Tradition stellt Rabbi Jischmael ben Elischa regelmäßig gemeinsam mit anderen Rabbinen, die den Tod über sich akzeptieren und während der hadrianischen Verfolgungen als Märtyrer sterben, dar. Quellen, welche von seinem Martyrium berichten, sind die MekhY Neziqin 18 zu Ex 22,22, ARN A 38 + B 41 und die Geschichte von den 10 Märtyrern. Für die Rezeption und Entwicklung dieser Tradition in rabbinischen Midraschim siehe beispielsweise: Kister (1998), S. 188-191. Zu der Wichtigkeit der Traditionen über Rabbi Jischmael für die Entwicklung der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ siehe bes.: Boustan (2005), S. 71-77.

³¹³ Vgl. Watts Belser (2018), S. 68.

wieder an die ‚Halakha‘ (הלכה) hält, der wieder auf den Wegen des Herrn ‚gehen‘ (הלך) möchte.

Der 1. Teil von Jes 42,24, welcher von Rabbi Jehoschua zitiert wird, wird in Form eines Chiasmus (Plünderung – Jakob, Israel – Räuber) wiedergegeben. Dadurch wird ‚Jakob‘ (יעקב), dessen Auen (vgl. 10. Einheit) und Stimme (vgl. 16. Einheit) bereits vorkamen, mit ‚Israel‘ (ישראל) gleichgesetzt. Während ‚Jakob‘ nur im Kontext der Zerstörung Tur Malkas und Bethars auftrat, verbindet ‚Israel‘ alle 3 Teile (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) miteinander (vgl. 3., 6., 10., 14., 15.3., 18.2., 19.1., 19.3. Einheit). Beide Bezeichnungen treten jedoch in dieser Einheit zum letzten Mal auf. Der Begriff ‚Plünderung‘ (משטה) erinnert einerseits an die 18.4. Einheit, in welcher Babylon als ‚geplünderte‘ (שדה) Stadt beschrieben wurde, und weist andererseits auf die 19.5. Einheit voraus, in der Israel wie auch Gott durch ‚Plünderer‘ (שודד) bedroht werden, wobei die beiden genannten Einheiten aufgrund der Wurzel שדד mehr Gemeinsamkeit zueinander als wie zu dieser 19.3. Einheit haben. Ein weiteres Wurzelsynonym zu ‚plündern/rauben‘ wird für die ‚Räuber‘ (בוזזים) gebraucht, deren Wurzelkonsonanten (בוז) jenen des Verbs ‚bewegen‘ (וזה), das im 3. Abschnitt dieser Einheit noch auftaucht, ähneln.

Der 2. Teil von Jes 42,24, welcher von dem Knaben geantwortet wird, stellt eine Gegenfrage zu der Frage des Rabbi Jehoschua dar. Sie enthält einen Personenwechsel von ‚wir‘ auf ‚sie‘, wobei damit jeweils Israel jedoch aus anderem Blickwinkel gemeint ist. Der Knabe spricht Gott, wie dies in allen drei Teilen (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar),– mit Ausnahme von den Einheiten 5.1. und 5.2. der Fall war, wo er direkt angesprochen wurde,– indirekt mit der Abkürzung des Tetragrammatons ‚Herr‘ (h') an, wie dieses auch besonders in der 18.2. Einheit vorkam. Der Begriff ‚sündigen‘ (חטא) tritt in dem Gesamttext von bGit 55b-58a hier das einzige Mal auf, weshalb bei dem ‚wir‘ vielleicht maximal von einem generellen Schuldbewusstsein oder einer Schuldannahme der Israeliten bzw. im Besonderen der (potenziellen) Märtyrer ausgegangen werden kann. Wäre das ‚wir‘ im Vers nun geklärt, so stellt sich die Frage nach dem ‚sie‘, wobei dieser letzte Teil des Verses parallel (auf Wegen nicht gehen – auf Gebote nicht hören) angeordnet ist. Das Verb ‚gehen‘ (הלך), durch welches in dem Vers der Unwillen des Volkes auf den Wegen Gottes zu gehen ausgedrückt wird, verbindet diesen mit dem Text des 1. Abschnitts, sowie mit jenem in a des 2. Abschnitts. Die ‚Gebote/Tora‘ (תורה), auf welche ‚sie‘, die (Mehrheit der) Israeliten, nicht mehr hörten, kommen an dieser Stelle auch zum letzten Mal (vgl. 5.1., 15.3., 18.2., 18.3., 19.1. Einheit) in dem Gesamttext vor, was unweigerlich zu der Frage führt, ob das Nichthören der Israeliten auf die Gebote, die Tora des Herrn, das letzte Wort in dieser Angelegenheit ist. Das Verb ‚hören‘ (שמע) hingegen, welches bisher v.a. im Sinne des ‚Ver-hörens‘ oder des ‚Hören-Sagens‘ gebraucht wurde (vgl. 2., (5.1., 5.2.), 11., (18.1., 18.2.) Einheit), wird nun unter dem Aspekt des Befolgens und ‚Ge-horchens‘ gebraucht, wodurch es im Kontext der Gebote eigentlich als Obligatorium zu verstehen ist.

Der **3. Abschnitt** ist chiasmisch angeordnet, der Wunsch des Rabbi Jehoschua, dass der Knabe das Gesetz in Israel lehren soll (a+a'), umrahmt dabei dessen Freikauf um viel Geld (b+b'). Einen wesentlichen Beitrag zu diesem Rahmen liefert das Stichwort ‚Israel‘ (ישראל), das im 2. Abschnitt in Vers Jes 42,24 bereits auftrat und nun in diesem Abschnitt die Lehre in Israel betont. Durch diese Betonung eines einzelnen schönen Knaben, der Gesetzeslehrer werden soll, wird wieder, wie bereits in der 19.1.+19.2. Einheit, die Schönheit und Gelehrsamkeit bzw. Weisheit ganz Israels hervorgehoben (vgl. bQid 49b).

Bereits aus mHor 3,7 und tHor 2,5-6, sowie aus dem Paralleltext yHor 3,8,48b, geht hervor, dass, sollten sich ein Mann und eine Frau in Gefangenschaft befinden, zuerst die Frau zu befreien ist, außer es besteht die Gefahr der Prostitution, dann hat der Mann Vorrang. Dieses Vorgehen ist wie das Handeln der 400 gefangenen Jugendlichen in der 18.1. Einheit mit der Phrase ‚es ist nicht deren Weg/Art‘ zu begründen, welche darauf hinaus will, dass es für israelitische Männer nicht üblich war anderen Männer sexuell gefällig zu sein und es für

diese, wie bereits aus KlglR 4,3 hervorging, eine Schande darstellte sexuell genötigt zu werden.

Es handelt sich bei dieser Einheit um die einzige Erzählung in bGit 55b-58a, in der ein gefangener Israelit befreit wird und sein Körper, seine Schönheit, sogar trotz seines Aufenthalts im Gefängnis und der Gefahr zur Prostitution gezwungen zu werden, unangetastet und unversehrt bleiben.³¹⁴ Seine Schönheit bringt ihn ins Gefängnis, ist ironischerweise jedoch auch sein Ticket in die Freiheit, wobei er seine Befreiung damit vergilt, dass er in Israel das Gesetz lehrt. Bleibt dieser Knabe, diese besondere Figur, welche die Schönheit und Weisheit Israels in sich vereint,³¹⁵ in yHor 3,8,48b namenlos, so wird ihm hier und in KlglR 4,3 der Name Rabbi **Jischmael ben Elischa** (ישמעאל בן אלישע) gegeben. Bei dem Namen handelt es sich wohl um ein **Wortspiel**, das sich auf den im 2. Abschnitt befindlichen Vers Jes 42,24, sowie auf die Erzählhandlung bezieht. Denn ist sein Vater ‚Elischa‘ (אלישע) so sagt der Knabe durch Jes 42,24 selbst, durch seine Ergebenheit in sein Schicksal, dass es Gott war, der ihn in diese Lage brachte und es aber auch wieder **Gott** (אל) sein wird, der ihn aus dieser **errettet** (ישע), wenn es ihm gefällt. Durch seine Befreiung aus dem Gefängnis wird er wahrlich zu einem ‚**Sohn der Gottesrettung**‘ (בן אלישע), wodurch der Name zu einem sprechenden wird. ‚Jischmael‘ (ישמעאל) wiederum bedeutet in seinen einzelnen Bestandteilen ‚Gott hört‘ (שמע אל). Dies könnte in Hinblick auf Jes 42,22-23 dahingehend interpretiert werden, dass **Gott** (אל) erkannt hat, dass niemand außer ihm sein Volk aus der Gefangenschaft befreien wird und er deshalb auf dessen flehende Gebete **hört** (שמע), genauso wie der Knabe wieder auf den Wegen Gottes gehen und auf dessen Tora hören (שמע) möchte, was auch der Grund sein dürfte, weshalb Gott diesen durch Rabbi Jehoschua befreien lässt.

Der Umstand, dass der Knabe, der spätere Rabbi Jischmael, in Israel lehren wird bzw. ‚lehrt‘ (ירה) erinnert an die 15.3. Einheit, in der die Nachkommen der ehemaligen Feinde Israels ebenfalls ‚lehren‘ (למד), doch dies mittels eines Wurzelsynonyms geschildert wird. Der Begriff ‚alle(s)/jede(r/s)‘ (כל), der bereits besonders in den Einheiten 12., 14., 19.1. und 19.2. vorkam, wird hier gebraucht, um zu verdeutlichen, dass Rabbi Jehoschua wirklich bereit ist jeglichen Preis, also alles Geld, für diesen Knaben zu bezahlen, nur um diesen aus dem Gefängnis zu holen. Das Nomen ‚Geld/Preis‘ (ממון) wiederum ruft Martha ins Gedächtnis, die in der 4.2. Einheit vor ihrem Tod ihr gesamtes ‚Geld/Silber‘ (כסף) auf die Straße warf. Die Wurzel des Verbes ‚bestimmen‘ (פסק) ist interessanterweise mit jener Wurzel aus der 3. Einheit ident, welche den Schuljungen seinen ‚Vers zitieren‘ (פסוק לי פסוקיד) lässt, wodurch eine Verbindung zu dieser Einheit, aber auch vielleicht zu jenem Vers, Ez 25,14, des Schuljungen besteht, in dem die Rache Israels bzw. jene Gottes über Edom, Rom, für das Ende der Zeiten festgelegt wird. Was bedeuten würde, dass Gott zwar die Römer in der 19.2. Einheit den Krieg für sich entscheiden und etliche Israeliten in Gefangenschaft geraten ließ, doch am Ende sein Volk über seinen Peinigern thronen wird. Das ‚viele‘ (הרבה) Geld, das für die Freilassung des Knaben bezahlt wurde, erinnert in ähnlicher Weise an die 15.1. Einheit, in der das unschuldig vergossene Blut des Zecharia ‚viele‘ (כמה) Jahre nicht ruhte, weil Gott es nicht vergessen konnte oder wollte, was abermals auf dessen ‚end-gültige‘ Rache hinweisen würde. Rabbi Jischmael selbst kam schon in der 5.1. Einheit in Bezug auf das Wortspiel ‚Starke/Götter – Stumme‘ vor. Wurde dort Gott indirekt als ‚stumm‘ bezeichnet, so zeigt der Kontext dieser Einheit hier, dass Gott sehr wohl die seinen erhört und rettet,– doch bei Weitem nicht alle. So verbindet Rabbi Jischmael ben Elischa diese Einheit mit der nächsten, in welcher dessen schöne Kinder gefangen genommen werden.

³¹⁴ Zu dem Thema Gefangene und deren Freikauf siehe z.B.: Bacher/Greenstone (1965); Efrati (2008); Rotman (2012).

³¹⁵ Für Boustán (2005, S. 119-124) wird in rabbinischen Erzählungen die männliche Schönheit nie nur der Schönheit wegen erwähnt, sondern um andere Eigenschaften, wie hier die Gelehrsamkeit, oder aber auch die Heiligkeit einer bestimmten Person hervorzuheben.

Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit zeichnet sich gleich zu Beginn durch ein interessantes Phänomen aus, bei dem die letzten beiden Konsonanten eines Wortes, die ersten beiden des nächsten sind, wobei diese beiden Worte auch denselben Auslaut haben (שהלך לכרך), weshalb von einem **Homoioteleuton** gesprochen werden kann. Durch dieses Homoioteleuton wird betont, dass Rabbi Jehoschua ben Chanania tatsächlich nach Rom, in die Hauptstadt der Feinde geht, wobei der Grund für seinen Besuch nicht genannt wird. Deutlich wird dadurch jedenfalls, dass nicht alle Israeliten in Gefangenschaft geraten sind und sie sich im römischen Reich frei bewegen konnten. Durch die Kunde, welche ihn über ‚einen‘ (אחד) schönen gefangenen Knaben in Rom ereilt, wird, wie schon des Öfteren, die Zahl ‚Eins‘ hervorgehoben. Der Aufenthalt des Jungen, das Gefängnis wird beinahe euphemistisch als ‚Haus der Gebundenen‘ (בית האסירים) beschrieben. Die Beschreibung der Schönheit des Knaben erfolgt in Form eines **polysyndetischen** Trikolons (יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים), bei welchem das letzte Wort, der Begriff ‚Locken‘ (תלתלים) lautmalerisch bereits an weiche Kurven erinnert und dieses gemeinsam mit dem Wort ‚Haarsträhnen/gelockte Haare‘ (קווצות) eine Tautologie bildet. Wieder ‚geht‘ (הלך) Rabbi Jehoschua, dieses Mal jedoch, um vor der Tür des Gefängnisses zu stehen, was mittels einer **Alliteration** (עמד על פטה) bekräftigt wird. Durch die Wiederholung von dem Verb ‚gehen‘ werden der 1. und der 2. Abschnitt miteinander verbunden, jedoch auch der zentrale Vers Jes 42,24 dieser Einheit. Die Wiederholung des ‚Gefängnisses‘ hingegen hat lediglich die Funktion den Ortswechsel von einem beliebigen Ort in Rom an die Tür von eben diesem zu kennzeichnen. Der erste Teil von Jes 42,24, der von Rabbi Jehoschua zitiert wird, ist nicht nur chiasmisch angeordnet und identifiziert ‚Jakob‘ (יעקב) mit ‚Israel‘ (ישראל), sondern bestärkt diese beiden Begriffe sogar in ihrer Verbindung, indem sie eine **Alliteration** (יעקב וישראל) bilden. Weiters ist auffällig, dass der Vers in seiner Gesamtheit, doch besonders dessen zweiter Teil **polysyndetisch** verbunden (... וישראל ... ולא ... ולא) ist und ein Trikolon (gesundigt haben – nicht gehen wollen – nicht hören wollen) zu bilden scheint, bei welchem die letzten beiden Glieder parallel formuliert sind. Der ‚Knabe‘ (תינוק), welcher im 2. Abschnitt zwei Mal auftritt und diesen quasi rahmt, beweist durch seine Antwort, dass er nicht nur schön, sondern auch gebildet ist, da er den Rest des Verses Jes 42,24 wiedergibt. In dem zweiten Teil wird das Verb ‚gehen‘ zum dritten Mal wiederholt, genauso wie eine **Alliteration** ((הטאנו) לו ולא (אבו)) auftritt, welche das sündigende ‚wir‘ mit dem nicht gehen und hören wollenden ‚sie‘ im Vers verbindet. Mittels des Stichwortes ‚Israel‘ (ישראל) stehen wiederum der 2. Abschnitt mit seinem Vers Jes 42,24 und der 3. Abschnitt in Relation zueinander. Denn Rabbi Jehoschua ist nach der Antwort des Jungen sicher, dass dieser in Israel das Gesetz lehren wird, was auch durch eine **Figura etymologica** (מורה הוראה) ausgedrückt wird, sogar gleich zwei Mal (a+a’), wodurch der 3. Abschnitt gerahmt wird. Durch diesen Umstand werden die Worte ‚Israel‘ insgesamt drei Mal, sowie ‚Gesetz‘ und das Verb ‚lehren‘ jeweils zwei Mal wiederholt. Von der Idee des Jungen als Gesetzeslehrer begeistert, schwört Rabbi Jehoschua in Form eines Ausrufs sogar bei Gott bzw. beim ‚Tempeldienst/Kult‘ (העבודה), dass er sich nicht vom Gefängnis wegbewegen wird, bis er den Freikauf des Knaben erwirkt hat. ‚Anadiplose-ähnlich‘ werden b+b’ fest miteinander verwoben, wobei die Verben ‚sich (weg)bewegen‘ (זוז) und ‚freikaufen‘ (פדה) das erste Mal in der 1. Person Singular und das zweite Mal in der 3. Person Singular wiedergegeben werden. Zwei weitere Unterschiede lassen diese Verbindung einer Anadiplose nur ähneln, denn Rabbi Jehoschua, der sich beim Gefängnis befindet, will sich ‚von hier‘ (מכאן) nicht fortbewegen (b), während in b’ berichtet wird, dass er sich ‚von dort‘ (משם) nicht wegbewegt. Genauso verhält es sich mit dem Geldbetrag, – ist der Rabbi in b entschlossen ‚alles Geld‘ (כל ממון) zu bezahlen, das über den Knaben bestimmt wird, so erfährt der/die Rezipient/in in b’ zwar nicht die genau Summe, doch immerhin, dass es ‚viel Geld‘ (ממון הרבה) war, das in dessen Befreiung floss. Im Gegensatz zu dem ‚vielen‘ (הרבה) Geld sind es schlussendlich nur ‚wenige‘ (מועט) Tage, bis der Junge tatsächlich in Israel lehrt und Rabbi

Jehoschua sein Versprechen Gott gegenüber erfüllt hat. Werden rückblickend die Bewegungsverben ‚gehen‘ (הלך), ‚stehen‘ (עמד) und ‚(weg)bewegen‘ (זז) in dieser Einheit betrachtet, so hört die Bewegung des Gehens an der Tür des Gefängnisses auf, an welcher im Stand verharret wird, bis das Versprechen des Rabbis von Gott erhört und der Junge befreit wird, woraufhin sich der Rabbi auch wieder wegzubewegen wagt. Weiters ist in Bezug auf diese Einheit zu sagen, dass das Verb ‚sagen‘ (אמר), welches ab dem 2. Abschnitt insgesamt fünf Mal wiederholt wird, diesen mit dem 3. Abschnitt verbindet. Abschließend ist noch zu erwähnen, dass diese Einheit nicht nur durch die Person Rabbi Jischmael ben Elischas mit der nächsten in Relation steht, sondern sogar durch eine Alliteration (אמר אלישע) deren Verbindung betont, welche sich vom letzten Wort dieser über das erste Wort der nächsten Einheit erstreckt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass etliche davon vertreten sind. So sind von **Craik et al.** (1996) der sozial warme (wiederholte Figura etymologica, welche die Gelehrsamkeit des schönen Knaben betont; Anadiplose-ähnliche Formulierung, welche die Bemühungen des Rabbi Jehoschua im Kontext des Freikaufs bekräftigt), der reflektierende (Gott ist verantwortlich für die Niederlage Israels, Israel hört nicht mehr auf dessen Gebote), der harmlose (Wort-/Wurzelspiele, Synonyme, Tautologie, Figura etymologica, Trikola), sowie der kompetente (Anwendung von Vers Jes 42,24 in der Situation der Gefangenschaft im Gefängnis; Identifikation des Knaben mit Jischmael ben Elischa, der durch seinen sprechenden Namen ideal als Protagonist der Erzählung passt) Stil anzutreffen. Während von **Martin** (2003) der einschließende (Wort-/Wurzelspiele, Synonyme, Tautologie, Figura etymologica, Trikola; Anadiplose-ähnliche Formulierung, die betont, dass es Rabbi Jehoschua mit dem Freikauf ernst meint) und der selbstverstärkende/subversive (unterschwellige Hinterfragung Gottes in Jes 42,24 – Frage nach dessen Verantwortung in Bezug auf Gefangenschaft der Israeliten) Humorstil auftreten. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (1993) sind die Anspielung (schöne Augen und gutes Aussehen – David in 1 Sam 16,12; Haarsträhnen/gelockte Haare in Locken – Geliebter in Hld 5,11), Ironie (Schönheit des Knaben bringt ihn ins Gefängnis und ist sein Ticket in die Freiheit), Wort-/Wurzelspiele (Name: Jischmael ben Elischa; Tür – eröffnen, Räuber – (weg)bewegen); Tautologie, Figura etymologica, Trikola), die Wiederholung (Knabe, Gefängnis, Israel, Lehre/Gesetz, Geld/Preis; gehen, sagen, lehren, (weg)bewegen, freikaufen), Umkehr (im römischen Gefängnis wird Knabe aufgrund von Schönheit bekannt – in Freiheit, in Israel, ist er für Gelehrsamkeit bekannt), das Thema (Schönheit und Gelehrsamkeit eines Individuums), sowie die Beschämung (in KlglR 4,3 und yHor 3,8,48b steht der Junge zur Schande/Prostitution im Gefängnis?) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta), wie auch die Entlarvung (Gott ist verantwortlich für die Niederlage Israels, Israel hört auf nicht mehr auf dessen Gebote – Schuldeingeständnis?) zu nennen. Die **rabbinischen Techniken** fallen wiederum durch Wort-/Wurzelspiele (Name: Jischmael ben Elischa; Tür – eröffnen, Räuber – (weg)bewegen); Tautologie, Figura etymologica, Trikola), Chiasmen (1. Teil von Jes 42,24: Plünderung – Jakob, Israel – Räuber; Anordnung im 3. Abschnitt: a, b, b', a'), sowie Stichworte (Ma'asse, Stadt, Rom, Knabe, Auge, Tür/Tor, Jakob, Israel, Herr, Gebot/Tora, Geld, Tag, Rabbi Jischmael; schön/Schönheit, groß, gut, alle(s)/jede(r/s), viel(e); plündern/ Plünderung, gehen, stehen, sagen, hören, lehren, bestimmen/rezitieren – Wurzel פסק; Zahl 1) und einen sprechenden Name (Jischmael ben Elischa – Gott hört, den Sohn der Gottesrettung) auf.

19.4. Kinder des Hohepriesters Rabbi Jischmael ben Elischa³¹⁶

Übersetzung

- A **Rav Jehuda** sagte, [dass] Rav sagte: **Ma'asse**: [Es geschah, dass] der **Sohn** und die **Tochter** von Rabbi Jischmael ben Elischa gefangen genommen wurden von 2 Meistern/Herrn.
- B Später verkehrten (= trafen sich) die beiden [Meister] an **einem** [bestimmten] Ort miteinander.
- a Dieser (= einer) sagt: Ich habe einen **Sklaven**, es ist/gibt nichts wie seine **Schönheit** in der ganzen Welt.
- b Und dieser (= der andere) sagt: Ich habe eine **Sklavin**, es ist/gibt nichts in der gesamten [wörtl.: ganzen, ganzen] Welt/weltweit wie ihre Schönheit.
- c Sie sagten: Komm, und wir **verheiraten** diesen mit jener/dieser und teilen uns die Kinder.
- C Sie brachten sie (= Sklaven) in eine Kammer. Dieser saß in dieser Ecke und jene/diese saß in jener/dieser Ecke.
- a Dieser (= Sklave) sagt: Ich bin ein Priester(sohn), **Sohn** von Hohepriestern; ich soll eine **Sklavin heiraten**?
- b Und diese (= Sklavin) sagt: Ich bin eine Priestertochter, **Tochter** von Hohepriestern; ich soll von einem **Sklaven geheiratet** werden?
- c Und sie **weinten** die ganze Nacht.
Als die Morgenröte/das Morgenrot aufstieg, erkannten sie einander und fielen über-/aufeinander und (sie) **weinten** laut, bis sie starben [wörtl.: ihre Geister herauskamen/ ihr Atem sie verließ].
- D Und **über** sie sang/klagte Jeremia: *Über diese weine ich, mein Auge, mein Auge fließt über mit Wasser* (Klgl 1,16).³¹⁷

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit handelt von der Gefangenschaft der schönen Kinder des Rabbi Jischmael ben Elischa, die aufgrund ihrer Schönheit miteinander verheiratet werden sollen, damit sich die Sklavenhalter deren Kinder aufteilen können.

Diese Texteinheit kann in **4 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Situationsbeschreibung (Gefangenschaft)
2. Abschnitt (B)	Unterhaltung der beiden Sklavenhalter (Schönheit, Heirat)
3. Abschnitt (C)	Gespräch der Kinder des Rabbi Jischmael (Standesdünkel)
4. Abschnitt (D)	Klage Jeremias (Klgl 1,16)

Der **1. Abschnitt** beginnt mit einer Aussage von Rav Jehuda im Namen von Rav, wobei ersterer bereits recht oft auftrat (vgl. 2. Block, 10., 17., 18.1., 18.2., 19.2. Einheit). Dieses Mal erzählt er ein **Ma'asse** (מעשה), wie es auch in der 11. und 19.3. Einheit mehrmals vorkam. Das Ma'asse fängt mit einer Situationsbeschreibung an. So wird berichtet, dass der Sohn und die Tochter des Rabbi Jischmael ben Elischa von **zwei** unterschiedlichen Herren gefangen genommen werden.³¹⁸ Dies bedeutet, dass sie sich getrennt voneinander in Gefangenschaft befinden. Wird diese Einleitung in Zusammenhang mit der letzten Einheit betrachtet, so muss von einem Zeitsprung bzw. erzählerischer Zeitraffung ausgegangen werden, da der Wechsel von dem Knaben Jischmael aus der 19.3. Einheit zu dessen Kindern in dieser Einheit doch recht plötzlich geschieht. Wobei es natürlich auch dieses Verwandtschaftsverhältnis ist, dass

³¹⁶ Paralleltex-te: KlglR 1,46.

³¹⁷ EÜ: Darüber muss ich weinen, mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. [Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark.]

³¹⁸ Im Paralleltex-t KlglR 1,46 handelt es sich um die Kinder von Tzadoq dem Priester.

die beiden Einheiten eng miteinander verknüpft. Ob Rabbi Jischmael außer diesen beiden noch andere Kinder hat, bleibt dabei offen oder ist für das Ma'asse irrelevant. Sicher ist hingegen, dass ‚Sohn‘ und ‚Tochter‘ nicht nur vom gegenteiligen Geschlecht und dadurch komplementär zu verstehen sind, sondern auch eine Einheit bilden, da sie denselben Vater haben. Genauso wie über mögliche Geschwister wird auch über die Mutter der beiden geschwiegen.

Der Begriff ‚Sohn‘ (בן) kam bereits fünf Mal im Gesamttext von bGit 55b-58a vor (vgl. 4.3., 5.2., 6., 11., 18.2. Einheit), während die ‚Tochter‘ (בת) erst drei Mal (vgl. 4.2., 13., 18.4. Einheit) auftrat. Der Umstand, dass der Sohn und die Tochter ‚gefangen werden‘ (שבה) erinnert an die 11. und an die 18.1. Einheit, in welchen ein Paar und 400 Jugendliche von den Römern gefangen wurden, die jedoch allesamt durch den Tod, einen natürlichen oder die Selbsttötung, den für sie in der Gefangenschaft vorgesehenen Sünden entgingen. Während in der 19.2. Einheit die Wurzel לכד für das ‚Gefangennehmen‘ gebraucht wurde, woraufhin die Schulkinder als Märtyrer getötet wurden. Die Zahl ‚Zwei‘ (שני), trat bis jetzt insgesamt nur zwei Mal auf (vgl. 4.5., 19.1.), doch ist sie in dieser Einheit relevant, da zwei zusammengehörige getrennte Gefangene durch zwei Meister wieder zusammengeführt werden sollen. Mit der Bezeichnung ‚Meister/Herr‘ (אדון) wird häufig der Gottesname umschrieben, doch an dieser Stelle dient sie dazu, zwei Sklavenhalter, welche von ihren Sklaven mit ‚mein Herr‘ angesprochen werden, vorzustellen. Interessant ist dabei, dass der Begriff bzw. die Wurzel אדון, abgesehen von Synonymen (ריבוניה, מר, רב), bisher in bGit 55b-58a kein einziges Mal auftrat und auch nicht mehr auftreten wird.

Im **2. Abschnitt** treffen sich die beiden Herren an einem bestimmten Ort, um über ihre Sklaven zu sprechen. Während der eine mit der ‚Schönheit‘ (יופי) seines Sklaven prahlt, überbietet ihn der andere mit der Beschreibung der Schönheit seiner Sklavin, woraufhin sie beschließen diese zu verheiraten, um sich die mit Sicherheit schönen Nachkommen dieser aufzuteilen.

Der Umstand, dass sie sich an ‚einem‘ (אהק) Ort treffen, hebt, wie bereits so oft, die Zahl ‚Eins‘ hervor und ist im Rückblick auf die vorherige Einheit interessant. Denn Rabbi Jischmael kehrte nach seiner Befreiung aus dem römischen Gefängnis nach Israel zurück. Ob sich seine Kinder nun wieder in Rom in Gefangenschaft befinden oder an einem anderen Ort ist ungewiss. Das Wort ‚Ort‘ (מקום) kam einmal in der 5.1. Einheit als ‚heiliger Ort‘, und ein andermal in der 11. Einheit als ‚früherer Preis‘ vor, während in der 10. (אתרא) und der 19.1. (דוכתא) Einheit Wurzelsynonyme gebraucht wurden. Die Aussagen der Sklavenhalter sind parallel zueinander formuliert, doch die Überbietung findet sich in den zum ersten Sprecher chiasmatischen Abschlussworten des zweiten (Schönheit – ganze Welt, gesamte Welt – Schönheit). Mit der Idee, die Sklaven zu verheiraten, wird das Thema der Hochzeit wieder aufgegriffen, die zuletzt in der 11. und der 13. Einheit präsent war. Der Begriff ‚Schönheit‘ (יופי), der die gesamte 19. Einheit dominiert (vgl. 19.1., 19.3., 19.4., 19.5.), wird hier zum Anlass des Treffens der beiden Sklavenhalter und deren Gespräch. Wie sehr diese von der vollkommenen Schönheit ihrer Sklaven überzeugt sind, wird in der Wortwahl deutlich. Beide meinen, es gäbe keinen schöneren Sklaven bzw. keine schönere Sklavin in der ganzen Welt. Durch diese Wortwahl wird wie in den Einheiten zuvor (vgl. 19.1., 19.2., 19.3. Einheit) der Begriff ‚alle(s)/jede(r/s)/ganz(e)‘ (כל) betont und in dieser Einheit des Öfteren wiederholt. Die ‚Welt‘ (עולם), in der es keine vergleichbare Schönheit geben soll, tritt auch nicht zum ersten Mal auf, sondern kam in allen 3 Teilen (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) immer wieder (vgl. 4.3., 5.2., 6., 9., 18.1., 19.1. Einheit) vor. Durch Kohortative bzw. Verben mit kohortativer Färbung (בווא ונשיאם ... ונחלק) wird die Idee der **Verheiratung** der Sklaven ausgedrückt. Das ‚Teilen‘ (חלק) der durch die Heirat entstehenden Kinder erinnert an die 14. Einheit, in welcher in den zwei Flüssen des Jadajim Tals 2 Teile Wasser und 1 ‚Teil‘ (חלק) Blut fließen. Der ‚Output‘ der Verbindung, die ‚Kinder‘ (ולד), wird unter diesem Begriff nur an dieser Stelle

gebraucht, ansonsten wurden in früheren Einheiten (vgl. 10., 14., 15.1., 19.2., 19.3. Einheit) Synonyme verwendet (זכר, טעף, תינוק, תינוקת).

Der **3. Abschnitt** beinhaltet im Grunde die thematische Weiterführung von c des 1. Abschnitts, denn die Sklaven werden in eine Kammer gebracht, um sich zu vereinigen bzw. ihre Heirat zu vollziehen. Das Verb ‚heiraten‘ (נשא), wie auch die Nomen ‚Sklave‘ (עבד) und ‚Sklavin‘ (שפחה) verbinden somit den 2. mit dem 3. Abschnitt. Die erste Reaktion der beiden Gefangenen auf den Wunsch ihrer Meister wird in Form eines Parallelismus geschildert, wenn gesagt wird, dass der Sklave in dieser Ecke sitzt und die Sklavin in jener. Sie halten sich voneinander fern, nichts ahnend, dass sie Bruder und Schwester sind. Ihre Aussagen, welche ihre Standesdünkel durchscheinen lassen, aber auch ihre Verzweiflung ausdrücken, sind wie die Worte der Sklavenhalter parallel zueinander formuliert. Denn während sich der Sklave darüber beschwert, dass er als Sohn von Hohepriestern eine Sklavin heiraten soll, ist sie darüber empört, als Tochter von Hohepriestern von einem Sklaven gehehlicht zu werden. Durch ihr Gespräch wird deutlich, dass sich jeder von ihnen ungerecht behandelt fühlt, dass beide denken, es stünde ihnen etwas Besseres zu, weil sie Abkömmlinge von Priestern sind. Aus ihrem Verhalten kann abgelesen werden, dass, obwohl der Tempel und dessen Kult längst zerstört sind, ihr gesellschaftlicher Stand sie dennoch von anderen Israeliten unterscheidet, oder sie dies zumindest glauben wollen. In Gefangenschaft spielt ihr früheres Ansehen jedoch keine Rolle mehr, da sie selbst mit dem untersten und ärmsten Israeliten gleichgesetzt sind. Einzig ihre Schönheit unterscheidet sie von anderen Sklaven und führt sie in diese Situation. Doch wie schön sie sind, scheinen sie ironischerweise am jeweils anderen nicht zu erkennen. Was die Frage aufwirft, ob Schönheit generell ein Attribut von Hohepriestern war oder zumindest als solches galt? Wird die vorhergehende Einheit zu Rabbi Jischmael ben Elischa (19.3.) und die nachfolgende zu Tzofnat bat Peniel (19.5.) betrachtet, so lautet die Antwort ‚ja‘, Priester und deren Kinder zeichnen sich durch besondere Schönheit aus, was jedoch unter den gegebenen Umständen der Gefangenschaft nicht Segen, sondern eher einem Fluch gleicht. Diese Verbindung zwischen Priestern und Schönheit wird gleichfalls durch die biblische und rabbinische Rechtstradition bekräftigt, welche die physische Perfektion von Priestern, die in direkter Umgebung des Altars dienen, betonen.³¹⁹

In Bezug auf das **Heiraten** ist interessant, dass der Sklave das Verb dazu aktiv gebraucht, während es von der Sklavin passiv verwendet wird, was auf die gesellschaftliche Konvention verweist, nach der ein Mann eine Frau ‚zur Frau nimmt‘ und nicht umgekehrt. Nicht nur, dass sie die Schönheit des anderen nicht erkennen, sie hören einander auch nicht zu bzw. glauben dem jeweils anderen nicht, denn täten sie es, hätten sie womöglich herausfinden können, dass sie miteinander verwandt sind, doch stattdessen **weinen** sie die ganze Nacht.³²⁰ Erst am Morgen fällt es ihnen dann wie Schuppen von den Augen, als sie sich in Form einer Klimax ‚erkennen‘, ‚übereinander fallen‘ und heftig ‚weinen‘ bis sie ‚sterben‘. Doch sie erkennen nicht nur einander, sondern auch das Ausmaß der Situation, in der sie sich befinden, denn durch ihre Verwandtschaft könnten sie keinesfalls dem Wunsch der Sklavenhalter nachkommen, da laut Lev 18,9³²¹ der Beischlaf von Bruder und Schwester verboten ist. Der Wunsch nach Nachkommen aus deren Verbindung stellt folglich an und für sich eine Umkehrung der sexuell-spirituellen Reinheitsgebote der Priester dar, v.a. wenn ihre Körper als letzte Bestandteile der Heiligkeit des zerstörten Tempels betrachtet werden. Durch ihren Tod entgehen sie somit nicht nur der Sünde des Inzests, wie die 400 Knaben und Mädchen der

³¹⁹ Für die Wichtigkeit des makellosen Körpers von Priestern siehe z.B.: Rosen-Zvi (2005/6); Olyan (2008); Watts Belser (2011); Schipper/Stackert (2013).

³²⁰ In KlglR 1,46 reden die Gefangenen miteinander und decken durch das Gespräch ihre Identität und somit ihre Verwandtschaft auf. Für einen ausführlichen Vergleich dieser Einheit mit deren Parallele in KlglR siehe: Hasan-Rokem (2000), Kapitel 2.

³²¹ EÜ: Die Scham deiner Schwester, einer Tochter deines Vaters oder einer Tochter deiner Mutter, darfst du nicht entblößen, sei sie im Haus oder außerhalb geboren.

18.1. Einheit der Unzucht durch Selbsttötung entgingen, sondern auch dem moralischen und ethischen Verrat ihrer Gebote.

Durch die Begriffe ‚Sohn‘ (בן) und ‚Tochter‘ (בת) in diesem 3. Abschnitt wird nicht nur deren Abstammung von Hohepriestern bezeugt, sondern auch eine Verbindung zu dem 1. Abschnitt hergestellt, in welchem sie beide als die Kinder Rabbi Jischmaels vorgestellt wurden. Ironischerweise ist es folglich nicht, wie von den beiden Gefangenen vermutet, ihr großer (Standes-)unterschied, sondern vielmehr ihre zu große Gemeinsamkeit und Verwandtschaft, der sie sich in dieser ausweglosen Situation gegenübersehen. Weder wird gesagt, dass die beiden aktiv zu ihrem Tod beitragen, noch wird angedeutet, dass die zwei Meister sie für ihren Ungehorsam töten, wodurch die Frage nach ihrer genauen Todesursache,– neben Spekulationen über deren Schock und psychischen Erschöpfung angesichts ihrer Lage,– unbeantwortet bleibt.

Bei dem Verb ‚bringen‘ (בנס), welches auch ‚sammeln‘ (כנש/כנס) bedeuten kann, wie es in der 6. Einheit gebraucht wurde, schwingt gleichfalls die Konnotation der Heimführung der Braut mit, wobei es sich hier auf beide Sklaven, die zur Heirat genötigt werden sollen, bezieht. Das ‚Sitzen‘ (ישב) der Gefangenen in den entgegengesetzten Ecken der Kammer erinnert an die Einheiten 2., 4.2., 11., 15.3. und 17., in welchen gleichfalls diese Wurzel oder ein Synonym zu dieser (ישב) auftrat. Der Begriff ‚Priester‘ (כהן) kommt in dieser Einheit erstmals innerhalb des Gesamttextes von bGit 55b-58a vor, verbindet jedoch die 19.4. mit der nächsten, der 19.5. Einheit. Das Adjektiv ‚groß‘ (גדול) war bereits in der letzten Einheit, sowie etlichen anderen (vgl. 4.1., 5.2., 7., 11., 14., 15.1. Einheit) präsent, doch wird es hier interessanterweise dazu benützt das Kompositum ‚Hohepriester‘ (כהן גדול) zu bilden, also den ‚großen Priester‘ mit einem solchen zu bezeichnen. Ihr ‚Weinen‘ (בכא) erinnert einerseits an die 17. Einheit, in welcher die Israeliten an den Flüssen Babylons saßen und weinten, andererseits dominiert es den letzten Teil (c) des 3. Abschnitts und verbindet diesen mit dem 4. Abschnitt und besonders dem Vers Klgl 1,16, in welchem es ebenfalls vorkommt. Bis jetzt war nur einmal von der ‚Nacht‘ (לילה) die Rede, nämlich gleich von dreien, in welchen die Bewohner Tur Malkas von den Römern getötet wurden (vgl. 9.1. Einheit). Genauso wie diese Nächte voller Schrecken waren, so ist diese hier voller Verzweiflung, welche erst mit dem Gegenteil der Nacht, dem ‚Morgenrot‘ (עמוד השחר) endet. Das Verb ‚aufsteigen‘ (עלה), mit welchem die Morgenröte verbunden ist, kam insgesamt erst drei Mal vor (vgl. 4., 5.2., 18.2.) und wird es nach dieser Einheit auch nicht mehr. Bis zu der 19.4. Einheit waren es Menschen (Vespasian, Titus, Mutter der 7 Söhne), die hinaufgehen, doch dieses Mal ist es die personifizierte Morgenröte. Wie in der 8. und 13. Einheit die Israeliten über die Römer ‚herfielen‘ (נפל) und umgekehrt, so fallen auch die Geschwister übereinander, doch nicht aus Gewalt und Rache, sondern vor Erleichterung den anderen zu sehen und aus Verzweiflung über ihr Schicksal. Sie ‚fallen‘ somit nicht einfach (vgl. 3., 14. Einheit), auch ist es kein Fallen zur Selbsttötung (vgl. 18.1., 18.2. Einheit), vielmehr klammern sie sich aneinander, um nicht gänzlich zu stürzen, um nicht vollkommen allein und verloren zu sein. Laut weinend sterben sie, doch wird dies euphemistisch ausgedrückt, wenn gesagt wird, dass ihre Geister herauskommen bzw. sie verlassen. Das Verb ‚herauskommen/hervorgehen‘ (יצא) wurde bislang stets dazu gebraucht das Hinaus-/Hervorgehen oder Hinausziehen aus einer Sphäre, einem Land oder einem Gebäude zu schildern (vgl. 4.1., 5.2., 9., 10., 16., 18.2. Einheit), doch nicht, um wie hier das Verlassen der Seele oder des Geistes des Körpers zu beschreiben. Ein Umstand der an und für sich recht merkwürdig erscheint, da, um das Sterben auszudrücken in den Einheiten 4.2. und 9. gesagt wurde ‚ihre/seine Seele ruhte‘ (ניחה נפשה). Doch hier heißt es ‚ihr Atem verließ sie/ihre Geister kamen heraus‘ (יצאה נשמתן), was die Frage aufwirft, warum nicht die bereits bekannte Formulierung verwendet wurde? Ob es zur Zeit der Redaktion von bGit bereits eine Differenzierung der Seelenanteile in ‚Nefesch‘ (נפש), ‚Ruach‘ (רוח) und ‚Neschama‘ (נשמה) gab, ist fraglich, doch könnte dieser Begriff an dieser Stelle auch nur der Vollständigkeit halber verwendet worden sein, da bereits in der 4.4. Einheit in Bezug auf die

Gefühlslage des Vespasian und sein Schuhproblem in Spr 17,22 ‚Ruach‘ (רוח) auftrat, während davor (vgl. 4.2. Einheit) und danach (vgl. 9. Einheit) von ‚Nefesch‘ (נפש) die Rede war. Andererseits, falls es zu dieser Zeit bereits eine Differenzierung gab und diese in bGit 55b-58a zur Anwendung kam, so könnte eventuell zwischen ‚physisch‘ (נפש),– wie z.B. dem Hungertod Marthas oder dem Tod des Bar Droma durch Ausweiden,– ‚psycho-somatisch‘ (רוח),– wie der Gefühlslage des Vespasian im Zusammenhang mit seinem geschwollenen Fuß,– und ‚psychisch‘ (נשמה),– wie beispielsweise dem Tod der Kinder Rabbi Jischmaels, die keine äußeren Verletzungen aufweisen,– unterschieden worden sein.

Im **4. Abschnitt** wird mittels Klgl 1,16 der Tod der beiden Sklaven beklagt. Durch die Worte ‚über‘ (על) und das schon erwähnte ‚weinen‘ (בכא) wird der Vers an den Erzähltext der 3. und 4. Einheit rückgebunden. ‚Jeremia‘ (ירמיה), der außer hier nur in der nächsten 19.5. Einheit auftritt, ‚klagt‘ (קוון) über das Schicksal der Kinder Rabbi Jischmaels, wie er es auch bei Tzofnat bat Peniel noch tun wird. Über diese Kinder weint Gott in Klgl 1,16, und sein Auge fließt über mit Wasser. Das Motiv des verletzten oder tränenden ‚Auges‘ (עין) tritt an dieser Stelle zum vierten Mal auf (vgl. 2., 6., 19.2.). Andere Zuschreibungen des Auges als gierig (vgl. 11., 20. Einheit) oder schön (19.3. Einheit) sind für den 4. Abschnitt dieser Einheit eher nebensächlich. Denn es ist dieses ‚Wasser‘ (מים), das bereits in drei weiteren Einheiten (vgl. 4.5., 5.2., 14. Einheit) vorkam, das hier jedoch nicht mit Gefahr oder Tod, sondern mit tiefer Trauer und Verletzung, mit im tiefsten Herzen empfundenen ‚Tränen‘ in Verbindung steht, wie sie in der 20. Einheit das Schicksal ganz Israels besiegeln werden.

Textanalyse & Interpretation

Besticht der 1. Abschnitt, welcher über die Gefangennahme berichtet, durch das komplementäre Gegensatzpaar ‚Sohn‘ (בן) und ‚Tochter‘ (בת), so tritt dieses im 3. Abschnitt ebenso auf, denn auch dort wird die Identität der beiden thematisiert. Ebenso wird im 1. Abschnitt das Verb ‚sagen‘ (אמר) wiederholt. Was nebensächlich wäre, doch da diese Einheit hauptsächlich aus zwei Dialogen besteht, soll angemerkt sein, dass dieses Verb insgesamt sieben Mal vorkommt. Der 2. Abschnitt hingegen enthält gleich zu Beginn das Wort ‚dieser‘ (זה), das in der gesamten Einheit insgesamt 14 Mal auftritt, doch nicht nur in dieser, sondern auch in weiblicher (זאת) oder anderer (זו) Form. Damit werden nämlich beide Sklavenhalter eingeleitet, wobei der erste davon übertriebener Weise die **Schönheit** seines Sklaven mit nichts in der ganzen Welt zu **vergleichen** (כיופיו) weiß. Der zweite überbietet diese Übertreibung, indem er die Schönheit seiner Sklavin in der gesamten Welt als **unvergleichlich** (כיופיה) sieht. Die Überbietung erfolgt v.a. durch die Wiederholung des Begriffs כל in anderer Form in der Behauptung des zweiten (בכל העולם כולו), während der erste diesen nur einmal (בכל העולם) gebraucht. Weiters wird der Gehalt der Aussage des zweiten auch noch durch zwei Alliterationen (שפחה שאין ... כולו כיופיה) bestärkt, welche die ganze Schönheit direkt auf die Sklavin beziehen. Durch die teils parallele, teils chiastische Konstruktion von a+b des 2. Abschnitts werden beispielsweise die Stichworte ‚Welt‘ (העולם) und ‚Schönheit‘ (יופי) wiederholt. Die Begriffe ‚Sklave‘ (עבד) und ‚Sklavin‘ (שפחה) sind wie Sohn und Tochter, als komplementäre Gegenteile voneinander zu verstehen. Der Vorschlag die beiden miteinander zu verheiraten, enthält eine Geminatio (זה לזה), welche zum Ausdruck bringt, dass sie als Sklaven denselben Status haben. Trotz ihrer Gemeinsamkeit, die sie selbst noch nicht erkannt haben, drängen sie sich in unterschiedliche Ecken der Kammer, was durch eine längere Alliteration (זה) (בקרן) זוית זה וזו ... (בקרן) זוית זה וזו ... (זה) ausgedrückt wird. Wobei die parallele, zweimalige Erwähnung der ‚Ecke‘ (בקרן זוית) auch darauf anspielen könnte, dass sie sich beide Situationstechnisch in der Ecke, einer Sackgasse, befinden. Das Verb ‚sitzen‘ (ישב) welches in diesem Kontext gebraucht wird, wird ebenso zwei Mal wiederholt, jedoch im jeweils anderen Genus. Gleich einer Anadiplose, die eine Alliteration (זה, זה) bildet, wird von der ‚Ecke‘ zu dem ‚Sklaven‘ übergeleitet. In der Aussage des Sklaven tritt der Begriff ‚Sohn‘ (בן) wieder auf, der sich auf das auftretende Polypoton (כהן, כהנים) bezieht. Wie durch den

,Sohn‘ die Verbindung zum 1. Abschnitt hergestellt ist, so wird durch die Erwähnung der ‚Sklavin‘ (שפחה) diese nicht nur zum zweiten Mal wiederholt, sondern der 3. auch mit dem 2. Abschnitt verbunden. Parallel dazu ist die Erwiderung der Sklavin zu sehen, welche jedoch mit einer Alliteration (אומרת אני) eingeleitet wird. In ihrer Aussage findet sich neben der Wiederholung des Wortes ‚Tochter‘ (בת) und ‚Sklave‘ (עבד) gleichfalls ein Polyphton (כהנה, כהנים), sowie die insgesamt dritte Wiederholung des Verbs ‚heiraten‘ (נשא). Durch das Beharren der beiden auf ihre Abstammung von Hohepriestern wird ebenfalls das Adjektiv ‚groß‘ (גדול) wiederholt. Der letzte Teil des 3. Abschnitts (c) zeichnet sich durch ein Polysyndeton (ובכו ... ונפלו ... וגעו ... ועליהן) aus, was vermutlich einerseits den Zweck hat, die Verzweiflung der Sklaven, aber auch deren Erleichterung über das Zusammensein mit dem jeweils anderen zu veranschaulichen, und andererseits die Glieder der Klimax zusammenzuhalten, sowie den 3. mit dem 4. Abschnitt zu verbinden. Durch den Umstand, dass sie die ganze Nacht weinen, wird כל abermals, zum vierten Mal, wiederholt. Weiters ist interessant, dass sie sich erst im Licht des Tages, bei der ‚Morgenröte‘ (עמוד השחר), erkennen, was in Form einer Alliteration (עמוד השחר הכירו) noch bekräftigt wird. Denn dadurch scheint es als wäre ihre Schönheit in der Nacht, in der Dunkelheit, nicht von Relevanz oder zumindest nicht erkennbar gewesen. Es scheint als wären sie in der Nacht nur mit sich selbst und der möglichen Verunreinigung ihres priesterlichen Körpers durch den jeweils anderen beschäftigt gewesen, zu trotzig und stolz, um auf die Worte des anderen zu achten. Erst das Licht offenbart den Ernst ihrer Lage, denn der angebliche Standesunterschied war schlussendlich nie das Grundproblem hinsichtlich einer Heirat. Im Weiteren tritt im 3. Abschnitt noch der Begriff זה vier Mal auf, doch nicht, um wie bisher trennend von dieser und jenem zu berichten, sondern um die durch das Erkennen ausgelöste Gemeinsamkeit auszudrücken, wenn sie ‚einander‘ (זה את זה) erkennen und ‚übereinander‘ (זה על זה) fallen. Der 4. Abschnitt enthält neben einer Geminatio (עיני) und einem Polyphton (על אלה, עליהן) auch eine Alliteration (אלה אני). Das Verb ‚weinen‘ (בכא) tritt in Klgl 1,16 zum zweiten Mal auf und verbindet dadurch den 3. mit dem 4. Abschnitt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) der sozial warme/harmlose (Wortspiele, Wiederholung der Aussage des jeweils ersten Sprechers durch den zweiten mit kleinen Änderungen, Überbietung) und der reflektierende (Standesdünkel und Stolz von Priesterkindern wird aufgedeckt; sie erkennen sich schlussendlich doch noch im Morgenlicht) Stil vertreten sind, sowie der einschließende (Wortspiele, Wiederholung der Aussage des jeweils ersten Sprechers durch den zweiten mit kleinen Änderungen, Überbietung), wie auch der selbstverstärkende (Gefangene beharren trotz ihrer ausgewogenen Situation auf ihrer priesterlichen Abstammung) Humorstil von **Martin** (2003). **Bergers** (1993) Humortechniken sind hingegen in Form der Übertreibung (nichts wie die Schönheit der Sklaven in der ganzen Welt), Ironie (Sklaven erkennen ihre eigene Schönheit nicht; Standesdünkel vs. Verwandtschaft als Grund nicht zu heiraten), von Wortspielen (Polyphton, Geminatio, Synonyme, Klimax, Euphemismus), dem Vergleich (wie seine/ihre Schönheit), der Wiederholung (Aussagen von den beiden Meistern und Sklaven; Geminatio; Sohn, Tochter, Sklave, Sklavin, Schönheit, Welt, Ecke, Priester, Auge; sagen, heiraten, sitzen, weinen; groß, alle/jeder/ganz; diese/r/jene/r, über), Umkehr (von sexuell-spirituelle Reinheitsgebote der Priester durch Wunsch nach Inzest), Personifikation (Morgenröte), dem Thema (Schönheit, Heirat), sowie der Entlarvung (von Standesdünkeln und Stolz der Kinder des Hohepriesters) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeton) in dieser Einheit zu finden. Bezüglich der **rabbinischen Techniken** fallen Wortspiele (Polyphton, Geminatio, Synonyme, Klimax, Euphemismus), ein Chiasmus (Überbietung in a+b des 1. Abschnitts: Schönheit – ganze Welt, gesamte Welt – Schönheit), viele Stichworte (Rav Jehuda, Ma’asse, Sohn, Tochter, Rabbi Jischmael ben Elischa,

Meister/Herr, Ort, Schönheit, Welt, Kinder, Priester, Nacht, Geist/Seele, Jeremia, Auge, Wasser; heiraten, gefangen, teilen/geteilt, bringen/sammeln, sitzen, weinen, sagen, aufsteigen/hinauf gehen, fallen, herauskommen/hervorgehen, klagen; groß, alle/jeder/ganz; Zahl 1 und 2), und zu guter Letzt eine Überbietung/-spitzung (Schönheit in ganzer Welt vs. Schönheit in gesamter (= ganzer, ganzer) Welt) auf.

19.5. Tzofnat, Tochter des Hohepriesters Peniel

Übersetzung

- A Resch Laqisch sagte: **Ma'asse**: Es war eine Frau und Tzofnat (= Tzafenat) bat Peniel war ihr Name.
- a Tzofnat – weil alle Ausschau hielten nach ihrer Schönheit;
 - b Bat Peniel – Tochter eines Hohepriesters, der im Allerheiligsten/im Innersten [des Tempels] diente.
- B Ihr Fänger/Ein (Sklaven)fänger missbrauchte sie die ganze Nacht. Am nächsten Tag zog er ihr 7 (schlichte) Gewänder an und brachte sie hinaus, um sie zu verkaufen.
- a Ein Mensch/Mann, der sehr/besonders hässlich war, kam und sagte zu ihm (= Verkäufer): Zeige mir ihre Schönheit.
 - b Er (= Verkäufer) sagte zu ihm: Nichtsnutz! Wenn du [sie] kaufen willst, kaufe [sie]; es ist/gibt nichts wie ihre Schönheit in der gesamten [wörtl.: ganzen, ganzen] Welt/weltweit.
 - c Er (= hässlicher Mann) sagte: Nichtsdestoweniger/Dennoch. Er zog ihr 6 (schlichte) Gewänder aus, und sie zerriss das siebente und wälzte sich in Staub/Asche herum. Sie sagte vor ihm (= Gott): Herr der Welt, wenn du mit/über uns kein Mitleid/keine Gnade [hast], warum [hast] du mit/über der Heiligkeit deines starken Namens kein Mitleid/keine Gnade?
- C Und über sie sang/klagte Jeremia: *Tochter meines Volkes, kleide/gürte dich in/mit Sackleinen und wälze dich in Asche herum; die Trauer eines einzelnen/einzigen Sohnes mache für dich zur bitteren Klage, wenn plötzlich der Plünderer über uns kommen wird* (Jer 6,26).³²²
- Es wird nicht gesagt ‚über dich‘, sondern ‚über uns‘, als ob es möglich wäre, [dass] der Plünderer über mich und über dich kommt.

Gliederung & Strukturanalyse

Die (Sub-)Einheit handelt von dem Schicksal der schönen Priestertochter Tzofnat bat Peniel, die in der Gefangenschaft missbraucht wird und anschließend an einen hässlichen Mann verkauft werden soll.

Diese Texteinheit kann in 3 Abschnitte unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Vorstellung von Tzofnat bat Peniel (Wortspiel)
2. Abschnitt (B)	Missbrauch & Konfrontation mit Hässlichkeit
3. Abschnitt (C)	Klage Jeremias (Jer 6,26) + Ergänzung

Im 1. Abschnitt wird von Resch Laqisch, der schon einmal in der 18.3. Einheit auftrat, ein **Ma'asse** (מעשה) über eine (אחת) Frau (אשה) namens Tzofnat bat Peniel begonnen. Dabei tritt, wie so oft, die Zahl 1 auf, die sich auf eine Frau bezieht, wie sie mit Ausnahme des 1. Blocks nur in dem 2.+3. Teil von bGit 55b-58a vorkam (vgl. 10., 11., 14., 18.2. Einheit). Deren Name wird in seine Bestandteile, ‚Tzofnat‘ (צפנת) und ‚Bat Peniel‘ (בת פניאל), aufgespalten, um ihn etymologisch in zwei Schritten (a+b) durch ein Wortspiel zu erläutern. Zuerst wird ‚Tzofnat‘ (צפנת) als (a) ‚Ausschau halten‘ (צופין) nach ihrer Schönheit (יופי) erklärt. Doch dabei ist zu

³²² EÜ: Tochter, mein Volk, leg das Trauerkleid an und wälz dich im Staub! Halte Trauer wie um den einzigen Sohn, bitterste Klage: Ach, jählings kam über uns der Verwüster.

beachten, dass nicht nur eine Herleitung ihres Namens von der Wurzel צפה möglich ist, wie sie hier präsentiert wird, sondern theoretisch auch eine von ‚verstecken/horten‘ (צָפָה) plausibel wäre. Wodurch ausgedrückt werden würde, dass ihre Schönheit von allen versteckt wird. Dies erscheint in Hinblick auf den 2. Abschnitt nicht völlig unrealistisch, da auch in diesem ihre Schönheit unter Gewändern verborgen wird. Das Stichwort ‚Schön(heit)‘ (יָפִי), welches die 19. Einheit zusammenhält (vgl. 19.1., 19.3., 19.4. Einheit) und thematisch bestimmt, verbindet den 1. mit dem 2. Abschnitt dieser (Sub-)Einheit, in welcher es zum letzten Mal auftritt. Der zweite Teil ihres Namens, ‚Bat Peniel‘ (בַּת פְּנִיאֵל), wird so erklärt, dass sie die ‚Tochter‘ (בַּת) eines Hohepriesters ist, der im ‚Allerheiligsten/Innersten‘ (לְפָנַי וּלְפָנָיו) des Tempels, also vor (לְפָנַי) dem ‚Angesicht Gottes‘ (פְּנֵי אֵל) dient.³²³ Weiters kann von einer Anspielung auf Ex 33,11-23³²⁴ ausgegangen werden, wo Mose mit Gott ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (פְּנֵים אֶל פְּנֵים) spricht und diesen an seinen Bund mit Israel erinnert, v.a. daran, dass das Volk durch sein Mitziehen mit ihm, die Schicksalsgemeinschaft, unter allen anderen Völkern ausgezeichnet ist und in Gottes Augen Gnade gefunden hat. Dieses Sprechen vor Gott wird auch am Ende des 2. Abschnitts eine wichtige Rolle spielen, wenn ‚Tzofnat bat Peniel‘ von einem bloßen Wortspiel zu einem ‚sprechenden Namen‘ wird. Der Begriff ‚Tochter‘ (בַּת), welcher insgesamt erst in vier Einheiten auftrat (vgl. 4.2., 13., 18.4., 19.4. Einheit), wird in diesem 1. Abschnitt der 19.5. Einheit bereits drei Mal wiederholt und verbindet diesen mit dem 3. Abschnitt bzw. dem darin enthaltenen Vers Jer 6,26. Mit Tzofnat tritt, wie in der vorherigen Einheit, eine Tochter eines ‚Hohepriesters‘ (כֹּהֵן גָּדוֹל) auf, wodurch auch wieder die Stichworte ‚groß‘ (גָּדוֹל) und ‚Priester‘ (כֹּהֵן) das Kompositum bilden. Der ‚Arbeitsplatz‘ ihres Vaters Peniel, das ‚Allerheiligste/Innerste‘ (לְפָנַי וּלְפָנָיו), erinnert an die 5.1. Einheit, in der Titus den Tempel in Jerusalem, das ‚Heiligtum der Heiligtümer‘ (לְבֵית הַקְּדוֹשִׁים הַקְּדוֹשִׁים) betrat, um an diesem heiligen Ort Unzucht zu begehen. Der Umstand, dass ihr Vater dort ‚dient‘ (עָבַד), steht abgesehen von sämtlichen Erwähnungen von ‚Götzendienst‘ und ‚Sternendienern‘, am ehesten mit der 19.3. Einheit in Relation, in welcher Rabbi Jehoschua beim ‚Tempeldienst/Kult‘ (הַעֲבוּדָה) schwört den Jungen Jischmael ben Elischa aus dem Gefängnis freizukaufen.

Der 2. Abschnitt schildert das Schicksal der schönen Tzofnat nach ihrer Gefangennahme. Sie wird nicht nur gefangen genommen, sondern auch eine ganze Nacht lang missbraucht und

³²³ Für weitere Erläuterungen zu dem Namen Peniel siehe z.B.: Ilan (2004), S. 34, 206.

³²⁴ EÜ: (11) Der HERR und Mose redeten miteinander von Angesicht zu Angesicht, wie einer mit seinem Freund spricht. Mose ging ins Lager zurück, während sein Diener Josua, der Sohn Nuns, ein junger Mann, nicht vom Zelt wich. (12) Mose sagte zum HERRN: Siehe, du hast zwar zu mir gesagt: Führ dieses Volk hinauf! Du hast mich aber nicht wissen lassen, wen du mit mir sendest. Du hast doch gesagt: Ich habe dich mit Namen erkannt und du hast Gnade in meinen Augen gefunden. (13) Wenn ich wirklich Gnade in deinen Augen gefunden habe, so lass mich doch deine Wege erkennen, dass ich dich kenne und Gnade in deinen Augen finde, und siehe, diese Nation ist dein Volk! (14) Da sagte er: Mein Angesicht wird mitgehen, bis ich dir Ruhe verschafft habe. (15) Da entgegnete er ihm: Wenn dein Angesicht nicht mitginge, dann führe uns nicht von hier hinauf! (16) Woran soll man erkennen, dass ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, ich und dein Volk? Doch wohl daran, dass du mit uns ziehst. Und dann werden wir, ich und dein Volk, vor allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden. (17) Der HERR erwiderte Mose: Auch das, was du jetzt verlangst hast, will ich tun; denn du hast Gnade in meinen Augen gefunden und ich kenne dich mit Namen. (18) Dann sagte er: Lass mich doch deine Herrlichkeit schauen! (19) Da sagte er: Ich will meine ganze Güte vor dir vorüberziehen lassen und den Namen des HERRN vor dir ausrufen. Ich bin gnädig, wem ich gnädig bin, und ich bin barmherzig, wem ich barmherzig bin. (20) Weiter sprach er: Du kannst mein Angesicht nicht schauen; denn kein Mensch kann mich schauen und am Leben bleiben. (21) Dann sprach der HERR: Siehe, da ist ein Ort bei mir, stell dich da auf den Felsen! (22) Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. (23) Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht kann niemand schauen. [Grün: Stichworte in Verbindung zur 19.5. Einheit; Blau: Stichworte in Verbindung zu dem Gesamttext von bGit 55b-58a].

am anschließenden Tag in 7 Gewänder gehüllt, um verkauft zu werden.³²⁵ Durch die Gefangennahme durch ihren ‚Fänger‘ (שבאי) teilt sie das Schicksal mit dem Paar aus der 11., den Jugendlichen der 18.1. und den ebenfalls schönen Protagonisten oder den Schulkinder der 19.2., 19.3. und 19.4. Einheit, in welchen die gleiche Wurzel (שבא/שבה) wie hier auftrat. Ihr ‚Missbrauch‘ (עלל) ist bisher der einzige direkt genannte in bGit 55b-58a, wodurch dieser sie nicht mit den anderen Gefangenen, sondern viel eher mit der Frau des Tischlers (vgl. 20. Einheit), der angeblich ähnliches widerfährt, in Relation setzt. Der Sklavenfänger lässt eine ‚ganze Nacht‘ (כל הלילה) nicht von Tzofnat ab, was einerseits für ihre Schönheit, andererseits aber für eine Nacht in Schrecken spricht, wie sie in der 19.4. Einheit von den Geschwistern nicht ertragen wurde. Wie in der vorherigen Einheit, erfolgt auch hier ein Wechsel von ‚Nacht‘ auf ‚Tag‘ (למחר), der für Tzofnat jedoch nicht das Ende ihres Leidens bedeutet. Der Begriff למחר erinnert an den 2. Block, sowie an die 4.2. Einheit, in welcher Rabbi Tzadoq Tag für Tag immer dickere Klein-Wasser-Gemische verabreicht wurden, um ihn zu heilen. Von ihrem Fänger werden ihr 7 Gewänder angezogen. Die dadurch hervorgehobene Zahl ‚Sieben‘ (שבעה) trat bisher nur in der 14. und besonders in der 18.2. Einheit auf. Das Verb ‚anziehen‘ (לבש) erinnert an den Versuch des Kaisers Vespasian seinen Schuh anzuziehen, was ihm jedoch nicht auf Anhieb gelang (vgl. 4.4. Einheit). Bei Tzofnat gelingt jedoch die Ankleidung und der Sklavenfänger bringt sie hinaus, um sie zu verkaufen. Dabei hat das Verb ‚hinausbringen/hervorgehen‘ (יצא) im Gegensatz zu der 19.4. Einheit wieder seine ursprüngliche Konnotation des Herausgehens aus einer Sphäre, wie dem Himmel, oder schlichtweg einem Gebäude (vgl. 4.1., 5.2., 9., 10., 16., 18.2. Einheit). Das Verb ‚verkaufen‘ (מכר) bzw. dessen Wurzel kam bisher nur als Synonym (קנה) in dem 2. halakhischen Block ganz zu Beginn von bGit 55b-58a vor, wo der Grundstücksbesitzer aus Angst vor Gewalt seinen Besitz verkaufte.

Kaum steht sie zum Verkauf, kommt auch schon ein Mann, der als besonders hässlich beschrieben wird, und will ihre Schönheit sehen. Während der Begriff ‚Mensch‘/‚Mann‘ (אדם) schon des Öfteren als Synonym (גבר, איש) zu diesem in allen 3 Teilen (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) vorkam (vgl. 2., 3., 5.2., 6., 9., 14., 15.2., 18.3. Einheit), so ist die hier gebrauchte Wurzel nur in der 11., dieser und der nächsten Einheit anzutreffen. Durch die Zahl ‚Eins‘ sind Tzofnat, welche im 1. Abschnitt als ‚eine‘ (אחת) Frau vorgestellt wurde, und der ‚eine‘ (אחד) hässliche Mann miteinander verbunden, obwohl deren äußeres Erscheinungsbild das vollkommene Gegenteil zueinander ist. Wurde ihre Schönheit zuerst mit der Gewalt ihres Fängers kontrastiert, so ist es nun die Hässlichkeit des möglichen Käufers.³²⁶ Abermals, wie in der 19.1. Einheit ist es der Wunsch der Römer, hier stellvertretend durch einen ‚sehr Hässlichen‘ (מכוער ביותר), sich die Schönheit der Israeliten anzueignen. Durch seine Aufforderung an den Sklavenfänger ihm den Wert der Sklavin zu zeigen, wird daran erinnert, dass ihre Schönheit unter den 7 Gewändern verborgen ist, wie es bereits im 1. Abschnitt durch die Wurzel ‚verstecken/horten‘ (צפן) angedeutet wurde. Für den Imperativ des Hässlichen wird die Wurzel ראה gebraucht, welche mit Ausnahme des Synonyms (חזה, חזא) dazu (vgl. 2., 4.2., 4.3., 5.1., 5.2, 6., 9., 10. Einheit) bisher nur in der 7. Einheit auftrat, in welcher auf die Kraft der Beschämung als Grund für die Zerstörung des Tempels verwiesen wurde. Das Verb ‚kommen‘ (בוא), welches bereits sehr oft vorkam und hier auf den hässlichen Mann bezogen ist, verbindet den 2. mit dem 3. Abschnitt bzw. sogar dem darin enthaltenen Vers Jer 6,26.

Auf die Bitte ihre Schönheit zu sehen, beschimpft Tzofnats Verkäufer den potenziellen Kunden als ‚Nichtsnutz‘ (ריקא), versucht ihn jedoch gleichzeitig zu einem Kauf zu bewegen, indem er ihre ‚Schönheit‘ als ‚unvergleichlich in der gesamten Welt‘ preist (שאין כיופיה בכל)

³²⁵ Dazu werden Sklavenmärkte vermutet, wie sie nach dem Bar Kochba Aufstand recht zahlreich waren. Hieronymus berichtet beispielsweise von solchen in In Zach. 11,5 (CCL LXXVIA, 851) und In Hier. 6,18 (CCL LXXIV, 307) (vgl. Schäfer (1981), S. 181).

³²⁶ Für D. Stern (1998) birgt diese Erzählung vom Schicksal Tzofnats etliche Elemente griechisch-römischer Romantikerzählungen, in welchen die Protagonisten auch oft über exquisite physische Schönheit verfügen.

(העולם כולו). Die Aussage des Verkäufers erinnert an die Taktik ‚Zuckerbrot und Peitsche‘, da der mögliche Käufer zuerst beschimpft und ihm dann mit der Schönheit Tzofnats geschmeichelt wird. Das Lob auf die Schönheit der Sklavin ist aus der vorherigen Einheit bekannt, in welcher dieselben Worte, doch in etwas anderer Reihenfolge, beinahe chiasmisch gebraucht wurden (פחה שאין בכל העולם כולו כיופיה), um sie als weltweit einzigartig zu beschreiben. Dadurch tritt das Stichwort ‚Welt‘ (עולם) an dieser Stelle insgesamt zum achten (vgl. 4.3., 5.2., 6., 9., 18.1., 19.1., 19.4. Einheit) und letzten Mal auf. Insgesamt lehnt es der Verkäufer ab, Tzofnat bzw. seine ‚Ware‘ zur Schau zu stellen, weshalb er dem hässlichen Kunden sagt, er solle ‚kaufen‘ (לקח), wenn er es will. Wie in dem 1. halakhischen Block von bGit 55b-58a nur von dem rechtmäßigen Grundstücksbesitzer gekauft werden kann, um das Land zu benützen, so würde durch diesen Kauf auch Tzofnat weiter ‚benützt‘, sprich, missbraucht werden, da diese Transaktion sicher nicht zum Freikauf wie in der 19.3. Einheit führen würde. Der zuvor dezidiert erfolgte Missbrauch von Tzofnat beinhaltete nicht nur die Gewalt an ihrer Person, sondern auch die Übertretung der strengen Regeln, welche die Reinheit von Abkömmlingen von Priestern gewährleisten. Interessant wäre deshalb zu wissen, ob Tzofnat ihr Missbrauch als Sünde angerechnet wird, oder ob sie wie Königin Ester als ‚*karka olam*‘ betrachtet werden würde, also ihre Passivität sie über die Sünde, die mit ihr begangen wurde, erhebt, doch darüber schweigt sich der Text aus. In diesem Kontext spielt auch das ‚Wollen‘ (רצה) des Käufers eine nicht unwesentliche Rolle, denn Tzofnat will mit Sicherheit nicht weiterverkauft werden und unter diesem neuen Meister leiden. Das Verb ‚wollen‘ (רצה) tritt nur an dieser Stelle in Form dieser Wurzel auf, andernorts (vgl. 4.3., 4.4., 6., 19.3. Einheit) werden stets Wurzelsynonyme (אבה, בעא) dafür gebraucht.

Mittels einer Redewendung (ארף על פי כן) beharrt der hässliche Mann dennoch darauf ihre Schönheit zu sehen, bevor er sie kauft, und zieht ihr 6 der 7 Gewänder aus. Wodurch die Zahl ‚Sechs‘ (ששה), wie sie auch in der 4.1., 10. und der 16. Einheit in Form von 60 Lagerhäusern oder Myriaden auftrat, betont wird. Während der Verkäufer ihr die Gewänder anzog, um sie zu verkaufen, so zieht sie ihr der Käufer ironischerweise wieder aus, gerade um sie zu kaufen, wodurch das Gegenteilpaar von ‚an- und ausziehen‘ (לבש – פשט) vollständig ist. Genauso wie bei Vespasian, der in seinen Schuhen weder drinnen noch draußen ist (vgl. 4.4. Einheit), so steht Tzofnat nach dieser Aktion fast nackt im Freien. Vergleichsweise würde ein rabbinischer Mann seine Frau erst nach der Hochzeit in der Hochzeitsnacht nackt sehen, doch die Gefangenschaft erlaubt es, dass Tzofnat zuerst missbraucht und nun, vor dem Kauf, fast vollständig entkleidet wird.

Gleich nach diesem Übergriff zerreißt sie selbst ihr 7. Gewand, ‚wälzt sich‘ (פלש) in Staub/Asche und spricht zu Gott. Ein Vorgang, der stark an Trauer- und Klageriten erinnert, wie sie aus der Bibel und generell aus dem Alten Orient bekannt sind.³²⁷ Besonders das ‚zerreißen‘ (קרע), ‚klagen‘ (אבל), ‚trösten‘ (נחם), ‚weinen‘ (בכה) und ‚rasieren‘ (גזז) dominieren das biblische Vokabular für Trauerrituale, doch auch das Bestreuen des Hauptes mit ‚Asche‘ (אפר), das Kleiden in ‚Sackleinen‘ (שק), sowie das Niederwerfen oder das Sitzen auf dem Boden sind wohl bekannt.³²⁸ Die ‚Asche‘ (אפר), in der sich Tzofnat wälzt, erinnert an jene des Titus aus der 5.2. und 6. Einheit, welche im Meer verstreut wurde, doch wird diese mit der Wurzel קטם geschrieben. Diese ‚Asche‘ und das Verb ‚wälzen‘ (פלש) sind es auch, welche den 2. mit dem nächsten Abschnitt und dem darin enthaltenen Vers Jer 6,26 verbinden. Sie spricht **vor Gott** (לפניו), wodurch sie dem Namen ihres Vaters, ‚Peniel‘ (פניאל), wie er im 1. Abschnitt auftrat, alle Ehre macht. In diesem Moment wird ihr Name Tzofnat bat Peniel zu einem **sprechenden Namen**, denn sie in ihrer nackten Schönheit wird bestimmt von allen ‚angesehen‘ (צפה), während sie ‚vor‘ Gott redet (לפני).

³²⁷ Für Trauer- und Klageriten des Alten Orients und der Bibel, besonders auch jener im Klageried, siehe: Pham (1999).

³²⁸ Vgl. *ibid.*, S. 25-27.

Sie spricht Gott in Form einer Antonomasie, als ‚Herr der Welt‘ (רבונו של עולם) an, wie dies auch der römische Kaiser in seiner Bitte in der 9. Einheit tat, um nicht durch Bar Droma besiegt zu werden. Tzofnat bittet jedoch um nichts, sie stellt lediglich die enttäuschte und doch anklagende, fast protestierende, parallel angeordnete Frage, dass, wenn Gott mit ihnen, den Israeliten, schon kein Mitleid hat, warum er es nicht wenigstens mit der Heiligkeit seines Namens hat. Sie wendet sich in ihrer Notsituation an Gott, doch erhält keine Antwort. Dabei ist ihre Botschaft äußerst wichtig, denn wie Mose in Ex 33,13³²⁹ will sie Gott daran erinnern, dass er den Israeliten Gnade versprochen hat, dass er ihr Gott ist, der mit ihnen mitzieht und an all dem Leid des Volkes Anteil hat, dass Israels sein Volk ist, mit dem er im Bund die Schicksalsgemeinschaft einging. Die Frage Tzofnats lautet somit im Grunde: Warum hilfst du uns nicht, wenn dich die Verletzungen, welche uns unsere Feinde zufügen, doch genauso verletzen wie uns?³³⁰ Sie versteht nicht, warum Gott nicht eingreift, obwohl es ihm doch zur Herrlichkeit, zur ‚Heiligkeit seines Namens‘ (קדושת שמך) gereichen würde. Andererseits wird durch die Frage auch ausgedrückt, dass die gefangenen Israeliten oder auch jene in den Kriegswirren, jene, die für Gott und seinen heiligen Namen ihr Leben ließen, umsonst starben, da nicht einmal Gott die ‚Heiligkeit seines Namens‘ wertschätzt. Durch den Begriff ‚Name‘ (שם), der zuerst auf Tzofnat bezogen war und hier nun für Gott gebraucht wird, werden der 1. und der 2. Abschnitt nicht nur verbunden, sondern von diesem Wort gerahmt. Wie Tzofnat ihrem Name Ehre machte und sich in ihrer Not an Gott wendet, so soll auch Gott seinen Namen wieder mit Heiligkeit und Bedeutung erfüllen und sich seinem Volk zuwenden. Sein Name wird als ‚stark‘ (בורג) bezeichnet, eine Eigenschaft, die Gott in den Einheiten 5.1. und 5.2. stets von Titus abgesprochen wurde. Interessanterweise wird diese Stärke Gottes von Tzofnat nicht mit Macht oder Wundern, sondern lediglich mit ‚Mitleid haben‘ (חוס) in Verbindung gebracht, wie es (חמל) den Israeliten jedoch bereits in der 10. Einheit in Bezug auf die Auen Jakobs nicht gewährt wurde. Was weiter mit Tzofnat geschieht, ob sie an den hässlichen Mann verkauft oder für verrückt erklärt wird, wird nicht gesagt.

Die Schönheit Tzofnats ist jedoch wie für die anderen schönen und gelehrten gefangenen Israeliten der 19. Einheit nicht Segen, sondern vielmehr Fluch, da sie körperliche Gefahr birgt und sexuelles Verlangen in deren Betrachtern auslöst. Doch werden diese Erzählungen in bGit 57b-58a nicht dazu gebraucht, diese schönen und gelehrten Israeliten für ihr Schicksal verantwortlich zu machen, sondern viel mehr um einerseits die Vorzüge und Stärken des Volkes, sowie ihre Moral und Tugendhaftigkeit aufzuzeigen, wie andererseits die Brutalität der römischen Eroberer und ihre fehlende sexuelle Zurückhaltung und Selbstkontrolle, also ihre innere wie äußerliche Hässlichkeit, anzuprangern.³³¹

Im **3. Abschnitt** wird, wie in der 19.4. Einheit über die Kinder des Rabbi Jischmael, von Jeremia mittels Vers Jer 6,26 über Tzofnat geklagt. Durch ihre Handlungen der Trauer und Klage im 2. Abschnitt, ihr ‚in der Asche wälzen‘ (פלש באפר), kann sie mit der ‚Tochter des Volkes‘, wie sie im Vers vorkommt, identifiziert werden. Auch Tzofnats Nennung im 1. Abschnitt als ‚Tochter‘ (בת) verbindet diesen mit dem letzten Abschnitt und dem Vers. Das ‚Volk‘ (עם), zu welchem die Tochter gehört, kann durch den Vers Ez 25,14 der 3. Einheit als ‚Volk Israel‘ (עמי ישראל) identifiziert werden. Der Trauerritus des ‚Gürtens mit Sackleinen‘ (הגר שק) ist einmalig in dem Gesamttext von bGit 55b-58a, gehört jedoch wie bereits erläutert, genauso wie das Bedecken mit Asche in den Kontext der Klage und Trauer. Diese beiden Ausdrücke sind ebenfalls in Jer 6,26 enthalten, da die ‚Trauer‘ (אבל) über einen einzelnen Sohn zur bitteren ‚Klage‘ (מספר) gemacht werden soll. Das Thema der Trauer trat bereits in

³²⁹ EÜ: Wenn ich wirklich Gnade in deinen Augen gefunden habe, so lass mich doch deine Wege erkennen, dass ich dich kenne und Gnade in deinen Augen finde, und siehe, diese Nation ist dein Volk!

³³⁰ Durch Tzofnats Schicksal, den Missbrauch und Verkauf einer Frau, wird durch die Verbindung zwischen Volk und Gott auch dessen Verletzung ausgedrückt. Die sexuelle Gewalt wird folglich zu einer starken Metapher für die Verletzung am Volk Israel und Gott selbst.

³³¹ Vgl. Watts Belser (2018), S. 58-59, 73-76.

der 12. Einheit auf, in der die Freunde Israels dazu aufgefordert wurden mit der zerstörten Stadt zu trauern. Die Trauer um den ‚einzelnen Sohn‘ erinnert an die 18.2. Einheit, in der die Mutter 7 Söhne zu betauern hatte, und alle anderen Einheiten (vgl. 4.3., 5.2., 6., 11., 18.2., 19.4. Einheit), in welchen ‚Söhne‘ auftraten, doch eben v.a. an die 18.2. Einheit, in welcher die ‚Einzigkeit‘ Gottes mit allerlei Begriffen gepriesen wurde, doch der hier gebrauchte (יחיד) tatsächlich ‚einzig(artig)‘ ist. Interessant, jedoch nicht einzigartig ist hingegen das Auftreten des Verbs ‚machen‘ (עשה) in dem Vers, das an das Ma’asse (מעשה) des 1. Abschnitts erinnert und des Öfteren in Zusammenhang mit der Frage ‚Was machte er?‘ (מה עשה) vorkam (vgl. 5.1., 5.2., 11. Einheit) und in der nächsten, der 20. Einheit noch vorkommen wird. Es stellt ein Wurzelsynonym zu עבד dar (vgl. 2., 4.1., 4.3., 4.4., 13. Einheit).

Der letzte Teil des Verses ist durch die Begriffe ‚über‘ (על) bzw. ‚über uns‘ (עלינו) und ‚Plünderer‘ (שודד) einerseits an den einleitenden und erläuternden Text im 3. Abschnitt, aber andererseits auch durch die ersten beiden Wörter, sowie das Verb ‚kommen‘ (בוא) an den 2. Abschnitt rückgebunden. Die Wurzel für die ‚Plünderer‘ (שדד) findet sich bereits in der 18.4. Einheit, wobei auch Synonyme dazu (בזז, שסה) in der 19.3. Einheit auftraten. Die Präposition ‚über‘ (על) ist in dem 3. Abschnitt recht häufig vertreten, so kommt sie katalogartig mit vier verschiedenen Suffixen vor (עלי, עליך, עלינו, עליה). Jedoch nur zwei der Verbindungen, nämlich ‚über sie‘ (vgl. Sgl.: 4.2., 12. Einheit; Pl.: 8., 9.1., 13., 18.1., 19.4. Einheit) und ‚über mich‘ (vgl. 9.1. Einheit) traten bereits im Gesamttext von bGit 55b-58a auf.

Dieser letzte Teil des Verses,– der besagt, dass der Plünderer ‚über uns‘ kommen wird,– ist es auch, der das Schicksal Tzofnats mit dem des gesamten Volkes und Gott verbindet. Denn wie der hässliche Mann als Käufer plötzlich auftaucht, so kommt wie über sie als Tochter des Volkes der Plünderer über Israel und somit auch Gott. Weil Gott kein Mitleid mit seinem Volk hat, in Anbetracht ihres Leidens keine Gnade zeigt, kommt der Plünderer über sie alle. Die abschließende Erläuterung zu dem Vers endet sarkastisch, denn es wird trotz einer Formulierung, durch welche Gott anthropomorph gedacht wird (כביכול), nicht für möglich gehalten, dass der Plünderer auch über Gott kommt bzw. kommen kann. Was angesichts der bisher ungesühnten Verbrechen am Gottesvolk und der nicht-physischen Form Gottes nicht verwundert. Doch vielleicht handelt es sich nicht nur um eine sarkastische Ergänzung, sondern um einen Vorausblick auf die letzte Einheit, die beweist, dass Gott wie sein Volk sehr wohl leiden kann.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn fällt beim Namen des Rabbinen, Resch Laqisch, der die Einheit einleitet, auf, dass die Bestandteile seines Namens denselben Auslaut (ריש לקיש) haben. Das **Wortspiel** bzw. **Wurzelspiel** um den Namen **Tzofnat bat Peniel** wurde bereits erläutert, doch wurde noch nicht gesagt, dass dessen Etymologie-Bestandteile (a+b) durch eine Alliteration (בַּת, בְּיוֹפִיָּה, (פְּנִיָּאֵל)) aneinandergelagert sind, welche die Absicht hat, die Schönheit nicht nur mit ‚Tzofnat‘, sondern auch mit ‚Bat Peniel‘ in Verbindung zu bringen. Innerhalb des Wortspiels bzw. des 1. Abschnitts wird nicht nur der Name ‚Tzofnat bat Peniel‘ (צֹפְנַת בַּת פְּנִיָּאֵל) zwei Mal, sondern dadurch auch das Nomen ‚Tochter‘ (בת) gleich drei Mal wiederholt. Die Wurzel von ‚Peniel‘ (פְּנִי), welche auch im ‚Allerheiligsten‘ (לְפָנַי וּלְפָנֶיךָ) gleich zwei Mal vorkommt, bildet nicht nur einen Bestandteil des Wurzelspiels, sondern auch ein Polyphton. Die Wurzel des Verbs ‚dienen‘ (שָׁמַע) hingegen erinnert klanglich an den bereits genannten Begriff ‚Name‘ (שֵׁמָּה).

Der nächtliche (הלילה) Missbrauch der Tzofnat durch ihren Fänger steht im Gegensatz zu deren Ankleiden durch diesen am ‚nächsten Tag‘ (למחר). Die Absicht des Sklavenfängers sie zu ‚verkaufen‘ (מכר) geht mit dem Auftreten eines hässlichen Mannes einher, bei dessen Vorstellung eine Alliteration (אָדָם אַחֵר) gebraucht wird. Doch nicht nur das, sondern auch ein Superlativ (מכוער ביותר) tritt auf, der die besondere Hässlichkeit dieses Mannes betonen soll. Er ist das völlige Gegenteil von Tzofnat, in Aussehen und Geschlecht, doch wird bei beiden

die Zahl ‚Eins‘ (אחת, אחד) gebraucht, um sie vorzustellen, diese somit wiederholt, wodurch u.a. ihre Schönheit und seine Hässlichkeit vielleicht übertriebener Weise als einzigartig hervorgehoben werden. Denn eine solch ‚unvergleichliche‘ Schönheit, besaßen bereits die Kinder des Rabbi Jischmael der letzten Einheit. Weiters ist auffällig, dass sich die Wurzeln von ‚verkaufen‘ (מכר) und ‚hässlich sein‘ (מכער) lediglich durch einen Konsonanten unterscheiden. Durch den Wunsch des potentiellen Käufers ihre ‚Schönheit‘ (יופי) zu sehen, wird auch dieser Begriff, der bereits im Zuge des Wortspiels im 1. Abschnitt vorkam, wiederholt. Auf den geäußerten Wunsch hin wird der hässliche Mann als Nichtsnutz beschimpft und in Form einer Alliteration (אם אתה) und Wiederholung des Verbs ‚kaufen‘ (לקח) in unterschiedlicher Form, Infinitiv und Imperativ, darauf hingewiesen, dass er jederzeit kaufen kann, wenn er es wünscht, doch er, der Verkäufer sie ihm nicht entblößt zeigen wird. Dabei ist anzumerken, dass die Verben ‚verkaufen‘ und ‚kaufen‘ demselben semantischen Feld zugeordnet werden können. In dem Lob des Verkäufers auf Tzofnats Schönheit wird abermals eben diese wiederholt, sowie der Begriff ‚alle/jede(r/s)/ganz‘ (כל) im Zuge des Vergleichs (כיופיה), da nichts ihrer Schönheit in der gesamten ganzen Welt (בכל העולם כולו) gleicht. Die nächste Handlung des Hässlichen ist konträr zu dem ‚Ankleiden‘ (לבש) Tzofnats mit 7 Gewänder zu sehen, denn er ‚zieht‘ ihr 6 davon ‚aus‘ (פשט). Dabei wird das Nomen ‚Gewänder‘ (חלוקים) wiederholt. Sie selbst reißt sich daraufhin das 7. (שביעי) herunter und wälzt sich im Staub. Die Zahl ‚Sieben‘ (שבעה) wird dadurch nicht nur betont, sondern gleichfalls wiederholt. Ihre nächste Handlung ist dagegen fast asyndetisch unverbunden (ושביעי ... ונתפלשה ... אמרה), wie als hätte sie sich am Boden liegend daran erinnert, dass es nur mehr einen gibt, den sie fragen kann, warum ihr niemand hilft, Gott selbst. Sie spricht ‚vor‘ (לפני) Gott und mit der Anrufung ‚Herr der Welt‘ (רבנו של עולם) will sie von diesem, kurzgefasst in einer Alliteration (למה לא), wissen: ‚Warum (hilfst du) nicht?‘. Durch ihre Anrede Gottes und ihre Frage werden die Begriffe ‚vor‘ (לפני), ‚Welt‘ (עולם), ‚über‘ (על), sowie ‚Name‘ (שמה) wiederholt, wodurch alle zum zweiten Mal in dieser Einheit auftreten. Das ebenfalls wiederholt vorkommende Verb ‚Mitleid haben‘ (חוס) hingegen kommt in zwei verschiedenen Formen (חסת, תחוס) innerhalb von Tzofnats Frage vor.

Ist mit dem ‚über uns‘ (עלינו) in der gestellten Frage noch Israel gemeint, so verschiebt sich diese Bedeutung im 3. Abschnitt durch den Vers Jer 6,26, indem ‚über uns‘ als Gemeinschaft von dem Volk Israel und Gott begriffen wird. Diese Präposition mit Suffix kommt im 2.+3. Abschnitt insgesamt drei Mal vor. In dem Vers tritt zum vierten Mal in dieser Einheit der Begriff ‚Tochter‘ (בת) auf, welcher den 1. mit dem 3. Abschnitt verbindet. An dem Vers Jer 6,26 ist besonders, dass in ihm eine Metapher vorkommt, welche die neutrale Trauer in ‚bittere Klage‘ (מספר תמרורים) verwandelt. Diese ‚Klage‘ (מספד) in Jer 6,26 hat jedoch nicht dieselbe Wurzel wie das ‚Klagen‘ (קוון), das von Jeremia über Tzofnat angestimmt wird, was vermutlich an deren gleichem semantischen Feld, jedoch ihrer unterschiedlichen Konnotation liegen dürfte. Weiters ist auffällig, dass der Vers mit seiner Erläuterung durch die Wiederholung des Nomens ‚Plünderer‘ (שודד), sowie eine Alliteration (עלינו, עליך) verbunden ist, die sogar als Anadiplose gelten könnte, wäre das Suffix an der Präposition nicht ein anderes. Des Weiteren bindet eine Epipher (עלינו) den Vers an seine Ergänzung, die sich aus der Zitation genau dieses letzten Wortes des Verses ergibt. In der Redewendung ‚als ob es möglich wäre‘ (כביכול) wird der Vergleichspartikel (כ) gebraucht. Die letzte Alliteration (עלי וְעליך) bekräftigt nochmals, dass ‚über uns‘ über mich und dich bedeutet,– was einem Analogieschluss gleicht,– und somit das Schicksal Gottes an das des Volkes gebunden ist, er also genauso durch den Plünderer gefährdet ist. In der Erläuterung wird der Begriff ‚über dich‘ (עליך) wiederholt, wodurch schlussendlich die Präposition ‚über‘ (על) in dieser Einheit ganze acht Mal vorkommt. Das letzte Verb der Einheit, ‚kommen‘ (בוא) ist ebenfalls in Vers und Erläuterung des 3. Abschnitts, aber auch bereits zuvor in dem 2. Abschnitt anzutreffen.

Bis zum Ende der Einheit erhält Tzofnat keine Antwort auf ihre Frage. Denn der Herr schweigt, weder hilft er, noch antwortet er. Wie die Römer, der Sklavenfänger und der

hässliche Käufer gegenüber der Würde und der Menschlichkeit der gefangenen Israeliten ihre **Herzen verhärten** und nur deren begehrenswerte Schönheit sahen, so **verhärten** auch Gott gegenüber den Hilferufen seines Volkes sein **Herz**, denn er hört nicht, erinnert sich nicht an seinen Bund, obwohl er bereits mit seinem Volk leidet. Ob er leidet, weil ihn das Schicksal der Israeliten wirklich trifft und verletzt, wie Jer 6,26 und dessen Erläuterung enthüllen, sowie bereits die Verse Sach 2,12 oder Klg 3,51 vermuten lassen, oder ob er leidet, weil er zu lange untätig blieb, geht nicht aus dem Text hervor, doch wie in Spr 28,14 fällt auch er, wie die nächste Einheit beweist, ins Elend.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) der sozial warme (durch Etymologie von Tzofnats Name wird Sympathie und Verständnis mit ihr und ihrer Situation erzeugt), der harmlose (Wort-/Wurzelspiele), der weltliche (Missbrauch und Entkleidung Tzofnats wird nicht ausgespart; Hässlichkeit ihres möglichen neuen Besitzers wird nicht beschönigt), der kompetente (gelungenes, mehrschichtiges Wortspiel mit Tzofnat bat Peniel), sowie der reflektierende (auch über Gott, der jetzt noch schweigt, wird der Plünderer kommen) und der gemeine (Beleidigung, Sarkasmus) Stil vertreten sind. Von den Humorstilen **Martins** (2003) hingegen sind der einschließende (Wort-/Wurzelspiele, bes. zu Tzofnats Namen), der selbstverstärkende (trotz Beleidigung, will hässlicher Mann Tzofnats Schönheit sehen; enttäuschte Frage über die nicht erbrachte Hilfeleistung der leidenden Tzofnat an Gott) und der aggressive (Beleidigung; sarkastische Erläuterung zu Jer 6,26: Zweifel, ob Plünderer überhaupt über Gott kommen kann) zu identifizieren. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (1993) sind es wiederum die Anspielung (auf Ex 33,11-23, bes. 33,13), Definition/Etymologie (Name Tzofnat bat Peniel), Übertreibung (unvergleichliche Schönheit, besondere Hässlichkeit), Beleidigung (Nichtsnutz), Ironie (7 Gewänder werden ihr von Verkäufer angezogen, um sie zu verkaufen – diese werden von erstem Interessenten ausgezogen, um sie zu kaufen), das Wort-/Wurzelspiel (Name Tzofnat bat Peniel – Ausschau halten, Tochter eines Hohepriesters, der vor Gott dient; Name – dienen; verkaufen – hässlich sein; Ma'asse – machen), der Sarkasmus (Möglichkeit, dass der Plünderer auch über Gott kommt, wird bezweifelt), die Analogie (über uns = über mich und über dich), der Katalog (div. Suffixe an der Präposition ‚über‘), Vergleich (wie ihre Schönheit, als ob es möglich wäre), die Wiederholung (Phrasen: ‚es gibt nichts wie ihre Schönheit in der gesamten Welt‘, ‚und über sie klagte Jeremia‘; Worte: Tzofnat bat Peniel, Tochter, Schönheit, Gewand, Welt, Name, Asche, Plünderer; kaufen, Mitleid haben, wälzen, kommen; alle/ganz/jeder, vor, über, über dich, über uns; Zahl 1, Zahl 7), wie auch die Enttäuschung (Tzofnats Frage über das Nicht-Eingreifen Gottes), das Thema (Schönheit, Klage), sowie die Enthüllung (Plünderer wird auch über Gott kommen) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton[?]), welche auszumachen sind. Die **rabbinischen Techniken** fallen in dieser Texteinheit hingegen durch Wort-/Wurzelspiele (Name Tzofnat bat Peniel – Ausschau halten, Tochter eines Hohepriesters, der vor Gott dient), Klangähnlichkeit von Wurzeln (Name – dienen; verkaufen – hässlich sein; Ma'asse – machen), Stichworte (Resch Laqisch, Ma'asse, Frau, Schönheit, Tochter, Hohepriester, Nacht, Mann, Welt, Staub/Asche, Gnade, Jeremia, Volk, Sohn, Fänger/fangen, Trauer/trauern, Plünderer/plündern; dienen, missbrauchen, anziehen, hinausbringen/hervorgehen, verkaufen, kommen, zeigen/sehen, kaufen, wollen, ausziehen, klagen, machen; nächster Tag, Herr der Welt; einzeln/einzig, stark, alle/jede(r/s)/ganz(e/es); über (sie), über mich; Zahl 1, Zahl 7, Zahl 6), einen sprechenden Namen (Tzofnat bat Peniel) und zwei Redewendungen (nichtsdestoweniger/dennoch; als ob es möglich wäre) auf.

20. Scheidung der Frau des Tischlermeisters/Bundesbruch Israels

Übersetzung

- A **Rav Jehuda** sagte, [dass] Rav sagte: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: *Und sie unterdrücken einen Mann und sein Haus, und/sogar einen Mann und sein Erbe* (Mi 2,2)^{332?} – **Ma'asse**: [Es war] ein Mensch/Mann, der seine Augen auf die Frau seines Meisters setzte/warf, und er war ein Tischlerlehrling/der Lehrling des Tischlers/Zimmermanns.
- B Einmal benötigte (sein Meister) [Geld] zu borgen.
- a Er (= Lehrling) sagte zu ihm: **Sende/Schicke** deine Frau zu mir und ich werde/will ihr [das Geld] borgen.
- b Er (= Meister) **schickte** seine Frau zu ihm; er (= Lehrling) blieb mit ihr [für] 3 Tage.
- C Er (= Lehrling) kam zuerst zu ihm (= Meister).
- a Er (= Meister) sagte zu ihm: Meine Frau, die ich zu dir **geschickt** habe, wo ist sie?
- a' Er (= Lehrling) sagte: Ich habe sie sofort **entlassen/weggeschickt**, und/aber ich hörte, dass sich Knaben an ihr vergriffen haben/sie von Knaben missbraucht wurde auf ihrem Weg.
- b Er (= Meister) sagte zu ihm: Was soll ich machen/mache ich [jetzt]?
- b' Er (= Lehrling) sagte zu ihm: Wenn du auf meinen Rat hörst, **scheide** sie (= scheid dich von ihr).
- c Er (= Meister) sagte zu ihm: Ihre **Ketubba** ist groß.
- c' Er (= Lehrling) sagte zu ihm: Ich werde dir [Geld] borgen und du gibst ihr ihre **Ketubba**.
- b'' Er (= Meister) stand auf und **schied** sie (= ließ sich von ihr scheiden); er (= Lehrling) ging und **heiratete** sie.
- B' a Als seine Zeit kam [zurückzuzahlen], und er (= Meister) es (= Geld) nicht hatte, um [die Schuld] abzubezahlen, sagte er (= Lehrling) zu ihm: Komm und arbeite deine **Schuld** bei mir ab [wörtl.: mache deine Schuld mit mir].
- b Und wenn sie (= Lehrling und Frau) sitzen und essen und trinken, steht er (= Meister) über/neben ihnen und schenkt ein/gibt zu trinken; und **Tränen** fallen/rollen aus seinen Augen und fallen in ihre Becher.
- D Und in dieser Stunde wurde das Schicksal/Urteil [Israels] besiegelt. Und manche sagen (zu ihr): Wegen **zwei** Dochte [wörtl.: gewundener Fäden] in **einer** Lampe.

Gliederung & Strukturanalyse

Die 20. Einheit ist die letzte des 3. Blocks, der die aggadischen Erzählungen von bGit 55b-58a enthält. Sie handelt von einem Tischlergesellen, dessen Meister und seiner Frau, die allesamt in eine Ménage-à-trois verwickelt sind, welche mit der Verschuldung des Meisters, der Scheidung von seiner Frau und der anschließenden Wiederverheiratung mit dessen Gesellen endet. Wird diese Erzählung als Allegorie oder sogar Analogie betrachtet, so könnte sie ebenfalls von dem Bundesbruch Israels mit Gott handeln.

Diese Texteinheit kann in **5 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Ausgangsvers Mi 2,2; Situationsbeschreibung
2. Abschnitt (B)	Verschuldung des Meisters; Ehebruch
3. Abschnitt (C)	Angeblicher Missbrauch der Frau; Erneute Verschuldung des Meisters; Scheidung & Wiederverheiratung
4. Abschnitt (B')	„Schuldknechtschaft“
5. Abschnitt (D)	Besiegelung des Schicksals

³³² EÜ: [Sie wollen Felder haben und reißen sie an sich, sie wollen Häuser haben und bringen sie in ihren Besitz.] Sie wenden Gewalt an gegen den Mann und sein Haus, gegen den Besitzer und sein Eigentum.

Der **1. Abschnitt** beginnt abermals mit Rav Jehuda, der bereits in etlichen Einheiten (vgl. 2. Block, 10., 17., 18.1., 18.2., 19.2., 19.4., 20. Einheit) auftrat und diese im Namen von Rav mit der Frage, worauf sich Vers Mi 2,2 bezieht, beginnt. Der Versinhalt ist parallel angeordnet und berichtet von einem Menschen/Mann, seinem Haus und Erbe (Mann – sein Haus, Mann – sein Erbe), die alle drei gleichermaßen unterdrückt werden. Als Antwort, worauf sich der Vers bezieht, wird ein Ma'asse, wie es bereits des Öfteren vorkam (vgl. 11., 18.1., 19.3., 19.4., 19.5. Einheit) angeführt, das gleichfalls von einem Mann, nämlich einem Tischlergesellen, handelt, der seine Augen auf die Frau seines Meisters wirft. Durch das Stichwort ‚Mensch/Mann‘ werden die in dem Vers gebrauchten Begriffe dafür (גבר, איש) mit dem Mann des Ma'asse (אדם) verbunden, wobei der unterdrückte Mann des Verses im Ma'asse nicht der Tischlergeselle, sondern sein Meister ist. Die hier verwendeten Synonyme für ‚Mann‘ kamen bereits in etlichen Einheiten (vgl. 2., 3., 5.2., 6., 9., 11., 14., 15.2., 18.3., 19.5. Einheit) vor, doch noch nie wie in dieser alle gemeinsam. Nur in den Einheiten 11. und 19.5. wurde, wie am Beginn des Ma'asse, אדם benützt. Wenn beachtet wird, dass in diesen Einheiten stets etwas sexuell Unmoralisches geschah, so könnte dieses Wort auf noch geschehende Unzucht vorausweisen. Weiters fällt auf, dass der Tischlergeselle, wie der hässliche Mann aus der vorherigen Einheit, mit ‚ein Mensch/Mann‘ (אדם אחד) vorgestellt wird, wodurch die Zahl ‚Eins‘ hervorgehoben und vielleicht ein Hinweis darauf gegeben wird, dass es sich auch bei dem Gesellen um einen unmoralischen Mann handelt. Die im Vers auftretenden Begriffe ‚Haus‘ (בית) und ‚Erbe‘ (נחל) können entweder als Perissologie betrachtet werden, oder als Ergänzung zueinander, wenn das ‚Haus‘ für den ‚Besitz‘ des Mannes und das ‚Erbe‘ für seine ‚Nachkommen‘ steht. In der rabbinischen Tradition, z.B. bYev 62b oder mYom 1,1, wird hingegen das ‚Haus‘ mit der ‚Ehefrau‘ assoziiert bzw. identifiziert und das ‚Erbe‘ als ‚Geld‘ und andere Sachgüter verstanden.³³³ Wird dieses Verständnis auf den Vers angelegt, so ergibt sich, dass das ‚Haus‘, welches bisher stets für ein bloßes Gebäude oder den Tempel stand (vgl. 2., 3., 4.1., 7., 10., 15.2., 16., 20. Einheit), hier auf die Frau, nämlich die Ehefrau des Tischlers, bezogen ist. Die ‚Frau‘, wie sie bereits in anderen Einheiten als Ehefrau und Mutter (vgl. 1. Block, 10., 11., 14., 18.2. Einheit) oder Jungfrau und Lustobjekt (vgl. 11., 15.1., 18.1., 19.5. Einheit) auftrat, wird hier somit als ‚Zuhause‘ des einen und ‚Lustobjekt‘ des anderen Mannes begriffen. ‚Warf‘ (נח) in der 11. Einheit ein Mann sein Auge auf seine Frau, um sie zu scheiden, so geschieht dies hier aus Begierde und Gier. Es ist somit an dieser Stelle nicht das schmerzende Auge Gottes (vgl. 6., 19.2., 19.4. Einheit), sondern das begehrlische des Menschen. Der Umstand, dass es die Frau eines ‚Zimmermanns‘ (נגר) ist, die zum Objekt des Anstoßes wird, ist aus zweierlei Gründen von Interesse. Denn entweder wird mit dem Zimmerman tatsächlich eine Anspielung auf Josef, den Vater Jesu, gewagt,³³⁴ oder, was viel wahrscheinlicher ist, es handelt sich wieder um einen Hinweis auf das Kommende, da die Wurzel נָגַר auch als נָגַר gelesen werden kann, was ‚fließen‘ bedeutet. Ohne zu viel vorwegzunehmen, kann nun behauptet werden, dass bereits aus dem 1. Abschnitt, der Situationsbeschreibung, der Ausgang der Erzählung abgelesen werden kann, da es der Ehemann der vom Gesellen beehrten Frau ist, der schlussendlich ‚fließen‘ (נגר), also Tränen lassen wird. Hierzu ist noch erwähnenswert, dass die Wurzel von ‚Erbe‘ (נַחַל) etwas anders punktiert ‚Fluss‘ (נַחַל) bedeuten kann, wie er in der 14. und 17. Einheit vorkam. Dieser ‚Fluss‘ könnte ebenso auf die Tränen des Zimmermanns verweisen, ob jedoch das verlorene ‚Erbe‘ oder doch etwas anderes der Grund für seine Tränen ist, wird sich noch zeigen.

In Hinblick auf den Vers Mi 2,2 wird nun vermutet, dass es in dieser Einheit nicht um eine bloße Ménage-à-trois geht. Der Umstand, dass es sich um die letzte Einheit von bGit 55b-58a handelt, lässt den Gedanken zu, dass es einen Rahmen und somit eine Verbindung zu

³³³ Siehe zu der Identifikation von ‚Frau‘ und ‚Haus‘ auch: Fonrobert (2000), S. 40-67; Baker (2002), S. 34-76; Rubenstein (2018b), S. 245.

³³⁴ Vgl. Rubenstein (2018b), S. 249.

den Personen dieses Ma'asse zu jenen aus den ersten beiden halakhischen Blöcken geben muss. Wird der Kontext von Mi 2,2, also Mi 2,1-9³³⁵ (2,1-2.4.8-9) genauer betrachtet, so ergibt sich auch die Verbindung zu Israel und Gott, der aufgrund der Sünden Israels sein Volk veräußert und scheinbar den Bund zwischen ihnen für nichtig erklärt. Diese Dreierkonstellation von jeweils drei Figuren kann, wie bereits ganz zu Beginn der Analyse von bGit gezeigt, wie folgt dargestellt werden:

Grundstückseigentümer/Hausherr	Tischlermeister	Gott
Sikarikon	Tischlergeselle	Götzen/Sünden
Land/Grund/Besitz	Frau	Israel

Wie die genauen Zusammenhänge sind, wird jeweils erläutert werden.

Im **2. Abschnitt** geht es um das ‚Erbe‘ des Meisters, denn er kommt ‚einmal‘ (פעם אחת) in die missliche Lage sich Geld borgen zu müssen. Dies wird elliptisch ausgedrückt, als wäre es dem Autor des Textes selbst unangenehm über ein Tabuthema, wie finanzielle Probleme, zu schreiben. Jedenfalls wird dabei die Zahl ‚Eins‘ (אחת) abermals gebraucht, durch welche der 2. und der 1. Abschnitt miteinander verbunden sind.

Der aufmerksame Geselle bietet dem finanzschwachen Meister sofort seine Hilfe an,³³⁶ indem er ihm sagt, er solle seine Frau zu ihm schicken und er werde ihr das Geld borgen. Der Umstand, dass der Lehrling seinem Meister das Geld nicht direkt gibt, sondern er es lieber dessen Frau geben möchte, wird nicht hinterfragt, und eine andere Möglichkeit wird nicht einmal in Betracht gezogen. Das Verb ‚schicken‘ (שגר), welches der Geselle gebraucht, steht synonym zu der bisher oft (vgl. 2., 3., 4., 4.2., 4.3., 4.4., 5.1., 15.2. Einheit) verwendeten Wurzel (שר). Diese Wurzel ist jedoch auf den Kontext angepasst, denn שגר kann nicht nur ‚schicken‘, sondern auch ‚fortschicken‘ bedeuten. So fordert der Geselle seinen Meister im Grunde dazu auf, seine Frau zu ihm fortzuschicken, sie also zu scheiden. Weiters kann die Wurzel mit anderer Punktierung (שָׁגר) ebenfalls, wie die zuvor gebrauchte Wurzel נגר ‚fließen‘ bedeuten, wodurch nun mittels dieses **Wurzelspiels** die Frau als Grund für die fließenden Tränen des Meisters identifiziert werden kann. Die ‚Frau‘ (אשה) ist es auch, welche den 1.+2., sowie den 3. Abschnitt miteinander verbindet. Wie das ‚Borgen‘ (לוה) ungefragt geschah, so geht nun auch das ‚Senden‘ (שגר) der Frau ohne weitere Aufforderung vonstatten, wobei diese zentralen Verben abwechselnd, also chiasmisch (borgen; senden und borgen; senden), in diesem Abschnitt auftreten.

Auf das Angebot des Gesellen hin schickt der Meister tatsächlich seine Frau. Was er jedoch nicht vorausahnen kann ist, dass sie **3** ganze Tage bei dem Gesellen verbringt. Dabei wird wie bereits in fünf anderen Einheiten (vgl. 2., 4.1., 5.2., 9.1., 18.4. Einheit) die Zahl ‚Drei‘ (שלוש) betont. Interessant ist jedoch, dass nicht wie in der vorherigen Einheit von der

³³⁵ EÜ: (1) Weh denen, die Unheil planen und böse Taten auf ihren Lagern! Wenn es Tag wird, führen sie es aus; denn sie haben die Macht dazu. (2) Sie wollen Felder haben und reißen sie an sich, sie wollen Häuser haben und bringen sie in ihren Besitz. Sie wenden Gewalt an gegen den Mann und sein Haus, gegen den Besitzer und sein Eigentum. (3) Darum – so spricht der HERR: Seht, ich plane Unheil gegen diese Sippe, aus dem ihr nicht mehr herausziehen könnt eure Hälsen; und ihr werdet den Kopf nicht mehr so hoch tragen; denn es wird eine böse Zeit sein. (4) An jenem Tag macht man über euch ein Sprichwort und man wird eine bittere Klage klagen. Man sagt: Vernichtet sind wir, vernichtet! Der Anteil meines Volkes wird veräußert. Ach, wie entzieht man ihn mir! Treulosen teilt man unsere Felder zu. (5) Darum wird es keinen mehr für dich geben, der die Messschnur auf den Losanteil wirft in der Versammlung des HERRN. (6) Weissagt nicht!, weissagen sie. So soll man nicht weissagen: Diese Schmach wird nicht enden. (7) Darf man das sagen, Haus Jakob? Hat der Geist des HERRN die Geduld verloren? Sind das seine Taten? Tun meine Worte nicht gut dem, der rechtschaffen wandelt? (8) Gestern noch war es mein Volk, jetzt steht es da als Feind. Friedlichen Menschen reißt ihr den Mantel herunter, arglos Vorübergehende nehmt ihr gefangen, als wäre Krieg. (9) Die Frauen meines Volkes vertreibt ihr aus dem Haus, in dem sie glücklich sind, ihren Kindern nehmt ihr für immer mein prächtiges Land.

³³⁶ Der Umstand, dass der Lehrling so viel Geld besitzt, um es seinem Meister zu borgen, ist ungewöhnlich. Andererseits war es nicht unüblich, dass reichere Familien ihre Söhne zu bekannten Handwerkern in die Lehre schickten, um deren Kunst zu erlernen (Rubenstein (2018b), S. 239).

Nacht die Rede ist, in der vermutlich sexuelle Handlungen geschehen, sondern die Verweildauer in Tagen angegeben wird. Der Begriff ‚Tag‘ (יָמִים) kam nur in der 9.1. Einheit gemeinsam mit der Zahl 3 vor, doch auch in anderen Einheiten (vgl. 4.5., 5.2., 6., 8., 9.1., 11., 13., 17., 18.1., 18.2., 18.3., 19.3., 19.5., 20. Einheit) über alle drei Teile (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) hinweg, war der ‚Tag‘ oder ein Synonym zu diesem präsent.

Dass es in diesen 3 Tagen zum **Ehebruch** kommt, kann nur gemutmaßt werden, doch würde Mi 2,1 dafür sprechen, denn dort ist von ‚geplanten bösen Taten auf den Lagern‘ die Rede. Auch der Umstand, dass nicht Nächte, sondern Tage angegeben werden, kann mit diesem Vers erklärt werden, da diese Taten am ‚Tag‘ ausgeführt werden. Der Grund dafür wird auch genannt, denn jene haben die ‚Macht‘ dazu. In diesem Fall hier entspricht dies dem Tischlergesellen, der genug Geld hat, um es seinem Meister zu borgen und unter diesem Vorwand dessen Frau zu sich zu holen. Auch Mi 2,2, welcher der Ausgangsvers der Einheit ist, kann auf den Tischlergesellen angewandt werden, denn dieser eignet sich in den 3 Tagen die Frau seines Meisters an, wie jene die Felder und v.a. ‚Häuser‘ haben wollen und sie ohne Rücksicht in ihren Besitz bringen. Ebenso kann mit dem zweiten Teil des Verses 2,2 der Sikarikon der ersten beiden Blöcke in Verbindung gebracht werden, denn sie nehmen den Besitzern zumeist mit Gewalt ihr Land und ihren gesamten Besitz weg.

(1) Weh denen, die Unheil planen und böse Taten auf ihren Lagern! Wenn es Tag wird, führen sie es aus; denn sie haben die Macht dazu.	Tischlergeselle blieb mit Frau des Meisters für 3 Tage Tischlergeselle besitzt genug Geld , um seinem Meister große Summen zu borgen
(2) Sie wollen Felder haben und reißen sie an sich, sie wollen Häuser haben und bringen sie in ihren Besitz. Sie wenden Gewalt an gegen den Mann und sein Haus, gegen den Besitzer und sein Eigentum.	Tischlergeselle eignet sich Frau des Meisters an Sikarikon nehmen Grundstückseigentümern ihr Land und ihren Besitz mit Gewalt weg

So wird durch Mi 2,1-2 nicht nur eine Verbindung zwischen dieser Einheit und dem Bibeltext, sondern auch der realpolitischen Situation nach der Niederschlagung des Bar Kochba Aufstandes geschaffen.

Der **3. Abschnitt** beginnt damit, dass der Geselle zu seinem Meister kommt, er also diesem quasi zuvorkommt, da dieser – endlich – wissen will, wo denn nun seine Frau ist, die er zu seinem Gesellen geschickt hat, um das Geld zu borgen. Dass der Ehemann der Frau nicht selbst bereits früher den Gesellen aufgesucht hat, macht den/die Rezipienten/in zwar etwas stutzig, wird aber im Text weder in irgendeiner Form hinterfragt noch begründet. Der Begriff ‚zu ihm‘ (אֵלָיו) und das Verb ‚senden/schicken‘ (שָׁלַח) verbinden den 3. mit dem 2. Abschnitt, während die ‚**Frau**‘ (אִשָּׁה) alle bisherigen Abschnitte aneinanderbindet. Das Verb ‚kommen‘ (בָּיָא) trat im Zuge der 3 Teile (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) bereits sehr häufig auf, doch erinnert es v.a. an das Kommen des hässlichen Mannes aus der letzten Einheit, der ebenso die Frau bzw. Sklavin eines anderen begehrte. Der Umstand, dass der Tischlergeselle zuerst den Meister aufsucht, nachdem er 3 Tage mit dessen Frau verbracht hat, grenzt an Frechheit, soll ihn in dessen Augen jedoch vermutlich unschuldig erscheinen lassen. Der Begriff ‚zuerst‘ (קִדְמָה) tritt auch interessanterweise nur im 1. halakhischen Block, abgesehen von Synonymen dafür in der 10. und 19.1. Einheit, auf, und zwar in der Phrase ‚jeder, der es zuerst nimmt/erwirbt, bekam/erwarb es‘. Der Kontext war im 1. Block mit Sicherheit der Grundstückserwerb bzw. Rückkauf, doch ist die Phrase ebenso für diese Einheit zutreffend, denn der Geselle nahm sich die Frau und, wie sich noch herausstellen wird, erwirbt er sie dadurch auch. Das Besitzverhältnis bzw. die Zuordnung der Frau zum Tischler ist in diesem wie dem 2. Abschnitt durch katalogartig aufgelistete Possessivsuffixe (אִשְׁתִּי, אִשְׁתּוֹ, אִשְׁתְּךָ) klar definiert, was den Gesellen jedoch nicht davon abhält seinen Plan, sie als ‚mein‘ bezeichnen zu können, weiterzuverfolgen.

Auf die Frage ‚Wo ist sie?‘ (היכן היא?) antwortet der Geselle nur ausweichend, dass er sie sofort wieder entlassen, jedoch gehört hat, dass sie von Knaben auf dem Weg missbraucht wurde. Sein Meister glaubt ihm offensichtlich, doch fragt nicht weiter, was jetzt mit seiner Frau ist, ob sie verletzt ist oder ob es ihr gut geht, oder ob die Knaben gar geschnappt wurden.³³⁷ Die vom Gesellen gebrauchte Wurzel פטר bedeutet nicht nur ‚entlassen/wegschicken‘, sondern auch ‚aus der Ehe entlassen‘, wodurch wieder die Scheidung im Raum steht, welche schließlich und endlich auch das Thema des gesamten Traktats bGit ist, jedoch bisher nur einmal in der 11. Einheit thematisiert wurde. Der Geselle entlässt sie somit nicht nur, sondern bringt durch sein Verweilen mit ihr die Scheidung über sie. Das ‚Hören‘ (שמע), das schon öfters als Verb auftrat (vgl. 2., 5.1., 5.2., 11., 18.1., 18.2., 19.3. Einheit), bezieht sich hier, wie in der gerade genannten, sowie in der 2. Einheit auf ‚Hören-Sagen‘ und wird von dem Tischlermeister als Faktum betrachtet. Doch dass der Geselle weder etwas gehört noch gesehen hat, weil er ja mit dessen Frau zusammen war, wird ironischerweise aufgrund der Gutgläubigkeit des Meisters nicht aufgedeckt, die Lüge wird nicht entlarvt. Es ist jedoch nicht nur eine Lüge, sondern auch gleichzeitig die Diskreditierung der Frau des Meisters, da diese Knaben zum Opfer gefallen sein soll, wie sie bereits in der 15.1., 19.2. und der 19.3. Einheit auftraten. Der hier angebliche Missbrauch, dessen Wurzel (עלל) auch ‚falsch beschuldigen‘ bedeuten kann, weist auf die (tatsächliche) Lüge des Gesellen hin. Wurde hier in Bezug auf den Missbrauch gelogen, geschah dieser in der 19.5. Einheit hingegen wirklich. Der Umstand, dass in dem 2. Abschnitt dieser Einheit jedoch nicht gesagt wird, dass der Geselle sie in den 3 Tagen vergewaltigte, lässt die Schlussfolgerung zu, dass sie freiwillig bei diesem war. Dies führt wiederum zu der Annahme, dass sie dem **Ehebruch** zustimmte, also sich freiwillig gegen den rechtschaffenden ‚Weg‘ (דרך) des Herrn entschied, wie er in der 19.3. Einheit durch Rabbi Jischmael vertreten war.

Der Meister fragt auf die Antwort des Gesellen hin lediglich, was er jetzt machen soll. Wie zuvor steht ihm sein Untergebener mit Rat und Tat zur Seite, denn dieser rät ihm zur **Scheidung**. Wieder ist die Frau nicht Bestandteil der Sorge des Tischlermeisters, wieder ist er planlos (oder ignorant) und hört auf seinen Gesellen. Durch das Verb ‚hören‘ (שמע) werden somit die beiden Themen der Gespräche des 2. und des 3. Abschnitts verbunden, denn war es zuerst das Geldborgen und Schicken seiner Frau, so ist es nun die Scheidung, bei welcher der Meister auf seinen Lehrling hört. Das Verb ‚machen‘ (עשה) erinnert nicht nur an den Begriff ‚Ma’asse‘ (מעשה), sondern teilt sich mit diesem auch die Wurzel. Neben dem Auftreten des Verbs in jedem der 3 Teile von bGit 55b-58a (vgl. 2., 4.1., 4.3., 4.4., 5.1., 5.2., 11., 13., 19.5., 20. Einheit), ist es nicht unwesentlich, dass die Frage ‚Was machte er?‘ stets in Bezug auf unmoralische Männer, wie z.B. Titus, gestellt wurde und hier, wie in der 11. Einheit in einer Scheidung resultiert. Das Verb ‚scheiden‘ (גרש) verbindet nicht nur die 11. Einheit mit dieser, sondern innerhalb der Einheit diesen mit dem 2. Abschnitt, da ein **Wurzelspiel** mit dem Verb ‚senden/schicken‘ (שגר) vorliegt, sowie das Verb ‚entlassen/wegschicken‘ (פטר) synonym zu den beiden anderen verstanden werden kann.

Der einzige Einwand, den der Meister gegen diesen Vorschlag vorbringt, ist ökonomisch motiviert, denn ihre Ketubba ist groß, sprich, im Falle einer Scheidung müsste er ihr viel Geld zahlen. Doch auch für dieses Problem kennt der Geselle eine Lösung. Er borgt dem Meister erneut Geld und dieser bezahlt damit seine Frau aus. Gesagt, getan. In der 11. Einheit war gleichfalls die große ‚Ketubba‘ (כתובה) ein Problem, doch während der Mann dort das Geld

³³⁷ Dass die Lüge des Gesellen als wahr akzeptiert wird, liegt u.a. auch daran, dass in der Antike die Straßen unsicher waren und sich deshalb Noble oder Frauen der Elite nicht unbegleitet in der Öffentlichkeit aufhalten sollten. Wäre die Frau des Meisters also tatsächlich missbraucht worden, läge die Schuld z.T. bei ihrem Mann, der ihr keine Eskorte mitgab oder sie selbst begleitete (Rubenstein (2018b), S. 250). Im rabbinischen Diskurs wird die ‚allein hinausgehende Frau‘ oft mit der Erzählung um Dina aus Gen 34,1-4 in Verbindung gebracht, die wiederum mit Hurerei und Götzendienst in Relation gesetzt wird. Siehe dazu z.B.: Bodendorfer (1997), S. 286-292; Bader (2008).

hatte und es nur nicht seiner Frau gönnte, weshalb er einen Trick anwandte, hat es der Tischlermeister nicht und muss sich erneut Geld borgen. Die Ironie an dem Ganzen ist, dass genau dieses ‚Geldborgen‘ weitreichende Folgen hat, die vom Meister hätten vermieden werden können, wenn er sich keines geborgt hätte. Denn hätte er sich bereits das erste Mal kein Geld geliehen, so hätte seine Frau vermutlich nicht Ehebruch begangen und er hätte sich nicht von ihr scheiden lassen müssen, was ihm wiederum das zweite Darlehen erspart hätte. Dabei ist zusätzlich zu bedenken, dass beim ersten Mal von Seiten des Gesellen vielleicht gar kein Geld verborgt wurde, denn dieser gab es ja angeblich der Frau des Meisters mit, doch da diese Opfer eines vermeintlichen Überfalls mit Vergewaltigung und vermutlich auch Raub wurde, wäre das Geld, das sie bei sich gehabt hätte, weg gewesen. So wurde der Meister vielleicht nur im Glauben gelassen, dass tatsächlich Geld übergeben wurde. Aus dem Text lässt sich jedoch weder die Auszahlung des Geldes an die Frau, noch das Gegenteil beweisen, es wird dazu geschwiegen. Interessant ist dabei aber, dass es im 2. Abschnitt hieß ‚ich will ihr [Geld] borgen‘ (ללוות), während es hier heißt ‚ich will dir [Geld] borgen‘ (אלווד), was vermuten lässt, dass beide, der Meister und dessen Frau, beim Gesellen in der Schuld stehen. Durch das Verb ‚borgen‘ (לווה) sind folglich der 2. und der 3. Abschnitt miteinander verbunden. Dieses Mal dürfte die geborgte Summe größer sein, da das Adjektiv ‚groß‘ (מרובה), das zumeist (vgl. 4.1., 5.2., 7., 11., 14., 15.1., 19.3., 19.4., 19.5. Einheit) als Wurzelsynonym (גדול) dazu auftrat, für die Ketubba gebraucht wird. Das Verb ‚geben‘ (נתן) kam im Gegensatz zu dem Adjektiv inklusive Synonyme bisher nur äußerst selten vor (vgl. 5.2., 15.3., 19.3. Einheit).

Nach dem Einschub über die Größe der Ketubba (c+c') steht der Meister nun auf bzw. setzt endlich den Rat des Gesellen in die Tat um und lässt sich von seiner Frau scheiden. Rechtlich betrachtet muss laut mGit 9,10 (zu Dtn 24,1-4) (vgl. bGit 90b) eine Frau, die Ehebruch beging oder deren Untreue nicht ausgeschlossen werden kann, geschieden werden. Doch wusste der Meister nichts von ihrem Ehebruch. Ob er diesen ahnt, oder er nicht mit der Schande einer vergewaltigten Frau leben wollte, ist somit ungewiss. In bGit 90b bzw. dem darin zitierten Text Mal 2,14-16³³⁸ heißt es, auch der Altar weine über denjenigen, der sich von seiner ersten Frau, von der Frau seiner Jugend, der Frau seines Bundes, ohne triftigen Grund scheiden lässt. Die Opfer eines solchen Mannes werden von Gott nicht mehr angenommen, da er mit der Geschiedenen, also Israel, mitleidet und dem Mann nicht seine Treulosigkeit gegenüber seiner Frau verzeihen kann.³³⁹

Parallel zu der Scheidung des Meisters geht der Lehrling los und heiratet sie. So werden die Gegensätze **Scheidung** und **Heirat** in einem Satz, beinahe einem Atemzug, genannt.³⁴⁰ Die Heirat wäre zudem illegal. Denn der Tischlergeselle hätte, nachdem er mit ihr Ehebruch begangen hat, von der Halakha her keinen Anspruch auf die von ihm verführte Frau. Ein Ehebruch, der zur Scheidung führte, darf nie durch eine Ehe legitimiert werden.³⁴¹ Kaum ‚steht‘ (עמד) der Meister, eine Handlung, die oft mit Gefahr oder Stillstand verbunden war (vgl. 4.1., 5.2., 11., 19.3. Einheit), auf, löst er eine Kettenreaktion aus. Denn das ‚Gehen‘ (הלך) und ‚Heiraten‘ (נשא), wie sie schon in so manchen Einheiten auftraten (vgl. 5.1., 11., 14., 19.3. Einheit; 11., 13., 19.4. Einheit), hat für den Gesellen positive und den Meister

³³⁸ EÜ: (14) Und wenn ihr fragt: Warum?: Weil der HERR Zeuge war zwischen dir und der Frau deiner Jugend, an der du treulos handelst, obwohl sie deine Gefährtin ist, die Frau, mit der du einen Bund geschlossen hast. (15) Nicht einer hat doch jemals so gehandelt, wenn er einen Rest von verständigem Geist besitzt. Was begehrt denn dieser Eine? Er begehrt Nachkommen von Gott! Bewahrt euch also euren verständigen Geist! Handle nicht treulos an der Frau deiner Jugend! (16) Wenn einer seine Frau aus Abneigung verstößt, spricht der HERR, Israels Gott, dann bedeckt er sein Gewand mit Gewalttat, spricht der HERR der Heerscharen. Bewahrt euch also euren verständigen Geist und handelt nicht treulos!

³³⁹ Vgl. Kovelman/Gershowitz (2010), S. 162.

³⁴⁰ Zu den Themen von Hochzeit und Scheidung, sowie der Vorstellung der Verbindung zwischen Gott und Israel als Ehe andernorts in bGit siehe z.B.: Cohen (2002).

³⁴¹ Vgl. Rubenstein (2018b), S. 252.

negative Folgen. Während das Borgen von Geld stets elliptisch formuliert ist, werden die Folgen ironischerweise recht ausführlich geschildert.

Wird auf den 3. Abschnitt nun wieder Mi 2,1-9 bzw. 2,4 angewandt, so beginnt sich schön langsam die tiefere Bedeutung der Einheit und deren Bundesbezug zu zeigen. Denn wie der Tischlermeister seine Frau durch Schulden verliert und der Geselle sie ihm entzieht, so wird auch der ‚Anteil des Gottesvolkes‘ ‚veräußert‘, das Volk Israel Gott durch die verführerischen Götzen ‚entzogen‘. Genauso wie im Vers den Treuelosen Felder ‚zugeteilt‘ werden, so ist es realpolitisch auch die römische Regierung, welche die beschlagnahmten Grundstücke an einzelne Sikarikon verteilt, welche es wieder weiterkaufen.

<p>(4) An jenem Tag macht man über euch ein Sprichwort und man wird eine bittere Klage klagen. Man sagt: Vernichtet sind wir, vernichtet! Der Anteil meines Volkes wird veräußert. Ach, wie entzieht man ihn mir! Treuelosen teilt man unsere Felder zu.</p>	<p>[vgl. Jer 6,26 aus 19.5. Einheit]</p> <p>Meister verliert Frau wegen Schulden Gott verliert Israel an Götzen/Sünde Römische Regierung nimmt nach Aufstand Grundstücke weg und verteilt sie an Sikarikon</p>
--	--

Im 4. Abschnitt kommt die Zeit die ‚Schuld‘ (חוב) abzubezahlen, doch der Meister kann nicht zahlen. Dieser Umstand wird genauso wie die anfängliche Geldnot im 2. Abschnitt elliptisch geschildert, wobei interessanterweise beide Male und auch in der gesamten Einheit kein einziges Mal das Wort ‚Geld‘ erwähnt wird. Wieder schlägt ihm der Geselle etwas vor, nämlich, dass er doch für diesen arbeiten soll, bis seine Schuld beglichen ist. Der Meister willigt auch dieses Mal wieder scheinbar nichtsahnend ein. Genauso wie im 3. Abschnitt der Geselle zum Meister kam, so soll nun dieser zu ihm ‚kommen‘ (בוא). War im 3. Abschnitt noch die Frage, was er ‚machen‘ (עשה) soll, so hat er nun ganz deutlich seine Antwort. Er soll ‚seine Schuld mit seinem Gesellen machen‘. Diese Antwort verbindet die beiden Abschnitte miteinander. Insgesamt macht der Tischlergeselle seinem Meister drei Angebote bzw. erteilt diesem Ratschläge (Geld borgen -> Ehebruch, Scheidung -> erneute Verschuldung, Schuldknechtschaft -> Trauer). Alle drei führen schlussendlich dazu, dass der Meister den Teufelskreis von Verschuldung und neuen Ausgaben nicht durchbrechen kann und in der ‚Schuldknechtschaft‘ landet. Der Begriff ‚Schuld‘ (חוב) kann auch moralisch oder religiös gemeint sein, wodurch sich die Frage stellt, ob dies ein Hinweis darauf sein könnte, dass der Geselle seinem Meister ironischerweise vorhält, dass sich dieser nicht besser um seine Frau gekümmert und sich von ihr geschieden hat. Er gibt ihm quasi zu verstehen, dass es dumm und naiv war auf die Worte eines Dritten zu hören. Der listige und trickreiche Geselle obsiegt, obwohl er weder moralisch richtig handelt noch wie der Mann der Gefangenen in der 11. Einheit seine Lust und Gier unterdrücken und seinen Trieb besiegen kann.

Die neue Position des Meisters als Untergeber des Gesellen wird dadurch deutlich, dass er das neue Liebespaar bedienen muss. War es in dem 1. Abschnitt das Haus des Meisters, in dem sich alle trafen, so treffen sie nun im Haus des Gesellen erneut zusammen. Die Rollen haben sich umgekehrt, der Dienende wird zum Herrn und der Meister zum Diener. Handelte er dem Gesellen immer nach dem Mund, so ist er nun dessen Mundschenk. Er hat das neu gefundene Glück der beiden vor Augen und muss dabei sehen, was er nicht mehr haben kann. So verwundert es nicht, dass Tränen aus seinen Augen herabrollen und in ihren Bechern landen. Der vormalige Meister trauert und weint, doch worüber genau? Über das verlorene Glück, seine Frau und sein Geld, wie sie mit ‚Haus‘ und ‚Erbe‘ in Mi 2,2 bezeichnet werden, oder vielleicht doch, weil er sein Herz gegenüber seiner Frau verhärtet (vgl. Spr 28,14) und sich von ihr geschieden hat, ohne vorher ihre Beweggründe in Erfahrung gebracht zu haben? Über seine eigene Ignoranz, Tatenlosigkeit und Naivität? Über die Grausamkeit des Gesellen, der gleichfalls sein Herz verhärtete, doch gegenüber seinem Meister, und damit Mi 2,2 für

diesen wahr werden ließ? Oder doch über das Verhalten seiner Frau, die ihn durch einen anderen Mann ersetzt hat?³⁴²

Die 2. Einheit ließ den aggadischen Block von bGit 55b-58a mit einem Fest bzw. Abendessen beginnen, das in Zank und Krieg endet. Die 20. Einheit endet mit einem Essen. Während Bar Qamtza alles bezahlen wollte, was er isst und trinkt, so hat der Tischlermeister ebenfalls zu zahlen, aber auch zu dienen, obwohl er weder isst noch trinkt. Gemeinsam ist dem Meister und Bar Qamtza jedoch, dass sie beide bei diesem Essen gedemütigt werden, der eine durch Worte und Taten, der andere durch seine Degradierung im sozialen Gefüge. Bei dem gleichermaßen ‚gesessen‘ (יָשַׁב), ‚gegessen‘ (אָכַל) und ‚getrunken‘ (שָׁתָה) wird, wie auch in so mancher Einheit davor (vgl. 2., 4.2., 11., 15.3., 17., 19.4. Einheit; 2., 4.2., 11. Einheit; 2., 4.5., 11. Einheit), doch wird nicht wie in der 11. Einheit durch das ‚Einschenken‘ (שָׁקָה) versucht Trunkenheit auszulösen, ganz im Gegenteil, diese Szene strotzt nur so vor Nüchternheit. Der Meister steht ‚über ihnen‘ (עָלֵיהֶן), wodurch die Präposition ‚über‘ (עַל) hervorgehoben wird, doch ‚fallen‘ (נָפַל) seine ‚Tränen‘ (דַּמְעָה) wie sie nur in dieser letzten Einheit vorkommen. Das Verb ‚fallen‘ (נָפַל) und auch der Begriff ‚Auge‘ (עֵיִן) traten bereits häufig (vgl. 3., 8., 13., 14., 18.1., 18.2., 19.4. Einheit; 2., 6., 11., 19.2., 19.3., 19.4., 20. Einheit) auf, auch wurde schon in zwei Einheiten (vgl. 17., 19.4) ‚geweint‘ (בָּכָא), doch noch nie so verzweifelt und allein wie in dieser Einheit.

Mit den ‚Augen‘ des Gesellen, der im 1. Abschnitt diese auf die Frau des Meisters richtete, beginnt die Erzählung. Wegen eben dieser Frau ‚fließen‘ auch die ‚Augen‘ des Meisters mit Tränen über. Diese ‚Tränen‘ sind es, die eine Reaktion Gottes herbeiführen, nein, herbeiführen müssen, denn, wie es in bBM 59a heißt, die ‚Tore des Gebets‘ (vgl. KlgI 3,8) sind verschlossen, wie auch Tzofnat in der 19.5. Einheit feststellen musste. Nur noch die ‚Tore der Tränen‘ sind geöffnet (vgl. Ps 39,13). Das bedeutet, dass nichts außer Tränen der Beschämung oder der puren Verzweiflung eine himmlische Reaktion erzwingen. V.a. die Tränen von Männern, Rabbinen,³⁴³ sind es, die als mächtige Symbole der Trauer für Gott die Präsenz von Ungerechtigkeit, von Bösem anzeigen und ihn zur Handlung bewegen. Es sind diese Tränen des Tischlermeisters, die er in die Becher der frisch Verheirateten weint, welche das Schicksal des gesamten Volkes besiegeln, wie aus dem letzten Abschnitt hervorgehen wird. Die Tränen des Tischlermeisters vermischen sich in dem Becher mit dem Wein seiner ehemaligen Ehefrau, der neuen Braut, wodurch es zu einer paradoxen Vermischung zweier Motive kommt. Da ist einerseits der Topos des ‚Bechers der Tränen‘, wie er aus der Bibel und auch rabbinischen Schriften (z.B. Ps 56,9; 80,5-6; 102,9 und etwa in Yalq II § 165 zu 2 Samuel,) bekannt ist, und andererseits der ‚Hochzeits-Weinbecher‘, über welchen 7 Segenssprüche während des *Birkat ha-Mazon*, einem Gebet, das nach dem Essen rezitiert wird, gesprochen werden. So kommt es zu einer paradoxen Vermischung, der Tränen der Trauer mit dem Wein der Freude.

Wieder kann für diesen Abschnitt auf Mi 2,1-9 bzw. in diesem Fall auf 2,8-9 zurückgegriffen werden. Denn durch die Verbindung wird deutlich, dass die Ex-Frau des Meisters nun am Tisch des Gesellen, des Feindes, sitzt und sie durch Sünde, wie das Volk Israel durch Götzendienst, selbst zum ‚Feind‘ wurde. Dies bedeutet, dass die ausgesprochenen Drohungen in der 3. und der 17. Einheit, welche sich gegen Edom, aber auch alle anderen Feinde Gottes und Israels richteten, sich auch auf den Tischlergesellen beziehen, der, wie in der Erzählung, auch nicht sofort, doch mit Sicherheit am Tag des Gerichts für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden wird. Der Tischlermeister hingegen ist nun seiner Frau und möglicher ‚Kinder‘, seiner Erben beraubt, genauso wie die Römer den Israeliten ihr ‚Land‘ wegnahmen, das im Grunde genommen Gott gehört (vgl. Lev 25,23).

³⁴² Für eine Kurzinterpretation dieser Einheit siehe z.B.: Kalmin (1994).

³⁴³ Zum Motiv des weinenden Rabbinen und männlicher Tränen siehe beispielsweise: Fonrobert (2001); Valler (2011), bes. Kap. 3.

<p>(8) Gestern noch war es mein Volk, jetzt steht es da als Feind. [Friedlichen Menschen reißt ihr den Mantel herunter, arglos Vorübergehende nehmt ihr gefangen, als wäre Krieg.]</p>	<p>Israel als Götzenanbeter Ex-Frau des Meisters am Tisch des Gesellen [vgl. Tzofnat aus 19.5. Einheit]</p>
<p>(9) Die Frauen meines Volkes vertreibt ihr aus dem Haus, in dem sie glücklich sind, ihren Kindern nehmt ihr für immer mein prächtiges Land.</p>	<p>Geselle nimmt Meister nicht nur die Frau, sondern auch sein Erbe Sikarikon nehmen Israeliten sämtliches Land weg, das im Grunde Gott gehört</p>

So kann der Tischlermeister mit Gott identifiziert werden, der sich ebenfalls vorzeitig schied, den Bund mit seiner Frau, seinem Volk Israel, brach, indem er es den Römern erlaubte das Zeichen dieses Bundes, den Tempel in Jerusalem, zu zerstören (vgl. 7. Einheit). Er **verhärtete** genauso wie dieser sein **Herz** gegenüber seinem Volk und stürzt nun mit diesem ins Elend (vgl. Spr 28,14). Wie in der 19.5. Einheit vorhergesagt, kommt der Plünderer über das Volk Israel, jeden einzelnen davon, und über Gott selbst. Bereits in der 2. Einheit wurde entlarvt, dass es eine Zerstörung aufgrund von ‚Hören-Sagen‘ war, im Grunde ein großes Missverständnis, das jedoch für alle, Volk und Gott, mit all seinen Konsequenzen unumkehrbar war und ist.

Der **5. Abschnitt** besagt schlussendlich, dass in dieser Stunde, in der Gott die Tränen des Tischlermeisters sieht, das Schicksal Israels besiegelt wird. Eine Alternative zu der Interpretation, dass Gott auf die Tränen reagiert, wird ebenfalls gleich geliefert, indem gesagt wird, dass das Schicksal wegen zweier Dochte in einer Lampe besiegelt wurde, und schließt die Einheit ab. Der Begriff ‚**Stunde**‘ (שעה) kam von all den Einheiten nur in der 11. und der 15.2. vor, und war in diesen entweder mit Lob auf den standhaften Ehemann oder mit der Erkenntnis des Nebuzaradan verbunden, der daraufhin konvertierte. Hier ist es ebenfalls eine Stunde der Erkenntnis und Entscheidung, denn in ihr entscheidet Gott über das Schicksal ganz Israels. Zog Gott in der 14. Einheit seine Hand, seinen Schutz, zurück, so litt er seitdem mit jedem einzelnen Gefangenen und Gefolterten und trauerte um jeden Getöteten. Sein Auge schmerzt, denn sein Augapfel, Israel, wird beständig verletzt. Die Wurzel des Nomens ‚Stunde‘ weist interessanteweise zu dem Verb ‚**machen**‘ (עשה) eine Verdrehung der Wurzelkonsonanten auf, was nicht nur eine Verbindung zwischen dem 3.-5. Abschnitt mittels einem **Wurzelspiel** herstellt, sondern gleichfalls wieder darauf verweisen könnte, dass diese ‚Stunde‘ überhaupt erst eintrat, weil der Tischlermeister sich (unbegründet) scheiden ließ. Weiters ist das Verb ‚sagen‘ (אמר) zu erwähnen, das durch die zahlreichen Dialoge in der Einheit insgesamt 11 Mal vorkommt und alle 5 Abschnitte aneinanderbindet. Wird in dem letzten Abschnitt die Zahl ‚**Zwei**‘ (שתי) erwähnt, wie sie bereits in anderen Einheiten vorkam (vgl. 5.2., 14., 17., 19.1., 19.4. Einheit), so ist sie jedoch hier gemeinsam mit der Zahl ‚**Eins**‘ (אחד), welche einen Rahmen um die Einheit bildet, da sie bereits in den ersten beiden Abschnitten auftrat, Teil einer Metapher. Durch den letzten Satz der Einheit wird wieder der Ehebruch als Grund für die Zerstörungen angesprochen, denn, um die sexuell konnotierte Metapher aufzulösen, der Frau werden (= Lampe) zwei Männer (= zwei Dochte) zur selben Zeit unterstellt, wobei einer ihr Ehemann und der andere ihr Geliebter, der Geselle, ist. Die Treulosigkeit der Tischlerfrau führt somit zu einer Katastrophe nationalen Ausmaßes, denn ihre Schuld und Sünde gleicht dem Götzendienst Israels, der so oft für die Zerstörungen und v.a. für jene des Tempels als Hauptgrund angegeben wird, doch bisher im Bavli oder zumindest in bGit 55b-58a als Grund im Hintergrund blieb.³⁴⁴

Die letzte Frage, die es zu stellen gilt, ist: ‚Ist das letzte Wort wirklich schon gesprochen, ist der Bundesbruch, die Scheidung von Gott und Israel endgültig und wahrlich unumkehrbar,

³⁴⁴ Für das Thema der sexuellen Sünde als Grund für den Bundesbruch in den Paralleltexten KlgIR und yTaan siehe beispielsweise: Watts Belser (2018), S. 11-23.

oder gibt es noch Hoffnung, Hoffnung auf Versöhnung und eine erneute Erhöhung und Erwählung Israels, eine Rückholung an die Seite Gottes?‘ Wird das Buch Micha, aus dem der Ausgangsvers (Mi 2,2) für diese Einheit stammt, weitergelesen, so keimt mit den Versen Mi 2,12-13³⁴⁵ Hoffnung auf, denn dort heißt es, dass Jakob, also das Volk Israel, wieder gesammelt werden und der Herr vor ihnen herziehen wird. V.a. aus den Worten im Buch Jeremia, aus dem zwei Mal in all den Einheiten (vgl. 4.4, 19.5. Einheit) zitiert wurde, kann Hoffnung auf ein ‚Happy End‘ entnommen werden, wenn in Jer 3,2³⁴⁶ gesagt wird, dass der Herr gütig ist und deshalb nicht ewig nachtragend sein wird, er also seine Frau, sein Volk Israel, zurücknehmen wird.³⁴⁷ Neben unzähligen Trostworten in anderen Büchern der Tora wird auch in dem Buch Jesaja, das in bGit 55b-58a insgesamt (vgl. 4.4, 12., 19.3. Einheit) sechs Mal vorkam, in Jes 40,2³⁴⁸ betont, dass der Frondienst Israels endet, es für seine Sünden nun genug gesühnt hat. In jener Zeit der Versöhnung werden laut Jer 2,17³⁴⁹ alle Völker, auch die Feinde Israels, die Römer, nicht mehr der ‚Verstocktheit‘ ihrer Herzen folgen, was nur bedeuten kann, dass sie alle, weder die Israeliten, noch die Römer, noch Gott, jemals wieder ihre **Herzen verhärten** werden (vgl. Spr 28,14), und niemand mehr dem Bösen, dem Elend, erliegen wird. Im Grunde wurde die Antwort jedoch bereits mit dem letzten Satz des 2. halakhischen Blocks gegeben, der lautete: ‚Jetzt soll er (= Sikarikon) es nehmen, morgen fordere ich es von ihm bei Gericht [zurück].‘ Denn damit wird, umgelegt auf diese letzte Einheit, ausgedrückt, dass der Tischlermeister, also Gott, seine Frau Israel einstweilen im Besitz des Gesellen, der Götzen, belässt, doch er sie schon morgen vor Gericht, am Tag des Jüngsten Gerichts zurückfordern wird. Wie die Ehe zwischen dem Gesellen und der Frau des Meisters ungültig ist, so ist auch jene Verbindung zwischen Israel und den Götzen nicht dauerhaft, denn diese baut auf Verrat und nicht auf einem Bund aus Liebe und Respekt auf. So besteht mit Sicherheit Hoffnung, denn Gott versprach es seinem Volk Israel, dessen Feinde und Verführer zu strafen und es wieder gänzlich für sich zu beanspruchen.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn der Einheit tritt ein Polysyndeton (וְעֵשְׁקוּ ... וּבֵיתוֹ וְאִישׁ וְנַחֲלָתוֹ) auf, welches den Ausgangsvers Mi 2,2 dominiert. Das in dem Vers vorkommende ‚Haus‘ (בֵּית) und das ‚Erbe‘ (נַחֲלָה) können als Perissologie verstanden werden. Durch die Häufung der Synonyme für ‚Mann‘ (גִּבּוֹר, אִישׁ, אָדָם) wird dieser im 1. Abschnitt drei Mal wiederholt. Die Zahl ‚Eins‘ (אֶחָד, אַחַת), welche bei der Vorstellung des Tischlergesellen und der elliptischen Schilderung der Geldsorgen des Tischlermeisters auftritt, wird nicht nur einfach wiederholt, sondern verbindet auch den 1. mit dem 2. Abschnitt. Die beiden Alliterationen des 2. Abschnitts (אֶשְׁתּוֹ אֶצְלוֹ ... אֶשְׁתּוֹ אֶצְלוֹ) werden durch das Verb ‚borgen‘ (לוּחַ), das gleichfalls mit demselben Konsonanten beginnt, ähnlich einem Hyperbaton unterbrochen. Werden die Alliterationen gemeinsam mit dem Borgen gelesen, ergibt sich das Bild der verborgten Frau, die vom Meister an den Gesellen verborgt wird. Ob dies vom Gesellen nicht nur so eingefädelt, sondern auch indirekt gesagt wurde, sei dahingestellt. Fazit war jedoch, dass der

³⁴⁵ EÜ: (12) Sammeln, ja sammeln werde ich dich, Jakob, insgesamt. Zusammenbringen, ja zusammenbringen werde ich den Rest von Israel. Ich führe sie zusammen wie die Schafe im Pferch, wie die Herde mitten auf der Weide – eine tosende Menschenmenge. (13) Der vor ihnen durchbricht, zieht vor ihnen hinauf, sie brechen durch, sie durchschreiten das Tor und ziehen durch dasselbe wieder hinaus. Ihr König schreitet vor ihnen her, der HERR schreitet an ihrer Spitze.

³⁴⁶ EÜ: Geh hin, ruf diese Worte gegen Norden und sprich: Kehr um, Israel, du Abtrünnige – Spruch des HERRN! Ich schaue dich nicht mehr finster an; denn ich bin gütig – Spruch des HERRN –, ich trage nicht ewig nach.

³⁴⁷ Vgl. Kovelman (2017), S. 239-240.

³⁴⁸ EÜ: Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihr zu, dass sie vollendet hat ihren Frondienst, dass gesühnt ist ihre Schuld, dass sie empfangen hat aus der Hand des HERRN Doppeltes für all ihre Sünden!

³⁴⁹ EÜ: In jener Zeit wird man Jerusalem Thron des HERRN nennen; dort, beim Namen des HERRN in Jerusalem, werden sich alle Völker versammeln und sie werden nicht mehr der Verstocktheit ihres bösen Herzens folgen.

Tischlermeister tatsächlich, um sich Geld zu borgen, seine Frau zu dem Gesellen schickte und diese ironischerweise dabei unabsichtlich verborgte. Weiters werden in diesem Abschnitt die Verben ‚**senden/schicken**‘ (שגר), ‚**borgen**‘ (לוה), sowie das Nomen ‚**Frau**‘ (אשה) und die Präposition ‚zu‘ (אצל) wiederholt, wobei diese allesamt verbindend zu dem nächsten Abschnitt, aber auch zu dem 1. Abschnitt, fungieren. Der Begriff ‚borgen‘ kommt dabei insgesamt drei Mal und ‚Frau‘ insgesamt vier Mal in dieser Einheit vor. Der Vorschlag des Gesellen wird vom Meister ganz genau befolgt, was sich auch in der Parallelität der Schilderung bzw. der fast wortwörtlichen Wiederholung der Phrase ‚schicke deine Frau zu mir – er schickte seine Frau zu ihm‘ zeigt. Weiters ist das von dem 2. Abschnitt ausgehende **Wort- bzw. Wurzelspiel** zwischen ‚**senden/schicken**‘ (שגר), ‚**entlassen/wegschicken**‘ (פטר) und ‚**scheiden**‘ (גרש) bemerkenswert, welches bereits erläutert wurde und den 2. eng mit dem 3. Abschnitt verknüpft. Die nächste Alliteration (אצל, אמר) verbindet die Ankunft des Gesellen bei seinem Meister mit der Frage dessen nach seiner Frau, erkennbar daran, dass das Objekt des ersten Verbs das Subjekt des zweiten ist. Das Verb ‚sagen‘ (אמר) tritt in dem 3. Abschnitt besonders häufig auf, da in diesem der Hauptdialog zwischen Geselle und Meister stattfindet, doch insgesamt ist es elf Mal in der Einheit in diverser Form vertreten und verbindet dadurch auch alle Abschnitte miteinander. Die ganze Sorge um sie und die Liebe, die der Tischlermeister für seine Frau empfindet, wird in einer Alliteration (היכן היא) ausgedrückt, welche sich nach ihrem Aufenthaltsort erkundigt, nach dem sie 3 Tage von zu Hause abwesend war. Die Naivität des Meisters grenzt in diesem Zusammenhang an Ironie. Ein weiteres in Worten verpacktes Zugeständnis der Emotionen des Meisters für seine Frau gibt es nicht. Der Geselle trübt den Blick des Meisters auf seine Frau durch die Lüge, dass sie auf ihrem Weg missbraucht wurde. Der Ehebruch wird ironischerweise folglich vom Verführer als Missbrauch der Frau durch andere getarnt. Die Alliteration ‚auf ihrem Weg‘ (בה בדרך) ist dabei interessant, denn in der 19.3. Einheit waren es noch die Wege Gottes, doch hier ist es der selbst gewählte Weg der Frau, der mit sexueller Übertretung in Verbindung steht, sei diese nun freiwillig oder angeblich erzwungen. Das Verb ‚hören‘ (שמע) spielt bei der Reaktion des Meisters auf dieses Gerücht eine interessante Rolle, denn während er das ‚Hören-Sagen‘ des Gesellen glaubt, ist er auch bereit auf dessen nächsten Ratschlag bereitwillig zu hören. Das Verb wird dabei wiederholt, doch in unterschiedlicher Konnotation. Wie schnell der Rat erfolgt, wird dadurch verdeutlicht, dass das letzte Wort, das Verb der Frage des Meisters, was er denn jetzt tun solle, mit dem nächsten Verb, welches auf den Gesellen bezogen ist, eine Alliteration (אעשה? אמר) bildet. Der Rat des Gesellen ist, unterbrochen von einem kurzen Einwand des Meisters, im Grunde konditional (wenn – dann) formuliert, was durch die dabei verwendeten Alliterationen (אם אתה שומע) ... אגי אלווד) verdeutlicht wird. Denn wenn der Tischlermeister auf seinen Gesellen hört, dann wird dieser ihm erneut Geld borgen. Er rät ihm sich von seiner Frau zu scheiden, und der Einwand, dass ihre Ketubba so groß wäre, wird durch das erneute Darlehen beruhigt. In dem Gespräch zwischen den beiden wird zwei Mal der Begriff ‚**Ketubba**‘ (כתובה) gebraucht. Als sich der Meister jedoch tatsächlich scheiden lässt, wodurch das Verb ‚**scheiden**‘ (גרש) wiederholt wird, wird interessanterweise mit keinem Wort ein Get, ein Scheidebrief, erwähnt. Während der Tischlermeister also aufsteht, um sich zu scheiden, geht parallel dazu der Geselle los, um dessen Ex-Frau zu heiraten, was abermals durch eine Alliteration (הלך היא) ausgedrückt wird. Doch kann der Meister seine **Schulden**, die er während seiner Ehe und zu Gunsten der Scheidung angehäuft hat, nicht zurückzahlen. Dies wird mittels einer Alliteration (לו לפורעו) verdeutlicht. In diesem Abschnitt tritt das Verb ‚machen‘ (עשה) zwei Mal auf, sowie das Verb ‚kommen‘ (בוא) wiederholt in dem 3. Abschnitt vorkommt. Das Verb ‚stehen‘ (עמד) hingegen verbindet den 3. mit dem 4. Abschnitt. Denn stand der Tischlermeister zuerst auf, um seine Frau zu scheiden, so steht er nun neben dieser und ihrem neuen Mann, dem Gesellen, während diese bei Tisch sitzen und essen und trinken. Durch den Gegensatz von ‚stehen‘ (עמד) und ‚sitzen‘ (ישב) werden die nun umgekehrten Machtverhältnisse verdeutlicht, – der

Geselle ist zum neuen Meister geworden. Die neue Situation des vormaligen Meisters wird durch das Auftreten von einem Verbpaar begleitet, das Aktivität und Passivität einer Handlung widerspiegelt, denn sie ‚trinken‘ (שתה), während er ‚zu trinken gibt‘ (שקה). Synonym und tautologisch ist hingegen das Verhältnis der Verben ‚fallen/rollen‘ (נשר) und ‚fallen‘ (נפל), die beide aussagen, dass seine Tränen aus seinen Augen in ihre Becher fallen. Das diese Tränen der Grund für die Besiegelung des Schicksals Israels sind, wird durch ein Polyptoton (וְהָיוּ ... וְאוֹכְלִים וְשׁוֹתִין וְהוּא ... וּמִשְׁקָה ... וְהָיוּ ... וְנוֹפְלוֹת ... וְעַל ... וְאִמְרֵי) untermauert, dass sich vom 4. bis in den 5. Abschnitt erstreckt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken in dieser abschließenden Einheit ist zu sagen, dass einige davon vorhanden sind. So finden sich der harmlose (Assoziationen, Wort-/Wurzelspiele, Alliterationen; v.a. im 1. Abschnitt bei Verbindung zw. Vers Mi 2,2 und Ma'asse Einleitung), der ungeschickte (gesamtes Verhalten und Handlungen des Tischlermeisters sind ungeschickt, weshalb ihn der Geselle hinterlistig austricksen kann; Meister reflektiert bis ganz zum Schluss nicht über seine Handlungen), der kompetente (gesamter Ausgang der Erzählung durch Wortspiele und Assoziationen im 1. Abschnitt vorhersehbar), der weltliche (Missbrauch wird thematisiert), sowie der verklemmte (Ehebruch der Frau bzw. Bundesbruch Israels wird nicht direkt, sondern nur in Form einer Metapher angesprochen; Geldleihen und Schulden werden nur in Ellipsen ausgedrückt) Humorstil von **Craik et al.** (1996). Von **Martin** (2003) hingegen sind der einschließende (Verbindung zw. Vers Mi 2,2 und Ma'asse Einleitung: gesamte Handlung über Wortspiele und Assoziationen bereits enthalten), der selbsterniedrigende (Meister nimmt 3x Hilfe und Rat von Gesellen an; seine Handlungen und Fragen, seine Naivität und Planlosigkeit machen ihn dem Gesellen unterlegen) und der selbstverstärkende (Geselle setzt seinen Plan trotz Leiden des Meisters immer weiter um; Geselle lügt, obwohl er die Wahrheit kennt; er heiratet die Frau des Meisters, obwohl er weiß, dass diese Ehe ungültig ist) Stil vertreten. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (2003) sind die Anspielung (Zimmermann – Vater Jesu²), Ironie (Geldborgen wird elliptisch geschildert – tragische Folgen und Konsequenzen werden ausformuliert; Frau geht Tischlermeister erst nach 3 Tagen ab, aber er weint um sie; Ehebruch wird als Missbrauch getarnt; Geselle kann aufgrund des Ehebruchs von deren ang. Missbrauch weder etwas gehört noch gesehen haben; Geldborgen+Schicken führt zu Ehebruch+Scheidung, diese führen zu weiterer Verschuldung; Geselle hält Meister vor, sich nicht um Frau gekümmert und diese geschieden zu haben; Meister verborgt unabsichtlich seine Frau), Wort-/Wurzelspiele (senden/schicken – entlassen/wegschicken – scheiden, senden/schicken – fortschicken, entlassen/wegschicken – aus der Ehe entlassen, Stunde – machen; Alliterationen, Tautologie, Perissologie), die Analogie/Allegorie (Ehebruch = Bundesbruch; Tischlermeister – Gott – Grundstückseigentümer, Tischlergeselle – Götze/Sünde – Sikarikon, Frau – Israel – Land/Besitz; sex. Metapher: 2 Dochte in 1 Lampe), der Katalog (Possessivsuffixe bei Frau), die Ignoranz (Meister weiß für 3 Tage nicht wo seine Frau ist; lässt sich von ihr aufgrund von ‚Hören-Sagen‘ scheiden), Wiederholung (Phrase: schicke deine Frau zu mir; 3 Ratschläge des Gesellen, 2 Fragen des Meisters; Mann, Frau, Ketubba; senden/schicken, borgen, sagen, hören, scheiden, aufstehen, machen, kommen; zu ihm; Zahl 1), sowie die Umkehr (Machtverhältnis zw. Meister und Geselle; freiwilliger Ehebruch wird zu Missbrauch), das Thema (Schulden, Ehebruch, Scheidung, Hochzeit), wie auch die Entlarvung (Gott schied sich aufgrund von Hören-Sagen von Israel; keine Entlarvung der Lüge des Gesellen), Beschämung (Meister wird von Gesellen gedemütigt) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta) zu nennen. Von den **rabbinischen Techniken** hingegen fallen Wortspiele (senden/schicken – entlassen/wegschicken – scheiden), Wurzelspiele (Stunde – machen), die Bedeutungsvariabilität (senden/schicken – fortschicken, entlassen/wegschicken – aus der Ehe entlassen), ein

Chiasmus (borgen; senden und borgen; senden), etliche Stichwörter (Rav Jehuda, Mann, Haus, Frau, Ma'asse, Auge, Meister, Tag, Knabe/Kinder, Weg, Ketubba, Stunde; setzen/werfen, senden/schicken, kommen, hören, missbrauchen, machen, scheiden, geben, (auf)stehen, gehen, heiraten, sitzen, essen, trinken, einschenken, fallen, sagen; groß, zu ihm, über (ihnen), zuerst; Zahl 1, Zahl 2, Zahl 3), und schlussendlich Assoziationen (Haus = Frau, Erbe = Geld), sowie die neue Punktierung des Konsonantentextes (Zimmermann – fließen; Erbe – Fluss; senden/schicken – fließen) ins Auge.

6.3.6. Notizen zu Teil 3: Bethar

6.3.6.1. Thematiken

Die Thematiken in diesem 3. Teil reichen vom Blutvergießen, sei es in Bethar oder in dem Rückblick auf Nebuzaradan und Zecharia in Jerusalem, über Martyrien und Selbsttötungen, bis hin zu den tragischen Schicksalen von schönen und gelehrten Individuen, die von den Feinden begehrt werden. Dieses Begehren ist es auch, welches zum letzten Thema des Teils führt, zu Heirat und Scheidung, wobei es eben die Scheidung ist, welche die Begründung für die Verortung des gesamten Erzählkomplexes von bGit 55b-58a in dem Traktat Gittin liefert. Doch ist zu beachten, dass es sich nicht um eine gewöhnliche Scheidung, sondern um den Bundesbruch zwischen Gott und dem Volk Israel handelt. Wie bei einer Ehe zwischen Menschen nur der Mann die Frau scheiden kann, indem er ihr einen Scheidebrief (= *get*) ausstellt, so ist es Gott, der sich von Israel scheidet, – erkennbar daran, dass er den Römern erlaubt hat, den Jerusalemer Tempel, das Symbol ihrer Verbindung, zu zerstören. Die (Zer)störung dieses Bundes wird u.a. dadurch deutlich, dass zu Beginn des 2. und 3. Teils jeweils Hochzeitsbräuche, oder zumindest Bräuche, die mit einer Hochzeit in Zusammenhang stehen, von den Römern gestört wurden. Der Umstand, dass jedoch von Israel an solchen Bräuchen auch nach der Zerstörung des Bundessymbols noch festgehalten wurde, könnte im größeren Kontext bedeuten, dass Israels Hoffnung auf erneute Heirat hegte, diese Hoffnung jedoch durch die Scheidung am Ende des jeweiligen Teils wieder zunichte gemacht wurde, denn Gott wählt im 2. und im 3. Teil die Scheidung. Doch er wendete sich deshalb nicht vollständig von Israel ab, seine Hand und seinen Schutz zog er zwar zurück, doch sein Auge sieht den Schmerz und das Leid seiner Frau, seines Israels, und schmerzt ebenso. Er hört die Rufe, die ihn auffordern zu handeln, er sieht, dass sie für ihn und um seiner Gebote Willen in den Tod gehen, als Märtyrer sterben, doch er kann nicht eingreifen, denn einerseits sind seine Hände gebunden, da er sich mit dem Volk in Gefangenschaft und im Exil befindet, und andererseits sind die Tore des Gebets längst verschlossen. Einzig die tiefe Trauer, der Schmerz, ausgedrückt in seiner reinsten Form, einer Träne, kann ihn noch dazu bewegen, seine eigene Trauer abzustreifen und sich an sein Versprechen, seinen gegebenen Bund zu erinnern, den auch er, einmal geschlossen, nicht einmal durch Scheidung zu brechen vermag.

Die vorkommenden Martyrien haben nicht den Zweck das Martyrium zu verherrlichen, vielmehr bieten sie erklärende oder beispielhafte Anhaltspunkte für andere Zusammenhänge, wie z.B. die Ausdeutung eines Verses. Interessant ist dabei jedoch, dass in dem gesamten Erzählkomplex nur die Martyrien und Selbsttötungen von Individuen aus dem Volk enthalten sind, – keiner der Rabbinen stirbt einen solchen Tod.³⁵⁰ Während namenlose Individuen, seien es die gefangenen Jugendlichen auf dem Schiff, die sieben Söhne oder die Schulkinder, nie allein, sondern immer im Kollektiv den Tod finden, werden hingegen einzelne Vertreter der Priesterklasse, welche besonders schön und gelehrt sein sollen, namentlich oder zumindest mit Vatersnamen genannt und ihr tragisches Schicksal paarweise oder einzeln geschildert. Ist jedoch der volle Name bekannt, so bleibt die Person, wie Tzofnat bat Peniel oder selbst Martha bat Boethus aus dem 1. Teil, in ihrem Leid bis zum Tod allein.

Wird für den 2.+3. Teil der Bar Kochba Aufstand als Hintergrund angenommen, so

³⁵⁰ Vgl. Brox (1961), S. 163.

wären es Kriegszeiten, doch nicht automatisch Zeiten der religiösen Verfolgung, in welcher auch für das kleinste Gebot der Märtyrertod zu sterben geboten ist (vgl. bSan 74a-b). Auch die 8. und die 13. Einheit, in welchen die (Hochzeits-)Bräuche gestört und den Juden wichtige Bestandteile von den Römern weggenommen werden, können nicht als Auftakt einer solchen Verfolgung betrachtet werden. Doch dann stellt sich die Frage, ob die Mutter und ihre Söhne (18.2. Einheit) oder die anderen Gefangenen um der Gebote willen wirklich hätten sterben müssen? Die Antwort lautet somit ‚nein‘, doch in Hinblick auf das Konzept des ‚noblen Todes‘ stand es ihnen frei dies zu tun. Bei der Mutter und ihren Söhnen kommt noch hinzu, dass ihre Erzählung aus einem anderen Kontext, nämlich der Verfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes, entnommen wurde, wodurch ihr Tod als Märtyrer der einzige ist, der als gerechtfertigt und als *Kiddusch ha-Schem* gelten kann.

6.3.6.2. Handlungsort – Zentrum vs. Peripherie

Von Jerusalem und dem Tempel als politisches und religiöses Leben im 1. Teil wird der Schauplatz in die Peripherie verlegt, in der lokale Auseinandersetzungen im Kontext von gestörten Bräuchen maßgebend für die Zerstörungen Tur Malkas und Bethars im 2. und 3. Teil sind. Der begonnene internationale Konflikt zwischen Römern und Juden wird somit in das Hinterland verlagert. Der Verlust des Tempels als Zentrum war kein unmittelbarer und vollständiger Verlust, denn er blieb im kollektiven Gedächtnis des jüdischen Volkes bestehen. Die zeitliche und geografische Entfernung vom Tempel führte dazu, dass die Zentralität des Tempels und die Erinnerung an die seinerzeit so zentralen Opferrituale zurücktraten und durch die unmittelbareren Sorgen der Bevölkerung und ihrer Führer ersetzt wurden. Wodurch nicht mehr das Kollektiv der Rabbinen oder vereinzelte Vertreter, wie es im 1. Teil üblich war, sondern vielmehr die Bevölkerung der zerstörten Orte selbst, Individuen oder sogar Namenlose, ins Zentrum der Erzählungen des 2.+3. Teils gerückt wurden.³⁵¹

6.3.6.3. Rabbinen

Die in bGit 55b-58a auftretenden Rabbinennamen, beginnend mit Rabbi (Juda ha-Nasi) aus dem 2./3. Jh. n. d. Z., sprechen für eine recht späte Redaktion des Erzählkomplexes.³⁵² Ausgehend von Rabbi werden Rabbinen unterschiedlicher Generationen in die Erzählungen hineinverwoben. Gespräche, die aufgrund der divergierenden Lebensdaten der Sprecher unmöglich wären, werden dennoch geführt, was wiederum dafür spricht, dass es nie Sinn und Zweck des Komplexes war eine chronologisch korrekte Geschichtsdarstellung zu liefern, sondern Erzählungen, die didaktisch und vielleicht auch moralisch von Wert waren und sind, zu einem Gesamtkunstwerk zu verweben.

Auffällig ist in Hinblick auf die Rabbinennamen jedoch, dass im 1. Teil zu Jerusalem und dessen Zerstörung Rabbi Jochanan ben Zakkai einerseits der Hauptprotagonist und andererseits der Hauptkommentator der Ereignisse zu sein scheint. Der Rabbiner aus der ersten tannaitischen Generation lebte im 1. Jh. n. d. Z. und ist in diesem Erzählkomplex in den Einheiten 1., 2., 4.2., 4.3. und 4.4. vertreten. Ab der Übergabe Javnes von Vespasian an Rabbi Jochanan in der 4.4. Einheit hört mit dem Ende der ‚Gründungslegende‘ auch die Prominenz dieses Rabbinen im Text auf. Im 2. Teil wird er einmal in der 10. Einheit und noch zwei weitere Male im 3. Teil, in der 14. und der 18.4. Einheit, zitiert, doch damit enden seine Auftritte auch.

Während Rabbi Jochanans Name langsam mit dem Fortschreiten des Textes ver klingt, wird der des Rav Jehuda (bar Ezechiel) immer lauter. Dieser war ein bedeutender Rabbiner der zweiten amoräischen Generation und lebte in Babylonien. Bereits im 2. Block tritt er auf, um sich zum Sikarikon-Gesetz zu äußern. Mit einem kurzen Aufblitzen seiner Person im 2.

³⁵¹ Vgl. Mandel (2006), S. 34.

³⁵² Vgl. Schäfer (1981), S. 192.

Teil zu Tur Malka, in der 10. Einheit, wird er mitten ins Geschehen gestellt. Im 3. Teil zu Bethar tritt er jedoch regelmäßig auf, nämlich in den Einheiten 17., 18.1., 18.2., 19.2., 19.4. und 20.,– interessanterweise häufig, um ein Ma’asse, einen Tat- oder Präzedenzfall zu schildern, oder Worte von Rav oder Schmuel wiederzugeben. In diesem Zusammenhang ist wichtig zu erwähnen, dass Rav Jehuda sich v.a. mit Zivilrecht beschäftigte und vermutlich deshalb diese Fälle aus der Rechtspraxis mit ihm in Verbindung gebracht werden. Die von ihm zitierten Amoräer Rav (= Abba Arikha) und (Mar) Schmuel (von Nehardea) lebten im 2./3. Jh. n. d. Z. und waren Kontrahenten. Beide sollen aus Babylonien ausgewandert sein, um bei Rabbi Jehuda ha-Nasi in Palästina zu studieren. Als sie nach Babylonien zurückkehrten, gründete der Tradition nach Rav ein Lehrhaus oder zumindest eine Bildungseinrichtung in Sura am Euphrat, wo auch ein großer Teil des Bavli entstand, und Schmuel wurde Leiter des Lehrhauses und des Gerichtshofes in Nehardea. Während Rav eine der Hauptgestalten des Bavli wurde, wurde Schmuel zur führenden Autorität in Fragen des Zivilrechts, was auch der Grund sein dürfte, warum sich Rav Jehuda auf diese beiden bezieht.

Es kann somit im Laufe von bGit 55b-58a anhand dieser beiden Rabbinen, Rabbi Jochanan und Rav Jehuda, sowie der Rabbinen, die sie zitieren, die stufenweise Loslösung von Jerusalem als Zentrum der Gelehrsamkeit, aber auch des Lebens, beobachtet werden, da dieses nun in der Diaspora stattfand und dort auch, sei es nun rechtlich oder religiös, gedieh. Doch noch viel mehr, denn es wird deutlich, dass es nicht nur eine Ebene der Erzählung gibt. Denn die erzählten Ereignisse reichen von der Zerstörung Jerusalems und seinem Tempel (70 n. d. Z.) bis zum Fall Bethars (135 n. d. Z.), doch durch die Namen der Rabbinen, deren Lebensdaten und Bibliographien, werden Orte, Lehrhäuser und Lebensrealitäten mithineingespielt,– die Ebenen überlagern sich, werden miteinander und ineinander verwoben,– sodass nicht mehr unterschieden werden kann, welche Elemente Fiktion sind und welche historische Anklänge haben. In bGit 55b-58a wird alles zu einer großen Legende von Zerstörung, Leid und Tod, aber auch Hoffnung, verschmolzen.

6.3.6.4. Grund für die Zerstörungen?

Schlussendlich stellt sich noch die Frage nach dem Grund für die Zerstörungen Jerusalems, Tur Malkas und Bethars. Aus den Einheiten lässt sich Folgendes ableiten:

Anlass	
1. Einheit: Qamtza & Bar Qamtza Hahn & Henne Wagendeichsel	Wegen Qamtza und Bar Qamtza wurde Jerusalem zerstört(/verbrannt); wegen eines Hahns und einer Henne wurde der Königsberg/Tur Malka zerstört; wegen einer Wagendeichsel wurde Bethar zerstört.
2. Einheit: Qamtza & Bar Qamtza	Wegen Qamtza und Bar Qamtza wurde Jerusalem zerstört.
8. Einheit: Hahn & Henne	Wegen eines Hahns und einer Henne wurde der Königsberg/Tur Malka zerstört.
13. Einheit: Wagendeichsel	Wegen einer Wagendeichsel wurde Bethar zerstört.
Schuld	
2. Einheit: einzelne Rabbinen	Die Bescheidenheit/Demut von Rabbi Zecharia ben Eukolos/Avqulos hat unser Haus zerstört, und unseren Tempel verbrannt, und uns aus unserem Land vertrieben.

7. Einheit: Gott	Komm und sieh wie groß die Kraft/Macht (= Wirkung) der Scham/Beschämung ist, dass der Heilige, gepriesen sei er , in dem Fall Bar Qamtza half/unterstützte, und er (= Gott) sein Haus (= Tempel) zerstörte und sein Heiligtum/seinen Tempel verbrannte.
16. Einheit: Römer	<i>Und/aber die Hände sind die Hände Esaus</i> – dies ist das böse Königreich , das unser Haus zerstörte, unseren Tempel verbrannte und uns aus unserem Land vertrieb.
Grund	
2. Einheit: Bescheidenheit/Wortwörtlichkeit -> Jerusalem	Die Bescheidenheit/Demut von Rabbi Zecharia ben Eukolos/Avqulos hat unser Haus zerstört, und unseren Tempel verbrannt, und uns aus unserem Land vertrieben.
12. Einheit: Mangelnde Trauer -> Tur Malka	Weil sie nicht über Jerusalem trauerten , [...].
20. Einheit: Ehebruch -> Bethar	Und manche sagen (zu ihr): Wegen zweier Dochte [wörtl.: gewundener Fäden] in einer Lampe .

Die drei Anlässe für die Ausschreitungen zwischen Juden und Römern erscheinen nicht nur banal, geradezu schon zu absurd, um ernst genommen zu werden, sondern beruhen auch allesamt auf Missverständnissen, die leicht aus der Welt hätten geschafft werden können. Die Schuldfrage kann nicht einwandfrei geklärt werden, da alle drei Parteien der Auseinandersetzungen, Rabbinen, Gott und Römer, als mögliche Schuldige angeführt werden. Auch die angegebenen Gründe, wie das Wortwörtlichnehmen von Gesetzen, mangelnde Trauer und Ehebruch, werden zwar als solche geschildert, doch können diese nicht alles, nicht des Pudels Kern gewesen sein, wenn es um die zentralsten Zerstörungen im Judentum geht.

Wird nun der einleitende Vers des gesamten aggadischen Blocks, Spr 28,14, ins Gedächtnis gerufen, – *Glücklich/Gesegnet ist der Mensch, der immer in Furcht/gottesfürchtig ist und/aber der/wer sein Herz verhärtet, fällt in das Böse/ins Elend.* – so kann nur in diesem der wahre Grund für die Zerstörungen und den Schmerz des Volkes Israels und ihres Gottes gefunden werden. Denn alle drei Parteien, die Juden, die Römer, wie auch Gott selbst verhärteten ihre Herzen und fielen ins Elend oder sind spätestens beim Jüngsten Gericht dazu bestimmt. Sie handelten entweder nicht entschlossen genug, oder zu entschlossen, geradezu verbohrt und mit zu viel Gewalt, oder auch zu spät und im schlimmsten Fall gar nicht. Keinem von ihnen wird in bGit 55b-58a ein Vorwurf gemacht, keiner wird direkt beschuldigt, denn sie alle werden nicht als rein gut oder böse, – mit der Ausnahme von Titus, der stets der Erzbösewicht ist, – dargestellt. Somit sind es nicht einzelne Gründe, wie grundloser Hass bei einem Abendessen, die Arroganz eines jüdischen Soldaten, oder die Demütigung eines Tischlermeisters, sondern jeweils bestimmte Entscheidungen und Handlungen der diversen Protagonisten, die in ihrer Gesamtheit zu diesem Ergebnis führten. Ein Ergebnis, das bei mehr Besonnenheit, überlegtem Handeln, diplomatischem Geschick und vielleicht auch mehr Wissen über den jeweils anderen, dessen Kultur, Bräuche und Wertigkeiten, mit mehr **Herz**, hätte anders ausfallen können.

6.3.6.5. Paralleltex

Paralleltex

den Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.) mit den Zerstörungen Tur Malkas und Bethars (135 n. d. Z.) eingehen, sind seltener. Weshalb die beiden Paralleltexte, KlglR³⁵³ und yTaan 4,8,68c-69b, die dies tun bzw. besonders auf den 2.+3. Teil von bGit 55b-58a eingehen, in tabellarischer Form zu diesen verglichen werden sollen.³⁵⁴ Eine Übersetzung zu KlglR (in Auswahl) findet sich im Appendix (1. Anhang) dieser Arbeit, während eine (aktuelle) deutsche Übersetzung zu yTaan von A. Lehnardt (2008) vorliegt.

bGit 55b-58a	KlglR	yTaan 4,8,68c-69b
1. Teil: Jerusalem (nach Relevanz)		
1. Inhaltsangabe		vgl. yTaan 4,8,68b ³⁵⁵
2. Qamtza & Bar Qamtza	KlglR 4,3	
3. Nero	vgl. KlglR Peticha 23	
4. Vespasian	KlglR 1,31	
4.1. Ursprung der Hungersnot	KlglR 1,31	
4.2. Martha, Tochter des Boethus	vgl. KlglR 1,47-48	
4.3. Rabban Jochanan ben Zakkais Flucht	KlglR 1,31	
4.4. Rabban Jochanan ben Zakkai & Vespasian	KlglR 1,31	
4.5. Heilung von Rabbi Tzadoq	KlglR 1,31	
2. Teil: Tur Malka		
8. Hochzeitsbrauch		
9. Bar Droma & Römischer Kaiser		
9.1. Verspottung des Kaisers?		
10. Größe von Tur Malka	KlglR 2,4	yTaan 4,8,69a
11. Kfar Sekhanja - Verlobte in Gefangenschaft - Beischlaf mit Verlobter - Scheidung durch Trick		
12. Grund für Strafe		
3. Teil: Bethar		
13. Brauch		
14. Blutvergießen	KlglR 2,4.6	yTaan 4,8,69a-b
15. Nebuzaradan		
15.1. Nebuzaradan & Zecharia	KlglR 2,4; 4,16; Peticha 23	yTaan 4,8,69a-69b
15.2. Umkehr & Konversion von Nebuzaradan	KlglR 2,4; 4,16; Peticha 23	vgl. yTaan 4,8,69a-69b

³⁵³ Für Bearbeitungen einzelner Abschnitte aus KlglR, die sich auf bGit 55b-58a beziehen oder mit diesem in engerem Zusammenhang stehen, siehe z.B.: Stern (1991), S. 24-34 – KlglR 4,11; Mandel (2006) – Bar Kochba Aufstand; Grossmark (2010) – KlglR 4,4; Tropper (2011) – KlglR 4,2; Watts Belser (2018), S. 89-92; 118-125; 92-98 – KlglR 1,31; KlglR 1,50; KlglR 4,11; Friedman (2018a) – KlglR 2,4.

³⁵⁴ Für Arbeiten, welche gleichfalls Vergleiche zwischen diesen Texten zu den Zerstörungen anstellten und noch weitere antike Literatur miteinbezogen, siehe u.a.: Zellentin (2013); Schumer (2017), bes. S. 173-226.

³⁵⁵ „An einem neunten (Tag des Monats Av) wurde über unsere Väter verhängt, dass sie nicht in das (gelobte) Land einziehen sollten, wurde das Haus (das Heiligtum) das erste und das zweite Mal zerstört, wurde Bethar erobert und die Stadt (Jerusalem) umgepflügt.“ (Lehnardt (2008)).

15.3. Gutes geht aus ‚Bösem‘ hervor		
16. Vorsicht vor Schuldzuweisungen	KlglR 2,4	yTaan 4,8,68d
17. Vorherbestimmung der Zerstörung beider Tempel		
18. Martyrien & Nobler Tod		
18.1. Vierhundert Knaben & Mädchen	KlglR 1,45	
18.2. Mutter & sieben Söhne	KlglR 1,50	
18.3. Tod als Erfüllungsgarantie der Worte der Tora		
18.4. Getötete Bethars	KlglR 2,4	yTaan 4,8,69a
19. Wert & Schönheit von Gelehrten & (Hohe)priestern		
19.1. Wert & Schönheit	KlglR 4,2-5	
19.2. Martyrium von Schulkindern	KlglR 2,4	yTaan 4,8,69a
19.3. Rabbi Jischmael ben Elischa als Gesetzeslehrer	KlglR 4,4	
19.4. Kinder des Hohepriesters Rabbi Jischmael ben Elischa	KlglR 1,46	
19.5. Tzofnat, Tochter des Hohepriesters Peniel		
20. Scheidung der Frau des Tischlermeisters/Bundesbruch Israels		

Es fällt auf, dass KlglR insgesamt, v.a. in Bezug auf den 1. Teil, mehr Gemeinsamkeiten zu bGit 55b-58a aufweist. Doch würde yTaan 4,8,68c-69b als Ausgangstext fungieren, so würde KlglR ebenfalls mehr Ähnlichkeiten zu diesem als zu bGit haben, was stark dafür spricht, dass es sich bei KlglR um eine Mischform der Inhalte aus bGit und yTaan handelt.³⁵⁶ Dies würde bedeuten, dass, obwohl KlglR in Palästina entstand, den Redakteuren sehr wohl das babylonische Material oder den Texten zugrunde liegendes gemeinsames Material bekannt war und sie dieses mit ihren Traditionen zu einer Klage um alle drei Zerstörungen (= 1. Tempel, 2. Tempel, Bethar) verwoben. Es entstand eine umfassende Klage, wie sie auch heute in der Liturgie des 9. Av, beispielsweise in Kina 16, anzutreffen ist.

Die Zerstörung Bethars war somit im kollektiven Gedächtnis der Juden als schreckliches Ereignis, das einen nachhaltigen und prägenden Eindruck hinterlassen hat, präsent. Es war wahrscheinlich von seinem Ausmaß und seinen Auswirkungen her nur mit der Eroberung Jerusalems und der Tempelzerstörung vergleichbar, weshalb es in bGit 55b-58a und KlglR im gleichen Erzählkomplex wie diese vorkommt. Die Schrecken des Bar Kochba Aufstandes sind im kollektiven Gedächtnis vermutlich nur mehr als Echo zu vernehmen, dennoch ist die Zerstörung Bethars in der Liturgie des 9. Av durch Kina 23, welche vom Schicksal der zwei Kinder Rabbi Jischmaels berichtet, verewigt.³⁵⁷

³⁵⁶ Für einen tabellarischen Vergleich siehe: 2. Anhang im Appendix.

³⁵⁷ Vgl. Schäfer (1981), S. 192-193.

– 1. Exkurs: Verbindung von bGittin 55b-58a & Klagelieder Rabba zu der heutigen Liturgie am 9. Av – Tempelzerstörung & Einzelschicksale

In diesem Exkurs soll auf die Liturgie des 9. Av, besonders auf **Kina 16 & 23**, eingegangen werden, da diese Kinot die stärkste Verbindung zu der Tempelzerstörung, Einzelschicksalen von Individuen und anderen Motiven aus bGit 55b-58a und auch Klagelieder Rabba aufweisen. Weiters beziehen sich diese beiden Kinot inhaltlich direkt auf bGit, nämlich Kina 16 auf die 5.1.(+5.2.) Einheit zu Titus und die 18.1. Einheit zu den 400 Knaben und Mädchen, sowie Kina 23 auf die 19.4. Einheit zu den Kindern des Rabbi Jischmael ben Elischa, welche zuvor in der Analyse zu bGit 55b-58a allesamt behandelt wurden. Neben dem Kontext der Tempelzerstörung, in den diese Einzelschicksale eingebettet sind, ist interessant, dass diese Kinot der namenlosen Kinder erinnern, die wohl einerseits stellvertretend für alle anderen Individuen stehen, die während der schicksalhaften gewaltbehafteten Ereignisse bis in die heutige Zeit hinein ums Leben kamen und in diesem Sinne auch in der heutigen Liturgie der Erinnerung bedürfen, und die andererseits die beinahe zerstörte Zukunft des Judentums symbolisieren.

Gleichfalls fallen im Kontext der Tempelzerstörung Kina 17 & 24 auf, welche beide von Rabbi Elazar ha-Qallir, einem der ersten liturgischen Dichter aus dem Land Israel aus dem 6./7. Jh. n. Chr., stammen.³⁵⁸ Während Kina 17 auf Klgl 2,20 basiert, dementsprechend auch eine Verbindung zu Klagelieder Rabba aufweist, und von den Schrecken der Belagerungszeit Jerusalems berichtet, so hebt Kina 24, welche keine direkte Vorlage zu haben scheint, die persönliche Beziehung Gottes zu der Tempelzerstörung hervor.³⁵⁹ Diese beiden Kinot werden im Folgenden jedoch nicht weiter behandelt, da sie keinen direkten Bezug zu dem Primärtext dieser Arbeit, bGit 55b-58a, aufweisen.

1. Kina 16

Kina 16 wurde von dem bedeutenden Pijjutdichter Elazar ha-Qallir (ca. 570 - ca. 640) in 12 Strophen mit jeweils 4 Zeilen verfasst, bei welchen jeweils die Anfangsworte der 1. und der 3. Zeile mit den Anfangsworten der Verse in Klgl 5 korrelieren. Die letzten beiden Strophen bilden dazu eine Ausnahme, da in diesen nur das erste Wort mit den letzten beiden Versen von Klgl 5 in Verbindung steht. Im aschkenasischen Raum wird die Kina am Morgen des 9. Av gebetet, wodurch sie in die heutige Liturgie dieses Fast- und Trauertages eingebettet ist. Sie spielt auf bGit 56b+57b, sowie auch auf KlglR 1,31, an bzw. verarbeitet Inhalte dieser Abschnitte weiter. Im Folgenden werden diese **Gemeinsamkeiten** tabellarisch gegenübergestellt. Die Übersetzung und die zugrundeliegenden Kommentare zu dieser Kina stammen aus dem Werk von S. Posner (2010), in welchem die gesamte Liturgie des 9. Av gesammelt und mit Kommentaren versehen nachzulesen ist.

Kina 16	bGit 56b+57b
Remember what the foe [Titus] did within the [Temple] precincts. He drew forth his sword and entered the Holy of Holies.	bGit 56b (5.1. Einheit) Er (= Vespasian) ging [und] schickte Titus. Und er (= Titus) sagte: <i>Wo ist ihr Gott, der Fels, bei dem sie Zuflucht suchten?</i> (Dtn 32,37) – dies ist der böse Titus,

³⁵⁸ Für Genaueres zu Elazar ha-Qallir, dem Pijjutdichter, siehe z.B.: Elbogen (1931), S. 310-319. Zu der Tradition des Pijjut als für den liturgischen Gebrauch verfasste Dichtung und Kommentare zu dieser Literaturgattung, sowie die Unterschiede im sephardischen und aschkenasischen Raum (z.B. Verwendung der Bibel) siehe bes. die Werke von Hollender (1993; 1998; 1999; 2006; 2008; 2019; 2020; 2021).

³⁵⁹ Zu einem Büchlein in jiddischer Sprache zur Liturgie des 9. Av, welches sich mit der Tempelzerstörung und etlichen Ereignissen aus bGit 55b-58a und KlglR beschäftigt, siehe: Elbaum/Turniansky (2016).

He shocked our heritage when he profaned the show bread and **pierced the curtain**, embroidered on both sides.

The orphaned [nation], he disgraced with his bloodstained shield. He **drew a line in reddish color**. He dirtied our waters, and his arrows were glutted with **blood**, as he left the Temple with a bloodied **sword**.

[We mourn] because **this mortal schemed evil schemes** and raised his **hand** against God, as if to defeat Him, saying: "He could defeat Egypt and all other nations. But I, **inside His precious [Temple]**, will run against Him boldly." (cf. Job 15:26)³⁶⁰

In the time of our forefathers, when the sons [of Aaron] brought in alien offerings, they were consumed by fire. (cf. Ps 78:63)³⁶¹ Yet, he dared to bring in a **harlot** and was not singed by fire. Slavish men raked His Tabernacle with flames of fire. Why, to the House of [sacrificial] fire, did He send down a fire from on high? (cf. Lam 1:13)³⁶²

Our spirits sank as he took out the **Temple vessels**, and **placed them on ships** to use them for himself. Our skin rotted as the High Priest awoke, and could not find the ninety-three Temple vessels.

Women stared at the approaching tyrant, scarring the floor of the Temple with his boots. Princes panicked with the general's arrival. He dared spray the Holy of Holies with his filth.

der schimpfte und lästerte gegen [Gott] in der Höhe.

Was machte er (= Titus)? Er ergriff eine **Hure** mit seiner **Hand** und **betrat das Heiligtum der Heiligtümer**; und breitete eine Torarolle aus und (er) beging [wörtl.: sündigte] auf ihr eine Sünde; und er nahm ein **Schwert** und **schnitt durch den Vorhang**; und es geschah ein Wunder und **Blut sprudelte hervor** [wörtl.: Blut brach durch und trat aus], sodass er glaubte, er hätte sich [euphem.: Gott] selbst getötet, denn es wird gesagt: *Deine Feinde brüllten inmitten deines Versammlungsortes, sie stellten ihre Zeichen als Zeichen auf* (Ps 74,4). Abba Chanan sagt: *Wer ist stark wie du, (o) Herr?* (Ps 89,9) – Wer ist wie du stark und hart, denn du hörst das Fluchen und Lästern dieses Bösen und schweigst.

Die Schule von Rabbi Jischmael lehrte: *Wer ist wie du, (o) Herr, unter den Starken?* (Ex 15,11) – Wer ist wie du unter den Stummen?

Was machte er (= Titus)? Er nahm den Vorhang und machte daraus eine Art Netz und brachte alle **Geräte aus dem Tempel** und legte sie in es (= Netz); und er **brachte sie auf sein Schiff**, um zu gehen [und] in seiner Stadt gelobt zu werden, denn es wird gesagt: *Und so sah ich die Bösen, die begraben wurden, aber die, die es richtig machten, von dem heiligen Ort [hinaus] gingen und in der Stadt vergessen wurden* (Koh 8,10). Lies nicht ‚die begraben wurden‘, sondern ‚die gesammelt wurden‘. Lies nicht ‚die vergessen wurden‘, sondern ‚die gelobt wurden‘.

³⁶⁰ EÜ: Halsstarrig rennt er gegen ihn an [mit den dicken Buckeln seiner Schilde].

³⁶¹ EÜ: Die jungen Männer fraß das Feuer; [den jungen Mädchen sang man kein Brautlied].

³⁶² EÜ: Aus der Höhe sandte er Feuer, [in meine Glieder ließ er es fallen. Er spannte ein Netz meinen Füßen, rücklings riss er mich nieder. Er machte mich einsam und siech für alle Zeit].

The young men stood strong at the exterior walls, imagining that [the enemy] would be repulsed by six hundred thousand demons. But the elders trembled, knowing [the enemy] was empowered by Heaven, to have his way while He restrained Himself, as if in chains.

Gone is Nebuchadnezzar, but Rome has taken his place, encircling the walls and frightening the masses. Wrath has befallen the descendants of Jacob to the extent that Heaven has abandoned the palace.

He started to approach the Temple Mount's gate, ordering the four chiefs of his legion to destroy it. He spared the western wall, leaving it as a remembrance. [The Almighty] stood behind our wall but did not defend His cause.

You were enraged and allowed the evacuation. Children without blemish were expelled from there. (cf. Dan 1:4)³⁶³

Da sind die, die sagen: Tatsächlich ‚die begraben wurden‘, denn sogar verborgene Gegenstände werden von ihnen entdeckt.

KlglR 1,31 (Einschub)

Nach der Eroberung teilte er die vier Befestigungsmauern den vier Kommandanten zu. Das westliche Tor fiel auf Pangar. Aber es wurde vom Himmel verordnet, dass es nie zerstört werden soll, weil die Schechina im Westen ist.

Sie zerstörten das in ihren Bereichen liegende. Er zerstörte nicht das in seinem Bereich liegende. Er (= Vespasian) sandte und ließ ihn bringen. Er fragte ihn: Warum hast du nicht das in deinem Bereich liegende zerstört? Er (= Pangar) sagte zu ihm: Bei deinem Leben für den Ruhm des Königreichs tat ich es, denn wenn ich es zerstört hätte, würde kein Mensch wissen, was du zerstört hast. Und wann auch immer Menschen [sie] (= westliche Mauer) sehen, werden sie sagen: Sieh die Stärke von Vespasian, was er zerstörte.

Er (= Vespasian) sagte zu ihm: Genug, du hast gut gesprochen, aber weil du meine Befehle übertreten hast, steigt dieser Mann (= du) auf die Spitze des Daches hinauf und wirft sich selbst hinunter. Wenn du lebst, wirst du leben, aber wenn du stirbst, wirst du sterben. Er stieg hinauf und warf sich selbst hinunter und starb. Und so traf ihn der Fluch des Rabban Jochanan ben Zakkai.

bGit 57b (18.1. Einheit)

Rav Jehuda sagte, [dass] Samuel (= Schmuel) sagte, und manche sagen, Rabbi Ami, und [andere] sagen, es wurde gelehrt in einer Baraita [wörtl.:

³⁶³ EÜ: [...] die Knaben sollten frei von jedem Fehler sein, [schön an Gestalt, in aller Weisheit unterrichtet und reich an Kenntnissen; sie sollten einsichtig und verständig sein und geeignet, im Palast des Königs Dienst zu tun; Aschenas sollte sie auch in Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichten].

Why do the nations storm, while You do not heed Israel's meal-offerings? (cf. Ps 2:1)³⁶⁴
They carried off [lads and maidens] to the distant land [of Utz] in three ships.

They pleaded, "Bring us back," as they sailed the ocean's recesses, and joined together to cast themselves into the sea.

They sang songs of praise as if they were at the Sea of Reeds.

For Your sake, we are slain upon the depths of the sea. (cf. Ps 44:23)

They were overcome by the ocean deep. "All this has come upon us, and we have not forgotten You," (cf. Ps 44:18)³⁶⁵ they implored Him whose reality they sensed. They placed their hope in Him, who will retrieve even from Bashan, and a heavenly echo resounded, "Awake! Why do you sleep?" (cf. Ps 44:24)³⁶⁶

der Mischna]: Ma'asse: [Es geschah, dass] 400 Knaben und Mädchen zur Schande/(Prostitution) gefangen wurden.

[Als] sie selbst bemerkten, warum sie begehrt werden, sagten sie: Wenn wir uns im Meer ertränken, kommen wir in die kommende Welt, um zu leben? Der Älteste unter ihnen interpretierte für sie [den Vers]: Der Herr sagte: Aus Baschan werde ich [sie] zurückbringen, zurückbringen werde ich [sie] aus den Tiefen des Meeres (Ps 68,23).

„Aus Baschan werde ich [sie] zurückbringen“ – Von zwischen den Zähnen eines Löwen werde ich [sie] zurückbringen. „Aus den Tiefen des Meeres“ – Jene, die im Meer ertrunken sind.

Als die Mädchen dies hörten, sprangen sie alle (auf) und fielen mitten ins Meer. Die Knaben schlossen selbst vom Leichterem auf das Schwerere und sagten: Wenn diese, deren Weg so ist – so [handeln]; wir, deren Weg nicht so ist – um wie viel mehr [müssen wir so handeln]! Auch sie sprangen mitten ins Meer.

Und über sie sagt die Schrift: Aber deinetwegen werden wir den ganzen Tag getötet, wir gelten als Schlachtschafe (Ps 44,23).

1.1. Anmerkungen zu einzelnen Strophen

1. *Strophe*: In bGit 56b wird die ‚Entweihung des Schaubrottes‘ durch Titus nicht erwähnt, doch ist der Schaubrottisch unter den Tempelgeräten, die dieser mit nach Rom geführt wird. Das ‚Durchschneiden des Vorhangs‘ im Tempel ist wiederum sehr wohl Bestandteil der Erzählung in bGit 56b, sowie auch in GenR 10,7. Das Bild des ‚auf beiden Seiten bestickten Tempelvorhangs‘ erinnert an yScheq 8,5,51b, wo der Vorhang einerseits von einem Weber und andererseits von einem Kunsthandwerker bearbeitet wird.

2. *Strophe*: Das ‚blutbefleckte Schild‘ tritt in bGit 56b nicht auf, die ‚rote Linie‘ hingegen bezieht sich auf das Wunder, welches sich ereignete als Titus den Vorhang durchbohrte bzw. durchschnitt, denn aus diesem floss Blut heraus. Des Weiteren fehlen in bGit die ‚Verunreinigung des Wassers‘, sowie die ‚blutgetränkten Pfeile‘.

3. *Strophe*: Wie zu Beginn von bGit 56b wird Titus als böse geschildert, der dort mittels dem Vers Dtn 32,37 gegen Gott wettet. Der ‚Sieg über Ägypten und andere Völker‘ erinnert an die 5.2. Einheit von bGit 55b-58a, in der Titus Gott als machtlos verspottet und darauf

³⁶⁴ EÜ: Warum toben die Völker, [warum ersinnen die Nationen nichtige Pläne]?

³⁶⁵ EÜ: Wach auf! Warum schläfst du, [Herr]? [Erwache, verstoß nicht für immer!]

³⁶⁶ Die Übersetzung stammt aus Posner (2010), S. 360-363, wo sich auch die hebräische Fassung dazu findet.

anspielt, dass dieser nur im Wasser Macht hat, da er den Pharao und Sisera ertränkte. Entgegen der Annahme in Posner (2010) ist der Sprecher in dieser Strophe Titus, der sich gerade im Tempel befindet und ‚mutig gegen Gott vorgehen‘ will, obwohl dieser bereits über andere Völker siegreich war.

4. *Strophe*: Die Erwähnung der ‚Söhne Aarons, die aufgrund falscher Opfergaben vom Feuer vertilgt werden‘ ist wohl LevR 20,5; 20,8 und Tan Achare 4 entnommen. Titus, der laut bGit 56b mit einer Hure³⁶⁷ den Tempel betrat, wird mit seinen Soldaten, die im Inneren Feuer legen, diesen Frommen gegenübergestellt. Bei den ‚sklavischen Menschen‘, die Feuer legen, handelt es sich dementsprechend nicht wie von Posner (2010) angegeben um Hohepriester, sondern um die Soldaten des Titus. Es wird die rhetorische Frage gestellt, wieso Gott seinen Tempel, das Haus des (himmlisch göttlichen) Feuers, durch feindliches Feuer zerstören ließ.

5. *Strophe*: Die Tempelgeräte werden von Titus gestohlen und auf sein Schiff gebracht, wie in bGit 56b geschildert, um sie nach Rom zu bringen. Dies spielt auch auf Yalq II § 978 an, wo gleichfalls von der Wegbringung der Objekte berichtet wird. Die Tempelgeräte setzen sich aus dem bereits erwähnten Schaubrottisch, Tempelvorhang, dem Leuchter, der Torarolle und anderen kultischen Gegenständen zusammen. Der schlafende ‚Hohepriester, der erwacht und die Tempelgeräte nicht vorfindet‘ ist im Vergleich zu bGit 56b neu. Dass dieser von dem Raub nichts gewusst haben soll, mutet merkwürdig an. Die erwähnten ‚93 Tempelgeräte‘, die dieser sucht, finden sich hingegen bereits in mTam 3,4 und sind aus Gold und Silber gefertigt, was nicht nur ihren kultischen, sondern auch materiellen Wert erklärt. Warum die ‚Haut verrotten‘ soll, wenn der Priester erwacht und den Tempel leer vorfindet, wird hingegen nicht weiter erläutert.

6. *Strophe*: Diese Strophe hat inhaltlich ebenfalls kein Pendant in bGit 56b, obwohl die Beschmutzung des Allerheiligsten auf seinen Beischlaf mit der Hure im Tempel anspielen dürfte. Titus hinterlässt ‚Schrammen auf dem Tempelboden mit seinen Schuhen‘, was dahingehend erklärt wird, dass er trotz des Verbots des Tragens von Schuhen auf dem Tempelberg (z.B. bBer 54a; 62b) genagelte Schuhe trug.

7. *Strophe*: Die Vorstellung von den ‚600.000 Dämonen‘, die den Tempel verteidigen, stammt wohl aus DtnR 1,17, wo zerstörerische ‚Dämonen‘ (מַזְיִיקִין) bereit sind gegen die Römer zu kämpfen. Die jungen Männer scheinen sich auf ihre himmlischen/dämonischen Verteidiger zu verlassen. Die Alten jedoch haben Angst, weil sie wissen, dass Titus von Gott gesandt wurde, die Feinde vom Himmel aus bemächtigt wurden (vgl. bAZ 18a: 2.2.2. Einheit). Wie Vespasian in bGit 56a, in der 4. Einheit, von Gott geschickt wurde, so gehen die Alten nun davon aus, dass nun Titus das Werk seines Vaters, die Eroberung der Stadt, zu Ende führen soll. Die Dämonen helfen insofern nichts, weil es folglich Gottes Wille ist, dass die Feinde obsiegen. Die Aussage, dass sich Gott ‚in Ketten‘ befindet, erinnert an KlglR 2,6 und Peticha 34, wo das Paradox beschrieben wird, dass Gott, obwohl die Zerstörung seines Tempels und Jerusalems sein Wille war, er mit den Israeliten von den Römern gefangen genommen wird, er quasi mit ihnen in Form der Schechina ins Exil geht.

8. *Strophe*: Die Assyrer unter ‚Nebukadnezzar‘ werden als Vorläufer der ‚Römer‘ geschildert, welche beide gegen Jerusalem Krieg führ(t)en und beide sieg(t)en. Die Feinde umzingeln die Stadt und ‚Gotteszorn‘ auf sein Volk macht sich dadurch bemerkbar, dass er sein Heiligtum eben jenen Feinden überlässt. Dieses Szenario erinnert an KlglR 1,41 und bSan 96b, wo es jeweils heißt, dass die Assyrer und/oder Römer gegen ein bereits von Gott verlassenes, ein zerstörtes Volk vorgehen und sie sich deshalb keines Sieges rühmen können.

9. *Strophe*: Wie in KlglR 1,31 befiehlt Titus ‚vier Kommandeuren‘ die Stadt zu zerstören. Doch ist es nicht wie hier Titus, der die Westmauer stehen lässt, sondern Pangar, einer der Kommandeure, der sich nicht dazu durchringen kann die Westmauer zu zerstören. Pangar rechtfertigt sein Versagen gegenüber Vespasian, indem er diesem erklärt, dass nur durch

³⁶⁷ Die ‚Hure‘ erinnert des Weiteren an bAZ 16a-19b, wo diese stets als verbindendes Stichwort auftritt.

dieses Überbleibsel die Nachwelt wissen werde, was er Bedeutendes zerstören habe lassen. In KlglR 1,31 wird gesagt, dass diese Wand deshalb nicht zerstört werden konnte, da die Schechina im Westen wohnt. So ist zu vermuten, dass Gott deshalb hinter der Mauer verharret, weil die Schechina dort ist und rückschließend deren Anwesenheit die völlige Zerstörung des Tempels verhindert, auch wenn Gott selbst die Hände gebunden sind und er nicht aktiv eingreifen kann. Interessanterweise heißt es in Hld 2,9³⁶⁸ von dem Geliebten, der mit Gott identifiziert werden kann, dass dieser hinter der Mauer steht und durch die Fenster ins Innere späht. In ExR 2,2 wird diese ‚Mauer‘ im Hohelied dann mit der Westmauer des Tempels gleichgesetzt.

10. *Strophe*: Diese Strophe ist inhaltlich stark an bGit 57b, genauer, der 18.1. Einheit, orientiert, in der 400 Knaben und Mädchen von den Römern gefangen genommen und auf ein Schiff gebracht wurden, um in Rom in die Prostitution verkauft zu werden. Hier sollen die Jugendlichen jedoch in das Land Uz gebracht werden, welches entweder in Edom, dem Gebiet östlich des südlichen Teils der Jordansenke, oder in Aram in der Nähe Mesopotamiens liegen soll. Wird in bGit 57b nicht direkt ein Schiff erwähnt, so sind es hier wie in KlglR 1,45 gleich drei Schiffe, die mit den Kindern beladen werden. Gott indes erhört die Israeliten und ihre Opfer auch weiterhin nicht.

11. *Strophe*: In bGit 57b folgern sie mittels Ps 68,23, dass Gott sie auch in die zukünftige Welt bringen wird, wenn sie sich im Meer ertränken, um der Gebotsübertretung durch die Prostitution zu entgehen. Sie ertränken sich allesamt im Meer, doch die Mädchen wären nicht dazu verpflichtet gewesen, denn durch die Vergewaltigung der Römer wären sie nicht schuldig geworden, sie hätten als *karka olam*, als passives Opfer gezählt,– als Opfer, das nicht für die Sünden des Vergewaltigers verantwortlich gemacht werden kann. Für Posner (2010) steht fest, sie hätten nur mit den Knaben Suizid begehen müssen, wenn die Römer vorgehabt hätten sie alle zur Konversion, also zu Götzendienst, zu zwingen, denn dann wäre bSan 74a in Kraft getreten. Wie hier die Kinder Gott mit Lobliedern preisen, als sie ‚ins Meer springen‘, so lobte auch Moses diesen, als er das Rote Meer teilte (vgl. Ex 14). Das Lob, welches sie sprechen, ist eine Abwandlung des Verses Ps 44,23, welcher in bGit 55b-58a, in den Einheiten 18.1-18.3, anhand von Beispielen ausgelegt wurde.

12. *Strophe*: In dieser letzten Strophe wird Gott gedacht, den sie anflehen, auf den sie ihre Hoffnung stützten, dass er sie auch ‚aus Baschan‘, genauso wie aus den ‚Tiefen des Meeres‘ erretten bzw. in die kommende Welt holen wird. Wird in bGit 57b deren Aufnahme in diese nicht explizit erwähnt,– sondern nur durch den Kontext von Ps 44,23 impliziert,– so ertönt hier eine Himmelsstimme, die durch Ps 44,24 zum Ausdruck bringt, dass die Knaben und Mädchen in der kommenden Welt auferweckt werden bzw. auferstehen.

2. Kina 23

Kina 23 wurde von einem aschkenasischen Juden namens Jechiel (= Yehiel) verfasst, der eventuell mit Rabbi Jechiel ben Josef von Paris (gest. um 1286) identifiziert werden kann. Die Kina besteht aus 9 Strophen mit ungleicher Zeilenanzahl und findet sich sowohl in der aschkenasischen als auch mit leichten Veränderungen in der sephardischen Liturgie wieder. Wie zuvor Kina 16 wird diese gleichfalls am Morgen des 9. Av gebetet. Sie basiert auf der Erzählung der Kinder des Rabbi Jischmael ben Elischa aus bGit 58a (19.4. Einheit; vgl. Paralleltext: KlglR 1,46), in der diese von zwei verschiedenen römischen Sklavenhändlern gefangengenommen werden und aufgrund ihrer außergewöhnlichen Schönheit miteinander verheiratet werden sollen, sodass die Händler sich ihre Kinder aufteilen können. Während der Nacht beklagen die gefangenen Geschwister ihr Schicksal, erkennen sich jedoch im Morgengrauen, weinen und sterben schlussendlich gemeinsam in den Armen des anderen.

³⁶⁸ EÜ: [Der Gazelle gleicht mein Geliebter, dem jungen Hirsch. Sieh da,] er steht hinter unserer Mauer, [er blickt durch die Fenster, späht durch die Gitter].

Die Platzierung der Kina in der Reihenfolge der Kinot ist auffällig. Der narrative Fluss der Kinot beginnt bei der Zerstörung Jerusalems, des Tempels, welche die jüdische Geschichte veränderten, geht über zu dem Martyrium der zehn größten Talmudgelehrten (Kina 21) und dann zu dem Massaker tausender Menschen während der Zerstörung der bedeutendsten jüdischen Gemeinden im Mittelalter. Die Kina vor dieser handelt von den jüdischen Märtyrern in Deutschland und jene danach von den Kreuzzügen in Speyer, Worms und Mainz. Kina 23 unterbricht somit die Kinot über die Zerstörung wichtiger jüdischer Gemeinden in Deutschland, indem sie das Schicksal zweier namenloser Individuen thematisiert. Doch diese Unterbrechung ist nicht unbewusst, sondern zeugt davon, dass auch das einzelne leidende Individuum erinnert wird, so als würde es sich bei ihm um einen Anführer, Gelehrten oder eine wichtige Persönlichkeit handeln. Diese quasi eingeschobene Kina zeigt, dass große geschichtsverändernde, gewaltbehaftete Ereignisse nicht nur das Kollektiv als solches, sondern auch einzelne, unbedeutende Menschen betreffen, welche dieses Kollektiv stellen. Weiters scheint die Kina den psychologisch-pädagogischen Ansatz zu verfolgen, dem zufolge Menschen eher auf Geschichten individueller, persönlicher Schicksale reagieren und mit diesen mitfühlen, als auf Tragödien größeren nationalen Ausmaßes (vgl. GenR 33,5).

Im Folgenden werden die **Gemeinsamkeiten** zwischen Kina 23 und bGit 58 tabellarisch gegenübergestellt. Die Übersetzung und die zugrundeliegenden Kommentare zu dieser Kina stammen wieder aus dem Werk von Posner (2010).

Kina 23	bGit 58a
<p>My Temple – my sins destroyed it! I let my <u>tears stream down my cheeks</u>. On this day, I will raise a woeful cry. And I mourn from year to year.</p> <p>With an aggrieved heart, impossible to console, of all injuries, my pain is unique, over the son and daughter of Rabbi Yishma'el, the High Priest. Their memory is like a fire in my heart. And I mourn from year to year.</p> <p>Held captive in the possession of two different masters who dwelled nearby one another, and <u>as they discussed various matters</u>, one related, “Of Zion’s captives, I purchased a maid, clothed in scarlet, like the moon in radiance and beauty, and in appearance like Keziah and Jemima. And I mourn from year to year.</p> <p>His comrade responded with double the praise. “I, too, visited Jerusalem’s captives, and purchased a slave-boy with beautiful eyes like the sun in full force, at noon, and like the moon in its fullness.</p>	<p>Rav Jehuda sagte, [dass] Rav sagte: Ma’asse: [Es geschah, dass] der Sohn und die Tochter von Rabbi Jischmael ben Elischa gefangen genommen wurden von 2 Meistern.</p> <p>Später <u>verkehrten</u> (= trafen sich) <u>die beiden</u> [Meister] <u>an einem</u> [bestimmten] <u>Ort miteinander</u>. Dieser (= einer) sagt: Ich habe einen Sklaven, es gibt nichts wie seine Schönheit in der ganzen Welt.</p> <p>Und dieser (= der andere) sagt: Ich habe eine Sklavin, es gibt nichts in der gesamten [wörtl.: ganzen, ganzen] Welt wie ihre Schönheit.</p>

<p>And I mourn from year to year.</p> <p>“Let us mate them and evenly split the offspring, sure to be like stars in the sky.” Hearing this makes one’s ears ring! Recalling this, I rend my garments. And I mourn from year to year.</p> <p>Together, they both agreed to this, and that night, coupled them into one room. The slave-masters stood outside with identical intention, while the slaves cried, embittered, and frightened. <u>Until dawn, their crying did not abate.</u> And I mourn from year to year.</p> <p>One lamented with a feverish and melted heart, “How will a <u>grandson of Aaron</u> marry a slave-girl?” And she, too, wailed, “Because of a villain’s transaction, will a <u>daughter of Yokheved</u> marry a slave?” Woe that He, who does what He says, has thus decreed! Over this, the celestial constellations weep! And I mourn from year to year.</p> <p>With the break of dawn, they recognized one another, and overpowered each other, crying, “Oh, brother!” “Oh, sister!” They embraced and clung to each other until their souls departed with one last breath. And I mourn from year to year.</p> <p>For this, Jeremiah lamented in horror. This horrid decree, I will forever bemoan. In my heart burns a fire, a scorching flame. For the son and daughter, I will deliver a powerful lament! And I mourn from year to year.³⁶⁹</p>	<p>Sie sagten: Komm, und wir verheiraten diesen mit jener und teilen uns die Kinder.</p> <p>Sie brachten sie (= Sklaven) in eine Kammer. Dieser saß in dieser Ecke und jene saß in jener Ecke.</p> <p>Dieser (= Sklave) sagt: Ich bin ein <u>Priester(sohn), Sohn von Hohepriestern</u>; ich soll eine Sklavin heiraten? Und diese (= Sklavin) sagt: Ich bin eine <u>Priestertochter, Tochter von Hohepriestern</u>; ich soll von einem Sklaven geheiratet werden? Und sie weinten die ganze Nacht.</p> <p>Als die Morgenröte aufstieg, erkannten sie einander und sie fielen übereinander und (sie) <u>weinten laut, bis sie starben</u> [wörtl.: ihre Geister sie verließen].</p> <p>Und über sie klagte Jeremia: <u>Über diese weine ich, mein Auge, mein Auge fließt über mit Wasser</u> (Klgl 1,16).</p>
--	---

2.1. Anmerkungen zu einzelnen Strophen

1. *Strophe*: Die Tempelzerstörung wird nur in der ersten Zeile der Kina erwähnt, bildet jedoch den Kontext zu der Gefangennahme der Kinder des Rabbi Jischmael. In bGit 58a ist der Kontext hingegen jener der Zerstörung Bethars und nicht Jerusalems. Die ‚Tränen‘, welche über die ‚Wangen‘ laufen, sind mit den überfließenden Augen am Ende der Erzählung in bGit 58a zu vergleichen. Während in bGit 55b-58a stets vermieden wurde die Israeliten an der

³⁶⁹ Die Übersetzung stammt aus Posner (2010), S. 438-441, wo sich auch die hebräische Fassung dazu befindet.

Tempelzerstörung oder anderen Zerstörungen schuldig zu sprechen, so wird diese hier direkt mit den ‚Sünden‘ des Volkes in Verbindung gebracht.³⁷⁰ Ganz im Sinne der jährlichen Liturgie am 9. Av wird am Ende jeder Strophe erwähnt, dass diesen Ereignissen, der Tempelzerstörung und dem Tod der beiden Individuen, ‚jedes Jahr aufs Neue‘ gedacht wird.

2. *Strophe*: Mit Vehemenz wird betont, dass der Schmerz über jedes Individuum zählt und einzigartig ist. Rabbi Jischmael wird als ‚Hohepriester‘ vorgestellt, ein Titel, der in Verbindung mit seinem Namen in bGit 58a nicht auftritt, aber aus dem weiteren Inhalt der Erzählung sehr wohl abgeleitet werden kann.

3. *Strophe*: Die Reihenfolge der Vorstellung der gefangenen Kinder Jischmaels ist gegenüber bGit 58a vertauscht, denn dort wird zuerst die Schönheit des Sohnes und dann erst die der Tochter angepriesen. Hier wird folglich zuerst die Tochter Rabbi Jischmaels erwähnt, welche bei ihrer Gefangennahme in ‚scharlachrote Gewänder‘ gekleidet war. Rot als Farbe der Könige und des Adels weist somit auf ihre Abstammung aus einer bedeutenden Familie hin. Ihre Ausstrahlung und Schönheit wird mit jener des Mondes verglichen, sowie ihr Aussehen mit jenem von ‚Kezia und Jemima‘, zweien der Töchter des Ijob, welche für ihre außergewöhnliche Schönheit bekannt sind (vgl. Ijob 42,14)³⁷¹. Interessant ist dabei, dass, während es in bGit 58a heißt, dass die Schönheit der Tochter und des Sohnes unvergleichlich ist und in der Welt nichts dieser gleicht, beide hier mit Gestirnen und biblischen Figuren in Relation gesetzt, sie also sehr wohl verglichen werden.

4. *Strophe*: Wie in bGit 58a wird das Lob gesteigert bzw. verdoppelt, doch dieses Mal nicht in Bezug auf die Sklavin, sondern den Sklaven, ihren Bruder, dessen Schönheit mit der ‚Mittagssonne‘ und dem ‚Vollmond‘, also mit gleich zwei Gestirnen, verglichen wird. In diesem Lob werden seine ‚schönen Augen‘ hervorgehoben, die wiederum an die 19.3. Einheit aus bGit 58a (vgl. KlglR 4,4), genauer, an die schönen Augen seines Vaters, Rabbi Jischmaels, erinnern, welche mit ein Grund waren, weshalb dieser aus dem Gefängnis befreit wurde. War in bGit 58a die Tochter schöner, so wird hier die Schönheit des Sohnes, v.a. auch dessen Ähnlichkeit zu seinem Vater, stärker betont.

5. *Strophe*: Die Nachkommen der schönen Sklavin und des Sklaven, die zuvor mit Gestirnen verglichen wurden, sollen demnach den ‚Sternen am Himmel‘ ähneln. Der Sprecher der Kina zerreißt bei dem Gedanken an das inzestuöse Schicksal der beiden seine Gewänder. Dieses Verhalten ähnelt dem Trauerbrauch der *qeri‘a* (vgl. Gen 37,29³⁷²; 1 Sam 4,12³⁷³; 2 Kön 5,8³⁷⁴), dem rituellen ‚Zerreißen bzw. Einreißen der Kleidung‘ bei der Klage über ein Familienmitglied bei dessen Begräbnis. Laut Posner (2010) hat dieser Brauch auch für die Kinder von Rabbi Jischmael Gültigkeit und muss von allen beim Gedenken an diese befolgt werden, da sie ihr Leben hingaben, um die Gebote der Tora einzuhalten.

6. *Strophe*: Wie in bGit 58a werden die beiden in ‚eine Kammer‘ gebracht, damit sie miteinander schlafen und Nachkommen produzieren. Als Zusatz werden hier jedoch die ‚Sklavenhalter‘ genannt, die vor der Türe stehen, um zu lauschen, ob ihr Plan aufgeht.

7. *Strophe*: Beide Sklaven beklagen weinend ihr Schicksal, was an Selbstmitleid grenzt, da sie jeweils nur beanstanden eine Sklavin bzw. einen Sklaven heiraten zu müssen, obwohl sie selbst von priesterlicher Abstammung sind. Er bezeichnet sich als ‚Enkel des Aaron‘, was ihn

³⁷⁰ Der Tempel, der in der rabbinischen Literatur stets Gott gehört, wird hier plötzlich den Israeliten zugeschrieben. Andererseits den Sprecher der Kina als Gott zu identifizieren, der von seinen Sünden spricht, die zur Zerstörung führten, erscheint doch sehr unwahrscheinlich.

³⁷¹ EÜ: Die erste nannte er Jemima, Turteltaube, die zweite Kezia, Zimtblüte, und die dritte Keren-Happuch, Schminkhörnchen.

³⁷² EÜ: Ruben kam zur Zisterne zurück und siehe, Josef war nicht mehr dort. Er zerriss seine Kleider, [...].

³⁷³ EÜ: Ein Benjaminiten lief vom Schlachtfeld weg und kam noch am gleichen Tag nach Schilo, mit zerrissenen Kleidern und Erde auf dem Haupt.

³⁷⁴ EÜ: Als der Gottesmann Elischa hörte, der König von Israel habe seine Kleider zerrissen, ließ er ihm sagen: Warum hast du deine Kleider zerrissen? Naaman soll zu mir kommen; dann wird er erfahren, dass es in Israel einen Propheten gibt.

zu einem Nachkommen des Bruder des Mose, des ersten Hohepriesters, macht. Sie hingegen nennt sich ‚Tochter von Jochebed‘, wodurch sie ihre Genealogie auf die Mutter zweier Priester, des Aaron und Mose, (und auch der Miriam) zurückführt. Ihr Argument gegen eine Heirat zwischen ihnen scheint somit eine Steigerung des seinen darzustellen, da sie noch eine Generation weiter zurückgreift. Weiters wäre es ihnen beiden als Nachkommen von Hohepriestern verboten eine Sklavin bzw. einen Sklaven, oder sogar eine Nichtjüdin oder einen Nichtjuden, zu heiraten, was ihr Selbstmitleid z.T. erklärt. Wieder wird vom Sprecher der Kina diese Strophe kommentiert. Dieses Mal beklagt er den ‚Beschluss‘ Gottes, der den beiden dieses Schicksal zuwies. Auch die ‚Himmelskörper‘ weinen über diesen Beschluss, wodurch gesagt werden kann, dass der gesamte Himmel in die Klage über diese beiden Individuen miteinstimmt.

8. *Strophe*: Wie in bGit 58a erkennen sich die beiden erst in der ‚Morgendämmerung‘ und fallen sich weinend in die Arme. Sie weinen und klagen, bis ihre Seelen sie mit einem ‚letzten Atemzug‘ verlassen. Dieser Umstand wird von Posner (2010) so gedeutet, dass sie Selbstmord begehen, was jedoch aus dem Text heraus weder geleugnet noch bestätigt werden kann. Doch ist, wie in bGit 58a erläutert, ebenfalls möglich, dass die beiden aus Erschöpfung, Schock und Verzweiflung heraus starben ohne aktiv Hand an sich zu legen.

9. *Strophe*: ‚Jeremia‘ klagt wie in bGit 58a über die Kinder des Rabbi Jischmael. Diese Klage findet sich auch in der 19.5. Einheit von bGit 58a, denn dort klagt Jeremia genauso über das Schicksal der Tzofnat, die Tochter des Hohepriesters Peniel. Jeremia, der zur Zeit des 1. Tempels lebte, wird nachgesagt, er habe diese Tragödien im Zuge der Zerstörung des 2. Tempels vorhergesehen und deshalb jedes Individuum, das während dieser ums Leben kommen würde, bereits im Vorhinein beklagt. Der Sprecher der Kina schwört gleichfalls diesen göttlichen Beschluss, der zur Besiegelung dieser zwei Schicksale,– dem Tod der Kinder des Rabbi Jischmael,– führte für immer leidenschaftlich, mit ‚Feuer im Herzen‘, zu betrauern und jährlich dem ‚Sohn und der Tochter‘ durch eine ‚eindringliche Klage‘ zu gedenken.

7. bAvoda Zara 16a-19b

7.1. Halakhische Ausgangsbasis von bAvoda Zara 16a-19b

Das Traktat Avoda Zara ist Bestandteil der 4. Ordnung Neziqin (,Schädigungen‘) der Mischna und beschäftigt sich im Wesentlichen mit dem Umgang von Juden mit Nichtjuden mit besonderem Fokus auf Handlungen, die als Götzendienst gedeutet werden. Das Traktat hat fünf Kapitel, die sich in drei Themenbereiche gliedern. Kapitel 1 und 2 haben den Umgang mit heidnischen Festen und die Bestimmungen, welche Waren zum Handel mit Nichtjuden geeignet sind, sowie welche Waren nicht-jüdischer Herkunft von Juden gebraucht werden dürfen, zum Thema. Kapitel 3 und der erste Teil von 4 hingegen beschäftigen sich mit potenziellen Götzendarstellungen und nichtjüdischen Kultgegenständen. Der zweite Teil des 4. Kapitels und Kapitel 5 sind den Reinheitsbestimmungen des Weins gewidmet.

Gleich zu Beginn des gewählten Abschnitts aus bAZ (16a-19b) steht ein Mischnazitat, nämlich **mAZ 1,7**, das darauf eingeht, dass Nichtjuden keine wilden Tiere wie Bären und Löwen, oder irgendetwas, das Schaden verursachen könnte, verkauft werden darf (1). Gleichfalls wird der Bau von Basiliken, Richtstätten/Schafotts, Stadien und Tribünen verboten (2). Der Bau von Sockeln für Götzenstatuen und Badehäusern ist hingegen erlaubt, zumindest bis das Gewölbe für das Götzenbild errichtet werden soll. Erst dann ist es Juden verboten weiter- bzw. länger mitzubauen (3).

Wann diese Vorschriften in Kraft waren, oder ob sie es überhaupt waren, ist heute nicht mehr festzustellen. Anhand der in den Abschnitt hineingewobenen Märtyrererzählung von Rabbi Chanania ben Teradjon und den ,Trickstererzählungen‘ von Rabbi Eliezer, Elazar ben Perata und Meir wird jedoch zumeist ein Nachkriegskontext vermutet. Es ist wohl die Zeit nach dem Bar Kochba Aufstand, in der es einerseits galt die Provinz mit ihren Städten und Gebäuden wiederaufzubauen und es andererseits der Tradition nach zu Verfolgungen der Juden unter Hadrian kam. Der Märtyrertod des Rabbi Chanania wäre somit, wie jener des Rabbi Aqiva, dessen Geschichte u.a. in bBer 61b¹ erzählt wird und in dieser Analyse auch ergänzend fungieren soll, im Licht der hadrianischen Verfolgung zu sehen.

7.1.1. Definition: Trickster

Um den Begriff ,Trickster‘ zu erläutern, sollen die Artikel von S. Weaver und E. Weitz aus der *Encyclopedia of Humor Studies* (2014), sowie ein älteres Werk von P. Radin (1956) herangezogen werden. Die Figur des ,Tricksters‘ ist fast ausschließlich durch männliche Vertreter bekannt. Bei einem solchen ,Trickster‘, so sind sich die Genannten einig, handelt es sich um die Personifizierung der Idee des ethnischen Witzereißers. Er fungiert als Agent des Widerstandes gegen die hegemonische oder koloniale Macht einer Gesellschaft und *“works against imposed representations to create an uncertain humor that could counter the restrictive translations of minority or peripheral ethnicities by dominant groups”*². Trickster dienen somit scheinbar der Aufzeigung von Bruchlinien in dem Gesellschaftsrahmen, indem sie diesen, sowie damit zusammenhängende soziale Normen, mit Hingabe überschreiten und zum Nachdenken über alternative Lösungsansätze anregen. Durch Gerissenheit und Kühnheit umgeht er auch kulturelle Grenzen mit Leichtigkeit, weshalb er vermutlich in Mythen und Volkserzählungen der ganzen Welt vertreten ist.³ Dazu sei erwähnt, dass die Taten des Tricksters zumeist mündlich tradiert werden, oder in kulturelle Bräuche integriert sind.

¹ Das Traktat Berakhot ist Bestandteil der 1. Ordnung Zera'im (,Saaten/Samen‘) der Mischna und beschäftigt sich hauptsächlich mit Segens-, Gebets- und landwirtschaftlichen Vorschriften. Ber umfasst 9 Kapitel und ist das einzige Traktat dieser Ordnung, zu welcher es eine Gemara (= Erläuterung und Ergänzung der Mischna) gibt. Dies liegt daran, dass Gesetze bezüglich der Landwirtschaft nur in Palästina galten.

² Weaver (2014), S. 218.

³ Zum mythischen Trickster und allgemeiner Information zur Trickster-Figur siehe u.a.: Welsford (1961); Koestler (1964); Cox (1969); Hanes/Doty (1993); Hynes (1993); Hyde (1998); Jung (2003); Bevis (2013).

Der Trickster weist oft ursprüngliches und ungezügelt Verlangen gepaart mit klugem Denken auf, weshalb ihm eine eigene Art von Humor, der sog. ‚Trickster Humor‘ zugeschrieben wird. Dabei handelt es sich um Humor, der konventionelle oder vorherrschende Sichtweisen überschreitet, Sprache destabilisiert, sowohl politische Kritik bietet und gleichfalls als Widerstand fungiert. Dieser Humor hat eine aggressive und vulgäre Seite an sich, die nötig ist, um die auferlegten Höflichkeiten und vorherrschenden Konventionen zu überwinden, jedoch kann er auch fehlschlagen, wenn der falsche Ton erwischt und der Trickster deshalb bestraft wird. Andererseits sind die Geschichten über Trickster generell offiziell gesponserte Erzählungen, in welchen das antisoziale oder ungebührliche Verhalten, sei es auch noch so klug und unterhaltsam, mit einer Strafe für dieses endet, wodurch der Trickster zwar für die Destabilisierung steht, doch seine Geschichten eigentlich dazu beitragen, dass die Normen (freiwillig) eingehalten werden.

Nichtsdestoweniger sind seine schelmischen Taten humorvoll zu verstehen, obwohl, oder gerade weil sie die Zuseher durch Lügen und Betrug, scharfsinnig Hervorgebrachtes, Gestik, Mimik, Charakterisierung und Manipulation erheitern. So gebraucht der Trickster zur Erreichung seiner Ziele Techniken der Satire und der Karikatur, um z.B. politische Dispute humorvoll zu halten.

Zu dieser besonderen Art des Humors treten noch sechs unverkennbare Eigenschaften hinzu, die ein Trickster aufweist, nämlich Mehrdeutigkeit, Anomalie und das Wechselspiel von Gegensätzen (1), Betrug und Schwindel (2), Verkleidung und Gestaltveränderung (3), Inversion von Situationen oder Positionen (4), unbestimmte oder gemischte Geburt, etwas zwischen Göttlichem und Irdischem (5), sowie heilige und unzüchtige Bricoleur (6), die es ihm erlaubt ihm zur Verfügung stehenden Gegenstände, einschließlich der größten Produkte des Körpers, einfallsreich umzuwandeln. In vielen Fällen sind die Erzählungen über Trickster auch mit dem Ursprung oder der Verwandlung der Welt und ihrer Bewohner verbunden, was dazu führt, dass er gleichfalls als kultureller Held oder als spiritueller Führer gesehen werden kann.

7.2. Aufbau

Der Abschnitt bAZ 16a-19b beginnt, wie bereits erwähnt, mit dem Mischnazitat mAZ 1,7, dessen 1. Teil über das Verbot des Verkaufs von Bären, Löwen und allem, was Schaden verursachen könnte, ausführlich in 16a-16b erläutert wird. In 16b wird der 2. Teil, das Verbot des Bauens einer Basilika, einer Richtstätte/eines Schafotts, eines Stadions und einer Tribüne, so ausgelegt, dass keine Basilika von einem Schafott, oder von einem Stadion, oder von einer Tribüne mit Nichtjuden gebaut werden darf. Über das zentrale Stichwort ‚Schafott‘ (גרדום) steht eine Erzählung über Rabbi Eliezer (16b-17a), der wegen des Verdachts der Häresie verhaftet wird, in Verbindung zu diesem 2. Teil des Mischnazitats. Die Geschichte von Rabbi Eliezer stellt dabei nicht nur eine Verbindung zu dem vorherigen Inhalt des Abschnitts dar, sondern leitet gleichfalls den größten zusammenhängenden Komplex von Märtyrer- bzw. Trickstererzählungen des babylonischen Talmuds ein, der in bAZ 16b beginnt und (mit einer kleinen Unterbrechung in 17a-b) mit 18b (mit einer Rettung von eben jenem Schafott) endet.⁴

Dieser Komplex wird in 17a durch eine Erläuterung zu der Häresie als Hure unterbrochen, wobei diese durch die Stichworte ‚Lohn‘ (אתנן), ‚Hure‘ (זונה), ‚Häresie‘ (מינות), ‚Tora‘ (תורה), ‚sich nähern/Nähe‘ (קרב) mit der Erzählung des Rabbi Eliezer verbunden ist. Im Kontext des Gedankens, ob Umkehr, also die Abwendung der Häresie den Tod bedeutet, wird ebenfalls in 17a die Geschichte des Rabbi Elazar ben Dordio erzählt, der wegen seiner Sünde (= Promiskuität), die ihm wie Häresie angerechnet wird, stirbt, doch aus ‚Gnade‘ (רחם) aufgrund seiner ‚Umkehr‘ (תשובה) das Leben in der kommenden Welt erhält. Elazar ben

⁴ Das Stichwort ‚Schafott‘ aus mAZ 1,7 ist prägend für den Erzählkomplex in bAZ 16b-18b, da unter diesem die gesamten Märtyrer- und Trickstererzählungen zu subsumieren sind bzw. als Illustrationen für dieses dienen.

Dordio wird in dem Text selbst als Gegenbeispiel zu Rabbi Chanania ben Teradjon betrachtet, der sich seine Aufnahme in die kommende Welt durch viele Jahre der Toratreue erwirbt. In 17a-b wird die Tora als einzige Abhilfe gegen die Sünde und den bösen Trieb gepriesen. Durch die dabei vorkommenden Stichwörter ‚Tora‘ (תורה) und ‚Hurenhaus‘ (קובה של זונות) wird auch wieder auf die Märtyrer- und Trickstererzählungen übergeleitet, die mit der Gefangennahme von Rabbi Elazar ben Perata und Chanania ben Teradjon in 17b einsetzen.

In 17b-18b werden die Geschichten von Rabbi Elazar ben Perata (17b), der durch trickreiche Antworten und Elijas wundersames Eingreifen gerettet wird, von Rabbi Chanania ben Teradjon (17b-18a), der mit seiner Frau aufgrund seiner Torabeschäftigung den Tod findet, und von Rabbi Meir (18a-b), welcher auf trickreiche Art die Tochter des Chanania aus einem Hurenhaus befreit und auf seiner Flucht selbst durch Elija gerettet wird, erzählt. Auch in diesen Erzählungen sind die Stichworte ‚Tora‘ (תורה), ‚Hure‘ (זונה), aber auch ‚Königreich‘ (מלכות), ‚Gnade‘ (רחם) und ‚Wunder‘ (ניסא) prägend.

Nach diesem Komplex zu den Märtyrern und Trickstern erfolgt in 18b-19b eine längere Auslegung zu Ps 1,1-3, wobei diese über das zentrale Stichwort ‚Stadien‘ (איצטדיא), welches kakophemistisch gebraucht wird, eine Verbindung zu dem 2. Teil des Mischnazitats mAZ 1,7 aufweist und somit an den größeren Kontext rückgebunden ist. Im Zuge dieser Auslegung wird in 18b-19a zuerst vermehrt auf die ‚Spötter‘ (לוצצים), welche in die Hölle kommen und vernichtet werden, und in 19a auf das Vergnügen und die Freude an der ‚Tora‘ (תורה) eingegangen. In 19a-b wird die ‚Tora‘ (תורה) im Zuge der Auslegung zu Ps 1,3 schließlich mit einem Baum verglichen, der nicht verwelkt, wodurch die Tora als Leben selbst bzw. das Studium dieser als Lebensgarant interpretiert werden kann.

Abschließend wird in 19b noch auf den 3. Teil des Mischnazitats eingegangen, der besagt, dass ein Jude bei der Erreichung des Gewölbes für das Götzenbild nicht mehr mitbauen darf, wobei dieses Verbot so ausgelegt wird, dass es in der Praxis keine Gültigkeit mehr hat.

7.3. Auswahl

Das Augenmerk bei der Analyse des Abschnitts aus bAZ 16a-19b wird auf dem Komplex der Märtyrer- und Trickstererzählungen, welcher sich in 16b-18b findet, liegen. Die Erzählungen werden v.a. unter dem Gesichtspunkt des Martyriums, dessen Provokation und dessen Vermeidung durch ‚Trickseriei‘ untersucht, wobei aber auch der größere Zusammenhang, der Kontext des Komplexes, aber auch des Traktats nicht unbeachtet bleiben. Um noch einen weiteren Aspekt bzw. eine andere Sichtweise auf das Martyrium zu erhalten, wird auch die Erzählung um Rabbi Aqiva aus bBer 61b herangezogen, in welchem das Martyrium von diesem regelrecht ersehnt wird.

Die Erzählungen von Rabbi Eliezer, Elazar ben Perata, Chanania ben Teradjon und Meir, sowie auch Rabbi Aqiva werden im Folgenden daraufhin untersucht, ob es sich bei ihnen jeweils um einen ‚Trickster‘, ‚Provokateur‘ oder ‚Todessehnsüchtigen‘ handelt. Dabei wird bereits im Vorfeld vermutet, dass ...

- Rabbi Eliezer und Elazar ben Perata als ‚Trickster‘ zu bewerten sind, da sie beide durch raffinierte Formulierungen und Wunder ihr Martyrium verhindern können.
- Rabbi Chanania ben Teradjon hingegen als ‚Provokateur‘ einzustufen ist, da er die Konsequenzen für sein Handeln kennt und dennoch das Martyrium freiwillig in Kauf nimmt.
- Rabbi Meir, dessen Geschichte mit der des Rabbi Chanania ben Teradjon verwoben ist, auch als ‚Trickster‘ gelten kann, weil er alles (inklusive Verkleidung und Flucht) daran setzt, um dem Tod zu entgehen.
- der in dem Vergleichstext bBer 61b beschriebene Rabbi Aqiva als ‚Todessehnsüchtiger‘ zu verstehen ist, der nicht nur die Konsequenzen seines Handelns kennt, sondern diese

auch wünscht und herbeisehnt, da er das Martyrium als Weg Gott mit ganzer Seele zu lieben akzeptiert.

Insgesamt wurden diese Texte jedoch nicht nur ausgewählt, weil sie den größten zusammenhängenden Korpus von Märtyrer- bzw. Trickstererzählungen im Bavli bilden, sondern auch, weil aus ihnen die Einstellung der Rabbinen zum Martyrium bzw. Alternativen zu dessen Vermeidung hervorgehen. Hierzu sei noch gesagt, dass die wichtigsten Märtyrererzählungen über Rabbinen zwar in bAZ 16b-18b zusammengefasst scheinen, es jedoch weitaus mehr davon über den gesamten Bavli, aber auch im Yeruschalmi, verstreut gibt, wie auch das Martyrium von Rabbi Aqiva aus bBer 61b oder yBer 9,5,14b beweist. Dieses Phänomen ist dadurch zu erklären, dass es kein bestimmtes Traktat gibt, unter welchem die Märtyrer alle zusammengeführt worden sind, vielmehr stehen sie an unterschiedlichen Stellen, im Kontext verschiedener Themen, Traktate und Ordnungen, doch dort sind sie jeweils als paradigmatische Beispiele zu verstehen.

Wie bei dem Abschnitt aus bGit 55b-58a werden die einzelnen Märtyrer/Trickstererzählungen aus bAZ 16b-18b und bBer 61b zuerst in Übersetzung⁵ wiedergegeben, bevor sie gegliedert und anschließend einer genauen Analyse und Interpretation unterzogen werden.⁶ Abschließend werden sie wie gehabt unter der Anwendung soziologischer & historischer Methodik auf Humorstile und -techniken hin untersucht.

7.4. bAvoda Zara 16b-18b & bBerakhot 61b

1. Rabbi Eliezer (bAZ 16b-17a)⁷

Übersetzung

- A Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Als Rabbi Eliezer wegen/für **Häresie** verhaftet wurde, brachten sie ihn zur Richtstätte/zum Schafott hinauf, um [über ihn] zu urteilen.
- B Ein bestimmter General (= Hegemon) sagte zu ihm: Ein alter Mann wie du beschäftigt sich mit diesen nichtigen Dingen (= Häresie)?
Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Dem Richter wird von mir vertraut/Mein Richter ist verlässlich/vertrauenswürdig. Dieser General (= Hegemon) dachte: Er spricht von ihm. Und er (= Eliezer) sagte es nur in Bezug auf/entsprechend seinen/seinem Vater im Himmel. Er (= General) sagte zu ihm: Weil/Wegen „Ich vertraute/vertraue dir“, wurde er freigesprochen/ist er freigesprochen (= dimissus), du bist befreit/entlassen.
- C Als er nach Hause/zu seinem Haus kam, traten seine Schüler bei ihm ein, um ihn zu trösten, und/aber er nahm ihren Trost nicht an.
- C₁ Rabbi Aqiva sagte zu ihm: Rabbi/Meister, erlaube mir **ein** Wort/eine Sache zu sagen von dem, was du mich gelehrt hast. Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Sprich. Er (= Aqiva) sagte zu ihm: Rabbi/Meister, vielleicht kam **Häresie** vor dich/nahe an dich [17a] und es war dein **Vergnügen**/es vergnügte dich; und du wurdest darüber/deswegen verhaftet?

⁵ Die Übersetzung des gesamten Abschnitts aus bAZ 16a-19b findet sich im Appendix (3. Anhang).

⁶ Bei der Analyse der Märtyrer- und Trickstererzählungen aus den genannten Traktaten waren besonders die Ausführungen von D. Boyarin (1999) und J. Boyarin/D. Boyarin (2002) hilfreich, die auf alle die erwähnten Märtyrer und Trickster eingehen.

⁷ Paralleltexte: tChul 2,24; KohR 1,8. Für eine Gegenüberstellung der drei Versionen der Erzählung über die Verhaftung Rabbi Eliezers in tChul 2,24, bAZ 16b-17a und KohR 1,8 siehe v.a.: Schwartz/Tomson (2012). Zu sekundären, späteren Versionen der Geschichte siehe: MHG zu Dtn 23,19; Yalq Mi § 551 (Yalq Spr § 937); Sefer ha-Ma'assijot § 36.

- C₂ Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Aqiva, du hast mich erinnert; **einmal** ging ich/war ich gehend auf dem oberen Markt von Tzippori (= Sepphoris), und ich fand **einen** [Schüler von Jesus dem Nazarener⁸] und sein Name war Jakob, Mann aus Kfar Sekhanja.
- a Er sagte zu mir: Es ist/steht geschrieben in eurer **Tora**: *Du sollst nicht den Lohn einer Hure bringen, usw.* (Dtn 23,19).⁹ Was ist, [wenn man] daraus/aus diesem eine **Toilette**/einen Waschraum für einen Hohepriester macht/baut?
Und ich sagte nichts zu ihm.
- a' Er sagte zu mir: So wurde mir gelehrt: *Denn von dem Lohn einer Hure hat sie [es] gesammelt und zum Lohn einer Hure kehren sie zurück* (Mi 1,7).¹⁰ Von einem **Ort der Unreinheit** kamen sie (= Münzen), zu einem **Ort der Unreinheit** werden/lass sie gehen.¹¹
Und die Äußerung/das Wort **vergnügte** mich, durch dies/deswegen wurde ich wegen/für **Häresie** verhaftet.
- C₃ Und ich übertrat, was in der **Tora** geschrieben ist/steht: *Entferne deinen Weg von ihr* (Spr 5,8)¹² – dies ist die **Häresie**. *Und nähere dich nicht der Tür/Öffnung ihres Hauses* (Spr 5,8)¹³ – dies ist die Autorität.
Und es gibt welche, die sagen: *Entferne deinen Weg von ihr* – dies ist die **Häresie** und die Autorität. *Und nähere dich nicht der Tür/Öffnung ihres Hauses* – dies ist die **Hure**.
Und wie viel/weit? Rav Chisda sagte: Vier Ellen.

⁸ Diese Ergänzung existiert nur in einigen wenigen Handschriften. So z.B. in Ms. Paris 1337; Ms. JTS 44830 und MHG. In der Tosefta-Version, der frühesten und kürzesten Fassung der Erzählung, kommt Jesus nicht vor. Der größere Kontext der Erzählung, tChul 2,19-24, beschäftigt sich ganz allgemein mit den ‚Gesetzen der Minim‘ und reflektiert über die Nähe der Anhänger Jesu zu den Rabbinen im 2./3. Jh. n. d. Z.

⁹ EÜ: Du sollst weder Dirnenlohn [noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes,] bringen. [Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Gräu.]

¹⁰ EÜ: [Alle seine geschnitzten Bilder werden zerschlagen, alle seine Weihgaben im Feuer verbrannt, alle seine Götzenbilder verwüste ich.] Denn mit Hurenlohn hat [Samaria] sie angesammelt und zu Hurenlohn werden sie wieder.

¹¹ Die Erzählung, besonders diese Stelle wird unterschiedlich ausgelegt, so handelt es sich für manche, wie z.B. Meier (1991) oder Jaffé (2013), um den Versuch Jesus mittels Toilettenhumor lächerlich zu machen, während andere, wie z.B. Kalmin (1994), davon ausgehen, dass gerade im Bavli Jesus ‚rabbiniert‘, also als rabbinischer Gelehrter dargestellt wird, der die Fähigkeit besitzt, Gesetze in rabbinischer Manier aus der Schrift abzuleiten. So wird Jesus beispielsweise in bSan 107b als Schüler von Rabbi Josua ben Perachia präsentiert, oder auch in bBer 17b und vielleicht auch in bGit 57a zitiert Jesus eine rabbinische Aussage. Durch die ‚Rabbinisierung‘ von Jesus und dessen Zuordnung unter einen strengen rabbinischen Gelehrten wird die Gefahr, die von ihm, seinen Anhängern und seinen Lehren ausgeht, minimiert, wodurch er zu einem lediglich fehlgeleiteten Rabbiner wird. Indem sie Jesus in der Erzählung um Eliezer eine midraschische Aussage zuschreiben, verstärken die babylonischen Rabbinen die Wirkung der Geschichte, indem sie die heimtückische Natur des Kontakts mit quasi-rabbinischen Weisen betonen, die angenehme Worte äußern. Jesus und seine Anhänger wissen, wie Rabbinen zu reden, weshalb ein enger Kontakt mit ihnen erst recht zu vermeiden ist. Für mehr Details zu dem Verhältnis der Rabbinen/Juden zu den Häretikern bzw. den exegetischen Auslegungen der Christen siehe z.B.: Stemberger (2010a); ders. (2010b); Schremer (2010); ders. (2014). Zur ‚Rabbinisierung‘ von anderen Figuren, wie z.B. David, im Bavli siehe beispielsweise auch: Heiss (2020). Y. Furstenberg (2015) geht in seiner Interpretation sogar so weit zu sagen, dass das Hurengeld, welchem bestimmt ist an den Ort der Unreinheit zurückzukehren, für Jesus selbst steht, nämlich für seine Empfängnis durch Ehebruch und seine Geburt als *Mamzer*, sowie sein Schicksal in der Hölle, das bereits im Kontext von bGit 55b-58a, genauer, dessen 6. Einheit, geschildert wurde. Somit ist es für Furstenberg Jesus, der dem Ort der Hurerei entspringt und im Tod in die Toilette des Hohepriesters, sprich, die Exkremente, befördert wird. Für ihn hängt die Unreinheit Jesu mit dessen Ablehnung der rabbinischen Reinheitsvorschriften (Mk 7; Mt 15) zusammen, deren Nicht-Einhaltung ihn automatisch unrein machen (vgl. dazu Cohen (2013)). Für einen generellen Überblick zu Jesus im Talmud siehe u.a.: Maier (1978); Schäfer (2010).

¹² EÜ: Halte deinen Weg von ihr fern, [komm ihrer Haustür nicht nahe!]

¹³ EÜ: [Halte deinen Weg von ihr fern,] komm ihrer Haustür nicht nahe!

Gliederung & Strukturanalyse

Die 1. Erzählung handelt von der Verhaftung Rabbi Eliezers aufgrund des Verdachts der Häresie, seiner Freilassung und der Suche nach dem wahren Grund der Verhaftung.

Diese Texteinheit kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Verhaftung wegen Häresie
2. Abschnitt (B)	Freispruch durch General/Hegemon
3. Abschnitt (C)	Trost von Schülern
(C ₁)	Vergnügen an Häresie?
(C ₂)	Gespräch mit Häretiker -> Vergnügen
(C ₃)	Häresie und Autorität als Hure

Der **1. Abschnitt** stellt eine Situationsbeschreibung und somit die Einleitung zum eigentlichen Geschehen dar, denn es wird berichtet, dass Rabbi Eliezer wegen des Verdachts der ‚**Häresie**‘ (מִינוּת) verhaftet wird und zur Aburteilung auf das Schafott bzw. zur Richtstätte gebracht wird.¹⁴ Das Stichwort ‚Schafott‘ (גֵּרְדוּם) stellt dabei die Verbindung dieser Erzählung zu dem Mischnazitat mAZ 1,7 her, welches insgesamt bAZ 16a-19b dominiert. Der Begriff מִינוּת wird hier mit ‚Häresie‘ übersetzt, welche nach Jastrow (1926) dem ‚Abfall von der jüdischen Religion‘ und der ‚Hinwendung zum Christentum‘, im Sinne von Juden-Christen, sehr nahe kommt, wenn nicht mit diesen gleichzusetzen ist.¹⁵ Doch was genau mit der Häresie an dieser Stelle gemeint ist, wird sich noch zeigen.

Im **2. Abschnitt** wird das Gespräch zwischen einem General/Hegemon, vermutlich dem zuständigen Richtorgan, und Rabbi Eliezer geschildert. Der Rabbi wird von dem Hegemon gefragt, warum er, ein ‚alter Mann‘ (זָקֵן), sich mit solch nichtigen Dingen beschäftigt, woraufhin Eliezer nur erwidert, dass sein ‚Richter‘ (הַדַּיָּין), ‚verlässlich‘ (אֲמֵן) ist. Der Hegemon, vermutlich geschmeichelt, bezieht die Aussage auf sich und entlässt Rabbi Eliezer, indem er dessen Worte in gewisser Weise umkehrt, sowie das Verb ‚entlassen‘ einmal in Latein (*dimissus*) und einmal in Hebräisch (פָּטַר) wiederholt. Nur der Leser/die Leserin erfährt, dass die Worte Eliezers sich nicht auf den Römer, sondern auf Gott, seinen Vater im Himmel, beziehen. So könnte nun von einem simplen Missverständnis ausgegangen werden,¹⁶ dass sich dadurch ergibt, dass der römische Hegemon das Wort ‚Richter‘ (דַּיָּין) wörtlich nimmt und in dieser Situation auf sich bezieht, während Eliezer es in Form einer Antonomasie auf Gott gebraucht, doch viel wahrscheinlicher ist es, dass Rabbi Eliezer als ‚Trickster‘ um die Mehrdeutigkeit seiner Aussage weiß, deshalb seine Worte mit Bedacht wählt und seine Antwort auf die Anklage möglichst kurz hält.

Der Hegemon spricht Eliezer als ‚alter Mann‘ (זָקֵן) an, der es aufgrund seines Alters nicht nötig hat, oder dem es aufgrund eben dieses Alters nicht zu Gesicht steht, sich mit nichtigen Dingen zu befassen. Geht zumeist mit dem Alter auch Verstand, Einsicht und Weisheit einher, so wird von dem Hegemon selbst durch seine Anrede Eliezers ein Fehler bei der Verhaftung impliziert, den dieser durch sein angebliches Vertrauen in eben diesen Hegemon bestätigt und so freikommt. Wie Rabbi Eliezer aufgrund seines Alters einen gewissen Vorzug genießt, so wäre auch der spätere Polykarp, der Bischof von Smyrna, für sein Alter respektiert

¹⁴ Während der Angeklagte auf das Schafott hinaufstieg, um dort befragt zu werden, nahm der Richter auf dem ‚Hochplatz‘ (בִּמְהָ), einer erhöhten Plattform, Platz (Lieberman (1944), S. 13-15).

¹⁵ Für weitere Ausführungen oder auch gegenteilige Meinungen zu dem Begriff ‚Häresie‘ (מִינוּת) siehe z.B.: Schremer (2010); ders. (2014).

¹⁶ Während es sich hier, zum Auftakt der Märtyrer- und Trickstererzählungen in bAZ, um ein positives Missverständnis handelt und der Tod vermieden werden kann, war das Missverständnis bzw. das Verhören des Sklaven in bGit 55b bei der Einladung zum Fest ausschlaggebend für die Denunzierung der Rabbinen, den Krieg und die anschließende Zerstörung des Tempels und Jerusalems.

worden, doch dieser beharrte auf sein Christ-Sein und wurde dafür getötet (156/157 n. d. Z.), wie es im *Martyrium Polycarpi*, dem ältesten christlichen Märtyrerakt, geschildert wird.¹⁷

Die ‚nichtigen Dinge‘ (דברים בטלים), mit denen sich Eliezer beschäftigt haben soll, werden oft als die Beschäftigung mit dem Christentum interpretiert, obwohl dies nicht explizit aus dem Text hervorgeht. Eliezer wird des Öfteren eine gewisse Sympathie für das Christentum nachgesagt, die aus den rabbinischen Quellen jedoch nur sehr bedingt herauszulesen ist. Rabbi Eliezer weicht der Frage des Hegemons eigentlich aus und antwortet so vage wie möglich, wobei er sich dem General weder als Jude zu erkennen gibt,– obwohl die Religion des Rabbiners diesem vermutlich bekannt sein dürfte,– noch bekennt er sich dazu Christ zu sein,– obwohl dies zumeist als Verhaftungsgrund (Häresie = Christentum) angenommen wird. D. Boyarin (1999) sah in der Anklage wegen Häresie auch einen impliziten Vorwurf der Untreue gegenüber dem römischen Kaiserreich, das sich Anfang des 2. Jahrhunderts einer neuen Bewegung, dem Christentum, gegenüber sah, welches immer mehr Anhänger fand.¹⁸ Mit seinem angeblichen ‚Vertrauen‘ (אמן) in das römische System, besonders in seinen Richter, kann Eliezer jedoch auch diesem Vorwurf etwas entgegensetzen.

Wer nun Eliezer denunzierte geht aus diesem Text nicht hervor. Juden werden es jedoch vermutlich nicht gewesen sein, da es diese zumeist vermieden Glaubensbrüder einem nicht-jüdischen Gericht auszuliefern, u.a. weil ein solches Verhalten mit der Tempelzerstörung, wie bereits aus der 2. Einheit der Analyse aus bGit 55b-58a hervorging, oder mit Idolatrie in Verbindung gebracht wurde.¹⁹ Aus dem Gros an rabbinischen Erzählungen über die Häresie ist jene von Rabbi Eliezer jedoch die einzige, in der ein der Häresie-Verdächtiger vor einen römischen Richter geführt wird. Dabei ist jedoch nicht außer Acht zu lassen, dass Eliezer Zeit seines Lebens (1./Anfang 2. Jh. n. d. Z.) als ambivalente Figur, wenn nicht sogar als Außenseiter unter den Rabbinen galt, weshalb es nicht sonderlich verwundert, dass eine solche Ausnahme-Erzählung gerade mit ihm verknüpft ist. Er wird in den Texten einerseits als konservativer Rabbi geschildert, andererseits mit proto-rabbinischen Praktiken verbunden. So habe er quasi-prophetische und magische Mittel zur Unterstützung seiner Lehrmeinungen für legitim gehalten, was ihm jedoch den Ausschluss, die Verbannung, aus dem Kreis der Rabbinen einbrachte.²⁰ Doch zum Zeitpunkt der hier vorliegenden Erzählung wird er noch als vollwertiges Mitglied der Gemeinde mit etlichen Schülern dargestellt.

Der **3. Abschnitt** beginnt mit einer Änderung des Schauplatzes des Geschehens (C), denn Rabbi Eliezer geht nach seinem Freispruch nach Hause, wo er sogleich von seinen Schülern aufgesucht wird. Sie wollen ihn ‚trösten‘ (נחם), was zunächst jedoch nicht gelingt, weil er ihren ‚Trost‘ (נחם) nicht annimmt, da ihn der Grund für seine Verhaftung beschäftigt.

Wurde in dem 1. Abschnitt betont, dass Eliezer ‚verhaftet‘ (תפס) und im 2. Abschnitt, dass er ‚freigelassen‘ (דימוס, פטר) wurde, so wird in diesem Teil nun von Rabbi Aqiva, einem Schüler des Eliezer, die Frage aufgeworfen, wofür genau er denn verhaftet wurde bzw. was der genaue Anlass für die Verhaftung war (C₁). Die Verhaftung wegen Häresie bildet somit

¹⁷ Siehe zu dem Martyrium von Polykarp z.B.: Dehandschutter (1993); Lieu (2003); Leigh Gibson (2003).

¹⁸ Zwei Briefe aus der Herrschaftszeit Trajans (98-117 n. d. Z.), geschrieben zwischen September 112 und Jänner 113 n. d. Z., einer verfasst von Plinius dem Jüngeren (10.96) und der zweite von Trajan selbst (10.97), befassen sich mit dem Phänomen des regen Zulaufs zum Christentum und dem römischen Umgang mit diesem. Es ist von Befragungen von angeblichen Christen die Rede, die nur bei Beharrung auf ihr Christ-Sein auch hingerichtet, jedoch bei Widerrufung und formaler Verfluchung Jesu wieder freigelassen wurden. Das Christentum war zu diesem Zeitpunkt weder eine der anerkannten Religionen noch mit römischen Bräuchen vereinbar, weshalb für die Römer ein Beharren auf diesem ‚Aberglauben‘ (*superstitio*) unverständlich war. Dennoch waren laut dem zweiten Brief (10.97) anonyme Denunziationen nicht zu akzeptieren, sowie eine aktive Verfolgung von Christen zu unterlassen.

¹⁹ Vgl. MidrTann zu Dtn 16,18; MekhY Neziqin 1.

²⁰ Zu Rabbi Eliezers fragwürdigen, magisch anmutenden Praktiken, seiner Verbannung und seinem Tod, siehe z.B.: bSan 68a; bBM 59a-b; yMQ 3,1,81c-d. Zu einer ausführlichen Analyse der letzten beiden Angaben siehe u.a.: Plietzsch (2016); Heiss (2020), S. 109-129; Langer (2021). Für den Versuch einer Biographie des Eliezer siehe beispielsweise: Steinmetz (2005).

den thematischen Rahmen, der die gesamte Erzählung um Rabbi Eliezer einschließt, wobei die Freilassung des 2. Abschnitts dennoch in der Mitte der Erzählung steht und ironischerweise als Fazit zu sehen ist, da Eliezer trotz der Verhaftung und dem Grund für diese freigelassen wurde. Rabbi Aqiva spricht seinen Lehrer mit ‚Rabbi/Meister‘ (רבי) an und dies gleich zwei Mal. Denn zuerst fragt er ihn, ob er zu ihm über ‚eine‘ (אחד), ‚Sache‘ (דבר), die er sie gelehrt hat, sprechen darf. Aqiva könnte damit vorsichtig gefragt haben, ob es ihm erlaubt sei, Eliezer, seinem Lehrer, gegenüber eine Lehre zu äußern. Der Umstand, dass im 2. Abschnitt dieselbe Wurzel für die euphemistische Beschreibung der Häresie, nämlich ‚(nichtige) Dinge‘ ((דברים בטלים)), wie hier für die ‚Sache‘ gebraucht wird, lässt bereits ahnen, worüber Aqiva zu sprechen wünscht, nämlich über Häresie. Als es ihm Eliezer gewährt, spricht ihn Aqiva abermals mit ‚Rabbi/Meister‘ an, fragt ihn jedoch dieses Mal, ob es sein könnte, dass er die **Häresie** nahe an sich heranließ, sie ihm sogar ‚Vergnügen‘ (הני) bereite und er deshalb verhaftet wurde.

Die Worte Aqivas erinnern Eliezer an eine Begebenheit, die sich auf dem oberen Markt von Sepphoris²¹ zutrug, denn dort begegnete ihm ein gewisser Jakob, ein Mann aus Kfar Sekhanja,²² der zu ihm über die Tora sprach (C₂). Das Verb ‚erinnern‘ (זכר) lässt einerseits an bGit 55b-58a zurückdenken, wo es für das Erinnern von Menschen und Gott gleichermaßen stand, die sich beide die Zerstörung Jerusalems bzw. ihren Bund vor Augen führen sollten. Durch die Zahl ‚Eins‘, welche im Zuge der ‚einen‘ (אחד) Sache und bei Eliezers Erinnerung durch das Wort ‚einmal‘ (פעם אחת), sowie sein Vorfinden ‚eines‘ Mannes wiederholt auftritt, sind die Teile C₁ und C₂ des 3. Abschnitts miteinander verbunden. Der Ort, Kfar Sekhanja, aus welchem der Mann namens Jakob stammt, erinnert hingegen ebenfalls an die 11. Einheit aus bGit 55b-58a, wo bereits erwähnt wurde, dass es sich eventuell um ein Dorf mit christlichen Bewohnern handeln könnte.

Dieser Jakob soll Eliezer in Bezug auf den Vers Dtn 23,19 gefragt haben, ob aus dem ‚Lohn einer Hure‘ (אתנן זונה) eine ‚Toilette‘ (בית הכסא) für einen ‚Hohepriester‘ (כהן גדול) gebaut werden dürfe, obwohl laut dem Vers doch Hurenlohn als Abgabe an den Tempel verboten ist (a). Dabei tritt der Begriff ‚Hure‘ (זונה) auf, wie er bereits in der 5.1. Einheit des behandelten Abschnitts aus bGit in Verbindung zu Titus vorkam, genauso wie jener der ‚Toilette‘ (בית הכסא), die hier wie dort in der 9. Einheit als ‚Haus des Thrones‘ euphemistisch gebraucht wird. Selbst die Bezeichnung ‚Hohepriester‘ (כהן גדול), erinnert an bGit, genauer an die Einheiten 19.4.+19.5., in welchen es um die Kinder von Hohepriestern ging. Rabbi Eliezer antwortete nichts auf diese Frage, woraufhin Jakob aus Kfar Sekhanja sich selbst mittels Mi 1,7, einem Vers, welcher über das Stichwort ‚Hurenlohn‘ (אתנן זונה) mit Dtn 23,19 verbunden ist, die Antwort gibt (a’). Mittels Mi 1,7 wurde gelehrt, dass der Lohn einer Hure zu einer solchen zurückkehren wird, es also folglich erlaubt ist, Geld, das von einem Ort der Unreinheit kam, auch zu einem Ort der Unreinheit gehen zu lassen. Dabei ist in der Interpretation des Jakob bei der ersten Erwähnung des ‚Ortes der Unreinheit‘ (מקום הטנופת) das Hurenhaus und das zweite Mal die bereits erwähnte Toilette gemeint. Wodurch Jakob aus Kfar Sekhanja den Vers Dtn 23,19 mithilfe von Mi 1,7 so auslegt, wie er es wünscht, und durch Assoziation den für ihn einzigen logischen Verwendungszweck des Hurenlohns,

²¹ S. Stern (2014) beschreibt besonders für das Sepphoris des frühen 3. Jh. n. d. Z. pagane Kulte und sogar die rabbinische Mitwirkung an diesen. So geht er beispielsweise auf das in bAZ 18b auftretende Verbot der Theaterbesuche ein, das er u.a. damit erklärt, dass in Sepphoris ein Theater gefunden wurde, obwohl der Großteil der Bevölkerung jüdisch war und das Theater wie im Rest der griechisch-römischen Welt neben dramatischen Auftritten auch pagane Opfer inkludierte, welche den Juden verboten waren.

²² Es sind nicht viele Minim oder vermeintliche Anhänger Jesu aus den rabbinischen Schriften namentlich bekannt, doch jene, die genannt werden, tragen recht häufig den Namen Jakob: tChul 2,22-23 – Jakob, Mann aus Kfar Sama (vgl.: yAZ 2,2,40d-41a; bAZ 27b; KohR 1,8); tChul 2,24 – Jakob, Mann aus Kfar Sikhnin (vgl.: bAZ 16b-17a; KohR 1,8); bMeg 23a – Jakob Mina (= Jakob, der Min); bSuk 48b – Sason und Simcha; bSan 43a – Matai, Nakai, Netzer, Buni, und Toda; bAZ 28a – Jakob Mina; bChul 84a – Jakob Mina; KohR 7,26 – Jakob, Mann aus Kfar Nevuria.

nämlich den Toilettenbau legitimiert. Dieses gewitzte Vorgehen bzw. der geschickte Umgang mit Bibelversen und Argumenten, wie er aus der rabbinischen Hermeneutik bekannt ist, war es schließlich, die Rabbi Eliezer ‚vergnügen‘ (הני), weshalb er auch wegen ‚Häresie‘ (מינות) ‚verhaftet‘ (תפס) wurde. Aus dem 3. Abschnitt geht nun deutlich hervor, dass es nicht die Häresie an sich war, wegen derer Eliezer verhaftet wurde, sondern sein ‚Vergnügen‘ (הני) an dieser. Vergnügte ihn das ‚Wort‘ (דבר) in C₂, so hätte ihn Rabbi Aqiva vermutlich, wie in C₁, vor dieser ‚Sache‘ (דבר) mit einem Ratschlag bewahren können und Eliezer wäre nicht für nichtige ‚Dinge‘ (דברים), wie in B, verhaftet worden. Durch diese Verbindung der Abschnitte und einzelner Teile dieser wird durch diese Umschreibungen für die Häresie die Bedeutungsvariabilität der Wurzel דבר deutlich, die in Hinblick auf Eliezers Mehrdeutigkeit schon (beinahe) als **Wortspiel** gedeutet werden kann. Das Vergnügen über den Verwendungszweck des Hurenlohns, den Toilettenbau, ist zwar schicksalhaft für Rabbi Eliezer, doch immerhin nicht tödlich wie die Arroganz des Bar Droma, der in der 9. Einheit von bGit 55b-58a auf der Toilette verstirbt.²³

Die Auslegung von Dtn 23,19 mittels Mi 1,7 ist interessant, da es in dem zweiten Vers eigentlich um die Samaritaner geht, deren Götzenbilder zerstört und der Hurenlohn, mit welchem diese errichtet wurden, wieder zu einem solchen werden wird. Durch die Erwähnung der Samaritaner, welche als eigenständige religiöse Bewegung verstanden werden können, kommt es zu dem Phänomen, dass sich Eliezer über die Worte eines Apostaten,²⁴ der einen Vers, nämlich Mi 1,7, zitiert, der äußerst selten im Bavli auftaucht, und in welchem das Schicksal einer von den Rabbinen mit Argwohn betrachteten Gruppe erwähnt wird, amüsiert. So könnte Rabbi Eliezer doppelte Häresie vorgeworfen werden, nämlich von jüdischer Seite, weil er sich mit einem Apostaten über die Samaritaner unterhielt und sich amüsierte, und von römischer Seite, weil er überhaupt mit Jakob aus Kfar Sekhanja, einem vermeintlichen Christen, einem Feind der römischen Religion, sprach. Selbst wenn dies nicht zuträfe, dürfte die Unterhaltung verdächtig genug gewesen sein, um Eliezer zu denunzieren und, interessanterweise nicht Jakob, sondern nur ihn zu verhaften. Insgesamt könnte die Denunzierung bei Betrachtung der jüdischen und römischen Seite politische, soziale oder sogar ökonomische Gründe haben, doch darüber geht aus dem Text nichts hervor.

An anderer Stelle im Bavli wird Dtn 23,19 ähnlich ausgelegt, wie dies hier Jakob aus Kfar Sekhanja tut, was beweist, dass das Thema der Diskussion durchaus rabbinisch legitim war und mit der rabbinischen Halakha im Einklang stand. Denn z.B. in bAZ 62b heißt es, dass, wenn eine Hure bezahlt wird ohne mit dem Freier geschlafen zu haben, dieser Lohn als Opfergabe für den Tempel erlaubt ist. Genauso steht in bBQ 65b, dass, falls eine Hure in Naturalien wie beispielsweise Getreide oder Oliven bezahlt wird, diese wiederum als Opfergaben gestattet sind, wenn sie zu Mehl oder Öl weiterverarbeitet wurden. Das Verbot des Hurenlohns als Opfer bezieht sich somit scheinbar nur auf das Geld bzw. die Entlohnung der Hure per se, jedoch nicht auf deren veränderte/verarbeitete Form.

Eliezer war insofern vielleicht auch amüsiert über die Auslegung des Jakob, weil er laut tPar 2,2 Hurenlohn sogar für den Kauf der roten Kuh verwenden wollte, mit deren Hilfe alle Verunreinigten gereinigt werden können, da ihre Schlachtung außerhalb des eigentlichen Tempelareals stattfinden sollte. Wenn Eliezer bei der roten Kuh eine Ausnahme machen wollte, so könnte nun angenommen werden, dass vielleicht der Bau von einer hohepriesterlichen Toilette auch von ihm genehmigt worden wäre. Doch in dem Paralleltext zu tPar 2,2, in SifDtn § 261, verbietet er den Kauf der roten Kuh mit Hurenlohn, während die anderen Rabbinen erlauben ihn für Baumaterial für den Tempel zu verwenden. Die beiden angeführten Texte scheinen sich somit zu widersprechen, könnten jedoch die Basis für die in

²³ Zu den Toilettenpraktiken der Rabbinen und deren Verbindung zum Tempel siehe z.B.: Neis (2012).

²⁴ Der Begriff Apostat ist hier vermutlich zutreffender als Häretiker, da Jakob von ‚eurer Tora‘ (תורתכם) und nicht ‚unserer Tora‘ spricht, er sich folglich vom Judentum losgesagt zu haben scheint.

bAZ 16b-17a vorliegende Diskussion bieten, v.a. wenn von einer Parodie auf diese beiden Texte ausgegangen wird.

Folglich war nicht der Inhalt der Unterhaltung das Problem bzw. der Grund für die Verhaftung, wie der Text auf den ersten Blick vermuten lässt, sondern der Kontakt Rabbi Eliezers zu einem Häretiker bzw. Apostaten. Wie das Hurengeld nicht mit dem Tempel in Verbindung zu bringen ist, so ist auch die Auslegung eines Häretikers nicht mit der Tora und ihrem Inhalt in Relation zu setzen.

In der rabbinischen Literatur finden sich zahlreiche solche Kontakte bzw. Dialoge zwischen Rabbinen und Häretikern (*Minim*), deren Inhalt zumeist die Interpretation von Bibelversen ist, wie sie auch zwischen den Rabbinen selbst diskutiert werden. Laut einer Aussage des Rabbi Eliezer in bSan 38b sollten Rabbinen, die nicht ein entsprechendes Training erhalten haben und nicht wissen, wie sie solchen *Minim* antworten sollen, lieber schweigen bzw. solche Unterhaltungen unterlassen, wie er es in diesem Text hier auch tut, denn zu den Äußerungen des Jakob schweigt er vorbildlich, auch wenn sie ihn vergnügen. Was andererseits jedoch vielleicht bedeuten könnte, dass er nichts zu antworten wusste und in solchen Kontakten ungeübt war. Weiters geht aus bAZ 4a hervor, dass eine verbale Auseinandersetzung mit *Minim* ohne Vorbereitung schnell physisch, wenn nicht sogar gewalttätig werden kann. Geschwiegen werden darf hingegen nicht, wenn ein Schweigen Kritik an der rabbinischen Autorität, Praxis oder dem Glauben legitimieren würde (vgl. bChul 59b-60a). Kommt es doch zu einem Dialog, so handelt es sich bei den gezielten Antworten der Rabbinen dann weniger um aktuelle rabbinische Lehrmeinungen als um strategische Antworten, die das Gespräch zu einem schnellen Ende führen sollen. Insgesamt scheint es dadurch als wären die Rabbinen nicht an einem ernsthaften Dialog mit Nicht-Rabbinen interessiert gewesen.

So interessant historische Begegnungen dieser Art zwischen Rabbinen und Häretikern auch gewesen wären, ist es jedoch wahrscheinlicher, dass es sich bei solchen Dialogen um literarische Produkte handelt, die zentrale Spannungen innerhalb der rabbinischen Kultur wiedergeben, indem die marginalere Meinung auf den *Min* oder andere nicht-rabbinische Gesprächspartner, wie z.B. Frauen, projiziert wird.²⁵ Auch wenn es vermutlich primär darum ging interne Debatten zu lösen, wurde nach außen hin durch solche Texte, die von Dialogen mit Nicht-Rabbinen, mit ‚anderen‘ handeln, Einigkeit und Stärke demonstriert, denn in den meisten dieser Dialoge siegt der Rabbiner. Dies war sicher für Propagandazwecke der rabbinischen Bewegung von Vorteil, doch auch um sich von anderen religiösen Gruppen abzuheben und die eigene Identität zu bestärken. Solche Dialoge waren somit ‚Scheindialoge‘, die zwei Stimmen wiedergeben sollten, die im Grunde jedoch beide niemand anderem gehören als den Rabbinen selbst. Dieser ‚monologische Dialog‘, wie er bereits für den Bavli beschrieben wurde, tritt sehr häufig auf und mit diesem auch die Dispute zwischen Rabbinen und *Minim*.²⁶ Warum diese so gehäuft gerade im Bavli vorkommen, erklärt Kalmin (1994) mit ihrem Unterhaltungswert für die babylonischen Rabbinen, die sich an den Heldentaten ihrer Glaubensbrüder erfreuen konnten, die in Palästina an vorderster Front gegen die Christen und andere Häretiker debattierten, während diese Probleme in Babylonien nicht lebensrelevant und dadurch schon wieder amüsant waren.²⁷

Ob vergnüglich oder nicht, im 3. Teil des 3. Abschnitts (C₃) gesteht Rabbi Eliezer sich selbst und Rabbi Aqiva mittels Spr 5,8 ein, dass er die ‚Tora‘ (תורה) übertrat, indem er es überhaupt zu einem solchen Kontakt zwischen sich und Jakob aus Kfar Sekhanja mit seiner

²⁵ Vgl. Boyarin (2004); Füzessy (2011); Schäfer (2012). Zur Funktion und Konstruktion des *Min* in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Janowitz (1998); Goodman (2007); Kattan Gribetz/Vidas (2012).

²⁶ Z.B. bBer 10a; 58a (vgl. yBer 9,1,12d-13a; GenR 25,1; 82,19; PRK 18); bSchab 88a-b; bPes 87b; bYom 56b; bSuk 48b; bKet 112a; bSan 37a; 38b-39b; 91a; 99a; 106b; bAZ 4a; bChul 87a.

²⁷ Kalmin (1994), S. 166. Zu dem Nicht-Vorhandensein von Christen in Babylonien am Beispiel von Nehardea siehe z.B.: Cohen (2010).

,Häresie‘ (מינות) (= 1. Teil des Verses)²⁸, aber auch zwischen sich und der römischen ‚Autorität‘ (הרשות) (= 2. Teil des Verses) kommen ließ. Er sieht seine Schuld somit darin, dass er seinen Weg nicht von Jakob ‚entfernte‘ (רחק), sondern dessen Häresie lauschte, und sich dem Hegemon durch Worte ‚näherete‘ (קרב), die dieser als Anerkennung seiner Autorität verstehen konnte. Rabbi Eliezer gesteht somit nicht, dass er Häresie betrieb, sondern lediglich, dass er sich dieser näherte bzw. diese sich ihm nähern ließ. Wie im 2. Abschnitt, in welchem er auf den Richter, Gott im Himmel, vertraute, dass dieser weiß, dass er sich nicht der Häresie schuldig gemacht hat, so wird dies auch hier zum Ausdruck gebracht. Das Verb ‚übertreten‘ (עבר) erinnert an die 18.2. Einheit aus bGit 55b-58a, in welcher die sieben Söhne vom Kaiser gezwungen werden sollten ihn anzubeten. Der Unterschied zu dieser Erzählung besteht in der freiwilligen Übertretung des Eliezer.

Eine weitere Auslegung zu Spr 5,8 wiederholt die zwei Teile des Verses doch mit etwas anderen Auslegungen. So soll man seinen Weg von der Häresie und der Autorität, sprich von Häretikern und höchstwahrscheinlich auch Christen/Juden-Christen, sowie von der römischen Autorität fernhalten, und sich der Hure, die vermutlich für die Versuchung steht, die beide für die Rabbinen darzustellen scheinen, nicht nähern. Wird die Häresie mit dem Christentum gleichgesetzt, so sollte dieses v.a. wegen seiner Anziehungskraft auf die Juden und Rabbinen gemieden werden, nicht nur weil die Gefahr bestand aufgrund ähnlicher Lehren zum Christentum überzulaufen, sondern auch, weil es politisch gesehen gefährlich war, wie die Verhaftung Rabbi Eliezers zeigt, die vermutlich als Warnung dienen soll. Die römische Autorität blieb bisher noch im Hintergrund, doch in den nächsten Erzählungen wird sie eine größere Rolle spielen. So wird z.B. von Rabbi Jose ben Qisma berichtet werden, der sich für die Anerkennung der römischen Herrschaft ausspricht und zu dessen Begräbnis zahlreiche Noble Roms kommen. Ob die Warnung vor der Autorität hier auch eine gewisse Meinung gegenüber solchen Rabbinen widerspiegelt, die bemüht waren im römischen System aufzugehen, wird sich bei späterer Analyse noch zeigen. Durch die Auslegung des 2. Teils von Spr 5,8 als ‚Hure‘ (זונה) wird der Vers Dtn 23,19, in welchem der ‚Lohn einer Hure‘ (אתנן זונה) vorkam, mit dieser verbunden. Dadurch können Häresie und Autorität als ‚Hure‘ verstanden werden, die nicht für den Tempel geeignet ist und deren Lohn an einem Ort der Unreinheit landen wird, also nichtig ist. Diese Hure, so verführerisch und vergnüglich sie auch sein mag, muss auf Distanz gehalten werden, genau 4 Ellen, wie Rav Chisda weiß. Gilt dieser Abstand zur Hure als Häresie und Autorität einzuhalten, so sind es auch genau diese 4 Ellen, die,– um das Thema der Toilette nochmals zu erwähnen,– vor einem Gebet zur Latrine als Abstand eingehalten werden sollen (vgl. bBer 23a-b; bSchab 10a). Ebenso findet sich diese Distanzangabe in zwei anderen Erzählungen zu Rabbi Eliezer, nämlich in bBM 59b und bSan 68a. In beiden Fällen handelt es sich um den Abstand, den alle anderen Rabbinen zu Eliezer halten müssen, nachdem er verbannt wurde. Auch an seinem Totenbett halten sie sich noch daran, was beweist, wie streng die Linie zur Häresie gezogen werden sollte und wie vergessen Eliezer in dieser Erzählung mit dieser Vorschrift umgeht und so selbst in Verlegenheit gerät ihr so nahe zu kommen, dass sie ihm anhaftete wie eine willige Hure und er mit einem Häretiker verwechselt wurde.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn des 1. Abschnitts bildet das zentrale Stichwort ‚Schafott‘ (גרדום) mit der Handlung, die auf diesem geschieht, nämlich dem ‚Urteilen‘ (דין), eine Alliteration (לגרדום לדין). Die ‚Häresie‘ (מינות), welche ein wichtiges Stichwort innerhalb dieser Erzählung darstellt, durchzieht alle drei Abschnitte, obwohl sie im 2. Abschnitt nur euphemistisch als ‚nichtige Dinge‘ in Form einer Alliteration (בדברים בטלים) erwähnt wird, und rahmt durch ihr fünfmaliges Auftreten in den anderen beiden Abschnitten die gesamte Erzähleinheit.

²⁸ In ARN 2a; 3b wird Spr 5,8 ebenso auf die Häresie hin ausgelegt.

Das Gespräch Rabbi Eliezers mit dem Hegemon ist von einem Missverständnis geprägt, das sich einerseits als Vorteil Eliezers herausstellt und andererseits die Einfältigkeit oder Eingebildetheit des Hegemons entlarvt. Denn während Eliezer antonomastisch von Gott als ‚Richter‘ (הדיין) spricht, geht der Hegemon davon aus er spreche von ihm. Durch die Wurzel דין, welche das Verb ‚urteilen‘ und den ‚Richter‘ ausmacht, sind somit der 1. und der 2. Abschnitt miteinander verbunden. Das Missverständnis dreht sich um das Verb ‚vertrauen‘ (אמן), denn während Eliezer meint sein Richter wäre ‚verlässlich‘ (נאמן עלי הדיין), hört der Hegemon ‚ich vertraue dir‘ (האמנתי עליך), wodurch das Verb in anderer Form wiederholt wird und sich durch die beiden Aussagen ein Art **Wurzelspiel** ergibt. Der Rezipient/die Rezipientin erfährt, unterstützt durch eine Alliteration (אמר אלא כנגד אביו), dass Eliezer mit dem Richter eigentlich Gott meint, der hier abermals als Antonomasie, nämlich ‚Vater im Himmel‘ (אביו שבשמים), wiedergegeben wird. Dieses Vertrauen ist es auch, gerade weil es vom Hegemon falsch gedeutet wird, aufgrund dessen Eliezer freigesprochen wird. Das Verb ‚entlassen‘ (פטור), welches als Synonym zu dem ‚Freisprechen‘ (דימוס) fungiert, ist gleichzeitig das Gegenteil zu dem ‚Verhaften‘ (תפס) des 1. Abschnitts und bildet dadurch den Abschluss der Gerichtsszene auf dem Schafott.

Die Schilderung davon, dass Eliezer nach seiner Freilassung nach Hause geht, seine Schüler kommen, um ihn zu ‚trösten‘ (לנחם), er aber ihren ‚Trost‘ (תנחום) nicht annimmt, lässt die Wiederholung der Wurzel נחם wie eine Figure etymologica wirken, deren Teile gleich einem Hyperbaton durch mehrere Worte getrennt sind (לנחמו ... תנחומין). Durch eine Alliteration (ר״ע רבי) wird Rabbi Aqiva, der Rabbi Eliezer mit dem Titel ‚mein Lehrer‘, also ‚Rabbi‘, anspricht, als dessen Schüler erkennbar. Im Zuge der möglichen Aufklärung des Verhaftungsanlasses durch Aqiva wird das Verb ‚sagen/sprechen‘ (אמר) gleich sechs Mal wiederholt und bildet sogar eine Alliteration (... אמור. אמר), in welcher auch ein Imperativ enthalten ist. Dieses oft auftretende Verb liefert dabei den entscheidenden Hinweis auf den Anlass. Wie sich herausstellt war es ein Gespräch, welches Eliezer die Verhaftung eintrug. Aqiva schlussfolgert indes in Form einer polysyndetischen Klimax, dass ‚Häresie nahe‘ (מינות בא לידך) an Eliezer herankam, es ihn ‚vergnügte‘ (והנאך) und er deshalb ‚verhaftet‘ (ג... נתפסת) wurde. Als Höhepunkt steht die Verhaftung, die hier in ihrer Wiederholung den 3. mit dem 1. Abschnitt verbindet und in der Erzählung insgesamt drei Mal auftritt (A, C₁, C₂). Durch Aqivas Worte erinnert sich Eliezer wieder an eine Begegnung mit einem gewissen Jakob, der den Beinamen ‚Mann aus Kfar Sekhanja‘ (יעקב איש כפר סכניא) trägt und ihm die Häresie näherbringt. Das Verb ‚finden‘ (מצא) im Kontext des Treffens mit Jakob ist interessant, da es impliziert, dass Eliezer vielleicht doch jemanden für ein Gespräch suchte und er dabei zufällig auf diesen traf. Dieser Jakob sprach zu Eliezer aus ‚eurer Tora‘ (תורתכם), nämlich Vers Dtn 23,19, zu welchem er an Eliezer eine Frage richtet, auf die dieser nichts antwortet. Weil sich Eliezer nicht dem Dialog mit einem Nicht-Rabbinen bzw. sogar einem *Min* stellt, verrät ihm dieser, was ihm zu dem Vers beigebracht wurde. Jakob zitiert Mi 1,7, in welchem, wie in Dtn 23,19, das Stichwort ‚Lohn einer Hure‘ (אתגן זונה) vorkommt. Seine vorherige Frage, ob aus Hurenlohn eine Toilette für den Hohepriester gebaut werden dürfe, beantwortet er positiv, indem er mittels Assoziation die ‚Toilette‘ seiner Frage mit dem ‚Ort der Unreinheit‘ seiner Auslegung zu Mi 1,7, an welchen der Hurenlohn zurückkehren wird, verbindet. Logisch folgernd wäre die Antwort im Sinne von Dtn 23,19 eigentlich negativ ausgefallen, denn genauso wie der Lohn einer Hure als Abgabe an den Tempel, einen Ort der Reinheit, ungeeignet ist, so ist er es auch um einen Ort der Unreinheit, eine Toilette, für einen Hohepriester, der strenge Reinheitsvorschriften zu befolgen hat, zu bauen. Durch die Hinzufügung von Mi 1,7 wird der Betrachtungswinkel jedoch verändert, sodass nicht mehr das Reine und Heilige, sondern das Unreine im Vordergrund steht. In Mi 1,7 wird der ‚Lohn einer ‚Hure‘ zwei Mal wiederholt, jedoch mit gegensätzlichen Verben, denn einerseits wird er ‚gesammelt‘ (קבץ) und andererseits ist er ‚zurückkehrend‘ (שוב). Insgesamt wird das Stichwort ‚Hure‘ drei Mal innerhalb der zitierten Verse erwähnt, wohingegen der ‚Ort der Unreinheit‘

(מקום הטנופת) nur zwei Mal auftritt. Das Verb ‚kommen‘ (בא), mit welchem die Ankunft der Schüler Eliezers beschrieben wurde, wird von Jakob auch in seiner Auslegung zu Mi 1,7 gebraucht. Genauso wie das Verb ‚gehen‘ (הלך), welches die Erinnerung Eliezers einleitete, nun als Synonym und gleichzeitig als Gegenteil zu dem ‚Kommen‘ (בא) in eben dieser Auslegung vorkommt. Die Äußerung des Jakob ‚vergnügt‘ (הני) Eliezer, sodass Aqiva mit seiner Vermutung recht behielt, vielleicht weil er seinen Lehrer sehr gut kannte. Denn dieser hörte scheinbar so genau hin, dass die Worte Jakobs ihm eine Empfindung entlockten, obwohl er sich doch von der Häresie dessen hätte fernhalten sollen. Das hier zum zweiten Mal wiederholte Verb ‚vergnügen‘ (הני) rahmt somit die Erinnerung Eliezers an das Treffen mit Jakob aus Kfar Sekhanja, sowie jenes Gespräch mit Rabbi Aqiva. Der Umstand, dass Rabbi Eliezer ‚wegen Häresie verhaftet‘ (נתפס למינות) wurde, tritt hier wiederholt auf und rahmt hingegen den gesamten Prozess von der Verhaftung bis hin zu der Findung des Anlasses der Verhaftung. Die Häresie tritt in der Erzählung nicht immer direkt auf, sondern wird drei Mal mit der Wurzel דבר umschrieben. So war es auch die Äußerung bzw. die Häresie, die Eliezer von Jakob hörte, die eine Kettenreaktion auslöste, welche mittels eines Polysyndetons geschildert wird. Denn er hörte die Worte Jakobs und sie ‚vergnügten ihn‘ (והנאני), und damit ‚übertrat er‘ (ועברתי) die ‚Tora‘ (תורה). Dieses Polysyndeton ist es auch, welches die Teile C₂ und C₃ des 3. Abschnitts enger miteinander verbindet bzw. deren Übergang fließend erscheinen lässt, genauso wie die Wiederholung des Begriffs ‚Tora‘ (תורה) zu deren Verbindung beiträgt. Eliezer gesteht seine Übertretung ein, indem er durch Spr 5,8 ausdrückt, woran er sich nicht hielt. Aufgrund des Eingeständnisses und mittels der im Vers vorkommenden Synonyme ‚sich entfernen‘ (רחק) und ‚sich nicht nähern‘ (אל קרב) wird der Verdacht des Aqiva, dass Eliezer die Häresie ‚nahe‘ (ליד) an sich heranließ, bestätigt. Interessant ist dabei, dass in dem Begriff ‚nahe‘ das Wort ‚Hand‘ (יד) enthalten ist, welches in kommenden Einheiten noch auftreten wird. Der Vers wird mit demselben Wortlaut, jedoch mit etwas abgeänderter Interpretation, seiner beiden Bestandteile wiederholt. Sind es zuerst die ‚Häresie‘ (מינות) und die ‚Autorität‘ (הרשות), die es zu meiden gilt, so gesellt sich in der zweiten Auslegung die ‚Hure‘ (זונה) hinzu. Der Begriff ‚Autorität‘ (הרשות) tritt dadurch zwei Mal und jener der ‚Hure‘ (זונה), welcher bisher im Kontext des Hurenlohns auftrat, vier Mal auf. Die zweite Auslegung inkludiert zwei Alliterationen (והרשות ואל; זו זונה), wobei die erste anzeigt, dass es neben der ‚Häresie‘ und der ‚Autorität‘ noch eine verführerische Kraft gibt, und zweitens die Antwort darauf gibt, was das sein könnte, nämlich die ‚Hure‘. Gemein ist den drei Verführungen,– Häresie, Autorität, Hure,– dass zu ihnen Abstand gehalten werden soll, um eben nicht wie Eliezer in die Versuchung der Übertretung zu geraten. Auf die Frage, wieviel Abstand zu halten ist (וכמה?), wird von Rav Chisda mit einer Alliteration (ארבע אמות) geantwortet, die besagt, dass es genau 4 Ellen Abstand zu halten gilt, wobei in diesem Kontext die Zahl ‚Vier‘ (ארבע) wichtig zu sein scheint.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist für diese Erzählung zu sagen, dass von den Stilen von **Craik et al.** (1996) sehr viele vertreten sind. So finden sich der weltliche (Hure, Toilette), der harmlose (Wort-, Wurzelspiele), der kompetente (Mehrdeutigkeit in Eliezers Antwort auf die Frage des Hegemon; Herleitung einer passenden Deutung mittels Mi 1,7 zu Dtn 23,19 durch Jakob), der unfähige (Eliezer fallen auf Frage des Jakob keine Argumente ein²), der sozial warme (Hegemon geht von Fehler bei Verhaftung aus; Schüler versuchen zu trösten), sowie der reflektierende (Rabbi Aqiva behält Recht mit seiner Vermutung, dass sie Eliezer der Häresie näherte, weil er Heterodoxie seines Lehrers kennt) Humorstil. Von **Martin** (2003) sind hingegen der einschließende (Wort-, Wurzelspiele: Mehrdeutigkeit in Eliezers Antwort auf die Frage des Hegemon; Herleitung einer passenden Deutung mittels Mi 1,7 zu Dtn 23,19 durch Jakob; Schüler versuchen mit Trost zu trösten), der selbstverstärkende (Eliezer antwortet dem Hegemon so, dass er nicht lügt und doch missverstanden werden kann;

Eliezer gesteht Annäherung an, aber nicht Häresie per se ein), wie auch der selbsterniedrigende (Hegemon glaubt, Eliezer würde ihn für vertrauenswürdig halten; Eliezer gesteht seine Übertretung durch die Auslegung von Spr 5,8 ein) Stil anzutreffen. Die Humortechniken **Bergers** (1993) sind ebenfalls zahlreich vertreten. Es finden sich die Anspielung/Parodie (auf tPar 2,2 und SifDtn § 261), Ironie (Eliezer wird freigelassen, obwohl er der Annäherung an die Häresie sehr wohl schuldig ist), das Missverständnis (Mein Richter ist verlässlich vs. Ich vertraue dir), die Wortwörtlichkeit (Richter als Gott und nicht als Richter), Wortspiele (verlässlich/vertrauen; Ding/Sache/Wort = Häresie), der Fehler (bei Verhaftung aufgrund von Häresie), die Wiederholung (Spr 5,8; Phrase: wegen Häresie verhaftet; Wurzel: Dinge/Sache/Wort, vertrauen/verlässlich, urteilen/Richter, trösten/Trost; Häresie, Rabbi/Meister, Lohn einer Hure, Ort der Unreinheit, Tora, Weg, Tür/Öffnung, Haus, Autorität, Hure; sagen/sprechen, vergnügen, verhaften, gehen, kommen, sich entfernen, sich nähern; Zahl 1), die Umkehr (,Mein Richter ist verlässlich‘ wird zu ,Ich vertraue dir‘), Thema (Verhaftung, Häresie, Autorität, Hure), sowie die Entlarvung (Einfältigkeit/Eingebildetheit des Hegemons; Schweigen des Eliezer angesichts der Häresie – Sprachlosigkeit/hat keine Argumente²⁹) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta). Von den **rabbinischen Techniken** kommen Wortspiele (Ding/Sache/Wort = Häresie), Wurzelspiele/Bedeutungsvariabilität von Wurzeln (verlässlich/vertrauen; Dinge/Sache/Worte; trösten/Trost), Stichworte (Rabbanan/Weisen, (Häresie), Ding/Sache/Wort, Himmel, Schüler, Rabbi, Name, Jakob, Lohn (einer Hure), Hure, Tora, Weg, Haus, Hand, Tür/Öffnung; alt/alter Mann, nahe, einmal, viele; verhaften, urteilen, sich beschäftigen, vertrauen, kommen, eintreten, gehen, akzeptieren, sich nähern, sagen/sprechen, finden; Zahl 1, Zahl 4), wie auch Assoziationen (Ort der Unreinheit – Toilette und Hurenhaus – Lohn einer Hure), Parodie (auf tPar 2,2 und SifDtn § 261), und die Anwendung rabbinischer Hermeneutik (Auslegung eines Verses mit einem anderen – Dtn 23,19 wird mittels Mi 1,7 ausgelegt) vor.

1.-2. Rabbi Elazar ben Dordio als Gegenstück zu Rabbi Chanania ben Teradjon (17a)

Die Erzählung von Rabbi Elazar, der sich sämtlichen ‚Huren‘ (זונות) der Welt widmete und doch ‚umkehren‘ (שוב) wollte, stellt inhaltlich (Erläuterung der Häresie als Hure) das Bindeglied zwischen der Geschichte über Eliezers Verhaftung wegen Häresie und dem Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon dar, als dessen Gegenstück er im Text präsentiert wird. Hier wird nur ein kleiner Ausschnitt dieser Erzählung, die zur Gänze im Appendix (3. Anhang) nachzulesen ist, besprochen.²⁹

Übersetzung

[...]

Rabbi weinte und sagte: Es gibt einen, der seine Welt in vielen Jahren erwirbt, und es gibt einen, der seine Welt in einer Stunde/einem Moment erwirbt.

Und Rabbi sagte [weitere]: Nicht nur wird entschieden, dass Büsser/Umkehrer [wörtl.: Herren der **Umkehr** (= Baal Tschuva)] akzeptiert werden, sondern man/sie nennt/nennen sie auch ‚Rabbi‘.

Gliederung & Strukturanalyse

Im Zuge der Auslegung zu Spr 2,19³⁰ in bAZ 17a wird die Geschichte des (Rabbi) Elazar ben Dordio erzählt, der sich zwar nicht der Häresie, doch der Promiskuität schuldig gemacht hat, der er jedoch so sehr anhing, dass sie ihm wie ‚Häresie‘ (מינות) angerechnet wurde. Als er

²⁹ Für Übersetzungen, detaillierte Auslegungen zu der Erzählung um Rabbi Elazar ben Dordio und auch Parallelen in christlichen Texten siehe u.a.: Rubenstein (2002), S. 245-246; Bar-Asher Siegal (2013).

³⁰ EÜ: Wer zu ihr geht, kehrt nie zurück, findet nie wieder die Pfade des Lebens.

(mithilfe einer Hure) seine Sünden erkennt und umkehren möchte, ist es ihm, wie der Vers besagt, jedoch nicht möglich auf die ‚Pfade des Lebens‘ (אורחות חיים) zurückzukehren. Denn die Häresie ist die einzige Sünde, welche den Tod als Bestandteil der Umkehr verlangt. Auch wird bereits zuvor in 17a geschlussfolgert, dass alle, die von der Häresie umkehren wollen, sterben müssen, ja, das Sterben sogar ein Teil des Prozesses ihrer Umkehr ist, ihr Tod gewissermaßen ihre Sünden sühnt.

Der Fall des Elazar ist einzigartig, denn obwohl er ursprünglich kein Rabbiner ist, und auch seine ‚Umkehr‘ (תשובה) nicht dem rabbinischen Muster folgt,– sie wird nicht wie sonst üblich von asketischen Maßnahmen wie längerem Fasten oder wenig Essen und Trinken (über Jahre hinweg) begleitet,– wird er nach kurzem Weinen und Sterben von einer Himmelsstimme als ‚Rabbi‘ angesprochen und seine Aufnahme in die kommende Welt verkündet. Diese Anrede als ‚Rabbi Elazar‘ ist somit ungewöhnlich und löst bei Rabbi (= Jehuda ha-Nasi) Überraschung bzw. Unglauben aus, sodass er weint und sagt, dass manche sich die kommende Welt innerhalb eines Moments, nämlich eines Moments der Umkehr, erwerben, während andere Zeit ihres Lebens sich durch Toratreue auszeichnen und sich so nur mühsam die kommende Welt erarbeiten. Ob er aus Freude darüber, dass auch Umkehrer in die kommende Welt gelangen können, oder aber aus Frust, Enttäuschung und Entrüstung heraus, weil dadurch die Bemühungen der Rabbinen geschmälert werden, oder einfach aus Schock über diese Erkenntnis ‚weint‘ (בכה), ist schwer zu sagen. Aus dem Schicksal des Rabbi Elazar und dessen Aufnahme in die kommende Welt schließt Rabbi jedoch, dass auch alle anderen reumütigen Umkehrer wieder aufgenommen werden, also entgegen Spr 2,19 wieder auf den ‚Pfad des Lebens‘ wandeln dürfen, und sogar den Status eines Rabbiners erwerben können. Sünder sind somit in der Lage, durch ihre Umkehr (und ihren Tod) die Aufnahme in die kommende Welt zu erwirken.³¹ Ob die Aussage des Rabbi nun nachtragend, als ironische oder gar sarkastische Bemerkung zu verstehen ist, oder vielleicht doch mit Ehrfurcht und Staunen über das unermessliche Ausmaß der Barmherzigkeit Gottes gesprochen wurde, bleibt dabei offen.

Die Erzählung über Elazar wird jedoch insgesamt nicht als paradigmatisches Beispiel für die ideale Buße bzw. Umkehr an sich gebraucht, oder als Vorbild für den Erwerb der kommenden Welt, vielmehr sollen mittels der Geschichte die Einzigartigkeit der Umkehr, die Abwendung von der Häresie, aber auch deren Konsequenzen unterstrichen werden.

Textanalyse & Interpretation

Der kleine Ausschnitt aus der Erzählung zu Rabbi Elazar ben Dordio ist mittels der Verben ‚akzeptieren‘ (קבל), ‚urteilen/entscheiden‘ (דין), sowie den Titel ‚Rabbi‘ (רבי) und den Begriff ‚viele‘ (כמה) an jene des Rabbi Eliezer rückgebunden. Gleichzeitig ist der Ausschnitt durch das Verhalten, das ‚Weinen‘ (בכה) des Rabbi (Jehuda ha-Nasi) und dessen 1. Aussage in Form eines Parallelismus mit der 2. Version der Erzählung zu Rabbi Chanania ben Teradjon verbunden, da am Ende dieser Version der gleiche Parallelismus, jedoch mit chiasmatischem Inhalt wiedergegeben wird.³² Dabei wird jeweils der zweite Teil des Parallelismus auf den

³¹ Zur Wirkkraft der Umkehr und dem ‚Baal Tschuva‘ siehe z.B.: Kimelman (1988-1989); Katz (2006); Friedman (2019a).

³² Der wiedergegebene Ausschnitt bzw. die ungewöhnliche Kombination in diesem, nämlich die Aufnahme in die kommende Welt durch eine Himmelsstimme und die von Tränen begleitete Aussage des Rabbi (Jehuda ha-Nasi), dass manche sich ihre Welt in einer Stunde/einem Moment erwerben, während andere diese in vielen Jahren erarbeiten, findet sich insgesamt drei Mal in bAZ, in 10b, 17a und 17b-18a, und kommt ansonsten an keiner anderen Stelle im Bavli vor. Bei dem ersten Auftreten (10b), welches hier nicht analysiert wird, erhält ein Nichtjude, Qetia ben Schalom, aufgrund seines Einsatzes für die Juden, Anteil an der kommenden Welt. Die zweite Erwähnung ist jene in der Erzählung, um Elazar ben Dordio (17a), der zwar ein Jude, jedoch kein Rabbiner ist, und sich aufgrund seiner Umkehr die kommende Welt verdient. Das dritte Mal tritt die Kombination in der Erzählung um Rabbi Chanania ben Teradjon auf (17b-18a), der ein Rabbiner ist, und dessen Tod auch durch jenen seines nicht-jüdischen Henkers begleitet wird, der durch die Erleichterung beim Sterben

jeweiligen Rabbiner bezogen, sodass sich ergibt, dass es Elazar ben Dordio ist, ‚der seine Welt in einer Stunde/einem Moment erwirbt‘, während Chanania ben Teradjon seine ‚in vielen Jahren erwirbt‘. In dieser Aussage von Rabbi steckt somit das Gegenteilverhältnis ‚viele Jahre‘ (כמה שנים) und ‚eine Stunde/Moment‘ (שעה אחת), wobei die Zahlwörter und Nomen chiasmatisch zueinander stehen. Anzumerken ist dabei auch die Zahl ‚Eins‘ (אחת). Insgesamt werden in dem Parallelismus die Begriffe ‚es gibt‘ (יש), ‚Welt‘ (עולם) und ‚erwerben‘ (קנה) wiederholt. Das ‚Weinen‘ (בכה) des Rabbi erinnert an jenes des Jeremia, der in der 19.4. Einheit von bGit 55b-58a über das Schicksal der beiden Kinder von Rabbi Jischmael ben Elischa weint.

In der Feststellung des Rabbi darüber, dass die Büsser wieder in der Gemeinschaft und somit der kommenden Welt akzeptiert und auch noch mit Titel angesprochen werden, – zwei Sachverhalte, die mittels einer Alliteration ((לא שמקבלין) אותן, אלא שקורין)) verbunden sind, – werden die ‚Büsser/Umkehrer‘ euphemistisch ‚Herrn der Umkehr‘ (בעלי תשובה) genannt, was an den ‚Herrn der bösen Rede‘ (בעל דבר) aus der 2. Einheit von bGit 55b-58a erinnert, in der dieser euphemistisch für den ‚Feind‘ stand. Weiters wird mittels des Begriffs ‚Umkehr‘ (תשובה) die Erinnerung an Nebuzaradans Umkehr in der 15.2. Einheit von bGit geweckt. Durch dessen Umkehr wurde bewiesen, dass auch ‚Bösewichte‘ umkehren und Nachfahren haben können, die in der Tora bewandert sind und unterrichten. In Relation dazu erscheint die Aufnahme des Elazar ben Dordio in die kommende Welt und die Ränge der Rabbinen nicht mehr ganz so abwegig.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) der sozial warme (ob es nun Freude, Frust, Enttäuschung und Entrüstung, oder Überraschung und Unglauben über die Aufnahme des Elazar ben Dordio in die kommende Welt und die Ränge der Rabbinen ist, bleibt der Interpretation überlassen – es wird jedenfalls nicht offen geurteilt) und von **Martin** (2003) der einschließende (Umkehrer werden Rabbinen gegenübergestellt, aber es wird nicht explizit geurteilt) Stil anzutreffen sind. Von den Techniken **Bergers** (1993) sind in dem kurzen Abschnitt die Ironie/Sarkasmus⁷ (Büsser werden akzeptiert und ‚Rabbi‘ genannt), Enttäuschung (Büsser erhalten den Titel Rabbi), Wiederholung (Welt, erwerben, es gibt; Parallelismus – später auch in 2. Version zu Rabbi Chanania ben Teradjon), Umkehr (Welt in vielen Jahren – Chanania vs. Welt in 1 Stunde), sowie das Thema (Umkehr, Reue) zu finden. Die **rabbinischen Techniken** sind hingegen durch Chiasmen (Zahlwörter – Nomen; parallele Phrase ist chiasmatisch zur Aussage in 2. Version zu R. Chanania ben Teradjon) und Stichworte (Welt, Jahr, Stunde/Moment, Rabbi; weinen, erwerben, urteilen, akzeptieren; viele, Zahl 1) vertreten.

des Chanania mit diesem in der kommenden Welt aufgenommen wird. Die Aussage Rabbinen ist somit in den drei Kontexten jeweils unterschiedlich zu interpretieren, weist jedoch innerhalb des Traktats eine Steigerung auf, wenn eben angefangen von Nichtjuden bis hin zu Rabbinen alle in die nächste Welt eingeladen werden. Wobei auch drei Arten genannt werden Anteil an dieser zu erhalten: 1. durch die Hilfe von Juden, 2. Umkehr, 3. jahrelange Beschäftigung mit der Tora. Weiters werden durch die dritte Erzählung, jene über Rabbi Chanania ben Teradjon, die anderen beiden Geschichten mit dieser verknüpft. Denn Qetia ben Schalom ist ein Nichtjude wie der Henker des Rabbi Chanania ben Teradjon, doch stirbt er wie der Rabbiner als Märtyrer, und Elazar ben Dordio ist wie Chanania ein Jude, wodurch sich der Kreis schließt. Für die Aufnahme von Nichtjuden in die kommende Welt oder deren Fall in die Sheol siehe besonders: Weiss (2021). Warum gerade Rabbi als Sprecher in diesen Kontexten auftritt könnte daran liegen, dass er im Bavli des Öfteren weinend das Schicksal von Einzelpersonen kommentiert, wie z.B. in bChag 15b oder bChul 7b.

2. Rabbi Elazar ben Perata & Rabbi Chanania ben Teradjon & Rabbi Meir (17b-18b)³³

Diese längere zusammenhängende 2. Erzählung der Schicksale von Rabbi Elazar ben Perata, Rabbi Chanania ben Teradjon und Rabbi Meir ist die ausführlichste Märtyrererzählung in der antiken rabbinischen Literatur und kann in 4 Einheiten unterteilt werden, wobei die erste von der Verhaftung von Rabbi Elazar ben Perata & Rabbi Chanania ben Teradjon (2.0.), die zweite von der Freilassung des Rabbi Elazar ben Perata (2.1.), die dritte von dem Märtyrerschicksal des Rabbi Chanania ben Teradjon (2.2.) in 2 Versionen (2.2.1.+2.2.2.), sowie die vierte von der trickreichen Flucht des Rabbi Meir (2.3.) handelt.

2.0. Verhaftung von Rabbi Elazar ben Perata & Rabbi Chanania ben Teradjon (17b)

Übersetzung

- A Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Als Rabbi Elazar ben Perata (= Proto) und Rabbi Chanania ben Teradjon (= Teradion) **verhaftet** wurden,
- a sagte Rabbi Elazar ben Perata zu Rabbi Chanania ben Teradjon: Glücklich bist du, der du [nur] wegen **einer** Sache **verhaftet** wurdest, wehe mir, der ich wegen **fünf** Sachen **verhaftet** wurde.
 - b Rabbi Chanania sagte zu ihm: Glücklich bist du, der du wegen **fünf** Sachen **verhaftet** wurdest und (du) gerettet wirst, wehe mir, der ich wegen **einer** Sache **verhaftet** wurde und nicht gerettet werde;
- B
- a weil du dich mit der **Tora** und **Liebeswerken/-diensten** befasst/beschäftigt hast,
 - b und ich habe mich **nur/allein** mit der **Tora** befasst/beschäftigt.
 - b' Und so wie Rav Huna (= Hona), denn Rav Huna sagte: Jeder, der sich **nur/allein** mit der **Tora** befasst/beschäftigt – gleicht einem, der keinen **Gott** hat, sodass gesagt wird/denn es wird gesagt: *Und für viele Tage war Israel ohne den wahren Gott, usw.* (2 Chr 15,3).³⁴
Warum *ohne den wahren Gott*? Weil jeder, der sich **nur/allein** mit der **Tora** befasst/beschäftigt – gleicht einem, der keinen **Gott** hat.
 - a' Und befasste/beschäftigte er sich nicht mit **Liebeswerken/-diensten**?
Und wurde nicht gelehrt: Rabbi Eliezer ben Jakob sagt: Ein Mann gibt sein Geld nicht in die Almosenbüchse [wörtl.: Börse der Almosengebung] – außer über ihr ist ein Talmudgelehrter wie Rabbi Chanania ben Teradjon eingesetzt!
Er [hatte] das **Vertrauen**, denn er war **vertrauenswürdig**, [aber] der, der arbeiten [sollte], arbeitete nicht.
Und es wurde gelehrt: Er (= Chanania ben Teradjon) sagte zu ihm (= Elazar ben Perata[?]): Ich habe Purimgeld [wörtl.: Geld von Purim] mit Almosengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen!
Der, der arbeiten [sollte], arbeitete, [aber] wie von ihm erbeten, arbeitete er nicht.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese einleitende Erzählung zu den Schicksalen von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania ben Teradjon handelt von deren Verhaftung und dem Versuch einer Erklärung, warum in den folgenden Einheiten Elazar gerettet und Chanania getötet werden wird.

Die Texteinheit kann in **2 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Verhaftung, Hinweis auf Rettung
2. Abschnitt (B)	Tora vs. Tora & Liebeswerke

³³ Paralleltexte: SifDtn § 307; Semachot 8,11-12; Kalla 23.

³⁴ EÜ: Lange Zeit lebte Israel ohne den wahren Gott, [ohne einen beherrschenden Priester, ohne Weisung.]

Wie die 1. Erzählung um Rabbi Eliezer wird auch diese als Baraita mit den Worten ‚die Rabbanan/Weisen lehrten‘ (תנו רבנן) eingeleitet, sowie auch beide mit der Verhaftung von Rabbinen einsetzen. Im **1. Abschnitt** werden nämlich Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania ben Teradion ‚verhaftet‘ (תפס), die sich auch sogleich über ihre Verhaftung, deren Gründe und eine mögliche Rettung unterhalten. Rabbi Elazar ergreift als erster das Wort und nennt Rabbi Chanania ‚glücklich‘ (אשר), weil dieser nur wegen ‚einer‘ (אחד), ‚Sache‘ (דבר) verhaftet wurde, während er sich selbst durch die Worte ‚wehe mir‘ (אוי לי) selbstbemitleidet, da er wegen ‚fünf‘ (חמשה), ‚Sachen‘ (דברים) verhaftet wurde. Die Aussage des Elazar ist parallel aufgebaut, enthält jedoch zwei gegenteilige Bezeichnungen (glücklich bist du vs. wehe mir), die sich dadurch erklären lassen, dass der erste Teil zu Rabbi Chanania positiv konnotiert ist, während der zweite Teil über Rabbi Elazar negativ besetzt ist. Daraufhin antwortet Rabbi Chanania ebenfalls in Form eines Parallelismus, doch kehrt die Aussage des Elazar um, sodass er diesen glücklich nennt, eben weil er für fünf Sachen verhaftet wurde, während er sich selbst bedauert, da er wegen nur einer Sache gefasst wurde. Chanania fügt dem Parallelismus jedoch noch etwas hinzu, nämlich den Hinweis, dass Elazar ‚gerettet‘ (אצה) (אצה) werden wird, während er davon ausgeht, dass ihn selbst das Gegenteil davon erwartet und er ‚nicht gerettet‘ (איני ניצול) wird. Ein Hinweis, der sich in den folgenden Einheiten 2.1.+2.2. bewahrheiten wird. Die Aussagen der beiden Rabbinen können somit insgesamt als chiasmische Parallelismen verstanden werden. In diesen werden die Begriffe ‚glücklich bist du‘ (אשריך), ‚wehe mir‘ (אוי לי), sowie die Zahlen ‚Eins‘ (אחד) und ‚Fünf‘ (חמשה) jeweils zwei Mal wiederholt. Die Zahl 1 tritt hier als Synonym zu אצה in dem Ausschnitt der Erzählung zu Elazar ben Dordio auf. Das Wort ‚Sache‘ (דבר), welches diese Erzählung, mit der von Rabbi Eliezer verbindet, kommt in dem Gespräch der beiden vier Mal vor, doch in Singular (דבר) und Plural (דברים), weshalb von einem Polypoton gesprochen werden kann. Das Verb ‚verhaften‘ (תפס) hingegen, welches bei Rabbi Eliezer insgesamt drei Mal auftrat, wird hier im 1. Abschnitt gleich fünf Mal wiederholt. Dadurch ergibt sich eine interessante Verbindung zwischen dieser fünfmaligen Wiederholung des Verbs, das sich auf eine einmalige Verhaftung bezieht, und den in dem Abschnitt erwähnten Zahlen 1 und 5, die auf die jeweiligen Vergehen der Rabbinen bezogen sind.

Der **2. Abschnitt** setzt mit der Erklärung ein, warum Rabbi Chanania glaubt, dass Rabbi Elazar gerettet werden wird und er nicht. Denn Elazar hat sich mit der ‚Tora‘ (תורה) und mit ‚Liebeswerken‘ (בגמילות חסדים)³⁵, ‚befasst‘ (עסק) (a), während sich Chanania ‚nur/allein‘ (בלבד) mit der Tora ‚beschäftigte‘ (עסק) (b). Die im 1. Abschnitt erwähnte ‚eine Sache‘ (דבר אחד), wegen der Chanania verhaftet wurde, ist somit die Beschäftigung mit der Tora, während mit dem gleichen Begriff in der Erzählung zu Rabbi Eliezer die Häresie gemeint war. Der Rezipient/die Rezipientin erfährt durch diese Worte Rabbi Chanania, dass die alleinige Beschäftigung mit der Tora zu wenig ist, um dafür gerettet zu werden. Die Begriffe ‚Tora‘ (תורה) und ‚sich beschäftigen‘ (עסק) traten bereits in der 1. Erzählung auf, doch während sie hier zusammengehören, war es dort die Beschäftigung mit der Häresie, der die Tora entgegengesetzt wurde. Der 2. Abschnitt ist im Folgenden chiasmisch aufgebaut, da als nächstes auf die Tora-beschäftigung (b’) und erst zum Schluss auf die in a) erwähnten Liebeswerke eingegangen wird (a’).

In b’ erklärt nun Rav Huna, dass jeder, der sich ‚nur‘ (בלבד) mit der Tora beschäftigt einem gleicht, der keinen ‚Gott‘ (אלוה) hat. Dies folgert er aus 2 Chr 15,3, wo es heißt, dass Israel für viele Tage ohne den wahren ‚Gott‘ (אלהים) war. Der Begriff ‚viele‘ (רבים) im Vers ist als Synonym zu כמה zu verstehen, das in der Erzählung über Elazar ben Dordio in der Aussage von Rabbi, wie auch bei Rabbi Eliezer auftrat. Auf die Frage ‚warum‘ (מאי) es im Vers ‚ohne den wahren Gott‘ (ללא אלהי אמת) heißt, wird im Sinne der Vollendung des

³⁵ Unter ‚Liebeswerken‘ werden sämtliche Gebote verstanden, die im Kontext von zwischenmenschlichen Beziehungen Geltung finden. Sie reichen laut bSot 14a z.B. von der Einkleidung von Armen und dem Krankenbesuch bis hin zu der Tröstung von Trauernden und der Beerdigung der Toten.

Zirkelschlusses geantwortet, weil jeder, der sich nur mit Tora befasst mit einem vergleichbar ist, der gar keinen Gott hat. Das Wort ‚Gott‘, dessen viermaliges Auftreten in Singular und in Plural ein Polyptoton bildet, verbindet somit den Vers mit seiner Hinführung und seiner Auslegung, wobei diese identisch sind, sodass die Aussage ‚der, der sich nur mit Tora befasst – gleicht einem, der keinen Gott hat‘ (שכל העוסק בתורה בלבד – דומה כמי שאין לו אלוה) mit gleichem Wortlaut wiederholt wird. Wer also nicht den wahren Gott hat, ist wie jemand anzusehen, der gar keinen Gott hat, ein Gottloser. Diese Aussage erscheint im Großen und Ganzen doch etwas übertrieben. Doch was bedeutet das für Rabbi Chanania, hatte er etwa nicht den richtigen, den wahren Gott? Um das zu beantworten, muss auf den Kern des Zirkelschlusses, den Vers 2 Chr 15,3 bzw. dessen Kontext genauer eingegangen werden. So wird beispielsweise in 2 Chr 15,12 von Israel die Verpflichtung eingegangen Gott ‚mit ganzem Herzen und ganzer Seele‘ (בכל לבבם ובכל נפשם) zu suchen, bis sie ihn finden würden; wer ihn hingegen nicht suche, solle laut 15,13 getötet werden. Nun könnte geschlussfolgert werden, dass, weil Chanania sich allein mit der Tora befasste,– er Gott nicht mit ganzem Herzen und ganzer Seele suchte, wie er es durch Liebeswerke hätte beweisen können,– und er deshalb nicht gerettet wird.

Dieser Teil des 2. Abschnitts wird insgesamt durch die Phrase ‚sich allein mit der Tora befassen‘ (עסק בתורה בלבד) dominiert, welche b an b’ bindet und in diesen insgesamt drei Mal vorkommt. Das Wort ‚Tora‘ (תורה) hingegen verknüpft durch sein viermaliges Auftreten a, b und b’ miteinander, während die ‚Liebeswerke‘ (בגמילות חסדים), welche insgesamt zwei Mal vorkommen, a und a’ zueinander in Relation setzen. So wird gleich zu Beginn in a’ gefragt, ob sich denn Rabbi Chanania nicht mit Liebeswerken beschäftigte. Dabei wird das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק) zum fünften Mal in dieser Einheit wiederholt. Eine mögliche Antwort auf diese Frage wird von Rabbi Eliezer ben Jakob gegeben, der meint, dass ein ‚Mann‘ (אדם) sein ‚Geld‘ (מעות) nicht in die Büchse der ‚Almosen‘ (צדקה) gibt,³⁶ außer wenn ein Talmudgelehrter, wie Rabbi Chanania über diese eingesetzt ist.³⁷ Diese Aussage stellt sich als pure Ironie heraus, v.a. wenn es im nächsten Satz heißt, dass Chanania das ‚Vertrauen‘ (הימנו) der Gemeinde hatte, weil er ‚vertrauenswürdig‘ (מהימן) war, er jedoch, obwohl er arbeiten sollte, nicht arbeitete. Was bedeutet, dass er das Geld zwar einsammelte, es aber entgegen seiner Aufgabe nicht an die Armen weitergab oder aber selbst keine Almosen in die Büchse legte, was beide Male nur so zu interpretieren ist, dass er sich wirklich nicht mit Liebeswerken befasste. הימן, das in den Worten ‚Vertrauen‘ (הימנו) und ‚vertrauenswürdig‘ (מהימן) enthalten ist, wird somit gebraucht, um auf ironische Weise das Gegenteil des Gesagten auszudrücken, denn durch sein Versagen zu ‚arbeiten‘ (עבד), ist Rabbi Chanania alles andere als vertrauenswürdig und verdient keinerlei Vertrauen. Es kann folglich von einem ironischen, wenn nicht sogar sarkastischen Wortspiel gesprochen werden. Dieselbe Begrifflichkeit wurde bereits in der Erzählung zu Rabbi Eliezers Verhaftung gebraucht (אמן) und dort, genauso wie hier, im Rahmen eines Wortspiels. Interessant ist in Bezug auf die bisher aufgetretenen Wurzel-/Wortspiele, dass diese großteils aus einem Nomen und einem Verb oder Adjektiv mit derselben Wurzel bestanden. Der erwähnte Rabbi Eliezer ben Jakob erinnert allein durch seinen Namen an die 1. Einheit, in der ‚Jakob, ein Mann aus Kfar Sekhanja‘ (יעקב איש כפר סכניא), Rabbi Eliezer begegnete. Dabei wirken v.a. der Vatersname, ‚Jakob‘ (יעקב), und der auftretende Begriff ‚Mann‘ (איש), von welchem hier ein Synonym (אדם) gebraucht wird, verbindend. Traten in der Erzählung um Rabbi Eliezer seine ‚Schüler‘ (תלמידים) auf, so ist es in dieser Geschichte Chanania selbst, der als ‚Talmudgelehrter‘ (תלמיד) präsentiert wird, wobei bei beiden Begriffen das ‚Lernen‘ (למד) inbegriffen ist.

³⁶ Zur Tzedaka im Besonderen und Wohltätigkeit im Allgemeinen siehe u.a.: Satlow (2010); Novick (2012); Zion (2013a); ders. (2013b); Gardner (2018); Gray (2019); Simon-Shoshan (2019).

³⁷ Die Meinung, dass nur zu spenden ist, wenn Rabbi Chanania ben Teradjon über die Almosenbüchse eingesetzt ist, wird auch in dem Paralleltext bBB 10b vertreten, in welchem sie jedoch vermutlich ernst und nicht ironisch zu verstehen ist.

Eine weitere Antwort auf die Frage, ob sich Rabbi Chanania nicht mit **Liebeswerken** befasste, gibt er selbst, indem er darauf hinweist, dass er einmal ‚Purimgeld‘ (מעות של פורים) mit ‚Almosengeld‘ (מעות של צדקה), **vertauschte** (חלף)³⁸ und es an die Armen, **verteilte** (חלק).³⁹ Entgegen der Vermutung der ersten Antwort verteilte er tatsächlich Geld an die Armen,⁴⁰ auch wenn es das falsche war. Durch dieses Geständnis wird das Nomen ‚Gerechtigkeit‘/ ‚Almosen‘ (צדקה) zum zweiten Mal und der Begriff ‚Geld‘ (מעות) zum dritten Mal wiederholt. Die Vertauschung des Geldes gilt deshalb als verwerflich, weil laut bBM 78b und Est 9,19 Purimgeld, welches extra für das Purimfest gesammelt wurde, nur zum Zweck eines Festmahls für die Armen an diesem Tag verwendet werden darf. Was von dem Geld übrig bleibt, darf jedoch in die Almosenbüchse gegeben werden, aus welcher das Geld für alle möglichen wohltätigen Zwecke verwendet werden darf. Durch diese Zweckentfremdung war er gezwungen den fehlenden Betrag aus eigener Tasche als Ersatz zu leisten, was er vermutlich auch tat, da niemandem sein Vergehen auffiel. Die beiden Verben ‚vertauschen‘ (חלף) und ‚verteilen‘ (חלק) weisen eine ähnliche Wurzel auf und sind dadurch wie die beiden Gelder leicht zu verwechseln. Die Vertauschung der Gelder bzw. die gesamte Aussage des Rabbi Chanania, ‚Ich habe Purimgeld mit Almosengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen‘ (מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעינים), wird in der 2. Version seines Martyriums (2.2.2.) mit gleichem Wortlaut wiederholt. Wurde in Bezug auf seine Arbeitsmoral zuerst sarkastisch festgestellt, dass er nicht arbeitete, obwohl er arbeiten sollte (מיעבד לא עבד), so wird diese Beurteilung parallel inklusive der Geminatio des Verbs ‚arbeiten‘ (עבד) und des spottenden Untertons wiederholt und **ergänzt**, wodurch nun ausgesagt wird, dass der, der arbeiten sollte, dies zwar tat, doch nicht so, wie es von ihm erbeten wurde (מיעבד עבד, כדבעי ליה לא עבד). Das Verb ‚arbeiten‘ wird dabei in diesem Abschnitt insgesamt fünf Mal wiederholt. Wie im 1. Abschnitt wird eine Aussage parallel zu einer anderen formuliert (jedoch ohne den chiasmatischen Inhalt) und durch eine zusätzliche Information ergänzt, die aber ausschlaggebend ist. Denn so wurde im 1. Abschnitt hinzugefügt, dass Rabbi Elazar ben Perata gerettet werden wird, während in diesem Abschnitt aufgeklärt wird, dass Rabbi Chanania sehr wohl Liebeswerke vollbrachte, doch eben nicht so, wie es erwartet wurde. Ob Chanania diese unkonventionell dargebrachten Liebeswerke entgegen seiner Aussage im 1. Abschnitt doch noch retten werden, wird sich noch zeigen.

Textanalyse & Interpretation

Der Dialog zwischen Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania im 1. Abschnitt macht deutlich, dass Elazar gerettet werden wird, weil er sich neben der Tora auch mit Liebeswerken beschäftigte, während Chanania sich nur mit der Tora befasste und deshalb nicht gerettet werden wird. Obwohl Elazar sich selbst bedauert, wird ihm mittels einer Alliteration (אחד, אוי) bereits das Schicksal des Chanania in den Mund gelegt, der diesen dann ja auch berichtet, indem er sagt ‚wehe mir ... wegen einer Sache‘ (אוי לי ... על דבר אחד). Zu Beginn des 2. Abschnitts wird aufgedeckt, was mit dieser ‚einen Sache‘ gemeint ist, nämlich die alleinige Beschäftigung mit der Tora. Dieses Vergehen wird dreimal wiederholt und dabei auch der Begriff ‚nur/allein‘ (בלבד), der in b und b' vorkommt, jedoch in der Aussage des Rav Huna zwei Mal als Alliteration (בתורה בלבד), die wiederum auf die negative Konnotation der Beschäftigung allein mit der Tora verweist. ‚Rav Huna‘ (רב הונה) wird zu Beginn von b' in Form einer Anadiplose wiederholt, gleichzeitig jedoch auch zum Gegenstand eines **Vergleichs**

³⁸ Diese Vertauschung, die Rabbi Chanania widerfuhr, kommt auch in den Paralleltextrn Traktat Kalla 5 und Kalla Rabbati 2 vor.

³⁹ Bereits in tPea 4,19 (vgl. yPea 1,1,15b-15c; bSuk 49b) wird die Almosengebung von den Liebeswerken differenziert bzw. unter diesen subsumiert. Siehe dazu z.B.: Miller (2017).

⁴⁰ Zum Thema der jüdischen Armut und deren Bekämpfung in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Stemberger (2010c); Gardner (2014); Greenspoon (2015); Cohen (2015); Langer (2016); Kahane (2021). Für eine Beschreibung zur Erlangung von Wohlstand auf Basis rabbinischer Texte siehe hingegen: Friedman (2012); ders. (2019b).

(וכדבר הונה, דאמר רב הונה). In dem von Rav Huna postulierten Zirkelschluss wird mit dem Begriff ‚gleichen‘ (דומה כמי) gleich zwei Mal jemand, der sich nur mit der Tora befasst, mit jemandem verglichen, der keinen Gott hat. Die Kernaussage des Zirkelschlusses ist im Vers 2 Chr 15,3 versteckt bzw. enthalten, genauso wie zwei aufeinanderfolgende Alliterationen (לישראל ללא אלהי אמת), die aussagen, dass Israel lange Zeit ohne den wahren Gott war, wobei die zweite Alliteration (,wahrer Gott‘) auch außerhalb des Verses nochmals wiederholt wird, genauso wie der Begriff ‚ohne‘ (לא). Der Begriff ‚Wahrheit‘ (אמת) wird später in der 2.2.1. Einheit auch noch in Bezug auf die Hinrichtung und Rechtfertigung des Urteils durch Rabbi Chanania und seine Familie relevant sein, da dort in dem Vers Dtn 32,4 das Nomen ‚Wahrheit‘ als אמונה mit derselben Wurzel (אמן) auftritt. In a’ wird für das Wort ‚Börse/Büchse‘ (ארנקי) ein griechisches Lehnwort, nämlich *arnakis* (= ἀρνάκις), gebraucht, das eigentlich ‚Schafshaut‘ bedeutet, die jedoch, wie hier übersetzt, als ‚Börse für Geld‘ zu verstehen ist. Diese Börse ist für die ‚Almosen‘ (צדקה) vorgesehen, deren Wurzel (צדק) noch besonders in der 2.2.1. Einheit eine Rolle spielen wird. Mittels einer Alliteration (אלא א״כ) und einem Vergleich (כרי (חנינא)) wird sich über Rabbi Chanania lustig gemacht bzw. dieser verspottet, da durch diese ausgesagt wird, dass nur Geld in die Almosenbüchse gegeben werden sollte, wenn jemand wie Rabbi Chanania über ihr eingesetzt ist. Werden die nächsten drei Alliterationen (כדבעי) ליה לא... מהימן, מי עבר ... (הימנוה הוא) gemeinsam gelesen, so ergibt sich, bekräftigend zur Aussage des Textes, dass Rabbi Chanania das Vertrauen (der Gemeinde) hatte, von ihm aber nicht vertrauenswürdig gearbeitet wurde. Die gerade genannten Alliterationen finden sich in dem in a’ enthaltenen Parallelismus, welcher sich in seinem ersten Teil durch die Geminatio des Verbs ‚arbeiten‘ (עבר), in seinem zweiten Teil durch die dreimalige Erwähnung dieses Verbs, sowie in seiner Ergänzung durch einen Vergleich (כדבעי), der besagt, dass Chanania nicht wie erbeten arbeitete, auszeichnet. Insgesamt scheint Chanania als Schussel bzw. Taugenichts entlarvt, der sich vielleicht zurecht nur mit der Tora befasste.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass zahlreiche Stile von **Craik et al.** (1996) in dieser Einheit auftreten, so der sozial warme (verhaftete Rabbinen versuchen sich gegenseitig zu trösten – Parallelismus mit Ergänzung), der reflektierende (Rabbi Chanania wird nicht gerettet werden, weil er sich nur mit der Tora befasste; gleicht einem, der keinen Gott hat – Zirkelschluss), der kompetente ((chiastische) Parallelismen mit Ergänzung), der unfähige (aus dem Belegvers 2 Chr 15,3 wird keine neue Erkenntnis gewonnen – Zirkelschluss), sowie der harmlose (Wurzelspiele, Parallelismen, Ironie, Polypota) und der gemeine (Zweifel an Vertrauenswürdigkeit Rabbi Chanania im Umgang mit Almosengeld – Sarkasmus/Spott) Stil. Von **Martin** (2003) sind hingegen der einschließende (verhaftete Rabbinen versuchen sich gegenseitig zu trösten – wiederholter (chiastischer) Parallelismus mit Ergänzung), der selbsterniedrigende (Selbstmitleid der beiden Rabbinen im Dialog – glücklich bist du und wehe mir; Geständnis des Chanania bzgl. Vertauschung des Geldes) und der aggressive (Verspottung des Rabbi Chanania in a’ mittels Ironie und Sarkasmus) Humorstil anzutreffen. **Bergers** (1993) Humortechniken sind durch die Übertreibung⁷ (jemand der sich nur mit Tora befasst = Gottloser), Ironie (nur Geld in Almosenbüchse geben, wenn Rabbi Chanania ihr vorsteht; er hat das Vertrauen und ist vertrauenswürdig), den Spott/Sarkasmus (hat Vertrauen und ist vertrauenswürdig – arbeitet nicht; vertauscht Gelder – arbeitet, aber nicht wie gewünscht), Wortspiele (Vertrauen/vertrauenswürdig; vertauschen – verteilen), den Vergleich (wie Rav Huna, wie Rabbi Chanania, gleichen), Fehler (vertauscht Geld und spendet das falsche), die Wiederholung (Phrase: nur/allein mit der Tora beschäftigt; ohne den wahren Gott; jeder, der sich allein mit der Tora befasst, gleicht einem, der keinen Gott hat; (Die Rabbanan/Weisen lehrten – wie in 1. Einheit; Ich habe Purimgeld mit Almosengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen – in 2.2.2. Einheit wiederholt); Sache, Tora,

Gott, Liebeswerke, Geld, Almosen, Rav Huna; verhaften, gerettet werden, sich beschäftigen, gleichen/ähneln, arbeiten, glücklich sein; wehe mir, nur/allein, ohne, wahr; Zahl 1, Zahl 5; Wurzel: vertrauenswürdig/Vertrauen), die Umkehr (Rabbi Chanania kehrt im 1. Abschnitt Aussage des Rabbi Elazar um), wie auch das Thema (Verhaftung, Beschäftigung mit Tora, Liebeswerke) und die Entlarvung (Rabbi Chanania als Taugenichts – arbeitet nicht und selbst wenn, nicht wie erbeten) vertreten. Von den **rabbinischen Techniken** fallen Wurzelspiele (Vertrauen/vertrauenswürdig; vertauschen – verteilen), Chiasmen (chiastischer Parallelismus im 1. Abschnitt; Aufbau des 2. Abschnitts), Stichworte (Tag, Israel, Gott, Mann, Jakob, Geld, Ding/Sache/Wort, Tora, Purimgeld, Almosengeld, Almosen, Arme, Rabbanan/Weisen; verhaften, sich beschäftigen, verteilen/Anteil, vertauschen, glücklich sein, gerettet werden, lehren, arbeiten/Sklave, gleichen/ähneln; viele, wahr, vertrauen/vertrauenswürdig; warum, wehe, Zahl 1, Zahl 5), sowie ein Zirkelschluss, welcher der rabbinischen Hermeneutik sehr nahe kommt, auf.

2.1. Rabbi Elazar ben Perata (17b)

Übersetzung

Sie brachten Rabbi Elazar ben Perata, [und] sie sagten:

- A Was [ist der] Grund/Warum hast du [Tora] gelehrt, und warum hast du gestohlen?
Er sagte zu ihnen: Wenn [einer] Krieger ist, ist [er] kein Gelehrter und wenn [einer] Gelehrter ist, ist [er] kein Krieger./Ein Krieger ist kein Gelehrter und ein Gelehrter ist kein Krieger.
Und weil dieses nicht ist (= zutrifft), ist (= trifft) auch dieses/jenes nicht (zu).
- B Und warum nennen sie/nennt man dich Rabbi/Meister? Ich bin der Meister der Weber.
a Sie brachten ihm zwei Spulen, sie sagten zu ihm: Welche ist die Kette/der Kettfaden und welche ist der Einschlag/-schuss?
b Es geschah ihm ein Wunder. Eine weibliche Biene/Hornisse kam und setzte sich auf die Kette/den Kettfaden und eine männliche Biene/Hornisse kam und setzte sich auf den Einschlag/-schuss.
a' Er sagte zu ihnen: Dies ist die Kette/der Kettfaden und dies/jenes ist der Einschlag/-schuss.
- C Sie sagten zu ihm: Und warum bist du nicht zum Haus von Abidan (= Avidan) (= Versammlungshaus) gekommen?
Er sagte zu ihnen: Ich bin alt und ich fürchtete, ich würde vielleicht unter euren Füßen zertreten werden.
a [Sie sagten]: Und bis jetzt, wie viele alte Männer/Greise sind zertreten worden?
b Es geschah ein Wunder; an diesem Tag wurde ein alter Mann/Greis zertreten.
- D [Sie sagten]: Und warum hast du deinen Sklaven in die Freiheit entlassen?
Er sagte zu ihnen: Diese Sache war nicht in der Welt (= Dies ist nicht geschehen).
a Einer [von ihnen] stand auf, um gegen ihn (als Zeuge) auszusagen.
b₁ Elija kam, er ähnelte einem/erschien wie einer der Wichtigen/Notablen des Königreichs.
b₂ Er (= Elija) sagte zu ihm (= Zeugen): Weil ihm bei allem ein Wunder geschah, geschieht ihm auch bei diesem ein Wunder; und dieser Mann (= du) wird [nur] seine (= deine) Boshaftigkeit/Schlechtheit zeigen.
a' Und/Aber er (= Zeuge) beachtete dies nicht; er stand auf, um zu ihnen zu sprechen.
b₂' Es gab einen geschriebenen Brief, der von den Wichtigen/Notablen des Königreichs geschrieben wurde, [und den es galt] an das Kaiserhaus/Haus des Kaisers zu senden, und sie sandten ihn durch die Hand dieses Mannes (= Zeugen).
b₁' Elija kam, er schleuderte ihn (= Brief) 400 persische Meilen [weit]. Er (= Zeuge) ging und kam nicht [wieder].

Gliederung & Strukturanalyse

Die 2.1. Einheit enthält die Erzählung über Rabbi Elazar ben Peratas Befragung vor Gericht, während derer ihm drei Wunder geschehen und er aufgrund mangelnder Beweise und Zeugen freigelassen werden muss.

Entsprechend den vier Anklagepunkten kann man in **4 Abschnitte** gliedern:

1. Abschnitt (A)	1. Frage: Lehren von Tora & Diebstahl – Irreführung
2. Abschnitt (B)	2. Frage: Rabbi – 1. Wunder: Bienen
3. Abschnitt (C)	3. Frage: Haus von Abidan – 2. Wunder: Lüge wird zur Wahrheit
4. Abschnitt (D)	4. Frage: Freilassung von Sklaven, Zeuge – 3. Wunder: Zeuge verschwindet

Der **1. Abschnitt** beginnt mit dem Hereinbringen des Rabbi Elazar ben Perata zur Befragung vor Gericht. Dieser Vorgang wird in der nächsten Einheit mit Rabbi Chanania ben Teradjon mit den gleichen asyndetischen Worten wiederholt, wodurch der Befragungsbeginn der beiden Rabbinen parallel zu betrachten ist. Die erste Frage, welche an Rabbi Elazar gerichtet wird, möchte ergründen warum er Tora ‚gelehrt‘ (תנא) und noch zusätzlich ‚gestohlen‘ (גנב) hat. Dazu wird das Fragewort ‚warum‘ (מאי טעמא) in abgekürzter Form (מ״מ) gebraucht, das als Synonym zu dem in der vorherigen Einheit (מא) betrachtet werden kann. Die Frage ist parallel angeordnet und beide Verben, die denselben Auslaut haben,– weshalb von einem Homoioteleuton zu sprechen ist,– werden jeweils separat mit dem Fragewort eingeleitet, wodurch dieses wiederholt wird.

Rabbi Elazar antwortet darauf, dass ein ‚Krieger‘ (סייפא) kein ‚Gelehrter‘ (ספרא) ist und umgekehrt, er deckt also einen vermeintlichen Widerspruch, einen Fehler, in der Anklage gegen ihn auf. Dabei handelt es sich um ein Wortspiel, das sich die ähnlichen Wurzelkonsonanten der beiden aramäischen Wörter zunutze macht. War die Frage parallel formuliert, so ist die elliptische Antwort des Elazar nun chiasmisch angeordnet (Krieger (a), Gelehrter (b), Gelehrter (b’), Krieger (a’)). Die Frage und die Antwort sind durch die Assoziation von ‚lehren‘ (תנא) mit ‚Gelehrten‘ (ספרא), sowie von ‚stehlen‘ (גנב) mit ‚Krieger‘ (סייפא) miteinander verbunden, wobei diese Assoziationsbegriffe chiasmisch zueinander stehen. Um seine logische Schlussfolgerung noch zu unterstreichen, fügt Elazar hinzu, dass, weil das eine nicht zutrifft,– also er kein Krieger ist,– deshalb auch das andere,– die Vermutung, dass er ein Gelehrter ist,– nicht zutreffend sein kann, wodurch er beide Anklagepunkte zunichte macht. Die beiden widersprüchlichen Anklagepunkte würden sich ihm zufolge aufheben. Durch die zuvor aufgebaute Logik, dass nur eines zutreffend sein kann, bringt er mit dieser letzten Aussage, die Zuhörer dazu, einen automatischen Denkfehler zu begehen, indem er sie glauben macht, dass keines davon auf ihn zutrifft.⁴¹ Die in der Frage gemeinsam auftretenden Anklagepunkte, werden von ihm in ‚Krieger‘ und ‚Gelehrter‘ getrennt und als sich gegenseitig ausschließend beschrieben (1.), wobei er sich dann auf die Negierung fokussiert und diese wiederum auf beide Begriffe bzw. Anklagepunkte anwendet (2.). Der Rezipient/die Rezipientin weiß jedoch aus der vorherigen Einheit ganz genau, dass Rabbi Elazar ein Gelehrter ist, der sich nicht nur mit der Tora, sondern auch mit Liebeswerken befasste. Insofern müsste die Betonung nicht auf der Negierung beider ‚Berufe‘ bzw. beider Anklagepunkte (lehren und stehlen) liegen, sondern auf der Bestätigung dieser, wodurch sich ergibt, dass er nicht nur Gelehrter ist, sondern vermutlich auch tatsächlich gestohlen hat, weshalb er ja verhaftet wurde (3.). Dass es Rabbi Elazar schafft, diese Anklagepunkte abzuwenden, eben weil er ein Gelehrter ist, der durch Lüge und Irreführung, ganz nach Trickster-Manier, handelt, scheint dabei den Gerichtsorganen zu entgehen.⁴²

⁴¹ Die Inkompatibilität zwischen Buch und Schwert war ebenfalls ein christlicher Topos, wie aus Erzählungen des Eusebius, einem Historiker des 4. Jh. n. d. Z., bekannt ist.

⁴² Das Trickster-Verhalten des Elazar ben Perata steht im Gegensatz zu dem seines Namensverwandten, dessen Märtyrererzählung aus dem 2. und 4. Makkabäerbuch bekannt ist, bzw. parodiert dessen standhafte Weigerung der Unterwerfung unter die Fremdherrschaft.

1. Krieger / Gelehrter Krieger / Gelehrter Krieger / Gelehrter Krieger / Gelehrter
 Ja Ja Ja Nein Nein Ja Nein Nein
2. Krieger / Gelehrter
 Nein Nein
3. Krieger / Gelehrter
 Ja Ja

Die Gegenüberstellung des Rabbi Elazar von einem Gelehrten und einem Krieger könnte auch auf den Gegensatz zwischen Tora und Gewalt, zwischen den (pazifistischen) Rabbinen und den (gewaltbereiten) Römern anspielen und dadurch indirekt Kritik an der römischen Vorgehensweise bei Gericht oder auch im alltäglichen Leben üben.⁴³

So sind die mit der Befragung beauftragten, zwar nun verunsichert, doch auch ihnen dürfte der Status des Rabbi Elazar als Gelehrter bekannt sein, weshalb sie ihn auch im 2. Abschnitt fragen, warum, wenn er doch kein Gelehrter ist, dann mit dem Titel ‚Rabbi/Meister‘ (רבי) angesprochen wird. Auch diese Frage beginnt wie auch noch die nächsten beiden mit dem Fragewort ‚warum‘ (מ״ט), welches in dieser Einheit insgesamt fünf Mal in seiner abgekürzten Form auftritt. Weiters verbindet der Titel ‚Rabbi‘ diese Einheit mit jener zu Rabbi Eliezer und auch Elazar ben Dordio.

Seine Anrede als ‚Rabbi‘ erklärt Elazar mit einer erneuten Lüge, indem er nämlich behauptet ein ‚Meister‘ (רבי) der ‚Weber‘ (תרסיים) zu sein. Die Befrager wollen dies natürlich gleich testen und bringen ihm ‚zwei‘ (תרי), ‚Spulen‘ (קיבורי) und fragen ihn, welche davon der ‚Kettfaden‘ (דשתיא) und welche der ‚Einschuss‘ (דערבא) sei. Die Zahl ‚Zwei‘ (תרי) wird dabei hervorgehoben und die Frage ist abermals parallel formuliert. Rabbi Elazar wird für seine Trickserei, oder vielleicht sogar generell für seine in der 2.0. Einheit erwähnten Liebeswerke, belohnt, denn ihm geschieht ein ‚Wunder‘ (ניסא).⁴⁴ Denn eine ‚weibliche Biene‘ (זיבוריתא) kommt und setzt sich auf den Kettfaden und eine ‚männliche Biene‘ (זיבורא) setzt sich auf den Einschuss. Dieses Ereignis wird passend zu der Frage parallel formuliert. Das Verb ‚kommen‘ (אתה) wird an dieser Stelle synonym zu der Wurzel בוא aus der 1. Einheit gebraucht. Es ist jedoch auch ein Beispiel für die Bedeutungsvariabilität von Wurzeln in diversen Verbformen, denn im 1. Abschnitt und zu Beginn dieses wurde mit derselben Wurzel im Hiphil zwei Mal ‚bringen‘ ausgedrückt. Mittels der Assoziation, die schon etwas freudianisch anmutet, wird die männliche Biene mit dem Einschuss in Verbindung gebracht und die weibliche mit dem Kettfaden, der den Einschuss aufnimmt.⁴⁵ Die Assoziationsbegriffe stellen Gegensatzpaare dar, die sich jedoch komplementär ergänzen, was v.a. bei den zwei Bienen der Fall ist, die sogar mit demselben Wort, jedoch mit angepasstem Genus, geschrieben werden. Der Grund, warum gerade Bienen auftauchen, um zu helfen, ist durch ein Wortspiel zu erklären, denn das Wort ‚Spule‘ (קיבור) ähnelt in seinem Klang der ‚Biene‘ (זיבורא) und weist auch mit Ausnahme des Anfangsbuchstabes beinahe dieselbe Schreibung auf. Dennoch ist es beinahe schon absurd, dass Rabbi Elazar, der weder Weber noch Imker ist, den Unterschied zwischen

⁴³ Für die Sichtweise auf das Motiv von ‚Buch und Schwert‘, oder auch die rabbinische Sicht auf das römische Rechtswesen siehe u.a.: Lieberman (1944); Berkowitz (2009); Hayes (2021); Berthelot (2021a); dies. (2021b), bes. Kap. 2-4.

⁴⁴ Zu der Verbindung zwischen Wohltätigkeit bzw. Liebeswerken und dem Ereignen von Wundern für Rabbinen siehe z.B.: Hall (2018). Für Gemeinsamkeiten zum Verständnis von Wundern bei den Rabbinen und griechischen Philosophen siehe beispielsweise: Howland (2011), S. 222-252.

⁴⁵ Männliche Bienen (= Drohnen) unterscheiden sich von weiblichen Bienen v.a. durch ihre Größe, ihren gedrungenen Körper und größere Augen. Antike Wissenschaftler nahmen jedoch größtenteils fälschlicherweise an, dass die größte der Bienen der ‚König‘ sein müsse (vgl. Plinius, Naturalis historia 11,46; Aristoteles, Historia animalium 553a-b; Vergil, Georgica 4.68, 95, 106; Columella, De re rustica 9,10-11; Aelian, De natura animalium 5,10-11). Doch wurden sehr wohl, wie in diesem Text, die männlichen Drohnen von den weiblichen Arbeiterinnen unterschieden.

männlichen und weiblichen Bienen kennen soll und durch diesen dann auch eine Frage mit einer 50/50 Chance richtig beantwortet. Durch das Bienenwunder in b nun schlauer, weiß Rabbi Elazar jetzt, welche der beiden Spulen aus a der Einschlag und welche der Kettfaden ist, was er den Zuständigen auch mitteilt (א'). Dies formuliert er in Form eines Parallelismus, in welchem ein Synonym (האי) zu dem im 1. Abschnitt auftretenden ‚dieses/jenes‘ (ליתא) gleich zwei Mal wiederholt wird. Durch seine Notlüge, ein Meister der Weber zu sein, wurde von Rabbi Elazar das semantische Feld der **Weberei** geöffnet, das den gesamten Abschnitt dominiert.

Der **3. Absatz** enthält die dritte Frage an Rabbi Elazar, die lautet, warum er nicht zum ‚Haus‘ (בית) von Abidan, zum Versammlungshaus, gekommen ist.⁴⁶ Das Nomen ‚Haus‘ (בית) verbindet diese mit der 1. Einheit, in welcher es einmal auf ein Hurenhaus und einmal auf das Haus der (römischen) Autorität bezogen war, wobei sich nun die Frage stellt, ob mit dem ‚Haus der Autorität‘ vielleicht das hier genannte ‚Haus von Abidan‘ gemeint sein könnte. Während manche davon ausgehen, dass ‚Abidan‘ (אבידן) der Name eines Gottes oder einer Person ist, sind andere davon überzeugt, dass es sich um ein kakophemistisches Konstrukt, eine Art **Wortspiel** handelt, das ausdrücken soll, dass in diesem bestimmten Haus ‚Zerstörung‘ (אבד) stattfand oder zu dieser führen konnte. Wurde in weiterer Folge angenommen, dass es sich bei einem ‚Abidan‘ um eine Kammer in einem Haus des Götzendienstes handelt, in der Gelehrte zusammensaßen und über Fragen der Weisheit und Religion diskutierten, wird das Wortspiel plausibel, da die aktive Teilnahme an Götzendienst die Zerstörung der jüdischen Religion bedeutet hätte.⁴⁷ Das Naheverhältnis zum Götzendienst würde somit erklären, warum Rabbi Elazar dieses Haus nicht betreten bzw. an solchen Versammlungen nicht teilnehmen wollte, obwohl er dazu eingeladen oder sogar aufgefordert war.

Rabbi Elazar versucht es mit der Ausrede, dass er ‚alt‘ (זקן) sei und deshalb ‚fürchtete‘ (ירא) unter den Füßen der dort Anwesenden ‚zertreten‘ (רמס) zu werden. Wurde in der 1. Einheit Eliezer als ‚alt‘ bezeichnet, so wendet Elazar diesen Begriff auf sich selbst an, in der Hoffnung, dass er wie in der 1. Einheit mit Nachsicht und Straferlass einhergeht. Sollte das genannte **Wortspiel** zwischen ‚Abidan‘ (אבידן) und ‚zerstören‘ (אבד) korrekt sein, so wäre die Angst des Elazar dort zertreten, also auch in gewisser Weise zerstört und vernichtet zu werden, durch die Assoziation bzw. das gleiche semantische Feld der Begriffe gerechtfertigt. Doch es wird ihm in Form einer rhetorischen Frage sarkastisch erwidert, dass bis ‚jetzt‘ (האינא) kein alter Mann zertreten wurde. In dieser Frage wird ein Synonym zu ‚alt‘ (זקן) gebraucht, nämlich ‚alter Mann‘ (סבא), genauso wie auch der Begriff ‚(wie) viele‘ (כמה) diese Einheit mit allen drei bisher behandelten verbindet. Auch dieses Mal wird Rabbi Elazar in seiner Funktion als Trickster belohnt, denn es geschieht ihm das 2. ‚Wunder‘ (ניסא), das eigentlich einen Unglücksfall darstellt, doch seine Angst vor dem Zertreten werden nun endgültig legitimiert. An diesem ‚Tag‘ (יומא) wird nämlich tatsächlich ‚ein‘ (חד) alter Mann zertreten. Das Nomen ‚Tag‘ (יום) trat bereits in der 2.0. Einheit auf, wo es jedoch für viele unbestimmte Tage stand, während hier genau der Tag gemeint ist, an dem Elazar seine Angst äußert. In eben dieser 2.0. Einheit wurde auch, genauso wie hier, die Zahl ‚Eins‘ (חד) gebraucht. War zuvor die Anzahl der zertrampelten alten Männer am Weg zum Haus von Abidan Null, so stieg sie mit dem Wunder auf Eins an, was nicht viel zu sein scheint, doch für Rabbi Elazar den Unterschied zwischen schuldig und nicht schuldig ausmacht.

Im **4. Absatz** wird die letzte Frage gestellt, nämlich, warum Rabbi Elazar seinen ‚Sklaven‘ (עבד) in die Freiheit entließ. Dabei wird abermals mit ‚warum‘ gefragt, durch welches alle Abschnitte dieser Einheit, alle Fragen des Verhörs, miteinander verbunden sind. Der ‚Sklave‘ (עבד) weist dieselbe Wurzel wie das Verb ‚arbeiten‘ (עבד) in der vorherigen 2.0.

⁴⁶ Dieselbe Frage wird in bSchab 152b auch an Rabbi Jehoschua ben Chanania gerichtet.

⁴⁷ Zu weiteren Erklärungen und Herleitungsversuchen des Begriffs ‚Haus des Abidan‘, sowie zu Parallelstellen zu bAZ 17b in diesem Kontext siehe u.a.: Secunda (2011).

Einheit auf. Darauf antwortet Elazar, dass diese Sache nicht in der Welt, also dies sicher nicht geschehen ist. Durch den Begriff ‚Sache‘ (דבר) steht diese Einheit mit der 1. und der 2.0. Einheit in Verbindung, sowie über das Stichwort ‚Welt‘ (עולם) mit der Einheit zu Elazar ben Dordio, wobei in dieser die kommende Welt gemeint war, während es hier um die jetzige Welt geht. Rabbi Elazar streitet also auch diesen Anklagepunkt ab.

Dieses Mal, so scheint es, hat er etwas weniger Glück, denn ein Zeuge ‚steht auf‘ (קום), um gegen ihn auszusagen (a). So wie es im vorherigen Abschnitt ausreichte, dass ‚einer‘ (חד) zertrampelt wurde, um Elazar zu entlasten, so besteht nun die Gefahr, dass er durch ‚einen‘ (חד) verurteilt wird. Die Zahl ‚Eins‘ (חד) verbindet somit die beiden Abschnitte, doch auch den Zeugen mit Elija. Denn ‚Elija‘ (אליהו), der Prophet,⁴⁸ kommt und ähnelt dabei ‚einem‘ (חד) der **Notablen des Königreichs** (b_1), er nimmt also dessen Erscheinungsbild an, wodurch die Zahl 1 insgesamt drei Mal wiederholt wird. Anzumerken ist, dass Elija sich, wie es ein Trickster tut, verkleidet bzw. in veränderter Gestalt auftritt.⁴⁹ Somit wird von himmlischer Seite dem Zeugen, der gegen Elazar agieren möchte ($a+a'$), Elija gegenübergestellt ($b_1+b_2, b_2'+b_1'$).⁵⁰ Elija, der wie ein Notabler anmutet, wendet sich nun an den Zeugen und klärt ihn in Form eines Chiasmus darüber auf, dass Elazar bisher bei allem ein ‚Wunder‘ (ניסא) geschah und auch dieses Mal eines für ihn geschehen wird. Dies wäre dann insgesamt das 3. Wunder, das sich für Rabbi Elazar ereignet, auch wenn der Begriff in der gesamten Einheit vier Mal auftritt. Weiters informiert Elija den Zeugen, den er euphemistisch als ‚dieser Mann‘ (ההוא גברא) anspricht, darüber, dass, sollte er tatsächlich aussagen, dies nur seine ‚Boshaftigkeit‘ (בישות) zeigen würde (b_2). Die beiden Begriffe ‚dieser Mann‘ (ההוא גברא) und v.a. die Wurzel der ‚Boshaftigkeit‘ (ביש) erinnern an bGit 55b-58a. Während in bGit in den Einheiten 2., 3., 5.2., 6., 9. und 15.2. ‚dieser Mann‘ vorkommt, so ist ביש nur in der 10. Einheit anzutreffen. Dies ist interessant, da Titus oder auch das römische Königreich stets als ‚böse‘ (רשע) bezeichnet werden, doch dies über einfache Boshaftigkeit, wie sie hier oder auch für die Dorfbewohner aus Kfar Bisch aus der 10. Einheit angenommen wird, weit hinauszugehen scheint.

Der Zeuge beachtet jedoch die Worte des Elija nicht, denn er **steht auf**, um gegen Rabbi Elazar zu sprechen (a'), wodurch diese Handlung parallel zu a zu verstehen ist. Das Verb ‚**aufstehen**‘ (קום) schafft durch sein zweimaliges Auftreten, sowie die damit verbundene wiederholte Absicht des Zeugen einen Rahmen um das Kommen und die Drohung des Elija. Das Verb ‚sprechen‘ (אמר) hingegen, welches v.a. in der 1. Einheit gebraucht wurde, ist dementsprechend parallel zu dem Verb ‚aussagen‘ (סהד) zu verstehen. Das angekündigte Wunder setzt auch sogleich ein, denn es gibt einen ‚geschriebenen‘ (כתובא) Brief, der von den ‚**Notablen des Königreichs**‘ (חשיבי דמלכות) ‚geschrieben‘ (כתוב) wurde, der nun an das Kaiserhaus ‚gesandt‘ (לשדורי) werden soll (b_2'). Der Brief wird auch ‚gesandt‘ (שדוה), nämlich durch den bereits anwesenden Zeugen, der somit nicht zu seiner Aussage gegen Rabbi Elazar kommt. Ob der Brief von Elija, der als ‚**Notabler des Königreichs**‘ in b_1 erschien, mitgeschrieben wurde, bleibt dabei offen, doch auszuschließen ist es nicht. In der Schilderung dieses Umgangs mit dem Brief werden zwei Mal die Verben ‚schreiben‘ (כתב) und ‚senden‘ (שדר) gebraucht, doch jeweils in anderer Form des Verbs. War es beim ‚Haus des Abidan‘ aus dem 3. Abschnitt nicht ganz eindeutig, so kann nun das hier erwähnte ‚Haus‘ (בי קיסר) des Kaisers definitiv mit dem ‚Haus der Autorität‘ aus der 1. Einheit, von welchem es sich fernzuhalten gilt, in Verbindung gebracht werden. Der Umstand, dass der Brief durch

⁴⁸ In 2 Kön 2 wird nichts über Elijas Tod gesagt, weshalb in der rabbinischen Tradition angenommen wird, dass er noch am Leben ist und auf wundersame Weise auch in der Zeit der Rabbinen erscheinen und helfend zur Hand gehen kann.

⁴⁹ Zu dieser Verkleidung bzw. Gestaltveränderung siehe beispielsweise: Hezser (2017).

⁵⁰ Wie sehr das Auftreten des unerwarteten Zeugen die Struktur der Erzählung beeinflusst, ist daran zu erkennen, dass die ersten drei Abschnitte vorwiegend parallel strukturiert waren, während es im 4. Abschnitt zu einem Chiasmus bei den Handlungen und dem Erscheinen des Elija kommt ($b_1+b_2, b_2'+b_1'$).

die ‚Hand‘ (יד) des Zeugen gesandt wird, der abermals euphemistisch als ‚dieser Mann‘ (ההוא) angeführt wird, erinnert an bGit 55b-58a, wo es großteils in der Hand Gottes und der Feinde lag Israel zu verschonen oder zu zerstören, hier hingegen wird dem Zeugen etwas in die Hand gedrückt, um ihn loszuwerden und nicht am weiteren Geschehen aktiv teilhaben zu lassen. Um noch etwas nachzuhelfen oder auch um sicher zu gehen, ‚kommt‘ (אתה) wie in b1 Elija und schleudert den Brief ‚400‘ (ארבע מאה) persische Meilen weit (b1). Der Zeuge, der mit dem Brief betraut wurde, geht nun und kommt auch nicht wieder, wodurch auch das letzte Hindernis für Rabbi Elazars Freispruch beseitigt wird. Das einmalig vorkommende Verb ‚gehen‘ (אזל) ist als Synonym zu dem in der 1. Einheit auftretenden הלך zu verstehen. Das Verb ‚kommen‘ (אתה) hingegen tritt insgesamt sechs Mal auf, wird die Wurzel gezählt, so kommt diese sogar ganze acht Mal auch in der Bedeutung von ‚bringen‘ über alle Abschnitte dieser Einheit verteilt vor. Die Zahl ‚Vier‘ (ארבע) wird ebenfalls in diesem letzten Abschnitt erwähnt, wie es auch in der 1. Einheit zu Rabbi Eliezer der Fall war. Durch den Zusatz, dass es sich um persische Meilen (1 pers. Meile = 5,55 km) handelt, wird das Milieu bzw. der sassanidische Kontext des Bavli hereingespielt, das vielleicht auch in dem Begriff ‚Haus des Abidan‘ durchblitzt, obwohl die Geschichte vermeintlich in Rom spielt.

Elija kann in diesem letzten Abschnitt als Initiator oder zumindest als Verkünder des 3. Wunders betrachtet werden, der seine Gestalt veränderte, um plötzlich und unverhofft aktiv in das Geschehen eingreifen zu können, indem er Drohungen äußert und schlussendlich auch noch sicherstellt, dass das Wunder länger anhält. Rabbi Elazar, der sich in den drei ersten Abschnitten als Trickster behauptete, der sich der Mehrdeutigkeit, sowie des Betrugs und des Schwindels bediente, wird folglich in dem 4. Abschnitt von Elija, dem ‚Ober-Trickster‘, der nicht nur seine Gestalt verändern kann, sondern als Prophet auch zwischen Göttlichem und Irdischem vermittelt, nachhaltig unterstützt und somit gerettet.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn, in der chiasmischen Antwort des Rabbi Elazar ben Perata auf die parallel strukturierte Frage der Befrager, werden die gegensätzlich gebrauchten Begriffe ‚Gelehrter‘ (ספרא) und ‚Krieger‘ (סייפא), welche ein **Wortspiel** bilden, zwei Mal wiederholt. Dabei könnte die Wurzel des Wortes ‚Gelehrter‘ (ספר) bereits auf die 2.2.2. Einheit vorausweisen, in welcher der Gelehrte Rabbi Chanania ben Teradjon mit seiner ‚(Tora)rolle‘ (ספר) verbrannt werden soll. In der wiederum parallel formulierten Ergänzung des Rabbi Elazar, welche die Römer vollends verwirren und die Anklagepunkte zunichte machen soll, tritt das Demonstrativpronomen ‚dieses/jenes‘ (ליהא) zwei Mal auf.

Die zweite Frage der Römer, welche sich um den Titel ‚Rabbi‘ (רבי) dreht, bildet mit der schlagfertigen und raschen Antwort des Rabbi Elazar bzw. deren Anfangswort, welches ebenfalls ‚Rabbi‘ ist, eine Anadiplose, sowie eine Alliteration (... רבי? רבי ...). Die nächste Alliteration (אני. אייתו) unterstreicht, dass die Befrager noch nicht glauben, dass Elazar wirklich kein Rabbiner ist und sie deshalb etwas bringen, um Elazar zu testen. Mit den gebrachten Spulen stellen sie ihn mit der Frage, welche davon nun der Einschuss und welche der Kettfaden ist, auf die Probe. Durch die parallele Formulierung der Frage wird das Fragewort ‚welche‘ (הי) zwei Mal wiederholt. Der Umstand, dass Rabbi Elazar nun ein Wunder geschieht, wird mittels eines Hyperbatons (איתרחיש ליה ניסא) ausgedrückt. Das Wunder geschieht, indem sich zwei Bienen unterschiedlichen Geschlechts auf die jeweilige Spule setzten. Dabei werden die Verben ‚kommen‘ (אתה) und ‚sitzen‘ (יתב) wiederholt, sowie die der Begriff Biene (זיבורא, זיבוריתא), der jeweils mit der entsprechenden Genusendung ausgestattet ist. Das Auftauchen der ‚Bienen‘ (זיבורא) ist durch ein **Wortspiel** erklärbar, welches diese mit den ‚Spulen‘ (קיבורי) verbindet, genauso wie in der 5.2. Einheit von bGit 55b-58a ‚Titus‘ klanglich mit der ‚Mücke‘ verbunden war. Mithilfe der Bienen bzw. deren Geschlechts weiß Elazar nun, welche der Spulen welche ist, was er auch in Form eines Parallelismus zum Ausdruck bringt, in dem das Demonstrativpronomen ‚dies/jenes‘ (היא)

wiederholt wird, das synonym zu ליתא zu betrachten ist. Die Begriffe ‚Einschlag/-schuss‘ (דערבא) und ‚Kette/Kettfaden‘ (דשתיא) werden im Zuge dieses Abschnitts hingegen jeweils drei Mal wiederholt.

Die dritte Frage bzw. deren letztes Wort, sowie die Einleitung zu der Antwort des Rabbi Elazar sind durch eine Alliteration (אַבִּידוֹן? אַמֵּר) miteinander verbunden, doch auch die Frage an sich mutet wie zwei ineinander geschobene Alliterationen (לֹא אֶתִּית לְבִי אַבִּידוֹן?) an. Elazar gibt an nicht im Haus des ‚Abidan‘ (אַבִּידוֹן), dem Haus der ‚Zerstörung‘ (אַבִּד), gewesen zu sein, weil er fürchtete unter den Füßen der Römer zertreten zu werden. Der Begriff ‚Füße‘ (רַגְלִים) erinnert dabei an die Füße der Martha bat Boethus aus der 4.2. Einheit von bGit 55b-58a, an denen Mist hängen blieb und sie vor Ekel verstarb, oder auch an das Schuhproblem des Vespasian, der es in der 4.4. Einheit von bGit nicht schaffte, die Schuhe an seine Füße zu bekommen. Wie bei Martha ist der Begriff hier mit Tod oder Zerstörung verbunden. Das Ende der rhetorischen Frage, welche die Römer Elazar auf seine Angst hin erwidern, ist mittels einer Alliteration ((אֵיתְרָמוּס? אֵיתְרָחִישׁ) (נִיסָא)) mit dem 2. Wunder, das für diesen geschieht, verknüpft bzw. die Frage führt zu dem Wunder hin und verweist bereits auf dessen Auswirkungen. Denn es wird just daraufhin ein alter Mann zertreten. Mit dieser Schilderung wird der Begriff ‚alter Mann‘ (סבא) zwei Mal und das Verb ‚zertreten‘ (רמס) in dem 3. Abschnitt drei Mal wiederholt.

Die vierte Frage, warum Rabbi Elazar seinen Sklaven entlassen hat, wird von ihm negiert, was auch durch eine Alliteration (לֵהוּ לֹא) hervorgehoben wird. Die Frage enthält das **Partikel der Betonung** (קא), welches vielleicht darauf aufmerksam machen soll, dass Elazar den Sklaven entgegen den römischen Bestimmungen und noch dazu eigenmächtig entließ. Warum gerade nach dem ‚Sklaven‘ (עבֵד) gefragt wird, könnte mit dem ähnlichen Klang der Wurzeln von ‚Abidan‘ (אַבִּד) und ‚Sklave‘ zusammenhängen, wodurch von einem **Wurzelspiel** gesprochen werden könnte. Als einer aufsteht, um gegen Elazar als Zeuge auszusagen, erscheint Elija auf der Bildfläche, dessen Auftreten durch eine Alliteration (אַתָּא אֶלִּיהוּ אֵידְמִי) begleitet wird, die darauf hinweist, dass er seine Gestalt verändert hat. Mittels eines **Vergleichs** (אֵידְמִי ... כְּהָד) wird ausgedrückt, dass Elija wie ein Notabler des Königreichs erscheint. Wie in der letzten Einheit ein Gottloser und ein reiner Toralerner, so werden hier Elija und ein Notabler miteinander verglichen, wobei es sich an dieser Stelle nicht um eine Gleichsetzung, sondern um eine Art Verwandlung handelt. Elija als Notabler erläutert dem Zeugen, dass Elazar bisher immer ein Wunder geschah und ihm auch dieses Mal eines widerfahren wird, wobei sich in seiner Aussage zwei Mal das Hyperbaton (מַדְאֵתְרָחִישׁ לִיהַ) (נִיסָא), sowie eine Alliteration (בְּכֹלְהוּ בְּהָא) wiederfinden. Weiters werden zum vierten Mal das Wort ‚Wunder‘ (נִיסָא) und das Verb ‚geschehen‘ (רַחֵשׁ) wiederholt. Elija beschwört den Zeugen, dass sollte er dennoch aussagen, sich nur seine eigene Boshaftigkeit zeigen bzw. diese entlarvt würde, was sogar durch das **Partikel der Betonung** (קא) unterstrichen wird. Der Zeuge, der das Unrecht Elazars aufzeigen will, wird dadurch mit seiner eigenen Bosheit bedroht. Elija dreht den Spieß quasi um. Doch der Zeuge hört, ignorant wie er ist, nicht und steht abermals auf, um zu sprechen, wie die Alliteration (לְמִימַר לֵהוּ) sein ursprüngliches Vorhaben betont. Der Zeuge ist scheinbar so von seinem Recht überzeugt, dass sein Nicht-Beachten Elijas asyndetisch in sein Aufstehen übergeht. Das dritte Wunder macht sich durch einen Brief bemerkbar, der an das Kaiserhaus gesandt werden soll. Der Brief wurde von ‚Notablen des Königreichs‘ (חֲשִׁיבֵי דְמַלְכוּת) verfasst, die durch diese Autorenschaft nun auch zum zweiten Mal in diesem Abschnitt auftreten. Die Dringlichkeit des Schreibens und dessen wichtiger Bestimmungsort, das Haus des Kaisers, werden durch eine Alliteration (לְשֹׁדְרֵי לְבִי) hervorgehoben. Der Begriff ‚Haus‘ (בֵּית) kommt somit ebenfalls zum zweiten Mal in dieser Einheit vor. Dem Zeugen wird der Brief anvertraut, doch ihm wird von ‚Elija‘ (אֶלִּיהוּ), der zum zweiten Mal aktiv in das Geschehen eingreift, was durch dieselbe Alliteration (אַתָּא אֶלִּיהוּ), wie sie bereits auftrat, bezeugt wird, ein Strich durch die Rechnung gemacht. Zögerte zuerst der Zeuge nicht aufzustehen, so zögert Elija auch nicht, denn er kommt und schleudert

sofort den Brief meilenweit von sich. Die asyndetisch unverbundene Reaktion des Elija auf das Vorhaben des Zeugen, trotz Warnung zu sprechen, könnte schon beinahe als Wut auf diesen gewertet werden. Der Zeuge, wie als hätte er es sich überlegt, geht dem Brief nach und kehrt danach auch nicht mehr zurück, wodurch der Fall des Elazar ben Perata ironischerweise aufgrund mangelnder Beweise und nicht vorhandener Zeugen abgeschlossen, alle Anklagepunkte fallen gelassen und dieser freigelassen werden muss.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser Einheit zu Rabbi Elazar ben Perata sehr viele davon enthalten sind. So treten von **Craik et al.** (1996) der harmlose (Wort-/Wurzelspiele, Synonyme), der kompetente (die ersten drei Antworten von Elazar strotzen nur so vor gekonnten Wortspielen, Schlagfertigkeit und lügnerischen Ausflüchten), der sozial warme (Elazar benützt bei 1. Antwort Wortspiele und Widersprüche, um von seiner Unschuld zu überzeugen), sowie der ungeschickte (Zeuge versteht die Drohung des Elija nicht, oder nimmt sie nicht ernst) Stil auf. Von **Martin** (2003) sind hingegen alle Humorstile, so der selbsterniedrigende (Elazar sagt über sich selbst, dass er alt ist und sich fürchtet), der selbstverstärkende (1. Antwort des Elazar, mit der er die Römer irreführt; 2.+3. Antwort, bei denen er lügt und trotzdem Recht behält; Zeuge versucht sich gegen Elija zu behaupten, indem er 2x aufsteht, um zu sprechen), wie auch der einschließende (Elazar benützt bei 1. Antwort Wortspiele, um von seiner Unschuld zu überzeugen) und der aggressive (Römer fragen sarkastisch, wie viele alte Männer bis jetzt zertreten wurden) Stil vertreten. In dieser Einheit kommen von **Bergers** (1993) Humortechniken wie die Ironie (alle Anklagepunkte müssen fallen gelassen werden, obwohl sie vermutlich alle zutreffend waren), Wortspiele (Krieger/Gelehrter, Spule/Biene, Haus von Abidan/Haus der Zerstörung, Abidan/Sklave), die Schlagfertigkeit (rasche und gewitzte Antworten des Rabbi Elazar, besonders auf die ersten drei Fragen), der Sarkasmus (Römer fragen, wie viele alte Männer bis jetzt zertreten wurden), die Absurdität (Geschlecht der Bienen verrät die Art der jeweiligen Spule und Rabbi Elazar kennt den Unterschied zwischen den Geschlechtern bei Bienen), der Vergleich (Elija erscheint wie ein Notabler), die Ignoranz (Zeuge will nicht auf Elija hören), der Fehler (bei ersten beiden Anklagepunkten – stehlen und lehren – denn sie schließen sich gegenseitig aus), die Wiederholung (bringen/kommen, warum, Krieger, Gelehrter, dieses/jenes, Rabbi, welche, Einschlag/-schuss, Kette/Kettfaden, Biene, sitzen, dies/jenes, Wunder, geschehen, alter Mann, zertreten, dieser Mann, aufstehen, schreiben, senden, Notable des Königreichs, Haus, Elija, Zahl 1), sowie die Umkehr (Zeuge will Unrecht des Elazar aufzeigen – ihm wird mit eigener Boshaftigkeit gedroht), das Thema (Wunder), die Entlarvung (Boshaftigkeit des Zeugen), wie auch Vorher/Nachher (bis jetzt kein alter Mann zertreten – an diesem Tag wird einer zertreten; Zeuge will unbedingt aussagen – kommt nach Wunder nicht mehr zurück) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta) vor. Die **rabbinischen Techniken** hingegen fallen mittels Wort-/Wurzelspielen (Krieger/Gelehrter, Spule/Biene, Haus von Abidan/Haus der Zerstörung, Abidan/Sklave), der Bedeutungsvariabilität (kommen/bringen), klangliche Ähnlichkeit (Spule – Biene, Sklave – Abidan), Chiasmen (1. Antwort des Rabbi Elazar, Anordnung der Assoziationsbegriffe (lehren – stehlen – Krieger – Gelehrter), Worte Elijas an den Zeugen, Auftreten und Handeln des Elija in b_1+b_2 , $b_2'+b_1'$), Stichwörtern (bringen/ kommen, lehren/lernen, geschehen, sitzen, alt/alter Mann, sich fürchten, gehen, arbeiten/ Sklave, aufstehen, gleichen/ähneln, sagen/sprechen; Gelehrter/Rolle, Rabbi, Wunder, Sache, Welt, (Boshaftigkeit/böse), Haus, Hand, Elija, Königreich, Tag, Notable/Wichtige; warum, jetzt, viele, Zahl 1, Zahl 2, Zahl 4) und Assoziationen (lehren – Gelehrter; stehlen – Krieger; männliche Biene – Einschuss; weibliche Biene – Kettfaden; Abidan – Zerstörung, zertreten) ins Auge.

2.2. Rabbi Chanania ben Teradjon (17b-18a)

In diesem Abschnitt werden die beiden Versionen (2.2.1.+2.2.2.) von Rabbi Chanania ben Teradjons Martyrium wiedergegeben, die sich voneinander unterscheiden, doch ebenso voneinander abhängig sind, was für eine gemeinsame Vorlage sprechen könnte.

2.2.1. Version 1

Übersetzung

Sie brachten Rabbi Chanania ben Teradjon, sie sagten zu ihm:

- A Warum hast du dich mit dem Gesetz (= Tora) befasst/beschäftigt?
- a Er sagte zu ihnen: *So wie der Herr, mein Gott es mir befohlen/aufgetragen hat* (Dtn 4,5).⁵¹
- B Sofort bestimmten/verordneten sie über ihn die Verbrennung, und über seine Frau die Hinrichtung/Enthauptung, und über seine Tochter in einem Hurenhaus zu sitzen.
- B₁ a Über ihn die Verbrennung,
b weil er [18a] den Namen [Gottes] in seinen **Buchstaben**/buchstäblich aussprach. Und wie machte er dies/konnte er dies tun?
c Und/Denn **lernten** wir nicht [in mSan 10,1; bSan 90a], diese/die Folgenden haben keinen Anteil an der kommenden Welt: Der, der/Wer sagt die Tora ist nicht aus dem Himmel, und/oder die Auferstehung der Toten ist nicht in der Tora. Abba Schaul sagt: Auch der, der/wer den Namen [Gottes] in seinen **Buchstaben**/buchstäblich ausspricht!
b' Er machte es, um [es] selbst zu **lernen**, wie **gelehrt** wird: *Du sollst nicht lernen, um es zu tun* (Dtn 18,9)⁵² – aber du darfst **lernen**, um zu verstehen und zu unterrichten/anzuweisen.
a' Aber was war der Grund, [dass] er **bestraft** wurde? Weil er den **Namen [Gottes] [für gewöhnlich] in der Öffentlichkeit/öffentlich aussprach.**
- B₂ a Und über seine Frau die Hinrichtung,
b denn/weil sie nicht dagegen **protestierte**/versuchte [ihn] davon abzuhalten.
b' Darüber sagten sie (= Weisen): Jeder, der die Kraft hat zu **protestieren** und nicht **protestiert** –
a' wird **deswegen bestraft.**
- B₃ a Und über seine Tochter in einem Hurenhaus/Bordell zu sitzen,
b denn/wie Rabbi Jochanan sagte: Einmal ging seine Tochter an den **Großen**/Noblen Roms vorüber, sie sagten: Wie erfreulich ist der **Gang** dieser jungen Frau. Sofort war sie genau in ihrem **Gang**/achtete sie auf ihre Schritte.
b' Und dies ist, was Rabbi Schimon ben Laqisch sagte: Was [heißt], was geschrieben steht/Warum steht geschrieben: *Die Schuld/Sünde meiner Fersen umgibt mich* (Ps 49,6)⁵³? Die **Sünden**, die ein Mensch mit seinen **Fersen** in dieser Welt zertrampelt/zertritt –
a' sie **umgeben** ihn am **Tag des Gerichts/Gerichtstag.**
- B' a **In dem Moment**, in dem die **drei** hinausgingen – **rechtfertigten/erkannten** sie das **Urteil** über sie/an;
b₁ er sagte: *Der Fels, perfekt ist sein Werk* [usw.] (Dtn 32,4)⁵⁴,

⁵¹ EÜ: [Siehe, hiermit lehre ich euch,] wie es mir der Herr, mein Gott, aufgetragen hat, [Gesetze und Rechtsentscheide. Ihr sollt sie innerhalb des Landes halten, in das ihr hineinzieht, um es in Besitz zu nehmen].

⁵² EÜ: [Wenn du in das Land hineinziehst, das der Herr, dein Gott, dir gibt,] sollst du nicht lernen, [die Gräueltaten dieser Völker] nachzuahmen.

⁵³ EÜ: [Warum soll ich mich in bösen Tagen fürchten, wenn] mich die Schuld meiner Tritte umgibt?

⁵⁴ EÜ: [Er heißt:] Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; [denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade].

- b₂ und seine Frau sagte: *Ein Gott der Wahrheit/Treue und ohne Ungerechtigkeit* (Dtn 32,4).⁵⁵
- b₃ Seine Tochter sagte: *Groß an Rat und mächtig/groß an Tat, weil/der, deine Augen offen sind über allen Wegen, usw.* (Jer 32,19).⁵⁶
- a' Rabbi sagte: [Wie] **groß** sind diese **Gerechten**, dass ihnen die **drei** Verse der **Rechtfertigung/Anerkennung** des **Urteils** in den Sinn kamen **in dem Moment** der **Rechtfertigung/Anerkennung** des **Urteils**.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese (Sub-)Einheit behandelt die 1. Version der Erzählung rund um das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon. In dieser Version sind eine kurze Befragung, die Verurteilung über ihn und seine Familie, bestehend aus Frau und Tochter, sowie deren Rechtfertigung über die sie verhängten Urteile enthalten.

Diese Texteinheit kann in **3 Abschnitte** unterteilt werden, wobei der 2. Abschnitt der längste davon ist:

1. Abschnitt (A)	Frage: Beschäftigung mit der Tora
2. Abschnitt (B)	Verurteilung: Chanania – Verbrennung, Frau – Hinrichtung, Tochter – Hurenhaus
(B ₁)	Chanania: Verbrennung – Aussprechen des Gottesnamens
(B ₂)	Frau: Hinrichtung – kein Protest dagegen
(B ₃)	Tochter: Hurenhaus – Eitelkeit
3. Abschnitt (B')	Rechtfertigung der Urteile

Der **1. Abschnitt** beginnt wie die vorherige Einheit zu Rabbi Elazar ben Perata damit, dass der verhaftete Rabbiner, in diesem Fall Rabbi Chanania ben Teradjon, zur Befragung gebracht wird. Die Verben ‚bringen/kommen‘ (אתה) und ‚sagen‘ (אמר) wirken dabei verbindend, wobei letzteres hier nicht wie in der 1. und der 2.1. Einheit betont wird. Die Römer wollen von ihm wissen, warum er sich mit der Tora beschäftigt hat, wobei die Tora mit dem Wort ‚Gesetz‘ (אורייתא) umschrieben wird. Das Fragewort ‚warum‘ (אמאי) stellt dabei zu dem in der letzten Einheit so häufig vorkommenden מאי טעמא, sowie zu dem in der 2.0. Einheit auftretenden מאי ein Synonym dar. Die Stichwörter ‚Tora‘ (תורה) und ‚sich beschäftigen‘ (עסק) verbinden diese Einheit wiederum mit der 1. und der 2.0. Einheit, wobei v.a. in der letztgenannten bereits gesagt wurde, dass Chanania eben für die Beschäftigung mit der Tora verhaftet wurde. Rabbi Chanania antwortet auf die Frage der Römer mit dem Vers Dtn 4,5, durch welchen er ausdrückt, dass er es nur so macht, er sich also mit der Tora beschäftigt, weil es ihm der Herr, sein Gott, aufgetragen hat. Diese Aussage kann als Antithese zu der, in der 1. Einheit vorkommenden trickreichen Antwort des Rabbi Eliezer verstanden werden, denn wo dieser sich durch Mehrdeutigkeit herausredete, bleibt hier kein Raum für Missverständnisse. Es ist genau derselbe ‚Gott‘ (אלהי), der Rabbi Chanania in Dtn 4,5 die Torabeschäftigung befiehlt, von dem in der 2.0. Einheit behauptet wurde, dass Chanania diesen nicht als wahren Gott habe, da er sich eben nur mit der Tora befasse. Ob es sich dabei um einen Widerspruch handelt, oder ob Chanania einfach nur auf den Vers Dtn 4,5 versteift ist und deshalb nicht an die Liebeswerke als Gebote denkt bleibt offen. Laut dem Vers hat Chanania vollkommen recht in Israel die Tora zu lehren und die Bevölkerung dadurch zu bewegen sich an diese zu halten. Denn an das Halten der Gebote ist auch der Besitz des Landes geknüpft. Wird dies mitbedacht, so könnte gefolgert werden, dass Chanania durch

⁵⁵ EÜ: [Er heißt: Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht.] Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht [und gerade].

⁵⁶ EÜ: Groß bist du an Rat und mächtig an Tat; deine Augen wachen über alle Wege [der Menschen, um jedem entsprechend seinem Verhalten und der Frucht seiner Taten zu geben].

sein Torastudium Widerstand gegen die Römer leistet und durch das Lehren der Tora anstrebt, das Land wieder in den Besitz der Juden zu bekommen. Vielleicht hofft Chanania aber auch darauf, dass, wie es in Dtn 4,4 heißt, er am Leben bleibt, wenn er an Gott festhält.

Doch es ist genau dieses Festhalten an Gott und der unterschwellige Protest gegen die Römer und ihre Vorschriften, die im **2. Abschnitt** dazu führen, dass er und seine Familie sofort nach seiner Aussage verurteilt werden. Wie bereits angedeutet, ist diese Erzählung im Hinblick auf Chanantias Märtyrertod im Kontext der hadrianischen Verfolgung zu sehen. In Kapitel 4.2.2.4.3. wurden die Verbote aufgelistet, die während dieser angeblich per Dekret verboten waren, darunter findet sich auch das Verbot des Torastudiums. Der Umstand, dass die Verurteilung gleich nach dem provokanten Geständnis des Chanania erfolgt, ist somit nicht verwunderlich. Das Verb ‚verurteilen/bestimmen‘ (גזר) ist dabei als Verstärkung und gleichzeitig auch als Synonym zu dem in den Einheiten zu Rabbi Eliezer und Elazar ben Dordio vorkommenden דין zu verstehen, denn genauso wie es durch ein ‚Dekret‘ (גזרה) verboten ist, so werden sie bei Verstoß ‚verurteilt‘ (גזר). Über Chanania selbst, der das römische Verbot übertrat, wird die ‚Verbrennung‘ (שריפה),⁵⁷ parallel dazu über seine Frau die ‚Hinrichtung‘ (הריגה), die damals aus der Enthauptung bestand,⁵⁸ sowie über seine Tochter der Aufenthalt in einem ‚Hurenhaus‘ (קובה של זונות)⁵⁹ verhängt, wobei v.a. bei ersteren das Strafausmaß absurd hoch und ohne Relation erscheint. Der im Zusammenhang mit der Tochter auftretende Begriff ‚Hurenhaus‘ (קובה של זונות) erinnert an die 1. Einheit, in welcher ebenfalls die ‚Hure‘ (זונה) thematisiert wurde. Das Verb ‚sitzen‘ (ישב) hingegen ist die hebräische Entsprechung der in der letzten Einheit vorkommenden Wurzel יתב.

Im Folgenden wird in **B₁-B₃** auf die einzelnen Strafen und ihre Begründungen eingegangen, dabei werden die in B bestimmten Strafen jeweils parallel wiederholt.

So heißt es in **B₁**, welches eine konzentrische Struktur (a, b, c, b', a') aufweist, über Chanania ben Teradjon sei die Verbrennung bestimmt worden (a), weil er den Namen Gottes in all seinen **Buchstaben** aussprach (b).⁶⁰ Das Stichwort ‚Name‘ (השם) erinnert dabei an die 1. Einheit, in welcher ein Mann mit Namen Jakob auftrat. Die daraufhin gestellte Frage, ‚wie machte er dies‘ (והיכי עבד הכי?) klingt beinahe aufgrund des ähnlichen Klangs des Frageworts und des Demonstrativpronomens wie ein **Reim**. Die Frage ist so zu verstehen, dass viel mehr nach dem Grund, seiner Absicht, für dieses Handeln gefragt wird als nach dessen Art und Weise. Weiters zeugt sie vom Unglauben des Fragenden in Hinblick auf dieses Verhalten. Dieser Unglaube rührt daher, weil Chanania (scheinbar bewusst) ignorierte, was in mSan 10,1 und bSan 90a bereits gelehrt wurde, nämlich, dass bestimmte Menschen keinen Anteil an der kommenden Welt haben werden (c). Dazu zählen jene, die behaupten, die Tora sei nicht aus dem Himmel oder die Auferstehung der Toten sei nicht in der Tora enthalten. Über das Verb ‚lehren/lernen‘ (תנא) ist diese Einheit mit jener zu Elazar ben Perata verbunden, denn dieser wurde gefragt, warum er Tora gelehrt habe, während hier das vielleicht bei diesem Gelernte bereits vorausgesetzt wird. Hieß es in der 2.0. Einheit Chanania hätte das vertauschte Purimgeld an die Armen ‚verteilt‘ (חלק), so wird an dieser Stelle mit derselben Wurzel der

⁵⁷ Der Tod durch Verbrennen war keine übliche Form der Todesstrafe, besonders in Rom nicht, dennoch war sie in den römischen Gesetzen angeführt. V.a. für Schwerverbrecher oder auch für jene, die sich mit Zauberei befassten, war die Verbrennung jedoch sehr wohl vorgesehen.

⁵⁸ Zu dem Thema der Enthauptung im rabbinischen Kontext, bes. im Bavli siehe: Berkowitz (2002). Für allgemeine Details zur Todesstrafe und möglichen Hinrichtungsarten siehe z.B.: Dies. (2006).

⁵⁹ Das Wort קובה kommt in Num 25,8 vor, wo es eine Art ‚Zelt‘ oder ‚Kammer‘ meint. Hier hat es jedoch die explizite Konnotation der Prostitution, weshalb damit nur der Ort gemeint sein kann, an dem diese stattfindet.

⁶⁰ Was genau mit ‚in seinen Buchstaben‘ gemeint ist, ist dabei schwer zu sagen, da es drei Möglichkeiten der Erklärung gibt. Denn entweder sprach er den unaussprechlichen Namen Gottes, der aus 42 Buchstaben besteht und welcher es auch durch unterschiedliche Kombinationen dieser erlaubt Wunder zu vollbringen, (in der Öffentlichkeit) aus und wurde deshalb wegen Zauberei (und provokativem Widerstand gegen römische Dekrete) verbrannt. Oder er sprach das Tetragramm (יהוה) aus, ohne den Namen als *Adonai* oder anders zu umschreiben. Oder aber er buchstabierte den Namen. Die ersten beiden Möglichkeiten erscheinen wahrscheinlicher.

‚Anteil‘ (חלק) an der kommenden Welt ausgedrückt. In der Einheit zu Elazar ben Dordio war nur von der ‚Welt‘ (עולם) die Rede, die auf unterschiedliche Weise erworben werden kann, doch in dieser Einheit wird verdeutlicht, dass es auch dabei um die ‚kommende Welt‘ (עולם הבא) ging. Während das Verb ‚kommen‘ (בוא) und das Stichwort ‚Himmel‘ (שמים) diese mit der 1. Einheit verbinden, werden durch den Begriff ‚Tora‘ (תורה) die genannten Einheiten, sowie die 2.0. Einheit zueinander in Relation gesetzt. Laut Abba Schaul sind jedoch auch jene von der kommenden Welt ausgeschlossen, die, wie Rabbi Chanania, den Gottesnamen **buchstäblich** aussprechen. In b’ wird nun die in b aufgeworfene Frage, wie bzw. warum er es ‚machte‘ (עבד), beantwortet, wenn gesagt wird, dass er es tat, um es selbst zu **lernen**. Dies wird mittels des Verses Dtn 18,9 legitimiert, der besagt, dass nicht gelernt werden soll, um es zu tun. Die Verben des Verses sind chiasmisch zu denen in der vorhergehenden Aussage angeordnet (machen – lernen, lernen – tun), außerdem wird im Vers ein Wurzelsynonym (עשה) zu der bisher gebrauchten Wurzel (עבד) verwendet. Anzumerken ist dabei aber, dass die zuvor wiederholte Wurzel (עבד) dieselbe ist wie beim ‚Arbeiten‘ und dem ‚Sklave‘ in den Einheiten 2.0. und 2.1, wodurch hier von einer Bedeutungsvariabilität der Wurzel ausgegangen werden muss. Interessanterweise wird bei der Beweisführung durch Dtn 18,9, die zu Gunsten Rabbi Chanania spricht, der Kontext des Verses, – Zauberei und Prophetie bei den anderen Völkern, die es nicht nachzuahmen gilt, – scheinbar völlig außer Acht gelassen. Andererseits könnte der häufig in Dtn 18 erwähnte Gottesname mit der Auswahl des Verses zusammenhängen. Wird weiters bedacht, dass es in der 2.0. Einheit hieß, dass Rabbi Chanania aufgrund seines alleinigen Torastudiums wie einer gelte, der nicht den wahren Gott hat, und in Dtn 18,20⁶¹ gesagt wird, dass ein Prophet, der im Namen anderer Götter spricht, sterben soll, so könnte dies eventuell auch auf das Schicksal Chanania hinweisen. Weiters wird zu Dtn 18,9 erläutert, dass jedoch sehr wohl gelernt werden darf, um zu verstehen und dann zu unterrichten. Ebenfalls wird in bRH 24b, wo gleichfalls Dtn 18,9 erläutert wird,⁶² festgestellt, dass es manchmal erlaubt ist bestimmte Dinge um der Tora willen zu lernen, die andernfalls verboten wären. So war es Rabbi Chanania, entgegen Abba Schauls Aussage, auch erlaubt den Gottesnamen auszusprechen, um zu lernen, wie dies richtig geht und um anschließend darüber lehren zu können. Das Verb ‚unterrichten‘ (יריה) ist dabei synonym zu dem ‚lehren‘ (תנא) zu betrachten, während insgesamt das ‚lernen‘ (למד) in b’ dominiert, welches auch den Vers mit dem Text verbindet. Somit sind b und c über die Stichworte ‚Buchstaben‘ (אותיותיו) und ‚aussprechen‘ (הגה) miteinander verknüpft, während c und b’ über die synonymen Verben ‚lehren/lernen‘ (תנא) und ‚lernen‘ (למד) in Relation stehen. Insgesamt sprach Chanania den Gottesnamen also buchstäblich aus, eine Sünde, die durch den Vers recht schnell wieder relativiert wird. Doch wenn dies zu Lernzwecken erlaubt war, warum wurde er dann bestraft? Genau diese Frage wird in a’ gestellt. Dabei wird für das Fragewort ein Synonym, nämlich מאי, zu dem im 1. Abschnitt gebrauchten מאי verwendet, wodurch jedoch die Abschnitte verbunden sind. Schlussendlich wird im letzten Satz von B₁ erläutert, was genau sich Rabbi Chanania zuschulden kommen ließ, dass er dafür verbrannt wurde. Denn wie ergänzend zu b erklärt wird, ist es nämlich nicht nur so, dass er den **Namen Gottes aussprach**, was laut Abba Schaul zum Ausschluss aus der kommenden Welt führt, nein, er sprach ihn auch noch ‚öffentlich‘ (פרהסיא) aus. Daraus muss gefolgert werden, dass er es nicht nur zu Lernzwecken tat, denn dafür hätte er den Namen Gottes im Privaten lernen können. Wird bPes 49b herangezogen, so offenbart sich die Schwere des Vergehens, denn wenn jemand sich mit der Tora beschäftigt - und dies vor Ungebildeten, zu welchen die Römer und die allgemeine Öffentlichkeit zu rechnen sind, – tut, der stellt die Tora derartig zur Schau, dass es mit Sex einer Verlobten vor den Augen der Öffentlichkeit gleichzusetzen ist. Dabei wird nicht nur die Tora, welche als Braut der Rabbinen zu verstehen ist, diskreditiert, sondern der

⁶¹ EÜ: Doch ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht geboten habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben.

⁶² Eine wesentlich ausführlichere Exegese zu Dtn 18,9 findet sich in dem Paralleltext SifDtn § 170.

Rabbiner selbst, wie auch der Vater der Braut, also Gott, der die Tora gab. Folglich ist Chanania, der sich nicht nur mit der Tora befasste, sondern aus dieser heraus auch noch den **Gottesnamen öffentlich aussprach**, umso schuldiger. Und dies sogar in doppelter Hinsicht, aus römischer Perspektive, weil er ein öffentliches Ärgernis darstellte und aus rabbinischer Sicht, weil er den unaussprechlichen Namen Gottes offenbarte und dadurch vielleicht sogar vermittelte, dass dies erlaubt sei.

In **B₂** wird im Zuge einer chiastischen Struktur (a, b, b', a') der Grund genannt, warum über seine Frau die Hinrichtung bestimmt wurde (a). Es wird erläutert, dass sie aufgrund ihres fehlenden Protestes bestraft wird bzw. weil sie ihren Mann nicht davon abhielt den Gottesnamen öffentlich auszusprechen (b). Die Weisen sagen zu ihrem Fall, dass jeder, der es in seiner Hand hat zu **protestieren** und es nicht tut (b'), aufgrund der Unterlassung **bestraft** wird (a'). Durch das dreimalig auftretende Verb **protestieren** (מחה) wird B₂ dominiert. Mittels des Verbs **bestrafen** (ענש) ist ihre Strafe und Begründung in B₂ mit der ihres Mannes in B₁ verbunden. Die erwähnte ‚Hand‘ (יד) verknüpft wiederum diese Einheit mit der 2.1. Einheit zu Elazar ben Perata, aber auch mit der 1. Einheit, wo sie indirekt vorkam.

In **B₃**, welches ebenfalls eine chiastische Struktur aufweist, wird darauf eingegangen, warum über die Tochter des Chanania bestimmt wurde in einem Hurenhaus zu sitzen (a). Dazu erzählt Rabbi Jochanan von einer Begebenheit, die sich zutrug (b). So ging die Tochter einmal an Noblen Roms vorüber und wurde von diesen für ihren erfreulichen **Gang** gelobt, woraufhin sie sofort ganz genau auf ihre Schritte achtete. Durch den Begriff ‚einmal‘ (פעם אחת) wird die Zahl ‚Eins‘ (אחת) wiedergegeben, die in allen bisherigen Einheiten, v.a. in der 1. Einheit durch genau diesen Begriff eine Rolle spielte. Das Verb ‚gehen‘ (הלך) verbindet ebenso die 1. Einheit, in der Rabbi Eliezer auch ging und auf jemanden traf, der sein Schicksal bestimmte, mit dieser. Die ‚Großen/Noblen Roms‘ (גדולי רומי) stellen ein Synonym zu den in der 2.1. Einheit aufgetretenen ‚Notablen des Königreichs‘ (חשיבי המלוכה) dar und erinnern außerdem an bGit 55b-58a, wo sie in etlichen Einheiten (vgl. 4.1., 4.4., 5.2., 19.1.) auftraten. Der Begriff ‚sofort‘ (מיד) verbindet diesen (Unter-)Abschnitt mit B, setzte dort sogleich auf Chanantias Aussage die Strafverhängung ein, so ist es hier der Versuch der Perfektion des Gangs. Der Umstand, dass sie plötzlich genau in ihren Schritten wurde, lässt durch eben dieses lautmalerische ‚genau‘ (דקדקה) vermuten, dass sie kleine, zierliche Schritte machte, um noch anmutiger in ihrem Gang zu wirken. Die Tochter Chanantias wird folglich mit ‚sitzen‘ (ישב) bestraft, weil sie zuvor genau das Gegenteil davon tat, nämlich ungebührlich ‚ging‘ (הלך). Diese Veränderung in ihrem Gang wird von Rabbi Schimon ben Laqisch mit dem Vers Ps 49,6 noch zusätzlich kommentiert (b'). Wie bei Chanania in B₁ wird auch hier mit ‚warum‘ (מאי) nach dem Inhalt des Verses und dessen Bedeutung gefragt. Ps 49,6 besagt, dass einen die Sünden der eigenen Fersen umgeben.⁶³ Dies wird von Resch Laqisch nun so gedeutet, dass die Sünden, welche ein Mensch mit seinen Fersen in dieser Welt zertrampelt, diesen dann am Tag des Gerichts umgeben werden. Folglich sind es die Begriffe ‚**Sünde**‘ (עון), ‚**Fersen**‘ (עקבי) und ‚**umgeben**‘ (סבב), welche den Vers mit seiner Auslegung, die sich bis in a' erstreckt, verbinden und zu Zwecken dieser auch wiederholt werden. Die Sünde erscheint jedoch im Vers im Singular und in der Auslegung im Plural, weshalb von einem Polyptoton gesprochen werden kann. Ähnliches trifft auch auf das Verb ‚umgeben‘ (סבב) zu, das zwei Mal, doch in unterschiedlicher Form auftritt. Das Nomen ‚Welt‘ (עולם) verknüpft hingegen B₃ mit B₁ enger, meint jedoch das Gegenteil, denn ist hier von dieser Welt die Rede, so war in B₁ die kommende gemeint. Das Verb ‚zertrampeln/zertreten‘ (דוש) stellt ein Wurzelsynonym zu der in der vorherigen Einheit auftretenden Wurzel (רמס) dar. Das Stichwort ‚Tag‘ (יום) verbindet diese mit der 1.+1.-2. Einheit, während die Wurzel von ‚Gericht‘ (דין) sich bereits in den Einheiten 2.0.+2.1. fand. Durch die Assoziation zwischen

⁶³ Laut Raschi, der diese Stelle kommentierte, handelt es sich bei der ‚Sünde der Fersen‘ möglicherweise um Vergehen, die als unbedeutend ansehen werden und die somit metaphorisch mit Fersen zertreten bzw. getreten werden.

dem ‚Gang‘ bzw. den ‚Schritten‘ (פסיעה) und den ‚Fersen‘ (עקבי) sind der Inhalt des Verses und auch generell b' mit b verbunden. Werden Ps 49,6 und a' nun auf die Tochter Chanania umgelegt, so ergibt sich zweierlei, nämlich, dass wie es im Kontext des Verses heißt, niemand außer sie selbst für ihre Sünden sühnen kann, über sie jedoch, wie der Begriff ‚Tag des Gerichts‘ (יום הדין) verrät, noch nicht geurteilt wurde, sondern dies erst in der Zukunft geschehen wird. Durch diese erst zukünftige Strafe für ihre zur Schau gestellte Eitelkeit würde gleichfalls das Ausbleiben des Verbs ‚bestrafen‘ (ענש) in B₃ sprechen, welches bei ihren Eltern, über die der Tod verhängt wurde, gebraucht wird.

Insgesamt können Chanania und seine Tochter in ihren Vergehen als zwei Seiten einer Münze betrachtet werden. Das Verhalten wird nicht als bescheiden, sondern eher als provokativ bewertet. Während er die Tora in der Öffentlichkeit zur Schau stellte, sie wie eine Braut beim Geschlechtsakt entblößt, so stellt sich seine (jungfräuliche) Tochter vor den Römern zur Schau, indem sie deren lüsterne Blicke absichtlich auf sich zieht. Sie lässt sich durch die Blicke objektivieren und trägt sogar aktiv dazu bei ihren Status als Sexualobjekt noch zu mehren, indem sie ganz genau auf ihre Schritte achtet.⁶⁴ Die Strafe in einem Hurenhaus zu sitzen kann in dieser Logik als passend erachtet werden.

Interessant ist an dem 2. Abschnitt, dass in diesem zwar die Strafe für Chanania und seine Familienmitglieder begründet wird, doch keine dieser Begründungen ‚römisch‘ erscheint. Gemeint ist damit, dass Chanania zwar wegen seines öffentlichen Torastudiums verhaftet wurde, doch das Aussprechen des Gottesnamens in der Öffentlichkeit und der fehlende Protest seiner Frau dagegen nur in den Augen der Rabbinen als Vergehen gelten. Den Römern wird es herzlich egal gewesen sein, was genau er aus seiner Tora vorlas. Dasselbe gilt für die Eitelkeit der Tochter, die aus Sicht der Römer nichts Verkehrtes war, sondern im Gegenteil sogar dazu beitrug, dass sie von diesen gerne und trotz ihres Jüdisch-Seins ohne Vorurteil betrachtet wurde. Somit kann gefolgert werden, dass es sich in diesem Abschnitt um eine Auflistung der Vergehen der drei Personen aus rabbinischer Perspektive handelt. Die Auflistung schließt an deren Verurteilung durch die Römer in B an, wie um diese zu begründen, doch weil diese Begründungen rabbinischer Natur sind, ist es wahrscheinlicher, dass es sich bei B₁-B' um einen Einschub handelt, der die Verhaftung und Strafe aus rabbinischer Weltsicht wiedergibt und vielleicht erst später ergänzt wurde. Ob die beiden Frauen aus römischer Perspektive aufgrund einer Art ‚Sippenhaftung‘ bestraft wurden, ist dabei zu vermuten, bleibt jedoch offen.

Im **3. Abschnitt** zeichnen sich die drei Verurteilten durch ihre Gotteshingabe aus, indem sie das Urteil über sich anerkennen und dafür gelobt werden. In dem Moment, in dem die drei hinausgeführt werden, erkennen sie das über sie verhängte Urteil an (a). Über die Wurzel דן bzw. die Worte ‚Gericht‘ und ‚Urteil‘, welche sich diese Wurzel teilen, ist dieser mit dem vorhergehenden Abschnitt verbunden. Der Begriff ‚in dem Moment‘ (בשעה) erinnert an die Einheit zu Elazar ben Dordio, der seine Welt bzw. seinen Anteil an der kommenden in einem Moment erwarb. Wie dieser garantieren sich die drei ihren Anteil durch ihre Anerkennung des Urteils im Moment ihrer Verurteilung. Die Zahl ‚Drei‘ (שלש) wird dabei hervorgehoben. Die Wurzel des Verbs ‚rechtfertigen‘ (צדק) verbindet hingegen diese Einheit mit der 2.0. Einheit, in welcher es hieß, dass Chanania ‚Almosengeld‘ (מעוה של צדקה) vertauschte.

Diese Anerkennung des Urteils erfolgt durch drei Verse, wobei jeder von ihnen einen zitiert. Chanania gebraucht Vers Dtn 32,4 (b₁), in dem Gott per Antonomasie als ‚Felsen‘ (צור) bezeichnet wird, auf den sozusagen stets Verlass und dessen Werk perfekt ist. Diese besondere Anrede Gottes erinnert an die Einheiten 5.1., 15., 15.3. aus bGit 55b-58a, in welchen Gott ebenfalls als Stein oder Felsen seines Volkes bezeichnet wurde.

Seine Frau, deren Vergehen mit dem ihres Mannes zusammenhängt, bedient sich desselben Verses, doch des zweiten Teils davon (b₂). So sagt sie aus, dass der ‚Gott‘ (אל), auf

⁶⁴ Zur Objektivierung der Frau durch den Blick der Männer siehe beispielsweise: Lapin (2012), S. 135-138.

den auch Chanania im 1. Abschnitt, wie er durch Dtn 4,5 ausdrückte, hört, ein Gott der Wahrheit und ohne Ungerechtigkeit ist. Die Bezeichnungen für Gott in ihrem zitierten Vers und Dtn 4,5 (אלה) sind synonym zu verstehen. Die Wurzel für ‚Wahrheit‘ (אמונה) ist dieselbe, die auch in der 1. und der 2.0. Einheit auftrat. Die im Vers erwähnte ‚Ungerechtigkeit‘ (עול) kann auch so verstanden werden, dass Gott ohne Fehl ist, das Urteil somit gerecht sein muss. Weiters ist das Nomen als Gegenteil der Gerechtigkeit, wie sie durch die Wurzel צדק ausgedrückt wird, zu verstehen.

Die Tochter der beiden rechtfertigt wiederum ihr Urteil durch den Vers Jer 32,19 (b₃), dessen erster Teil parallel formuliert ist (groß – Rat, mächtig – Tat). Sie preist mit diesem Vers den ‚großen‘ (גדול) ‚Rat‘ (עצה) und die ‚mächtige‘ (רב) ‚Tat‘ (עלילה) Gottes, wobei die Adjektive Synonyme und die Nomen eigentlich ein Gegensatzpaar bilden. Werden die Nomen ‚Rat‘ (עצה) und ‚Tat‘ (עלילה) etwas anders punktiert, so würde sich ergeben, dass Gott groß an ‚Unterdrückung‘ (עצה) und mächtig bei ‚falscher Beschuldigung‘ (עלילה) ist, was den Vers ironischerweise nicht zu einer Annahme des Urteils, sondern zu einer versteckten Kritik der Tochter an Gott machen würde. Weiters drückt sie mittels Jer 32,19 aus, dass eben, weil Gott seine Augen über allen Wegen offen hat, er allen gemäß ihrem Verhalten gibt. In diesem Teil des Verses könnte Hoffnung mitschwingen, dass Gott ihr Urteil noch abändert, da sie sich außer zu ihrer Eitelkeit, einer winzigen Sünde, zu keinem anderen Vergehen hinreißen ließ. Interessanterweise ist das Adjektiv ‚groß‘ (גדול), welches in ihrem Vers enthalten ist, auch in der Erzählung in B₃ über ihr Stolzieren vor den ‚Großen Roms‘ ((גדולי רומי)) enthalten, wodurch bei ihr als einzige der Vers mit ihrer Verfehlung stichworttechnisch verbunden ist. Gleichfalls ist es genau dieses Adjektiv, das in diesem Abschnitt b₃ mit a’ bzw. den Vers mit dem Text der Erzählung verknüpft. Die erwähnten ‚Wege‘ (דרך), die Gott alle sieht, setzten diese Einheit ein weiteres Mal mit jener zu Rabbi Eliezer in Relation, da es dort hieß der eigene Weg soll sich weder der Häresie, der Autorität, noch der Hure nähern. Die ‚Augen‘ (עיניים) wiederum erinnern an bGit 55b-58a (vgl. 2., 6., 11., 19.2., 19.3., 19.4., 20. Einheit), wo auch mehrmals die Augen Gottes Erwähnung finden.

Der letzte Teil dieses Abschnitts, nämlich a’, bildet mit a gemeinsam einen Rahmen um die rechtfertigenden Verse der Verurteilten. Die drei werden als ‚Gerechte‘ (צדיקים) bezeichnet und dafür gelobt, dass ihnen drei Verse der ‚Rechtfertigung‘ (צדוק) ihres Urteils im richtigen Moment eingefallen sind.⁶⁵ Dabei wird abermals die Zahl ‚Drei‘ (שלוש) betont, wie dies bereits in a der Fall war. Die Wurzel צדק, welche den ‚Gerechten‘ und der ‚Rechtfertigung‘ zugrunde liegt, weist hier nicht nur auf die Bedeutungsvariabilität dieser hin, sondern könnte auch ein **Wurzelspiel** darstellen. Insgesamt sind a und a’ durch die Begriffe ‚in dem Moment‘ (בשעה), ‚Urteil‘ (דין), die Zahl ‚Drei‘ (שלוש), sowie die Wurzel צדק miteinander verbunden. Diese in a’ in Form einer Geminatio wiederholte ‚Rechtfertigung des Urteils‘ (צדוק הדין) drückt bedingungsloses Gottvertrauen aus, – oder vielleicht doch versteckte Kritik, wie bei der Zitation des Verses der Tochter, – aus dem heraus sogar tödliche Strafen wie das Verbrennen oder die Hinrichtung für gerecht erklärt werden können. Andererseits könnte mit der Rechtfertigung genauso gut ein indirektes Schuldeingeständnis verbunden sein, da es sich ja aus rabbinischer Sicht um tatsächliche Vergehen handelt. Wird der Aussage des Abba Schaul aus B₁ zum Trotz angenommen, dass Rabbi Chanania, obwohl er den Gottesnamen öffentlich aussprach, dennoch Anteil an der kommenden Welt haben wird, so wäre dies auf eben diese abschließende ‚Rechtfertigung‘ (צדוק), wie auch vielleicht die nicht korrekt, aber immerhin geleistete ‚Almosengebung‘ (צדקה) aus der 2.0. Einheit zurückzuführen.

⁶⁵ Zu dem Thema der Gerechten, die aufgrund des Urteils Gottes leiden und den Tod als ihre gerechte Strafe für vielleicht sogar triviale Sünden akzeptieren, siehe beispielsweise: Elman (1990); Schofer (2003); Shapira (2012); Friedman (2019c).

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn dieser Einheit wird mittels einer Alliteration (אתא. אתיוהו), welche sich aus dem ersten Wort dieser und dem letzten der vorherigen Einheit zusammensetzt, die Zusammengehörigkeit der Einheiten bzw. der gesamten 2. Einheit demonstriert. Die an Rabbi Chanania gerichtete Frage enthält das Partikel der Betonung (קא), welches das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק) verstärkt und in dem Sinne vielleicht darauf hinweist, dass es per Dekret (in Zeiten der hadrianischen Verfolgung) verboten war sich mit der Tora zu beschäftigen. Die Antwort von Chanania enthält ein Vergleichspartikel (כאשר), welches sein Verhalten, seine Torabeschäftigung mit dem Auftrag Gottes in Dtn 4,5 begründet.

Die sofort über ihn und seine Familie verordneten Strafen, die ‚Verbrennung‘ (שריפה), die ‚Hinrichtung‘ (הריגה), sowie das ‚Sitzen im Hurenhaus‘ (לישב בקובה של זונות) werden in der gesamten Einheit jeweils nur zwei Mal erwähnt, nämlich im 2. Abschnitt (B), sowie in dessen Unterabschnitten B₁, B₂ und B₃, wobei jeder dieser Unterabschnitte das Schicksal eines der drei Verurteilten wiedergibt. Das Stichwort ‚Hurenhaus‘ (בקובה של זונות) bzw. ‚Hure‘ (זונה) kommt demnach zwei Mal in der Einheit vor. Die Präposition ‚über‘ (על), die v.a. in bGit 55b-58a prägend war, kommt in dieser Einheit sieben Mal, eben in Verbindung zu der Verurteilung, sowie der Akzeptanz des Urteils vor. Die Begründung für die Verbrennung Chanantias ist im Aussprechen des Gottesnamens zu suchen. Dabei wird durch die Schreibweise des Begriffs ‚Buchstaben‘ (אותיותיו) bzw. die Verdoppelung und Verschmelzung des eigentlichen Wortes (אות) innerhalb des Begriffs die Gesamtheit aller Buchstaben des Namens ausgedrückt. In der Frage, wie er ‚dies‘ (הכי) machte, wird ein Synonym zu allen bisher gebrauchten Demonstrativpronomen verwendet. ‚Sprach‘ (הוּגה) Chanania den Gottesnamen ‚aus‘, so wird über dessen Synonym ‚sagen‘ (אמר) die Verbindung zu dem Gelernten hergestellt, das Auskunft gibt, über all jene, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben werden. Diese Relation wird durch eine Alliteration (הבא האומר) noch bestärkt. Bei dieser Auflistung derer, die nicht teilhaben werden, wird die ‚Tora‘ (תורה) zwei Mal erwähnt. Die Ergänzung von Abba Schaul zu dieser Liste weist eine Alliteration (אומר אר) auf, welche darauf hinweisen soll, dass Rabbi Chanania durch das Aussprechen des Namens auch zu den Unglücklichen gehört. Die Antwort auf die zuvor gestellte Frage, wie bzw. warum er dies machte, wird damit beantwortet, dass Chanania es lernen wollte. Zwischen Frage und Antwort wirkt das wiederholte Verb ‚machen‘ (עבד) verbindend. Dtn 18,9 legitimiert dieses Vorgehen genauso wie die zwei zusammengehörenden Alliterationen (אבל אלתה למד להבין ולהורות), die dem Vers nochmals Nachdruck verleihen. In der darauffolgenden Frage, wird wieder mit ‚warum‘ (אמאי) gefragt, wobei dieses Fragewort B₁ mit A verbindet und an eben dieser Stelle das zweite Mal in der Einheit auftritt. Die Begründung dafür, warum Chanania denn nun bestraft wurde, wenn das Aussprechen des Namens zu Lernzwecken erlaubt war, liegt in dem Umstand, dass er es in der Öffentlichkeit tat. Durch die dreimalige Wiederholung der Verben ‚aussprechen‘ (הוּגה) und ‚lernen‘ (למד), welche beide mit dem ‚Namen‘ (השם), der auch drei Mal erwähnt wird, verbunden sind, werden diese relativiert bzw. lösen sich dahingehend auf, dass das Aussprechen unter bestimmten Voraussetzungen eben erlaubt ist. Somit muss eine neue Begründung gefunden werden, das Aussprechen des Gottesnamens wird durch den Aspekt der Öffentlichkeit ergänzt und ist dadurch wieder als Vergehen zu bewerten. Dieser Vorgang ähnelt der Überspitzung, die zuerst etwas verneint, um es anschließend zu verstärken. Weiters wird das ‚Lehren‘ (תנא) im Zusammenhang mit Chanania ebenfalls zwei Mal wiederholt. Die Frau Chanantias wird für ihren fehlenden Protest bestraft. Dies ist gut erkennbar daran, dass das Verb ‚protestieren‘ (מהש) durch seine dreimalige Wiederholung betont wird. Das Verb ‚bestrafen‘ (ענש) hingegen kommt nur zwei Mal vor, bei ihrem Mann in Bezug auf den Öffentlichkeitsaspekt und eben ihren nicht vorhandenen Protest. Die Tochter Chanantias wird dazu verurteilt, in einem Hurenhaus zu sitzen. In der Begründung dazu heißt es, sie wäre an Römern vorübergegangen und diese hätten sich an ihrem Gang erfreut. In dem Lob der Römer über ihren Gang ist ein Vergleich

enthalten, der jedoch nicht durch das Vergleichspartikel, sondern durch **כמה** ausgedrückt wird, welches wiederum an die 2.0.+2.1. Einheit erinnern, wo es eher in seiner Bedeutung ‚viele‘ gebraucht wurde. Durch das Lob angestachelt wird sie sofort noch genauer in ihrem Gang. In dieser Schilderung tritt der Begriff ‚sofort‘ (מיד) auf, der bereits in B vorkam, ebenfalls wird der ‚Gang‘ (פסיעה) wiederholt. Resch Laqisch, der Ps 49,6 auf sie hin interpretiert, beginnt mit der Frage ‚warum‘ (מאי), wodurch das Fragewort in dieser Einheit insgesamt drei Mal vorkommt und besonders B₁ mit B₃ verbindet. Der Vers weist eine Alliteration (עון עקבי) auf, die darauf hinweisen könnte, dass einem die begangenen Sünden stets anhaften. Die Auslegung des Verses zeichnet sich gleichfalls durch eine Alliteration (בעקביו בעולם) aus, die verbunden mit der vorherigen ergibt, dass es sich um die begangenen Sünden in dieser Welt handelt. Der Begriff ‚Welt‘ (עולם), der in B₁ vorkam, wird dabei wiederholt, sowie insgesamt die Worte des Verses, nämlich ‚Sünde‘ (עון), ‚Fersen‘ (עקבי) und ‚umgeben‘ (סבב), welche allesamt in B₃ vorhanden sind, jeweils zwei Mal auftreten. Die dritte Alliteration (מסובין לו) (לייום הדין) in diesem Zusammenhang bestätigt, dass die Sünden dieser Welt tatsächlich an den Fersen anhaften und einen bis zum **Tag des Gerichts** umgeben. Die Wurzel des Wortes ‚Gericht‘ (דין) kommt im Folgenden noch drei Mal in der Bedeutung von ‚Urteil‘ vor, wodurch von einer Wurzel mit Bedeutungsvariabilität gesprochen werden kann. Der Moment, in dem die drei hinausgehen, um ihre Strafen zu erhalten, ist entscheidend, worauf auch eine Alliteration (שיצאו שלשתו) hinweist. Denn in diesem Moment rechtfertigen sie die über sie verhängten Urteile mit (übertriebenen?) Bibelversen. Chanania's Rechtfertigung ist mittels einer Alliteration (הדין הוא) an das Urteil gebunden, während jene seiner Frau mit dem von ihm zitierten Vers Dtn 32,4, durch eine Alliteration (ואשתו) abhängig ist. Ihre Aussage ist wiederum mit ihrem Vers, der derselbe ist wie der ihres Mannes durch eine Alliteration (אמרה אל אמונה) verknüpft, die in dieser Kombination die Treue Gottes ebenfalls auf sie im Hinblick auf ihre Treue zu ihrem Mann widerspiegelt. Der Begriff ‚seine Frau‘ (אשתו) tritt dabei zum dritten Mal in dieser Einheit auf, ‚seine Tochter‘ (בתו) hingegen kommt vier Mal vor. Diese rechtfertigt das Urteil über sich mittels des Verses Jer 32,19, der wie bereits angedeutet, vielleicht indirekt Kritik an eben diesem enthält. In dem Lob auf die drei, welches von Rabbi gesprochen wird, kommt abermals ein **Vergleich** (כמה) vor. Genauso wird das Adjektiv ‚groß‘ (גדול), welches somit drei Mal in der Einheit auftritt, gemeinsam mit der Zahl ‚Drei‘ (שלוש) wiederholt. Rabbi lobt, dass diesen dreien die passenden rechtfertigenden Verse in dem Moment der Rechtfertigung des Urteils einfielen, wodurch der Begriff ‚in dem Moment‘ (בשעה) gleichfalls wiederholt wird. Im Zuge seines Lobs wird diese **Rechtfertigung** des Urteils wiederholt, wobei das Wort ‚Urteil‘ (דין) eine Epipher bildet. Interessant ist am letzten Abschnitt ganz generell, dass in diesem die Wurzel **צדק** insgesamt vier Mal wiederholt wird, genauso oft, wie in der ganzen Einheit die Wurzel **דין**, woraus gefolgert werden könnte, dass ein ‚gerechtes Urteil‘ das Hauptanliegen der Rabbinen war. Ob sich dieses auf Gott bezog, oder aber vielleicht doch als Kritik auf die römischen Gerichtsverfahren zur Zeit der hadrianischen Verfolgung abzielte, bleibt dabei offen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

Bezüglich der Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass so mancher Stil von **Craik et al.** (1996), nämlich der sozial warme (Relativierung des Vergehens der Aussprache des Gottesnamens durch Dtn 18,9; Verurteilte werden als Gerechte gelobt), der reflektierende (Verurteilte erkennen Urteil bzw. ihre Schuld durch passende Verse an), der kompetente (mittels Wiederholungen wird Hauptanliegen des Textes vermittelt – gerechtes Urteil), der weltliche (Todesstrafe durch Verbrennung und Hinrichtung, Jungfrau wird in Hurenhaus platziert), sowie der harmlose (Reim, Lautmalerei, Wurzelspiele/ Bedeutungsvariabilität), darin auftreten. Von **Martin** (2003) hingegen sind auch beinahe alle vertreten, so der einschließende (Relativierung des Vergehens der Aussprache des Gottesnamens durch Vers; Anerkennung des Urteils; Lob der Verurteilten als Gerechte), der selbsterniedrigende

(Verurteilte loben Gott trotz der Schwere des über sie verhängten Urteils) und der selbstverstärkende (Chanania sprach den Namen aus, um zu lernen es zu tun; Verurteilte werden als Gerechte bezeichnet) Humorstil. **Bergers** (1993) Humortechniken sind in der Einheit gut an der Übertreibung (Rechtfertigungen des Urteils?), Ironie (Vers der Tochter mit anderer Punktierung als Kritik), den Wort-/Wurzelspielen (Reim, Lautmalerei; Gericht/Urteil, Gerechte/rechtfertigen/Rechtfertigung), der Schlagfertigkeit (rasche Antwort Chanania auf die erste Frage an ihn mit Vers Dtn 4,5), Absurdität (Höhe des Strafausmaßes von Chanania und seiner Frau), dem Katalog (Aufzählung derer, die nicht Anteil an der kommenden Welt haben), Vergleich (wie von Gott geboten, wie erfreulich, wie groß), der Ignoranz (Chanania ignoriert was in mSan 10,1 und bSan 90a steht), Wiederholung (Gott, Verbrennung, Hinrichtung, Hurenhaus, Buchstaben, Tora, Name, Gang, Sünde, Fersen, Urteil, Welt; seine Frau, seine Tochter, in dem Moment; sitzen, aussprechen, machen, lernen, lehren/lernen, protestieren, umgeben, bestrafen; sofort, groß, über, warum, wie/viele, Zahl 3; Wurzel: Rechtfertigung/rechtfertigen/Gerechte, Urteil/Gericht), der Umkehr (Abba Schauls Aussage wird durch Dtn 18,9 und dessen Auslegung relativiert – Aussprache des Gottesnamens ist zu Lernzwecken erlaubt), wie auch dem Thema (gerechtes Urteil) und der Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton) zu erkennen. Die **rabbinischen Techniken** fallen hingegen durch Wortspiele (Reim, Lautmalerei), Wurzelspiele/Bedeutungsvariabilität (machen/arbeiten/Sklave, Gerechte/rechtfertigen/Rechtfertigung, wie/viele, Gericht/Urteil), Chiasmen (Verben in Dtn 18,9; Struktur von B₂+B₃), klangliche Ähnlichkeit (wie – dies), Stichworte (Herr, Gott, Hurenhaus, Hure, Verbrennung/verbrennen, Hinrichtung/töten, Name, Welt, Tora, Himmel, Hand, Buchstaben, Tag, Mensch, Große/Noble, Weg, Vers, in dem Moment, seine Tochter, kommende Welt; bringen/kommen, sich beschäftigen, sitzen, kommen, gehen, zertrampeln/ zertreten, umgeben, hinausgehen; groß, groß/mächtig, wie/viele, dies, über, warum, sofort, einmal; Zahl 1; Wurzel: verteilen/Anteil, machen/arbeiten/Sklave, Gericht/urteilen/Richter/ Urteil, Almosen/rechtfertigen/Gerechte/Rechtfertigung, Wahrheit/vertrauen/ vertrauens-würdig, urteilen/Urteil/Gericht), sowie eine Assoziation (Gang – Fersen), Überspitzung (Aussprechen des Gottesnamens wird als Vergehen relativiert, bevor ergänzt wird, dass er es in der Öffentlichkeit tat) und eine neue Punktierung (Rat – Unterdrückung, Tat – falsche Beschuldigung) auf.

2.2.2. Version 2

Übersetzung

- A Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Als Rabbi Jose ben Qisma (= Kisma) krank war, ging Rabbi Chanania ben Teradion, um ihn zu **besuchen**.
- a Er (= Jose) sagte zu ihm: Chanania, mein Bruder, weißt du nicht, dass dieses Volk/diese Regierung (= Römer) **vom Himmel** gekrönt wurde? Denn sie hat sein Haus zerstört, und seinen Tempel/sein Heiligtum **verbrannt**, und seine Frommen getötet, und seine Guten/Besten zerstört/vernichtet, und es/sie existiert jetzt [noch immer].
Und/Aber ich hörte über dich, dass du sitzt und dich mit der **Tora befasst/beschäftigst**, [und **große Versammlungen versammelst**] und die (Tora)rolle in deinen Schoß gelegt hast!
- b Er (= Chanania) sagte zu ihm: Vom Himmel werden sie sich erbarmen/Gnade haben.
- a' Er (= Jose) sagte zu ihm: Ich spreche zu dir Worte der Vernunft, und du sagst zu mir „Vom Himmel werden sie sich erbarmen/Gnade haben.“
Ich würde mich nicht wundern, wenn sie nicht dich und deine **Torarolle** im **Feuer verbrennen!**
- A' a Er (= Chanania) sagte zu ihm: Rabbi/Meister, was bin ich für das **Leben in der kommenden Welt** (= bin ich für das Leben in der kommenden Welt bestimmt)?

- b Er (= Jose) sagte zu ihm: Ist dir irgendein Ereignis nahe gekommen (= Hat sich dir irgendetwas ereignet)?
- b' Er (= Chanania) sagte zu ihm: Ich habe Purimgeld mit Almosengeld **vertauscht** und ich **verteilte** es an die Armen.
- a' Er (= Jose) sagte: Wenn [es] so [ist], möge dein **Anteil** mein **Anteil** sein und dein Schicksal/Los möge mein Schicksal/Los sein.
- B Sie sagten: Es waren nicht/nur wenige Tage bis Rabbi Jose ben Qisma (= Kisma) starb/[diese Welt] verließ.
Und alle Großen/Noblen Roms gingen, um ihn zu **begraben** und sie betraueren ihn in einer großen Trauer-/Grabrede.
Und bei ihrer Rückkehr fanden sie Rabbi Chanania ben Teradjon, der saß und sich mit der Tora beschäftigte/befasste und große Versammlungen versammelte und die Torarolle in seinen Schoß gelegt hatte.
- a Sie brachten ihn und wickelten ihn in die **Torarolle** und umgaben ihn mit Bündeln von Zweigen und zündeten sie mit **Feuer** an.
Und sie brachten Büschel an Wolle/**Wollbüschel** und weichten sie in Wasser (ein) und legten sie auf sein Herz, damit seine Seele nicht schnell hinausgeht/[ihn] nicht schnell verlässt.
- a₁ Seine Tochter sagte zu ihm: Vater, so [muss] ich dich sehen?
Er sagte zu ihr: Wenn ich allein **verbrannt** werden würde, wäre es eine schwere Sache für mich, jetzt [da] ich **verbrannt** werde und die **Torarolle** mit mir; der, der die Beleidigung/den Affront der **Torarolle** sucht (= ahndet), der wird [auch] meine Beleidigung (= die Beleidigung gegen mich) suchen (= ahnden).
- a₂ Seine Schüler sagten zu ihm: Rabbi/Meister, was siehst du?
Er sagte zu ihnen: Die Pergament(rollen)e **verbrennen** und die Buchstaben fliegen [in den Himmel].
[Schüler:] Auch du öffne deinen Mund und lass das **Feuer** [in dich] eintreten!
Er sagte zu ihnen: Es ist besser, dass der, der [die Seele] gegeben hat, sie nimmt und niemand verletze sich selbst.
- a₃ Der Henker sagte zu ihm: Rabbi/Meister, wenn ich das lodernde **Feuer**/die Flammen mehre und die Büschel von Wolle/**Wollbüschel** von deinem Herzen nehme, bringst du mich zum **Leben in der kommenden Welt**/in die kommende Welt, um zu leben?
Er sagte zu ihm (= Henker): Jawohl.
[Henker:] Schwöre [es] mir!
Er schwor [es] ihm/Es wurde ihm geschworen.
- a' Sofort mehrte er das lodernde **Feuer**/die Flamme und nahm die Büschel von Wolle/**Wollbüschel** von seinem Herzen, seine Seele ging schnell hinaus/verließ [ihn] schnell.
- a₃' Auch er (= Henker) sprang und fiel mitten ins **Feuer**.
Eine Bat Qol/Himmelsstimme ging hervor/brach durch und sagte: Rabbi Chanania ben Teradjon und sein Henker sind eingeladen zum **Leben in der kommenden Welt**/in der kommenden Welt zu leben.
- C Rabbi weinte und sagte: Es gibt [einen], der seine Welt in einer Stunde/einem Moment erwirbt, und es gibt [einen], der seine Welt in vielen Jahren erwirbt.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese (Sub-)Einheit enthält die 2. Version der Erzählung rund um das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon. Diese Version handelt von Chanantias Widerstand gegen die römische Regierung, der über ihn verhängte Verbrennung und seine schlussendliche Aufnahme in die kommende Welt.

Diese Texteinheit kann in **4 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Dialog: Widerstand gg. Rom & himmlische Gnade
2. Abschnitt (A')	Dialog: Anteil am Leben in der kommenden Welt?
3. Abschnitt (B)	Verbrennung & Leben in kommender Welt
4. Abschnitt (C)	Welt in einem Moment vs. viele Jahre

Der **1. Abschnitt** beginnt wie die 1. Einheit zu Rabbi Eliezer und die 2.0. zu der Verhaftung Chanania und Elazar ben Peratas mit einem Hinweis auf eine Baraita (תנו רבנן). Es wird gelehrt, dass, als Rabbi Jose ben Qisma krank ist, Rabbi Chanania geht, um diesen zu besuchen. Das Verb ‚gehen‘ (הלך) verbindet dabei diese mit der 1.+2.2.1. Einheit und stellt das hebräische Synonym zu der in der 2.1. Einheit vorkommenden Wurzel (אזל) dar.

Rabbi Jose eröffnet den Dialog der beiden, indem er Chanania in Form einer Anadiplose wiederholt als ‚mein Bruder‘ (אחי) anspricht. Er fragt Chanania, ob dieser denn nicht wisse, dass das Volk, die Regierung der Römer, ‚vom Himmel‘ (מן השמים), ‚gekrönt‘ (מליך) worden sei. Dabei stellt das Stichwort ‚Himmel‘ (שמים) eine Verbindung zu den Einheiten 1.+2.2.1. her, sowie die Wurzel des Begriffs ‚krönen‘ (מלך), welche die gleiche ist wie im ‚Königreich‘ (מלכותא), diese Einheit mit der 2.1. Einheit verknüpft. Wobei hier das Wort ‚Volk/Regierung‘ (אומה) als Synonym zu dem genannten ‚Königreich‘, welches in dem Kontext stets das römische meint, gebraucht wird.

Rabbi Jose erläutert seine Überzeugung zu der Richtigkeit und Rechtmäßigkeit der römischen Herrschaft, indem er Chanania vor Augen führt, dass diese das Haus Gottes zerstört, seinen Tempel verbrannt, die Frommen getötet und die Guten unter ihnen vernichtet hat und jetzt noch immer existiert. Diese Aussage spielt auf die Ereignisse in bGit 55b-58a an, im Zuge derer diese Phrase mit leichten Änderungen drei Mal (vgl. 2., 7., 16. Einheit) wiederholt wurde. Wie in der letzten Erwähnung in bGit wird auch hier das römische Königreich als Hauptschuldiger für diese Ereignisse genannt. Die in dieser Auflistung von Jose gebrauchten Nomen ‚Haus‘ (בית) und ‚Tempel‘ (היכל) sind, genauso wie die ‚Frommen‘ (חסידים) und die ‚Guten‘ (טובים), synonym zueinander zu verstehen. Die Verben ‚zerstören‘ (הרב), ‚verbrennen‘ (שרב), ‚töten‘ (הרג) und ‚vernichten‘ (אבד) gehören alle demselben semantischen Feld an, wobei sich ‚zerstören‘ und ‚vernichten‘ als Synonyme noch näher stehen. Die Wurzeln von ‚zerstören‘ und ‚verbrennen‘ weisen dafür einen **ähnlichen Klang** auf, der sich aus nur einem sie differenzierenden Konsonanten ergibt. Das auftretende ‚Haus‘ (בית) erinnert an die 1. und die 2.1. Einheit, in welchen zusammengenommen alle Häuser erwähnt werden, von deren Tür es sich laut Spr 5,8 fernzuhalten gilt,– das Hurenhaus, das Haus des Abidan, welches mit Häresie in Verbindung gebracht werden kann, sowie das Kaiserhaus, das für jenes Haus der Autorität steht. In dieser Einheit ist jedoch das Gegenteil der Fall, da es sich bei dem ‚Haus‘ um den Tempel Gottes handelt, der zwar besucht werden würde und wollte, doch dies aufgrund dessen Zerstörung nicht möglich ist. Die Häuser, welche es zu meiden gilt, werden somit dem heiligsten der Häuser, dem Tempel, gegenübergestellt. Das Verb ‚töten‘ (הרג) weist dieselbe Wurzel auf wie der Begriff der ‚Hinrichtung‘ (הריגה) der Frau Chanania in der 2.2.1. Einheit, genauso wie das ‚Verbrennen‘ (שרב) auf die ‚Verbrennung‘ (שריפה) des Chanania aus der genannten Einheit rück- und auf die in dieser Einheit stattfindende vorverweist. Der Umstand, dass das römische Königreich jetzt noch immer existiert, bringt Rabbi Jose also zu dem Schluss, dass es Gottes Wille sein muss, dass die Römer herrschen und auch Gesetze nach ihrem Belieben erlassen können. Das Wörtchen ‚jetzt‘ (עדיין) ist dabei als Wurzelsynonym zu האידנא aus der 2.1. Einheit zu sehen. Die Wurzel des Begriffs ‚existieren‘ (קיים) leitet sich interessanterweise von der des Verbs ‚aufstehen‘ (קום) ab, woraus sich ergibt, dass das römische Königreich nicht nur noch immer existiert, sondern gleichfalls Bestand und Gültigkeit hat, was auch auf dessen Gesetze und mögliche Dekrete zutrifft. Folglich muss in den Augen Jose ben Qismas, der neben dem ‚Trickster‘ Rabbi Elazar ben Perata, und dem Märtyrer Rabbi Chanania ben Teradon, die dritte Variante, nämlich die friedliche Akzeptanz der römischen Herrschaft, vertritt, dieses

öffentliche Toralehren nicht nur als Widerstand gegen die Römer, sondern auch gegen Gott selbst, der diese groß werden ließ, gewertet werden.

Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Rabbi Jose nach seiner Ausführung nun Chanania vorwirft, dass er das Gerücht gehört hat, dass dieser mit der Tora in seinem Schoß sitzt, sich mit dieser beschäftigt und auch große Versammlungen zu diesem Zweck zusammenkommen lässt. Durch sein Handeln verstößt Chanania nämlich gegen das römische Verbot des Torastudiums und auch gegen das vermutlich in Kraft gewesene Versammlungsverbot. Wird aus der vorherigen Einheit, der 1. Version dieser Erzählung, miteingespielt, dass er dies alles öffentlich tut, kann sein Verhalten nur als provokativ eingestuft werden. Die Römer verboten die Ausübung der jüdischen Religion zwar nie per se, doch bestimmte Praktiken, die als anstößig oder politisch gefährlich galten, wie eben öffentliche Reden und Versammlungen, sowie das Aussprechen des Gottesnamens, was Zauberei gleichkam, wurden ab und zu verboten, um Unruhen innerhalb der Bevölkerung zu vermeiden. Sich dieser Tatsache scheinbar bewusst, sagt Chanania hier nicht mutig wie in der vorherigen Einheit, ‚weil Gott es mir geboten hat‘, sondern provoziert seine Verhaftung durch sein Verhalten, das genau solchen Verboten widerspricht, wodurch gesagt werden kann, dass er die darauffolgenden Ereignisse und schließlich auch sein Martyrium provozierte, weil er freiwillig und wissentlich das Risiko zu sterben einging. Ein weiterer Aspekt tritt hinzu, wenn bSan 59a beachtet wird, wo es heißt, dass das Toralernen Nichtjuden nicht gestattet ist und diese den Tod verdienen würden, da die Tora das Erbe für Israel und nicht für andere Völker sei. Durch sein Vortragen in der Öffentlichkeit, die mit Sicherheit nicht nur aus Juden bestand, gefährdete Chanania somit auch die Nichtjuden (zumindest auf moralisch-ethischer Ebene), die möglicherweise anwesend waren. Dies ist ein weiterer Punkt, den Rabbi Jose vielleicht indirekt beanstandet. Die beiden Aussagegehalte des Rabbi Jose, die Legitimierung der römischen Herrschaft und sein Unmut über das Gehörte, sind jedenfalls mittels eines Polyptotons (וְשֵׁרְפָה ... וְהִרְגָה ... וְאֵבְדָה ... וְעֵדֵיין ... וְאֵנִי ... וְעוֹסֵק ... וּמְקַהֵיל ... וְסִפֵּר) eng miteinander verbunden. Das Verb ‚sitzen‘ (יָשַׁב) ist bereits aus der 2.1.+2.2.1. Einheit bekannt, doch war bisher nicht auf die Beschäftigung mit der Tora bezogen. Wodurch gleich die nächsten Stichwörter erwähnt werden, nämlich ‚Tora‘ (תּוֹרָה), die in den Einheiten 1., 2.0. und 2.2.1. vorkamen, sowie das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עָסַק), das in Einheit 2.0.+2.2.1. auftrat und stets auf das Torastudium bezogen war, außer in der 1. Einheit, wo es in Zusammenhang mit der Häresie genannt wurde. Dass Chanania große Versammlungen abhielt, wird in Form einer Figura etymologica (מְקַהֵיל קְהֵלוֹת) ausgedrückt, mit welcher auch das Adjektiv ‚groß‘ (רַב), wie es aus der vorherigen Einheit bekannt ist, verknüpft ist. Wenn Jose sagt, dass Chanania die Tora im Schoß liegen hat, gebraucht er ein Synonym für ‚Tora‘ bzw. eine Antonomasie, nämlich ‚Rolle/Buch‘ (סֵפֶר), wobei dieser Begriff wiederum an die 2.1. Einheit erinnert, in der Elazar ben Perata mittels der gleichen Wurzel versuchte zu beweisen, dass er weder Krieger noch ‚Gelehrter‘ (סִפְרָא) sei. Interessanterweise werden diese zwei Synonyme ‚Tora‘ und ‚Rolle‘ im Folgenden in dieser Einheit fast ausschließlich in Kombination als ‚Torarolle‘ (סֵפֶר תּוֹרָה) gebraucht.

Die einzige Erwiderung Rabbi Chanantias, welche das Zentrum der konzentrischen Struktur des Abschnitts (a, b, a') darstellt, besteht darin, dass dieser meint, vom Himmel werde man sich über ihn erbarmen (b),– womit er Recht behalten sollte,– was jedoch erst aus dem 3. Abschnitt hervorgehen wird. Er greift somit den Begriff des Jose ‚vom Himmel‘ (מִן הַשָּׁמַיִם) auf, wodurch a+b verbunden sind, um auszudrücken, dass, wenn der Himmel sogar die Römer zur Herrschaft bestimmt hat, dann auch er, ein Rabbiner, der sich dieser Herrschaft widersetzt, ‚Gnade‘ (רַחֵם) erwarten kann. Chanania lehnt somit den Rat Joses ab, sich nicht gegen die römischen Dekrete aufzulehnen. Rabbi Jose erscheint Chanania vermutlich als Komplize der Römer, als assimilierter Jude, doch widersetzt er sich in Wirklichkeit genauso ihrer kulturellen Hegemonie, indem er Chanania bittet sein Studium nicht öffentlich vor deren Augen zu betreiben, die Tora also zu schützen und für ihren Weiterbestand im Privaten zu

sorgen,– ja vielleicht bittet er Chanania damit indirekt sogar, sich nicht als Jude bzw. Rabbiner zu erkennen zu geben, um damit dem Martyrium zu entgehen. Durch Chanantias Unwillen auf diesen zu hören, wird folglich nicht nur dessen Leben, sondern auch der Fortbestand der Tora, welche wiederum für das Leben bzw. Überleben des Judentums von Bedeutung ist, gefährdet. Aus diesem Grund könnte die Antwort Chanantias beinahe schon als ignorant bezeichnet werden.

Rabbi Jose nun doch erzürnt darüber, dass bei Chanania seine Worte der Vernunft nicht fruchten wollen, wiederholt die Worte dessen, indem er diesen nachhört (א'). Die Verbindung zwischen den drei Teilen dieses Abschnitts ist somit über den Begriff ‚vom Himmel‘ (מִן הַשָּׁמַיִם) gegeben, der in allen davon gebraucht wird. Genauso wie die ‚Gnade‘ (רַחֲמִים) durch die Zitation in b+a' vorkommt und dadurch wiederholt wird. Durch das Verb ‚sagen/sprechen‘ (אָמַר), welches an dieser Stelle betont wird, wie es bei Rabbi Aqiva in der 1. Einheit und bei dem Zeugen gegen Rabbi Elazar in der 2.1. Einheit der Fall war, wird eine einzelne Aussage oder ein Gedanke in dieser hervorgehoben. Der Begriff ‚Worte‘ (דְּבָרִים), der hier auf die ‚Vernunft‘ (טַעַם) bezogen ist und durch das Verb ‚sagen‘ betont wird, stand in der 1. Einheit mit der Häresie und in der 2.0. Einheit mit der Torabeschäftigung, sowie in der 2.1. Einheit mit der Sklavenentlassung in Verbindung.

Sarkastisch fügt Rabbi Jose noch hinzu, dass es ihn nicht wundern würde, wenn sie, also die Römer, Chanania mit seiner Torarolle im Feuer verbrennen würden, weil er sich derart provokativ mit dieser zeigt.⁶⁶ Durch die ‚(Tora)rolle‘ ((סֵפֶר תּוֹרָה)) und das Verb ‚verbrennen‘ (שָׂרַף) sind weitere Anknüpfungspunkte an die ersten Aussagen des Rabbi Jose in a gegeben. Dieses Verbrennen gemeinsam mit der Torarolle erinnert an die 19.2. Einheit aus bGit 55b-58a, in welcher die Schulkinder in ihre Rollen eingewickelt und von den Feinden verbrannt werden. Wie in der Einheit in bGit wird auch hier eine Tautologie gebraucht, wenn gesagt wird, dass Chanania mit der Torarolle ‚im Feuer verbrannt‘ (יִשְׂרַף ... בְּאֵשׁ) werden soll. Diese Tautologie bildet gleichzeitig ein Hyperbaton. Durch seine Aussage betont Rabbi Jose nicht nur seine Haltung gegenüber dem irrationalen und unverantwortlichen Verhalten Chanantias, sondern lässt sich vielleicht auch durch seine Angst vor den Römern zu dieser verleiten.

Im **2. Abschnitt**, der eine chiasmische Struktur (a, b, b', a') aufweist, wird der Anteil an der **kommenden Welt** thematisiert. So fragt Rabbi Chanania, ob Rabbi Jose glaubt, dass er für diese bestimmt sei (a). Er spricht ihn mit dem Titel ‚Rabbi/Meister‘ (רַבִּי) an, wie er auch in den Einheiten 1., 1.-2. und 2.1. gebraucht wurde, wobei es die zweitgenannte ist, in welcher der Titel ebenfalls in Verbindung zur ‚kommenden Welt‘ (עוֹלָם הַבָּא) stand. Die Wurzel des Verbs ‚kommen‘ (בּוֹא) trat bereits in den Einheiten 1. und 2.2.1. auf und ist synonym zu der Wurzel אָתָּה zu sehen, die in den anderen Einheiten (vgl. 2.0., 2.1.) dominierte. Der Begriff ‚Welt‘ (עוֹלָם) hingegen kam in den Einheiten 1.-2., 2.1. und 2.2.1. vor, war jedoch einmal auf diese und ein andermal auf die nächste Welt bezogen.

Die Gegenfrage Rabbi Joses will ergründen, ob sich Chanania etwas ereignet hat, er sich denn irgendeiner Schuld bewusst ist (b). Das Verb ‚kommen‘ (בּוֹא) verbindet dabei a+b miteinander. Mit dieser Frage, die in ähnlicher Form in der 1. Einheit Rabbi Eliezer gestellt wurde, möchte Jose herausfinden, ob Chanania wie Eliezer vielleicht Häresie oder etwas ähnlich Verwerfliches nahe bzw. vor seine ‚Hand kam‘ (בָּא לְיָדְךָ).⁶⁷ Das versteckte Stichwort ‚Hand‘ (יָד) verknüpft dabei diese mit der 1.+2.1. Einheit, wobei nur in der letztgenannten auch wirklich das Wort ‚Hand‘ direkt auftrat.

⁶⁶ In manchen rabbinischen Texten wird Rabbi Jose ben Qisma als heiliger Mann beschrieben, der die Zukunft vorhersagen kann, was in Punkto der Verbrennung und der Anteilhabe des Rabbi Chanania ben Teradjon an der kommenden Welt auch zutreffen würde.

⁶⁷ In dem Paralleltext Semachot 8,11-12 wird tatsächlich nicht nur im Fall Rabbi Eliezers, sondern auch des Rabbi Chanania, von Häresie gesprochen, derer sie sich schuldig machten. Dadurch wäre die Verhaftung und Hinrichtung Chanantias durch die Römer gleichfalls Folge des göttlichen Urteils über ihn.

Doch Rabbi Chanania fällt nur ein, was er bereits mit genau denselben Worten in der 2.0. Einheit Rabbi Elazar ben Perata bereits gestand, nämlich, dass er Purimgeld mit Almosengeld **vertauscht** und es an die Armen **verteilt** hat (b'). Die Wurzel des Begriffs ‚Almosen/ Gerechtigkeit‘ (קדצ) erinnert dabei jedoch nicht nur an die 2.0. Einheit, sondern besonders an die 2.2.1., in der das gerechte Urteil im Fokus stand. Die Verben ‚vertauschen‘ (הלך) und ‚verteilen‘ (קלף) sind durch ihren **ähnlichen Klang** miteinander verbunden. Die Wurzel des 2. Verbs stellt die Verbindung zur nächsten Antwort des Rabbi Jose dar, wenn dieser über den ‚Anteil‘ (קלף) in der kommenden Welt spricht, dessen Wurzel bereits in der 2.0.+2.2.1. Einheit vertreten war.

Jose, der an dem Geständnis des Chanania scheinbar überhaupt nichts Verwerfliches finden kann, drückt in Form eines Parallelismus aus, dass er hofft, der Anteil des Chanania wäre seiner und dessen Schicksal auch das seinige (a'). Was zum Ausdruck bringen soll, dass Chanantias Vergehen bzw. sein Versehen der Geldverwechslung so gering ist, dass er laut Jose bestimmt in die kommende Welt aufgenommen werden wird, und Jose nun hofft, dass er wie dieser ebenfalls Anteil an der nächsten Welt haben wird. Vielleicht wird durch diese Hoffnung Joses auch dessen Angst vor dem Tod und dem was danach kommen wird, oder aber seine Unsicherheit in Bezug auf seine eigenen Sünden und deren Schweregrad enthüllt.

An dieser Stelle muss nun in Hinblick auf die Vergehen Rabbi Chanantias Bilanz gezogen werden. Aus der 2.0. Einheit ist bekannt, dass Rabbi Elazar ben Perata aus römischer Sicht für fünf Dinge verhaftet wurde und Rabbi Chanania ben Teradjon angeblich für eine Sache. Diese sind:

Rabbi Elazar ben Perata	Rabbi Chanania ben Teradjon
1. Gelehrter	1. (Öffentliche) Torabeschäftigung
2. Dieb/(Krieger)	(2. Abhalten großer Versammlungen)
3. Titel Rabbi	
4. Nicht-Erscheinen im Haus von Abidan	
5. Sklavenentlassung	

Bis zu dieser Stelle im Text werden jedoch noch weitere Vergehen des Rabbi Chanania aufgezählt, nämlich:

1. Nur Torabeschäftigung
2. Keine Liebeswerke
3. Keine (freiwilligen) Almosen
4. Vertauschung von Purimgeld mit Almosengeld
5. Aussprechen des Gottesnamens in der Öffentlichkeit

Diese Vergehen scheinen jedoch nicht von römischer Seite aus relevant, also kein Grund für Verhaftung und Tod zu sein, weshalb angenommen werden muss, dass es sich um Sünden aus rabbinischer Perspektive handelt, welche vielleicht die über Chanania bestimmte Verbrennung in gewisser Weise rechtfertigen sollen, obwohl er offiziell von den Römern nur für sein öffentliches Torastudium verhaftet wurde. Chanania, der also von den Römern wegen einer Sache verhaftet wurde, beging tatsächlich fünf Vergehen in den Augen der Rabbinen, während Elazar ben Perata, der wegen fünf Dingen verhaftet wurde, aus rabbinischer Sicht, wenn es denn stimmt, nur Diebstahl beging. So ergibt sich, dass Chanania, der in der 2.0. Einheit noch recht unschuldig erschien, schlussendlich nun doch schuldig ist, – auch wenn es sich um minimale Vergehen handelt, – und für diese sterben muss, während Elazar, der zuerst Chanania für den Glücklicheren von ihnen beiden hielt, sich schließlich doch als der Glückliche herausstellt, der am Leben bleibt. Insgesamt kommt es zwar zu keiner Werteumkehr im Text, doch werden römische gegen rabbinische Anklagepunkte innerhalb des Textes – v.a. innerhalb der 2.0.+2.2.1. Einheit – ausgespielt und mit diesen zu einer

Erzählung verschränkt, die kaum mehr differenziert, von wem nun welche Anklagepunkte erhoben wurden. Dass durch dieses Vorgehen versucht wurde das Theodizee-Problem, welches mit Chanania's Märtyrertod einhergeht, aufzulösen, indem gesagt wird, dass er nicht ganz unschuldig an seinem Schicksal war, ist zu vermuten, v.a. wenn die Rechtfertigung des Urteils durch ihn selbst und seine Familie in der 2.2.1. Einheit betrachtet wird.

Der **3. Abschnitt** setzt mit dem Tod des Rabbi Jose ben Qisma ein, der nur wenige Tage nach dem Gespräch mit Rabbi Chanania verstirbt. Das Stichwort ‚Tag‘ (יום) verbindet dabei diese Einheit mit den Einheiten 2.0., 2.1. und 2.2.1. Aufgrund seiner römischerfreundlichen Einstellung bzw. seiner quietistischen Positionierung den Römern gegenüber, verwundert es nicht, dass die Großen Roms nach seinem Tod gehen, um ihn zu begraben und zu betrauern. Diese ‚Noblen Roms‘ (גדולי רומי) traten bereits in der vorherigen Version zu Chanania's Martyrium in 2.2.1. auf, jedoch dort in Verbindung zu seiner Tochter, die, wie Rabbi Jose, ebenfalls den Römern nicht abgeneigt schien. Das dabei gebrauchte Adjektiv ‚groß‘ (גדול) bildet ein Wurzelsynonym zu dem im 1. Abschnitt aufgetretenen ‚groß/mächtig‘ (רב), welches wie dieses in der Einheit zweimalig vorkommt. Das Verb ‚gehen‘ (הלך), das gleichfalls bereits im 1. Abschnitt auftrat, verbindet diesen mit dem 3. Abschnitt. Genauso wie das Verb ‚begraben‘ (קבר), welches durch die gleichen – jedoch vertauschten – Wurzelkonsonanten, also mittels eines **Wurzelspiels**, an das ‚Besuchen‘ (בקר) aus dem 1. Abschnitt rückgebunden ist. Denn während Rabbi Chanania ging, um Jose zu besuchen, so gehen die Noblen Roms parallel dazu, um diesen zu begraben. Sie betrauern ihn in einer großen Trauerrede, was durch eine Figura etymologica (מקהיל קהלות) ausgedrückt wird. Interessant ist, dass alle Ereignisse, die auf den Tod des Rabbi Jose ben Qisma folgen, durch ein **Polyptoton** (... והספידוהו ... והלכו ... ובחזרתן ... ועוסק ... ומקהיל ... ונסית ... וכרכוהו ... והקיפוהו ... והציתו ... והביאו ... ושראום ... והניחום) miteinander verbunden sind, wie als würde es sich um eine Kettenreaktion handeln, bei der jedes vorhergehende Ereignis das jeweils nachfolgende bedingt. Denn wäre Jose nicht gestorben bzw. wäre er nicht so beliebt bei den Römern gewesen, wären die Großen Roms nicht gekommen, um ihn zu begraben und hätten in weiterer Folge auch nicht auf ihrem Rückweg Rabbi Chanania vorgefunden, der (sitzt.) sich mit der **Tora beschäftigt** und **große Versammlungen abhält**, während er die **Tora im Schoß liegen hat**. Das von Rabbi Jose im 1. Abschnitt gehörte Gerücht hat sich somit bewahrheitet. Chanania wird zwar für sein provokatives Verhalten verhaftet, doch wird ihm ironischerweise eigentlich erst die Angepasstheit des Rabbi Jose zum Verhängnis. Bei der Bestätigung des Gerüchts werden genau dieselben Worte wie für eben jenes aus dem 1. Abschnitt gebraucht, wodurch die Abschnitte parallel zueinander erscheinen. Durch diese **Wiederholung einer gesamten Phrase** im Text werden auch die darin enthaltenen Verben ‚sitzen‘ (ישב), ‚sich beschäftigen‘ (עסק), ‚legen‘ (נוד) und die Nomen ‚Tora‘ (תורה), ‚Torarolle‘ (ספר תורה), sowie ‚Schoß‘ (חיק) wiederholt. Gleichfalls treten die Figura etymologica ‚Versammlungen versammeln‘ (מקהיל קהלות) und das damit verbundene Adjektiv ‚groß/mächtig‘ (רב) erneut auf. Die ‚Rückkehr‘ (חזר) der Noblen vom Begräbnis des Jose weist ein Wurzelsynonym zu dem Verb ‚zurückkehren‘ (שוב) aus der 1. Einheit auf. Weiters verbindet das Verb ‚finden‘ (מצא) diese Einheit mit der 1. Einheit, in der Eliezer Jakob, den Mann aus Kfar Sekhanja, auf dem Marktplatz vorfand, da die Noblen Roms nun Chanania genauso fast schon zufällig vorfinden. Durch diese vielen Rückbindungen an die 1. Einheit wird gleichfalls daran erinnert, dass es in dieser galt sich von der (römischen) Autorität fernzuhalten, wie von der Häresie und der Hure. Rabbi Jose, zu dessen Begräbnis die Autoritäten Roms, die Noblen, nur so hineilen, dürfte dies vergessen oder zumindest nicht genug beherzigt haben, da seine Vertrautheit mit diesen, seine verbotene Annäherung an diese, seinem Rabbinerkollegen Chanania zum Verhängnis wird.

Denn als sie ihn dort sitzen sehen, nehmen sie ihn mit, wickeln ihn in seine **Torarolle** ein, umgeben ihn mit Bündeln von Zweigen, zünden Chanania mit **Feuer** an und verlängern seine Qualen durch wassergetränkte **Wollbüschel** auf dem Herzen (a). Die Verbrennung Chanania's,

die wie sein Torastudium bereits im 1. Absatz von Rabbi Jose vorhergesagt wurde, wird so geschildert, dass die einzelnen Schritte der Römer aufgezählt werden. Wie Chanania im 2. Abschnitt ein Ereignis nahe ‚kam‘ (בא), so wird er nun mittels dieser Verbwurzel ‚gebracht‘ (בוא) und parallel dazu auch die Wollbüschel. Sie ‚umgeben‘ (נקף) ihn mit der Tora, genauso wie in der 2.2.1. Einheit seine Tochter mittels eines Synonyms (סבב) von den Sünden ihrer Fersen umgeben war. Abermals wird durch das Verbrennen, eingewickelt in die Torarolle an die 19.2. Einheit aus bGit 55b-58a erinnert, in der die Schulkinder, wie hier Chanania, qualvoll sterben. Die Bündel von Zweigen, die mit Feuer ‚angezündet‘ (יצת) werden, stehen in Wasser ‚eingeweichten‘ (שרא) Wollbüscheln gegenüber,– hauptsächlich aufgrund der gegensätzlichen Elemente ‚Wasser‘ (מים) und ‚Feuer‘ (אור),– doch dienen sie beide dazu ihn einerseits zu töten und andererseits seine Qualen während der Verbrennung noch zu verlängern, ihn also insgesamt langsam zu töten. Der Umstand, dass ‚mit Feuer angezündet‘ (הציתו בהן את האור) wird, stellt wie im 1. Abschnitt eine Tautologie dar, da auch an dieser Stelle das Verb ausgereicht hätte, um den Inhalt zu vermitteln. Das erwähnte ‚Feuer‘ (אור) ist jedoch als Synonym zu dem im 1. Abschnitt (שא) zu betrachten. Wie die Tora, die er zuvor in seinen Schoß gelegt hatte, werden ihm die **Wollbüschel** auf sein Herz gelegt, wodurch verhindert wird, dass seine Seele schnell aus ihm herausgeht.⁶⁸ Das Verb ‚hinausgehen‘ (יצא) verbindet diese Einheit mit der vorherigen, 2.2.1., in der die drei Verurteilten hinausgingen, um ihr Urteil zu rechtfertigen.

Während Chanania nun langsam verbrennt, finden sich drei Gruppen unterschiedlicher Gesprächspartner ein, zuerst seine Tochter (a₁), dann seine Schüler (a₂) und zuletzt richtet der vermutlich nicht-jüdische Henker das Wort an ihn (a₃). ‚Seine Tochter‘ (בתו), die bereit aus der 2.2.1. Einheit bekannt ist, fragt ihn in Form eines **Reims** (אראך בכך), ob es wirklich notwendig sei, ihn so zu sehen. Die Anrede Chanantias als ‚Vater‘ (אבא) erinnert dabei an die 1. Einheit, in der Eliezer sich vor Gericht auf seinen Vater im Himmel bezog. Er erwidert ihr, dass er froh ist, nicht allein, sondern gemeinsam mit seiner **Torarolle** verbrannt zu werden. Weiters fügt er in Form eines Parallelismus hinzu, dass er davon überzeugt ist, derjenige der diese Beleidigung, diesen Affront gegen die Tora, die mit ihm in Flammen aufgeht, ahnden wird, auch die Beleidigung gegen ihn,– denn er als Toragelehrter steht er (stellvertretend) für die Tora – aufdecken wird. Chanantias Verbrennung wird von ihm selbst unter jener der Tora subsumiert. In der Aussage des Rabbi Chanania wird ein Synonym (לבדי) zu dem Begriff ‚allein/nur‘ (בלבד), wie er in Bezug auf seine alleinige Torabeschäftigung in der 2.0. Einheit gebraucht wurde, verwendet. Weiters wird die Wurzel דבר in der Übersetzung ‚Sache‘ gebraucht, die im 1. Abschnitt mit ‚Wort‘ wiedergegeben wurde. Waren damit zuerst ‚Worte der Vernunft‘ gemeint, so ist es hier die Verbrennung, die als ‚schwere Sache‘ beschrieben wird. Das zweimalige Verb ‚verbrennen‘ (שרף) verbindet dabei den 1. Abschnitt, in dem es ebenfalls zwei Mal auftritt, mit diesem. Genauso wie das Adverb ‚jetzt‘ (עכשיו) vorkommt, das im 1. als Synonym (עדיין) dazu Verwendung fand. Das Verb ‚suchen‘ (בקש), welches aufgrund der parallelen Struktur ebenfalls wiederholt wird, um die Hoffnung auf Gerechtigkeit oder sogar Rache auszudrücken, stellt das Gegenteil zu dem ‚Finden‘ (מצא) des Rabbi Chanania beim Torastudium und seinem Aufgreifen dar.

Nach seiner Tochter richten die Schüler Chanantias das Wort an ihn (a₂), wodurch ein Wechsel vom Vater zum Lehrer stattfindet.⁶⁹ Sie sprechen ihn mit dem Titel ‚Rabbi/Meister‘ (רבי) an, sowie dieser in dem 2. Abschnitt Rabbi Jose mit diesem betitelte. Die auftretenden ‚Schüler‘ (תלמידי) erinnern an jene des Rabbi Eliezer, die in der 1. Einheit vorkamen. Sie fragen Chanania, der nun bereits mit seiner Tora brennt, was er sieht. Durch das Wiederholen des Verbs ‚sehen‘ (ראה) ist ihre Frage mit der der Tochter, also insgesamt a₁ mit a₂ verbunden. Doch geht es diesmal nicht darum, was die Tochter sehen muss, sondern was Chanania in

⁶⁸ Vgl. Eusebius, De Mart. Palaest. 3,1 und 4,12 zu dem langsamen und qualvollen Verbrennen.

⁶⁹ Dieser Wechsel reflektiert die Priorität des Lehrers vor dem Vater, wie sie in mBM 2,11 und mQid 32b demonstriert wird, wobei interessant ist, dass Chanania in diesem Text primär ‚Vater‘ und dann erst ‚Lehrer‘ ist.

seinen letzten Minuten sieht. Er beschreibt ihnen seine Vision, in der er sieht, wie das Pergament **verbrennt**, doch die in diesem enthaltenen Buchstaben in den Himmel fliegen. Die brennende Tora, ihr Inhalt, kehrt also zu ihrem Ursprung, zu Gott, ihrem Schöpfer, in den Himmel zurück, die Offenbarung der Tora wird dabei quasi umgekehrt. Genauso wie Chanania's Körper verbrennt, so brennt analog dazu die Torarolle, doch auch wie deren Essenz zu Gott entflieht, tut dies schlussendlich auch seine Seele. Eine andere Interpretation in Anlehnung an yScheq 6,1,49d wäre, dass die Buchstaben der Tora selbst aus göttlichem Feuer bestehen und deshalb nicht von einem irdischen verzehrt werden können. In dem Paralleltext SifDtn § 307 wird dementsprechend die Unzerstörbarkeit der Buchstaben betont. Die ‚Pergamentrolle‘ (גליון) steht somit stellvertretend, fast antonomastisch, für die oft erwähnte Torarolle. Die ‚Buchstaben‘ (אותיות), der Inhalt der Tora, kamen bereits in der 2.2.1. Einheit vor, in der Chanania eben diese Buchstaben in Form des Gottesnamens öffentlich aussprach, was ihn folglich auch in diese Lage brachte. Seine Schüler wollen ihn davon überzeugen den Mund zu öffnen, damit das **Feuer** und der Rauch schneller in seine Lungen und seinen restlichen Körper dringen können, er dadurch schneller sterben und weniger leiden muss.⁷⁰ Das Verb ‚**verbrennen**‘ (שרף) tritt an diese Stelle zum fünften Mal in dieser Einheit auf und verbindet nicht nur den 1. mit dem 3. Abschnitt, sondern auch in letztgenanntem a₁ mit a₂. Werden die Verben aus der Vision des Chanania, ‚verbrennen‘ (שרף) und ‚fliegen‘ (פרח), sowie ‚öffnen‘ (פתח) aus der Aufforderung der Schüler zusammen betrachtet, so scheinen diese aufgrund ihres ähnlichen Klangs ein **Wurzelspiel** zu bilden, welches vielleicht darauf hinweisen könnte, dass nun, nachdem die Tora verbrannt ist, ihre Essenz in den Himmel vorausging, der Himmel offensteht und wider Erwarten auch für Chanania geöffnet ist. Der Begriff ‚**Feuer**‘ (אש), wie er auch im 1. Abschnitt auftrat, kommt an dieser Stelle zum dritten Mal vor. Sowie die Schüler in das Haus des Rabbi Eliezer im 1. Abschnitt ‚eintraten‘ (כנס), so wollen die Schüler des Chanania, dass dieser Feuer in sich, in das Haus seines Körpers eintreten lässt. Das Verb ‚öffnen‘ (פתח) ist wurzelident mit der ‚Tür/Öffnung‘ (פתח) aus der 1. Einheit, die es strikt zu vermeiden galt. So spricht sich auch Chanania gegen die ‚Öffnung‘ aus, wenn er sagt, dass es besser wäre, wenn derjenige, der das Leben oder die Seele gegeben hat, dieses/diese auch wieder nimmt, sich also niemand selbst verletzt, um den Tod zu beschleunigen. Trotz der Provokation seines eigenen Martyriums spricht sich Chanania an dieser Stelle gegen das aktive Martyrium oder auch den Selbstmord aus. Die Wurzel des Wortes ‚besser‘ (מוטב) trat bereits im 1. Abschnitt in Form des Begriffs die ‚Guten/Besten‘ (טוב) auf, wodurch diese Abschnitte miteinander verbunden sind. Weiters erinnern die ‚Guten/Besten‘ an die 15.1. Einheit von bGit 55b-58a, in welcher Nebuzaradan die ‚Guten‘ über dem Blut des Zecharia tötete, damit dieses endlich ruht. Die Verben ‚geben‘ (נתן) und ‚nehmen‘ (נטל) würden als Gegensatzpaar gelten, wenn sie nicht auf eine Person, Gott, zurückgeführt werden könnten, weshalb sie eher komplementär zu betrachten sind und sogar den Kreislauf des Lebens von ‚geboren werden = Seele geben‘ und ‚sterben = Seele nehmen‘ umfassen.

Wie seine Schüler spricht ihn zuletzt auch noch sein Henker als ‚Rabbi/Meister‘ (רבי) an, wodurch der Titel nun insgesamt drei Mal Verwendung findet. Dieser möchte von Chanania wissen, ob, wenn er das Feuer mehrt und die durchtränkten **Wollbüschel** von dessen Herzen entfernt, Chanania diesen mit zum **Leben** in der **kommenden Welt** nimmt. Das ‚Feuer‘, das bis jetzt mit den Wurzeln אש und אור wiedergegeben wurde, wird hier durch ein verstärktes Synonym, nämlich ‚loderndes **Feuer/Flamme**‘ (שלהבת) beschrieben, was der fortschreitenden Verbrennung Chanania's angemessen erscheint. Das Verb ‚mehren‘ (רבה) bildet mit dem Titel ‚Rabbi‘ (רבי) ein **Wortspiel**, da die Wurzel des Verbs genauso auch ‚Rabbi‘ bzw. ‚Lehrer‘ bedeuten kann, es jedoch in diesem Fall nicht der Rabbi ist, der etwas, wie z.B. Wissen, vermehrt, sondern ganz im Gegenteil der nicht-jüdische Henker. Die Wollbüschel, die zuvor

⁷⁰ Vgl. Eusebius, De Mart. Palaest. 11,19 zum Inhalieren der Flammen, sowie das Verhalten des christlichen Märtyrers Porphyrius bei dessen Verbrennung.

in eben diesem Abschnitt, vermutlich von jenem Henker auf Chanania Herz gelegt wurden, sollen nun von diesem wieder entfernt werden. Interessant ist dabei, dass das (Weg)nehmen der **Wollbüschel** mit dem Nehmen der Seele Chanania durch Gott einhergeht, diese beiden Arten des Nehmens einander bedingen. Warum der Henker unbedingt in die kommende Welt gelangen möchte, ist ungewiss. Ob er im Angesicht des verbrennenden Chanania, der noch immer an seiner Tora festhält, umkehrt und auch an dessen Vision teilhaben will, bleibt dabei offen. Sicher ist hingegen, dass die Begriffe ‚**Leben**‘ (חיי) und ‚**kommende Welt**‘ (עולם הבא) diesen Abschnitt mit dem 2. Abschnitt verbinden, in welchem sich bereits Rabbi Jose sicher war, dass Chanania in die nächste Welt gelangen würde. Warum dies jedoch auch plötzlich der Henker glaubt, wird nicht erläutert. Chanania, der in a₂ ausdrücklich verbat selbst Hand an sich zu legen, nimmt die Hilfe des Henkers nun an, schwört diesem sogar, ihn in die kommende Welt zu bringen, wenn er ihm nur das Sterben erleichtert. Wie er das schwören konnte, wer ihn schlussendlich dazu befähigte dieses Versprechen zu geben und warum er sich selbst so sicher war an dieser Anteil zu haben, bleibt wieder im Dunkeln.

Sofort nach seiner Zusage tut der Henker, was er angekündigt hat; er mehrt das lodernde **Feuer** noch weiter und nimmt die **Wollbüschel** von Chanania Herzen (a’). Durch die Aufhebung des Gegensatzes von Feuer und Wasser durch den Henker kann nun Chanania Seele schnell entweichen. Der Begriff ‚sofort‘ (מיד) erinnert an die 2.2.1. Einheit, in der er sofort nach seiner Aussage, dass er sich mit Tora beschäftigt, weil der Herr es ihm befohlen habe, zu eben dieser Verbrennung verurteilt wurde. Mit dem raschen Herausgehen seiner Seele ist nun das Gegenteil von dem eingetreten, was die Noblen Roms für ihn vorgesehen hatten. Dabei sind die Intention, das Leiden und langsame Verbrennen Chanania in a, und ihre Nichterfüllung in a’ mit denselben Worten parallel, jedoch als Gegenteil zueinander formuliert. Durch diese Art des Formulierens bzw. die Wiederholung einer Phrase werden die Begriffe ‚Seele‘ (נשמה), ‚schnell‘ (מהרה), sowie das Verb ‚hinausgehen‘ (יצא) zwei Mal wiederholt. Mittels der Begriffe ‚**Feuer**‘ (אש, אור) und ‚**Wollbüschel**‘ (ספוגין של צמר) ist a’ nicht nur mit a₂, sondern auch mit a verbunden.

Um von Chanania auch wirklich mitgenommen zu werden, springt der Henker zu ihm und fällt mit ihm inmitten des Feuers (a₃). An die ausgehende Seele des Rabbinen wird somit jene des Henkers angehängt, so als würde der Nichtjude Chanania Seele als Transportmittel gebrauchen, das ihn in die nächste Welt hineinbringt, zu der er ohne diesen nie Zugang gehabt hätte.⁷¹ Wie der Henker, der sich auf die Seite des Chanania schlägt, beweist, ist beim Martyrium des Rabbi Chanania die Rolle der römischen Autoritäten eher marginal, die Römer sind als solche nebensächlich, v.a. da der Henker dessen Schicksal teilt,– den Tod, wie auch den Eintritt in die kommende Welt. Durch den Umstand, dass das göttliche Urteil in der Einheit 2.2.1. wesentlich wichtiger war als das der römischen Autoritäten, wird dies auch nochmals betont. Das Wort ‚auch‘ (אף), wie es bereits die Schüler des Chanania in a₂ gebrauchten, wird hier auf dessen Henker angewandt. Die Verben ‚springen‘ (קפץ) und ‚fallen‘ (נפל) traten in dieser Kombination im Kontext des Selbstmordes bereits in der 18.1. Einheit von bGit 55b-58a auf, in der die Mädchen sich lieber selbst im Meer ertränkten als zu Prostitutionszwecken nach Rom gebracht zu werden. Die Wurzel für den Begriff ‚Feuer‘ ist abermals אור, wodurch alle drei Wurzeln für ‚**Feuer**‘ (אש, אור) in dieser Einheit jeweils zwei Mal aufgetreten sind und das Wort durch sein sechsmaliges Vorkommen den 1. mit dem 3. Abschnitt verbindet. Nach dem Tod des Henkers geht eine Himmelsstimme aus, die verkündet, dass Chanania und sein Henker eingeladen sind in der **kommenden Welt zu leben**.⁷² Die Worte Abba Schauls aus der 2.2.1. Einheit haben sich somit nicht bewahrheitet, sondern Rabbi Jose behielt recht damit, dass Chanania trotz seiner (minimalen) Vergehen für die nächste Welt bestimmt ist. Durch das häufige Vorkommen der Worte ‚**verbrennen**‘ (שרף),

⁷¹ Vgl. bTaan 29a, wo ebenfalls ein Rabbiner einem Nichtjuden zu dessen Aufnahme in die kommende Welt verhilft.

⁷² Zu einer Verbindung zwischen kommender Welt und Auferstehung siehe beispielsweise bQid 39b.

welches fünf Mal, und ‚Feuer‘, das in seinen drei Ausformungen sechs Mal auftritt, wird der Eindruck erweckt, als wäre Chanania's Seele durch das Feuer von all den kleinen Sünden geläutert und nun schlussendlich doch bereit für die kommende Welt. ‚Ging‘ in a' die Seele des Chanania ‚hinaus‘ (יצא), so ist es in a₃' quasi Gott selbst, der sich in Form der ‚ausgehenden‘ Himmelsstimme zu Wort meldet, nachdem die Essenz der Tora und die Seele des Rabbinen in den Himmel aufstiegen. Das Verb ‚hinausgehen/hervorgehen‘ (יצא), welches hier zum dritten Mal vorkommt, verknüpft a+a'+a₃' des 3. Abschnitts. Der Begriff ‚Henker‘ (קלצטוירר), der ebenfalls verbindend wirkt, nämlich auf a₃+a₃', tritt hingegen nur zwei Mal in dem 3. Abschnitt auf. Das Wort, das für diesen gebraucht wird, *kolaster* (κολαστήρ), ist ein griechisches Lehnwort und bezeichnet jemanden, der für die Bestrafung bis hin zu der Exekution von Verbrechen verantwortlich ist. Weiters ist a₃' durch die Begriffe der ‚kommenden Welt‘ (עולם הבא) und des ‚Lebens‘ (חיי), welche insgesamt drei Mal in der Einheit anzutreffen sind, mit a₃ des 3. Abschnitts, jedoch auch mit dem 2. Abschnitt der Einheit verbunden.

Der **4. Abschnitt** ist der zweite Teil des in der Einheit zu Elazar ben Dordio begonnenen Parallelismus, der jedoch an dieser Stelle mit chiasmatischem Inhalt wiedergegeben wird. Doch muss in die Aussage des Rabbi für diese Einheit auch der Henker miteinbezogen werden, sodass sich ergibt, dass diesmal nicht nur Elazar ben Dordio, sondern auch der Henker mit dem ersten Teil gemeint sind. Dieser besagt, dass es einen gibt, der seine Welt in einer Stunde bzw. einem Moment erwirbt, was der nicht-jüdische Henker mit seinem Selbstmord definitiv tat.⁷³ Das Leben des Henkers und sein schneller Lohn werden somit Chanania und seinem jahrelangen Torastudium entgegengesetzt. Trotzdem sühnte der Henker, wie Elazar ben Dordio, mit seinem Tod die Verbrennung des Chanania, jedoch auch jene der Torarolle, welche nicht nur ein Sakrileg darstellt, sondern andernfalls auch eine schwere Strafe nach sich gezogen hätte.⁷⁴ Der zweite Teil bezieht sich wie in der Einheit zu Elazar ben Dordio wieder auf Rabbi Chanania ben Teradjon, dem sein jahrelanges Torastudium und vielleicht auch noch der geleistete Ersatz für das Purimgeld einen Platz in der kommenden Welt bescheren. Das ‚Weinen‘ (בכה) des Rabbi verbindet diese mit der Einheit des Elazar ben Dordio (1.-2.). Der Begriff ‚Welt‘ (עולם), der nun insgesamt fünf Mal auftrat, meint hier, wie stets in dieser Einheit, die nächste und nicht die diesseitige Welt. Die Zahl ‚Eins‘ (אחת) wird wie in allen bisherigen Einheiten erwähnt. Das Wort ‚Stunde/Moment‘ (שעה) kam außer in der Einheit zu Elazar ben Dordio auch in der 2.2.1. Einheit vor. Wie bei Elazar wird auch hier das Verb ‚erwerben‘ (קנה) zwei Mal wiederholt, der Begriff ‚Jahre‘ (שנים) hingegen, der das Gegenteil zu der ‚Stunde‘/dem ‚Moment‘ darstellt, kommt wie dort nur einmalig vor, verbindet jedoch genauso diese Einheiten miteinander. Das Verb ‚erwerben‘ (קנה) oder auch ‚kaufen‘ erinnert an die beiden halakhischen Blöcke von bGit 55b-58a, in welchen es um den Grundstückserwerb bzw. den rechtmäßigen Kauf von Besitz ging. Während es dort im Kontext des Scheidebriefes galt Besitz richtig zu erwerben, so ist es hier die kommende Welt, die durch die Vermeidung von Götzendienst und Häresie erworben werden kann. Das Wörtchen ‚viele‘ (כמה) trat in allen bisherigen Einheiten in dieser Form auf, außer in der 2.0., wo es als Wurzelsynonym (רבים) anzutreffen war, welches wiederum in dieser Einheit nicht mit ‚viele‘, sondern mit ‚groß‘ im Kontext der Versammlungen zwei Mal erwähnt wurde und die gleiche Wurzel wie das Verb ‚mehren‘ (רבה) aufweist.

Insgesamt ist die Aussage des Rabbi parallel strukturiert und rahmt mit dessen erstem Auftreten in der Einheit von Elazar ben Dordio alle dazwischenliegenden Einheiten, die Verhaftung von Elazar ben Perata und Chanania in 2.0., die trickreiche Entlastung des Elazar in 2.1., sowie die beiden Versionen des Martyriums des Rabbi Chanania ben Teradjons in 2.2. (bzw. 2.2.1.+2.2.2.). Durch das in diesen Einheiten geschilderte Verhalten des Rabbi

⁷³ Für eine ähnlich schnelle Aufnahme in die kommende Welt siehe GenR 65,22.

⁷⁴ Vgl. mSchab 16,1.

Chanania entsteht der Eindruck, der Talmud würde die offene Konfrontation mit der feindlichen römischen Regierung, sowie die öffentliche Zurschaustellung der Loyalität zur Tora als Israels Hauptquelle für religiöses und sozio-kulturelles Leben befürworten. Dies entspräche der Vorstellung, dass Märtyrer als Vorbildfiguren des Glaubens (*exempla fidei*) fungieren, doch wie Rabbi Jose in dieser Erzählung vorhersagte, führt die offene Konfrontation jedoch nicht zum gewünschten Ziel, sondern endet lediglich in einem Desaster für das Individuum. Das den römischen Autoritäten trotzen Verhalten Chanania war der Ablehnung des Jose zufolge nicht beispielhaft, v.a. da es mit dem Tod des Provokateurs endete. Die Darstellung des Rabbi Chanania in bAZ 17b-18a ist demnach recht ambivalent.

Textanalyse & Interpretation

Die gleich zu Beginn der Einheit auftretende Anadiplose (אחי, אחי (חנינא)) in der Aussage des kranken Rabbi Jose ben Qisma wird von einer Alliteration (אחי אי אתה) begleitet, die ihn mit Verwunderung fragen lässt, ob Chanania denn als einziger nichts von der gottgewollten Vorherrschaft der Römer wisse. Die Legitimität Roms zu herrschen, wird ebenfalls durch eine Alliteration (השמים המליכוה) von Rabbi Jose bekräftigt. Die darauffolgende Alliteration (אבדה את) (טוריו) in der Erläuterung, warum Jose nun so überzeugt von der Zustimmung Gottes zu deren Machtanspruch ist, weist auf die Ironie des Ganzen hin, denn trotz der zahlreichen Freveltaten der Römer erfreuen sie sich noch immer ihrer Existenz und ihr Königreich mit ihnen. In dem Bericht des Rabbi Jose über Chanania angeblich öffentliches Torastudium wird das Verb ‚legen‘ (נוה) erstmals erwähnt, das im 3. Abschnitt noch zwei Mal wiederholt wird. Die nächsten Alliterationen (אני אומר ... תמה) (אני אום) des 1. Abschnitts zeugen von den Bemühungen des Rabbi Jose, der Chanania von seinem provokativen Verhalten den Römern gegenüber abbringen möchte, doch als Worte der Vernunft scheitern, nur mehr Sarkasmus übrig hat.

Erst als Rabbi Chanania Jose im 2. Abschnitt nach der kommenden Welt, die gleichfalls eine Alliteration (העולם הבא) bildet, fragt, wird der Ton des Jose wieder milder, ja sogar hoffnungsvoll in Hinblick auf sein eigenes Schicksal nach dem Tod. Die dabei auftretende Wurzel des Verbs ‚kommen/bringen‘ (בוא), taucht in der Einheit insgesamt sechs Mal auf, v.a. in dem 2.+3. Abschnitt. Auf die Frage des Jose, ob Chanania ein ‚Ereignis‘ (מעשה) geschehen wäre, gesteht Chanania seine Vertauschung von Purim mit Almosengeld, wobei der Begriff ‚Geld‘ (מעות) wiederholt wird. Die Antwort des Jose auf diese geringe Sünde wiederholt wiederum die Nomen ‚Anteil‘ (חלק) und ‚Los‘ (גורל), wobei der Anteil in der kommenden Welt genau das Schicksal darstellt, das beide Rabbinen, oder zumindest Chanania, erwartet. Das Wort ‚Ereignis‘ (מעשה) erinnert ganz nebenbei an das des Öfteren in bGit 55b-58a aufgetretenen Ma’asse, wobei dies vermutlich auf viele Stellen in anderen Traktaten zutreffen würde.

Der 3. Abschnitt, der durch sein anfängliches Polypoton, das bereits beschrieben wurde, dominiert wird, weist vermehrt die Wiederholung von Phrasen und auch Inhalten auf, so sind die Teile a+a₃ mit a'+a₃' so eng miteinander verwoben, dass es zu etlichen Doppelungen und Parallelismen kommt. In diesem Abschnitt werden beispielsweise die Worte ‚Tora‘ (תורה), und ‚Rolle‘ (ספר), sowie besonders deren Kombination ‚Torarolle‘ (ספר תורה) wiederholt, sodass die Kombination in der gesamten Einheit fünf Mal und die ‚Tora‘ insgesamt sogar siebenmalig auftreten. Als Chanania bereits auf dem Scheiterhaufen brennt, spricht seine Tochter zu ihm. Er antwortet auf ihre sich reimende Frage mitunter mit zwei Alliterationen (אילמלי אני ... היה הדבר), die gemeinsam seine Freude darüber, dass er nicht allein verbrannt wird, ausdrücken und auch zu verstehen geben, dass seine Verbrennung trotz allem schwer für ihn zu ertragen oder vielleicht auch anzunehmen ist,– entgegen seiner Rechtfertigung des Urteils in der 1. Version seines Martyriums. Eventuell sieht er seine Verbrennung auch als Beschämung seiner Person und seines doch laut Dtn 4,5 gerechtfertigten Handelns an, das er für gottgewollt hält, da er den Begriff ‚Beleidigung‘ (עלבונה) gleich zwei Mal gebraucht. Das

Wort ‚jetzt‘ (עכשיו) tritt in diesem Abschnitt zum insgesamt zweiten Mal, jedoch als Synonym auf, verbindet den 1. Abschnitt mit diesem, und leitet auch einen unvollständigen Satz ein, der bei seiner Verbrennung mit der Tora abbricht. Wie ein Gedankensprung, oder vielleicht eine Aposiopese mutet deshalb der Sprung von der Verbrennung der Tora zur Beleidigung dieser an, der nur schaffbar ist, wenn mitbedacht wird, dass die Verbrennung des heiligen Textes mit Sicherheit bestraft werden wird. Die Aufforderung der Schüler,– die nach der Tochter zu Chanania sprechen,– dass er seinen Mund öffnen soll, um das Feuer eintreten zu lassen, wird von zwei aufeinanderfolgenden Alliterationen (אַף אַתָּה פֶּתַח פִּיךָ) dominiert, die einerseits den Worten Nachdruck verleihen, andererseits jedoch darauf hinweisen könnten, dass den Rabbinen, welche diese Erzählung verfassten auch noch andere Fälle bekannt waren, in welchen die Sterbenden ihren Mund öffneten, um das Feuer zu inhalieren und so schneller zu sterben. Der Henker hingegen fordert Chanania zu nichts auf, sondern macht ihm den Vorschlag, einige Handlungen des 3. Abschnitts, wie das Auflegen der durchtränkten Wollbüschel, rückgängig zu machen und andere, wie das Anzünden des Feuers, noch zusätzlich zu verstärken, sodass er doch noch schneller als von den Noblen gewollt sterben kann. Dieser Vorschlag beginnt mit einer Alliteration (אַם אֲנִי), die darauf hinweist, dass der Henker nicht völlig eigennützig handelt, sondern etwas als Gegenleistung von Chanania erwartet. Die nächste Alliteration (הָעוֹלָם הַבָּא) am Ende seines Vorschlags verrät auch schon, was er sich von seinem guten Werk erhofft, nämlich den Eintritt in die kommende Welt. Im Zuge des Vorschlags und der anschließenden Ausführung werden Begriffe, die bereits zu Beginn des Abschnitts auftraten, hier zum dritten Mal wiederholt. Dazu zählen die Nomen ‚Wollbüschel‘ (ספוגין של צמר), ‚Herz‘ (לב), das Verb ‚nehmen‘ (נטל), sowie ‚mehren‘ (רבה), welches jedoch insgesamt nur zwei Mal vorkommt. Bevor es aber zu der Ausführung in a’ kommt, will der Henker, dass ihm Chanania schwört, dass wenn er diesem hilft, dieser ihn auch verbindlich in die nächste Welt mitnimmt. Die Zusage des Chanania und der dringliche Wunsch des Henkers nach einem Schwur sind mittels einer Alliteration (הַשְּׁבַע לִי) verbunden, die unverblümt ausdrückt, wie wichtig dem Henker dieses Versprechen bzw. sein Anteil an der kommenden Welt zu sein scheint. Interessant ist, dass dabei das Verb ‚schwören‘ (שבע) einmal als Imperativ (השבע) und das zweite Mal als Passivform (נשבע) auftritt.

Das gottgewollte Toralernen Chanantias wird schlussendlich trotz seiner Provokation gegenüber den Römern doch noch mit dem Leben in der kommenden Welt belohnt, wie die dritte Wiederholung der Alliteration הָעוֹלָם הַבָּא beweist. Werden die häufigsten Wiederholungen in dieser Einheit betrachtet, so ergibt sich, dass das Leben, welches die Tora verspricht, auch wenn es das in der nächsten Welt ist, obsiegt. Denn trotz der fünfmaligen Wiederholung des Verbs ‚verbrennen‘ und des dazugehörigen sechs Mal auftretenden ‚Feuers‘, ist es die ‚Tora‘, das Leben selbst, die ganze sieben Mal vorkommt und sich damit gegen den Verbrennungstod durchsetzt.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass von **Craik et al.** (1996) fast alle in dieser 2. Version des Martyriums des Rabbi Chanania ben Teradjons vertreten sind. So sind der sozial warme (Überzeugungsversuch des Rabbi Jose bzgl. der Krönung des römischen Volkes; Zusage der kommenden Welt für Chanania und Henker; kein Urteil darüber, wer von den beiden Rabbinen schlussendlich recht hat – Anpassung vs. Provokation; Henker wird auch in nächste Welt eingeladen), der kalte (Jose will Chanania mit Sarkasmus zu Vernunft bringen), der reflektierende (sarkastische Antwort des Jose auf Chanantias Hoffnung auf Gnade spiegelt vermutlich Joses Angst vor der strengen römischen Strafverfolgung wider), der unfähige (provokatives Verhalten des Chanania, naive/ignorante Antwort auf das gehörte Gerücht von Jose), sowie der kompetente (Jose leitet aus ‚Vertauschung‘ der Gelder ‚Anteil‘ an kommender Welt für Chanania ab), der weltliche

(ausgedehnte Erzählung über Verbrennung des Chanania), der harmlose (Wort- und Wurzelspiele, Reim, Figura etymologica) und der gemeine (Sarkasmus, Nachäffen) Humorstil anzutreffen. Von **Martin** (2003) sind gleichfalls alle vier vorhanden, nämlich der selbsterniedrigende (Frage nach Anteil in kommender Welt des Chanania; Geständnis der Geldervertauschung; Bitte des Henkers um Mitnahme in kommende Welt), der selbstverstärkende (Chanania's Verbrennung wird wie jene der Tora gerächt werden; niemand soll selbst Hand an sich legen – passives Martyrium), der einschließende (Zusage der kommenden Welt für Chanania mittels Wurzelspiel) und der aggressive (sarkastisches Nachäffen des Chanania durch Jose) Stil. Die Humortechniken betreffend sind von **Berger** (1993) die Anspielung (auf bGit 55b-58a durch die Phrase: ‚Haus zerstört, Tempel verbrannt, ...‘), Beleidigung (gegen die Tora und gegen Rabbi Chanania durch die Verbrennung), Ironie (Römer existieren trotz ihrer zahlreichen Freveltaten noch immer; Beliebtheit des Rabbi Jose bei den Römern wird Rabbi Chanania zum Verhängnis), Wort-/Wurzelspiele (besuchen/begraben, verbrennen/fliegen/öffnen, mehren/Rabbi, zerstören/verbrennen, vertauschen/verteilen/Anteil, Reim), der Sarkasmus (Vorhersage der Verbrennung Chanania's mit Torarolle durch Rabbi Jose), die Analogie (Verbrennung von Tora+Chanania: Pergament der Tora verbrennt wie Chanania's Körper, doch beider Essenz/Seele bleibt erhalten), der Katalog/die Aufzählung (Freveltaten der Römer, Vorgang bei Verbrennung des Rabbi Chanania), die Ignoranz (Chanania gefährdet sein Leben und den Fortbestand der Tora), Wiederholung (Figura etymologica; Phrasen: mein Bruder; vom Himmel werden sie Erbarmen haben; sitzen, sich mit der Tora beschäftigen, große Versammlungen versammeln und die Torarolle im Schoß liegen haben; Wollbüschel auf seinem Herz; Seele geht (nicht) schnell hinaus; Ich habe Purimgeld mit Almosengeld vertauscht – erstmals in Einheit 2.0.; Wörter: gehen, Bruder, Himmel, verbrennen, Gute/besser, Erbarmen/Gnade, sagen/sprechen, Tora, Torarolle, legen, verbrennen, kommen/bringen, Geld, verteilen/Anteil, Schicksal/Los, groß, groß/mächtig, sitzen, sich befassen/beschäftigen, Schoß, Versammlung/versammeln, sehen, Wort/Ding/Sache, jetzt, Beleidigung, suchen, Feuer/Flammen, Rabbi/Meister, mehren, Wollbüschel, Herz, nehmen, schwören, Seele, schnell, hinausgehen, Henker, Leben/leben, kommende Welt, Welt, erwerben/kaufen), sowie die Umkehr (der Offenbarung der Tora; des Henkers, der auch in die kommende Welt gelangen will; jahrelanges Torastudium des Chanania vs. 1 Stunde/Moment der Umkehr bei Henker), das Thema (Verbrennung durch Feuer vs. Leben durch die Tora), die Enthüllung (Unsicherheit des Rabbi Jose bzgl. eigener Sünden und deren Schweregrad), wie auch das Konzept von Vorher/Nachher (Chanania weigert sich aktiv an der Beschleunigung seines Todes mitzuwirken, doch nachdem er schon längere Zeit brennt, nimmt er doch das Angebot des Henkers an), die Beschämung (Verbrennung von Tora+Chanania⁷), das Nachäffen (Rabbi Jose zitiert Rabbi Chanania's Worte) und schließlich die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polyptota) vorzufinden. Die **rabbinischen Techniken** hingegen zeichnen sich in dieser Einheit durch Wort-/Wurzelspiele (besuchen/begraben, verbrennen/fliegen/öffnen, mehren/Rabbi, zerstören/verbrennen, vertauschen/verteilen/Anteil, Reim), klangliche Ähnlichkeit (zerstören – verbrennen, vertauschen – verteilen, verbrennen – fliegen – öffnen), Chiasmen (Aufbau des 2. Abschnitts, Parallelismus mit chiastischem Inhalt – Vergleich des Schicksals von Rabbi Chanania ben Teradjon und Elazar ben Dordios), Stichworte (Rabbanan/Weisen, lehren, gehen, Himmel, krönen/Königreich, Haus, töten/Hinrichtung, jetzt, sagen/sprechen, Wort/Ding/Sache, Tora, verbrennen/Verbrennung, kommen/bringen, Purimgeld, Almosengeld, Geld, Almosen/gerecht, vertauschen, verteilen/Anteil, Arme, Tag, Große/Noble Roms, groß, groß/mächtig, finden, Rückkehr/zurückkehren, sitzen, sich befassen/beschäftigen, umgeben, Rolle/Buch/Gelehrter, Versammlung/versammeln, seine Tochter, Vater, sehen, allein, jetzt, Schüler, Buchstaben, öffnen/Öffnung, eintreten, geben, (sich) selbst, Rabbi/Meister, Herz, nehmen, sofort, Seele, Himmelsstimme, hinausgehen, einladen, Leben/leben, kommende Welt, weinen, Welt, Zahl 1, Stunde/Moment, erwerben/kaufen,

viele, Jahre, hören), sowie die persiflierende Nachahmung (Nachäffen des Rabbi Jose von Chanania's Antwort im 1. Abschnitt) aus.

2.3. Rabbi Meir (18a-18b)

Übersetzung

- A **Beruria** (= Berurja), die Ehefrau von Rabbi Meir, war eine Tochter von Rabbi Chanania ben Teradjon.
- a Sie sagte zu ihm (= Meir): [Es ist] eine **beschämende Sache** für mich, dass meine Schwester in einem **Hurenhaus**/Bordell sitzt.
 - b Er nahm einen **Trikab mit Denaren** und ging, er sagte: Wenn mit ihr kein Vergehen (= Prostitution) begangen wurde, wird ihr ein **Wunder** geschehen, wenn sie ein Vergehen beging, wird ihr/für sie kein **Wunder** geschehen werden.
- B a Er ging und nahm die **Person** (= Verkleidung) eines Reiters/Ritters an, und sagte zu ihr: **Gehorche** mir.
- b Sie sagte zu ihm: Ich bin eine menstruierende Frau/Menstruierende.
Er sagte zu ihr: Ich werde **aufgeregt/gespannt warten**.
Sie sagte zu ihm: Es sind **zahlreiche gut** (und es gibt **gute/viele** hier), die schöner sind als ich.
 - a' Er sagte: **Höre** daraus, sie beging kein Vergehen; zu jedem, der kam, sagte sie so/dies.
- A' Er ging bezüglich des Wächters ihrer Hand und sagte zu ihm: **Gib** sie mir.
- a Er (= Wächter) sagte zu ihm: Ich fürchte mich vor der Regierung/dem **Königreich**.
Er (= Meir) sagte zu ihm: Nimm den **Trikab mit Denaren**. Einen Teil verteile/lasse arbeiten (= als Bestechung) und ein Teil ist für dich.
 - b Er (= Wächter) sagte zu ihm: Und was mache ich, wenn sie (= Denare) enden?
Er (= Meir) sagte zu ihm: Sage, „**Gott von Meir, antworte mir**“, und du wirst gerettet werden.
 - b' Er (= Wächter) sagte zu ihm: [18b] Und wer kann mir sagen, dass dies so ist?
[Er (= Meir) sagte: Jetzt wirst du (es) sehen.]
Dort waren diese Hunde, die Menschen fraßen. Er (= Meir) nahm einen (Erd)klumpen/Stein, warf nach ihnen. Diese/Sie kamen, um ihn zu fressen. Er sagte: **Gott von Meir, antworte mir!** Sie verließen ihn.
Und er (= Wächter) **gab** sie (= Tochter v. Chanania) ihm.
 - a' Am Ende/Schließlich wurde von der Sache am **Königshof** gehört. Sie brachten ihn (= Wächter) hinauf, um ihn zu hängen.
Er sagte: **Gott von Meir, antworte mir!** Sie nahmen ihn herab/herunter.
Sie sagten zu ihm: Was ist dies?
Er sagte zu ihnen: So/Auf diese Art war das **Ereignis**.
- C Sie kamen, gravierten/meißelten das Bild von Rabbi Meir in die Tür/das Tor Roms ein. Sie sagten: Jeder, der dieses Gesicht sieht, bringe ihn.
- a Eines Tages sahen sie ihn und sie liefen ihm nach/hinterher; er lief vor ihnen weg/aus ihrem Angesicht, [hinüber] zu einem/ins **Hurenhaus**.
 - a1 Es gibt welche, die sagen: Er sah Speisen von Nichtjuden [wörtl.: Sternenanbetern/-dienern], tauchte den einen/diesen [Finger] ein und kostete von/saugte an dem einen/anderen [Finger].
 - a2 Es gibt welche, die sagen: **Elija** kam, er erschien ihnen als/wie eine **Hure**, umarmte ihn (= Meir).
 - a' Sie sagten: [Gott] bewahre [wörtl.: bewahre und behüte], wenn dies Rabbi Meir war, hätte er [es/dies] nicht so gemacht.
 - b Er (= Meir) stand auf, floh, kam nach Babylonien.
 - b1 Es gibt welche, die sagen: [Wegen] dieses **Ereignisses**.
 - b2 Und es gibt welche, die sagen: [Wegen] des **Ereignisses** von/mit **Beruria** (= Berurja).

Gliederung & Strukturanalyse

Die Einheit handelt von Rabbi Meir, der auf Wunsch seiner Frau Beruria, ihre Schwester, die Tochter von Rabbi Chanania ben Teradon mithilfe von Wundern aus dem Hurenhaus befreit und deshalb, verfolgt von den Römern, nach Babylonien flieht.

Diese Texteinheit kann in **4 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Mögliche Befreiung & Wunder
2. Abschnitt (B)	Trickserei von Meir & Tochter Chanania
3. Abschnitt (A')	2 Wunder für den Wächter
4. Abschnitt (C)	Flucht Meirs (+ 3. Wunder)

Der **1. Abschnitt** beginnt mit der Vorstellung der **Beruria**,⁷⁵ der Ehefrau des Rabbi Meir und einer der Töchter Rabbi Chanania, der beinahe die gesamte 2. Einheit (2.0.-2.3.), mit Ausnahme der 2.1. Einheit, überpräsent war und diese auch zusammenhält. Dass nicht bereits in den vorherigen Einheiten zu dessen Martyrium darauf hingewiesen wurde, dass er mehr als eine Tochter hat, ist zwar merkwürdig, doch vielleicht war dieser Sachverhalt bis dato auch noch nicht relevant. Oder aber die bisher genannte Tochter war im Gegensatz zu Beruria noch unverheiratet und galt deshalb als ‚zu ihrem Vater gehörig‘, während Beruria in erster Linie mit ihrem Mann Meir und nicht ihrem Vater verbunden wird. Der hier gebrauchte Begriff ‚Ehefrau‘ (ביתה) ist synonym zu אשה, welches in der 2.2.1. Einheit für die Frau des Chanania verwendet wurde. Weiters erinnert der Begriff an die 20. Einheit aus bGit 55b-58a, in welcher ebenfalls die Frau als Ehefrau und Herrin des Hauses mit dem Haus gleichgesetzt wird, wie dies eben durch ביתה ausgedrückt wird. Für das Wort ‚Tochter‘ wurde in den Einheiten 2.2.1.+2.2.2. בת gebraucht, doch in dieser Einheit wird das Synonym בתא verwendet.

Beruria wendet sich an ihren Mann, Rabbi Meir,⁷⁶ und erklärt ihm, dass es für sie eine **beschämende** Angelegenheit ist, wenn ihre Schwester in einem **Hurenhaus** sitzt (a).⁷⁷ Wurde in der 2.2.2. Einheit das Schicksal und Martyrium von Rabbi Chanania geschildert, so wird sich nun seiner Tochter zugewandt, über welche in der 2.2.1. Einheit verhängt wurde im Hurenhaus zu sitzen. Somit ist die letzte Überlebende der in 2.2.1. Verurteilten im Fokus dieser Einheit. Das Wort ‚Sache/Angelegenheit‘ (מלתא) fällt auf, welches ein Wurzelsynonym zu dem in den Einheiten 1., 2.0., 2.1. und 2.2.2. gebrauchten דבר darstellt. War in den früheren Einheiten mit der ‚Sache‘ die Häresie oder gar das Torastudium gemeint, so wird hier auf die Strafe der Tochter, welche in der 2.2.1. Einheit genannt wurde, nämlich im Hurenhaus zu sitzen, angespielt. Beruria nennt die in den vorherigen Einheiten namenlose Tochter des Rabbi Chanania ‚Schwester‘ (אחות) und meint dies dabei im wörtlichen Sinne, während Rabbi Jose ben Qisma Rabbi Chanania in der vorherigen Einheit nur metaphorisch als ‚Bruder‘ (אח) bezeichnete. Das ‚Hurenhaus‘ (קובה של זונות), in dem ihre Schwester sitzt, trat bereits in eben diesem Kontext in der 2.2.1. Einheit auf. Das darin vorkommende Wort ‚Hure‘ (זונה), war hingegen nicht nur in der 2.2.1., sondern auch in der 1. Einheit im Kontext der Häresie anzutreffen. Des Weiteren ist auf das Verb ‚sitzen‘ (יחב) einzugehen, das hier wie in der 2.1. Einheit in Aramäisch vorkommt, während in den Einheiten 2.2.1.+2.2.2. das hebräische Äquivalent (ישב) gebraucht wurde.

Rabbi Meir stellt keine Fragen, sondern nimmt einfach einen **Trikab mit Denaren**⁷⁸ und geht los, um seine Schwägerin aus dem Hurenhaus zu befreien (b). Das Verb ‚nehmen‘ (שקל)

⁷⁵ Zu der (möglicherweise) historischen Figur Beruria und den Traditionen zu ihrer Person siehe z.B.: Goodblatt (1975); Boyarin (1995); Ilan (1997).

⁷⁶ Für Informationen über Rabbi Meir und seine Lehren siehe beispielsweise: Konovitz (1967); Goldenberg (1978); Boyarin (2009a); Schechter (2016).

⁷⁷ Zu dem Topos der Jungfrau im Hurenhaus im Kontext der Beruria-Traditionen siehe zum Beispiel: Adler (1998).

⁷⁸ Der ‚Denar‘, ein Münznominal und Zehntel der römischen Geldeinheit des Bronze-As, war früher aus Feinsilber, verlor jedoch über die Jahrhunderte an Wert, bis er schließlich aus Kupfer bestand.

kam bereits in der 2.2.2. Einheit vor, jedoch als Synonym (נטל) und wird auch noch in dieser öfter auftreten. Das Wort ‚Trikab‘ (תריקה) hingegen leitet sich aus dem Griechischen von *trikabos* (τρίκαβος) ab, stellt also ein Lehnwort dar, dass so viel wie ‚drei Kav‘ bedeutet, wodurch es sich somit um ein Behältnis, vielleicht einen Beutel, handelt, der die Menge von drei Kav Münzen fassen kann. Das Verb ‚gehen‘ (אזל) erinnert nicht nur an die 2.1. Einheit, in der es ebenfalls vorkam, sondern stellt gleichfalls ein Synonym zu der Wurzel הלך dar, die in den Einheiten 1., 2.2.1. und 2.2.2. auftrat. Meir knüpft ihre Befreiung jedoch an ihre Jungfräulichkeit und Reinheit bzw. ihren Widerstand gegen die Unzucht, die von ihr im Hurenhaus erwartet wird, indem er sagt, dass ihr nur ein Wunder geschehen wird, wenn sie keines Vergehens, also keines prostituierenden Beischlafs, schuldig ist. Dabei ist seine Aussage parallel formuliert, der Inhalt bzw. die Verneinungen sind jedoch chiasmisch (kein Vergehen – Wunder, Vergehen – kein Wunder) angeordnet und durch Hyperbata (kein Vergehen ... machen (איתעביד בה איסורא) – kein Wunder ... machen (איתעביד לה ניסא)) ausgezeichnet. Interessant ist daran, dass in dem ersten Teil des Parallelismus mittels eines passiven Verbs ausgedrückt wird, dass falls ‚mit ihr‘ kein Vergehen begangen wurde, ihr Wunder geschehen werden, während es ihm zweiten Teil heißt, dass falls ‚sie selbst‘ kein Vergehen beging, solche eintreten werden. Die Bedingung für die Wunder bestehen somit darin, dass sie sich weder passiv (vgl. *karka olam*) noch aktiv an Sex mit Römern oder anderen Besuchern des Bordells beteiligte. Selbst Königin Ester wurde von den Rabbinen nie explizit einer Verfehlung schuldig gesprochen, obwohl sie das passive Opfer (*karka olam*) der unbeherrschten Lust eines Nichtjuden war. Die Richtlinien scheinen hier somit strenger angelegt zu sein, oder, wie sich noch herausstellen wird, vielleicht sogar nach sexuellen Doppelstandards, je nach Geschlecht, bemessen zu werden. Das Wort ‚Wunder‘ (ניסא) wird, wie das ‚Vergehen‘ (איסורא), innerhalb dieses chiasmischen Parallelismus zwei Mal wiederholt. Der Begriff ‚Vergehen‘ (איסורא) ist synonym zu jenem der ‚Sünde‘ (עון) in der 2.2.1. Einheit zu verstehen. Das Verb ‚machen‘ (עבד), welches in diesem Abschnitt gleich vier Mal in Verbindung mit ‚Vergehen‘ und ‚Wundern‘ (ניסא) vorkommt, trat bereits in den Einheiten 2.0., 2.1. und 2.2.1. auf, ist jedoch auch als Synonym zu רשע zu werten, das in der 2.1. Einheit stets gemeinsam mit den dort vollbrachten Wundern verbunden war.

In dem **2. Abschnitt**, der konzentrisch strukturiert ist, wird die Schwester Berurias von Rabbi Meir im Hurenhaus aufgesucht, um sie zu testen. Dazu geht er, nimmt die Gestalt eines Reiters an und verlangt von ihr Gehorsam (a). Damit eröffnet er den Dialog der beiden, der von Schlagabtäuschen geprägt ist und in welchem das Verb ‚sagen‘ (אמר), ganz nach Manier des Dialogs gehäuft auftritt bzw. öfter wiederholt wird. Das Verb ‚gehen‘ (אזל) stellt hingegen eine Verbindung zum 1. Abschnitt her, in welcher ebenfalls Meir ging. Der Umstand, dass Rabbi Meir die ‚Person‘ (נפשיה) eines Reiters annimmt, erinnert v.a. an die 2.1. Einheit, in der Elija ganz trickster-like die Gestalt eines Notablen Roms annahm. Weil der Begriff ‚Person‘ aber auch mit ‚Seele‘ übersetzt werden kann, ist zu vermuten, dass er nicht nur sein Aussehen veränderte, sondern auch seine innere Einstellung, um authentisch und glaubwürdig einen Reiter zu verkörpern. Das Verb ‚nehmen‘ (נקט) bildet ein Wurzelsynonym zu dem im 1. Abschnitt auftretenden שקל, verbindet die Abschnitte durch das Verb jedoch. Die Zahl ‚Eins‘ (חד) wird im Zuge der Gestaltveränderung erwähnt, wodurch diese in allen bisher behandelten Einheiten auftritt. Das erwähnte Verb ‚hören‘ (שמע), welches hier in einem seiner Imperative, nämlich ‚gehorsamen‘, auftritt, war ebenfalls in der 2.2.2. Einheit präsent, wodurch diese Einheiten verbunden sind.

Sie erklärt ihm jedoch, dass sie gerade ihre Menstruation hat und deshalb nicht mit ihm schlafen kann. Er entgegnet nur, dass er warten könne, weshalb sie auf die anderen guten und hübschen Frauen im Hurenhaus verweist, die sich sicher gerne um ihn kümmern würden (b). Der hier schon fast zur Selbstverteidigung gebrauchte Begriff für ‚Menstruierende‘ (דשתנא) ist ein persisches Lehnwort, das sich von *dashân* (= Mestruation) ableitet, was wiederum dem Aramäischen entnommen sein könnte. Sein ‚aufgeregtes Warten‘ (מתרנהא מרתה) stellt ein

Wortspiel dar, denn die beiden Wörter werden aufgrund derselben vertauschten Konsonanten ähnlich geschrieben. Sie antwortet ihm ebenfalls mittels Wortspielen. Denn verkleidete er sich als andere ‚Person‘ (נפשיה), so sind die willigen Huren ‚zahlreich‘ (נפישין) vertreten. Einerseits enthält ihre Aussage eine Geminatio (טובא וואיכא טובא), doch durch die Bedeutungsvielfalt dieser Wurzel die ‚gut‘ oder ‚viele‘ bedeuten kann, ist sie sogar als Synonym zu dem Begriff ‚zahlreich‘ (נפישין) zu verstehen. Weiters erinnert טובא an die 2.2.2. Einheit, in der gesagt wurde, dass durch Rom bereits alle Guten vernichtet wurden. Das Adverb ‚schön‘ (שפר) weist vertauschte Wurzelkonsonanten einerseits zu dem Verb ‚verbrennen‘ (שרף), wodurch wieder auf die Verbrennung ihres Vaters, Chanania, wie sie in den Einheiten 2.2.1.+2.2.2. thematisiert wurde, Bezug genommen wird, auf, sowie andererseits zu dem ‚Reiter/Ritter‘ (פרשא), dessen Gestalt somit indirekt vielleicht als ‚schön‘ beschrieben wird, oder für den nichts anderes als ‚schöne‘ Frauen angemessen erscheinen. War sie in der 2.2.2. Einheit noch stolz auf die begehrliehen Blicke der Römer, so scheint sie ihre Lektion gelernt zu haben, da sie diese nun tunlichst zu vermeiden versucht, indem sie die Aufmerksamkeit auf andere lenkt. Sie lügt und trickst, benützt Techniken des Trickster-Humors, um sich vor Übergriffen zu schützen, doch ohne zu wissen, dass sie genau dafür mit der Flucht und auch Wundern belohnt werden wird.

Meir schlussfolgert aus ihren schlagfertigen Antworten, dass sie bisher kein Vergehen begangen hat, sie sich keinem der Freier hingab, und sie diese Ausreden vermutlich allen, die zu ihr kamen, erzählte (a’). Das Verb ‚hören‘ (שמע) bzw. dessen Wurzel, welche gebraucht wird, um auszudrücken, dass der Rabbiner etwas aus ihren Worten heraushört, rahmt gemeinsam mit dem Imperativ von ‚gehorschen‘ aus a diesen Abschnitt. Die Begriffe ‚machen‘ (עבד) und ‚Vergehen‘ (איסורא) stellen hingegen eine Verbindung zum 1. Abschnitt her. Das Wort ‚Vergehen‘ tritt an dieser Stelle zum dritten und letzten Mal in dieser Einheit auf,– zum letzten Mal, weil festgestellt wird, dass ein solches nicht vorliegt. Das Verb ‚kommen‘ (אתה) trat in den Einheiten 2.1.+2.2.1. auf und stellt ein Synonym zu בוא dar, das aus der 1., 2.2.1. und 2.2.2. Einheit bekannt ist. Das Wörtchen ‚so/dies‘ (הכי) trat bereits in der 2.2.1. Einheit auf, dort in einer entsetzten Frage, hier als beruhigende Feststellung. Denn Meir stellt fest, dass kein Vergehen stattfand, ihre Jungfräulichkeit intakt ist, was bedeutet, dass ihr folglich Wunder geschehen werden, wie es im 1. Abschnitt von ihm versprochen wurde.⁷⁹

Der **3. Abschnitt**, welcher mit Ausnahme einer Rahmung chiasmisch strukturiert ist, beginnt, wie der 2. damit, dass Meir geht, dieses Mal nämlich zu ihrem Wächter. Er fordert diesen auf sie ihm zu geben. Was genau die Aufgabe dieses Wächters war, ist unklar, sollte er (nur) sie an der Flucht hindern, bewachte er das gesamte Hurenhaus, war er zum Schutz der Prostituierten abgestellt, oder ist er als eine Art ‚Zuhälter‘ zu verstehen, oder anders gedacht, wurde die unverheiratete und verwaiste Tochter des Chanania unter seinen Schutz gestellt, sodass er im Falle einer Heirat wortwörtlich als ‚Wächter ihrer Hand‘ agiert hätte? Fragen, auf die sich aus dem Text keinerlei Antwort ableiten lässt, außer, dass vielleicht ersteres noch am wahrscheinlichsten erscheint. Das Verb ‚gehen‘ (אזל) verbindet jedoch nicht nur den 2.+3. Abschnitt, sondern alle drei bisherigen Abschnitte miteinander, da es in jedem von diesen einmal auftrat. Der Begriff ‚Hand‘ (יד), welcher hier direkt vorkommt, war bereits in der 2.1. Einheit anzutreffen, jedoch auch indirekt in den Einheiten 1.+2.2.2. Das Verb ‚geben‘ (יהב), welches Meir gegenüber dem Wächter als Imperativ gebraucht, wie in dem 2. Abschnitt das

⁷⁹ Die Tochter des Rabbi Chanania ben Teradjon, die Jungfrau, die den sexuellen Verführungen trotz widrigster Umstände, in einem Bordell, widersteht und schlussendlich als jungfräuliche Braut hervorgeht, galt den Rabbinen als ein paradigmatisches Beispiel. Sie sahen sich nämlich laut L. Davis (1994) selbst aufgrund ihrer Minderheit und ihrem Leben unter Nichtjuden mit ihren dadurch gefährdeten Gebräuchen und Geboten als Jungfrauen im Hurenhaus. Die Jungfrau wird dabei als Modell des zurückgezogenen Lebens, das dem Torastudium gewidmet ist, betrachtet. Die Rabbinen identifizieren sich mit dieser, da sie selbst durch die Römer und ihre Dekrete, aber v.a. durch Häresie und Prostitution, wie die Jungfrau im Hurenhaus, stets gefährdet sind vom rechten Pfad abzukommen.

Verb ‚gehörche‘ im Gespräch mit seiner Schwägerin, wird als Wurzelsynonym zu נתן gebraucht, das in der 2.0.+2.2.2. Einheit auftrat.

Der Wächter erwidert, dass er dies nicht tun könne, weil er sich vor dem **Königreich** fürchte. Rabbi Meir hat jedoch dafür eine Lösung, denn wie im 1. Abschnitt nimmt er den **Trikab mit den Denaren** und trägt dem Wächter auf einen Teil des Geldes zu behalten, aber den anderen Teil sinnvoll als Bestechung einzusetzen (a). Dadurch hilft er ironischerweise dem Wächter seine vormalige Angst durch Gier und seine anfängliche Furcht durch strategisches Denken zu ersetzen, was wiederum Meir und der Gefangenen zur Flucht verhilft. Das Verb ‚sich fürchten‘ (ספי) trat bereits in der 2.1. Einheit als Synonym (ירא) zu diesem auf. Das gefürchtete ‚Königreich‘ (מלכותא) ist wie so oft Rom, wie es auch in der eben genannten 2.1. Einheit vorkam, doch an dieser Stelle gesteht der Wächter seine Angst vor diesem ein, die dadurch enthüllt wird. In der 2.1. Einheit wurden die Vertreter dieses Königreichs jedoch nicht gefürchtet, sondern durch Elazar ben Perata ausgetrickst. Die Wurzel (מלך), welche dieses ausmacht, war hingegen auch mit dem Wort ‚krönen‘ in der 2.2.2. Einheit vertreten. Neben dem Verb ‚nehmen‘ (שקל) wirken auch die Begriffe ‚Trikab‘ (תרקבא) und ‚Denare‘ (דינרא) verbindend auf den 1. und diesen Abschnitt. Interessant an dieser Verbindung ist, dass Meir den Trikab im 1. Abschnitt vermutlich bereits mit der Absicht der Bestechung mitnahm, er ihn nur zu diesem Zweck hervorholt und dieser gleich nach seinem Besitzerwechsel nicht mehr erwähnt wird, da er seinen Bestimmungszweck und -ort erreicht hat. Mit diesem Bestechungsversuch untergräbt Meir gewollt oder ungewollt das System, die soziale Ordnung und die Autorität der Römer, wie es sich für einen Trickster gehört. Rabbi Meirs Aussage die Denare aufzuteilen ist parallel formuliert und wiederholt dementsprechend das Wort ‚Teil/Hälfte‘ (פלגא). Dieses stellt ein Synonym zu dem in den Einheiten 2.2.1.+2.2.2. aufgetretenen ‚Anteil‘ (חלק) dar, wobei mit dem hier gebrauchten Wort nicht eine Art postmortale Belohnung, sondern einfach die Hälfte der Denare gemeint ist, die in ihrer Gesamtheit zur Flucht beitragen sollen. Die Wurzel des Verbs ‚verteilen‘ (פלה) wie sie in diesem Abschnitt gebraucht wird, muss eher mit ‚arbeiten lassen‘ übersetzt werden, weshalb die Wurzel חלק, die in den Einheiten 2.0.+2.2.2. vorkam, nicht als Synonym dazu gelten kann. Interessant ist daran jedoch, dass die vom Wächter gebrauchte Wurzel ספי in anderer Verbform ‚sammeln‘ bedeuten kann, was das Gegenteil zu dem ‚Verteilen‘ des Geldes Meirs wäre; andererseits jedoch auf dasselbe hinausläuft, denn wenn der Wächter für das Königreich sammelt, so trifft es sich gut, dass Meir ihm Geld gibt, um es zu verteilen. Ob dieses **Wortspiel** Meir bewusst war, als er dem Wächter den Vorschlag unterbreitete, ist dabei jedoch nicht klar. Ein weiteres Gegenteil des ‚Verteilens‘ stellt das ‚Behalten‘ (להרי לך) dar, welches die andere Hälfte der Denare betrifft, die zur ‚Angstbekämpfung‘ des Wächters eingesetzt wurden.

Der Wächter hat Zweifel an dem Vorschlag Meirs und ist nicht von der Durchführbarkeit des Plans überzeugt, weshalb er wissen möchte, was er tun soll, wenn die Denare enden. Auch darauf weiß Meir eine Antwort, denn er verspricht, dass der Wächter durch die Anrufung seines Gottes gerettet werden wird (b). Das Verb ‚machen‘ (עבד) tritt an dieser Stelle zum 6. Mal auf und stellt dadurch eine Verbindung zum 1.+2. Abschnitt dar. Die Formel ‚**Gott Meirs, antworte mir**‘ (אלהא דמאיר ענני) verspricht ‚Rettung‘ (נצל), wie sie auch in der 2.0. Einheit von Rabbi Chanania und Rabbi Elazar ben Perata erhofft worden wäre. Interessant ist dabei, dass Meir eigenmächtig verspricht, sein Gott werde Wunder vollbringen, wenn er darum gebeten wird. Was die Frage aufwirft, wieso Meir so hohes Ansehen bei Gott genießt, dass er diesem sofort antwortet, oder ob es vielleicht Meir selbst ist, der diese Wunder steuert.⁸⁰ Der Name ‚Meir‘ (מאיר) verbindet diesen 3. mit dem 1. Abschnitt, in welchem dieser als Mann Berurias vorgestellt wurde.

⁸⁰ Zu Rabbi Meir als Wundertäter oder vielleicht sogar als messianische Figur siehe z.B.: Gotlib (1983); Hasan-Rokem (2006); Kovelman (2016).

Weitere Zweifel plagen den Wächter, der nun fragt, wer ihm sagen kann, dass es so ist wie Meir behauptet, dieser also nicht lügt. Meir will es ihm demonstrieren. Dazu lockt er menschenfressende Hunde an und als diese kommen, um ihn zu fressen, spricht er die bereits genannte Formel und sie lassen von ihm ab (b'). Fragte er in b mit dem Fragepartikel ‚was‘ (מַאי), so stellt er die Frage diesmal nach dem ‚wer‘ (מִי). Nicht nur durch die wundersame Formel und die dadurch wiederholten Worte ‚Gott‘ (אֱלֹהִים), ‚Meir‘ (מַעִיר) und ‚antworten‘ (עֲנֶה), sondern ebenfalls das Verb ‚sagen‘ (אָמַר), das in b+b' gemeinsam sechs Mal vorkommt, verbindet diese Dialogteile. Dieses Verb war auch im 2. Abschnitt dominant, wo es gleichfalls den Abschnitt zusammenhielt. Ebenso wird wie im 2. Abschnitt der Begriff ‚so/dies‘ (הֲכִי) gebraucht. Das von Meir gebrauchte Adverb ‚jetzt‘ (הַשָּׂעָה) muss als Synonym zu dem ‚jetzt‘ (הַעַתָּה, עַדְיִין, עַכְשִׁין) der Einheiten 2.1.+2.2.2. verstanden werden. Das Verb ‚sehen‘ (רָאָה), welches hier als Wurzelsynonym zu dem in der 2.2.2. Einheit auftretenden רָאָה vorkommt, wird im 4. Abschnitt noch drei Mal in anderen Verbformen wiederholt werden, wodurch ein Wechsel von dem vormals wiederholten ‚sagen‘ zu ‚sehen‘ stattfindet. Dieser Wechsel ist recht interessant, da ab dem ersten Auftreten des Verbs ‚sehen‘ nicht länger über Wunder gesprochen wird, sondern diese geschehen und auch gesehen werden können. Das erste Wunder geschieht in Zusammenhang mit den menschenfressenden Hunden. Dabei ist zu beachten, dass die ‚Hunde‘ (כְּלָבִים) bereits indirekt in der 1. Einheit in dem Vers Dtn 23,19 gemeinsam mit dem Hurengeld als ‚Hundegeld‘ auftraten, welche beide für den Tempel als ungeeignet beschrieben wurden.⁸¹ Die menschenfressenden Hunde könnten weiters eine Anspielung auf Isebel, die Frau des israelitischen Königs Ahab, sein, welche laut einer Prophezeiung des Elija in 2 Kön 9,10.36 von Hunden gefressen wird. Unter Umständen ist diese Anspielung der Grund, warum in späterer Folge Elija selbst auftritt. Weiters erinnert der ‚Hund‘ an die 4.1. Einheit von bGit 55b-58a, in der u.a. der Name Kalba Savuas damit erklärt wird, dass jeder, der sein Haus betritt, wenn er hungrig ist wie ein Hund, erst hinausgeht, nachdem er sich gesättigt hat. Der Begriff ‚Menschen‘ (אִיּוֹשִׁי) kann als Synonym zu dem in der 2.2.1. Einheit gebrauchten אָדָם verstanden werden. Um diese gefräßigen Hunde anzulocken, nimmt Rabbi Meir einen Erdklumpen und wirft ihn nach ihnen. Die Wurzel des Verbs ‚nehmen‘ (שָׁקַל) wird dabei zum dritten Mal in dieser Einheit wiederholt. Das ‚Werfen‘ (שָׁדָה) dieses Klumpens erinnert an Nero, der in der 3. Einheit von bGit 55b-58a, sämtliche Pfeile schoss, um ein Orakel in Bezug auf die Eroberung Jerusalems zu erhalten. Das Verb ‚kommen‘ (אָתָה), welches hier auf die Hunde bezogen ist, verbindet diesen mit dem 2. Abschnitt dieser Einheit. Als sie sich anschicken ihn zu ‚fressen/essen‘ (אָכַל), wird das Verb zum zweiten Mal wiederholt. Nach dem Sprechen der Formel ‚verlassen‘ (שָׁבַק) sie ihn recht schnell wieder, wobei die Wurzel auch mit ‚in Ruhe lassen‘ übersetzt werden kann, was besonders für bGit 55b-58a im Kontext der Eroberung Jerusalems und der Flucht Rabbi Jochanan ben Zakkais zutrifft. Ein mögliches Synonym zu der Wurzel שָׁבַק ist durch das in der 2.2.2. Einheit auftretende פָּטַר gegeben, welches jedoch im Kontext der Sterbens gebraucht wurde.

Nach dieser Demonstration der Wirkkraft der (magischen) Formel ist der Wächter davon überzeugt, dass Meir die Wahrheit sagt und (über)gibt ihm die Tochter des Rabbi Chanania. Durch diese Reaktion des Wächters und v.a. durch das wiederholte Auftauchen des Verbs ‚geben‘ (יָדַב) werden einerseits die Teile a+b+b' des Abschnitts gerahmt und andererseits auch die chiasmische Struktur von diesem aufgebrochen bzw. unterbrochen.

Schließlich erfährt das römische Königreich bzw. der Königshof doch von der Sache und der Wächter wird gebracht, um gehängt zu werden. Doch der Wächter benützt die ihm

⁸¹ Ein Beispiel für das ‚Hundegeld‘ lässt sich z.B. in bBer 57a finden. Dort heißt es: Ähnlich verhält es sich, wenn zwei Partner ihr gemeinsames Eigentum teilen und der eine zehn Lämmer und der andere neun Lämmer und einen Hund nimmt: Es ist verboten, eines der zehn Lämmer zu opfern, die im Austausch für den Hund genommen wurden. Das liegt daran, dass sie als ‚Hundegeld‘ gelten, wie es in der Tora heißt (Dtn 23,19), da sie im Austausch für den Hund gegeben wurden.

verratene Formel und sie lassen ihn wieder los. Als sie ihn verwirrt oder eher irritiert fragen, was es damit auf sich hat, erzählt er ihnen, wie sich alles ereignet hat (a'). Bezog sich im 1. Abschnitt der Begriff ‚Sache‘ (מילתא) auf das Sitzen der Schwester Berurias im Hurenhaus, so ist an dieser Stelle der gesamte Fluchthergang der Tochter des Chanania und ihres Retters Meir aus eben diesem gemeint, wodurch ihre Befreiung nun abgeschlossen ist. Das in a gefürchtete ‚Königreich‘ wird hier mit derselben Wurzel (מלך), doch in anderer Form, nämlich als dessen kleine, zentrierte Form, als ‚Königshof‘ (מלכא) wiedergegeben. Dieser Königshof hört nämlich von der Flucht und die vormalige Furcht des Wächters wird begründet, als sie ihn daraufhin, vermutlich wegen Verrats, bringen, um ihn zu hängen. Das dabei auftretende Verb ‚hören‘ (שמע) kommt in dieser Einheit zum dritten Mal vor und verbindet diesen mit dem 2. Abschnitt, den es rahmte. Die Wurzel אנה wird in diesem Fall mit ‚bringen‘ übersetzt und erinnert an das Gebrachtwerden von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania in der 2.1.+2.2.1. Einheit. Der Unterschied zwischen diesen und dem Henker besteht jedoch darin, dass sie befragt wurden, während der Wächter gleich auf das Schafott hinaufgebracht wird. Dieser Vorgang verbindet diese Einheit wiederum mit der 1. Einheit zu Eliezer, der gleichfalls hinaufgebracht wurde. Hier wird jedoch die Wurzel סלק gebraucht, während in der 1. Einheit ein Synonym (עלה) dazu Verwendung fand. Auch zu bedenken ist, dass das Stichwort ‚Schafott‘ zwar hier nicht direkt vorkommt, doch seit der 1. Einheit, seit sich auf das Mischnazitat mAZ 1,7 bezogen wurde, stets im Hintergrund mitgedacht wurde. Das ‚Bringen‘ (אתה) Meirs und sein ‚Hinaufbringen‘ (סלק) mutet nicht nur wie eine tautologische Verdoppelung an, sondern steht auch noch asyndetisch nebeneinander. Durch die dritte Wiederholung der (magischen) Phrase ‚Gott Meirs, antworte mir‘ werden nicht nur deren Bestandteile erneut wiederholt, sondern auch b, b' und a' miteinander verbunden. Mithilfe dieser Formel ereignet sich nämlich das zweite Wunder. Wurde der Wächter gerade noch hinaufgebracht, so geschieht nun auf wundersame Weise das Gegenteil, denn er wird nun hinuntergenommen. Von D. Boyarin wird in Bezug auf die Formel angemerkt, dass es sich bei dieser um eine Anspielung bzw. eine Parodie auf Mk 15,30-38 handeln könnte, da die Phrase klangliche Ähnlichkeit mit dem Ausruf Jesu am Kreuz aufweisen würde (*Eloi, Eloi lama sabachthani?* (Ἐλωὶ Ἐλωὶ λέμα σαβαχθάνι?) vs. *Eloa de-Meir aneni* (אלהא דמאיר ענני)), welche sich jedoch auf das Wort ‚Gott‘ beschränken dürfte. Weiters sieht Boyarin diesen Text in einem Zusammenhang mit den Toledot Jeschu, doch konnten beide Behauptungen bis dato nicht einwandfrei bestätigt werden.⁸²

Auf die sich **reimende** Frage der römischen Exekutionsorgane, was dies sei (מאי האי?), antwortet der gerettete Wächter wahrheitsgemäß und berichtet von den Ereignissen. In seiner Aussage tritt der Begriff ‚so/dies‘ (הכי) zum dritten Mal in der Einheit auf. Das erwähnte ‚Ereignis‘ (מעשה) erinnert an die Frage des Rabbi Jose ben Qisma aus der 2.2.2. Einheit an Rabbi Chanania, mit welcher er diesen fragte, ob sich ihm etwas ‚ereignet‘ (עשה) hat. Bezog es sich dort auf die mögliche Häresie, so ist hier die abgeschlossene Flucht gemeint.

Der **4. Abschnitt** ist der Flucht des Rabbi Meir gewidmet. Denn jene, die im 3. Abschnitt vom Wächter die Ereignisse geschildert bekamen, machen sich nun daran Meir zu fassen. Dazu gravieren sie das Bild von Meir in das Tor Roms ein, mit der Hoffnung, dass er von demjenigen, der ihn sieht, zu ihnen gebracht wird. Mittels des **lautmalerischen** Verbs ‚eingravieren‘ (חקק)⁸³, welches sich schon so anhört, als würde etwas einge**hackt** werden, wird eine Art ‚Wanted-Steckbrief‘ von Rabbi Meir erstellt. Das ‚Tor‘ (אפיתחא), in welches eingraviert wird, trat mit derselben Wurzel (פתח) bereits in der 1. Einheit auf. War es dort die Tür zum Hurenhaus, so ist es hier das Tor Roms, wobei die Stadt aus Sicht der Rabbinen vermutlich viel mit erstgenanntem gemeinsam hat. ‚Rom‘ (רומי) kam in den Einheiten 2.2.1.+2.2.2. stets im Zusammenhang mit den Großen/Noblen dieser Stadt auf, stand jedoch bisher nicht für sich selbst als Stadt. Das erwähnte ‚Bild‘ (דמותיה) von Meir kann als

⁸² Vgl. Boyarin (2009a), S. 533-534; ders. (2009b), 38-40.

⁸³ Die Wurzel wird in der Bibel häufig in Bezug auf Gebote, nämlich die sog. *Chuqqim*, verwendet.

Ergänzung zu dem Begriff ‚Gesicht‘ (פְּרָצוּפָא) betrachtet werden, da es sich bei dem einen um ein (totes) Abbild und bei dem anderen um das lebende Original handelt. Der Name ‚Meir‘ (מַאִיר) verknüpft diesen Abschnitt mit dem 1.+3. Abschnitt dieser Einheit. Durch das Verb ‚sehen‘ (חָזָא) ist dieser ebenfalls mit dem vorherigen Abschnitt verbunden. Insgesamt wird das Vorgehen der Stadtwachen von dem Verb ‚bringen/kommen‘ (אַתָּה) gerahmt, da diese ‚kommen‘ und schließlich hoffen, dass Meir ‚gebracht‘ wird, so wie sie den Wächter im 3. Abschnitt aufs Schafott brachten.

Wie es der Zufall so will, sehen sie, vermutlich die Stadtwachen, ihn tatsächlich eines Tages und laufen ihm hinterher, während er parallel dazu vor ihnen wegläuft und sich in ein **Hurenhaus** flüchtet (a). Die Zahl ‚Eins‘ (אֶחָד) tritt dabei zum zweiten Mal auf und verbindet diesen mit dem 2. Abschnitt. Genauso das Stichwort ‚Tag‘ (יוֹם), das zwar nur einmal in dieser Einheit auftritt, diese jedoch mit allen Einheiten (vgl. 2.0., 2.1., 2.2.1., 2.2.2.), die in Verbindung zu dem Martyrium des Rabbi Chanania stehen, in Relation setzt. Das Verb ‚laufen‘ (רָהַט) wird wiederholt, um die parallelen und doch gegensätzlichen Handlungen der Wachen und Meirs zu beschreiben, denn während ‚sie ihm hinterher‘ (אַחֲרָיָהּ) laufen, läuft er ‚vor ihnen weg‘ (מִקַּמֵּיהֶן), was asyndetisch wiedergegeben wird. Das ‚Hurenhaus‘ (בֵּי זוֹנוֹת), in welchem sich Meir vor ihnen versteckt, verbindet diesen mit dem 1. Abschnitt. Doch besteht ein Unterschied, denn im 1. Abschnitt wurde ein Synonym (קִרְבָּה שֶׁל זוֹנוֹת) zu dem hier verwendeten Begriff gebraucht.

Die Vergehen, die Rabbi Meir in diesem Hurenhaus angeblich beging, werden in a_1+a_2 wiedergegeben und parallel durch die Worte ‚es gibt welche, die sagen‘ (אֵיכָא דְאַמְרִי) eingeleitet. So soll er laut a_1 an diesem Ort Speisen von Nichtjuden gesehen und vorgetäuscht haben von diesen zu kosten. Diese Speisen der Nichtjuden können eventuell auf Schweinefleisch hinweisen, werden jedoch jedenfalls mit dem Götzendienst in Verbindung gebracht,⁸⁴ während Meir in a_2 sich scheinbar der Unzucht schuldig macht.⁸⁵ Denn es kommt **Elija**, der ihm wie eine Hure erscheint und ihn umarmt. Ob dies impliziert, dass Meir mit Elija als Hure schläft, ist zwar unwahrscheinlich, kann jedoch nicht ausgeschlossen werden. Während Meir sich somit zwei Mal der Täuschung bedient, so fällt Elija, wie in der 2.1. Einheit, durch sein Verwandlungstalent auf. Meir agiert wie ein Trickster, genauso wie Elazar ben Perata zuvor und wird folglich in seinem Vorhaben von Elija, dem ‚Meister der Trickster‘, unterstützt. Hinzu kommt noch, dass Meirs Herkunft nicht geklärt ist, wie bereits zu der 3. Einheit von bGit 55b-58a erläutert, was auf viele Trickster zutrifft. Das tricksterhafte Verhalten Meirs macht sich in a_1 durch eine Klimax bemerkbar, denn er ‚sieht‘ – ‚taucht ein‘ – ‚kostet‘ (חָזָא – טָמַשׁ – מִתְּקַ), wobei das ‚Eintauchen‘ und ‚Kosten‘ mit jeweils einem anderen Finger geschieht. Dass es sich um unterschiedliche Finger handelt, ist jedoch nur aus dem Kontext zu schließen, da beide Male derselbe Begriff ‚einer/dieser‘ (בְּהָא) gebraucht wird, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass die Umstehenden es auch so interpretieren, dass es sich um denselben Finger handelt. Der Umstand, dass das Verb ‚kosten‘ (מִתְּקַ) mit etwas anderer Punktierung auch ‚süß sein‘ (מִתְּקַ) bedeuten kann, lässt den Gedanken zu, dass die Zuseher dieser Handlung vielleicht aus gutem Grund annehmen, er beginge mittels nicht-jüdischer Speisen Götzendienst. In a_2 tritt ‚Elija‘ (אֵלִיָּהוּ) auf, dessen Handeln asyndetisch wiedergegeben wird, was darauf hinweisen könnte, dass er schnell handelte, um Meir zu helfen und die Römer zu täuschen. Wie in der 2.1. Einheit wird seine Gestaltveränderung mittels des Verbs דָּמָא wiedergegeben, diesmal jedoch nicht in die eines Noblen Roms, sondern in eine Hure. Das für bAZ 16a-19b zentrale Stichwort ‚Hure‘ (זוֹנָה) kommt hier zum dritten Mal in dieser Einheit vor, jedoch erstmals nicht in der Verbindung des ‚Hurenhauses‘. Es ist eben diese (Elija-)Hure, die Meir ‚umarmt‘ (כָּרַךְ), wobei dieselbe Wurzel gebraucht

⁸⁴ Zu dem Thema des Essens als Identitätsmarker, v.a. im Kontext der rabbinisch-jüdischen Speisegebote siehe z.B.: Cooper (1993); Kraemer (2007).

⁸⁵ Zu Martyrien in Verbindung zu Schweinefleisch, aber auch deren Verschwinden im Laufe der Antike siehe z.B.: Rosenblum (2019).

wird wie in der 2.2.2. Einheit, als Rabbi Chanania vor der Verbrennung in seine Torarolle ‚gewickelt‘ wurde, was nahelegt, dass es sich nicht um ein einfaches ‚umarmen‘, sondern vielleicht eher um ein ‚umschlingen‘ handelt. Dies wiederum lässt abermals Zweifel aufkommen, ob Rabbi Meir nicht doch mit Elija in Gestalt der Hure schläft.⁸⁶ Wie dem auch sei, wird bei ihm der Topos der Jungfrau, die von einem verkleideten Reiter/Ritter aus einem Hurenhaus gerettet wird, umgekehrt, da Meir von dem Propheten Elija – verkleidet als Hure – gerettet wird. Wird Rabbi Meir in bQid 81a von seinem ‚bösen Trieb‘ in Form einer schönen Frau verführt und kann dennoch widerstehen, so scheint hier interessanterweise der Widerstand gegen die Hure gering bis gar nicht vorhanden zu sein.

Würde zu Beginn des Abschnitts Meir gesehen und bis zum Hurenhaus verfolgt, so ist es für die Römer aufgrund des im Hurenhaus Gesehenem, der zwei potentiellen Gebotsverstöße des Rabbinen, unmöglich zu glauben, dass er es tatsächlich ist (a’). So sehen sie zwar, aber glauben nicht, weil sie Rabbi Meir nicht als Trickster erkennen, der sie an der Nase herumführt. Als sie Meir sehen, rufen sie das Sprichwort *הס ושלום* – ‚Gott bewahre‘ (eigentlich ‚Nachsicht und Friede‘) – aus, welches sich aus einer tautologischen Doppelung zusammensetzt. *שלום* weist dabei dieselbe Wurzel auf wie das Verb ‚enden‘ (*שלם*), das der Wächter in dem 3. Abschnitt in einer seiner Fragen an Meir gebrauchte. Die Römer sind davon überzeugt, dass der echte Meir niemals so gehandelt hätte. Der Name Meirs wird dabei zum sechsten Mal wiederholt und bildet dabei einen Rahmen um a-a’. Nahm er im 2. Abschnitt die Gestalt eines Reiters an, wie ein Trickster es tun würde, so wird er in diesem Abschnitt auch ohne Verkleidung nicht erkannt, weil sein Handeln inkongruent zu den Verhaltensregeln der Rabbinen und dem Bild, welches die Römer von ‚guten Juden‘ haben, steht. Das Verb ‚machen‘ (*עבד*) verbindet den 2.-4. Abschnitt miteinander. Durch sein stetes Auftreten wird es in dieser Einheit insgesamt sieben Mal wiederholt. Wie im 3. Abschnitt wird auch der Begriff ‚so/dies‘ (*הכי*) verwendet, welcher an dieser Stelle zum vierten Mal in der Einheit vorkommt. Prinzipiell kann Meir als Gegenstück zur Tochter des Chanania betrachtet werden, sein Verhalten als ironische Umkehrung zu ihrem:

Sie flüchtet mit seiner Hilfe aus dem Hurenhaus – er flüchtet vor den Römern in eines;
 sie schläft nicht mit den Freiern und ist dadurch als Jungfrau und Jüdin zu erkennen –
 er schläft mit Elija, um nicht als Jude und Rabbiner erkannt zu werden;
 sie vermeidet es in Gefangenschaft zu einer Hure zu werden und als Lohn geschehen
 Wunder – er bedient sich des Elija als Hure, um frei zu sein, was als drittes Wunder
 gewertet werden kann.

Einzig ihr trickreiches Verhalten verbindet die beiden, doch auch dabei sind Unterschiede erkennbar. Rabbi Meirs Tricks missachten rabbinische Normen und dienen dazu, seine jüdische Identität für die Augen der Römer zu verbergen, während die Tochter Chanantias mit ihrer List ihre Treue zur rabbinischen Sexualethik und zu den Vorstellungen von menstrueller Reinheit bekräftigt und ihre jüdische Frömmigkeit in den Augen Meirs, eines Rabbinen, bestätigt wird. Denn während sie mittels Lüge und List versucht die Gebote halten zu können, also nicht Unzucht zu begehen, dadurch jedoch im Weitesten das Risiko des Märtyrertodes, wie es ihr Vater erlitt, eingeht, täuscht Meir die Übertretung der Gesetze vor oder begeht sie tatsächlich, um sein Leben zu retten – dies geschieht vermutlich in der Überzeugung, dass die Gebote zum Leben und nicht zum Sterben gegeben wurden (vgl. Lev 18,5) – und er wird absurderweise auch noch dafür gerettet.

Nach Elijas Eingreifen steht Meir auf, flieht und kommt nach Babylonien (b). Das Verb ‚aufstehen‘ (*קום*) erinnert an die 2.1. Einheit, in der ein Zeuge gegen Rabbi Elazar ben Perata aufstand, jedoch schlussendlich auch vor dieser Aufgabe, durch das Nachhelfen Elijas

⁸⁶ Für die Unzucht bzw. ganz generell die Übertretung als legitimes Fluchtmittel vor dem Tod siehe beispielsweise: Boyarin (2009b); Tzuberi (2014).

eingeschüchtert, floh. Dieses Verb und die nächstgenannten ‚fliehen‘ (עָרַק) und ‚kommen‘ (אַתָּא) bilden eine Klimax, wobei die Wurzel von ‚bringen/kommen‘ (אַתָּא), welche den 2.-4. Abschnitt durchzieht, an dieser Stelle zum siebenten und letzten Mal auftritt, jedoch diesmal in Aramäisch. Das Endziel der Flucht, Babylonien, erinnert an die 17. Einheit von bGit 55b-58a. Babylonien war vermutlich deshalb so attraktiv, weil dort (recht) sicher Tora gelernt und gelehrt werden konnte. Wird außerdem der Entstehungsort des Traktats und des gesamten Bavli mitbedacht, so musste Rabbi Meir nach Babylonien fliehen, damit die Geschichte dort aufgeschrieben werden konnte. Der Umstand, dass es überhaupt zu einer Flucht Meirs kommt, ruft wiederum die 3. Einheit von bGit ins Gedächtnis, in der Nero, der als Vorfahre Rabbi Meirs gilt, ebenfalls flüchtet, jedoch nicht nach Babylonien, sondern Anatolien.

In Bezug auf die Flucht Meirs werden zwei unterschiedliche, jedoch parallel strukturierte Meinungen mittels der Phrase ‚es gibt welche, die sagen‘ (וְאֵיכָא דְאַמְרֵי) wiedergegeben (b₁+b₂). Während die einen meinen, dass er wegen diesem Ereignis flüchtet, sind sich andere sicher, dass er wegen dem Ereignis mit Beruria flieht. Wie in a₁+a₂ wird die Phrase gebraucht, die insgesamt vier Mal in der Einheit auftritt. In b₁ wird auf Meirs möglichen Götzendienst und seine potentielle Unzucht aus a₁+a₂ angespielt, während in b₂ möglicherweise auf Sünden Berurias, seiner Frau, Bezug genommen wird. Der Begriff ‚Ereignis‘ (מַעֲשֵׂה) wird dadurch in diesem Abschnitt zwei Mal wiederholt. Das Nomen steht hier für die Sünden im Kontext der Flucht Meirs, verbindet diese über jenes Stichwort aber auch mit dem Ende des 3. Abschnitts, in welchem von der Flucht der Tochter des Chanania die Rede war, wodurch der 4. Abschnitt durch das ‚Ereignis‘ gerahmt wird. Der Name ‚Beruria‘ (בְּרוּרִיא), der zum zweiten Mal auftritt, rahmt die gesamte Einheit, denn es ist genau dieser, der das erste und letzte Wort der Einheit bildet. Das ‚Ereignis mit Beruria‘ (מַמְעֵשֶׁה דְּבְרוּרִיא),⁸⁷ welches nicht im Bavli geschildert wird, bezieht sich laut einer wohl fälschlicherweise traditionell Raschi zugeschriebenen Interpretation zu bAZ 18b auf einen Vorfall, bei welchem Beruria sich über die talmudische Behauptung amüsiert, dass Frauen leichtgläubig seien. Ihr Mann, Rabbi Meir, will ihr das Gegenteil beweisen und setzt einen seiner Schüler auf sie an, um sie zum Ehebruch zu überreden. Nachdem sie eingewilligt und später ihren Fehler bemerkt hat, bringt sie sich vor lauter Scham über ihre Verführbarkeit bzw. Leichtgläubigkeit um. Andererseits könnten mit dem Ereignis auch zahlreiche Fälle gemeint sein, in welchen Beruria, die gelehrt und gebildet war,⁸⁸ ihren Mann Meir in Weisheit übertraf (z.B. bBer 10b), was ihn vielleicht vor ihr flüchten ließ.⁸⁹

Textanalyse & Interpretation

Die Einheit beginnt mit einer Alliteration (דְּבִיתָהּ דְּרֵי (מְאִיר)), welche die Zusammengehörigkeit von bzw. die Zugehörigkeit Berurias zu Rabbi Meir bekräftigt, vielleicht, um sie zu ihrer unverheirateten Schwester, welche im Hurenhaus sitzt, zu kontrastieren. Rabbi Meir, der bereitwillig losgeht seine Schwägerin zu befreien, merkt jedoch mittels Bedingungssätzen an, die durch eine Alliteration (אַמְרֵי: אֵי) eingeleitet werden, dass ihr nur Wunder, wie eine Flucht, geschehen, wenn sie keine Sünde beging oder Bestandteil einer solchen war. Die darauffolgende Verkleidung oder auch Wesensveränderung von Meir wird hingegen durch eine Alliteration (נִקְטַת נִפְשִׁיהּ) plus Vergleich (כְּחַד (פְּרִשָּׂא)) ausgedrückt, wobei, wie bereits bemerkt, interessant ist, dass Meir zu diesem Zweck seine ‚Seele‘ (נִפְשׁ) neu zu kalibrieren scheint, um anders auf die Umwelt zu wirken. Doch seine Schwägerin, die Tochter Rabbi Chanantias, verweigert sich ihm, der als Reiter erscheint, indem sie behauptet eine

⁸⁷ Für weitere Interpretationen zu dem Ereignis mit Beruria siehe z.B.: Drori (2014); Dal Bo (2017).

⁸⁸ Für Beruria als Weise und Gelehrte siehe beispielsweise: Rubenstein (2002), S. 151-154; Hoshen (2007); Bergmann (2012); Bar-Asher Siegal/Bar-Asher Siegal (2017). Für einen Kurzüberblick zu anderen gebildeten Frauen im Talmud siehe u.a.: Friedman (2016).

⁸⁹ Zu der Paardynamik von Beruria und Rabbi Meir siehe besonders: Zion (2018). Für eine moderne Interpretation Berurias siehe z.B.: Ilan (2013).

‚Menstruierende‘ (דשתנא) zu sein. Ihre schlagfertige Antwort wird mit seiner ebenso schnellen Gegenantwort durch eine Alliteration (אנא. אמר) verbunden. Ihrer Menstruation wird sein ‚aufgeregtes Warten‘ entgegengehalten, das nicht nur ein **Wortspiel** enthält, sondern gleichfalls eine Alliteration (מתרחנא מרתח) bildet. Durch ihre Antworten von ihrer Unschuld überzeugt, macht sich Meir daran den Wächter zu bestechen, doch dieser bekundet mittels einer Alliteration (מיסתפינא ממלכותא) seine Angst vor dem Königreich. Der Rabbiner verflüchtigt mittels eines Trikabs voller Denare diese Ängste recht schnell, indem er dem Wächter durch eine parallel formulierte Instruktion, welche zwei Alliterationen (פלגא פלה) (פלגא להוי לך) enthält, aufträgt sich nicht nur bestechen zu lassen, sondern auch andere zu bestechen, um die Flucht seiner Schwägerin zu verschweigen. Auch die Zweifel des Wächters zu diesem Bestechungsvorschlag werden, wie seine Angst vor Rom, von Rabbi Meir zerstreut, oder zumindest abgetan. Denn als der Wächter fragt, was er tun solle, wenn das Geld endet, wird ihm durch eine Alliteration (אייעביד? א״ל: אימא אלהא) die Kurzantwort geliefert, nämlich, dass er ‚Gott‘ sagen solle. Ob damit indirekt vorgeschlagen wird, er solle konvertieren und sich so den rettenden Gott auch für sich sichern, bleibt dabei offen. Die letzte Frage des Wächters, ob das, was Meir ihm über die Formel sage, auch wirklich stimmt, wird abermals mittels einer Alliteration (איכא? א״ל) mit der Antwort des Meir verbunden. Der Umstand, dass sich dort menschenfressende Hunde aufhalten, wird durch das **Partikel der Betonung** (קא) hervorgehoben, vermutlich, um zu betonen, dass sich Meir bei der Demonstration seiner magischen Formel tatsächlich in Gefahr bringt. Die Beschreibung der Hunde enthält zwei Alliterationen (הוו הנהו ... אכלי אינשי), welche denselben Zweck erfüllen wie das Partikel, die Betonung des Ernstes der Lage. Genauso verhält es sich mit dem zweiten **Partikel der Betonung** (קאתו) in dieser Einheit, das dazu gebraucht wird, um auszudrücken, dass die Hunde tatsächlich kommen, um Meir, der sie herbeigelockt hat, zu fressen. Warum sich Meir derart in Gefahr begibt, oder ob er sich der Wirkkraft seiner Formel so sicher ist, dass er es getrost tun kann, bleibt wieder offen. Interessant ist im Zuge der Beschreibung der Hunde und ihres Anlockens der Konsonantencluster, der sich durch die Häufung der Konsonanten k/q (קלא, שקל, אכל, כלב) ergibt. Wie bereits erwähnt könnten diese Hunde eine Anspielung auf Isebel in 2 Kön 9,10.36 sein, die jedoch nicht nur von Hunden gefressen, sondern zuvor in 2 Kön 9,33 von Pferden zu Tode getrampelt wurde. So verwundert es nicht, dass die menschenfressenden Hunde auch entfernt an die menschenfressenden Pferde des Diomedes erinnern, die Herakles im Zuge seiner 12 Aufgaben zähmen musste. Wie Herakles zähmt Meir die Hunde, doch nicht indem er sie füttert, sondern, indem er seinen Gott anruft. Dies geschieht, wie bei der ersten Erwähnung der rettenden Phrase, durch eine Alliteration (אמר: אלהא), welche diese einleitet. Die Hunde verlassen ihn zwar und der Wächter, nun endlich überzeugt, übergibt ihm die Tochter des Chanania, doch genau davon erfährt der Königshof. Die Verbindung zwischen der Freigabe der Schwester Berurias und dem aufmerksamen Königshof wird abermals in Form einer Alliteration (ליה. לסוף) ausgedrückt. Als der Wächter gefangengenommen wird und gehängt werden soll, spricht er selbst die gelernte Formel, welche wieder durch die bereits genannte Alliteration (אמר: אלהא) eingeleitet wird, wodurch das Wort ‚Gott‘ (אלהא) drei Mal in der Einheit wiederholt wird, jedoch auch eine Verbindung zu den Einheiten 2.0.+2.2.1. bildet, in welchen es gleichfalls, aber als Synonym (אלהי), auftrat. Die nächsten Ereignisse können durch Alliterationen zusammengefasst werden, denn der Wächter wird heruntergenommen und sie reden zu ihm (הכי הוה מעשה), während Meir hingegen von eben diesen Stadtwachen gesucht und zu seinem Leidwesen auch gesehen wird (יומא) (חדא חזייהי). In dem Hurenhaus, in das sich Meir vor den Wachen flüchtet, begeht er scheinbar Götzendienst und Unzucht. Zweiteres mithilfe Eljas der als Hure erscheint und ihn umarmt. Der Umstand, dass das Kommen, Verändern der Gestalt und das Umarmen des Meir in Form von zwei Alliterationen (אתא אליהו אדמי (להו) כזונה, כרכתיה) ausgedrückt wird, weist auf zweierlei hin. Einerseits auf die Verwandlungskünste Eljas und andererseits auf seine

derart überzeugende Darbietung, dass er genau das tut, was von einer Hure erwartet wird, nämlich das Umgarnen und Umarmen von Freiern. Ob die zweite Alliteration ein Hinweis auf ein tatsächliches Vergehen Meirs ist, kann angenommen, aber nicht bewiesen werden. In der Beschreibung der Verwandlung ist auch ein **Vergleich** (אדמי ... כזונה) integriert, der sich aus dem Verb ‚gleichen/ähneln‘ und dem Vergleichspartikel zusammensetzt. Für die anschließende Flucht Rabbi Meirs nach Babylonien werden zwei Gründe angegeben, doch eine **Alliteration** (מרהאי מעשה) lässt den erstgenannten, nämlich die Flucht aufgrund dieses Ereignisses, wahrscheinlicher erscheinen. Was zu der Frage führt, ob der zweite Grund, das Ereignis mit Beruria, nur angegeben wird, um die Einheit mit ihrem Namen zu rahmen, oder, wie bei a₁+a₂ des 4. Abschnitts, eine zweite Möglichkeit anzubieten, die eventuell als Alternative oder vielleicht doch eher ergänzend fungieren soll.

Somit enden die Erzählungen rund um das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon mit der Flucht Rabbi Meirs nach Babylonien, wo all diese zu diesem Korpus zusammengewoben wurden, der noch durch die Erzählung von Rabbi Aqivas Martyrium ergänzt werden soll.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser Einheit kann gesagt werden, dass von **Craik et al.** (1996) der sozial warme (Wortspiele in Schlagabtausch zwischen Meir und Schwägerin, sowie zwischen ihm und dem Wächter), der reflektierende (Meir erkennt, dass sie kein Vergehen beging), der kompetente (Tochter Chanantias wendet Wortspiele geschickt an), sowie der weltliche (Prostitution, Menstruation, Bestechung, Götzendienst und Unzucht fließen durch Flucht der Tochter des Chanania und Meirs Flucht mit ein), der verklemmte (Römer können nicht glauben, dass Meir als Rabbiner Götzendienst und Unzucht begehen könnte), und der harmlose (Wortspiele, Reim, Lautmalerei, Tautologie, Sprichwort) Stil vertreten sind. Von **Martin** (2003) sind hingegen der einschließende (Wortspiele, Reim, Lautmalerei, Tautologie, Sprichwort), der selbstverstärkende (Tochter Chanantias behauptet eine Menstruierende zu sein, Meir benimmt sich wie selbstbewusster Reiter, Wächter stellt Meir Fragen bis er ihm das Wunder demonstriert), wie auch der selbsterniedrigende (es gibt viele bessere und schönere im Hurenhaus als die Tochter des Chanania, Wächter gesteht Angst vor Königreich ein, Elija gibt sich als Hure aus) Stil auszumachen. Die Humortechniken **Bergers** (1993) fallen durch die Anspielung (auf 2 Kön 9,10.36; auf Mark 15,30-38[?]), Ironie (Angst und Zweifel des Wächters können leicht durch Bestechung zerstreut werden; Tochter Chanantias möchte, obwohl sie nichts von den kommenden Wundern weiß, sündenfrei bleiben, während Meir vermutlich Götzendienst und Unzucht begeht, um fliehen zu können), Wort-/Wurzelspiele (aufgeregt warten, Person – zahlreich, schön – Reiter/Ritter – (verbrennen), sich fürchten – sammeln, Reim, lautmalerisches ‚eingravieren‘, Eloi – Eloa), Schlagfertigkeit/-abtausch (2. Abschnitt: Meir als Reiter mit Tochter Chanantias; 3. Abschnitt: Meirs schnelle Antworten auf die Zweifel des Wächters), Absurdität (Wunder geschehen ihr nur bei keinem Vergehen – Meir begeht vermutlich welche und ihm geschehen dennoch Wunder), Vergleiche (mit Reiter/Ritter, mit Hure), die Wiederholung (Phrase: Gott Meirs, antworte mir; es gibt welche, die sagen; Wurzel: Königreich/Königshof, enden/behüten; Worte: Beruria, Ding/Sache/Wort, Hurenhaus, Hure, Trikab, Denare, Vergehen, Wunder, Teil, Gott, Meir, Ereignis; gehen, nehmen, machen, hören, bringen/kommen, geben, sagen/sprechen, antworten, sehen, fressen/essen, laufen; gut, so/dies, einen/diesen/anderen, Zahl 1), Umkehr (Verhalten der Tochter Chanantias im Hurenhaus vs. Rabbi Meirs Verhalten bei Flucht), sowie das Thema (Wunder, Flucht), die Enthüllung (Angst vor Königreich), den Zufall (Wachen sehen Rabbi Meir eines Tages), Vorher/Nachher (vor Bestechung hat Wächter Angst, nachher hat er Zweifel an Fluchtplan und wartet auf eine Demonstration des Wunders), wie auch die Beschämung (Beruria ist durch Aufenthalt ihrer Schwester in Hurenhaus beschämt), Verfolgung (Wachen laufen Meir nach), Parodie (auf Mk 15,30-38[?])

und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta) auf. Angewandte **rabbinische Techniken** in dieser Einheit sind Wortspiele (aufgeregt warten, Person – zahlreich, schön – Reiter/Ritter – (verbrennen), Reim, lautmalerisches ‚eingravieren‘, Eloï – Eloa), klangliche Ähnlichkeit (Gott Meirs, antworte mir – Ausruf Jesu am Kreuz?), Bedeutungsvariabilität (sich fürchten – sammeln, kosten – süß sein), Chiasmen (chiastischer Parallelismus in 1. Abschnitt, Struktur des 3. Abschnitts), Stichworte (Ehefrau, Tochter, Chanania ben Teradjon, Ding/Sache/Wort, Hurenhaus, Hure, Wunder, Hand, Gott, Mensch/Mann, Ereignis, Tür/Tor, Rom, Tag, Elija, (Hund); sitzen, nehmen, gehen, machen, hören, bringen/kommen, geben, sich fürchten/Angst haben, verteilen, sagen/sprechen, retten, sehen, verlassen/in Ruhe lassen, hinaufbringen, gleichen/ähneln, umarmen/umwickeln, aufstehen; gut, so/dies, jetzt, Zahl 1; Wurzel: Königreich), Parodie (auf Mk 15,30-38?) und die Neupunktierung von Worten (kosten – süß sein).

3. Rabbi Aqiva (bBer 61b)⁹⁰

Übersetzung

A *Und liebe den Herrn, deinen Gott* (Dtn 6,5).⁹¹

- a Es wurde gelehrt [in einer Baraita]: Rabbi Eliezer sagt: Wenn gesagt wird *mit deiner ganzen Seele*, warum wird gesagt *mit deiner ganzen Kraft/Macht*?
- b Und wenn gesagt wird *mit deiner ganzen Kraft/Macht*, warum wird gesagt *mit deiner ganzen Seele*?
- b' Aber/Nämlich: Wenn du einen Menschen/Mann hast, dem sein Körper teurer/wertvoller ist als sein Geld/Vermögen – deshalb wird gesagt *mit deiner ganzen Seele*.
- a' Und wenn du einen Menschen/Mann hast, dem sein Geld/Vermögen teurer/wertvoller ist als sein Körper – deshalb wird gesagt *mit deiner ganzen Kraft/Macht*.

Rabbi Aqiva sagte: *Mit deiner ganzen Seele*, auch wenn er (= Gott) deine Seele nimmt.

B Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Einmal/Einst ordnete das böse/frevlerische Königreich an, dass Israel sich nicht mit *Tora beschäftigt*/beschäftigen [darf].

- B₁ a Pappos ben Jehuda kam und fand Rabbi Aqiva, der große Versammlungen versammelte und sich mit der *Tora beschäftigte*.
- a' Er sagte zu ihm: Aqiva, hast du nicht/keine Angst vor dem Königreich?
- b Er sagte zu ihm: Ich will dir ein Gleichnis/einen **Maschal** sagen: Was für einer Sache gleicht [dies] – Ein **Fuchs**, der geht/gehend ist am Rand eines Flusses und Fische sieht, die sich sammeln von einem Ort zum anderen [wörtl.: von Ort zu Ort].
Er sagte zu ihnen: Vor was/Wovor flieht ihr?
Sie sagten zu ihm: Vor Netzen, die die Menschenöhne über uns bringen/werfen.
Er sagte zu ihnen: Wollt ihr heraufkommen auf trockenes Land, und wir wohnen, ich und ihr, so wie meine Väter/Vorfahren mit euren Vätern/Vorfahren wohnten?
Sie sagten zu ihm: Bist du der/Du bist der, über den man sagt/sie sagen, ‚das schlaueste/klügste der Tiere‘? Du bist nicht schlau/klug, sondern du bist dumm! Und wenn wir am Ort unseres **Lebens** Angst haben/uns fürchten – am Ort unseres Todes, um wie viel mehr/um wie viel mehr am Ort unseres Todes.

⁹⁰ Paralleltex-te: yBer 9,5,14b; ySot 5,7,20c. Spätere Versionen, welchen bBer 61b als Basis diente sind z.B.: Tan Tavo 2; TanB Tavo 4; Yalq I § 837; ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘. Für eine Kurzinterpretation von bBer 61b und bMen 29b, einem mit diesem im Zusammenhang stehenden Text, siehe z.B.: Bodenheimer (2012), S. 51-56; Avery-Peck (1998), S. 13-15.

⁹¹ EÜ: [Darum] sollst du den Herrn deinen Gott lieben [mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft].

- b' Auch [für] uns [gilt], jetzt, dass/da wir sitzen und uns mit **Tora beschäftigen**, wie in ihr geschrieben ist/steht: *Denn er ist dein **Leben** und die **Länge** deiner Tage* (Dtn 30,20)⁹² – dies, wenn wir gehen und von ihr **abfallen**/uns ihr entziehen – [gilt dies] um wie viel/umso mehr.
- B₂ Sie sagten: Es waren nicht/nur wenige Tage, bis sie Rabbi Aqiva verhafteten und ins Gefängnis [wörtl.: Haus der Gebundenen] einsperrten; und sie verhafteten Pappos ben Jehuda und sperrten ihn neben/mit ihm ein.
- a Er (= Rabbi Aqiva) sagte zu ihm: Pappos! Wer brachte dich hier (her)?
- b Er (= Pappos) sagte zu ihm: Glücklich/Froh bist du Rabbi Aqiva, der du verhaftet wurdest wegen Worten der **Tora**. Wehe dem Pappos, der verhaftet wurde wegen **nichtiger** Dinge (= Häresie).
- B₃ a In dem Moment, in dem sie Rabbi Aqiva hinausbrachten, um ihn zu töten, war es **Zeit** das **Schma** zu rezitieren.
- b Und sie kämmteten sein Fleisch mit Kämmen aus Eisen/Eisenkämmen, und er akzeptierte über sich/nahm **über sich** an das **Joch** des Königreichs der Himmel.
- b₁ Seine Schüler sagten zu ihm: Unser Meister/Rabbi, bis hier her?
- b₂ Er sagte zu ihnen: Alle Tage [meines Lebens] habe ich mich über/wegen diesem Vers abgemüht/gequält mit deiner ganzen Seele – auch wenn er (= Gott) deine Seele/deinen Atem nimmt. Ich sagte (zu mir): Wann kommt es in meine **Hand**, und ich werde es erfüllen; und jetzt, da es in meine **Hand** kam, soll ich es nicht erfüllen?
- a₁ Er **verlängerte** es (= Schma) bei **eins/einzig** bis seine Seele bei **eins/einzig** hinausging.
- a₂ Eine Bat Qol/Himmelsstimme ging hervor/aus und sagte: Glücklich/Froh bist du Rabbi Aqiva, dass deine Seele hinausging bei **eins/einzig**.
- b₂' Die Dienstengel sagten vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Dies ist die **Tora**/das Gesetz und dies ist ihr/sein **Lohn**? *Vor/Von den Menschen (mit) deiner **Hand**, **Herr**, vor/von den Menschen, usw.* (Ps 17,14).⁹³
- Er (= Gott) sagte zu ihnen: *Ihr Anteil ist im **Leben*** (Ps 17,14).⁹⁴
- a₂' Eine Bat Qol/Himmelsstimme ging hervor/aus und sagte: Glücklich/Froh bist du Rabbi Aqiva, dass du **eingeladen** bist/denn du bist eingeladen zum **Leben** in der kommenden Welt.

Gliederung & Strukturanalyse

Diese zusätzliche Einheit zu Aqiva ist eigentlich der Interpretation von Dtn 6,5 gewidmet, im Zuge derer das Schicksal bzw. das Martyrium des Rabbi Aqiva⁹⁵ als Erfüllung dieses Verses geschildert wird.

Diese Texteinheit kann in **5 Abschnitte** unterteilt werden:

1. Abschnitt (A)	Auslegung zu Dtn 6,5
Überschrift	Interpretation Rabbi Aqivas zu Dtn 6,5
2. Abschnitt (B)	Verbot der Torabeschäftigung
3. Abschnitt (B ₁)	Öffentliche Torabeschäftigung Aqivas + Maschal
4. Abschnitt (B ₂)	Verhaftung von Aqiva + Pappos ben Jehuda

⁹² EÜ: [Liebe den Herrn, deinen Gott, hör auf seine Stimme und halte dich an ihm fest;] denn er ist dein Leben. Er ist die Länge deines Lebens, [das du in dem Land verbringen darfst, von dem du weißt: Der Herr hat deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen, es ihnen zu geben.]

⁹³ EÜ: Herr, [rette mich] mit deiner Hand vor den Leuten, [deren Teil am Leben keine Dauer hat! Du füllst ihren Leib mit deinen verborgenen Gütern, auch ihre Söhne werden satt und lassen das, was übrig ist, ihren Kindern].

⁹⁴ EÜ: [Herr, rette mich mit deiner Hand vor den Leuten,] deren Teil am Leben [keine Dauer hat! Du füllst ihren Leib mit deinen verborgenen Gütern, auch ihre Söhne werden satt und lassen das, was übrig ist, ihren Kindern].

⁹⁵ Für allgemeine Informationen zu Rabbi Aqiva und seiner Jugend siehe z.B.: Yadin (2010); Jacobs (2011).

Der **1. Abschnitt** beginnt mit dem Vers Dtn 6,5, der von Rabbi Eliezer, welcher bereits aus der 1. Einheit bekannt ist, ausgelegt wird und im Weiteren auch den Hintergrund für die Erzählung zu Rabbi Aqivas Martyrium bildet. Denn der Vers ist Teil des ‚Schma Israel‘ (mit Dtn 6,4-9)⁹⁶, welches den Glauben an den einen Gott Israels bezeugt und diesen täglich, v.a. im Morgen- und Abendgebet wiederholt, wie es Rabbi Aqiva im Zuge seines Martyriums im 5. Abschnitt auch tun wird, wodurch diese Einheit durch das Bekenntnis an den einen und einzigen Gott gerahmt wird.⁹⁷

Die Aufforderung in Dtn 6,5 Gott, den Herrn, zu ‚lieben‘ (אהב) erinnert entfernt an die in der 2.0. Einheit gebotenen ‚Liebeswerke‘ (בגמילות חסדים), die Rabbi Chanania ben Teradjon verabsäumte richtig zu leisten. Die Gottesbezeichnung ‚h‘ trat bereits in der 2.2.1. Einheit auf, als eben genannter Chanania mittels Dtn 4,5 auf die Frage der Römer antwortet, warum er sich mit der Tora beschäftige. Auch das Wort ‚Gott‘ (אלהים) kam in den Einheiten 2.0., 2.2.1. und 2.3. vor, und obwohl Gott für diese Einheit von Wichtigkeit ist, wird er nicht mehr direkt als solcher angesprochen.

Die Auslegung Rabbi Eliezers ist chiasmisch (a, b, b', a') strukturiert, obwohl die beiden Fragen (a+b) und die zwei Antworten (b'+a') dazu jeweils parallel zueinander formuliert sind. So wird von Eliezer erläutert, warum es im Vers heißt, dass Gott ‚mit ganzer Seele‘ (בכל נפש) und ‚mit ganzer Kraft‘ (בכל מאד) zu lieben ist.⁹⁸ Dabei wirft er mit a+b die Frage auf, ob es sich um eine Doppelung oder gar eine Tautologie im Text handelt. Dies wird im Folgenden durch b'+a' verneint, wenn zwei Menschentypen präsentiert werden, von welchen dem ersten sein Körper wichtiger ist als sein Geld und dem zweiten sein Geld wertvoller erscheint als sein Körper. Auf den ersten wird von Rabbi Eliezer angewandt ‚mit ganzer Seele‘ (b') und auf den zweiten ‚mit ganzer Kraft/Macht‘ (a'). Insgesamt wird durch die Auslegung ausgedrückt, dass weder ‚Körper‘ (גוף) noch ‚Geld‘ (ממון) mehr geliebt werden sollen als Gott, die Aussage im Vers somit keine Doppelung, sondern eine Aufzählung sich ergänzender, wichtiger Aspekte in Bezug auf die Gottesliebe darstellt. Durch die aufgeworfenen Fragen und Antworten dieses Abschnitts wird das Verb ‚sagen/sprechen‘ (אמר) gleich acht Mal wiederholt, einerseits, um Gelerntes wiederzugeben, und andererseits, um Doppelungen und Widersprüche auszuräumen. Das Verb war in den Einheiten 1., 2.1., 2.2.2. und 2.3. ebenfalls präsent bzw. fiel durch besonders häufige Wiederholung auf. Die beiden Fragen in a+b enthalten jeweils das Fragewort ‚warum‘ (למה), wie es in den Einheiten 2.0., 2.1. und 2.2.1. als Synonym (מאי, מאי טעמא, מ"ט, אמאי) dazu vorkam. Die beiden Phrasen ‚mit ganzer Seele‘ (בכל נפש) und ‚mit ganzer Kraft‘ (בכל מאד) werden in der Auslegung des Rabbi Eliezer drei Mal wiederholt, wodurch der Begriff ‚Kraft/Macht‘ (מאד) folglich auch drei Mal auftritt. Dabei wird besonders an die 5.1.+5.2. Einheit von bGit 55b-58a erinnert, in welchen Titus die Kraft und Macht Gottes anzweifelte und dafür bestraft wurde. Durch die parallelen, doch inhaltlich chiasmischen Antworten in b'+a', werden die Worte ‚Mensch/Mann‘ (אדם), ‚Körper‘ (גוף), ‚Geld‘ (ממון), sowie das Adjektiv ‚teuer/wertvoll‘ (הביב) zwei Mal wiederholt. Der ‚Mensch/Mann‘ (אדם) trat bereits in etlichen der vorherigen Einheiten auf, so in 1., 2.0., 2.1., 2.2.1. und 2.3., doch zumeist als Synonym (איש, גברא, אינישי). Der Begriff ‚Geld‘ (ממון) stellt

⁹⁶ EÜ: (4) Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig. (5) Darum sollst du den HERRN, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. (6) Und diese Worte, auf die ich dich heute verpflichtete, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. (7) Du sollst sie deinen Kindern wiederholen. Du sollst sie sprechen, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. (8) Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden. (9) Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben.

⁹⁷ Für die Ursprünge des Schma in der Zeit des 2. Tempels und dessen Funktion als Glaubensbekenntnis, oder dessen zugrundeliegende Rhetorik siehe bes.: Kimelman (1992); Kattan Gribetz (2015).

⁹⁸ Vgl. dazu mBer 9,5; tBer 7,6-7; bPes 25a; bYom 82a; bSan 74a; SifDtn § 32.

ein Synonym zu dem in den Einheiten 2.0. und 2.2.2. gebrauchten מעור dar. Das Adjektiv ‚teuer/wertvoll‘ (חביב) weckt wiederum die Erinnerung an die 19.1. Einheit von bGit 55b-58a, in welcher die ‚wertvollen‘ (יקר) Söhne Zions aus Klgl 4,2 ausgelegt wurden.

Rabbi Aqiva, der wie Eliezer bereits in der 1. Einheit auftrat, ergänzt die Interpretation dessen durch den Zusatz, dass Gott **mit ganzer Seele** geliebt werden soll, auch wenn er eben diese Seele nimmt. Durch diese Aussage wird der Wille für Gott bzw. aus Liebe zu diesem zu sterben ausgedrückt. Der Gedanke, wie er in der 2.2.2. Einheit von Rabbi Chanania formuliert wurde, nämlich, dass derjenige, also Gott, der die Seele gegeben hat, diese auch wieder nehmen und sich niemand selbst verletzen solle, wird dabei weitergedacht. Denn durch Aqivas Worte wird impliziert, dass, wenn es die Umstände erfordern, auch die Seele, wenn nicht aktiv, so doch passiv mit Hingabe und Liebe für Gott, der diese dem Menschen schenkte, hingegeben werden, also auch der Tod oder sogar das Martyrium in liebender Hingabe akzeptiert werden soll. Durch den von Rabbi Aqiva eingeworfenen Zusatz wird die Phrase ‚mit ganzer Seele‘ zum vierten Mal wiederholt, sowie die Worte ‚Seele‘ (נפש) insgesamt fünf Mal und ‚ganz‘ (כל) sogar sieben Mal in diesem Abschnitt vorkommen. Der Begriff ‚Seele‘ (נפש) verbindet den Vers Dtn 6,5 mit Aqivas Interpretation und erinnert auch an die 2.2.2. Einheit, in der Rabbi Chanania ‚Seele‘ (נשמה) ihn schlussendlich doch noch schnell verließ, wobei dabei ein Synonym gebraucht wurde. Weiters ist über den in der 2.2.2. Einheit vorkommenden Vers 2 Chr 15,3 bzw. dessen Kontext, genauer 2 Chr 15,12, diese Einheit auf tieferer Ebene verbunden. Denn in diesem hieß es, dass Israel die Verpflichtung eingehe Gott ‚mit ganzem Herzen und **ganzer Seele**‘ (בכל לבבם ובכל נפשם) zu suchen, während es hier in Dtn 6,5 dieselben Worte, dieselben Aspekte– mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft– sind, mit welchen Gott zu lieben ist. Das Verb ‚nehmen‘ (נטל), welches hier wie in der 2.2.2. Einheit die Rücknahme der Seele durch Gott beschreibt, erinnert gleichfalls an die 2.3. Einheit, in der ein Synonym (שקר) dazu gebraucht wurde. Ebenfalls war in dem Begriff ‚Person‘ (נפשיה), wenn auch nur indirekt, das hier so häufig gebrauchte Wort ‚Seele‘ enthalten.

Der Paralleltext yBer 9,5,14b hat mBer 9,5 als Ausgangsbasis. Dort heißt es, dass über das Gute und das Böse gleichermaßen Segenssprüche zu sprechen sind, da Gott nach Dtn 6,5 mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen geliebt werden soll. Der Anfangsvers dieser Einheit bildet somit eine Verbindung zur Mischna. In dieser wird ‚mit ganzem Herzen‘ so ausgelegt, dass sich beide Triebe, der gute und der böse, auf Gott konzentrieren sollen. Die Schreibweise von ‚Herz‘ (לבב), bei welcher das *Bet* verdoppelt wird, weist bereits auf diese Interpretation hin. ‚Mit ganzer Seele‘ wird wie von Rabbi Aqiva so verstanden, dass, auch wenn Gott einem das Leben nimmt, er dennoch zu lieben ist.⁹⁹ Weiters ist Gott ‚mit ganzem Vermögen‘ zu lieben, was sämtlichen Besitz eines Menschen miteinschließt. Außerdem wird in einer weiteren Auslegung, die auf Wortspielen fußt, ausgedrückt, dass Gott für jedes Maß, das der Mensch von ihm erhält, zu danken ist.¹⁰⁰ Der Zusatz des Rabbi Aqivas in diesem Abschnitt bildet folglich genauso wie der einleitende Vers dieser Einheit eine entscheidende Verbindung zur Mischna.

Im **2. Abschnitt** wird berichtet, dass das böse Königreich, also Rom, verordnet hat, dass sich Israel nicht mehr mit der **Tora beschäftigen** darf. Durch diesen Erlass bzw. das Verb ‚verordnen/anordnen‘ (גזר) wird ein direkter Bezug zu der ‚hadrianischen Verfolgung‘, welche auf den Bar Kochba Aufstand folgte, hergestellt. Das Verb trat bereits in der 2.2.1. Einheit im Kontext des Martyriums des Rabi Chanania auf, dem genauso wie Aqiva nachgesagt wird, im Zuge dieser Verfolgungen getötet worden zu sein. Das Verbot wird von den **Rabbanan** überliefert, die auch schon in den Einheiten 1., 2.0. und 2.2.2. das Geschehen (als Baraita) einleiteten (תנו רבנן). Durch den Begriff ‚einmal‘ (פעם אהת), der in der 1. und

⁹⁹ In SifDtn § 32 wird ‚mit ganzer Seele‘ auf Ps 44,23 hin umgelegt, der in den Einheiten 18.1.-18.3. von bGit 55b-58a ausgelegt wurde.

¹⁰⁰ Wortspiel mit ‚Kraft/Macht‘ (מאד), ‚Maß‘ (מדה), ‚Dank sagen‘ (יודה – מודה) und ‚sehr viel‘ (מדה).

2.2.1. Einheit auftrat, wird die Zahl 1 (אחת), welche in dieser Einheit insgesamt sechs Mal auftreten wird und bisher auch in allen Einheiten auf die ein oder andere Weise vertreten war, hervorgehoben. Die Wurzel des Adjektivs ‚böse‘ (רשע) stellt ein Synonym zu dem in der 2.1. Einheit auftretenden ביי dar. War dort der Zeuge gemeint, so erstreckt sich hier die Klassifizierung auf das gesamte römische Reich. Das Wort ‚Königreich‘ (מלכות) bzw. dessen Wurzel (מלך) trat in den Einheiten 2.1., 2.2.2. und 2.3. auf, sei es als Verb (‚krönen‘) oder als Bestandteil (‚Königshof‘) dessen. Der Umstand, dass das Verbot für ‚Israel‘ (ישראל) galt, meint wohl, dass es den Israeliten, den Juden, verboten war sich mit der Tora zu beschäftigen. Wie in der 2.0. Einheit ist Israel an dieser Stelle nicht als geographische Bezeichnung zu verstehen, dies wäre zwar auch möglich, doch ist ein landesweites Toraverbot nach dem Bar Kochba Aufstand eher unwahrscheinlich. Das Wort ‚Tora‘ (תורה) trat interessanterweise in den Einheiten 1., 2.0., 2.2.1. und 2.2.2. auf, doch in jenen, in welchen die Trickster-Figuren vorherrschen (vgl. 2.1., 2.3. Einheit), dort ist es nicht anzutreffen. Das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק) ist aus mehreren Einheiten bekannt, doch bezog es sich nicht immer auf die Beschäftigung mit der Tora. So war z.B. in der 1. Einheit die Beschäftigung mit der Häresie, in der 2.0. Einheit jene mit Liebeswerken und erst in der 2.2.1.+2.2.2. Einheit die Torabeschäftigung gemeint.

Der **3. Abschnitt** beginnt damit, dass Pappos ben Jehuda kommt und Rabbi Aqiva findet, als dieser große Versammlungen versammelt und sich mit der Tora beschäftigt (a). Aqiva besteht also wie Chanania in der 2.2.2. Einheit darauf, trotz des Verbots der Regierung Tora zu lehren. Das Verb ‚kommen‘ (בוא) erinnert an die Einheiten 1., 2.2.1. und 2.2.2., genauso wie das Verb ‚finden‘ (מצא), welches ebenfalls in den Einheiten 1. und 2.2.2. auftrat. Wird Aqiva hier von Pappos gefunden, so waren es in der 2.2.2. Einheit die Großen Roms, die am Rückweg des Begräbnisses von Rabbi Jose ben Qisma diesen vorfanden, wie er saß, große Versammlungen versammelte und sich mit der Tora beschäftigte. Das Versammeln der Menschen wird an dieser Stelle wie auch bei Chanania mittels eine Figura etymologica (מקהיל קהל) ausgedrückt. Das Adjektiv ‚groß‘ (רב) verbindet diese hingegen nicht nur mit der 2.2.2., sondern ebenso mit der 2.2.1. Einheit. Das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק) ist Bestandteil der Straftat, sowie es diesen Abschnitt mit dem vorherigen in Relation setzt.

Pappos fragt Aqiva, als er ihn so vorfindet, ob er denn keine Angst vor dem Königreich habe (a’). Versuchte in der 2.2.2. Einheit Rabbi Jose ben Qisma Chanania zur Vernunft zu bringen, so ist es hier Pappos, der Aqiva findet und darauf hinzuweisen versucht, dass das Königreich gefährlich bzw. in seinen Bestrafungen angsteinflößend ist und es insofern vielleicht doch besser wäre sich an das Toraverbot zu halten. Wie bei Jose wird durch die Frage des Pappos die eigene Angst vor dem Königreich enthüllt. Das Wort ‚Königreich‘ (מלכות) verbindet diesen mit dem vorherigen Abschnitt. Der Begriff ‚Angst haben‘ (ירא) trat bereits in der 2.1. Einheit auf, sowie in der 2.3. Einheit als ein Synonym (ספי) dazu. Wurde dort jeweils die Angst vor dem Königreich entweder vorgetäuscht, oder durch ein anderes Gefühl, wie z.B. Gier, ersetzt, so verhält es sich hier etwas anders, da sich im Folgenden herausstellen wird, dass diese Angst Bestandteil des jüdischen Lebens unter Nichtjuden ist, die jedoch niemanden an der Erfüllung der Tora und ihres Inhalts hindern sollte.

Rabbi Aqiva antwortet Pappos auf seine Frage mit einem Gleichnis, einem **Maschal**¹⁰¹ (b). Zu dieser Parabel führt Aqiva selbst mittels einer Figura etymologica (אמשול לך משל) hin, die gleichzeitig auch ein Hyperbaton bildet. Die im Zuge des Maschals aufgeworfene Frage, was für einer Sache der Sachverhalt gleicht, erzählt er von einem Fuchs, der am Ufer eines Flusses entlangspaziert und im Wasser Fische von einem Ort zum anderen flüchten sieht. Auf die Frage, wovor sie denn flüchten, antworten diese, dass sie vor den Menschen mit ihren Netzen fliehen würden. Als der Fuchs daraufhin vorschlägt, dass sie doch auf trockenes Land heraufkommen und mit ihm dort leben sollen, wie es seine und ihre Vorfahren gemeinsam

¹⁰¹ Für allgemeine Erläuterungen zu dem ‚Maschal‘ in rabbinischen Texten siehe u.a.: Stern (1991).

taten, hinterfragen sie die Klugheit des Fuchses und werfen ihm Dummheit vor. Denn am Ort ihres Lebens, dem Wasser, hätten sie schon Angst, welche auf dem Land, dem Ort ihres Todes, noch größer wäre.

Der am Ufer entlangstreifende Fuchs könnte für die Nichtjuden stehen, von welchen sich die Juden, die sich zu dem einen Gott, der ihnen die Tora am Sinai überantwortete, bekannten, im Laufe der Jahrhunderte langsam separiert hatten. Der Vorschlag des Fuchses wäre folglich als Assimilation, als Wiederannäherung der Völker am Land zu verstehen, den die Juden, welche als Fische dargestellt werden, jedoch nicht mehr annehmen können, weil sie nicht an Land atmen können. Mit der Gabe der Tora wurde das Wasser, welches wie die Tora für das Leben steht, zu ihrem Element, ihrer Heimat. Evolutionstechnisch müsste das Wasser, also die Tora, jedoch als das natürlichere Element, als das Urelement betrachtet werden, wodurch sich nicht die Juden ins Wasser entwickelt, sondern die Nichtjuden aus diesem herausentwickelt und vergessen hätten, wie sie in diesem atmen. Werden die Menschensöhne betrachtet, so könnten diese für die Römer stehen, welche im Kontext der hadrianischen Verfolgung versuchen die Juden aus ihrem Habitat herauszufangen und an Land zu zerren, wo diese jedoch sterben. Dieses Fangen von Fischen erinnert jedoch auch an die Bezeichnung des ‚Menschenfischers‘¹⁰², wie er für Jesus, aber auch für die Christen allgemein Verwendung fand. Wodurch sich ergeben könnte, dass es sich vielleicht um christliche Römer handelte, die versuchten, die Fische, die Juden, als potentielle Christen für sich zu gewinnen. Die Netze wären dabei eventuell als die (christliche) Häresie oder auch die (römische) Autorität zu verstehen, vor der sich die Juden bzw. die Rabbinen stets fernhalten sollten. Wird der Fuchs jedoch nicht als Nichtjude, sondern als jüdischer Trickster begriffen, als Wandler zwischen den Völkern, zwischen Juden und Römern bzw. Nichtjuden, so erinnert sein Angebot an die Worte des Rabbi Jose ben Qisma, der auch dafür war sich eher zu assimilieren, unter den Feinden, den Römern zu wohnen, um das Wasser, das Leben, wie es nur die Tora bieten kann, zu schützen. Der Fuchs wäre in diesem Fall nicht der Verführer, der den Untergang der Fische wünscht, sondern deren Bewahrer, der richtig bemerkt hat, dass immer ein paar an Land leben müssen, um den anderen das Leben im Wasser zu ermöglichen, um diese vor den Menschensöhnen zu warnen und sie dadurch sogar zu schützen. Auf diese Interpretation könnte ein mögliches Wortspiel zwischen dem ‚Fuchs‘ (שועל) und den im 5. Abschnitt auftretenden Worten ‚über sich‘ (עליו) und ‚Joch‘ (עול) hinweisen. Durch die ähnlichen Wurzelkonsonanten ergibt sich nämlich eine gewisse Verbindung, welche so ausgelegt werden könnte, dass das Dasein des Fuchses, des jüdischen Tricksters, als Joch des himmlischen Königreichs zu gelten hat, das dem Schutz der anderen Juden zugute kommt, weil der Fuchs für sie die Rolle des Wächters übernimmt.

Die das Gleichnis einleitende Frage enthält das Fragewort ‚was‘ (למה), das im 1. Abschnitt bereits zwei Mal auftrat, dort jedoch mit ‚warum‘ übersetzt wurde. Der Begriff ‚Sache/Wort‘ (דבר), der auch schon in den Einheiten 1., 2.0., 2.1., 2.2.2. und in der 2.3. Einheit als Synonym (מילתא) dominant war, bezieht sich an dieser Stelle auf das Gleichnis mit dem Fuchs und den Fischen. Das Wort ‚gleichen/ähneln‘ (דומה) bezog sich in den Einheiten 2.0., 2.1. und 2.3. entweder auf einen Gottlosen, einen Notablen, oder auf eine Hure, wobei die beiden letzteren auf Verkleidungen bzw. Gestaltveränderungen zurückzuführen sind. Der auftretende ‚Fuchs‘ (שועל) ist nicht nur als Figur in der Parabel von Relevanz, sondern auch in Verbindung zu Rabbi Aqiva von Interesse. Denn in bMak 24b lacht Aqiva über das Auftauchen eines Fuchses in den Ruinen des Tempels, weil dies bedeutet, dass die Prophezeiungen von Urija und Zecharia in Kraft sind, sprich, Jerusalem wieder aufgebaut werden wird.¹⁰³ Das Verb ‚gehen‘ (הלך) wird hier wie in den Einheiten 1., 2.2.1. und 2.2.2.

¹⁰² Vgl. Mk 1,17; Lk 5,10. Der Fisch ist als christliches Symbol früh bekannt – etwa durch Wandmalereien wie in der Kallistus-Katakomben in Rom.

¹⁰³ Für Allgemeines zu dieser und anderen Interpretationen und Lehren des Rabbi Aqiva siehe zum Beispiel: Baumgarten (1979); Yadin (2011); Yadin-Israel (2015); Kaplan (2015); Ancselovits (2016).

gebraucht, um ein schon beinahe zielloses Umherwandern oder Schlendern auszudrücken. In der 2.3. Einheit wird es ebenfalls gebraucht, doch mit dem Ziel des Hurenhauses, in welches Rabbi Meir geht. Das Synonym אָזל, wie es in der 2.1. Einheit vorkam, war dort gleichfalls ohne Ziel des Gehens in Verwendung. Die Fische, welche der Fuchs sieht, sammeln sich immer wieder. Dabei wird das Verb ‚sehen‘ (רָאָה) gebraucht, wie es auch in der 2.2.2. Einheit, oder als Synonym (חָזַא) dazu in der 2.3. Einheit, auftrat. Ihr ‚Sammeln‘ (קִבֵּץ) kann mit dem Versammeln der Menschenmenge verglichen werden, weshalb vielleicht ‚versammeln‘ (קָהַל) als Synonym dazu fungiert. Die Fische fliehen von einem Ort und sammeln sich an einem anderen immer wieder neu, sie bleiben somit in Bewegung, um den Netzen der Menschen zu entgehen. Das zweimalige Auftreten des Wortes ‚Ort‘ (מִמְקוֹם לְמִקְוֹם) stellt dabei einerseits eine Geminatio und andererseits ein Polypoton dar. Bezieht es sich vormals auf unterschiedliche Stellen im Wasser, auf sichere und unsichere, so wird durch das nächste Vorkommen des Wortes, in der Antwort der Fische auf den Vorschlag des Fuchses, das Wasser als ‚Ort des Lebens‘ (מִקְוֹם חַיִּיתָנוּ) von dem Land als ‚Ort des Todes‘ (מִקְוֹם מֵיתָתָנוּ), welche ein Gegensatzpaar bilden, unterschieden. Bereits in der 1. Einheit trat der ‚Ort‘ auf, jedoch dort als ‚Ort der Unreinheit‘, während hier von den beiden Extremen Leben und Tod ausgegangen wird. Die Wurzel des Verbs ‚fliehen‘ (בָּרַח) ist synonym zu עָרַק aus der 2.3. Einheit zu betrachten. Durch die Erwähnung der gefährlichen ‚Menschensöhne‘ (בְּנֵי אָדָם) wird der Begriff ‚Mensch/Mann‘ (אָדָם) zum dritten Mal wiederholt. Das Verb ‚kommen/bringen‘ (בָּוֵא), welches hier sinnhafter Weise im Kontext der Netze auch mit ‚werfen‘ übersetzt werden kann, verbindet a+b dieses Abschnitts. Der Vorschlag des Fuchses an die Fische auf ‚trockenes Land‘ (יַבֶּשֶׁת) heraufzukommen, erinnert an die 5.2. Einheit von bGit 55b-58a, in der Titus Gott herausforderte auf trockenem Land mit ihm Krieg zu führen. Wird bei dem Fuchs wie bei Titus eine böse Absicht vermutet, so ist er vermutlich eher mit den Nichtjuden gleichzusetzen, welche wollen, dass die Juden unter ihnen aufgehen bzw. sich durch nichts mehr von ihnen unterscheiden. Das Verb ‚heraufkommen‘ (עָלָה) war bereits in der 1. Einheit in Verwendung, sowie auch in der 2.3., in welcher jedoch ein Synonym (סָלַק) gebraucht wurde. Der Fuchs möchte, dass die Fische mit ihm an Land wohnen, wie es ihre Vorfahren taten. In der hoffnungsvollen Aussage des Fuchses wird das Verb ‚wohnen‘ (דָּוַר) und das Wort ‚Väter/Vorfahren‘ (אֲבוֹת) zwei Mal wiederholt, wobei die ‚Väter‘ mit ihren unterschiedlichen Possessivendungen ein Polypoton (עַם אֲבוֹתֵינוּ) bilden. In der 1. und der 2.2.2. Einheit war der ‚Vater‘, entweder in himmlischer oder menschlicher Ausformung bereits vertreten. Die Fische verspotten den Fuchs in ihrer Antwort nicht nur, sondern sie beschämen ihn auch. Denn mittels einer sarkastischen rhetorischen Frage, ob er wirklich das klügste der Tiere sei und der in dieser enthaltenen Antonomasie, wird der Fuchs nicht nur als dumm entlarvt, sondern anschließend auch von den Fischen in einer parallel formulierten Aussage mit Epipher (לֹא פָקַח אֶתְּךָ, אֲלֵא טָפַשׁ אֶתְּךָ) spöttisch als dumm bezeichnet. Der Fuchs, der üblicherweise als ‚das klügste der Tiere‘ (פָּקַח שְׁבַחֵי יוֹת) gilt, wird somit als das Gegenteil davon, nämlich als ‚dumm‘ (טָפַשׁ) oder zumindest naiv dargestellt. Sind die Fische in dem einen Moment noch sarkastisch und voll des Spotts, so versuchen sie im nächsten Moment dem Fuchs ihre Lage durch einen *Qal wa-chomer*, einen Schluss vom leichteren auf das Schwerere, zu erläutern. Sie erklären, dass weil sie bereits am Ort ihres Lebens Angst haben müssen, sie noch viel mehr Ängste an Land, dem Ort ihres Todes ausstehen müssten bzw. dort sowieso sterben würden. Der Begriff ‚Leben‘ (חַיִּיתָ) erinnert dabei an die 2.2.2. Einheit, in welcher genauso das Leben durch die Tora oder andersherum die Tora als Leben beschrieben wird. Die hier zum zweiten Mal auftretende ‚Angst‘ (יִרָא) verweist auf die Frage des Pappos in a’ retour, in der dieser wissen wollte, ob sich Aqiva nicht vor dem Königreich fürchte. Mittels der Parabel gibt Aqiva die Antwort, dass er sich sehr wohl fürchtet, doch er es wie die Fische im Wasser vorzieht mit der Tora zu leben als ohne ihr (an Land/assimiliert unter den Römern/Christen?) zu sterben. Er ignoriert die berechnete Angst des Pappos somit bewusst und freiwillig aus einer tiefen Überzeugung heraus. Die Endphrase (עַל אַחַת כְּמָה וְכְמָה),

welche anzeigt, dass es sich um einen *Qal wa-chomer* handelt, enthält die Zahl 1 (אחת), sowie eine Geminatio (כמה). Letztgenannter Begriff war interessanterweise in allen bisherigen Einheiten in dieser Form oder als Synonym enthalten.

Rabbi Aqiva belässt es jedoch nicht nur bei der Parabel als Antwort auf Pappos Frage, sondern legt mithilfe eines zweiten, parallelen *Qal wa-chomer*, den Maschal auf ihre Situation mit den Römern und deren Toraverbot um (b'). In dem zweiten *Qal wa-chomer* wird ausgedrückt, dass das Sitzen und die Beschäftigung mit der Tora Leben bedeuten, wie es auch durch den Vers Dtn 30,20 mitgeteilt wird. Gott, der die Tora gab, wird in diesem als Leben beschrieben, als Länge der Tage des Menschen. Wird der gesamte Vers, und nicht nur der hier zitierte Teil davon, betrachtet, so stellt sich heraus, dass der Vers Dtn 6,5, wie er gleich zu Beginn der Einheit im 1. Abschnitt vorkam, mit denselben Worten beginnt wie Dtn 30,20 – ‚*Liebe den Herrn, deinen Gott*‘ (אהבת את ה' אלהיך). Weiters wird ausgedrückt, dass das Festhalten an Gott, das Halten seiner Tora mit Leben einhergeht, das in Israel, dem Land der Väter verbracht werden darf. Dieses Land ist zwar zur Zeit des Aqiva in römischer Hand, doch wird Dtn 30,20 Glauben geschenkt, so wird es wieder den Israeliten bzw. den Juden gehören. So ist das Festhalten an der Tora, wie es auch schon Chanania in der 2.2.2. Einheit durch den Vers Dtn 4,5 bewies, nicht nur ein Zeichen des Widerstandes gegen die Römer im Land, sondern wird hier geradezu zu einer Notwendigkeit erhoben, nicht nur um das Land irgendwann wieder zurückzuerhalten, sondern vielmehr, um überhaupt am Leben zu bleiben, wie die Fische im Wasser, die an Land nicht atmen können. Denn genauso wie die Fische das Wasser zum Atmen brauchen, so braucht der (rabbinisch geprägte) Jude die Tora zum Leben, auch wenn er sich durch die Beschäftigung mit ihr in Gefahr begibt. In bPes 112a-b wird beispielsweise auch gesagt, dass die Toraschüler diese brauchen wie ein Kalb die Muttermilch, wodurch gleichfalls die bittere Notwendigkeit der Tora ausgedrückt wird. Der zweite Teil des *Qal wa-chomer* besagt, dass, wenn die Juden tatsächlich gehen, den Vorschlag des Fuchses annehmen, und von der Tora abfallen bzw. sich dieser entziehen sollten, sie umso gefährdeter wären, da sie nicht mehr die Tora, wie das Wasser die Fische, schützend umgeben würde und sie kein Leben aus Gottes Tora ziehen könnten. Aqiva möchte Pappos zu verstehen geben, dass die Tora für die Juden noch immer sicherer ist als das Land inklusive der Vernachlässigung der Tora, denn ohne diese würde Gott nicht mehr seine Hand über sie halten und sie wären nicht nur seines Schutzes, sondern auch ihres Lebenszentrums und ihrer letzten Hoffnung auf ein friedliches Leben in ihrem versprochenen Land beraubt. Der Begriff ‚jetzt‘ (עכשיו), wie er bereits in den Einheiten 2.1., 2.2.2. und 2.3. auch als Synonym auftrat, wird gebraucht, um den Maschal auf die jetzige Situation von Pappos und Aqiva umzulegen. Das Verb ‚sitzen‘ (ישב) trat ebenfalls schon des Öfteren auf (vgl. 2.1., 2.2.1., 2.2.2., 2.3. Einheit), zumeist im Kontext mit der Torabeschäftigung. Die Beschäftigung mit der Tora rahmt nämlich diesen 3. Abschnitt durch deren Auftreten in a+b' und stellt gleichzeitig die Verbindung zu dem vorherigen 2. Abschnitt dar. Doch hier wird sie erstmals dezidiert mit dem Wort ‚Leben‘ (חיים) verbunden, das im Maschal, sowie in Dtn 30,20, vorkommt, – es bindet somit den Vers quasi an den Text des Abschnitts rück. Die Begriffe ‚Länge‘ (ארך), sowie ‚Tag‘ (יום), der schon in beinahe allen Einheiten vorkam (vgl. 2.0., 2.1., 2.2.1., 2.2.2., 2.3. Einheit), stellen Verbindungen zwischen dem Vers Dtn 30,20 und dem Text der Einheit her. So wirken die ‚Länge‘ auf den 5. Abschnitt und der ‚Tag‘ auf die nächsten beiden Abschnitte dieser Einheit nach bzw. werden in diesen erwähnt. Das wiederholte Verb ‚gehen‘ (הלך) rahmt die Aussage des Rabbi Aqiva, seine Parabel in b und deren Erläuterung in b'. Wird der zweite Teil des *Qal wa-chomer* betrachtet, so fällt das Verb ‚abfallen/sich entziehen‘ (בטל) auf, welches in bAZ 18b auftritt, wo gesagt wird, dass Belagerungsbelustigungen oder Schauspiele in Stadien dazu führen, dass die Tora vernachlässigt wird. Dies ist zwar nicht mehr Teil der Analyse, doch stellt das Verb dennoch eine Verbindung zwischen bAZ und bBer 61b her. Durch die Endphrase des *Qal wa-chomer* (על אחת כמה וכמה) wird abermals die

Zahl 1 (אחת) erwähnt, sowie mittels einer Geminatio das Wort ‚viele‘ (כמה) zum insgesamt vierten Mal wiederholt.

Der **4. Abschnitt** berichtet davon, dass nur wenige Tage nach dem Gespräch zwischen Pappos und Aqiva vergangen sind, als beide verhaftet werden.¹⁰⁴ Ihre Verhaftung wird parallel geschildert, denn zuerst wird Aqiva verhaftet und eingesperrt und kurz darauf widerfährt Pappos dasselbe. Die Phrase ‚nur wenige Tage‘ (לא היו ימים מועטים) trat bereits in der 2.2.2. Einheit auf, in der Rabbi Chanania ebenfalls nach einem Gespräch, nämlich jenem mit Rabbi Jose ben Qisma, bei der Torabeschäftigung erwischt und gleich exekutiert wurde. Das Nomen ‚Tag‘ (יום) stellt dabei eine Verbindung zum 3. Abschnitt und besonders zu Vers Dtn 30,20 her. Das Verb ‚verhaften‘ (תפס) erinnert an die 1. und 2.0. Einheit, in welchen Rabbi Eliezer, sowie dann auch Rabbi Chanania und Rabbi Elazar ben Perata aus unterschiedlichen, jedoch ähnlichen Gründen verhaftet wurden. Das ‚Gefängnis‘ (בית האסורים), in welches Aqiva und Pappos der Reihe nach geworfen werden, wird schon beinahe in Form eines Euphemismus beschrieben. Es weckt außerdem die Erinnerung an die 19.3. Einheit von bGit 55b-58a, in welcher ein schöner Knabe mit gelocktem Haar im Gefängnis eingesperrt war, der von Rabbi Jehoschua ben Chanania befreit werden konnte. Durch die parallele Formulierung des Geschehens werden die Verben ‚verhaften‘ (תפס) und ‚einsperren‘ (חבש) wiederholt.

Aqiva, der zwar wie der Rezipient/die Rezipientin weiß, warum er verhaftet wurde, fragt nun erstaunt Pappos, wer ihn hierher, also ins Gefängnis, gebracht hat (a). Dabei gebraucht er das Verb ‚kommen/bringen‘ (בוא), welches diesen Abschnitt mit dem vorherigen verbindet. Pappos antwortet nicht direkt auf die Frage, denn er erläutert nicht wer, sondern was ihn dorthin brachte. So lobt er einerseits Rabbi Aqiva, der wegen Worten der Tora verhaftet wurde, während er parallel dazu Selbstmitleid äußert, indem er angibt wegen nichtiger Dinge verhaftet worden zu sein (b). Aqiva wird von ihm als ‚glücklich‘ (אשריך) bezeichnet, er spricht im Gegenteil dazu über sich ein ‚Wehe‘ (אוי) aus. Diese Szene erinnert sehr stark an jene in der 2.0. Einheit, als Rabbi Chanania und Rabbi Elazar ben Perata ebenfalls gleichzeitig verhaftet wurden. Dort wird gleichfalls einer als ‚glücklich‘ und der andere mit ‚wehe‘ klassifiziert. Doch war es Rabbi Elazar, der sich später als Trickster herausstellen sollte, welcher schlussendlich glücklich war, so wird hier die Aussage des Pappos nicht umgekehrt, wodurch sich Aqiva als der Glückliche herausstellt. Doch warum ist dies so? Wird der Verhaftungsgrund des Pappos genauer betrachtet, so gibt er zwar ‚nichtige Dinge‘ (דברים בטלים) an, doch sind diese wie in der 1. Einheit vermutlich als Häresie zu verstehen, wodurch sein Vergehen aus rabbinischer Perspektive tatsächlich schwerer wiegt bzw. Aqiva gar keines beging. Für die Römer hingegen waren Häresie, im Sinne der Zuwendung zum Christentum, und die Übertretung des Toraverbots eventuell gleichauf, was das Strafausmaß betrifft, doch wird im Folgenden nur das Schicksal des Aqiva geschildert, während jenes des Pappos, dessen Name in diesem Abschnitt drei Mal auftritt, im Dunkeln bleibt.¹⁰⁵ Die ‚Worte der Tora‘ (דברי תורה) werden folglich den ‚nichtigen Dingen‘ (דברים בטלים) gegenübergestellt, wobei dabei auffällig ist, dass für den Begriff ‚Wort‘ bzw. ‚Ding‘ dieselbe Wurzel gebraucht wird. Das Auftreten dieser Wurzel (דבר) verbindet den 4. mit dem 3. Abschnitt und kommt dementsprechend zum dritten Mal in der gesamten Einheit vor. Weiters fällt auf, dass das Verb ‚abfallen/sich entziehen‘ (בטל) aus dem 3. Abschnitt dieselbe Wurzel aufweist wie das

¹⁰⁴ Dieser Abschnitt durchbricht laut D. Boyarin (1999, S. 106-107) die Theodizee der Parabel, denn laut dieser wäre Aqiva wie die Fische im lebensspendenden Wasser der Tora verblieben und dennoch gefangen und später, im nächsten Schritt, getötet worden. Doch wie bereits oben erläutert, kann Aqivas Maschal auch so verstanden werden, dass er diese Gefahr für sich und die Fische nie ausschloss, sondern im Gegenteil diese wissentlich und bewusst einging. Dennoch ist in dieser Verhaftung und dem anschließenden Märtyrer-Tod auch die Ironie zu sehen, denn die Tora, welche für das Leben steht, wird für Aqiva zum Todesurteil.

¹⁰⁵ Für das Doppelmartyrium des Pappos ben Jehuda gemeinsam mit Lulianus in Laodicea siehe u.a. bBB 10b; bTaan 18b; bPes 50a; ySchevi 4,2,35a; Sifra, Emor Perek 9,4-5; Semachot 8,15; KohR 3,17; 9,10; KohZ zu Koh 3,17. Für Literatur zu diesem Martyrium siehe z.B.: Horbury (1999).

Adjektiv ‚nichtig/e‘ (בטלים), weshalb von einer Bedeutungsvariabilität, wenn nicht sogar von einem **Wurzelspiel** gesprochen werden kann. Dieser Umstand könnte dahingehend interpretiert werden, dass Pappos, der sich mit der Häresie befasste, also von der Tora abfiel, den Weg des Lebens sozusagen verließ, nicht wie Aqiva, der sich mit der Tora, mit dem Leben per se, beschäftigte, auch Leben, sei es in dieser oder der nächsten Welt, erwarten kann. Weshalb er Aqiva als glücklich bezeichnet und für sich keine Hoffnung sieht.

Dennoch ist es im **5. Abschnitt** Rabbi Aqiva, der hinausgebracht wird, um getötet zu werden (a). Was daran ‚glücklich‘ ist, wird sich jedoch noch zeigen. Jedenfalls wird er in dem Moment hinausgebracht, als es **Zeit** ist das **Schma** zu rezitieren, doch interessanterweise bittet er weder darum dieses sprechen zu dürfen, noch wird es ihm angeboten. Der Begriff ‚in dem Moment‘ (בשעה) wird wie in der 2.2.1. Einheit dazu gebraucht, um den Zeitpunkt auszudrücken, in dem die Gefangenen hinausgeführt werden, um entweder verurteilt oder hingerichtet zu werden. Andererseits war es auch der ‚Moment‘ bzw. die ‚Stunde‘ (שעה), welche in den Einheiten zu Elazar ben Dordio und dem Tod des Chanania bei der Aufnahme in die kommende Welt entscheidend waren. Das Verb ‚hinausbringen/-kommen‘ (יצא) verbindet diese Einheit mit der 2.2.1. und der 2.2.2. Einheit. Das ‚Töten‘ (הרג) wiederum ist als solches nur aus der 2.2.2. Einheit in Bezug auf die Frommen Israels bekannt und war als Wurzel auch in der 2.2.1. Einheit in dem Wort ‚Hinrichtung‘ (הריגה) zugegen. Wurde das Verb ‚hören‘ (שמע) in den Einheiten 2.2.2. und 2.3. verwendet, so wurde es dort jedoch nicht als Substantiv gebraucht, wie es bei ‚Schma‘ (שמע), dem ersten Wort des Verses Dtn 6,4, dem Beginn des *Schma Israels*, der Fall ist. Der Umstand, dass das Schma rezitiert werden sollte, weist darauf hin, dass es entweder morgens oder abends war, als sie Aqiva brachten, doch eine genauere Zeitangabe ergibt sich aus dem Text leider nicht. Das Verb ‚rezitieren‘ (קרא) bzw. dessen Wurzel erinnert an den Begriff ‚Vers‘ (מקרא) aus der 2.2.1. Einheit, mit welchem die drei Gerechten das über sie verhängte Urteil rechtfertigten.

Die Römer beginnen sogleich Rabbi Aqiva das Fleisch mit Eisenkämmen von den Knochen zu kämmen. Mit dieser grausamen Todesart geht nicht etwa Protest oder Klagen, sondern die Akzeptanz Aqivas über sein Schicksal einher, zu dem gesagt wird, dass er das Joch des himmlischen Königreichs über sich annimmt (b). Die Handlung der Römer wird mittels einer *Figura etymologica* (סורקים את בשרו במסרקות), die gleichzeitig ein Hyperbaton bildet, ausgedrückt, welche beide bereits in der 15.1. Einheit von bGit 55b-58a auftraten, als Nebukadnezar den Bewohnern Jerusalems drohte sie mit Eisenkämmen zu kämmen, sollten sie ihm nicht verraten, um welches Blut es sich bei dem nicht-ruhen-wollenden handelt. Das Material der Kämmen, nämlich ‚Eisen‘ (ברזל) ist jedoch nicht nur aus der 15.1., sondern ebenso aus der 5.2. Einheit von bGit 55b-58a bekannt, in welcher die Mücke, die Titus längere Zeit quälte, taubengroß mit Klauen aus Eisen und einem Mund aus Kupfer, aus dessen Kopf herausgeholt wurde. Das Verb ‚akzeptieren‘ (קבל) wird hier erstmals rein positiv gebraucht, in der 1. Einheit war es zwar ebenfalls vertreten, doch dort nahm Eliezer den Trost seiner Schüler nicht an, und in der Einheit zu Elazar ben Dordio wurde es verwendet, um die Aufnahme der Umkehrer auszudrücken, welche von Rabbi ambivalent kommentiert wurde. Der Begriff ‚Joch‘ (עול) soll wohl ausdrücken, dass die Akzeptanz des Aqiva in Bezug auf seinen Tod nicht einfach ist, denn wäre sie es, wäre es kein ‚Joch‘, sondern Freude für ihn. Sein Akzeptieren des Jochs geht mit der Annahme des Urteils, das schlussendlich Gott aus dem Himmel über ihn verhängte, einher. Obwohl das ‚Joch des Königreichs der Himmel‘¹⁰⁶ nicht positiv klingen mag, so ist das ‚Königreich der Himmel‘ (מלכות שמים) dennoch als Gegenteil zu dem ‚bösen Königreich‘ (מלכות הרשעה) aus dem 2. Abschnitt zu verstehen, – Rom und der Himmel bilden somit Oppositionen. Das Wort ‚Königreich‘ (מלכות) tritt an dieser Stelle zum dritten Mal auf und verbindet so den 5. mit dem 2.+3. Abschnitt der Einheit. Auch

¹⁰⁶ Bereits in mBer 2,2 wird dieser Ausdruck gebraucht, um darauf hinzuweisen, dass zuerst dieses und dann erst jenes der Gebote angenommen werden soll, was wiederum so zu verstehen ist, dass das Bekenntnis zu Gott wichtiger ist als die Einhaltung der Gebote.

der ‚Himmel‘ (שמ׳ים) trat bereits in den Einheiten 1., 2.2.1. und 2.2.2. als Sphäre des göttlichen Vaters und Herkunftsort der Tora auf, doch blieb seine Beschreibung als autonomes Reich bis zu diesem Punkt aus.¹⁰⁷

Wie in der 1. und 2.2.2. Einheit werden auch hier die Schüler vom Leid und Kummer ihres Lehrers angezogen. So sprechen sie Aqiva mit dem Titel ‚Rabbi‘ (רבי) an und fragen ihn, ob dies alles, sein Leiden und seine stille Akzeptanz seines Schicksals, wirklich notwendig sind (b₁). Im Grunde fragen sie ihn nach seiner Motivation das Joch des Himmels auf sich zu nehmen, obwohl er es, wie Pappos es bereits anklingen ließ, leicht hätte abwenden können. Andererseits enthüllt ihre Frage jedoch auch ihr Unverständnis gegenüber Aqivas Handeln, seiner Bereitschaft für ein Gebot in den Tod zu gehen. In den Paralleltexten yBer 9,5,14b und ySot 5,7,20c sind es interessanterweise nicht die Schüler, sondern Turnus Rufus, der vermutlich mit Tineius Rufus, dem Statthalter Judäas gleichzusetzen ist, der Aqiva nach der Motivation für seinen Wunsch das Martyrium zu erleiden fragt.¹⁰⁸ Im Gegensatz zu seinen Schülern, die ihn mit ‚Rabbi‘ (רבי), dem Titel, der bereits in den Einheiten 1., 1.-2., 2.1. und 2.2.2. auftrat, ansprechen, wird er von Turnus Rufus wie in der 1. Einheit Rabbi Eliezer als ‚alter Mann‘ adressiert. Die Frage der Schüler ‚bis hier her‘ (עד כאן?), ist folglich nicht nur zeitlich, sondern auch handlungstechnisch zu verstehen und auf alle Ereignisse, die zu diesem Punkt führten, bezogen. Der Begriff ‚hier‘ (כאן) verbindet in seinem zweiten Auftreten in dieser Einheit diesen mit dem 4. Abschnitt. In Anbetracht dessen, dass Aqiva die Haut abgeschält wird, ist eine Unterhaltung mit seinen Schülern äußerst unrealistisch, doch nichtsdestoweniger setzt er zu einer längeren Antwort an.

Auf die Frage seiner Schüler antwortet Rabbi Aqiva nämlich, dass er sich alle Tage seines Lebens mit dem Vers Dtn 6,5 bzw. mit dem Teil ‚mit deiner ganzen Seele‘ abmühte, weil er diesen nicht erfüllen konnte (b₂). Diese Aussage enthält die Wiederholung seines Zusatzes zu der Interpretation eben dieses Verses im 1. Abschnitt, denn auch hier heißt es ‚mit deiner ganzen Seele – auch wenn er deine Seele nimmt‘ (בכל נפשך – אפילו נוטל את נשמתך). Interessant ist dabei, dass dieses Mal im zweiten Teil der Phrase nicht נפש für die ‚Seele‘ gebraucht wird, sondern das Synonym נשמה, welches auch mit ‚Atem‘ übersetzt werden kann. Dieser Wechsel kann natürlich zufällig sein, doch sollte er bewusst gewählt sein, so lässt dies an die für bGit 55b-58a angenommene Differenzierung der Begriffe Seele, Atem und Geist denken. Wurde dort die Unterteilung in ‚physisch‘ (נפש), ‚psycho-somatisch‘ (רוח) und ‚psychisch‘ (נשמה) unternommen, so könnte diese auch auf Aqiva angewandt werden. Im 1. Abschnitt wurde bereits die נפש mit dem Körper in Verbindung gebracht, während die Kraft/Macht mit dem Geld in Relation gesetzt wurde, was dafür sprechen würde, dass damit die Physis gemeint ist. Durch den Zusatz des Aqiva wurde dort zwar angedeutet, dass Gott ‚mit ganzer Seele‘ zu lieben inkludiert dies auch zu tun, wenn er die Seele nimmt, doch scheint Aqiva erst jetzt, im Angesicht des Todes, zu begreifen, dass dies bedeutet, seinen letzten Atem, seine נשמה, bewusst Gott zu widmen.¹⁰⁹ Ab dieser Erkenntnis wird im

¹⁰⁷ Laut einer legendenhaften Erzählung in bChag 14b sollen Rabbi Aqiva und drei weitere Rabbinen den Himmel besucht haben, wobei nur Aqiva wieder auf die Erde zurückkehrte. Der Himmel als Reich war diesem somit bereits vor der Annahme des Jochs bekannt. Zu dieser Himmelsreise siehe u.a. auch: Waldman (2007).

¹⁰⁸ Die Frage des Turnus Rufus in yBer 9,5,14b erfolgt nur, weil Rabbi Aqiva während der Folter das Schma zu rezitieren beginnt und dabei lächelt, woraus Turnus Rufus schließt, dass er entweder schwachsinig ist oder das Leiden, die Folter, geringschätzt. Aqiva klärt ihn auf, dass er es schaffte Gott mit ganzem Herzen und mit seinem ganzen Geld zu lieben, doch noch nicht in Bezug auf seine Seele getestet wurde, er aber jetzt, da er gefoltert wird und dennoch den Schmerzen standhalten und das Schma rezitieren kann, er sich darüber freut und lacht, weil er es geschafft hat Dtn 6,5 gänzlich zu erfüllen. Zu Aqivas Sicht auf das Leiden siehe z.B.: Sanders (1972-1973); Hoshen (1991).

¹⁰⁹ In der 2.2.2. Einheit wird nur נשמה für die ‚Seele‘ gebraucht, was rückblickend bedeuten würde, dass auch Chanania bis zu seinen letzten Atemzügen an Gott und seiner Tora mit seinem gesamten ‚Sein‘ festhielt. Die Römer wollten seine Psyche durch die Schmerzen brechen. Wird das Versprechen an seinen Henker, ihn in die kommende Welt mitzunehmen, als gute Tat, als Liebeswerk gewertet, so erfüllte Chanania wie Aqiva trotz der

Folgenden auch nur mehr נשמה für die ‚Seele‘ gebraucht. Der Begriff ‚alle/ganz‘ (כל), den Aqiva in Bezug auf die Tage gebraucht, verbindet diesen Abschnitt mit dem 1., sowie auch mit dem Vers Dtn 6,5 in welchem mit ‚ganzem‘ Herzen, ‚ganzer‘ Seele und Kraft Gott geliebt werden soll. In der Wiederholung der Phrase ‚mit ganzer Seele‘ tritt ‚alle/ganz‘ zum neunten Mal in dieser Einheit auf. Das Wort ‚Tag‘ (יום) kommt in der Aussage Aqivas zum dritten Mal vor und verknüpft Dtn 30,20 im 3. mit dem 4.+5. Abschnitt. Der Begriff ‚Vers‘ (פסוק), mit welchem Aqiva auf Dtn 6,5 anspielt, stellt ein Synonym zu מקרא aus der 2.2.1. Einheit dar. Das Verb ‚nehmen‘ (נטל) hingegen verbindet in seiner Wiederholung gleichfalls diesen letzten mit dem 1. Abschnitt.

Weiters fügt Aqiva hinzu, dass er sich nicht nur mit dem Vers abmühte, sondern sich auch immer fragte, wann es in seiner Hand liegen wird diesen zu erfüllen. Mittels einer dazu parallel formulierten rhetorischen Frage gibt er seinen Schülern zu verstehen, dass er, da es nun endlich in seiner Hand liegt den Vers zu befolgen, er sich nicht davon abbringen lassen wird. Stellte er sich zuvor selbst die Frage, so kennt er jetzt die Antwort darauf und wünscht alles in seiner Macht Stehende zu tun, um den Vers zu erfüllen. Der Begriff ‚Hand‘ (יד), der auch in den Einheiten 2.1., 2.2.1. und 2.3. vorkam, wird aufgrund des Parallelismus, genauso wie das Verb ‚erfüllen‘ (קום), welches in früheren Einheiten (vgl. 2.1., 2.3. Einheit) mit ‚aufstehen‘ übersetzt wurde, zwei Mal wiederholt. Dieses parallele Fragekonstrukt ist gleichfalls in bYom 19b anzutreffen, wenn auch in einem anderen Kontext, so spiegelt es auch dort die Ungeduld wider ein Gebot erfüllen zu können. Das Wort ‚jetzt‘ (עכשיו) verbindet durch sein zweites Vorkommen nicht nur diesen mit dem 3. Abschnitt, sondern stellt auch die Antwort auf das Fragewort ‚wann‘ (מתן) dar, wodurch die rhetorische Frage gleichzeitig die Antwort auf die zuvor an sich selbst gestellte Frage des Aqiva in sich birgt.

In den Paralleltexen yBer 9,5,14b und ySot 5,7,20c stellt Aqiva keine Fragen, sondern gibt Turnus Rufus zu verstehen, dass er es bisher erreicht hat Gott mit ganzem Herzen und ganzer Kraft, also seinem gesamten Vermögen, zu lieben, doch er bis dato nicht wusste, wie er es schaffen sollte,– ohne sich selbst zu töten,– für Gott auch seine Seele hinzugeben. Dieser Wunsch Aqivas Dtn 6,5 vollständig einzuhalten, erfüllt sich nun, da er drauf und dran ist das Martyrium zu erleiden, das mit Sicherheit alles von ihm fordert.¹¹⁰

Aqiva spricht nun doch noch das Schma und verlängert es bei dem Wort ‚eins/einzig‘ (אחד), bis seine ‚Seele‘ (נשמה) ihn bei diesem verlässt (a₁). Dieses Wort ist das letzte des Verses Dtn 6,4¹¹¹, dem Anfangsvers des Schma und in diesem Fall auch das letzte, das Aqiva mit seinem allerletzten Atemzug spricht. Das Verb ‚verlängern‘ (ארך) bildet mit dem Begriff ‚Länge‘ (אורך), der im Vers Dtn 30,20 im 3. Abschnitt vorkam, ein Wurzelspiel. War im 3. Abschnitt ‚Gott‘ das ‚Leben‘ und die ‚Länge der Tage‘, so verlängert Aqiva nun aktiv und bewusst das Bekenntnis zu diesem und drückt im Hinblick auf Dtn 30,20 durch die Verlängerung auch seine Hoffnung auf ein Leben in der kommenden Welt aus. Wie in den Abschnitten 2.+3. (אחד) wird in diesem die Zahl ‚Eins‘ (אחד) in Form des Wortes ‚einzig‘ betont und wiederholt, welches für das Bekenntnis zum einen Gott, also zum Monotheismus, wie er auch in der 18.2. Einheit von bGit 55b-58a beim Martyrium der sieben Söhne eine entscheidende Rolle spielte, von Relevanz ist. Genauso wie Aqiva in a mittels des Verbes ‚hinausbringen/-kommen‘ (יצא) zu seiner Hinrichtung gebracht wurde, so ist es hier in a₁ seine Seele, auf welche das Verb zutrifft.

Gleich nach seinem Tod geht eine ‚Bat Qol‘ (בת קול), eine Himmelsstimme, hervor, die Aqiva als glücklich beschreibt, da seine Seele ihn bei dem Wort ‚einzig‘ verließ (a₂). Die Bat Qol bzw. der Inhalt ihrer Worte greift dabei den gerade geschilderten Tod Aqivas auf und

Schmerzen seines Körpers mit bewusster Psyche in Gedanken an Gott (noch noch) ein Gebot, was wiederum auch in dieser Einheit den Begriff נשמה rechtfertigen würde.

¹¹⁰ Zu dem Martyrium des Rabbi Aqiva in den Talmudim und weiterer rabbinischer Literatur siehe beispielsweise: Goldberg (1997); Naor (2001); Lorberboym (2002); Friedman (2005); Mandel (2014).

¹¹¹ EÜ: Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig.

kombiniert diesen mit der Phrase ‚glücklich bist du Rabbi Aqiva‘ (אשריך רבי עקיבא), wie sie bereits im 4. Abschnitt von Pappos auf Aqiva angewandt wurde. Weiters erinnert die Aussage der Bat Qol an die 18.2. Einheit von bGit 55b-58a, in welcher die Mutter der sieben verstorbenen Söhne trotz all ihrer Verluste von dieser als ‚glücklich‘ bezeichnet wurde. Des Weiteren trat eine solche Himmelsstimme auch schon zuvor in den Einheiten 1.-2.+2.2.2. auf, in welchen nach dem Tod des jeweiligen Rabbiners eine Bat Qol hervorging, um dessen Aufnahme in die kommende Welt zu verkünden. Das Verb ‚hinausgehen‘ (יצא) tritt auch hier wiederholt auf, einmal in Bezug auf die Himmelsstimme und einmal bezüglich seiner Seele. Der Begriff der ‚Seele‘ (נשמה) kommt an dieser Stelle zum dritten und letzten Mal in dieser Einheit vor. Wie das Wort ‚alle/ganz‘ (כל) ist die ‚Seele‘ in ihren beiden Ausformungen (נפש, נשמה) ganze neun Mal in dieser Einheit in Verwendung und soll vermutlich gemeinsam mit diesem die vollkommene Hingabe Aqivas bei dem Wunsch Vers Dtn 6,5 zu erfüllen zum Ausdruck bringen. Wird nun nochmals das Augenmerk auf die inhaltlichen Komponenten der Aussage der Himmelsstimme gelegt, so stellt sich heraus, dass Aqiva ‚glücklich‘ genannt wird, gerade weil er doch noch die Möglichkeit hatte das Schma zu rezitieren, und es mit dessen Hilfe schaffte den Vers Dtn 6,5 im Martyrium zu erfüllen. Sein Wunsch der Gebotserfüllung wurde somit durch das Martyrium gewährt, welches paradoxerweise scheinbar seinen Lohn, sowie einen soteriologisch notwendigen Akt darstellt. Ähnlich wie in mAv 4,2 oder bBer 17a wird auch hier die Erfüllung des Gebots um seiner selbst willen angestrebt. In bAZ 19a heißt es in der Auslegung zu Ps 112,1 sinngemäß dazu, dass dem Herrn nicht gedient, seine Gebote nicht gehalten werden sollen in der Hoffnung auf einen Anteil, eine Belohnung, sondern, dass dies ohne die Bedingung eines Lohns erfolgen soll. Denn die Liebe zu Gott soll bedingungslos sein und seine Gebote sollen, wie hier von Aqiva, mit Freude an der Sache für sich eingehalten und erfüllt werden. Genauso wie die Wunder, die in der 2.1. Einheit Elazar ben Perata und in der 2.3. Einheit der Tochter des Rabbi Chanania unverhofft geschahen, so soll nicht um des Lohns, sondern um der Sache selbst willen gehandelt werden. Durch die Erfüllung von Dtn 6,5, durch seinen Tod bei dem Wort ‚**einzig**‘, welches hier zum dritten Mal, die Zahl ‚eins‘ aber insgesamt zum sechsten Mal in dieser Einheit auftritt, gelingt Aqiva gleichzeitig auch die ‚Heiligung des Gottesnamens‘, obwohl diese nicht das primäre Ziel seines Handelns war,– wobei andererseits jedes erfüllte Gebot zu Gottes Heiligung beiträgt. Wird nun das Martyrium als Lohn Aqivas, vielleicht sogar als Zeichen der Gnade und Gunst Gottes, begriffen, so muss gesagt werden, dass diese Möglichkeit ihm nur zuteil wurde, weil er sie nicht erwartete, sondern lediglich erhoffte und vielleicht sogar herbeisehnte. So stirbt Aqiva ironischer- und paradoxerweise bei der Erfüllung eines Gebots, obwohl die Gebote laut Lev 18,5 eigentlich gegeben wurden, um durch diese zu leben.

Die Dienstegel wollen die Aussage der Bat Qol jedoch nicht so stehen lassen und fragen Gott, ob dies wirklich der **Lohn** für die **Tora** sei. Sie zitieren den Vers Ps 17,14 an, den Gott als Antwort auf ihre Frage fortsetzt (b₂’). Die Engel beginnen einen intra-himmlischen Dialog mit Gott, der ehrfurchtsvoll mit einem Epitheton plus Segnungsformel (הקדוש ברוך הוא) angesprochen wird. Ihre parallel formulierte Frage ‚Dies ist die Tora und dies ist ihr **Lohn**?‘ (זו תורה וזו שכרה?) bezieht sich einerseits auf die Gelehrsamkeit des Aqiva und seinen Verdienst an der Tora, sowie andererseits auf sein grausames Ende durch die Eisenkämme. Sie sehen, wie vermutlich der Rezipient/die Rezipientin auch, die Verwirklichung seines Wunsches Dtn 6,5 zur Gänze zu erfüllen, nicht als ausreichenden Lohn und Aqiva folglich nicht als glücklich an. Die gleiche Frage wird in Bezug auf Aqivas Ende auch in bMen 29b¹¹² und bSchab 89a gestellt, dort jedoch von Mose, dem von Gott nicht nur die

¹¹² Für eine genaue Analyse dieser Talmudstelle siehe beispielsweise: Yadin-Israel (2014); Zellentin (2018); Heiss (2020), 100-109, 132-134.

Weiterentwicklung der Tora durch Aqiva, sondern auch dessen Schicksal gezeigt werden.¹¹³ Da es, im Vergleich zu Chanania in der 2.2.1.+2.2.2. Einheit, hier kein Schuldeingeständnis des Rabbi Aqiva gibt, scheint der Protest der Engel, oder auch der des Moses in der Parallele, berechtigt zu sein. In der Frage selbst wird das Wörtchen ‚dies‘ (זו) zwei Mal wiederholt, das schon in der 1. Einheit bei der Erläuterung von Spr 5,8 vorkam. Das Wort ‚Tora‘ (תורה) ist in den Abschnitten 2.-5. vertreten, verbindet diese somit miteinander, und kommt an dieser Stelle auch zum fünften Mal vor. Der Begriff ‚Lohn‘ (שכרה) hingegen trat bisher nur in der 1. Einheit als Synonym in Form des ‚Hurenlohnes‘ (אתגן זונה) auf.

Der zum Protest gebrauchte Vers Ps 17,14 ist Teil eines Bittgebets eines verfolgten Gerechten (Ps 17,1-15),¹¹⁴ der sich gegen die Feinde, die ihre Herzen verschlossen und verhärtet haben,– wie dies auch in bGit 55b-58a durchgängig thematisiert wurde,– auf sein Gottesvertrauen stützt. Innerhalb dieses Gebets wird 17,14 auf die Menschen hin gelesen, die diesen Gerechten verfolgen und aufgrund ihrer Taten nur Anteil am diesseitigen Leben haben, doch hier wird der Kontext ausgeblendet, der Vers aus diesem herausgelöst und positiv gedeutet. Denn der Begriff ‚von den Menschen‘ (מִמְּתִים), von welchen der Gerechte im ursprünglichen Kontext gerettet werden soll, kann mittels einer etwas anderen Punktierung auch als ‚von den Toten‘ gelesen werden, wodurch der Vers auf den verstorbenen Aqiva angewandt wird und nun besagt, dass dieser doch von den Toten durch Gottes Hand gerettet werden soll. Die Engel protestieren also nicht nur, sondern fordern Gott mit diesem Vers auch auf zu handeln. Das im Vers wiederholte Wort ‚Menschen‘ (מִמְּתִים) geht auf den akkadischen Begriff *mutu* für ‚Mann‘ zurück und kann als solcher auch als Synonym zu dem in dem 1.+3. Abschnitt vorkommenden מִדָּא verstanden werden. Die auftretende ‚Hand‘ (יָד) gehört an dieser Stelle zu Gott, der das Schicksal des Aqiva in Händen hält. Dennoch trat es bereits zwei Mal in b₂ dieses Abschnitts auf, wo die Hände des Aqiva selbst gemeint waren, in welchen es lag Dtn 6,5 zu erfüllen. Dieses Stichwort verbindet somit Text und Vers Ps 17,14 miteinander. Eine weitere Verbindung wird durch das Wort ‚Herr‘ (יְיָ) hergestellt, das im 1. Abschnitt in Dtn 6,5 auftrat und nun diesen mit Vers Ps 17,14 verknüpft. Gott antwortet auf die Anzitiierung des Verses mit dessen Fortführung, nämlich ‚ihr Anteil ist im Leben‘ (חֵלְקָם בְּחַיִּים). Ob er den Vers reflexartig weiterführt, also von den Engeln sozusagen ausgetrickst wird, oder ob er tatsächlich durch deren Protest umgestimmt wird, bleibt dabei offen. In diesem Kontext und mit neuer Punktierung würde Ps 17,14 nun lauten ‚Von den Toten [rette sie] mit deiner Hand, Herr, von den Toten, denn ihr Anteil ist im Leben‘. Die Frage der Engel, ob dieser grausame Tod nun das endgültige Schicksal des Aqiva und auch anderer Toragelehrter sei, wird durch die Aussage Gottes dahingehend beantwortet, dass ihr Anteil im Leben ist, wie es ja auch in der 2.2.2. Einheit bei Rabbi Chanania der Fall war. Das Wort

¹¹³ Für die Weiterentwicklung der Tora durch Aqiva, sowie das allgemeine Unverständnis über seinen grausamen Tod als Form des Lohns, siehe beispielsweise: Levine (n.d.); Hayes (2020).

¹¹⁴ (1) Ein Bittgebet Davids. Höre, HERR, die gerechte Sache, achte auf mein Flehen, vernimm mein Bittgebet von Lippen ohne Falsch! (2) Von deinem Angesicht ergehe mein Urteil, deine Augen schauen, was recht ist. (3) Du hast mein Herz geprüft, bei Nacht es heimgesucht, du hast mich erprobt, nichts vermagst du zu finden. Ich habe mich besonnen, dass mein Mund sich nicht vergeht. (4) Bei allem, was Menschen tun, hielt ich mich an das Wort deiner Lippen. Ich habe mich gehütet vor den Pfaden der Gewalt. (5) Fest blieben meine Schritte auf deinen Bahnen, meine Füße haben nicht gewankt. (6) Ich habe zu dir gerufen, denn du, Gott, gibst mir Antwort. Wende dein Ohr mir zu, vernimm meine Rede! (7) Wunderbar erweise deine Huld! Du rettetest, die sich an deiner Rechten vor Empörern bergen. (8) Behüte mich wie den Augapfel, den Stern des Auges, birg mich im Schatten deiner Flügel (9) vor den Frevlern, die mich hart bedrängen, vor meinen Feinden, die mich wütend umringen! (10) Sie haben ihr hartes Herz verschlossen, stolze Worte im Mund geführt. (11) Auf Schritt und Tritt haben sie mich jetzt umzingelt, ihre Augen richten sich darauf, mich zu Boden zu strecken, (12) so wie der Löwe voll Gier zu zerreißen, wie der junge Löwe, der im Hinterhalt lauert. (13) Steh auf, HERR, tritt dem Frevler entgegen! Werf ihn zu Boden, entreiß ihm mein Leben mit dem Schwert! (14) HERR, rette mich mit deiner Hand vor den Leuten, deren Teil am Leben keine Dauer hat! Du füllst ihren Leib mit deinen verborgenen Gütern, auch ihre Söhne werden satt und lassen das, was übrig ist, ihren Kindern. (15) Ich, in Gerechtigkeit werde ich dein Angesicht schauen, mich sattsehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache.

‚Anteil‘ (חלק) trat in den Einheiten 2.2.1.+2.2.2. auf, dessen Wurzel war in der 2.0. Einheit vertreten, während in der 2.3. Einheit ein Synonym (פליגא) dazu in Verwendung war. War ursprünglich mit dem ‚Leben‘ (חיים) in Ps 17,14 das diesseitige, also das Leben in dieser Welt gemeint, so ist hier noch nicht gesagt, wo bzw. worauf sich Aqivas Anteil am Leben bezieht.

Dies wird jedoch durch die erneut ausgehende Himmelsstimme erläutert, denn diese verkündet, dass Rabbi Aqiva glücklich ist, da er zum Leben in der kommenden Welt eingeladen ist (a₂’). Die ‚Bat Qol‘ (בת קול) tritt somit zum zweiten Mal in dieser Einheit auf, das sie begleitende Verb ‚hinausgehen/-bringen‘ (יצא) hingegen zum insgesamt fünften Mal. Die Phrase ‚glücklich bist du Rabbi Aqiva‘ (אשריך רבי עקיבא) wird zum dritten Mal wiederholt und bildet in der Bedeutung ihrer Wiederholung eine Klimax. Denn wurde Aqiva im 4. Abschnitt wegen Worten der Tora gefasst und starb im 5. Abschnitt mit dem Wort ‚einzig‘, dem Bekenntnis zu Gott, auf den Lippen, so erhält er nun die Belohnung, die ihm laut den Engeln bereits zugestanden hätte,– das Leben in der kommenden Welt. War Aqiva in den Augen des Pappos schon bei der Verhaftung glücklich, weil er kein Vergehen aus rabbinischer Sicht begangen hatte, sondern im Gegenteil sich mit der Tora beschäftigt hatte, so sah sich Aqiva selbst als glücklich, als es ihm erlaubt war im Martyrium Dtn 6,5 zu erfüllen, doch jetzt erst kann er auch für alle anderen, die Außenstehenden und die Rezipienten als wahrlich glücklich bezeichnet werden, da sein Einsatz und sein Festhalten an der Tora belohnt werden. Das zu anfangs durch die Phrase auftretende Theodizee-Problem wird mit dieser letzten Aussage der Himmelsstimme aufgelöst. In den Paralleltextrn bMen 29b und bSchab 89a bleibt das Problem hingegen bestehen, obwohl wie bereits erwähnt, gleichfalls dagegen protestiert wird.¹¹⁵ Das Verb ‚einladen‘ (זמן im Piel) weist dieselbe Wurzel wie das Wort ‚Zeit‘ (זמן) auf, welches zu Beginn dieses Abschnitts in a vorkam. Wird bedacht, dass mit diesem ausgedrückt wurde, dass es ‚Zeit‘ ist das Schma zu rezitieren, Aqiva es tat und er u.a. deshalb schlussendlich, wie in der 2.2.2. Einheit Chanania und sein Henker, in die kommende Welt ‚eingeladen‘ wird, so hätte der Begriff ‚Zeit‘ bereits als Hinweis auf das endgültige Schicksal dienen können. Diese inhaltliche und wurzeltechnische Verknüpfung lassen jedenfalls an ein **Wurzelspiel** denken. Das ‚Leben‘ (חיים) wie es schon im 3. Abschnitt und in b₂’ dieses Abschnitts vorkam, tritt hier zum fünften Mal in der Einheit auf. Diese fünfmalige Wiederholung, die auch auf die Begriffe ‚Tora‘ (תורה) und ‚Mensch(en)‘ (אדם, מתים) zutrifft und diese dadurch betont, lässt die Schlussfolgerung ‚Tora = Leben‘ zu. Wird der Mensch ebenfalls in die Gleichung miteinbezogen, so ergibt sich, dass der, der sich mit der Tora beschäftigt und deren Gebote zu halten versucht, das Leben in der kommenden Welt, das wahre und ewige Leben, zu erlangen vermag. Die Wurzel בוא die hier zum sechsten Mal in dieser Einheit vorkommt, durchzieht den 3.-5. Abschnitt und wird außer an dieser Stelle als Verb gebraucht. Das Nomen ‚Welt‘ (עולם) verbindet diese mit den Einheiten 1.-2.+2.1., in ihrem Zusammenschluss mit dem Adjektiv ‚kommend‘ (הבא) trat es in der Einheit 2.2.1.+2.2.2. auf, wobei v.a. in letzterer Chanania ebenfalls ein Anteil an der ‚kommenden Welt‘ als Lohn für seine Verdienste an der Tora zuteil wurde. Wird bei Aqiva gleichfalls sein Leben in dieser verkündet, so folgt dennoch nicht wie in den Einheiten 1.-2.+2.2.2. ein Kommentar von Rabbi, der diesen beweint,– Aqivas Aufnahme scheint somit widerspruchlos als gerechtfertigt und gerecht betrachtet zu werden.

Wird aufgrund der vielen Parallelen und Anspielungen das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon mit dem des Rabbi Aqiva verglichen, so kann gesagt werden, dass sie sich beide über das Verbot der Torabeschäftigung trotz der Gefahr der Bestrafung und des

¹¹⁵ Während es rabbinische Texte wie bBer 61b gibt, in welchen von Gott eingelenkt und der leidende Gerechte doch noch belohnt wird, so gibt es jedoch auch solche, in denen der Lohn und v.a. das diesem vorausgehende Leid abgelehnt werden. Fragt in yBer 9,5,14b Turnus Rufus Aqiva, ob er das Leiden geringschätze, so wird in diesen Texten diese Frage dezidiert mit ja beantwortet. So z.B. in HldR 2,16; bBer 5b. Siehe zu dieser Ablehnung des Leids und dessen Lohn bes.: Rubenstein (2018), S. 73-91.

Todes hinwegsetzten.¹¹⁶ Chanania sieht seine Motivation dafür in Vers Dtn 4,5, also in dem göttlichen Auftrag sich mit der Tora zu beschäftigen, während bei Aqiva Dtn 6,5 zusätzlich hinzukommt, denn dieser will sich nicht nur mit der Tora auseinandersetzen, sondern auch deren Gebote, v.a. jenes der Gottesliebe, in ihrer Vollständigkeit, in all ihren (Wort-) Bestandteilen, erfüllen. Beide unterhalten sich mit einem Mitrabbiner,– Jose ben Qisma oder Pappos ben Jehuda,– der sie davon abzuhalten versucht sehenden Auges in den Tod zu gehen. Auch werden sie beide gemeinsam mit einem weiteren Rabbiner verhaftet,– Elazar ben Perata oder Pappos,– der sie jeweils als ‚glücklich‘ bezeichnet. Der Hauptunterschied besteht wohl in dem Martyrium selbst, denn während Chanania seine Schuld vor Gott eingesteht und von den Römern verbrannt wird, hat Aqiva keine Schuld auf sich geladen und wird mit Eisenkämmen zerfleischt. Warum Aqiva nicht ebenso verbrannt wird,– es handelt sich aus römischer Sicht um ähnliche Vergehen,– wird nicht gesagt, doch wäre es in Hinblick auf die ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ auch möglich, dass jedem der Märtyrer, zu welchen Chanania und Aqiva auch zählen, bewusst eine individuelle Todesart zugeschrieben wurde.

Weiters ist es erst das Martyrium des Aqiva, in welchem durch seinen festen Wunsch Dtn 6,5 zu erfüllen das Schma mit dem passiven Tod eines Rabbiners verbunden wird. Durch diese Verbindung ist in späterer Zeit der Vers bzw. das Schma automatisch mit der Idee des Martyriums fest verknüpft, sodass jüdische Märtyrer nach ihm mit ähnlichen Worten auf den Lippen sterben wollten. Der passive Tod aus Liebe zu Gott wird durch Aqivas Beispiel zwar gerechtfertigt, doch stellt er in Hinblick auf Lev 18,5,– wie auch Chananias Aussage in der 2.2.2. Einheit implizierte,– eine Ausnahme dar, eine persönliche Entscheidung, die Aqiva für sich selbst traf,– es lag in seiner **Hand** (יָד),– die es jedoch nicht nachzuahmen gilt. Nichtsdestoweniger bewies er in seinem Leiden und Tod, dass ein Mensch in der Lage ist, trotz widrigster Umstände und unter Folter, das Gebot der Gottesliebe zu erfüllen. Weder Mischna noch Tosefta schlagen das Martyrium zur Erfüllung von Dtn 6,5 vor, insofern war es vermutlich tatsächlich Aqiva, der andere, spätere Märtyrer, v.a. aschkenasische Juden im Mittelalter, dazu motivierte bzw. inspirierte aus Liebe zu Gott (oder aus Angst vor Übertretung der Gebote) dieses (aktiv) zu suchen. Doch auch in dem rabbinischen Diskurs hält Aqivas Einstellung zum Martyrium Einzug, wenn es z.B. in MekhY (zu Ex 15,2), dem vermutlich im 3. Jh. n. d. Z. entstandenen Midrasch zu Exodus, heißt, dass der jüdische Gott sich dadurch auszeichnet, dass sein Volk ihn so sehr liebt, dass es sich für ihn Tag für Tag töten lässt (Ps 44,23), und Aqiva ihn sogar bis zum Tod liebte. In Kombination mit der Auslegung des Verses Ps 44,23 in bGit 55b-58a (vgl. 18.1-18.3. Einheit), sowie dem Schma des Aqiva aus bBer 61b, verwundert es nicht, dass spätestens im Mittelalter das jüdische Martyrium mit dem Schma Israel, dem Bekenntnis zu dem einen Gott, verbunden wird.

Textanalyse & Interpretation

Gleich zu Beginn der Einheit findet sich in der Interpretation des Rabbi Eliezer zu Dtn 6,5 eine Alliteration (אָמַר: אָמַר), die sich aufgrund seiner parallel formulierten Fragen wiederholt. Sie soll wohl auf die beiden Verständnismöglichkeiten bzw. die Unterschiede von ‚mit ganzer Seele‘ und ‚mit ganzer Kraft‘ hinweisen. Die beiden Antworten auf diese Fragen von Rabbi Eliezer werden durch Gedankenstrich zusammengehalten. Denn der erste Inhalt der Antworten wird jeweils von einer Aposiopese gebildet, deren Fortsetzung nicht grammatikalisch erfolgt, sondern nur durch eben jenen Gedankenstrich ermöglicht wird, durch welchen der Inhalt wenigstens sinngemäß weiterführt werden kann.

Die nächsten Alliterationen sind in dem Dekret des bösen Königreichs gegen die Torabeschäftigung enthalten, wobei es genau diese Beschäftigung Israels mit der Tora ist, welche durch die erste Alliteration (יַעֲסִקוּ יִשְׂרָאֵל בְּתוֹרָה) betont wird, während die zweite Alliteration (בְּתוֹרָה בְּהַפְּסוּם) den 2. mit dem 3. Abschnitt verbindet.

¹¹⁶ Für einen etwas längeren Vergleich der beiden Figuren in Hinblick auf ihr Martyrium siehe u.a.: Goldin (2008), S. 49-63.

Kurz nach Erlass des Dekrets wird Pappos aktiv und geht zu Rabbi Aqiva, den er dabei vorfindet, wie er gerade das Verbot missachtet. Die Frage des Pappos, ob Aqiva nicht das Königreich fürchtet, zeichnet sich durch ein Fragepartikel (אי) und zwei Alliterationen (אי אתה? מתירא מפני מלכות?) aus, wobei durch die zweite die Angst vor den Römern noch zusätzlich betont wird, was darauf hinweisen könnte, dass Pappos tatsächlich ehrliche Angst vor diesem verspürt. Aqiva antwortet auf diese Frage bzw. erzählte eine Parabel, die mit einem Vergleich (דומה) einsetzt, da Aqiva rhetorisch fragt, was dieser Situation gleicht. In diesem Maschal sprechen die Tiere wie Menschen miteinander, wodurch von einer Prosopopöie gesprochen werden kann. In der Beobachtung des Fuchses von den Fischen, die hin und her schwimmen, sich ‚sammeln von Ort zu Ort‘ (מתקבצים ממקום למקום) ist nicht nur eine Geminatio, sondern gleichfalls auch eine Alliteration versteckt. Der Fuchs der dieses Verhalten der Fische scheinbar als verstörend empfindet, fragt leicht naiv ‚vor was/wovor‘ (מפני מה) sie denn flüchten, wobei auch dies mittels einer Alliteration ausgedrückt wird. Die Antwort ist gleichfalls im Rahmen einer Alliteration (בני אדם. אמר) zu sehen, welche diese mit der nächsten Aussage des Fuchses verbindet. Er schlägt ihnen vor mit ihm an Land zu wohnen, dabei stellt er einen Vergleich zu dem gemeinsamen Wohnen seiner und ihrer Väter an (כשם שאתם שדדו אבותי עם אבותיכם), betont jedoch durch den Einschub ‚ich und ihr‘ (אני ואתם), welcher wiederum eine Alliteration darstellt, dass er genau sie meint und keine vergangenen Generationen, mit denen er versuchen möchte zusammen zu leben. Das Angebot gilt somit ihnen allein. Der Umstand, dass er zuerst sich selbst und seine Väter nennt, erscheint dabei nach heutigen Höflichkeitsstandards unhöflich, was jedoch nicht auf die Abfassungszeit des Textes zutreffen muss. Wie zuvor sind die Aussagen des Fuchses und der Fische mittels einer Alliteration (אבותיכם? אמרו) verbunden. In ihrer diesmaligen Antwort beleidigen sie den Fuchs, indem sie ihn durch den Einsatz des Gegensatzpaares von ‚dumm‘ und ‚klug‘, einer Alliteration (אתה, אלא) und einer Epipher (אתה) innerhalb eines Parallelismus beleidigen. Die Erläuterung Aqivas zu seinem Maschal wird von zwei Schlüssen vom Leichterem auf das Schwerere (= *Qal wa-chomer*) begleitet, die jeweils am Ende eine Geminatio enthalten, die auch eine Alliteration (כמה וכמה) bildet. Ebenso birgt die Umlegung auf die Situation des Aqiva und des Pappos, die Zeit des Toraverbots, zwei Alliterationen (אף אנהנו ... אם אנו), die betonen sollen, dass die Juden mit den stets gefährdeten Fischen zu vergleichen sind, jedoch dennoch nicht von der Tora, ihrem Wasser, ablassen können, da es für sie das Leben schlechthin bedeutet. Aqiva leugnet die Angst somit nicht, legt jedoch das Augenmerk auf die Hoffnung des Lebens mit und durch Gott und seine Tora. Das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק) tritt dabei zum dritten Mal in der Einheit auf, wodurch der 2.+3. Abschnitt noch enger miteinander verbunden sind, da Rom diese Beschäftigung mit der Tora verbietet und Aqiva sich bewusst dagegenstellt. Nicht allzu lange nach dem Gespräch der beiden Rabbinen werden beide verhaftet und eingesperrt, jedoch immerhin gemeinsam, sodass sie miteinander sprechen können, wie durch eine Alliteration (אצלו. אמר) betont wird. Pappos bemitleidet sich in diesem Gespräch selbst, spricht über sich in dritter Person und gebraucht dabei eine Alliteration (אוי) לר לפוס). Ein Umstand, der auch dazu führt, dass sein Name bis zu dieser Stelle und v.a. in diesem 4. Abschnitt insgesamt vier Mal wiederholt wird. Doch nicht nur der Name, sondern auch das Verb ‚verhaften‘ (תפס) wird vier Mal, jedoch allein in diesem Abschnitt, wiederholt. Durch die vielen Dialoge in der Einheit wird das Verb ‚sagen‘ (אמר) insgesamt ganze sechsundzwanzig Mal wiederholt.

Wie bei dem 2.+3. Abschnitt werden auch der 4.+5. Abschnitt mittels einer Alliteration (בטלים. בעשה) zusammengehalten. Während über das weitere Schicksal des Pappos geschwiegen wird, wird jenes des Aqiva ausführlich erzählt. Denn diesem wird von den Römern das Fleisch von den Knochen gekämmt, eine Foltermethode, deren Grausamkeit durch eine Alliteration (בשרו במסרקות של ברזל) noch hervorgehoben wird. Trotz vermutlich größter Schmerzen akzeptiert Aqiva sein Urteil, seinen Tod, und nimmt das Joch des Königreichs der Himmel über sich an, ein Umstand, der nicht nur durch ein Wortspiel,

sondern ebenso durch eine Alliteration (עליו עול) bekräftigt wird. Diese Ereignisse, welche auf sein Herausbringen zur Hinrichtung folgen, sind polysyndetisch ((והיו (סורקים) ... והוה (מקבל)) miteinander verbunden, jedoch wird zuvor gesagt ‚in dem Moment‘ (בשעה), weshalb anzunehmen ist, dass die Zeit des Schma Rezitierens, das Kämmen seines Fleisches und seine Akzeptanz darüber nicht nach und nach eintreten, sondern in wenigen Augenblicken ziemlich zeitgleich erfolgen. Genauso polysyndetisch sind Aqivas Argumente gegenüber seinen Schülern verbunden (וְאִקְיָא מְנוּ, וְעַכְשָׁיו), die ihn fragen, ob dies alles notwendig sei. Seine Antwort auf deren Frage enthält außerdem eine Alliteration (לִידי לַא), welche betonen soll, dass es jetzt erst, zum Zeitpunkt seines Todes, in seiner Macht liegt bzw. er es selbst in der Hand hat, Dtn 6,5 zur Gänze zu erfüllen. Die dreimalige Schilderung seines letzten Atemzugs, mit welchem Aqiva noch das Wort ‚eins/einzig‘ (בְּאֶחָד) aushaucht, ist so formuliert, dass eben dieses Wort durch seine Wiederholung eine Epipher bildet. Weiters ist die Beschreibung des Hinausgehens seiner Seele bzw. das Verb ‚hinausgehen‘ (יֵצֵא) und dessen nächstes Auftreten im Kontext der Bat Qol schon beinahe als Anadiplose zu verstehen. Auf die entsetzte Frage der Engel, ob dies nun alles gewesen wäre, ob Aqiva für seine jahrelangen Verdienste an der Tora keine Belohnung erhalte, kann die letzte Alliteration (הַעוֹלָם הַבֵּא) als Antwort gelten. Durch diese wird dezidiert Hoffnung geschenkt, nicht nur darauf, dass Gott schlussendlich Gnade walten lassen wird, sondern vielmehr darauf, dass, so unwahrscheinlich es auch sein mag, ein Leben in der kommenden Welt nie ausgeschlossen werden darf, wie ja auch Chanania und sein Henker in der 2.2.2. Einheit bewiesen.

Anwendung soziologischer & historischer Methodik

In Bezug auf die Humorstile und -techniken kann für diese Einheit gesagt werden, dass in ihr sehr viele auftreten, wie zum Beispiel der sozial warme (Aqiva erklärt Pappos seine Einstellung zum Königreich mittels eines Maschals; Fuchs möchte mit Fischen gemeinsam leben; Aqiva will Verhaftungsgrund des Pappos erfahren; Schüler sorgen sich um Aqiva; Engel protestieren Aqiva zuliebe gegen sein Schicksal mit Ps 17,14), der reflektierende (Aqiva reflektiert in Parabel über Königreich und Angst vor diesem; Pappos weiß, dass er wegen Häresie verhaftet wurde; Fische wissen, dass sie auch im Wasser gefährdet sind, bleiben dennoch in diesem), der kompetente (Pappos weiß von seiner Vernachlässigung der Tora durch die Beschäftigung mit belanglosen Dingen – erkennbar an derselben Wurzel; Maschal enthält neben zahlreichen Stilmitteln auch geschickte Verbindungen zu bGit 55b-58a; Engel führen Gott mittels Ps 17,14 zu dem richtigen Lohn für die Tora hin; ‚Glücklich-Sein‘ des Aqiva wird in Form einer Klimax langsam erläutert; mittels Wiederholungen wird Hauptanliegen des Textes vermittelt – Tora = Leben), der weltliche (ausgedehnte Erzählung über Foltertod des Aqiva), sowie der harmlose (Wort-/Wurzelspiele, Figura etymologica, Wiederholung von Phrasen zur Erläuterung, Maschal) und gemeine (Sarkasmus und Spott in Antwort der Fische auf Angebot des Fuchses gemeinsam zu leben; Fuchs wird Titel ‚das klügste der Tiere‘ abgesprochen – Beschämung; bissige Antwort des Aqiva auf Frage seiner Schüler, ob das allein sein müsse) Humorstil von **Craik et al.** (1996). Von **Martin** (2003) sind hingegen der einschließende (Wort-/Wurzelspiele, Wiederholung von Phrasen zur Erläuterung, Maschal), der selbstverstärkende (Maschal: Angst vor Königreich gehört für Juden zum Leben mit Tora dazu, Fische beharren auf ihr Leben im Wasser; Aqiva sehnt sich danach Dtn 6,5 zu erfüllen und nimmt dafür Martyrium in Kauf; Engel beharren auf ihren Protest gegen Schicksal des Aqiva), der aggressive (sarkastische und spöttische Antwort der Fische auf Angebot des Fuchses gemeinsam zu leben, die ihn beschämt; bissige Antwort Aqivas auf Frage seiner Schüler zeugt von dessen Frustration über ihr Unverständnis seinen Handlungen gegenüber), wie auch der selbsterniedrigende (Pappos bemitleidet sich in Gefängnis selbst; Gott lenkt bei Protest der Engel ein und gewährt Aqiva doch noch Anteil an der kommenden Welt²– in bMen 29b tut Gott nichts dergleichen) Stil vertreten. Bezüglich der Humortechniken **Bergers** (1993) sind es die Anspielung (auf Martyrium des Rabbi Chanania

ben Teradon in den Einheiten 2.0., 2.2.1.+2.2.2.; Vers spielt auf Dtn 6,5 an), die Beleidigung (Fuchs wird dumm genannt), die Ironie (Tora, die für Leben steht, bringt Aqiva den Tod, denn trotz der Torabeschäftigung, dem Verharren im Wasser, wird Aqiva gefoltert und getötet; Aqiva stirbt bei Erfüllung eines Gebots, obwohl die Gebote laut Lev 18,5 zum Leben gegeben wurden), die Wortwörtlichkeit (Aqiva will Dtn 6,5 in all seinen Bestandteilen, also auch ‚mit ganzer Seele‘ erfüllen), Wort-/Wurzelspiele (Figura etymologica: Versammlung – versammeln, Parabel – in Parabeln sprechen, Kämme – kämmen; Fuchs – über sich – Joch; vernachlässigen/abfallen – nichtig/belanglos; Länge – verlängern; Zeit – einladen), der Spott (‚das klügste der Tiere‘ ist eigentlich dumm), der Sarkasmus (rhetorische Frage der Fische an Fuchs, ob er wirklich das klügste der Tiere ist), die Analogie (Maschal[?]: Fische = Juden, Menschen = Römer, Netze = Häresie/Autorität, Fuchs = Nichtjude/jüdischer Trickster), die/der Aufzählung/Katalog (Herz, Seele, Kraft – 3 Aspekte in Bezug auf Gottesliebe), der Vergleich (Sache gleicht der Erzählung von Fuchs und Fischen; wie die Vorfahren), die Ignoranz (Aqiva gefährdet bewusst sein Leben und ignoriert berechtigte Angst des Pappos), Wiederholung (*Qal wa-chomer*; Phrase: mit deiner ganzen Kraft; mit deiner ganzen Seele; glücklich bist du Rabbi Aqiva; Wörter: Herr, sagen, ganz/alle, Seele, warum, Kraft/Macht, Mensch/Mann, Körper, teuer/wertvoll, Geld, nehmen, Zahl 1, Königreich, Tora, sich beschäftigen, Pappos, kommen/bringen, Angst haben/sich fürchten, Sache/Wort/Ding, gehen, Ort, wohnen, Vater/Väter, Leben, wie/viele, jetzt, Tag, verhaften, einsperren, hier, dies, glücklich/froh, hinauskommen/-bringen, Hand, erfüllen/aufstehen, Himmelsstimme; Wurzel: Versammlung/versammeln, Parabel/in Parabeln sprechen, Kämme/kämmen, Lang/verlängern, vernachlässigen/nichtig, Zeit/einladen), die Umkehrung (Aqiva als Märtyrer ist glücklich vs. Trickster in 2.0. Einheit ist glücklich), sowie das Thema (Martyrium, Tora = Leben, Lohn für Tora = Leben in kommender Welt), das Konzept von Vorher/Nachher (bis zum Martyrium wusste Aqiva nicht wie er Dtn 6,5 erfüllen sollte, angesichts seiner Folter und des Todes weiß er es), die Beschämung (Fuchs wird von Fischen beschämt), die Enthüllung (Pappos hat Angst vor dem Königreich; Schüler verstehen Aqivas Bereitschaft nicht für ein Gebot zu sterben), wie auch die Entlarvung (Fuchs wird als dumm und naiv entlarvt), Personifikation (Prosopopöie: Tiere sprechen wie Menschen miteinander) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polypota), welche die Einheit prägen. Die **rabbinischen Techniken** wiederum sind durch Wort-/Wurzelspiele (Figura etymologica: Versammlung – versammeln, Parabel – in Parabeln sprechen, Kämme – kämmen; Fuchs – über sich – Joch; vernachlässigen/abfallen – nichtig/belanglos; Länge – verlängern; Zeit – einladen), die Bedeutungsvariabilität (vernachlässigen – nichtig), einen Chiasmus (Auslegung des Rabbi Eliezer im 1. Abschnitt), Stichwörter (Herr, Gott, Rabbi Eliezer, sagen, Seele, warum, Mensch/Mann, Geld, nehmen, Rabbanan/Weise lehrten, einmal, Zahl 1, an-/verordnen, böse, Königreich, Israel, Tora, sich beschäftigen, kommen/bringen, finden, groß, Versammlung, versammeln, Angst haben/sich fürchten, Sache/Wort/Ding, gleichen/ähneln, gehen, sehen, Ort, fliehen/flüchten, hinaufbringen/-kommen, Vater/Väter, Leben, wie/viele, jetzt, sitzen, Tag, nur wenige Tage, verhaften, glücklich/froh, wehe, in dem Moment, Moment, hinauskommen/-bringen, töten, Schma/hören, akzeptieren, Himmel, Schüler, Rabbi, rezitieren/Vers, Hand, Himmelsstimme, dies, Lohn, Anteil, einladen, Welt, kommende Welt), ein Gleichnis/Parabel (über Fuchs und Fische), die neue Punktierung eines Wortes (von den Menschen – von den Toten), sowie die rabbinische Hermeneutik (Maschal; zwei *Qal wa-chomer*) in dieser letzten Einheit präsent.

7.5. Notizen zu dem Komplex der Märtyrer- bzw. Trickstererzählungen

7.5.1. Hauptaussage

Die Hauptaussage, die sich wohl aus den analysierten Textstellen aus bAZ 16a-19b und dem Vergleichstext bBer 61b herauslesen lässt, ist, dass die Tora Leben bedeutet. Wird sie als Schutz vor Häresie und der römischen Autorität begriffen, so garantiert sie das gute und

richtige Leben gemäß der Gebote. Wird sie andererseits als Geschenk Gottes an sein Volk betrachtet, so gehen mit der Erfüllung der in ihr enthaltenen Gebote auch Wunder oder sogar das Leben in der kommenden Welt einher. So handeln die Einheiten von Trickstern, deren Lohn im Weiterleben in der diesseitigen Welt besteht, sowie Märtyrern, die ihren Anteil am Leben in der nächsten erhalten, wobei sie alle auf die eine oder andere Art leben.

7.5.2. Sprache – Hebräisch vs. Aramäisch

In meisten der besprochenen Einheiten wird, wie in den meisten Erzählungen im Bavli, der Inhalt in einem Mix aus Hebräisch und Aramäisch wiedergegeben, wobei manche Einheiten davon in der ‚Reinsprache‘ verfasst sind.

- 1. Einheit zu Eliezer: Hebräisch
- 1.-2. Einheit zu Elazar ben Dordio: Kurze Passage ist in Hebräisch
- 2.0. Einheit zur Verhaftung von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania: Hebräisch
- 2.1. Einheit zu Elazar ben Perata: Hebräisch und Aramäisch
- 2.2.1. Einheit zu 1. Version des Martyriums von Rabbi Chanania: Hebräisch und Aramäisch
- 2.2.2. Einheit zu 2. Version des Martyriums von Rabbi Chanania: Hebräisch
- 2.3. Einheit zu Rabbi Meir: Hebräisch und Aramäisch
- 3. Einheit zu Rabbi Aqiva: Hebräisch

Die Einheiten, welche in reinem Hebräisch abgefasst sind, wurden zumeist mit den Worten ‚die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]‘ eingeleitet, was für älteres oder auch in anderen rabbinischen Quellen auftretendes Erzählgut sprechen könnte. Der Eindruck kann jedoch auch täuschen.

7.5.3. Verbindung zur Hadrianischen Verfolgung

Die Erzählung um Rabbi Eliezers Verhaftung bildet zwar den Einstieg in den Märtyrer- und Tricksterkomplex in bAZ 16b-18b, doch ist diese aufgrund der Lebensdaten des Rabbi Eliezer (Tannait der 2. Generation: 90-130 n. d. Z.) vermutlich nicht in direktem Zusammenhang mit der hadrianischen Verfolgung zu sehen, die laut den rabbinischen Quellen nach dem Bar Kochba Aufstand (132-135 n. d. Z.) einsetzte. Die Erzählung steht dennoch, wie die nachfolgenden, im Kontext der Gefahr und auch Tötung durch die römische Autorität. Die 2. Erzähleinheit (2.0.-2.3.), sowie auch die 3. Einheit, welche das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradion und das des Rabbi Aqiva enthalten, können hingegen sehr wohl mit der Verfolgung in Relation gesetzt werden. Nicht nur stimmen die Lebensdaten der Rabbinen mit denen der Verfolgung überein, sondern weist auch das Stichwort ‚verordnen‘ (רצו), welches sich auf ein Verbot der Torabeschäftigung bezieht, auf deren Verbindung zu der hadrianischen Verfolgung hin. Doch auch die spätere Literatur, wie z.B. das Traktat Semachot 8 oder die ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘, ja sogar die heutige Liturgie des 9. Av, besonders Kina 21, sind davon überzeugt, dass diese beiden im Zuge einer größeren Verfolgung der Römer gemeinsam mit anderen Rabbinen den Tod fanden.¹¹⁷

In bAZ 16b-18b entstammen die rabbinischen Akteure der Erzählungen stets derselben Gelehrtentradition, sodass sich keine historischen Paradoxe ergeben. Die Rabbinen, welche das Handeln der Protagonisten kommentieren, sind hingegen meist aus späteren Generationen, was insofern auch kein chronologisches Problem darstellt. Einzig der biblische Prophet Elija bildet dabei als ‚Obertrickster‘, den der Zeitstrom nicht zu beeinträchtigen scheint, eine Ausnahme. Denn nur er taucht plötzlich im Geschehen auf (vgl. 2.1.+2.3. Einheit), um nach geleisteter Hilfe wieder wortlos zu verschwinden. Eine weitere Ausnahme

¹¹⁷ Zu dem Tod der beiden Rabbinen im Zuge der hadrianischen Verfolgung siehe u.a.: Lieberman (1974), S. 222-223; Rothenberg (2017).

könnte Pappos ben Jehuda in bBer 61b darstellen, der laut bTaan 18b von Trajan (53-117 n. d. Z.) getötet wurde, was jedoch dem Dialog mit Rabbi Aqiva in der 3. Einheit widersprechen würde, da Aqivas Tod in die Zeit des Bar Kochba Aufstandes bzw. in jene kurz danach fällt und Pappos zu diesem Zeitpunkt längstens tot gewesen wäre.¹¹⁸

7.5.4. Rabbinischer Trickster & andere Formen des Widerstandes

Im Babylonischen Talmud, besonders in bAZ 16a-19b, sind Erzählungen über Märtyrer und **Trickster** gleichermaßen enthalten. Es wird dem Rezipienten/der Rezipientin dabei keine Wertung übermittelt, beide stehen Seite an Seite als Antwort auf die Unterdrückung der Mächtigen und Herrscher, wie z.B. in der Doppelerzählung von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania ben Teradjon. D. Boyarin meinte dazu *“Any sort of depiction is legitimate, as long as it gets you off the hook with the oppressor, because his rule is absolutely illegitimate.”*¹¹⁹

Wie Rabbi Elazar ben Perata tritt in bAZ auch Rabbi Eliezer als Gegenpol zu Rabbi Chanania auf, denn während der eine durch Mehrdeutigkeit sein Leben rettet, geht der andere als Modell des trotzig und **provokativen Märtyrers** in den Tod. Die beiden Figuren, der Trickster und der Märtyrer, werden gegeneinander ausgespielt, auf diese Art wird die richtige Weise des Widerstandes thematisiert. Obwohl das Martyrium nicht direkt in Frage gestellt wird, so werden doch große Fragen über die Richtigkeit und den Wert des Sterbens für Gott, im Gegensatz zum Leben für Gott, aufgeworfen. So auch in der Erzählung zu Rabbi Aqiva in bBer 61b, in welcher die **Notwendigkeit des Widerstandes** zu Gunsten der Erfüllung der Gebote und Vorschriften der Tora trotz ihrer Hinführung zum Martyrium betont werden.

Im Gegensatz zum Trickster, oder auch dem provokativen Widerständler, steht zum Beispiel Rabbi Jose ben Qisma, der sich an die römische Herrschaft anpasst, mit dieser nach außen hin sogar **kooperiert**, um im Geheimen die Tora zu schützen, die jüdischen Werte aufrecht und so das Judentum lebendig zu erhalten. Auch der Yeruschalmi, wie beispielsweise ySchab 1,3,3c, kennt den offenen Widerstand, oder aber auch die Kooperation und Gefälligkeit als geeignete Reaktion auf Unterdrückung, wobei letztere so zu verstehen ist, dass die Assimilation nur vorgetäuscht und mittels kunstvoller Manipulation von Ehrerbietung und Schmeichelei, die eignen Ziele verfolgt werden.

Als weitere Form des Widerstandes, wenn auch des passiven, ist die **Flucht** zu verstehen, das sich Entziehen der Unterdrückten aus deren Herrschaftsbereich. Diese Option wählte Rabbi Meir, der als Trickster zwar das Leben seiner Schwägerin und das seine retten konnte, doch weiterhin ständig Verfolgung hätte fürchten müssen, wenn er nicht nach Babylonien, weit weg vom Herrschaftsbereich der Römer, geflüchtet wäre.

Insgesamt werden im Bavli **4-5 mögliche Wege** aufgezeigt, wie der Herrschaft von Unterdrückten begegnet werden kann. Selbst in bAZ 16a-19b, gemeinsam mit bBer 61b, werden alle davon genannt. So steht Rabbi Chanania für den Widerstand aus Provokation und das sich daraus ergebende Martyrium, Rabbi Aqiva für den Widerstand aus Notwendigkeit zur Toraerfüllung und dem resultierenden Martyrium, während Rabbi Jose ben Qisma für die Kooperation und Assimilation, sowie Rabbi Meir für die Flucht steht. Doch ist für Meir die Zuordnung zur Flucht zu wenig, denn wie Rabbi Eliezer, Rabbi Elazar ben Perata, Elija und

¹¹⁸ Laut M. Morgenstern (2022) könnte es sich in bBB 10b und bTaan 18b jedoch um eine Rückprojektion des Martyriums von Pappos und Lulianus in die Zeit Trajans handeln. Aus GenR 64,10 (zu Gen 26,28) meint er herauslesen zu können, dass die beiden Markttische für die Pilger aufstellten, welche zum unter Kaiser Julian im Ansatz wiederaufgebauten Tempel führten. Dies würde bedeuten, dass die beiden Märtyrer im 4. Jh. n. d. Z. agierten, also weder in der Zeit Trajans (98-117 n. d. Z.), noch während der hadrianischen Verfolgung (2. Jh. n. d. Z.) präsent waren. Diesem Ansatz ist jedoch skeptisch zu begegnen.

¹¹⁹ Boyarin (1999), S. 52. Für den ‚Märtyrer‘ und den ‚Trickster‘ als berechnete Formen des Widerstandes siehe bes.: Tzuberi (2013).

die Tochter des Rabbi Chanania ist er aufgrund seiner Handlungen und Aussagen als Trickster zu bewerten.

Werden die zu Beginn der Auslegung von bAZ 16a-19b genannten 6 Eigenschaften eines Tricksters nochmals ins Gedächtnis gerufen, so ergibt sich für die gerade aufgezählten Figuren aus bAZ 16b-18b & bBer 61b Folgendes¹²⁰:

Trickster-Eigenschaften	bAZ 16b-18b & bBer 61b
1. Mehrdeutigkeit, Anomalie und das Wechselspiel von Gegensätzen	Eliezer: Mehrdeutigkeit Elazar ben Perata: Irreführung durch Gegensätze
2. Betrug & Schwindel	Elazar ben Perata: Lüge, Betrug, Schwindel Tochter Chanania: Lüge, Irreführung
3. Verkleidung & Gestaltveränderung	Elija: Verkleidung/Gestaltveränderung in Notablen Roms und Hure Meir: Verkleidung als Ritter
4. Inversion von Situationen oder Positionen	(Elija: Unterwanderung des römischen Gerichtsverfahrens durch Drohung an Zeugen) Meir: Untergräbt soziale Ordnung und Autorität, umgeht Verhaltensregeln der Rabbinen
5. Unbestimmte oder gemischte Geburt, etwas zwischen Göttlichem und Irdischem	Elija: Agiert zwischen göttlichem + irdischem Bereich Meir: Unklare Herkunft
6. Heilige & unzüchtige Bricoleur	–

Der ‚rabbiniſche Trickſter‘ nutzt die ſtrategiſche Täuſchung und Übertretung, um die imperiale Autorität auszutricksen und die ungerechte Unterdrückung der römischen Herrſchaft zu unterwandern. Beſonders die Trickſter des Bavli benützen, wie gerade gezeigt, Täuſchung und Verkleidung, um die römische Macht zu verſpotten oder aber um einen ſelbſtkritiſchen Diskurs zu führen, der die rabbiniſche Autorität und Tugend ſelbſt unterwandern ſoll.¹²¹

Im Hinblick auf die Beſonderheit des Bavli, den in ihm geführten monologiſchen Dialog, ſtellt die dominante Stimme im Talmud den Weiſen, den Rabbiner, als Verfechter der rabbiniſchen Tugenden und als idealisiertes Beiſpiel rabbiniſcher Ethik dar, doch die ſubverſivere Stimme fordert die primäre in gewiſſer Weiſe heraus, indem ſie die hochgeſchätzten Rabbinen als wagemutige, burleſke Helden, die nicht vor der Sünde zurückschrecken, präsentierte. Der Bavli zeigt ſomit rabbiniſche und bibliſche Helden in einem Licht, das die Sicht auf ethiſches Verſagen und charakterliche Schwächen freigibt. Er nützt folglich die Trickſter-Figur, um römische und rabbiniſche Autoritäten zu kritiſieren, ſowie Grenzen und Fehler beider aufzuzeigen. Auch in chriſtlichen Schriften, ſo z.B. in 1. Kor 3,18-19¹²², wird der Narr als Warnung für die Mächtigen gebraucht, da die Figur des

¹²⁰ So wie hier die erſten 5 Charakteriſtika auf die Figuren der rabbiniſchen Erzählung zutreffen, ſo hat J. Watts Belser (2017) 4 Eigenſchaften für den ‚rabbiniſchen Trickſter‘ herausgearbeitet, welche ſich mit dieſen decken. Die von ihr genannten Merkmale wären: Strategiſche Tarnung, Irreführung und Verkleidung (1), Wille zu lügen und zu täuſchen (2), kritiſche Haltung gegenüber mächtiger Autorität (3), Tendenz konventionelle Ordnung umzukehren (4).

¹²¹ Für weiterführende Literatur zum rabbiniſchen und auch zum bibliſchen Trickſter ſiehe z.B.: Niditch (1987); dies. (1988); dies. (1990); Nicholas (2009); Linbeck (2010); Zakovitſh (2012); Grau (2014).

¹²² EÜ: (18) Keiner täuſche ſich ſelbſt. Wenn einer unter euch meint, er ſei weiſe in dieſer Welt, dann werde er töricht, um weiſe zu werden. (19) Denn die Weiſheit dieſer Welt iſt Torheit vor Gott. In der Schrift ſteht nämlich: Er fängt die Weiſen in ihrer eigenen Liſt.

Narren reflektiert, sowie die Realität und die Menschen mit ihren Schwächen, die zu vermeiden versucht werden, aufzeigt.

Es gibt im Bavli jedoch nicht nur ‚rabbbinische Trickster‘. Auch ‚nicht-rabbbinische Trickster‘, wie beispielsweise in bTaan 22b, halten den Autoritäten, seien sie nun römisch oder rabbbinischer Natur, den Spiegel vor. Wie in bAZ 18a-b demonstriert, zeigt der ‚männliche Trickster‘ oft Selbstbewusstsein in Bezug auf seine sexuelle Tugend, der ‚weibliche Trickster‘ hingegen wird (trotz Bemühungen) des Öfteren als Quelle sexueller Gefahr betrachtet, wie es zum Beispiel in bQidd 81b der Fall ist.

7.5.5. Zusammenfassung

Zusammenfassend kann nun gesagt werden, dass in dem ausgewählten Komplex von Märtyrer- bzw. Trickstererzählungen in bAZ 16b-18b die Trickstererzählungen (vgl. 1., 2.1., 2.3 Einheit) überwiegen. Das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon und in bBer 61b das des Rabbi Aqiva werden zwar gleichfalls geschildert, doch nie in Form paradigmatischer Beispiele, die es nachzuahmen gilt. Außerdem sind selbst in diesen kritische Stimmen zu hören, wie z.B. Rabbi Jose ben Qisma und die Tochter des Chanania, oder Pappos ben Jehuda, die Schüler und die Dienstengel in Bezug auf Aqiva, welche alle die beiden entweder von ihrem Vorhaben abhalten wollen, dieses hinterfragen, oder zumindest im Nachhinein von Gott den entsprechenden Lohn für deren Opferbereitschaft einfordern. Im Bavli wird es vielleicht nicht direkt gesagt, doch vermutlich ist der Trickster, der alles erdenklich Mögliche tut, um zu überleben, insgeheim den babylonischen Rabbinen und ihrer Diasporamentalität näher.

Wird nun nochmals kurz auf die in dem Kapitel ‚3. Auswahl‘ aufgeworfene Vermutung eingegangen, dass es sich bei Rabbi Eliezer, Elazar ben Perata und Meir um Trickster, bei Rabbi Chanania um einen Provokateur und Märtyrer, sowie bei Rabbi Aqiva um einen Todessehnsüchtigen und Märtyrer handelt, so ist diese weitgehend zu bestätigen. Die einige Korrektur, die vorzunehmen wäre, ist die Bezeichnung des ‚Todessehnsüchtigen‘ einzugrenzen. Denn Aqiva wünscht sich nicht per se den Tod, sondern ersehnt lediglich die Erfüllung eines Gebots (Dtn 6,5), welche sich (zufällig) durch sein Martyrium ergibt. Somit kann er nicht als selbstgefährdend betrachtet werden, sondern muss eher im Licht eines zutiefst religiösen Rabbiners verstanden werden, der auch dieses Gebot, vielleicht gerade, weil es ihm schwerfällt, zu erfüllen wünscht. Weiters könnte vermutet werden, dass die Erzählung um Rabbi Aqiva erst später entstanden ist und vielleicht auch christliche Einflüsse auf das rabbbinische Märtyrerverständnis zu verarbeiten bzw. diese zu inkorporieren versucht. Es könnte sich insgesamt somit um eine Steigerung des Märtyrermotivs von den Trickstern, über den Provokateur zu dem Todessehnsüchtigen hin handeln, also eine Entwicklung hin zum ersehnten freiwilligen Märtyrertod,– die einmal gedacht, nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, da der Keim bereits in den Köpfen der Menschen gesät war. Dies ist ein Keim, der seine volle, blutrote Blüte im Mittelalter, v.a. während der Kreuzzüge, erreichen sollte, in dem Kontext, in dem die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘, sowie auch Kina 21, entstanden.

– 2. Exkurs: Entwicklung von den Einzelschicksalen aus **bGittin 55b-58a & bAvoda Zara 16a-19b** hin zu der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ und der heutigen Liturgie am 9. Av – Kanonisierung

Waren es im 1. Exkurs v.a. die Einzelschicksale aus **bGit 55b-58a** und **KlglR**, welche im Fokus standen, so gilt das Augenmerk in diesem Exkurs der Weiterentwicklung dieser Individualschicksale hin zu einem Kanon von zehn Märtyrern, die bis heute in der Liturgie des 9. Av, in Kina 21, verankert sind.

1. Kanonisierung der Märtyrer¹²³

In der 18.+19. Einheit von **bGit 55b-58a** (und **KlglR**) wurden die folgenden gewaltsamen Tode geschildert:

- 400 Knaben & Mädchen (18.1. Einheit)
- Mutter & sieben Söhne (18.2. Einheit)
- Schulkinder (19.2. Einheit)
- Kinder des Hohepriesters Rabbi Jischmael ben Elischa (19.4. Einheit)

Auffällig ist dabei, dass es sich bei diesen allen um namenlose Nicht-Rabbinnen bzw. Priesternachkommen handelt, deren Aufnahme in die kommende Welt zwar erwartet, aber im Text selbst nicht bestätigt werden kann.

In **bAZ 16a-19b** hingegen stirbt Rabbi Chanania ben Teradjon den Märtyrertod, genauso wie Rabbi Aqiva in **bBer 61b**. Für beide Rabbinen geht nach deren Tod eine Himmelsstimme aus, welche deren Anteil an der kommenden Welt bestätigt.

Alle vier Texte weisen trotz dieser Differenzierung in rabbinische und nicht-rabbinische Märtyrer eine entscheidende Gemeinsamkeit auf, denn alle Protagonisten in diesen sterben, um die Gebote der Tora einzuhalten, sei es, um einer Übertretung zu entgehen, aktiv Götzendienst abzulehnen, oder das Studium der Tora trotz eines Verbots hochzuhalten, – sie alle sterben für die Tora, die das Leben selbst ist und durch welche ihnen (allen) das ewige Leben zuteil wird.

Das Schicksal der beiden Rabbinen wird in dem außertalmudischen Traktat *Evel Rabbati*, dem ‚großen Traktat über die Trauer‘, auch euphemistisch **Semachot** genannt,¹²⁴ mit dem von zwei weiteren Rabbinen verknüpft, welche wie diese durch die Hand der Römer sterben. Das Traktat *Semachot* ist eine thematische Sammlung über Trauer- und Begräbnisbräuche in 14 Kapiteln und weist zahlreiche Parallelen zu den beiden Talmudim auf. Für gewöhnlich wird es in das 8. Jh. n. d. Z. datiert, doch kann aufgrund der genannten Rabbinen, dem Aufbau, Inhalt und auch der Sprache, genauso ein wesentlich früheres Datum, wie das 3. Jh. n. d. Z., angenommen werden, welches sogar durch archäologische Fakten, wie z.B. Begräbnissitten, zu stützen ist.¹²⁵ Für die hier nachzuzeichnende Entwicklung eines Kanonisierungsprozess wird das frühere Datum angenommen. Die Rabbinen, welche in diesem Traktat bzw. in *Semachot* 8,6-16¹²⁶ sterben und deren Geschichten jeweils mit der Formel ‚und als‘ eingeleitet werden, sind der Reihe nach:

- Rabban Schimon + Rabbi Jischmael¹²⁷ (8,8)

¹²³ Als Basis dienen für dieses Kapitel: Boustan (2005); ders. (2013); Furstenberg (2020).

¹²⁴ Für Erläuterungen und eine englische Übersetzung des gesamten Traktats siehe: Zlotnick (1966); Lerner (1987).

¹²⁵ Für die Datierung siehe: Stemberger (2011), S. 272-273.

¹²⁶ Die deutsche Übersetzung dieses Abschnitts aus dem Traktat *Semachot* ist im Appendix (4. Anhang) nachzulesen.

¹²⁷ Vgl. *MekhY Neziqin* 18 zu *Ex* 22,22; *mAv* 5,8; *mSan* 7,3; *tSot* 13,4; *bSot* 48b; *ySot* 9,13-14 (24b); *ARN A* 38 + *B* 41; *SER* 28; 30.

- Rabbi Aqiva (8,9)
- Chanania ben Teradjon (8,12)
- (Pappos + Lulianus¹²⁸ (8,15))

Während die ersten beiden durch das Schwert sterben, also geköpft werden, wird die Todesart des Rabbi Aqiva nicht erwähnt, Chanantias Verbrennung hingegen wird ähnlich der in bAZ 18a geschildert. Neben Rabbi Aqiva und Chanania, welche im Zuge der hadrianischen Verfolgungen getötet wurden, wird auch Rabbi Jehuda ben Baba genannt, doch wird dieser weder in 8,8 noch in 8,9 getötet. Im Bavli hingegen heißt es in bAZ 8b und bSan 13b-14a, dass er aufgrund der Nichteinhaltung des Ordinerungsverbots von den Römern mit 300 Eisenspeeren durchbohrt wurde, wodurch auch dieser Rabbi mit der hadrianischen Verfolgung in Verbindung steht.¹²⁹ Sind die in Semachot 8,8 erstgenannten Rabbinen, Rabban Schimon und Rabbi Jischmael mit Rabban Schimon ben Gamliel und Rabbi Jischmael ben Elischa zu identifizieren, so waren diese Zeitgenossen des Rabbi Aqiva, wodurch sich für diese ebenfalls eine Relation zur Verfolgung ergeben würde. Die Tradition um Rabban Schimon und Rabbi Jischmael ist jedoch recht alt, wodurch deren genaue Identität bis heute nicht einwandfrei gesichert ist.¹³⁰ Die beiden letzten, Pappos und Lulianus, wurden laut bTaan 18b von Trajan (53-117 n. d. Z.) getötet, weshalb ihr Tod nicht in die Zeit der Verfolgung unter Hadrian fallen kann, obwohl bBer 61b dieser Annahme zu widersprechen scheint. So wurden entweder die Märtyrer aus hadrianischer Zeit an die ältere Tradition des Rabban Schimon und Rabbi Jischmael angehängt und mit jener von Pappos und Lulianus beendet, wodurch sich ein Rahmen aus älteren Märtyrern ergibt, welche jene der Verfolgung umrahmen, oder aber sie werden alle als unter der Herrschaft Hadrians Getötete betrachtet, die seine Dekrete nicht einhalten wollten und deshalb starben.

Insgesamt dürfte es sich bei Semachot 8,8-15 um einen der frühesten Versuche handeln, die rabbinischen Märtyrererzählungen zu sammeln, wenn auch nur in rudimentärer Form. Im Gegensatz zu bAZ 18a oder bBer 61b steht hier nämlich tatsächlich die reihenweise Exekution einer Gruppe von rabbinischen Märtyrern im Vordergrund.

In KlglR, einem exegetischen Midrasch in fünf Kapiteln zum Buch der Klagelieder, wird neben den bereits genannten Einzelschicksalen aus bGit 55b-58a in **KlglR 2,4** auch eine Liste von 10(-11) Märtyrern genannt. Im Anbetracht des Entstehungszeitraumes von KlglR im 5./6. Jh. n. d. Z. (in Palästina) dürfte dies die nächste Stufe der Entwicklung hin zu der späteren ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ sein. Die Liste ist Teil der Auslegung zu Klgl 2,2, im Zuge derer die zerstörten Wohnorte Jakobs mit den großen Gelehrten des jüdischen Volkes verbunden werden, welche getötet werden.

Eine andere Auslegung: *Der Herr schluckte gnadenlos alle Wohnorte Jakobs* (Klgl 2,2) – alle Geeigneten/Großen Jakobs, wie Rabbi Jischmael, und Rabban Gamliel, und Rabbi Jeschebab (= Jischbab), und Rabbi Jehuda ben Baba, und Rabbi Chutzpit den Übersetzer, und Rabbi Jehuda den Bäcker, und Rabbi Chanania ben Teradjon, und Rabbi Aqiva, und Ben Azzai (= Asai), und Rabbi Tarfon. Und da sind welche, die Rabbi Tarfon ausschließen und [stattdessen] Rabbi Elazar Charsana einfügen.

Zu den bereits im Traktat Semachot genannten gesellen sich in der Auflistung nun weitere 7 Rabbinen, nämlich Rabbi Jeschebab (der Schreiber)¹³¹, Rabbi Chutzpit der Übersetzer¹³²,

¹²⁸ Vgl. bBB 10b; bTaan 18b; bPes 50a; ySchevi 4,2,35a; Sifra, Emor Perek 9,4-5; KohR 3,17; 9,10; KohZ zu Koh 3,17.

¹²⁹ Zur Ordination von Rabbinen siehe z.B.: Stemberger (2010).

¹³⁰ Siehe dazu: Boustán (2005), S. 74-76.

¹³¹ Vgl. bAr 28a; bNaz 65a -> Sein Tod wird nicht erwähnt, nur seine Diskussionen mit Rabbi Aqiva.

¹³² Vgl. bChul 142a; bQid 39b -> Zunge des Übersetzers ist im Maul eines Schweins/liegt auf einem Misthaufen.

Rabbi Jehuda der Bäcker¹³³, Ben Azzai¹³⁴, sowie Rabbi Tarfon¹³⁵ oder Rabbi Elazar Charsana¹³⁶ hinzu. Im Gegensatz zu Semachot wird in KlglR 2,4 Rabbi Jehuda ben Baba dezidiert zu den Märtyrern hinzugerechnet. Weiters ist nun nicht von Rabban Schimon, sondern von Rabban Gamliel die Rede, was auf eine mögliche Identifikation des Rabban Schimon mit Rabban Schimon ben Gamliel und eine anschließende Zusammenführung bzw. Verwechslung mit seinem Vater hinweisen, oder aber lediglich auf eine Ersetzung des Schimon durch Gamliel verweisen könnte.

Wie in KlglR ist auch in dem Midrasch Psalmen, der eine lange Entwicklungszeit von vermutlich dem 3. bis ins 13. Jh. n. d. Z. durchlief, eine Liste von zehn Märtyrern enthalten.¹³⁷ In **MidrPs 9,14** heißt es:

*Denn der, der ihr Blut untersucht, hat sich ihrer erinnert (Ps 9,13). Wenn der Heilige, gepriesen sei er, kommt, um das Blut von Rabbi Aqiva zu fordern, wird er auch das Blut von Bar Kappara fordern. Er hat den Schrei der Unterdrückten nicht vergessen. Er vergisst nicht das Blut Israels aus den Völkern, noch das Blut der Gerechten, die getötet wurden. Es sind – Rabban Schimon ben Gamliel, Rabbi Jischmael ben Elischa, Rabbi Jeschebab der Schreiber, Rabbi Chutzpit der Übersetzer, Rabbi Jose, Rabbi Jehuda ben Baba, Rabbi Jehuda der Bäcker, Rabbi Schimon ben Azzai, Rabbi Chanania ben Teradjon und Rabbi Aqiva. Über sie ist das Wort geschrieben: *Denn der, der ihr Blut untersucht, hat sich ihrer erinnert (Ps 9,13). [...]**

Hier werden Rabban Schimon und Rabbi Jischmael, durch die Festlegung auf zwei bestimmte Individuen, ganz eindeutig als Patriarch (*Nasi*) und Hohepriester identifiziert. Der in KlglR 2,4 genannte Ben Azzai wird hier, ähnlich klärend, mit seinem vollen Namen Rabbi Schimon ben Azzai genannt. Zu den bereits bekannten Rabbinen aus der Märtyrerliste aus KlglR tritt somit lediglich Rabbi Jose¹³⁸ hinzu bzw. ersetzt den letztgenannten Rabbi Tarfon/Rabbi Elazar Charsana, dessen Stellung unter den Märtyrern somit nicht fixiert scheint.

Irgendwann zwischen der Spätantike und dem frühen Mittelalter wurde die Geschichte der Exekution der zehn jüdischen Märtyrer der klassisch-rabbinischen Zeit (1./2. Jh. n. d. Z.) durch einen römischen Herrscher ausformuliert und in verschiedenen homiletischen, mystischen und liturgischen Texten festgehalten.¹³⁹ Waren die Schicksale der Märtyrer oder Listen ihrer Namen zuvor in andere voneinander unabhängige Kontexte eingebunden, so wurden sie in der ‚**Geschichte von den Zehn Märtyrern**‘ zusammengefasst, mit einer eigenen Rahmenhandlung versehen und so zu einem eigenständigen Text geformt.¹⁴⁰ Diese Geschichte bildet somit den Endpunkt des Kanonisierungsprozess der beschriebenen Entwicklung der Märtyrererzählungen. Die ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ ist in zehn

¹³³ Vgl. yChag 2,1,77b; RutR 6,4 -> Zunge des Bäckers im Maul eines Hundes.

¹³⁴ Vgl. tChag 2,2-3; bChag 14b -> Vier Rabbinen betreten das Paradies, nur Rabbi Aqiva kehrt lebend zurück.

¹³⁵ Vgl. bNed 62a; Traktat Kalla Rabbati 2,14 -> Sein Tod wird nicht direkt erwähnt, er wurde aber laut den Texten fast zu Tode geprügelt oder ertränkt.

¹³⁶ Dieser Rabbiner ist andernorts nicht zu finden.

¹³⁷ Vgl. dazu mSot 9,15 und bSot 49a-b. Dort ist zwar keine Liste von zehn Märtyrern enthalten, doch werden etliche Rabbinen namentlich genannt, deren Tod schwerwiegende Folgen für das Judentum und dessen Ausübung hatte.

¹³⁸ Vgl. bSan 109a -> Sein Tod wird nicht direkt erwähnt, aber vermutlich starb er aufgrund der Folter durch die Bewohner von Sepphoris, die mit seinen Lehren nicht einverstanden waren.

¹³⁹ Für eine Sammlung dieser Texte siehe: Valner (2005).

¹⁴⁰ Für weiterführende Literatur, Erläuterungen oder Übersetzungen zu der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ siehe: Möbius (1854); Singer/Broydé (1904); Wahrmann (1934); Gorion/Gorion (1935); Finkelstein (1938); Zeitlin (1945); Herr (1971); Dan (1973a); ders. (1973b); ders. (2008), bes. S. 744-776; Hirschler (1974); Krauss (1980); Reeg (1985); Stern (1998); Boustani (2013); Minkowitz (n.d.); Eisen (n.d.).

Rezensionen überliefert, welche sich in Handschriften aus dem 14.-18. Jh. n. d. Z. finden und von G. Reeg (1985) synoptisch editiert wurden.¹⁴¹

In der Erzählung wird die bereits erwähnte Tradition von Rabban Schimon und Rabbi Jischmael nicht nur mit der Anzahl von zehn Märtyrern, sondern auch mit dem Motiv des Verkaufs des Josef durch zehn seiner Brüder (Gen 37,23-37) verknüpft,¹⁴² welcher laut PRE 38,13¹⁴³ nie gesühnt wurde. Das Motiv der Sünde von Josefs Brüdern als Quelle von kollektiver nationaler Schuld, die der Sühne am Versöhnungstag bedarf, kommt nur am Rande der rabbinischen Literatur vor. Erstmals ist das Motiv im 2. Jh. v. d. Z. im Buch der Jubiläen festgehalten, findet sich jedoch auch im palästinischen Talmud wieder, wo es fixer literarischer Bestandteil von Traktat Yoma (yYom 7,5,44b-c) ist, das von der kultischen Signifikanz des Gewandes des Hohepriesters am Versöhnungstag handelt. Dieser Abschnitt diente wohl als Primärquelle für die frühen palästinischen *Avoda*-Gedichte (z.B. *Az be-'ein kol*), die seit der byzantinischen Zeit Teil der Synagogenliturgie an Jom Kippur waren.¹⁴⁴ Dennoch erhielt das ‚Josefs-Motiv‘ seine volle literarische Ausprägung in der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘, in welcher es als Ursache für das Leid und den Tod der zehn Rabbinen behandelt wird.¹⁴⁵

Die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ ist somit etlichen literarischen Traditionen und auch liturgischen Praktiken geschuldet, die mit dem Jom Kippur, dem Versöhnungstag, in Zusammenhang stehen. Eine poetische Version der Erzählung, nämlich der Pijjut Selicha *Elle Ezkera*,¹⁴⁶ wird an Jom Kippur im Zuge der *Mussaf* Liturgie rezitiert, genauso wie *Arzei ha-levanon* (= Kina 21) am 9. Av.¹⁴⁷

(Fast) all den vorhandenen Versionen bzw. Rezensionen der Erzählung in ihrer prosaischen und poetischen Form ist die bereits erwähnte Rahmenhandlung gemein, welche sich an ihrem Beginn durch die folgenden Bausteine auszeichnet:

- Der Gebrauch von Ex 21,16¹⁴⁸ durch den Herrscher als die Basis für das Urteil gegen die zehn rabbinischen Märtyrer
- Studium der Gesetze des Pessach Opfers
- Aufstieg Rabbi Jischmaels in den Himmel und seine Begegnung mit Metatron¹⁴⁹
- Metatrons Bericht über das himmlische Urteil, in dem Gott Israel auf Basis von Ex 21,16 verurteilt¹⁵⁰

¹⁴¹ Diese Handschriften wurden in dem geographischen Raum zwischen Osnabrück und Italien, sowie Spanien und Byzanz gefunden.

¹⁴² Für Sh. Shepkaru (2006; S. 112-113) erinnert die Zehnzahl der Märtyrer an das Martyrium der ‚Zehn Heiligen‘ (*Hagioi Dekai*) von Kreta, die aufgrund der Weigerung Jupiter zu opfern von Kaiser Decius (190/200-251 n. d. Z.) geköpft wurden. Zu dieser Tradition siehe: Thurston/Attwater (1990), S. 599. Weiters vergleicht Shepkaru (2006; S. 116) den Verkauf des Josef mit dem Verrat an Jesus.

¹⁴³ Rabbi Jannai sagte: Der Verkauf Josefs wurde von den Stämmen nicht gesühnt, bis sie starben, wie es heißt: *Und der Herr der Heerscharen offenbarte sich in meinen Ohren: Diese Schuld wird euch nicht vergessen, bis ihr sterbt* (Jes 22,14). Vgl. dazu MidrSpr zu Spr 1,13: Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Die zehn Märtyrer [wörtl.: vom Königreich Getöteten] wurden nur aufgrund der Sünde des Verkaufs von Josef verhaftet.

¹⁴⁴ Zum Jom Kippur im Traktat Yoma und der Bekleidung des Hohepriesters siehe u.a.: Stemberger (2012); Lehman (2014).

¹⁴⁵ Für die möglichen Schritte der Inkorporation (z.B. HldR zu Hld 1,3; MidrSpr zu Spr 1,13) des ‚Josef-Motivs‘ in die Erzählung siehe: Boustán (2005), S. 81, 84-92; bes. S. 294 (Abbildung).

¹⁴⁶ Für Übersetzungen zu dieser Selicha siehe: Goldschmidt (1970), S. 568; Davis (2017).

¹⁴⁷ Für Übersetzungen zu dieser Kina siehe: Goldschmidt (1972), S. 22; Posner (2010), S. 414-417.

¹⁴⁸ EÜ: Wer einen Menschen raubt, gleichgültig, ob er ihn verkauft hat oder ob man ihn noch in seiner Hand vorfindet, hat den Tod verdient.

¹⁴⁹ In der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ wird Rabbi Jischmael als einzigartig dargestellt, schon allein dadurch, dass er durch eine Verbindung seiner Mutter mit dem Engel Metatron, der für seine physische Schönheit und engelhafte Reinheit bekannt ist, entstand. Siehe dazu: Boustán (2003); ders. (2005), S. 99-148. Für Literatur zu Metatron siehe z.B.: Boyarin (2010); Schäfer (2013); Paz (2019).

¹⁵⁰ Für eine Synopse der himmlischen Gerichtsszene siehe bes.: Boustán (2005), S. 295-302.

- Bericht von Rabbi Jischmaels Martyrium, (bes. Begegnung mit der Tochter/Frau des Herrschers und die Entfernung seines schönen Gesichts)

An diesen Beginn der Rahmenerzählung knüpft weiteres martyrologisches Material an, das jedoch den Eindruck macht, als wäre es lediglich die Folge bzw. die Erfüllung dieser Rahmenerzählung. Im Grunde ist der Rahmen, sowie die Identität der Märtyrer flexibel,¹⁵¹ sodass Raum für Innovation und Veränderung bleibt. Trotz einiger variierbarer Elemente in den diversen Versionen und Rezensionen bleiben Rabban Schimon und Rabbi Jischmael jedoch stabile Elemente, denn sie bleiben an der Spitze der narrativen Reihenfolge der Martyrien, während ihnen alle anderen, wie bereits in KlglR 2,4 und MidrPs 9,14, nachgereiht werden.

In der Hekhalot Literatur¹⁵², welche esoterische und offenbarende Texte umfasst, die von den Visionen der Aufstiege in die himmlischen Paläste handeln und vermutlich zwischen der talmudischen Zeit und dem frühen Mittelalter, vielleicht bis ins 10. Jh. n. d. Z., produziert wurden, wird auch die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ aufgenommen und radikal umgeformt. So ist in **Hekhalot Rabbati §§ 107-121**, welches sich mit dem Aufstieg Rabbi Jischmaels in den Himmel befasst, eine ausgeprägte Karikatur des römischen Herrschers enthalten, der die zehn Märtyrer zu Tode bringen will.¹⁵³ Die Verurteilten entkommen allesamt dem Tod, indem deren Schicksale umgekehrt werden. Denn der Herrscher Lupinus wird auf wundersame Weise in jeden von ihnen verwandelt, getötet und wiederbelebt, sodass er dementsprechend ganze zehn Mal den über sie verhängten Märtyrertod stirbt.¹⁵⁴ Eine tragikomische Identitätsverwechslung wird mit einer ironischen Politikparodie gepaart, da die zukünftige Rache, welche die zehn Märtyrer erwarten, in eine sofortige umgewandelt wird. Der gewaltsame Tod des Herrschers und seiner Familie verdeutlicht somit, dass nicht nur der Herrscher, sondern auch Rom den Rabbinen und ihrem Gott unterlegen ist. Auf der Namens- bzw. Wortebene wird die Politikparodie beinahe zu einer Satire ausgeweitet, denn bei dem Namen des römischen Herrscher Lupinus (lat. Wolf) handelt es sich um eine Anspielung auf die Gründungslegende Roms, laut welcher Romulus und Remus von einer Wölfin gesäugt wurden, die jedoch als Symbol für Rom in der Gestalt des Herrschers zehn Mal auf gewaltsame Weise zu Tode kommt.¹⁵⁵

¹⁵¹ R.S. Boustán (2005, S. 94-96) findet in sämtlichen Varianten der Erzählung die Namen von mindestens 20 verschiedenen Rabbinen, welche in unterschiedlichen Zusammensetzungen jeweils zu zehnt den Tod finden. Interessant ist dabei, dass die Auswahl der jeweiligen Rabbinen vermuten lässt, dass neben den bekannten talmudischen Märtyrern auch jene Rabbinen zu den Zehn gezählt wurden, die zwar lebten und lehrten, doch deren Tod nicht in den Talmudim enthalten ist, als ob versucht worden wäre die narrative Lücke ihres Ablebens durch eine Inkorporation in die Geschichte des Martyriums zu füllen.

¹⁵² Für Einstiegsliteratur zu dem komplexen Themenbereich der Hekhalot Literatur und deren Verbindung zur Merkaba-Mystik und Apokalyptik siehe beispielsweise: Scholem (1957); Schäfer (1981); ders. (2010); Schlüter/Schäfer (1997); Goldberg (1997); Elijor (2004); Dan (2008); Boustán (2005); ders. (2011); Stemberger (2009), S. 171-181; Kuyt (2013); Mizrahi (2013); Vidas (2013); Karr (2017). Zu der Genderthematik in der Hekhalot Literatur siehe z.B.: Lesses (2007).

¹⁵³ Die genannten zehn Märtyrer sind in diesem Fall Rabban Schimon ben Gamliel, Rabbi Jischmael, Rabbi Jeschabab der Schreiber, Rabbi Jehuda ben Baba, Rabbi Chutzpit der Übersetzer, Rabbi Chanania ben Teradjon, Rabbi Aqiva, Rabbi Elazar ben Schammua, Rabbi Chanania ben Chakinai, Rabbi Elazar ben Dama, wobei die letzten drei eine Neuerung gegenüber der Liste aus KlglR 2,4 und MidrPs 9,14 darstellen.

Rabbi Elazar ben Schammua wurde laut bSan 14a von Rabbi Jehuda ben Baba ordiniert, sein Tod wird jedoch nirgends erwähnt. Rabbi Chanania ben Chakinai war laut bChag 14b ein Schüler und Zeitgenosse des Rabbi Aqiva, doch auch über seinen Tod wird geschwiegen. Rabbi Elazar ben Damas Tod ist hingegen wieder belegt, nämlich in tChul 2,6; KohR 1,8 und bAZ 27b, wo berichtet wird, dass er an einem Schlangenbiss verstarb.

¹⁵⁴ Zu der Identitätsumkehr in Hekhalot Rabbati siehe: Boustán (2005), S. 199-244.

¹⁵⁵ Für weiterführende Literatur zu der Verbindung zwischen der Hekhalot Literatur und der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ siehe zum Beispiel: Dan (1980); ders. (2008), S. 744-776; ders. (2009); Boustán (2005); ders. (2010).

In Hekhalot Rabbati wird somit die post-talmudische Martyrologie der zehn Märtyrer umgedreht, wodurch sich eine Subversion des Textes ergibt.¹⁵⁶ Durch diese wird einerseits der herausragende Status von Rabbi Jischmael verringert,¹⁵⁷ indem die besonderen Kräfte der gesamten Gruppe der Märtyrer um den himmlischen Wagen zugeschrieben werden, während andererseits erneut auf die rabbinische Position der persönlichen Verantwortung zurückgegriffen wird, wodurch die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ bzw. deren Konzept der Kollektivschuld und der Verantwortung der Nachkommen gegenüber ihren Vorvätern hinterfragt werden.

In **Bereschit Rabbati**, einem Kommentar zu Genesis, der in der 1. Hälfte des 11. Jh. n. d. Z. vermutlich von Mosche ha-Darschan aus Narbonne verfasst wurde, wird gleichfalls, wenngleich heftiger, in der exegetischen Ausführung **zu Gen 37,26** Kritik an der Vererbbarkeit von Sünde bzw. Kollektivschuld auf die Kinder oder spätere Generationen geübt. Dazu werden großteils die Verse Dtn 24,16¹⁵⁸ und Ex 20,5¹⁵⁹; 34,7¹⁶⁰ gebraucht, welche Ex 21,16 gegenübergestellt werden, laut welchem jeder, der einen Menschen raubt, den Tod verdient. Doch auch in diesem Text werden die Märtyrer hingerichtet, diesmal aber mit der Begründung, dass, wenn Gott ihnen ihre Schuld erlassen würde, er auch den Bund mit ihnen bzw. das Versprechen auf Erlösung annullieren müsste,– der Tod der Märtyrer wird zu einem wichtigen Bestandteil, sogar einer Bedingung, für die zukünftige Erlösung des Volkes und die Bestrafung der Römer.

Zu guter Letzt ist noch *Leqach Tov* (‚gute Lehre‘), ein Kommentar zum Pentateuch und den fünf Megillot zu nennen, der hauptsächlich aus älterem midraschischem Material zusammengestellt wurde. Der Kommentar wurde in Zentraleuropa von Tobia ben Eliezer vermutlich im Jahr 1096, dem Jahr des 1. Kreuzzuges, verfasst, und von ihm 1107 und 1108 mit Zusätzen und Verbesserungen herausgegeben. Interessant ist dabei, dass in **Leqach Tov zu Hld 1,3** der redaktionelle Rahmen der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ mit den Opfern bzw. Märtyrern des 1. Kreuzzuges in Verbindung gebracht wird, indem die Erzählung von den neuen Märtyrern direkt an die bereits bekannten anschließt. Dabei tragen ihr Leiden und ihr Tod insgesamt dazu bei das eschatologische Ende herbeizuführen. Ob und inwiefern das Handeln der zehn Märtyrer in der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ das Verhalten der Juden des Rheinlandes während des 1. Kreuzzuges beeinflusste oder sogar motivierte, bleibt der Spekulation überlassen.

2. Weitere (neue) Entwicklungen im Mittelalter ab der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘¹⁶¹

Während des 1. Kreuzzuges im Jahr 1096 nahmen etliche Juden sich und ihren Angehörigen das Leben, um damit der Zwangsbekehrung durch die Christen zu entgehen. Es kam zu

¹⁵⁶ Zu der Funktion dieser Martyrologie in Hekhalot Rabbati siehe: Boustán (2005), S. 245-288.

¹⁵⁷ War es in der rabbinischen Literatur die Stellung des Rabbi Aqiva, die als herausragend galt (siehe dazu z.B.: Brodsky (2018)), so war es in der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ Rabbi Jischmael, dem göttliche Attribute, eine wunderhafte Empfängnis, sowie ein engelsgleiches Aussehen zugeschrieben wurden, was ihm wie zuvor Aqiva messianische Züge verlieh. In seinem Image erinnert er Boustán (2005, S. 101) insofern an Jesus, der gleichfalls als heiliges Opfer die kollektive Schuld bzw. Sünde sühnen sollte. Durch diese Besonderheiten stellte sich Rabbi Jischmael als zentraler Protagonist der martyrologischen Sammlung der zehn Märtyrer heraus.

¹⁵⁸ EÜ: Väter sollen nicht wegen ihrer Söhne und Söhne nicht wegen ihrer Väter mit dem Tod bestraft werden. Jeder soll nur für sein eigenes Verbrechen mit dem Tod bestraft werden.

¹⁵⁹ EÜ: [Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Denn ich bin der HERR, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott:] Ich suche die Schuld der Väter an den Kindern heim, an der dritten und vierten Generation, bei denen, die mich hassen; [...].

¹⁶⁰ EÜ: Er bewahrt tausend Generationen Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, aber er spricht nicht einfach frei, er sucht die Schuld der Väter bei den Söhnen und Enkeln heim, bis zur dritten und vierten Generation.

¹⁶¹ Als Grundlage für dieses Kapitel dienten Boustán (2005), S. 149-198; ders. (2013); Yuval (2007), Kap. 4.

Massenmartyrien, sie starben als Selbstmörder und zugleich als Märtyrer. Doch woher kam dieser Gedanke der aktiven Selbsttötung?

Bereits in bGit 55b-58a wird mit der bewussten **Selbsttötung** der 400 Knaben und Mädchen (18.1. Einheit), welche lieber im Meer ertrinken als von den Römern geschändet zu werden, der Grundstein für diese Tradition gelegt. Weiters ist in dem *Sefer Josippon*, das im späten 9./10. Jh. n. d. Z. verfasst wurde, die Geschichte des Massensuizids auf der Festung Masada von 73/74 n. d. Z. enthalten. Es berichtet im Anschluss an Josephus (BJ 7, 389-406) von Eleazar ben Ja'ir, dem Befehlshaber von Masada, der gegen Ende der Belagerung durch die Römer die Verbliebenen davon überzeugt haben soll, lieber Selbstmord zu begehen als in die Hände der Römer zu fallen, ein Schicksal, das auch die 400 Jugendlichen bevorzugten. Zur Zeit des 1. Kreuzzuges scheint das aschkenasische Judentum somit eine Tradition fortzusetzen, die der dominierenden Halakha zwar widersprach, doch in welcher der *Kiddusch ha-Schem*, die Heiligung des Gottesnamens, auch in Form der Selbsttötung verstanden werden konnte. Weiters werden im *Sefer Josippon* jene Selbstmörder von Masada nicht nur als Märtyrer, die den *Kiddusch ha-Schem* vollzogen, sondern gleichfalls als (Selbst-)Opfer für Gott geschildert, wodurch der ‚**Opfergedanke**‘ als Motiv hinzutritt. Laut diesem ist das Opfer rituell rein und für den Altar geeignet, es bewirkt **Sühne** für das gesamte Volk. Diese Folgerung ergibt sich aus einer Zusammenführung der Tradition der Aqeda/Bindung Isaaks (vgl. Mutter und ihre sieben Söhne) mit jener der Darbringung der Opfer im Jerusalemer Tempel. Die Seelen der Märtyrer, – so die Vorstellung um 1096, – würden auf dem Altar des himmlischen Heiligtums geopfert werden und so in ihrer Summe einerseits die Erlösung des gesamten jüdischen Volkes und andererseits die Rache Gottes heraufbeschwören. So wurde von den aschkenasischen Juden das Sterben als Opfer auf dem Altar Gottes gewählt, um selbst über ihren Tod bestimmen und der Zwangskonversion entgehen zu können, um bei ihren bereits Verstorbenen sein zu können, und um mit ihrem eigenen Tod vielleicht entscheidend zur Rache Gottes beizutragen.

In der ‚**Geschichte der Zehn Märtyrer**‘ wird diese neue Vorstellung des aktiven *Kiddusch ha-Schem* in Verbindung mit dem Opfergedanken und dem Sühneopfer in altem Gewand verpackt, indem sie mit zehn rabbinischen Märtyrern verbunden wird. Die Erzählung bildet somit den Abschluss der talmudischen, rabbinischen Traditionen um diese und andererseits den Startpunkt für neue Motive und Traditionen.¹⁶²

So war in der rabbinischen Überlieferung die Sühnewirkung nur für den entsprechenden Rabbinen selbst bestimmt und wurde schlimmstenfalls durch dessen eigenen Tod erwirkt.¹⁶³ In der Spätantike galt die Sühnewirkung dann für die ganze Welt, aber nur durch ein Kollektiv von Märtyrern, da ein einzelner dies nicht bewerkstelligen konnte bzw. nicht diese Wirkkraft besaß. Erst in der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ wird die Generation von Rabbi Aqiva, bestehend aus zehn Rabbinen, stellvertretend für die Sünde der zehn Stämme in den Tod geschickt und bewirkt dadurch die Sühne für das gesamte Volk. Dies wäre noch keine Neuerung, doch ist diese **Kollektivsühne** auch mit einer **Kollektivschuld** bzw. -haftung verbunden, wie dies zuvor nicht der Fall war. Mit der Erzählung ist somit der Wechsel von der Individualschuld und persönlichen Sühne zu der Kollektivschuld und Sühne für das ganze Volk abgeschlossen. Ein weiteres Motiv im Kontext der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ ist die Opferung der Seelen der Gerechten, also der zehn Rabbinen, auf dem **himmlischen Altar**, da eine Opferung dieser im Tempel, nach dessen Zerstörung, nicht mehr möglich ist.¹⁶⁴ Des

¹⁶² Zu der Veränderung des Verständnisses von dem Konzept des *Kiddusch ha-Schem* über die Jahrhunderte hinweg, sowie die dazugehörige neue Ritenbildung im aschkenasischen Raum siehe z.B.: Cohen (2004); Shepkaru (2005); Marcus (2013).

¹⁶³ J.J. Williams (2017) ist hingegen der Ansicht, dass bereits die Märtyrer in der Zeit des Zweiten Tempels als Jom Kippur-Opfer für Israel fungierten bzw. die kollektiven Sünden und die Schuld Israels sühnten.

¹⁶⁴ Dieses Motiv kommt erstmals in NumR 12,12 (zu Num 7,1) vor. Für eine Entwicklungsgeschichte dieses Motivs siehe bes.: Mandel (2018).

Weiteren heißt es, dass Gott das Blut seiner Gerechten aus der Hand der Feinde zurückfordern wird. In MidrPs 9,14 wird dieses **Vergeltungsmotiv** mit dem Purpurmantel Gottes¹⁶⁵ in Verbindung gebracht, auf welchem Gott die Namen seiner Märtyrer vermerkt.

Und in der Zukunft wird der Heilige, gepriesen sei er, ihr Blut fordern, wie es geschrieben steht: *Denn der, der ihr Blut untersucht, hat sich ihrer erinnert* (Ps 9,13). Rabbi Abbahu sagte im Namen von Rabbi Elazar: Jeden Gerechten, den die Völker der Welt töten, schreibt der Heilige, gepriesen sei er, [mit Blut] auf seinem Purpurmantel (פורפרייא) ein, wie es heißt: *Er wird unter den Völkern richten und sie mit Leichen füllen* (Ps 110,6). Und der Heilige, gepriesen sei er, spricht zu ihnen: Warum habt ihr diesen und jenen getötet? Und sie leugnen es und sagen: Wir haben ihn nicht getötet. Was tut der Heilige, gepriesen sei er, dann? Er holt seinen Purpurmantel hervor und richtet sie, indem er ihnen ihr Urteil erteilt. Er hat den Schrei der Unterdrückten nicht vergessen. *Er hat den Schrei der Unterdrückten nicht vergessen* (Ps 9,13).¹⁶⁶

Der Tradition nach war der Mantel Gottes ursprünglich weiß, doch das Blut der vielen getöteten Gerechten und Märtyrer hat ihn mit der Zeit purpurrot gefärbt. Es ergibt sich eine messianische Funktion des Blutes, denn beim endzeitlichen Gericht fungiert es als treibende Kraft, um Gottes Zorn und Rachewillen heraufzubeschwören. „*Jeder Blutstropfen jedes einzelnen jüdischen Opfers geht in das Maß von Blut ein, das Gott zum Handeln veranlassen wird, sobald es voll genug ist.*“¹⁶⁷

Diese Deutung des blutbedeckten Purpurmantels Gottes begleitet den Tod der Märtyrer von 1096 in liturgischen Dichtungen und hebräischen Chroniken. In dem Gebet ‚Vater der Gnade‘ (*Av Harachamim*), welches im späten 11./frühen 12. Jh. n. d. Z. in Erinnerung an die Opfer des 1. Kreuzzuges verfasst wurde und heute noch Teil des wöchentlichen Schabbat-Gottesdienstes ist,¹⁶⁸ wird Gott im ersten Teil darum gebeten der Märtyrer, die in seinem Namen starben, zu gedenken, während er im zweiten Teil für ihr vergossenes Blut um Rache gebeten wird. Das Gebet ‚Unser Vater, unser König‘ (*Avinu Malkenu*), welches zur Liturgie der zehn Bußtage von Neujahr, Rosch ha-Schana, bis zum Versöhnungstag, Jom Kippur, gehört, enthält die Bitte um Vergeltung (נְקוּמָתְךָ לְעֵינֵינוּ וְנִשְׁפּוּדְךָ הַשְׁפוּדָה), wodurch sich auch oder gerade besonders in der Liturgie eine enge Beziehung zwischen Blutrache und Erlösung ergibt, da die Erinnerung an das vergossene Blut dazu dient, den göttlichen Vergeltungsakt herauszufordern.¹⁶⁹ Die Seelen der Märtyrer, welche im Namen Gottes starben und durch ihren Tod am göttlichen Altar geopfert wurden, werden im himmlischen Schatzhaus aufbewahrt, bis sie gerächt werden, was ihm Zuge der Erlösung des Volkes am Ende der Tage geschehen soll.

Diese komplexe Verbindung von messianischer Rache und Märtyrerbewusstsein kommt ebenfalls in hebräischen Chroniken über die Verfolgungen von 1096 zum Ausdruck, v.a. im Hinblick auf Juden, die sich selbst und/oder ihren Angehörigen das Leben nahmen. Dies geschah zumeist in dem Glauben und der Hoffnung, dass diese Opferhandlung, wie sie die Selbst- und Fremdtötung verstanden, dazu beitragen würde das Maß voll zu machen, den Purpurmantel Gottes vollständig rot zu färben und so die Erlösung mit dem vorausgehenden

¹⁶⁵ Das Purpurgewand weist auf die Königswürde Gottes hin. Auch Jesus wird vor seiner Kreuzigung in einen Purpurmantel gehüllt, was auf seine Behauptung er sei ‚König‘ (vgl. Mt 25,31-40; Joh 18,36-37) zurückgeführt werden kann. Zu der Verbindung zwischen jüdischer Martyrologie und christlicher Symbolik siehe u.a.: Yuval (1999).

¹⁶⁶ Vgl. Yalq Ps § 869.

¹⁶⁷ Yuval (2007), S. 149.

¹⁶⁸ In manchen Gemeinden wird dieses Gebet nicht an jedem Schabbat gesprochen, sondern nur am Schabbat vor dem Wochenfest, Schawuot, und dem 9. Av. Auch das Gedenkgebet *Jizkor*, welches vier Mal im Jahr gebetet wird und der verstorbenen Angehörigen gedenkt, schließt mit *Av Harachamim* ab und erinnert so ebenfalls an die Märtyrer.

¹⁶⁹ Für diese Verbindung zwischen Blut, Rache und Erlösung siehe z.B.: Yuval (1993); Boustán/Reed (2008).

Jüngsten Gericht zu beschleunigen. Unter den aschkenasischen Juden wurden Listen dieser ‚Opfer‘ geführt, welche in sog. ‚Memorbüchern‘ festgehalten wurden. Die bekanntesten Memorbücher (oder auch Totengedenkbücher) sind z.B. das Nürnberger und das Wormser Memorbuch, welche im 13. Jh. entstanden und der Umgekommenen, angefangen im Jahr 1096 bis in das 14. Jh. hinein, namentlich (bzw. familienweise) gedachten.¹⁷⁰ Die Verzeichnisse der Getöteten in den Memorbüchern ergaben sich aus den Listen der zahlenden Mitglieder der einzelnen jüdischen Gemeinden, aus welchen leicht die Getöteten herausgelesen und gegen eine Spende in den Büchern verewigt werden konnten.

Mit dem Gedanken, dass Gott diese Toten rächen möge, war der Rachedanke tief im rituellen und alltäglichen Bewusstsein der aschkenasischen Juden verankert. Im 14. Jh. wurde dann sogar das Argument hervorgebracht, dass die Tötung der Kinder besser sei, als wenn diese nach ihrer Zwangskonversion unter den Christen in deren Religion aufwachsen würden. Die Motivation für solche Taten mag in der Sühne und Erlösung des Individuums, aber v.a. in der universellen Rache an den Christen zu suchen sein, doch lassen sie sich nur schwerlich rechtfertigen. In dieser Vorstellung geht der Märtyrer einerseits davon aus, dass Gott das Blut wünscht, ja dieses sogar eine zentrale Bedingung zur Herbeiführung der Erlösung ist, während die Tat an sich, die aktive Beendigung des eigenen Lebens und das der Angehörigen, für die Unzufriedenheit mit dem göttlichen Regiment spricht. Das aktive Martyrium wird im Mittelalter somit zu einer Art verzweifelten politischen Protests gegen Gott,¹⁷¹ dessen nicht-Eingreifen in die gewaltsamen Ereignisse während der Kreuzzüge und auch noch danach durch die freiwillige Beendigung etlicher Leben zu erzwingen versucht wurde. Die Hoffnung auf die Rache Gottes, auf die Erlösung, oder, im Kleinen, auf ein Handeln und Eingreifen Gottes jeglicher Art, führte somit von dem passiven Martyrium der zehn Märtyrer, wie es noch in der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ enthalten ist, hin zu dem aktiven Martyrium, das viele Juden im Mittelalter wählten, ohne dass sie wussten, dass noch viel schlimmere, schicksalhaftere Ereignisse im 20. Jh. das Judentum heimsuchen würden.

3. Die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ in der Liturgie – Kina 21 & Selicha *Elle Ezkera*

Kina 21 wurde von Rabbi Meir ben Jeziel, einem aschkenasischen Rabbi, vielleicht einem deutschen Tosafisten aus dem frühen 13. Jh., in 13 Strophen mit unterschiedlicher Zeilenanzahl verfasst. Die Zeilen der Strophen formen ein Akrostichon, welches zuerst die Buchstaben des Alphabets und dann ab der 6. Strophe den Namen des Autors wiedergibt. Im aschkenasischen Raum wird die Kina am Morgen des 9. Av gebetet, wodurch sie in die heutige Liturgie des Fast- und Trauertages eingebettet ist.¹⁷² Sie beschreibt das Martyrium der zehn Märtyrer, die von den Römern im 2. Jh. n. d. Z. getötet wurden, ein Thema, das ab dem 10. Jh. besonders beliebt war.

Bis zu dieser Kina war die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Fokus, doch mit Kina 21 rückt das Martyrium der Toragelehrten, gerechter Individuen und ganzer Gemeinden in den Vordergrund. Die anschließende Gruppe von Kinot beginnt somit mit der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ und geht weiter mit Erzählungen über die Toten und die Zerstörung während der Kreuzzüge in Deutschland. Das Martyrium dieser wird als genauso tragisch geschildert wie die Zerstörung des Tempels,– wenn nicht sogar als die größere der beiden Katastrophen,– da der Tod der Gerechten in seiner Tragweite mit der Verbrennung des Gotteshauses vergleichbar war (vgl. bRH 18b), denn dieser war nur aus Steinen errichtet, doch die getöteten Rabbinen galten als die führenden religiösen Kapazitäten des Judentums.

¹⁷⁰ Gleichfalls wird in dem mittelalterlichen Gebet ‚Gott voller Erbarmen‘ (*El male rachamim*) den Opfern der Kreuzzüge, sowie später dann auch den Opfern des Kosaken-Aufstandes (1648-1657) gedacht, wodurch dieses Gebet wie die Memorbücher über die Jahrhunderte hinweg die Märtyrer und Getöteten zu erfassen versucht.

¹⁷¹ Im aschkenasischen Kulturbereich wurde der Vers Ijob 16,18 (*O Erde, deck mein Blut nicht zu und ohne Ruhstatt sei mein Hilfeschrei!*) vermutlich wörtlich verstanden.

¹⁷² In sephardischen Gemeinden wird am 9. Av hingegen auch der Pijjut *Elle Ezkera* gebetet.

Die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ wird jedoch insgesamt zwei Mal jährlich im liturgischen Kontext aufgegriffen: einmal am 9. Av in der beschriebenen Kina 21 und an Jom Kippur in dem Pijjut *Elle Ezkera*, welcher der *Avoda*, der Beschreibung des Tempeldienstes an Jom Kippur, folgt. Jede der beiden poetischen Ausformungen weist einen unterschiedlichen Stil und ein differenziertes Vokabular auf. Der Pijjut von Jom Kippur wurde als *Selicha*, als Bußgebet verfasst, während der Pijjut für den 9. Av als *Kina*, als Trauergesang, konzipiert wurde. Insofern sind die Absicht und das Ziel für die Rezitation an diesen beiden Tagen sehr verschieden. Die Formulierung, der Fokus und die Länge der beiden Pijjutim unterscheiden sich ebenfalls, was auch den divergenten Motiven der beiden Tage geschuldet ist. *Elle Ezkera* ist z.B. länger, ausführlicher und detaillierter als Kina 21, da in dieser der Aspekt der Sühne, wie er in der *Selicha* inkludiert ist, fehlt.

Der Pijjut *Elle Ezkera* wurde von einem mittelalterlichen aschkenasischen Autor namens Jehuda verfasst, was aus dem Akrostichon, welches sich aus den Anfangsbuchstaben jeder Zeile ergibt, ableitbar ist. An Jom Kippur wird die ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ in Form dieses Pijjuts rezitiert, weil in bMQ 18a gesagt wird, dass der Tod der Gerechten als *kappara*, als Sühnopfer, zu verstehen ist, wie auch die Opfer im Tempel als solches galten. Die Erzählung ist an Jom Kippur in die Liturgie als Teil der *Avoda* inkludiert, welche alle Opfer beschreibt, die am Versöhnungstag dargebracht werden. Zuerst werden die Opfer beschrieben, die der Hohepriester als Teil des Tempeldienstes darbringt. Dann fokussiert sich die Liturgie auf das Martyrium der Gerechten als eine andere Art des Opfers, das Gott als Sühne annimmt. Die Märtyrer werden dabei in den Begriffen der *Avoda*-Motive für die Vorbereitung, die priesterliche Reinigung, die Lotterie, das Ausrufen des Namens, die Schlachtung, die Häutung, das Ausschützen und die Besprengung mit Blut, die Verbrennung, usw. beschrieben.¹⁷³ V.a. in Zeiten der Absenz des Tempels und des Tempeldienstes nimmt der Pijjut die Funktion der *Avoda* selbst ein, bzw. die Märtyrer jene des Opfers. So wirkt die Sühne durch diese, weil sie das ultimative Opfer darbringen,– sich selbst. Das Thema der Vergebung an Jom Kippur mag der Grund sein, warum der Pijjut sich auf den Verkauf des Josef durch seine zehn Brüder (vgl. Gen 37) bezieht, wie er in der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ innerhalb der Rahmenhandlung auftritt. Da am Versöhnungstag die Sünden benannt werden, für welche Vergebung erhofft wird, wird vermutlich auch dieser Verkauf erwähnt, der eine Reihe von Ereignissen in Gang setzte, die über die Jahrhunderte in eben jener Tötung der zehn Rabbinen kulminierte, über welche stellvertretend für die Brüder die Todesstrafe verhängt wurde.

Der Midrasch *Elle Ezkera*, der von Reeg (1985) noch als Rezension I zu der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ herausgegeben wurde, ist, wie er selbst (2012) richtigstellte, streng genommen keine Rezension zu dieser Geschichte, sondern vielmehr ein Midrasch bzw. ein Kommentar zu dem Pijjut *Elle Ezkera*. Aufgrund der vielen textlichen Übereinstimmungen geht Reeg davon aus, dass Rezension I zeitlich nach dem liturgischen Text entstanden ist. Dafür könnte sprechen, dass alle Kopien von Midrasch *Elle Ezkera* auf eine Handschrift zurückgehen, die aus dem mittleren 16. Jh. aus dem Raum Deutz/Frankfurt stammt. Der Midrasch bzw. der Kommentar zu dem Pijjut ist somit sehr spät zu datieren, wobei anzumerken ist, dass er als die wohl jüngste Fassung auch die besterhaltene Version der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘, wenn auch in Überarbeitung, darstellt.¹⁷⁴ Diese Rezension I – Midrasch *Elle Ezkera* ist im Appendix (5. Anhang) in deutscher Übersetzung (mit

¹⁷³ Für die einzelnen Motive in der *Selicha Elle Ezkera* entlang des *Avoda*-Dienstes siehe: Levine (2012).

¹⁷⁴ Zu den motivischen Gemeinsamkeiten dieser Rezension I – Midrasch *Elle Ezkera* mit anderen Rezensionen der Geschichte, sowie anderen Märtyrerberichten in der rabbinischen Literatur siehe: Reeg (2012), S. 264-269. Weiters weist Reeg darauf hin, dass es Gemeinsamkeiten zu dem Sefer Josippon und den Hebräischen Chroniken zu der Verfolgung von 1096 gibt, was für eine gewisse Zusammengehörigkeit dieser Texte sprechen könnte. Ob der Midrasch *Elle Ezkera* jedoch die Chroniken beeinflusst hat, mit diesen zeitgleich entstand, oder diesen nachfolgte, konnte dabei jedoch noch nicht geklärt werden.

Änderungen zu Reegs Übersetzung von 1985) gemeinsam mit dem hebräischen Fließtext, – im Gegensatz zu Reegs synoptischer Aufarbeitung der Rezensionen,– nachzulesen.

Im Folgenden werden die **Gemeinsamkeiten** von Kina 21 und Selicha *Elle Ezkera* tabellarisch gegenübergestellt. Die Übersetzung und die zugrundeliegenden Kommentare zu dieser Kina stammen aus dem Werk von Posner (2010), während die Übersetzung zu der Selicha aus Davis (2017) stammt.

<p style="text-align: center;">Kina 21 (= <i>Arzei ha-levanon</i>)</p>	<p style="text-align: center;">Selicha <i>Elle Ezkera</i></p>
<p>Cedars of Lebanon, masters of Torah, shield bearers in Mishna and Gemara, powerful heroes, toiling in purity: Their blood is spilled like water, and their strength, sapped. They are ten holy ones, martyred by the kingdom. For them, I cry, and my eyes flow with tears.</p> <p><u>When I remember this, I cry a great and bitter cry.</u> Israel's delight, holy vessels, a wreath and a crown, pure of heart, holiest of holy, slaughtered in horrible death.</p>	<p><u>These [martyrs] I will remember and pour out my soul within me.</u> For wicked people have swallowed us, like a cake, unturned, [not fully baked] for during the days of Caesar there was no remedy [reprieve] for the ten martyrs, doomed to death by the [Roman] government.</p> <p>Having learned the Written law from those who are compared to heaps of grain [Torah Scholars], who understand how to examine the Written Law; He began to study "These are the Laws," and with malicious intent, read the verse: "If one kidnaps a person and sells him, if he is found in his hands, he shall be put to death." (cf. Ex 21,16)</p> <p>The head of the idolator swelled with malice and commanded to fill his palace with shoes. He summoned ten great scholars who understood the Law and all of its intricacies.</p> <p>[He ordered]: "Decide this case objectively and don't distort it with intentional trickery, but rather bring it out to its true light: If a man was found to have kidnapped one of his brothers, from among the Children of Yisrael; treating him as a slave and selling him."</p> <p>They answered him: "The kidnapper should be put to death." He then exclaimed "Where are your fathers, who sold their brother and dealt him to a caravan of Ishmaelites for pairs of shoes."</p> <p>You, therefore, must accept the law of God upon yourselves, for from the time of your fathers there has been none like yourselves. For if they were still living, I</p>

<p>They cast lots to determine who would first be chosen for the sword. When the lot fell upon Rabban Shimon [ben Gamliel], he stretched his neck and cried, accepting the decree. The executioner turned to Rabban Shimon, killing him with pent-up fury.</p> <p>The descendant of Aaron [Rabbi Yishma'el] begged to be allowed to grieve for the prince. [Rabbi Yishma'el] took [Rabban Shimon's] head and placed it upon his knees, as if it were a pure Menora. Placing his eyes upon his eyes, and his mouth upon his mouth with sincere love,</p>	<p>would judge them before you, but now, you must bear the guilt of the sin of your fathers.</p> <p>They answered, "Give us time, three days until we can determine if this has been decreed from heaven. For if we are guilty then we will accept the decree of He who is all merciful."</p> <p>Trembling and shaking with fear they all turned to Rabbi Yishmael the High Priest and cast their eyes on him, to mention the explicit Name of God and thereby ascend to his Master, to know if the decree has come from God.</p> <p>Rabbi Yishmael purified himself and, trembling, uttered the Name, and ascended to heaven, and asked the man who wore garments of linen. He answered him, "Accept it upon yourselves beloved, righteous ones, for I have heard from behind the separation that this will be your demise."</p> <p>He descended and told his friends the words of God. The evil tyrant then commanded to kill them with force and strength. The two which were taken first were great ones in Yisrael, Rabbi Yishmael, the High Priest, and Rabban Shimon ben Gamliel, the head of the High Court. [-> Rahmenhandlung]</p> <p>"Take off my head first he [Rabbi Yishmael] pleaded while [Raban Shimon ben Gamliel] asked, "Let me be killed first, so I will not have to see the death of one who serves God." The wicked snake thus decided to draw lots and the lot fell on Rabbi Shimon.</p> <p>He hastened to shed his blood as though it was that of an ox. When his head was severed Rabbi Yishmael picked it up and wept over it with a bitter voice, like the sound of a shofar. <u>How could such a tongue, which so eagerly taught words of</u></p>
---	--

he proclaimed, “A mouth, vigorous with Torah, suddenly condemned to a horrible and freakish death!”

[The prelate] ordered to flay his head with a sharpened razor.

He fulfilled with his skin the saying, “Get down, that we may walk over you!” (cf. Is 51:23)¹⁷⁵

The villain did the flaying, and as he reached the place of the special commandment of tefillin,

[Rabbi Yishma'el] let out a scream, causing the world to shake and the earth to tremble. “His merit will stand for all generations,” said the voice of God in His glory.

Afterwards, they brought Rabbi Akiva uprooter of mountains, who ground one against the other with his intellect.

They combed his flesh with an iron comb to break it.

His soul departed with the word “One,” and a heavenly voice said, “Rabbi Akiva, you are fortunate; your body is pure in every manner of purity.”

Rabbi Yehuda ben Bava, they brought in with a broken heart and warning, killed at age seventy by the cursed evil kingdom.

He fasted frequently, was clean and pious, and was diligent in his work.

Torah, because of [our] iniquities now lick the dust.

How he wept over him trembling [with grief] the daughter of the evil tyrant, upon [hearing] the cry of Rabbi Yishmael, stood and, seeing his beauty, coveted him and asked her father if he would spare him.

But the evil tyrant refused. Tear off the skin of his face, she asked him, and this he agreed to do. When he reached the place of the Tefillin, he let out a bitter cry to the Creator of his soul.

The angels above cried out bitterly Is this the reward for Torah, God Almighty, Creator of light? Behold how the enemy blasphemes Your great and awesome Name, and scorns and ridicules the words of the Torah.

A voice answered from heaven, “If I hear another sound I will turn the world to water, to its [original] emptiness and desolation will I return the world for it is My decree; accept it, all of you who love the Torah [that preceded creation] by two thousand years.”

The princes of the Jewish people were killed, those who spent long hours in the synagogue. They were filled with mitzvot like a pomegranate is filled with seeds, and like the corners [of the Altar were filled with blood.] They then brought out Rabbi Akiva, who expounded upon the crowns of the letters. They lacerated his skin with iron combs.

He commanded them to bring out Rabbi Chananya ben Tradyon from his house of study, and on a pyre of green brushwood they burnt his body. Layers of wet wool were placed on his chest to prolong the agony; and when they were removed he was consumed immediately together with the Torah Scroll he held.

¹⁷⁵ EÜ: [...] [sondern ich will ihn deinen Peinigern in die Hand geben, die zu dir sprachen:] Wirf dich nieder, dass wir darüber hin gehen! [Und du machtest deinen Rücken dem Erdboden gleich und wie eine Gasse, dass man darüber hin laufe.]

After him was **Rabbi Hananya ben Teradyon**, assembler of great crowds at Zion's gate. Sitting and teaching, a Torah scroll at his side, they enveloped him with bundles of twigs and set them afire, winding the **Torah scroll** around him and lighting a bonfire.

They attached moistened bits of wool to his heart to prolong his agony.

The pious **Rabbi Yeshevav the Scribe** was killed by this nation of Gomorrah. They cast him, threw him to the dogs, so that he was never properly buried. A heavenly voice declared that there was nothing in the **Torah** of Moses that he did not observe.

Rabbi Hanina ben Hakhinai, and after him, **Rabbi Hutzpit**, on that wrathful day. Birds flying overhead were singed as if torched by the breath of his mouth.

The righteous **Rabbi Elazar ben Shamua** was killed with a chisel. It was Sabbath eve, the time for Kiddush, and as he recited it, they drew the sword upon him, not permitting him to live to finish it. His soul departed at the words "God created," the **Creator** and Sculptor of forms. (cf. Gen 2:3)¹⁷⁶

Mourn, oh people who are not forsaken, for over insignificant matters was their blood spilt. To sanctify the Name of God they sacrificed their lives, as through the murder of **Rabbi Chutzpis, the interpreter.**

Let trembling seize all who hear and each eye flow with tears and all joy be turned to mourning because of the murder of **Rabbi Eleazar ben Shamua.**

Our oppressors have slaughtered us, and satisfied themselves with my delicacies. How they made us drink poison when they murdered **Rabbi Chanina ben Chachinai.**

They tortured us [that we should] reject the commandments; and refused to accept neither bribe nor ransom. Only the lives of those who studied the **Torah** [would they take] like that of **Rabbi Yeshevav, the scribe.**

The children of Edom have desolated us. They have oppressed us more than all the kings on the earth; and have slaughtered so many of us, as they killed **Rabbi Yehuda ben Damah.**

You have said the house of Yaakov is fire and the house of Yosef a flame; but for now the straw has extinguished the fire. Eternal God! crush their arrogance, and bring swiftly the day of their destruction for they agreed to execute ten righteous men, including **Rabbi Yehuda ben Bava.**

¹⁷⁶ EÜ: Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte.

<p>On and on, these villains tortured and threatened. Stoning, burning, killing and choking; who can assess [this calamity]? Of the remnants, lions consumed those scattered sheep! Eaten in a sacred place like the sin-offering and guilt-offering leaving no trace, the special offerings of breast and thigh, lion and cub devoured. May it be good in the eyes of God to never again punish us. Make firm the tottering knees, O Jacob's Portion, (cf. Jer 10:16)¹⁷⁷ and Deliverer in troubled times.</p> <p>“The King shall reign in righteousness.” (cf. Is 32:1)¹⁷⁸ “Your days of mourning shall cease.” (cf. Is 60:20)¹⁷⁹ By His light, we shall journey forward.¹⁸⁰</p>	<p>All this happened to us and we tell it over again. We pour out [our] hearts of grief and depression. Hear our supplication from above Adonoy, Adonoy, Almighty, Merciful and Gracious.</p> <p>Gracious One! Look down from Heaven at the spilled blood of the righteous, [even] their life blood. Look from the place of Your holy Presence and remove all stains [of guilt]. Almighty, King Who sits upon a throne of mercy.</p>
--	--

3.1. Anmerkungen zu einzelnen Strophen

1. *Strophe*: Gleich zu Beginn werden die Märtyrer als ‚Zedern des Libanon‘ (*arzei ha-levanon*) bezeichnet. Die Verbindung zwischen den getöteten Rabbinen bzw. den Gerechten und den Zedern wird Ps 92,13¹⁸¹ entnommen, wo es heißt, dass der Gerechte wie eine Zeder am Libanon wachsen soll. Sie werden als ‚Schildträger‘ beschrieben, da sie sich, wie es besonders aus dem Bavli bekannt ist, in Disputen messen, sie sozusagen den Kampf der Tora kämpfen, sei es gegeneinander oder gegen die römischen Feinde. Auch ‚starke Helden‘ werden sie genannt, was wohl eine Anspielung auf Ps 103,20¹⁸² sein dürfte, wo ebenfalls diese Phrase gebraucht wird. Die Anzahl der Märtyrer, nämlich zehn, sowie ihr Tod durch das römische Königreich, wird hier, sowie in der Selicha erwähnt. Weiters ist noch die abschließende Zeile dieser Strophe erwähnenswert, denn die Phrase ‚über diese weine ich‘ ist nicht nur Klgl 1,16 entnommen, sondern trat gleichfalls in bGit 58a in Zusammenhang mit den Kindern des Rabbi Jischmael (19.4. Einheit), sowie dem Schicksal der Tzofnat (19.5. Einheit), der Tochter des Hohepriesters Peniel, auf. Ebenso ist die Phrase in der bereits behandelten Kina 23 zu finden.

2. *Strophe*: Während in der Kina auf das Erinnern der Märtyrer ein ‚Schrei‘ der Klage folgt, wird dieser Schmerz in der Selicha nicht nach außen getragen, sondern im Inneren verwahrt. Dieser Schrei der Klage könnte auf Est 4,1¹⁸³ anspielen, denn an dieser Stelle schreit

¹⁷⁷ EÜ: [Aber so ist der nicht, der] Jakobs [Schatz ist; sondern er ist's, der alles geschaffen hat, und Israel ist sein] Erbteil. [Er heißt HERR Zebaoth.]

¹⁷⁸ EÜ: [Siehe,] in Gerechtigkeit wird ein König regieren, [und Fürsten werden herrschen, wie es recht ist,] [...].

¹⁷⁹ EÜ: [Deine Sonne wird nicht mehr untergehen und dein Mond nicht den Schein verlieren; denn der HERR wird dein ewiges Licht sein, und] die Tage deines Leidens sollen ein Ende haben.

¹⁸⁰ Die Übersetzung ist Posner (2010), S. 414-417 entnommen, wo sich auch die hebräische Fassung dazu findet.

¹⁸¹ EÜ: Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum, er wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon.

¹⁸² EÜ: Lobet den HERRN, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die ihr sein Wort ausführt, dass man höre auf die Stimme seines Wortes!

¹⁸³ EÜ: Als Mordechai alles erfuhr, was geschehen war, zerriss er seine Kleider und kleidete sich in Sack und Asche und ging hinaus mitten in die Stadt und schrie laut klagend.

Mordechai einen lauten Schrei hinaus, weil das jüdische Volk vor der Vernichtung steht. Die Märtyrer werden als ‚Israels Freude‘ beschrieben, mit ‚heiligen Gefäßen‘, einem ‚Kranz‘ und einer ‚Krone‘ verglichen, ja sogar mit dem ‚Heiligsten‘ des Tempels, wodurch sie als wertvoller erscheinen als der Tempel selbst (vgl. bRH 18b). Der Vergleich mit den ‚heiligen Gefäßen‘, welche im Tempel aufbewahrt werden und Substanzen, die durch sie hindurchfließen, aufgrund des bloßen Kontakts heiligen können (vgl. Ex 29,37¹⁸⁴), lässt den Gedanken zu, dass auch die Märtyrer nicht nur an und für sich heilig und rein waren, sondern diese Heiligkeit durch Kontakt auch weitergeben konnten.

3. *Strophe*: Während in der Kina sofort die ‚Auslosung‘ des ersten Opfers erfolgt, enthält die Selicha die Rahmenhandlung,¹⁸⁵ wie sie bereits aus der ‚Geschichte der Zehn Märtyrer‘ bekannt ist. In beiden Fassungen werden von den Märtyrern als erster Rabbi Jischmael und Rabban Schimon ben Gamliel vor den Kaiser geführt. In der Selicha bittet Jischmael darum als erster getötet zu werden,¹⁸⁶ doch das ‚Los‘ fällt, wie auch in der Kina, auf Rabban Schimon, der vor den Augen Rabbi Jischmaels geköpft wird.

4. *Strophe*: In der Kina, genauso wie in der Selicha, trauert Jischmael um seinen Mitrabbinen, indem er dessen ‚Kopf‘ auf seinen Schoß hebt. In der Kina wird der Kopf bei diesem Vorgang als reine Menora beschrieben, in der Selicha hingegen wird das Weinen des Jischmael als Ton eines Schofars geschildert. Beide Male werden die beiden Rabbinen somit mit reinen Kult- oder Ritualgegenständen in Verbindung gebracht, obwohl der Leichnam Schimons eigentlich verunreinigend sein sollte.¹⁸⁷ Die innige Verbindung zwischen den Rabbinen kommt in der Kina stärker zum Ausdruck, denn in dieser küsst Jischmael den abgetrennten Kopf seines Freundes sogar. In der Selicha wird hingegen die Trauer und das Wehklagen Jischmaels fokussiert. In beiden Pijjutim wird Rabban Schimon für seine Toragelehrsamkeit, für die Worte der Tora, die er mit seinem ‚Mund‘ bzw. seiner ‚Zunge‘ sprach, von Jischmael gelobt und dadurch sein Tod betrauert.

5. *Strophe*: In den zwei Pijjutim wird Rabbi Jischmael nicht wie Rabban Schimon mit dem Schwert geköpft, sondern ihm wird die ‚Haut‘ seines Gesichts heruntergeschält, er wird gehäutet. Als sie bei dem Häutungsprozess an die Stelle gelangen, an der für gewöhnlich die ‚Tefillin‘ getragen werden, ‚schreit‘ Rabbi Jischmael zu Gott, sodass laut der Kina die Erde

¹⁸⁴ EÜ: Sieben Tage sollst du an dem Altar die Sühnung vollziehen und ihn weihen; so wird er ein Hochheiliges. Wer den Altar anrührt, der ist dem Heiligtum verfallen.

¹⁸⁵ Warum der römische Herrscher Tora lernte, ist weder hier noch in den anderen Versionen der Rahmenhandlung eindeutig, doch stimmt sein Urteil mit dem Gottes überein, denn auch dieser verurteilt die zehn Rabbinen zum Tod, wenn auch aus anderen Beweggründen. In der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ spricht der Herrscher sogar im Namen Gottes bzw. urteilt mit dessen Zustimmung, sodass sein Wissen um das Schicksal der zehn dabei die Grenzen zwischen profaner und göttlicher Sphäre verschwimmen lässt. Weiters ist interessant, dass der Kaiser die Rabbinen nicht für die Übertretung eines römischen Gesetzes oder eines seiner Dekrete bestraft, sondern die Gesetze der Juden, also die Tora, auf sie selbst anwendet. Was zu der Frage führt, warum die Märtyrer nun eigentlich sterben mussten. Laut Stern/Mirsky (1990, S. 145) sind drei Antworten auf diese Frage möglich, nämlich der Stolz und die Arroganz der Juden wurden durch die Tempelzerstörung nicht genügend gedämpft (1); ihre eigene Entscheidung, dem römischen Herrscher jüdische Gesetze zu lehren, wird ihnen zum Verhängnis (2); oder es handelt sich tatsächlich um einen Akt der Sühne für das Kapitalverbrechen, das Josefs Brüder an diesem begingen (3).

¹⁸⁶ Hier wird versucht über die Ehre des ersten Todes zu verhandeln, was so einiges über den politischen Kontext bzw. die Beziehung der beiden Lager – Nasi vs. Hohepriester, – aussagt. Die Tradition des Wetteiferns im Moment der Exekution um Prestige und Autorität entwickelte sich bereits in der klassisch rabbinischen Literatur, doch tritt sie erst in der ‚Geschichte von den Zehn Märtyrern‘ in dieser verstärkten Form auf. In späteren Versionen wird der Wettkampf zwischen Rabban Schimon ben Gamliel (Nasi) und Rabbi Jischmael (Hohepriester) noch weiter ausgeführt, denn beide Figuren repräsentieren zwei konkurrierende Modelle von Führung, – die eine verbunden mit der davidischen Monarchie und die andere mit dem levitischen Priestertum.

¹⁸⁷ Rabbi Jischmael als Hohepriester hätte durch die Berührung mit dem Leichnam des Rabban Schimon rituell verunreinigt sein sollen, doch als Nasi galt Schimon ben Gamliel scheinbar als *met mitzwa*, als verstorbene Person, mit der ein Priester Kontakt haben darf und durch deren Berührung er nicht verunreinigt wird. Dies wird in yNaz 7,1,56a bekräftigt, denn dort heißt es, dass Rabbi Juda ha-Nasi bei seinem Tod nicht verunreinigte und so von seinen Verwandten begraben werden konnte.

erbebt. In Kina 21 wird Jischmaels Verdienst für alle Generationen hervorgehoben, während in der Selicha sein Schicksal von den Engeln beklagt wird und Gott angibt, keinen weiteren Schrei mehr hören zu wollen, da er ansonsten die Erde wieder in ihren Urzustand (vgl. 1. Schöpfungstag) zurückversetzt.

6. *Strophe*: Als nächstes wird Rabbi Aqiva gebracht, der durch das ‚Kämmen seines Fleisches mit Eisenkämmen‘ verstirbt. In beiden Pijjutim wird die Rezitation des Schmas im Moment seines Todes, oder sein sehnlicher Wunsch nach der Gebotserfüllung, wie sie in bBer 61b zentral waren, nicht erwähnt, dafür wird sein Intellekt und seine Gabe mit den Buchstaben der Tora umzugehen hervorgehoben (vgl. bMen 29b). Einzig sein Sterben bei dem Wort ‚eins‘ in Kina 21 erinnert an das *Schma Israel*.

7. *Strophe*: Ab dieser Strophe unterscheidet sich die Reihenfolge und interessanterweise auch die Anzahl der Märtyrer, die insgesamt in der Kina und der Selicha auftreten.

Kina 21	Selicha <i>Elle Ezkera</i>
Rabban Schimon + Rabbi Jischmael	Rabban Schimon + Rabbi Jischmael
Rabbi Aqiva	Rabbi Aqiva
Rabbi Jehuda ben Baba	Rabbi Chanania ben Teradjon
Rabbi Chanania ben Teradjon	Rabbi Chutzpit der Übersetzer
Rabbi Jeschebab der Schreiber	Rabbi Elazar ben Schammua
Rabbi Chanania ben Chakinai	Rabbi Chanania ben Chakinai
Rabbi Chutzpit	Rabbi Jeschebab der Schreiber
Rabbi Elazar ben Schammua	Rabbi Jehuda ben Dama
	Rabbi Jehuda ben Baba

Prinzipiell entsprechen die Namen der Märtyrer der Pijjutim jenen in Hekhalot Rabbati §§ 107-121, doch ist auffällig, dass in der Kina nur neun Märtyrer genannt werden, obwohl es doch zehn sein sollten, und in der Selicha von einem Jehuda ben Dama die Rede ist, der nur aus Rezension I (= Midrasch *Elle Ezkera*) von Reeg (1985) bekannt ist. Wird nun angenommen, dass es sich in der Selicha und Rezension I um einen Fehler handelt und eigentlich Rabbi Elazar ben Dama gemeint war, so wäre dessen Fehlen in der Kina vielleicht dadurch zu erklären, dass dessen Tod durch einen Schlangenbiss bekannt (vgl. bAZ 27b), jedoch für den Kontext der hadrianischen Verfolgung nicht passend war und er deshalb weggelassen wurde. Warum dann aber nur neun Märtyrer in Kina 21 auftauchen, anstatt einen anderen einzufügen, dessen Tod in der rabbinischen Literatur nicht belegt ist, ist unbekannt. Nach Aqiva stirbt jedenfalls, zumindest in der Kina, Rabbi Jehuda ben Baba (= Bava), der in der Selicha als letzter der zehn Märtyrer erwähnt wird.

8. *Strophe*: Rabbi Chanania ben Teradjon ist in Kina 21 der nächste in der Reihe der Märtyrer. Diese Strophe kann als sehr kurze Zusammenfassung von bAZ 18a (2. Version) betrachtet werden, denn wie dort wird gesagt, dass Chanania ‚große Versammlungen‘ versammelte, ‚lehrte‘ und die ‚Tora‘ auf seinem Schoß liegen hatte. Wie in bAZ wird er auch hier in seine ‚Torarolle‘ eingerollt und auf einem Haufen von Zweigen mit dieser verbrannt. Gleichfalls wird seine Verbrennung mit der Torarolle in der Selicha thematisiert, genauso wie das Hinauszögern seines Leidens durch das Auflegen ‚nasser Wolle auf sein Herz‘ in beiden Pijjutim wie auch in bAZ vorkommt. Der Scheiterhaufen wird in der Kina interessanterweise als ‚Freudenfeuer‘ bezeichnet. Wird der Haufen in der Kina von ‚Bündeln aus Zweigen‘ gebildet, so setzt er sich in der Selicha aus grünen Reisigbündeln zusammen, bei welchen sich jedoch die Frage stellt, ob diese nicht eher rauchen als brennen.

9. *Strophe*: Auf Chanania folgt Rabbi Jeschebab der Schreiber, der in der Kina getötet und den ‚Hunden‘ zum Fraß vorgeworfen wird, sodass nichts mehr für ein Begräbnis übrigbleibt. Die Verbindung dieses Rabbinen zu den Hunden ist in den rabbinischen Schriften nicht belegt,– generell wird sein Tod nicht erwähnt,– doch ähnelt sein Schicksal dem von Rabbi Jehuda dem Bäcker, dessen Zunge im Maul eines Hundes gefunden wurde (vgl. yChag

2,1,77b). In der Kina, wie auch in der Selicha wird Rabbi Jeschabab als Toragelehrter und treuer Observant der ‚Tora‘ beschrieben.

10. *Strophe*: Als siebenten Märtyrer geben beide Pijjutim Rabbi Chanania ben Chakinai an, auf welchen in der Kina Rabbi Chutzpit der Übersetzer folgt. In der Selicha kommt letztgenannter bereits an fünfter Stelle vor, nämlich als Märtyrer, der durch seinen Tod den Namen Gottes heiligt. Über Chutzpit ist in der Kina zu lesen, dass die ‚Vögel‘ über ihm versengt wurden, als wären sie vom Atem seines Mundes verbrannt worden. In bSuk 28a wird dasselbe Bild gebraucht, um zu beschreiben, dass, wenn Rabbi Jonathan ben Uziel saß und sich mit der Tora befasste, jeder Vogel über ihm verbrannte. Viel mehr ist über Rabbi Chutzpit nicht bekannt, außer, dass Rabbi Elischa ben Abuja dessen Zunge, mit welcher dieser stets Perlen der Tora von sich gab, im Staub liegen sah (vgl. bQid 39b), daraufhin seinen Glauben verlor und zum sog. ‚Acher‘ (= dem Anderen) wurde.

11. *Strophe*: Nach Chutzpit folgt Rabbi Elazar ben Schammua. Zuerst wird in der Kina gesagt, dass er mit einem Meißel getötet wird, während er zwei Zeilen später mit einem Schwert geköpft wird,– dies ist jedoch nicht der einzige Widerspruch in dieser Strophe. Die Phrase ‚Gott erschuf‘, mit welcher der Rabbiner auf den Lippen stirbt, bezieht sich auf die Verse Gen 2,1-3¹⁸⁸, welche heute noch im ersten Teil des *Kiddusch* am Freitagabend gebetet werden. Dieser Brauch widerspricht jedoch scheinbar bSchab 119b, wo gesagt wird, dass diese Worte zwar am Schabbat rezitiert werden, doch nicht im Kontext des *Kiddusch*. Weiters wird Gott als ‚Schöpfer‘ und ‚Bildhauer der Formen‘ bezeichnet, wie er auch in der Selicha zu dem Martyrium des Rabbi Jischmael als Schöpfer der Seelen betitelt wurde. Während in der Selicha die Anzahl der zehn Märtyrer komplementiert, nochmals wiederholt, und um Rache für deren Tod gebeten wird, wird das Fehlen des zehnten Märtyrers in der Kina besonders an dieser Stelle bewusst.

12. *Strophe*: In dieser Strophe wird die unaufhörliche Unterdrückung der Juden durch die Römer und in der Entstehungszeit der Kina, jene durch die Christen, angesprochen. Die vier Formen der Todesstrafe, mit welchen sich die Mischna ganz genau befasst, nämlich ‚Steinigung, Verbrennung, Enthauptung und Strangulation‘, werden hier erwähnt. Wie die ‚Schafe‘ den ‚Löwen‘, so sind die Juden, auch wenn sie nicht durch eine dieser vier Arten zu Tode kamen, den Römern ausgeliefert. Obwohl die Kina für den 9. Av bestimmt ist, wird in ihr das ‚Sühne- und das Schuldopfer‘ erwähnt, welche beide von dem Löwen und seinem Jungen an einem ‚heiligen Ort‘ gefressen werden. Damit soll laut Posner (2010) der Wunsch ausgedrückt werden, dass Gott die zehn Märtyrer als Sühn- und Schuldopfer annimmt, als würden sie tatsächlich im Tempel vom Hohepriester dargebracht werden, was mit Israels Sühne und Erlösung einhergehen würde (vgl. bYev 90a; mZev 14,8). Die Strophe schließt mit der Bitte, dass Gott Israel nie wieder auf eine solche Art straft und die Angst wieder von ihnen nimmt. Wie als wäre das Grundmotiv der Kina und der Selicha in dieser vorletzten Strophe vertauscht worden, wird in der Selicha darum gebeten, dass Gott die Klage und die Verzweiflung der Betenden erhört.

13. *Strophe*: In der letzten Strophe wird in beiden Pijjutim zu ihrer Grundmotivik Trauer bzw. Vergebung zurückgefunden. Denn in der Kina heißt es, dass Gott die ‚Tage der Klage‘ beenden solle, sodass ganz Israel in seinem ‚Licht‘ wieder vorwärts gehen kann. Der Titel ‚König‘, welcher für Gott gebraucht wird, ist in der Kina, genauso wie in der Selicha vertreten. In letztgenannter wird Gott aber schlussendlich nicht um Trost, sondern darum gebeten, das Blut der Märtyrer anzunehmen und die Schuld der Brüder Josefs als gesühnt zu betrachten, sprich, sämtliche Schuld von Israel zu nehmen.

¹⁸⁸ EÜ: (1) So wurden vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. (2) Und so vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. (3) Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte.

III. Fazit – Verifizierung der Hypothese

Das Fazit soll einerseits der Zusammenfassung der wichtigsten Argumente dieser Arbeit, sowie der Verifizierung der in der Einleitung aufgestellten Hypothese dienen. Die

Fragestellung war:

Welcher Zweck und welche Begründung für die humorvolle Aufarbeitung bzw. Vertextlichung von (rabbinischen) Einzelschicksalen und gewaltbehafteten zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte lassen sich aus den Texten ableiten?

Und die **Hypothese** dazu lautete:

Die rabbinischen Gelehrten lehnten die Opferrolle mithilfe humorvoller Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte aktiv ab, um

- 1) einerseits negative Ereignisse positiv zu bewältigen (= Begründung)*
- 2) und andererseits die rabbinische Bewegung nach der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) in ihrer für die Juden orientierenden Vorbildwirkung in der Konzentration auf das Studium (der Tora) zu stärken (= Zweck).*

1. Angewandte Theorie – Humor im Kontext rabbinischer Texte

Im Folgenden soll darauf eingegangen werden, welche der in Teil I (Humor) genannten Theorie-Ansätze von besonderer Wichtigkeit und Relevanz für das Verständnis der Texte (Teil III) in Bezug auf die Hypothese sind.

So ist beispielsweise die gleich zu Beginn des 1. Kapitels (Humor aus soziologischer & historischer Sicht) beschriebene ‚**Benign Violation Theory**‘ und das Konzept der **psychologischen Distanz** im Kontext der Texte aus dem babylonischen Talmud von Interesse. Denn werden in den Texten bedrohliche, gewaltbehaftete Situationen und Geschehnisse, seien es die Tempelzerstörung, andere Zerstörungen oder Märtyrerschicksale, geschildert, so sind diese jedoch nie vom Humor, der in den Erzählungen stets mitschwingt, zu trennen. Dieser Umstand ist m.E. auf die psychologische Distanz zu den Ereignissen zurückzuführen, welche es erlaubt, selbst über derartige Erlebnisse zu lächeln. Um dies zu demonstrieren, soll auf die vier Faktoren (Zeit, Raum, soziale und hypothetische Distanz), welche die psychologische Distanz ausmachen, eingegangen werden.

Der babylonische Talmud entstand mehrere Jahrhunderte nach der Tempelzerstörung (70 n. d. Z.), sowie die Texte zu den Märtyrern vermutlich erst lange nach den geschilderten Toden verfasst wurden, – die zeitliche Distanz wäre somit gegeben. Auch die soziale und räumliche Distanz trifft auf die Geschichten aus dem Bavli zu, wenn bedacht wird, dass sich die Zerstörungen und Martyrien nicht in Babylonien, dem Abfassungsort des Bavli, unter sassanidischer Herrschaft, sondern in Jerusalem und dessen Umland unter römischer Herrschaft ereigneten und eben jener jüdischen Bevölkerung in Israel widerfuhren. Die hypothetische Distanz kann hingegen nur vermutet werden, denn obgleich die Zerstörung des Tempels als real einzustufen ist, können die Tode von Märtyrern nie vollständig belegt werden bzw. sind in beiden Fällen literarische Fiktion oder fiktionale Einsprengsel nie ausgeschlossen. Somit kann gesagt werden, dass die Faktoren der psychologischen Distanz zum humorvollen Verständnis des Bavli beitragen.

Wird die Verwendung des Humors im Bavli genauer betrachtet, so ergibt sich, dass dieser gebraucht wurde, um gewaltbehafteten und womöglich auch traumatischen Ereignissen mit der Begründung, diese dadurch vielleicht besser, also positiv, bewältigen zu können, ihren Stachel zu nehmen. Wurde von C.S. Carver, M.F. Scheier und J.K. Weintraub 1989 im COPE-Inventory Humor als gefühlsorientierter **Coping** Stil beschrieben, für den es charakteristisch ist, ein Problem herunterzuspielen, so kann in diesem Bewusstsein das

Vorgehen der Rabbinen, ihr Anreichern von rabbinischen Texten, besonders dem Bavli, mit Humor durchwegs als Coping-Strategie gewertet werden.

Wie das Coping an sich,– die bewusste (oder unbewusste bzw. halb bewusste) Anstrengung des Individuums, sich an bedrohliche oder schwierige äußere Situationen anzupassen,– war nach der Tempelzerstörung und den anderen gewaltsamen Geschehnissen in der jüdischen Geschichte der Wunsch diese negativen Ereignisse positiv zu bewältigen entweder halb bewusst oder bewusst, doch allenfalls nötig, um die Hoffnung in die Zukunft nicht zu verlieren. Und an dieser Stelle kamen die Rabbinen ins Spiel, welche den Humor als Bewältigungs- oder Hoffnungsstrategie nützten. Sie versuchten negative Gedanken durch positive, aufbauende zu ersetzen, indem sie beispielsweise die endzeitliche Gerechtigkeit Gottes betonten oder sich in Details der Ereignisse verloren, sodass diese humorvoll ad absurdum geführt wurden. So könnte nun vermutet werden, dass die Rabbinen, im Besonderen die Verfasser des Bavli, zu den Menschen mit starkem Sinn für Humor zählten, die anderen mittels humorvoller Stimuli helfen können, so wie sie mehr Schmerz bzw. Schicksalsschläge zu ertragen. Die Begründung für ihr humorvolles Coping könnte somit darin zu suchen sein, dass sie, um ihrer jüdischen Mitbevölkerung den Verlust des Tempels oder andere schwere Einzelschicksale weniger schmerzhaft erscheinen zu lassen, bzw. ihnen bewusst zu helfen, diese zu bewältigen, den Bavli mit humorvollen Elementen anreicherten.

Wurde bereits in Kapitel 2 (Rabbinisches Verständnis von Humor) angenommen, dass der heutige ‚Jüdische Humor‘ u.a. eine Coping-Funktion erfüllt und die Tendenz zu Humor in den Gegebenheiten der Diaspora zu suchen ist, in welcher sich Juden trotz ungerechter Kräfteverhältnisse Gerechtigkeit zu verschaffen suchten, so kann folglich genau dies für die Rabbinen behauptet werden, nämlich, dass sie durch ihren Humor die Opferrolle, in welche die Umwelt und die Umstände sie zu drängen versuchten, aktiv ablehnten.

In diesem Sinne könnte der erste Teil der, in der Einleitung aufgestellten **Hypothese** – ‚Die rabbinischen Gelehrten lehnten die Opferrolle mithilfe humorvoller Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte aktiv ab, um negative Ereignisse positiv zu bewältigen (= Begründung)‘ – als verifiziert gelten.

2. Angewandte Theorie – Gewalt & Zerstörung im Kontext rabbinischer Texte

In der Folge wird erläutert, welche der in Teil II (Gewalt) genannten Theorie-Ansätze von Bedeutung für das Verständnis der Texte (Teil III) in Bezug auf die Hypothese sind.

In Kapitel 3 (Gewalt aus soziologischer & historischer Sicht) wurde gesagt, dass Terror und Trauma durch Gewalt und die Androhung dieser verursacht werden, aber auch, dass, um als solche zu wirken, die Beteiligung des Opfers notwendig ist, sprich, sich dieses als solches fühlen und Angst vor weiterer Gewalt verspüren muss. Wie bereits demonstriert, lehnten die Rabbinen genau diese Opferrolle ab, vielleicht einerseits, weil sie stress-resistentere Individuen waren, die trotz des mutmaßlichen Traumas der Tempelzerstörung sozial agierten und aktive Coping-Mechanismen benützen, um ihr eigenes Schicksal zu kontrollieren, oder andererseits, weil sie es als ihre Aufgabe sahen, die Lücken, welche durch den Wegfall des Tempels und des Kultes entstanden waren, für sich und ihre Gruppe, sowie im weitesten Sinne für das gesamte Judentum zu nutzen, um dessen Überleben unter den neuen (politischen, sozialen, ökonomischen und v.a. religiösen) Gegebenheiten zu sichern. So konnte in Kapitel 4 (Rabbinisches Verständnis von Gewalt & gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditionsgeschichte) die Tempelzerstörung auch nicht als Drama für das (rabbinische) Judentum eingestuft werden, obwohl sie vermutlich eine **Tragödie** darstellte, auf welche die Rabbinen geschickt reagierten. Auf die vermeintliche Tragödie und die **rabbinische Reaktion** soll folglich mithilfe von C. Sedmak (2009) und A.J. Avery-Peck (1998) eingegangen werden.

Sedmak beschrieb eine ‚Tragödie‘ als Situation, in der die folgenden 4 Konditionen erfüllt sind:

- a) Gefühl von Ernsthaftigkeit und Wichtigkeit, bedingt durch irreversible, nicht beeinflussbare Ereignisse; *Irreversibilität* ist begleitet von einem Gefühl des Verlusts
- b) Situation, die menschliches *Leid* verursacht; menschliches Leid kann definiert werden als unerwünschter, tiefgreifender Zustand; Gefühl der Passivität
- c) Störende und ungewöhnliche Erfahrung dessen, was verstanden und kontrolliert werden kann; Lebensplanung muss aufgrund von *Disruption* neu erfolgen
- d) Gefühl von *Frustration* und unnötigem Verlust¹

Wird dieses Konzept nun auf das Judentum und dessen Vertreter um 70 n. d. Z. angewandt, so stellt sich ziemlich schnell heraus, dass diese spätestens nach dem Bar Kochba Aufstand die Irreversibilität der Zerstörung des Tempels, ihrem kultischen Zentrum, anerkannten, sowie durch apokryphe Schriften oder auch spätere Erzählungen über die Trauer Gottes ihrem Leiden Ausdruck verliehen. Die Disruption ist weithin sichtbar, denn mit dem Tempel wurde das sichtbare Zeichen von Gottes Präsenz und Herrschaft im Land zerstört. Die von Sedmak erwähnte Passivität wird durch ihre erlebte Machtlosigkeit sichtbar, die sie angesichts der römischen Fremdherrschaft, dem Verbot jüdischer Gerichte und dem Ausgeliefertsein gegenüber weiteren römischen Unterdrückungsmaßnahmen hinnehmen mussten. Diese Machtlosigkeit und die Akzeptanz dieser waren es auch, welche unter den Juden, oder zumindest unter den Rabbinen, die Gewaltlosigkeit zum Ideal aufsteigen ließ. Das Gefühl von Frustration und Verlust war in der jüdischen Bevölkerung in Form von Endzeitvorstellungen vorhanden, doch schien es dank der Rabbinen und ihrem ‚Programm‘ nicht auf längere Sicht vorherrschen zu können. Der Begriff der ‚Tragödie‘ scheint somit hingegen zum ‚Drama‘ für die Tempelzerstörung zutreffend zu sein.

Aus der Not heraus versuchten die Rabbinen eine religiöse Ideologie zu entwickeln, welche die völlige Machtlosigkeit des Judentums in der Realpolitik berücksichtigte, jedoch das Überleben des jüdischen Volkes zu sichern vermochte. Sie nutzten dafür das entstandene religiöse Machtvakuum, um ihre Machtbasis und Ideologie auf den Trümmern des Tempels aufzubauen und der jüdischen Gesamtbevölkerung, oder zumindest jenen, die von der Zerstörung stark betroffen oder mitgenommen waren, durch *Kontinuität*, *Stabilität*, *Trost*, ein *neues Ziel* bzw. einen neuen Fokus, sowie eine *Zukunftsperspektive* die Bewältigung der Katastrophe und einen lebhaften Alltag zu ermöglichen.

Für die Rabbinen, welche in ihren Anfängen von politischer und kultischer Aktivität weitgehend unabhängig waren, spielte der Tempel und dessen Zerstörung nur eine geringe Rolle, doch für ihre Legitimierung war er von großer Wichtigkeit. Denn durch ihre Konzentration auf den Tempel und dessen Kult in der Mischna, großen Teilen der Tosefta und auch in Abschnitten der Midraschim, hatten sie die Möglichkeit sich in das kulturelle Gedächtnis als Rechts- und Kultexperten einzuschreiben. Durch ihre Person und Schriften und die in diesen enthaltenen Erinnerungen an den Tempel und dessen Kult trugen sie zu einer gewissen **Kontinuität** bei. Ein weiteres Element der Kontinuität stellt die beabsichtigte Verbindung der Rabbinen zu den Pharisäern, die sie zumindest teilweise als ihre ‚geistigen Vorfahren‘ betrachteten, dar, welche gleichfalls in ihrer Ideologie und Aktivität nicht übermäßig von der Zerstörung beeinträchtigt waren.

Weiters schufen die Rabbinen Narrative, die, von einer biblischen Basis herkommend, dazu beitragen sollten die gerade erlebte Gewalt besser zu bewältigen, indem in ihnen auf das ‚jüdische Kollektiv‘ hingewiesen wurde, das solche Gewalterfahrungen bereits erlitten und verarbeitet hatte. Sie verwiesen so auf frühere Generationen, die trotz dieser Erfahrungen überlebt hatten und fortbestanden, wodurch sie eine gewisse **Stabilität** aufzeigten. Mit seiner Zerstörung fiel der Tempel als Ort des Opfers und des Gebets, als Wohnort Gottes weg, wodurch keine Opfer mehr dargebracht werden konnten, Gott in anderen Räumlichkeiten angebetet und ein anderer Ort für die Wallfahrten an den Hochfesten gesucht werden mussten.

¹ Sedmak (2009), S. 23-24.

Doch die Rabbinen sorgten in all diesen Belangen für Stabilität, indem sie Ersatz boten. Sie überboten und substituierten die ehemals priesterlichen und zentralkultischen Elemente, sei es, indem sie die Tora über den Tempel stellten, oder den Tempelkult mit seinen Opfern durch Gebet, Liebeswerke und v.a. das Torastudium, sowie den Tempel als Wallfahrtsort durch rabbinischen Weisen zu ersetzen versuchten. Die Synagoge, als einzige neben dem Torastudium verbleibende religiöse Institution, hingegen war dem Tempel in ihrer Funktion stets unterlegen, obwohl der Tempelkult teilweise im Synagogengottesdienst aufging. Die Welt der Rabbinen ruhte somit auf drei Säulen, der Tora und ihrem Studium (1), dem (synagogalen und häuslichen) Gottesdienst (inkl. Gebet) (2) und Liebeswerken (3). Ein weiterer Schritt Richtung Stabilität wurde gesetzt, indem die Rabbinen nach dem Wegfall des zentralisierten, hierarchisch strukturierten, anonymen und ritualisierten Tempeldienstes, der von den Priestern ausgeführt wurde, versuchten, die ehemals im Tempel zentralisierte Heiligkeit, die vor 70 n. d. Z. den Priestern vorbehalten war, auf ganz Israel auszuweiten, indem sie diese Heiligkeit in den Alltag durch die Einhaltung von Geboten und Reinheitsvorschriften, sowie das Torastudium integrierten. Sie schufen dadurch einen persönlicheren und individuellen Zugang zur Heiligkeit und somit zu Gott, der anderweitig mit der Tempelzerstörung verwehrt war.

Neben Kontinuität und Stabilität boten die Rabbinen auch **Trost**, denn es war ihnen ein Anliegen die vorherrschende Trauer über die Tempelzerstörung abzufangen und abzumildern. Dies versuchten sie durch Aussagen, welche das Ausmaß der Zerstörung relativieren, oder die übermäßige Trauer ad absurdum führen sollten. Auch religionspolitische Maßnahmen, welche den Trauergedanken in den Hintergrund drängen sollten, wurden ergriffen, genauso wie sie festgelegte heilsperiodische Schemata ablehnten. Des Weiteren verfassten sie ‚Trostschriften‘, welche der jüdischen Bevölkerung Trost und Ermahnung zugleich waren und insgesamt der Erbauung Israels dienen sollten. In diesen Schriften wird zumeist das Hauptaugenmerk darauf gerichtet, dass Gott mit seinem Volk über die Zerstörung seines Hauses und das darauffolgende Schicksal Israels trauert und klagt, ja selbst unter diesem leidet, doch dadurch das Volk in seinem Empfinden nicht allein ist.

Um ihr Programm, ihre Ideale, der Bevölkerung näherzubringen, wurde von den Rabbinen auf ein neues **Lebensziel** gesetzt,– nicht länger war es nämlich der Tempel, dessen Heiligkeit und Reinheit, sondern die **Tora** und das Studium dieser, sowie die Einhaltung der in ihr enthaltenen Gebote, welche von allen erstrebt werden sollten, um Gott und dem ewigen Leben in der kommenden Welt näher zu kommen. Die Tora galt somit als Ausdruck der Hoffnung und als Mittel dem Heiligen zu begegnen, denn sie war das ewig gültige unveränderliche Wort Gottes, weshalb auch alles, was in ihr zu Kult und Tempel gesagt wurde, als in der Vergangenheit gegeben und in Zukunft wieder möglich betrachtet wurde. Der Tempel war demnach zwar Abbild einer vergangenen idealen Wirklichkeit, trat jedoch als irdische Realität in den Hintergrund. Die Tora hingegen wurde zum Zentrum der jüdischen Religion, des Alltags, des Lebens schlechthin erhoben, weshalb sie und all jene, die sie zu interpretieren verstanden, auch mit dem Leben per se in Verbindung gesetzt wurden, bis die Tora schlussendlich synonym für das ‚Leben‘ des Judentums stand. Es wurde zwar auch weiterhin für den Wiederaufbau des Tempels gebetet, jedoch als etwas Zukünftiges, das erst in messianischer Zeit eintreten sollte. Wodurch ein Leben im Hier und Jetzt vielleicht nicht einfach war, jedoch durch die Hoffnung auf eine **bessere Zukunft** erträglicher gemacht wurde. Denn in der zukünftigen, messianischen Zeit, sollten die Israeliten nicht mehr unterdrückt werden, keiner Gewalt mehr ausgesetzt sein. In dieser Zeit könnten sie dann ihrer eigentlichen Bestimmung nachgehen, dem Studium der Tora. Doch bis dahin sollte mit der Konzentration auf das Studium die Trauer in Schach gehalten und die Hoffnung auf göttliche Belohnung (in Form von ewigem Leben) und Gerechtigkeit (in Form von göttlicher Vergeltung an den Feinden und Unterdrückern) aufrechterhalten werden.

Werden all diese Bemühungen der Rabbinen betrachtet, so erinnern diese an die von Sedmak genannten Hauptfaktoren, welche unterstützend auf die ‚Resilienz‘ wirken, die nach ihm als ‚die Fähigkeit nach einem Schicksalsschlag wieder aufzustehen‘ definiert werden kann. Die 3 von ihm beschriebenen Faktoren, welche die Robustheit nach der Erfahrung eines Verlustes positiv beeinflussen, sind:

- a) Soziale Dimension: Unterstützung eines Netzwerkes oder einer Gemeinschaft
- b) Mechanismen der Kontrolle: Sinn für Disziplin, Kontrolle und Selbstkontrolle
- c) Zielgerichtete Handlung: Aktionen sind auf ein Ziel hin ausgerichtet²

Der 1. Faktor ist nämlich auf die Gemeinschaft aller Juden zu beziehen, denn die rabbinische Ideologie fokussierte sich auf die Probleme der Menschen des alltäglichen Lebens. Die Sphäre der Heiligkeit des Tempels wurde in den Alltag verlagert, indem die jüdische Bevölkerung sich an die priesterlichen Reinheitsvorschriften hielt, sollte Israel nämlich als ein Volk von Priestern leben und mit seinem täglichen Gebet und Liebeswerken die Opfer des Tempels ersetzen. Den 2. Faktor bildet das Torastudium als Mittel zur Selbstkontrolle, denn genauso wie das Studium dem Individuum helfen konnte geistig über sich hinauszuwachsen, so diente die Konzentration auf das Studium und die Gesetze, also die Hinwendung nach innen, tiefer in das Judentum hinein, als Ablenkung, die es erlaubte, mögliches Gewaltpotential in konstruktive Bahnen umzulenken, oder zumindest in verbaler Gewalt schulte, welche stets der physischen vorzuziehen war. Der 3. Faktor ist durch die Verschiebung der heiligen Sphäre in den Alltag gegeben, denn durch das tägliche Halten der Gebote, ihrem Leben in priesterlicher Reinheit, trugen die Juden zu deren Erhalt und Bedeutung bei. Der Messias würde ebenfalls kommen, doch erst in entfernter Zukunft, weshalb er nicht übermäßig herbeigesehnt, genauso wie der Tempel nicht übermäßig betrauert werden sollte. Die rabbinische Antwort auf den status quo nach der Tempelzerstörung war somit nicht die Akzeptanz der neuen Gegebenheiten, sondern vielmehr die Aufrechterhaltung des Wunsches nach einer Welt, die ihnen von Gott versprochen wurde.

“The sages’ respond, rather, was to fight for the desired end, to declare that the promised world can and will exist, if only people will imagine it, if only they will shape it with their minds, if only they will impose that imagined model of perfection upon their everyday lives.”³

Das Individuum hatte folglich die Macht, aber auch die Verpflichtung, seinen Intellekt einzusetzen, um diese neue Welt zu definieren und sie zu verwirklichen, eine Welt der Heiligkeit.

Wird nun abermals auf Sedmak und sein Modell der Resilienz zurückgegriffen, so ist besonders die ‚Epistemische Resilienz‘ für die Rabbinen von Relevanz, welche von der kognitiven Fähigkeit und dem Bemühen um den Erwerb von Wissen abhängig ist.⁴ Laut ihm erhöht das Denken die Resilienzfähigkeit, denn:

- a) Der denkende Mensch ist nicht an den vorherrschenden status quo gebunden und kann über Alternativen zu diesem reflektieren, Utopien erstellen, sowie Lösungen bieten
- b) Das Denken inkludiert die spielerische Kreativität (vgl. Punkt 1.4.1. Humorvolle Denkweise), die zentral für eine robuste Persönlichkeit ist
- c) Das Denken fördert das Innenleben, denn ein denkender Mensch ist unabhängiger von den äußeren Umständen, eben weil er ein reiches Innenleben hat

² Sedmak (2009), S. 25-28.

³ Avery-Peck (1998), S. 22.

⁴ Sedmak (2009), S. 28-31.

- d) Das Denken liefert die Basis für und kultiviert Identität, indem das Individuum durch diese Teil eines Größeren wird, v.a. weil es keine Grenzen des Denkens gibt und jegliche Identität erdacht werden kann

Weiters ist die Epistemische Resilienz abhängig von der Hoffnung bzw. der Vorstellung auf eine Zukunft, die anders sein wird als die Gegenwart. Andererseits sind es falsches Handeln und Denken, welche die Resilienzfähigkeit schwächen, weshalb die Disziplin in Bezug auf die Gedanken und Gefühle, z.B. durch die Förderung der Tugendhaftigkeit, notwendig ist.

Wie im vorherigen Kapitel erläutert, waren die Rabbinen fähig mittels Humor, der besonders im babylonischen Talmud integriert ist, ihre Ausgangssituation, die Tragödie 70 n. d. Z. zu bewältigen. Humor spielte somit eine primäre Rolle in Bezug auf ihre religiöse Weltsicht, u.a. bezüglich des Reduzierens und Überstehens von Krisen. Doch trotz all des in ihre Schriften eingewobenen Humors waren die Rabbinen der Ernsthaftigkeit der Dialektik verpflichtet, was daran erkennbar ist, dass sie die Rezipienten/innen davon überzeugen wollten, dass ihre Lebensweise der richtige Weg wäre, Gott und der Menschheit zu begegnen, sowie dass ihre ‚undialogische‘ Weltsicht, ihre Ideologie, die richtige sei.

Zusammenfassend kann nun gesagt werden, dass die Rabbinen durch ihre neue Zielsetzung, den Fokus auf die Tora und deren Studium ihre eigene Bewegung, jedoch auch das Judentum an sich (wieder) zu stärken versuchten. Dieser Vorgang bzw. ihr Ziel wurde von ihnen bewusst und freiwillig verfolgt, weshalb gesagt werden kann, dass sich der Zweck des Humors in den rabbinischen Texten aus deren sozio-politischer und ideologischer Motivation ergab.

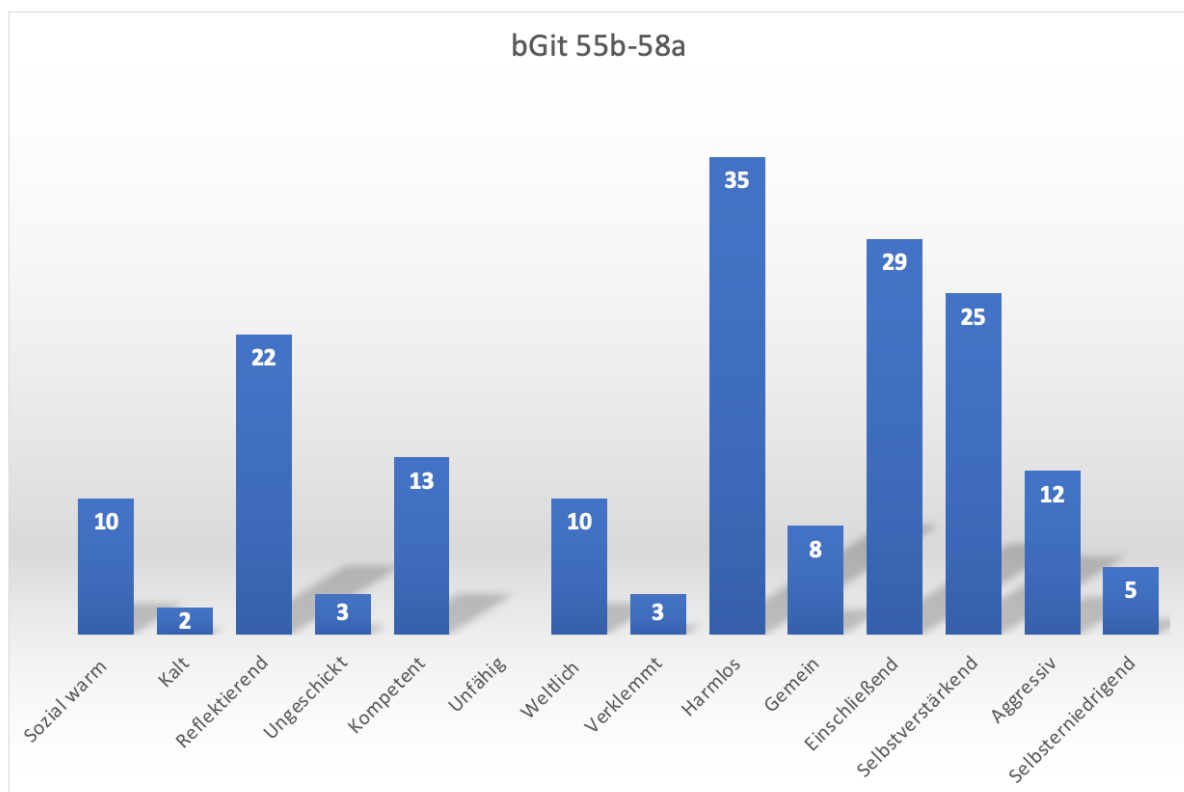
In diesem Sinne könnte der zweite Teil der **Hypothese** – *„Die rabbinischen Gelehrten lehnten die Opferrolle mithilfe humorvoller Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte aktiv ab, um die rabbinische Bewegung nach der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) in ihrer für die Juden orientierenden Vorbildwirkung in der Konzentration auf das Studium (der Tora) zu stärken (= Zweck)“* – als verifiziert gelten.

3. Praxis – Quantitative & Qualitative Ergebnisse der Analyse des rabbinischen Humors in bGittin 55b-58a, bAvoda Zara 16a-19b & bBerakhot 61b

Nachdem die Hypothese nun verifiziert wurde, geht es nun zu guter Letzt darum, die Ergebnisse der Textanalyse aus Kapitel 6 & 7 (bGittin 55b-58a & bAvoda Zara 16a-19b) sichtbar zu machen und auf die eingangs gestellte Fragestellung rückzubeziehen.

Die folgenden Grafiken setzen sich aus den Daten des 6. & 7. Anhangs im Appendix zusammen und geben gemeinsam mit den dort angeführten Tabellen Auskunft darüber, welche Humorstile und Humortechniken in welcher Einheit/Subeinheit auftreten, wobei bei dieser Auswertung nur von Belang war, ob und welcher Stil bzw. welche Technik in welcher Einheit auftritt und nicht wie oft er bzw. sie dies in der jeweiligen tut. Mithilfe der Textanalyse in Kapitel 6 & 7 kann dies bei Interesse jedoch leicht für jede Einheit/Subeinheit unter dem jeweiligen Punkt ‚Anwendung soziologischer & historischer Methodik‘ eruiert werden.

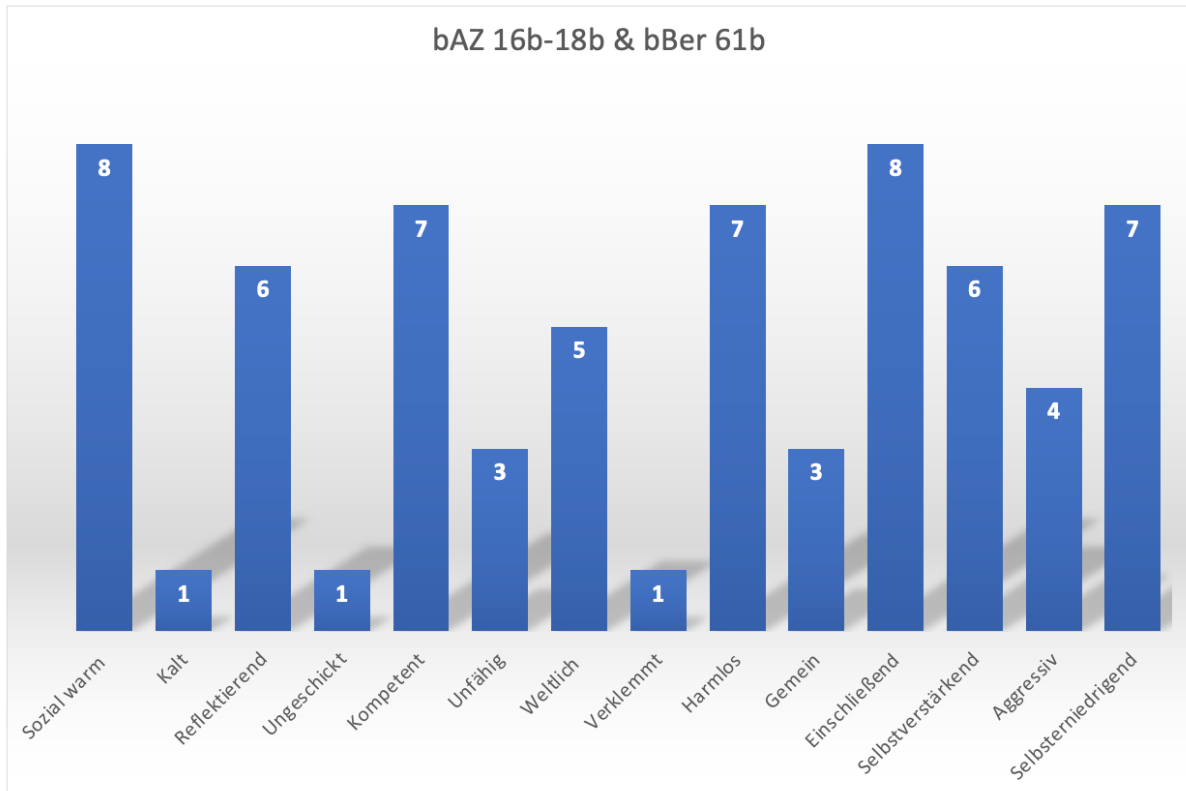
Wird bGit 55b-58a in all seinen Einheiten und Subeinheiten (1. Teil: insg. 13 Einheiten; 2. Teil: insg. 6 Einheiten; 3. Teil: insg. 18 Einheiten = 37 Einheiten) betrachtet, so ergibt sich für die in diesen enthaltenen Humorstile folgendes Bild:



Bei dieser Grafik fällt nun auf, dass besonders die positiven Humorstile, sei es der ‚reflektierende‘ (22) und der ‚harmlose‘ (35) von Craik et al. (1996), oder der ‚einschließende‘ (29) und der ‚selbstverstärkende‘ (25) von Martin (2003), übermäßig oft in den Einheiten von bGit 55b-58a auftreten. Daran ist m.E. ersichtlich, dass sich die Rabbinen in diesem Text, der eine ganze Zerstörungsserie und v.a. auch jene des Tempels beschreibt, trotz sämtlicher geschilderter Grausamkeiten bemühten, ihre Situation positiv zu bewältigen, indem sie über die Ereignisse reflektierten, Erklärungen (er)fanden, oder sich in Wortspielen und anderen harmlosen sprachlichen Kunststücken übten. Obwohl sie auch den einschließenden Stil gebrauchten, der die rabbinische Bewegung dem Rest der jüdischen Bevölkerung nahbarer erscheinen lassen sollte, war es doch genauso wichtig sich mittels

selbstverstärkendem und -bewussten Auftretens in der Bevölkerung, aber auch vor den feindlichen Römern zu behaupten.

Wird als nächstes bAZ 16b-18b⁵ mit seinem Vergleichstext bBer 61 in all seinen Einheiten und Subeinheiten (insg. 8 Einheiten) wahrgenommen, so ergibt sich für die in ihnen enthaltenen Humorstile das folgende Bild:

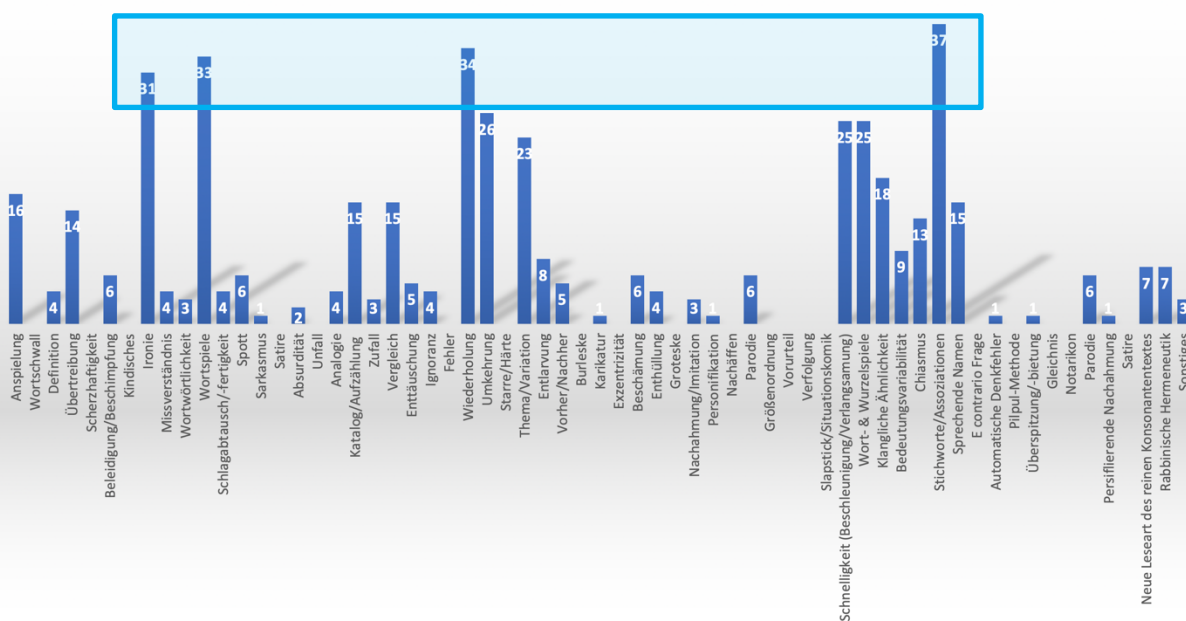


Wie in bGit dominieren auch hier die positiven Humorstile, so sind dieses Mal der ‚sozial warme‘ (8), der ‚kompetente‘ (7), der ‚harmlose‘ (7), sowie der ‚reflektierende‘ (6) von Craik et al. (1996), oder der ‚einschließende‘ (8) und der ‚selbstverstärkende‘ (6) von Martin (2003), besonders oft in bAZ 16b-18b & bBer 61b vertreten. Diese sind m.E. erklärbar durch die Beschreibung der Märtyrer und Trickster als reflektierte und kompetente Persönlichkeiten, die trotz widrigster Umstände ihr soziales Umfeld mit z.B. kunstvollen Wortspielen zu erheitern vermögen. Auch der gebrauchte einschließende und der selbstverstärkende Stil trugen dazu bei, die Standpunkte und Anliegen der sterbenden Rabbinen, oder auch der Trickster zu bekräftigen und für ihre Umwelt verständlicher zu machen. Das ebenso häufige Auftreten des negativen selbsterniedrigenden Stils (7) kommt in dem Martyriumskontext v.a. durch das Selbstmitleid, die Schuldeingeständnisse der Märtyrer vor ihrer Hinrichtung oder die mehrdeutigen bzw. schon fast schmeichelnden Worte der Trickster an die Fremdherrscher zustande. Während die einen durch ihre Selbsterniedrigung vor Gott als Lohn auf das Leben in der kommenden Welt hofften, so versuchten die anderen durch ihr Verhalten in dieser Welt mit dem Leben davonzukommen.

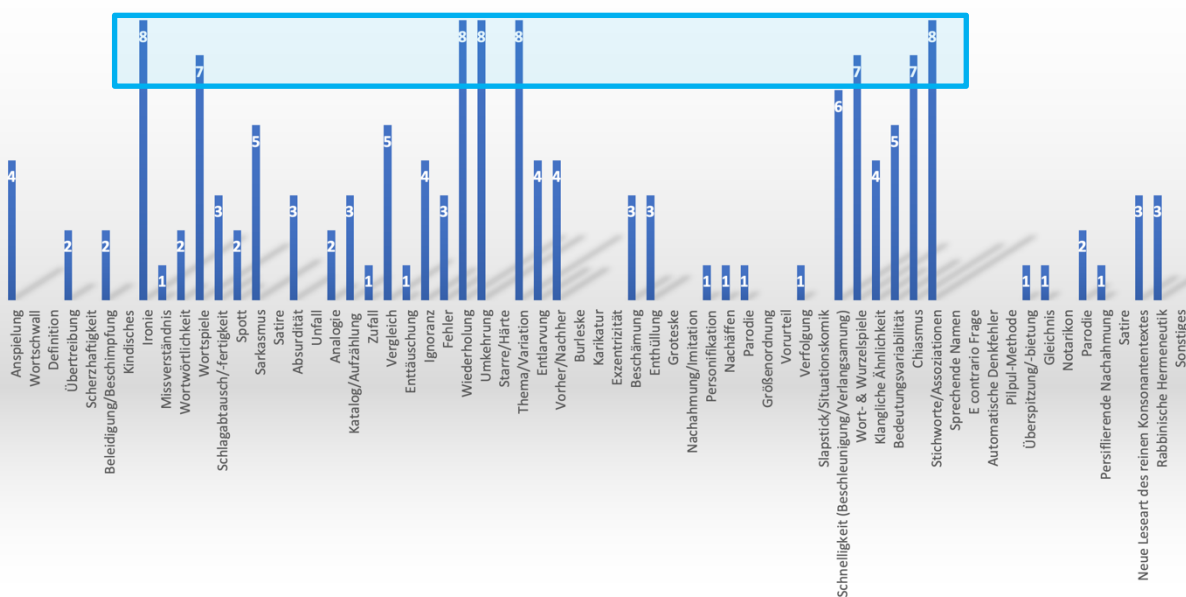
Die in den analysierten Texten auftretenden Humortechniken untermauern das bisherige Ergebnis, v.a. wenn betrachtet wird, welche davon in den Texten dominieren.

⁵ Hier wurde nur auf den Teil des Textes Bezug genommen, bei dem es sich um den Märtyrerkomplex innerhalb von bAZ 16a-19b handelt.

bGit 55b-58a



bAZ 16b-18b & bBer 61b



So fallen die Texte durch die vermehrte Verwendung der Techniken ‚Ironie (31//8)‘, ‚Wort-/Wurzelspiele‘ (33/25//7/7), die ‚Wiederholung‘ (34//8), sowie ‚Stichwortverbindungen/Assoziationen‘ (37//8) auf, welche aufgrund ihrer Häufung m.E. als die von den Rabbinen präferierten Humortechniken gelten können. Besonders die Ironie ist zu betonen, da diese in Zusammenhang mit der Subversion bzw. dem subversiven Humor (vgl. Punkt 1.7.2.) zu sehen ist, welcher als gesellschaftlich anerkannte Hinterfragungsform gilt. War es in bGit 55b-58a die Suche nach dem Schuldigen an der Tempelzerstörung, im Zuge derer sämtliche Autoritäten wie die Römer als Feinde, Mitrabbinen, oder Gott selbst hinterfragt wurden, so trat die ironische Subversion in bAZ 16b-18b & bBer 61b bei der Frage nach den jeweiligen Handlungsmotivationen der Akteure zu Tage. bAZ und bBer erscheinen in Relation zu bGit in Hinblick auf die verwendeten Techniken ausgeklügelter (vermehrtes Auftreten der Techniken: Umkehrung, Thema/Variation, Chiasmus), doch ist für bGit nicht zu vergessen, dass ein viel größerer Komplex, der aus vielen kleinen Einzeleinheiten besteht, kunstvoll zu

einer Gesamtkomposition verwoben wurde, während in bAZ die Einzelschicksale der Rabbinen eher aneinandergereiht wirken.

Durch ihren positiven oder besser gesagt humorvollen Zugang auf die wohl zentralsten gewaltbehafteten Kollektivereignisse sowie Einzelschicksale ist die Frage, welche **Begründung** die humorvolle Aufarbeitung und Vertextlichung dieser hat, m.E. eindeutig mit der ‚Coping-Funktion‘ zu beantworten.

Die Antwort auf die Frage nach dem Zweck des Humors in den Texten liegt in den diesen zugrundeliegenden Thematiken und deren Kontexten verborgen. So steht der Inhalt von bGit 55b-58a durch die Zuordnung zu dem Traktat Gittin im Kontext der Scheidung, doch nicht nur das, sondern die gesamte Tempelzerstörung, sowie jene von Tur Malka und Bethar, werden schlussendlich auf der Beziehungsebene zwischen Gott und seinem Volk Israel gelesen. Oberflächlich entsteht dadurch der Eindruck, dass die Zerstörungen auf die Scheidung Gottes von Israel, seiner Braut, reduziert werden, doch bei genauerer Analyse ergibt sich, dass die Rabbinen bemüht waren zu vermitteln, dass die Gesetze der Tora immer wieder neu adaptiert, wenn nicht sogar neu interpretiert werden müssen, um nicht zu starren Konstrukten zu werden. Im Grunde genommen ist der Text eine Aufforderung dazu sich an die jeweiligen Umstände und Situationen anzupassen,– wie es ganz besonders nach Gewalterfahrungen notwendig ist,– um nicht durch eine Verhärtung des Herzens den stets instabilen Frieden zwischen den Juden und der Fremdherrschaft zu gefährden. Diese Kernaussage des Textes wird dadurch unterstrichen, dass für die dreimaligen Ausschreitungen zwischen Juden und Römern geradezu banale Gründe angegeben werden, die allesamt auf Missverständnissen basieren, die leicht aus der Welt hätten geschafft werden können. Mit dem Inhalt von bAZ 16a-19a verhält es sich ähnlich, denn dieser steht durch seine Zuordnung zu dem Traktat Avoda Zara im Zeichen des Götzendienstes. Doch obwohl auf den ersten Blick die Römer als die gemeinten Götzendiener erscheinen, so könnte es sich jedoch,– mit Blick auf den Abfassungsort des Bavlis, genauso gut um eine verklausulierte Reaktion auf das Drängen der Perser nach Anpassung an ihre Kultur und Bräuche handeln. Denn in bAZ wird Götzendienst, genauso wie übrigens auch in dem analysierten Komplex von bGit, sogar unter Todesandrohung abgelehnt. Gleichzeitig wird in dem Text durch die Überzahl der Trickster gegenüber den Märtyrern aber vermittelt, dass das Martyrium zur Abwehr des Götzendienstes nicht notwendig und eigentlich auch nicht erwünscht sei, da die Tora, welche diesen verbietet, zum Leben und nicht zum Sterben gegeben wurde. Andererseits heißt es in bGit 57b, dass gerade, weil für die Tora gestorben wird, es diese wert sei, dass nach ihr gelebt wird. Der Fokus liegt somit auf der Tora, welche nicht nur lebensspendend wirkt, sondern durch ihr Studium dem Gelehrten auch das wahre, ewige Leben in der kommenden Welt als Lohn einbringt. Insofern scheint der **Zweck** der humorvollen Aufarbeitung und Vertextlichung durch die Rabbinen tatsächlich in der Hinführung der jüdischen Bevölkerung zu ihren Idealen und ganz besonders zum Torastudium bestanden zu haben.

Insgesamt wurde nun die aufgestellte Hypothese– sowohl mittels der herangezogenen Theorien als auch in der Praxis– verifiziert, genauso wie in der Arbeit selbst sämtliche in der Einleitung genannte Forschungslücken geschlossen wurden. Trotz sämtlicher Bemühungen sollte diese Arbeit jedoch nicht als endgültig, sondern lediglich als Startpunkt, als Ausgangsbasis für weitere Analysen kultur- und religionsgeschichtlicher oder theologischer Art betrachtet werden, die ich jedoch in diesem Rahmen nicht zu leisten vermag.

Darum höre ich hier mit der Erzählung auf. (38) Ist sie gut und geschickt erzählt, habe ich mein Ziel erreicht; ist sie aber schlecht oder mittelmäßig – ich habe mein Bestes getan. (39) Es ist gleich schädlich, unvermischten Wein oder pures Wasser zu trinken. Wein mit Wasser vermischt hingegen schmeckt vorzüglich. Ähnlich hängt es auch vom Aufbau der Erzählung ab, ob sie die Ohren dessen erfreut, dem dieses Buch in die Hände kommt. Damit will ich schließen. (2 Makk 15,38-39)

IV. Bibliographie

Zu I. Einleitung & III. Fazit

- S. Attardo (2014). *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.
- C. Bakhos (2014). Reading against the Grain. Humor and Subversion in Midrashic Literature. In: C. Cordoni and G. Langer (eds.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash: Jewish, Christian, and Muslim narratives from the Late Antiquity through to modern times*. (Poetik, Exegese und Narrative 2). Göttingen: V&R unipress, 71-80.
- Bar Ilan Responsa Project. *Responsa Project – Torah literature and Jewish texts*. [<https://www.responsa.co.il>; letzter Zugriff: 15.11.2021].
- T. Ben-Chorin (2008). Humor im Talmud. In: *facultativ. Religion und Karikatur No. 2*: 11-12.
- A.A. Berger (1993). *An Anatomy of Humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (1995). *Blind Men and Elephants. Perspectives on Humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (1997). *The Art of Comedy Writing*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (2013). Forty five Ways to Make ‘Em Laugh. In: *Israeli Journal of Humor Research 3*: 45-57.
- D. Boyarin (1991). Literary Fat Rabbis. On the Historical Origins of the Grotesque Body. In: *Journal of the History of Sexuality 1*: 551-584.
- D. Boyarin (1999). *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- D. Boyarin (2009a). *Socrates and the Fat Rabbis*. Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
- D. Boyarin (2009b). Patron Saint of the Incongruous. Rabbi Me’ir, the Talmud, and Menippean Satire. In: *Critical Inquiry 35*: 523-551.
- D. Brodsky (2011). Why did the widow have a goat in her bed? Jewish Humor and its Roots in the Talmud and Midrash. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor. Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25 – 26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 13-32.
- K.H. Craik, M.D. Lampert and A. Nelson (1996). Sense of humor and styles of everyday humorous conduct. In: *Humor 9*(3): 273-302.
- I. Davidson (1907). *Parody in Jewish Literature*. New York, NY: Columbia University Press.
- E. Diamond (2011). But is it funny? Identifying humor, satire and parody in rabbinic literature. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor. Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25 – 26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 33-53.
- A. Dionigi and L. Vagnoli (eds.) (2018-). *Rivista Italiana di Studi sull’Umore*. [<https://www.risu.biz>; letzter Zugriff: 13.4.2023].
- H. Eilberg-Schwartz (1987). Who’s Kidding Whom? A Serious Reading of Rabbinic Word Plays. In: *Journal of the American Academy of Religion 55*(4): 765-788.
- European Journal of Humor Research* (2013-). International Society for Humor Studies. [<https://europeanjournalofhumour.org>; letzter Zugriff: 13.4.2023].
- N. Farber (2018). Comedy & Humor in Torah Thought. In: Medium.com. [<https://medium.com/@natanfarber/comedy-humor-in-torah-thought-f108e4c808a4>; letzter Zugriff: 12.10.2020].
- D. Feldman (2013). Does God Have a Sense of Humor? In: *Jewish Action. The Magazine of the Orthodox Union*. [<https://jewishaction.com/religion/jewish-law/does-god-have-a-sense-of-humor>; letzter Zugriff: 29.10.2020].

- S. Freud (2009). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten/Der Humor*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch.
- H.H. Friedman (2004). Talmudic Humor and the Establishment of Legal Principles. Strange Questions. Impossible Scenarios, and Legalistic Brainteasers. In: *Thalia: Studies in Literary Humor 21*: 14-28.
- L. Goldschmidt (1929-1936). *Der Babylonische Talmud. 12 Bände*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- E.S. Gruen (2002). *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard University Press.
- E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- E.A.Z. Heiss (2022). Jüdischer Humor – Ein Phänomen für sich. In: *Vernetzt. Zeitschrift der Religionslehrerinnen und -lehrer der Erzdiözese Salzburg 3*: 8-9.
- J.W. van Henten and F. Avemarie (2002). *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London and New York: Routledge.
- Humor. International Journal of Humor Research* (1988-). Berlin [u.a.]: De Gruyter Mouton. [<https://www.degruyter.com/journal/key/humr/html>; letzter Zugriff: 13.4.2023].
- T. Ilan (2009). The Joke in Rabbinic Literature. Home-borne or Diaspora humor? In: G. Tamer (ed.), *Humor in Arabic Culture*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 57-75.
- S. Karff (1991). Laughter and Merriment in Rabbinic Literature. In: A. Karp (ed.), *Threescore and Ten*. Hoboken: Ktav, 75-85.
- Katholisches Bibelwerk (Hrsg.) (2016). *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*. Stuttgart: kbw bibelwerk.
- I. Knox (1969). The Traditional Roots of Jewish Humor. In: M.C. Hyers (ed.), *Holy Laughter*. New York: Seabury Press, 150-165.
- A. Kohut (1886). Wit, Humor and Anecdote in the Talmud and Midrash. In: *The American Hebrew 2-3*.
- A. Kovelman (2002). Farce in the Talmud. In: *Review of Rabbinic Judaism 5*: 86-92.
- S. Landmann (2016). *Der jüdische Witz*. Ostfildern: Patmos.
- A. Lehnardt (2008). *Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Band II/9. Ta'aniyot – Fasten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- M. Luz (1992). Oenomaus and Talmudic Anecdote. In: *Journal of the Study of Judaism 23*: 42-80.
- Ma'agarim. *The Historical Dictionary Project* (by The Academy of the Hebrew Language). [<https://maagarim.hebrew-academy.org.il>; letzter Zugriff: 15.11.2022].
- H. Maccoby (1978). *The Day God Laughed. Sayings, Fables and Entertainment of the Sages*. London: Robson Books.
- R.A. Martin (2003a). Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being. Development of the Humor Styles Questionnaire. In: *Journal of Research in Personality 37*: 48-75.
- R.A. Martin (2003b). Sense of Humor. In: S.J. Lopez and C.R. Snyder (eds.), *Handbook of Positive Psychological Assessment*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 313-326.
- J. Neusner and H. Eilberg-Schwartz (1988). A Rabbinic Theory of Language? In: *Journal of the American Academy of Religion 56(4)*: 762-763.
- Redaktion der RGG (Hrsg.) (2007). *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- G. Reeg (1985). *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern. Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 10). Tübingen: Mohr.
- J.L. Rubenstein (1999). *Talmudic Stories. Narrative Art, Composition, and Culture*.

- Baltimore, Md. [u.a.]: The Johns Hopkins Univ. Press.
- J.L. Rubenstein (2010). *Stories of the Babylonian Talmud*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Univ. Press.
- J.L. Rubenstein (2018). Martyrdom in the Persian Martyr Acts and in the Babylonian Talmud. In: G. Herman and J.L. Rubenstein (eds.), *Aggadah of the Bavli and its Cultural World*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 175-210.
- D. Schwara (2001). *Humor und Toleranz. Ostjüdische Anekdoten als historische Quelle*. (Lebenswelten osteuropäischer Juden 1). Köln [u.a.]: Böhlau.
- D. Schwara (2011). Humor im jüdischen Kulturkreis. In: *UNI NOVA 118*: 17-19.
- A. Sover (ed.) (2012-). *Israeli Journal of Humor Research*. The Israeli Society for Humor Studies. [<http://www.israeli-humor-studies.org>; letzter Zugriff: 13.4.2023].
- G. Stemberger (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- J. Stora-Sandor (1991). The stylistic metamorphosis of Jewish humor. In: *Humor 4*(2): 211-222.
- M. Tanenbaum (1974). Humour in the Talmud. In: *Concilium 5*: 141-150.
- J. Watts Belser (2018). *Rabbinic Tales of Destruction. Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem*. New York, NY: Oxford University Press.
- A. Wünsche (1881). *Der Midrasch Echa Rabbati*. (Bibliotheca Rabbinica II). Leipzig: Otto Schulze.
- I.J. Yuval (2007). *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- H.M. Zellentin (2011). *Rabbinic parodies of Jewish and Christian literature*. (Texts and studies in ancient Judaism 139). Tübingen: Mohr Siebeck.
- D. Zlotnick (1966). *The Tractate "Mourning"*. (Yale Judaica Series 17). New Haven: Yale University Press.
- A.J. Avery-Peck (1998). The Exodus in Jewish faith. The problem of God's intervention in history. In: *Annual of Rabbinic Judaism 1*: 3-22.
- C. Sedmak (2009). Coping Strategies and Epistemic Resilience. In: Ch. Hamilton et al. (eds.), *Facing Tragedies*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 23-44.

Zu II. Hauptteil

Zu Kapitel 1: Humor aus soziologischer & historischer Sicht

- M.H. Abel (2002). Humor, stress, and coping strategies. In: *Humor 15(4)*: 365-381.
- A.C. Adams (2014). Humor Markers. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 359-361.
- M. Alveal and C.G. Barraza (2015). *Propiedades psicométricas del Cuestionario Brief Cope 28 en población Chilena expuesta a eventos altamente estresantes*. Thesis of degree. Universidad de las Américas.
- L.B. Amir (2014). Taking the History of Philosophy on Humor and Laughter Seriously. In: *Israeli Journal of Humor Research 5*: 43-87.
- G. Andrews, C. Pollock and G. Stewart (1989). The determination of defense style by questionnaire. In: *Archives of General Psychiatry 46*: 455-460.
- J. Askenasy (2014). Laughter. Interdisciplinary View. In: *Israeli Journal of Humor Research 5*: 88-120.
- S. Attardo et al. (2003). Multimodal markers of irony and sarcasm. In: *Humor 16(2)*: 243-260.
- S. Attardo (2014a). Incongruity and Resolution. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 383-384.
- S. Attardo (2014b). Verbal Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 789-791.
- A. Augustyn et al. (1998-2020). Defense mechanisms. In: *Britannica Online Encyclopaedia*. [<https://www.britannica.com/topic/defense-mechanism>; letzter Zugriff: 18.9.2020].
- R.S. Balmores-Paulino (2018). An Exploration of the Schema and Function of Humor. In: *Israeli Journal for Humor Research 7(2)*: 43-63.
- S.M.S. Baqutayan (2015). Stress and Coping Mechanisms. A Historical Overview. In: *Mediterranean Journal of Social Sciences 6(2)*: 479-488.
- A. Bartolo (2014). Comprehension of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 166-169.
- A. Baum (1990). Stress, intrusive imagery, and chronic distress. In: *Health psychology 9*: 653-675.
- K. Baumstarck et al. (2017). Assessment of coping. A new french four-factor structure of the brief COPE inventory. In: *Health and Quality of Life Outcomes 15, Article 8*: 1-9.
- M. Bayless (2014). Travesty. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 774-776.
- U. Beermann (2014a). Humor Styles. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 364-365.
- U. Beermann (2014b). Sick Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 691-693.
- R. Bejan-Muresan et al. (2019). The Aggressive Response as a defence mechanism on the basketball court. In: *ICPESK 2018, Vol. 55: International Congress of Physical Education, Sports and Kinetotherapy. Education and Sports Science in the 21st Century, Edition dedicated to the 95th Anniversary of UNEFS*. England: Future Academy, 274-280.
- H.G. Belanger et al. (1998). The effects of humor on verbal and imaginal problem solving. In: *Humor 11(1)*: 21-31.
- N.J. Bell, P.E. McGhee and N.S. Duffey (1986). Interpersonal competence, social assertiveness and the development of humour. In: *British Journal of Developmental Psychology 4*: 51-55.

- H.K. Bendicson (2009). *Guide to Psychoanalytic Developmental Theories*. New York: Springer.
- L. Benjamin and G.R. Walz (1990). Counseling students and faculty for stress management. *ASHE-ERIC Clearinghouse on Counseling and Personnel Services*.
- M.P. Bennett (2014). Physical Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 227-281.
- H. Ben-Zur (2009). Coping styles and affect. In: *International Journal of Stress Management*. 16(2): 87-101.
- A.A. Berger (1993). *An Anatomy of Humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (1995). *Blind Men and Elephants. Perspectives on Humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (1997). *The Art of Comedy Writing*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (2013). Forty-five Ways to Make 'Em Laugh. In: *Israeli Journal of Humor Research* 3: 45-57.
- A.A. Berger (2014a). Release Theory of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 633-635.
- A.A. Berger (2014b). Targets of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 752-755.
- M. Bevis (2013). *Comedy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- A.M. Bippus (2014). Humor and Relational Maintenance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 352-353.
- G. Bodenmann (2000). *Stress und Coping bei Paaren*. Göttingen: Hogrefe.
- G. Bodenmann (2008). *Dyadisches Coping Inventar. Test manual*. Bern, Switzerland: Huber.
- G. Bodenmann (2018). Dyadic Coping Inventory. In: J.L. Lebow et al. (eds.), *Encyclopedia of Couple and Family Therapy*. Cham, Schweiz: Springer International Publishing, (1-5).
- G. Bonanno and D. Keltner (1997). Facial expressions of emotion and the course of conjugal bereavement. In: *Journal of Abnormal Psychology* 106(1): 126-137.
- M. Bond (1986). An empirical study of defense styles. In: G.E. Vaillant (ed.), *Empirical studies of ego mechanisms of defense*. Washington, DC: American Psychiatric Press, 1-29.
- M. Bond et al. (1983). An empirical examination of defense mechanism. In: *Archives of General Psychiatry* 40: 333-338.
- M. Booth-Butterfield et al. (2014). Communication of humor during bereavement. Intrapersonal and interpersonal emotion management strategies. In: *Communication Quarterly* 62(4): 436-454.
- R. Boston (1974). *An Anatomy of Laughter*. London: William Collins.
- R. Bowers and P.S. Smith (2004). Wit, humor, and Elizabethan coping. Sir John Harington and The Metamorphosis of Ajax. In: *Humor* 17(3): 181-218.
- J. Bremmer and H. Roodenburg (eds.) (1997). *A Cultural History of Humour From Antiquity to The Present Day*. Cambridge: Polity.
- D.M. Brodzinsky et al. (1992). Coping scale for children and youth. Scale development and validation. In: *Journal of Applied Developmental Psychology* 13(2): 195-214.
- S.J. Bronner (2014). Insult and Invective. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 385-387.
- V. Buck (1972). *Working under Pressure*. London: Staples Press.
- D. Byrne (1961). The Repression-Sensitization Scale. Rationale, reliability, and validity. In: *Journal of Personality* 29: 334-349.
- D. Byrne, J. Barry and D. Nelson (1963). The revised Repression-Sensitization Scale and its relationship to measures of self-description. In: *Psychological Reports* 13: 323-334.

- A. Cann et al. (1999). The roles of humor and sense of humor in responses to stress. In: *Humor* 12(2): 177-193.
- A. Cann et al. (2000). Exposure to humor before and after an unpleasant stimulus: Humor as a preventative or a cure. In: *Humor* 13(2): 177-191.
- N. Carroll (2014). *Humour. A Very Short Introduction* (Very Short Introductions). Oxford: Oxford Univ. Press.
- C.S. Carver (1997). You want to measure coping but your protocol's too long. Consider the brief. In: *International Journal of Behavioral Medicine* 4(1): 92-100.
- C.S. Carver, M.F. Scheier and J.K. Weintraub (1989). Assessing coping strategies. A theoretically based approach. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 56: 267-283.
- C.S. Carver and J. Connor-Smith (2010). Personality and Coping. In: *Annual Review of Psychology*. 61: 679-704.
- H.W. Cetola (1988). Toward a cognitive-appraisal model of humor appreciation. In: *Humor* 1(3): 245-258.
- W. Chafe (2014). Laugh, Laughter, Laughing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 436-439.
- G.-H. Chen and R.A. Martin (2007). A comparison of humor styles, coping humor, and mental health between Chinese and Canadian university students. In: *Humor* 20(3): 215-234.
- T. Chernyshova (2021). Language mechanisms of building the ironic text and ways of their linguistic research (linguistic pragmatic aspect). In: *The European Journal of Humour Research* 9(1): 57-73.
- M.A. Chesney et al. (2006). A validity and reliability study of the coping self-efficacy scale. In: *Br J Health Psychology* 11(3): 421-437.
- M. Clark (1987). Humor and Incongruity. In: J. Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*. Albany: State University of New York Press, 139-155.
- S. Cohen and T.A. Wills (1985). Stress, social support, and the buffering hypothesis. In: *Psychological Bulletin* 98: 310-357.
- C. Condren (2014). Satire. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 661-664.
- F. Cortés-Conde (2014). Teasing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 757-758.
- P.T. Costa, Jr. et al. (1995). Personality and Coping. A Reconceptualization. In: M. Zeidner and N.S. Endler (eds.), *Handbook of Coping. Theory, research, applications*. New York: John Wiley & Sons, 44-64.
- R.R. McCrae and P.T. Costa (1986). Personality, coping, and coping effectiveness in an adult sample. In: *Journal of Personality* 54: 385-405.
- K.H. Craik, M.D. Lampert and A. Nelson (1996). Sense of humor and styles of everyday humorous conduct. In: *Humor* 9(3): 273-302.
- P. Cramer (1990). *The Development of Defense Mechanisms. Theory, Research, and Assessment*. New York: Springer Verlag.
- P. Cramer (1991). *The Development of Defense Mechanisms. Theory, Research, and Assessment*. New York: Springer-Verlag.
- P. Cramer (1998a). Defensiveness About Defenses. In: *Journal of Personality* 66(6): 879-894.
- P. Cramer (1998b). Coping and defense mechanisms. What's the difference? In: *Journal of Personality* 66(6): 919-946.
- P. Cramer (2000). Defense mechanisms in psychology today. Further processes for adaptation. In: *American Psychology* 55(6): 637-646.

- S.A. Crawford and N.J. Caltabiano (2011). Promoting emotional well-being through the use of humor. In: *The Journal of Positive Psychology* 6(3): 237-252.
- A. McCullars et al. (2021). What's so funny? Adaptive versus maladaptive humor styles as mediators between early maladaptive schemas and resilience. In: *Humor* 34(1): 93-111.
- C. Davies (2009). Humor theory and the fear of being laughed at. In: *Humor* 22(1): 49-62.
- C. Davies (2011). *Jokes and targets*. Bloomington: Indiana University Press.
- A. Davis (2014). Burlesque. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 95-98.
- M.C. Davis et al. (1999). Is life more difficult on mars or venus? A meta-analytic review of sex differences in major and minor life events. In: *Annals of Behavioral Medicine* 21(1): 83-97.
- S.L. Deaner and J.T. McConatha (1993). The relation of humor to depression and personality. In: *Psychological Reports* 72: 755-763.
- L. Deckers and R.Th. Buttram (1990). Humor as a response to incongruities within or between Schemata. In: *Humor* 3(1): 53-64.
- L. Deckers and W. Ruch (1992). Sensation Seeking and the Situational Humor Response Questionnaire (SHRQ). Its relationship in American and German samples. In: *Personality and Individual Differences* 13: 1051-1054.
- S. Dentith (2000). *Parody*. London: Routledge.
- P. Derks (2014). Complexity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 164-165.
- M. Diehl et al. (1996). Age and Sex Differences in Strategies of Coping and Defense Across the Life Span. In: *Psychology and Aging* 11(1): 127-139.
- N.F. Dixon (1980). Humor. A cognitive alternative of stress? In: I.G. Sarason and C.D. Spielberger (eds.), *Stress and anxiety* 7. Washington, D.C.: Hemisphere, 281-289.
- M.J. Donahue and P.L. Benson (1995). Religion and well-being of adolescents. In: *Journal of Social Issues* 51(2): 145-160.
- K.J. Donoghue (2004). *Measuring Coping. Evaluating the Psychometric Properties of the COPE*. (BA-Thesis). Edith Cowan University, Australia.
- S. Doosje (2014a). Coping Mechanism. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 179-180.
- S. Doosje (2014b). Stress. In: *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 741-742.
- S. Doosje et al. (2010). Measurement of occupational humorous coping. In: *Humor* 23(3): 275-305.
- S. Doosje et al. (2012). Humorous coping scales and their fit to a stress and coping framework. In: *Quality and Quantity* 46: 267-279.
- J.S. Dowling (2002). Humor. A Coping Strategy for Pediatric Patients. In: *Pediatric Nursing* 28(2): 123-131.
- J.G. Dyer and T.M. McGuinness (1996). Resilience. Analysis of the concept. In: *Archives of Psychiatric Nursing* 10(5): 276-282.
- M. Eastman (1921). *The Sense of Humor*. London: Scribner.
- A. Ellis (1971). *The case against religion. A psychotherapist's view*. New York: Institute for Rational Living.
- A. Ellis (1977). *Reason and emotion in psychotherapy*. Seacaucus, NJ: Lyle Stuart.
- A. Ellis (1985). *How to live with and without anger*. New York: Citadel Press.
- A. Ellis (1996). How I learned to help clients feel better and get better. In: *Psychotherapy* 33: 149-151.
- A. Ellis (2001). *Overcoming destructive beliefs, feelings and behaviors. New directions for Rational Emotive Behavior Therapy*. Amherst, NY: Prometheus Books.

- N.S. Endler and J.D.A. Parker (1995). Assessing a patient's ability to cope. In: J.N. Butcher (ed.), *Practical considerations in clinical personality assessment*. New York: Oxford University Press, 329-352.
- M.H. Erdelyi (1985). *Psychoanalysis. Freud's cognitive psychology*. New York: Freeman.
- M.H. Erdelyi (1990). Repression, reconstruction, and defense. History and integration of the psychoanalytic and experimental frameworks. In: J.L. Singer (ed.), *Repression and dissociation*. Chicago: University of Chicago Press, 1-32.
- C. Erdheim (2021). *Gedanken über das Komische. Ein Essay*. Online. [<https://www.erdheim.at/publikationen/texte/das-komische>; letzter Zugriff: 1.5.2023].
- H.J. Eysenck (1942). The appreciation of humor. An experimental and theoretical study. In: *British Journal of Psychology* 32: 295-309.
- O. Fenichel (1946). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. London: Routledge.
- S. Folkman and R.S. Lazarus (1980). An analysis of coping in a middle-aged community sample. In: *Journal of Health & Social Behaviour* 21: 219-239.
- S. Folkman and R.S. Lazarus (1985). If it changes it must be a process. Study of emotion and coping during three stages of a college examination. In: *Journal of Personality & Social Psychology* 48: 150-170.
- S. Folkman and J.T. Moskowitz (2004). Coping. Pitfalls and Promise. In: *Annual Review of Psychology* 55: 74-745.
- Th.E. Ford (2014a). Humor Mindset. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 361-362.
- Th.E. Ford (2014b). Humor and Prejudice. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 594-596.
- Th.E. Ford (2015). The social consequences of disparagement humor. Introduction and overview. In: *Humor* 28(2): 163-169.
- Th.E. Ford, K. Richardson and W.E. Petit (2015). Disparagement humor and prejudice. Contemporary theory and research. In: *Humor* 28(2): 171-186.
- A. Freud (1936). *Das Ich und seine Abwehrmechanismen*. München: Kindler.
- S. Freud (1894). Die Abwehr-Neuropsychosen, Versuch einer psychologischen Theorie. In: *Gesammelte Werke, Band 1 (1892-1899)*. Frankfurt a.M.: Fischer, 59-74.
- S. Freud (1914). Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In: *Gesammelte Werke, Band 10 (1913-1917)*. Frankfurt a.M.: Fischer, 43-113.
- S. Freud (1924a). Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. In: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 10(4): 374-379.
- S. Freud (1924b). Neurose und Psychose. In: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 10(1): 1-5.
- S. Freud (1928). Humour. In: *International Journal of Psychoanalysis* 9: 1-6.
- S. Freud (1960). *Jokes and their Relationship to the Unconscious*. London: Hogarth Press.
- S. Freud (2009). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten/Der Humor*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch.
- P.S. Fry (1995). Perfection, humor, and optimism as moderators of health outcomes and determinants of coping styles of women executives. In: *Genetic, Social, and General psychology Monographs* 121: 211-245.
- M. Führ (2002). Coping humor in early adolescence. In: *Humor* 15(3): 283-304.
- G. Galloway and A. Cropley (1999). Benefits of humor for mental health. Empirical findings and directions for further research. In: *Humor* 12(3): 301-314.
- J. Gamble (2001). Humor in apes. In: *Humor* 14(2): 163-179.
- F.E. Garcia et al. (2018). Psychometric properties of the Brief-COPE for the evaluation of coping strategies in the Chilean population. In: *Psicologia. Reflexao e Critica* 31: 22.

- J. Garmendia (2014). The Clash. Humor and critical attitude in verbal irony. In: *Humor* 27(4): 641-659.
- M. Gelkopf and M. Sigal (1995). It is not enough to have them laugh. Hostility, anger, and humor-coping in schizophrenic patients. In: *Humor* 8(3): 273-284.
- P.E. McGhee (1979). *Humor – Its Origin and Development*. San Francisco: Freeman.
- P.E. McGhee (1999). *Health, healing, and the amuse system. Humor as survival training*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt.
- R. Giora et al. (2005). Irony aptness. In: *Humor* 18(1): 23-39.
- R. Giora and S. Attardo (2014). Irony. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 397-402.
- C.G. Gleser and D. Ihilevich (1969). An objective instrument for measuring defense mechanisms. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 33(1): 51-60.
- S. Gmelch et al. (2008). Dyadisches Coping Inventar (DCI). Ein Fragebogen zur Erfassung des partnerschaftlichen Umgangs mit Stress. In: *Zeitschrift für Familienforschung* 20: 185-203.
- J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.) (1972). *The Psychology of Humor Theoretical Perspectives and Empirical Issues*. New York: Academic Press.
- P. McGraw (2015). *The Humor Code: A Global Search for What Makes Things Funny*. New York: Simon & Schuster.
- A.P. McGraw et al. (2012). Too close for comfort, or too far to care? Finding humor in distant tragedies and close mishaps. In: *Psychological Science* 23(10): 1215-1223.
- A.P. McGraw and C. Warren (2010). Benign violations. Making immoral behaviour funny. In: *Psychological Science* 21: 1141-1149.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014a). Benign Violation Theory. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 75-76.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014b). Appreciation of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 52-55.
- A.P. McGraw and C. Warren (2016). Differentiating What Is Humorous From What Is Not. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 110(3): 407-430.
- A.P. McGraw, L.E. Williams and C. Warren (2014). The rise and fall of humor. Psychological distance modulates humorous responses to tragedy. In: *Social Psychological and Personality Science* 5(5): 566-572.
- E. Greenglass and R. Schwarzer (1998). The Proactive Coping Inventory (PCI). In: R. Schwarzer (ed.), *Advances in health psychology research (CD-ROM)*. Berlin: Freie Universität Berlin, Institut für Arbeits-, Organisations- und Gesundheitspsychologie.
- E. Greenglass and R. Schwarzer (1999). *The Proactive Coping Inventory (PCI): A Multidimensional Research Instrument. Paper presented at the 20th International Conference of the Stress and Anxiety Society (STAR)*. Cracow, Poland, July 12-14, 1999.
- D. Griffin (1994). *Satire. A Critical Reintroduction*. Lexington: University Press of Kentucky.
- J.J. Gross (2002). Emotion regulation. Affective, cognitive, and social consequences. In: *Psychophysiology* 39(3): 281-291.
- N. Haan (1963). Proposed model of ego functioning. Coping and defense mechanisms in relationship to IQ change. In: *Psychological Monograph* 77: 1-27.
- N. Haan (1977). *Coping and Defending. Process of Self-environment Organization*. New York: Academic Press.

- N. Haan (1982). The assessment of Coping, Defense and Stress. In: L. Goldberger and S. Breznitz (eds.), *Handbook of Stress. Theoretical and Clinical Aspects*. New York: Free Press, 254-269.
- W.P. Hampes (1992). Relation between intimacy and humor. In: *Psychological Reports 71*: 127-130.
- W.P. Hampes (1999). The relationship between humor and trust. In: *Humor 12(3)*: 253- 259.
- P.G. Hanson (1986). *The joy of stress*. Fairway, KS: Andrews, McMeel & Parker.
- R. Harrington (2013). *Stress, health & well-being. Thriving in the 21st century*. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning.
- S. Heintz and W. Ruch (2018). Can self-defeating humor make you happy? Cognitive interviews reveal the adaptive side of the self-defeating humor style. In: *Humor 31(3)*: 451-472.
- E.A.Z. Heiss (2019). *Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- C.F. Hempelmann (2014). Mechanisms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 493-494.
- P.L. Hewitt and G.L. Flett (1995). Personality Traits and the Coping Process. In: M. Zeidner and N.S. Endler (eds.), *Handbook of Coping. Theory, research, applications*. New York: John Wiley & Sons, 410-433.
- J. Hofmann and W. Ruch (2014). Cheerfulness, Seriousness, and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 118-119.
- J. Holmes and M. Marra (2002). Over the edge? Subversive humor between colleagues and friends. In: *Humor 15(1)*: 65-87.
- K. Horney (1994). *The Neurotic Personality of Our Time*. New York/London: W.W. Norton & Company, Inc.
- S. Hovanesian et al. (2009). Defense mechanisms and suicide risk in major depression. In: *Arch Suicide Res. 13(1)*: 74-86.
- L. Hutchen (2000). *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. Urbana/Cicago: Univ. of Illinois Press.
- D. Ihilevich and G.C. Gleser (1993). *Defense Mechanisms Inventory bibliography*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.
- C.S. Jacelon (1997). The trait and process of resilience. In: *Journal of advanced Nursing 25*: 123-129.
- M. Jacofsky et al. (n.d.). The Maintenance of Anxiety Disorders. Maladaptive Coping Strategies. From: *Hompage of Helen Farabee Centers*. [https://www.helenfarabee.org/poc/view_doc.php?type=doc&id=852; letzter Zugriff: 18.9.2020].
- P. Keith-Spiegel (1972). Early conceptions of humor. Varieties and issues. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The Psychology of humor. Theoretical perspectives and empirical issues*. New York: Academic Press, 4-39.
- S.R. Klein (2014a). Art and Visual Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 63-68.
- S.R. Klein (2014b). Caricature. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 103-105.
- C.L. Kleinke (2007). What does it mean to cope? In: A. Monat, R.S. Lazarus and G. Reevy (eds.), *The Praeger handbook on stress and coping*. Westport, CT: Praeger, 289- 308.
- P. Kline (1991). The relationship between objective measures of defences. In: M. Olf, G. Godaert and H. Ursin (eds.), *Quantification of human defence mechanisms*. New York: Springer-Verlag, 22-40.

- R.-D. Kocalevent et al. (2017). Resilient coping in the general population. standardization of the brief resilient coping scale (BRCS). In: *Health and Quality of Life Outcomes 15, Article 251*: 1-8.
- W. Köhler (2011). Humor. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [https://reference.works-brillonline-com.uaccess.univie.ac.at/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/humor-SIM_10169?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-in-geschichte-und-gegenwart&s.q=Humor; letzter Zugriff: 1.9.2020].
- Ch.A. Kramer (2013). An existentialist account of the role of humor against oppression. In: *Humor: 26(4)*: 629-651.
- U. Kramer (2010). Coping and defence mechanisms. What's the difference? - Second act. In: *Psychology and Psychotherapy. Theory, Research and Practice 83(2)*: 207-221.
- R.J. Kreuz and M.A. Riordan (2014). Exaggeration. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 222-224.
- H.W. Krohne (1995). Individual Differences in Coping. In: M. Zeidner and N.S. Endler (eds.), *Handbook of Coping. Theory, research, applications*. New York: John Wiley & Sons, 381-409.
- N.A. Kuiper (2014a). Psychological Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 281-284.
- N.A. Kuiper (2014b). Humor and Personality. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 560-563.
- N.A. Kuiper (2014c). Depression. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 194-196.
- N.A. Kuiper and R.A. Martin (1993). Humor and self-concept. In: *Humor 6*: 251-270.
- N.A. Kuiper and R.A. Martin (1998). Is sense of humor a positive personality characteristic? In: W. Ruch (ed.), *The sense of humor. Explorations of a personality characteristic*. New York: De Gruyter Mouton, 159-178.
- N.A. Kuiper, R.A. Martin and L.J. Olinger (1993). Coping humour, stress, and cognitive appraisals. In: *Canadian Journal of Behavioural Science 25*: 81-96.
- N.A. Kuiper and S. Nicholl (2004). Thoughts of feeling better? Sense of humor and physical health. In: *Humor 17(1)*: 37-66.
- N.A. Kuiper und A.L. Harris (2009). Humor styles and negative affect as predictors of different components of physical health. In: *Europe's Journal of Psychology 5(1)*: 1-18.
- G. Kuipers (2014). Sociology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 711-715.
- K.L. Kumpfer (1999). Factors and processes contributing to resilience. The resilience framework. In: M.D. Glantz and J.L. Johnston (eds.), *Resilience and development. Positive life adaptations. Longitudinal research in the social and behavioral sciences*. Dordrecht, the Netherlands: Kluwer, 161-176.
- A. McLachlan (2022). The role of laughter in establishing solidarity and status. In: *The European Journal of Humour Research 10(2)*: 29-50.
- S. Landmann (2010). *Der jüdische Witz*. Ostfildern: Patmos.
- R.S. Lazarus (1966). *Psychological stress and the coping process*. New York: McGraw- Hill.
- R.S. Lazarus and S. Folkman (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- R.S. Lazarus et al. (1986). Dynamics of stressful Encounter. Cognitive Appraisal, coping, and encounter outcomes. In: *Journal of Personality and Social Psychology 50(5)*: 992-1003.
- T. Ledermann et al. (2010). Psychometrics of the Dyadic Coping Inventory in three language groups. In: *Swiss Journal of Psychology 69(4)*: 201-212.

- H.M. Lefcourt (2001a). The Many Faces of Humor. Variations in the Types and Definitions of Humor. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 55-74.
- H.M. Lefcourt (2001b). The Development of Humor. Accounting for Individual Differences. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 75-87.
- H.M. Lefcourt (2001c). The Effects of Stress on Emotion and Health. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 89-108.
- H.M. Lefcourt (2001d). Humor as a Coping Strategy. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 109-125.
- H.M. Lefcourt (2001e). Humor as a Means of Retaining Social Cohesion and Support. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 127-139.
- H.M. Lefcourt (2001f). Sense of Humor and Physiological Stress Responses. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 141-150.
- H.M. Lefcourt (2001g). Sex and Humor. Interactive Predictors of Health?. In: H.M. Lefcourt (ed.), *Humor. The Springer Series in Social Clinical Psychology*. Boston, MA: Springer, 151-163.
- H.M. Lefcourt (2005). Humor. In: C.R. Snyder and S.J. Lopez (eds.), *Handbook of positive psychology*. New York: Oxford University Press.
- H.M. Lefcourt et al. (1995). Perspective-taking humor. Accounting for stress moderation. In: *Journal of Social and Clinical Psychology 14*: 373-391.
- H.M. Lefcourt et al. (1997). Humor as a stress moderator in the prediction of blood pressure obtained during five stressful tasks. In: *Journal of Research in Personality 31*: 523-542.
- K.M. Lehman et al. (2001). A reformulation of the moderating effects of productive humor. In: *Humor 14*(2): 131-161.
- F. Lisson (2014). *Humor. Warum wir lachen*. Springe: Zu Klampen.
- J.A. Litman (2006). The COPE inventory. Dimensionality and relationships with approach- and avoidance-motives and positive and negative traits. In: *Personality and Individual Differences 41*: 273-284.
- H. Livneh and E. Martz (2007). An Introduction to Coping Theory and Research. In: E. Martz and H. Livneh (eds), *Coping with Chronic Illness and Disability*. Boston, MA.: Springer, 3-27.
- Sh. Lockyer (2014). Identity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 377-378.
- H.S. Lonczak (2020). Humor in Psychology. Coping and Laughing Your Woes Away. In: *Positive Psychology*. [<https://positivepsychology.com/humor-psychology>; letzter Zugriff: 21.9.2020].
- C.R. Long and D.N. Greenwood (2013). Joking in the face of death. A terror management approach to humor production. In: *Humor 26*(4): 493-509.
- S.S. Luthar et al. (2000). The construct of resilience. A critical evaluation and guidelines for future work. In: *Child Development 71*(3): 543-562.
- O.H. Lynch (2014). Workplace Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 798-801.
- K. Marshall (2014). Slapstick. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 700-702.
- R.A. Martin (1996). The Situational Humor Response Questionnaire (SHRQ) and Coping Humor Scale (CHS). A decade of research findings. In: *Humor 9*: 251-272.

- R.A. Martin (1998). Approaches to the sense of humor. A historical review. In: W. Ruch (ed.), *The Sense of Humor. Explorations of a Personality Characteristic. Humor Research Series, Vol. 3*. Berlin/New York: De Gruyter Mouton, 15-60.
- R.A. Martin (2001). Humor, Laughter, and Physical Health. Methodological Issues and Research Findings. In: *Psychological Bulletin* 127(4): 504-519.
- R.A. Martin (2003a). Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being. Development of the Humor Styles Questionnaire. In: *Journal of Research in Personality* 37: 48-75.
- R.A. Martin (2003b). Sense of Humor. In: S.J. Lopez and C.R. Snyder (eds.), *Handbook of Positive Psychological Assessment*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 313-326.
- R.A. Martin (2004). Sense of humor and physical health. Theoretical issues, recent findings, and future directions. In: *Humor* 17(1): 1-19.
- R.A. Martin (2007). *The psychology of humor. An integrative approach*. Burlington, MA: Elsevier Academic Press.
- R.A. Martin (2014). Positive Psychology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 588-589.
- R.A. Martin and J.P. Dobbins (1988). Sense of humor, hassles, and immunoglobulin-A. Evidence for a stress-moderating effect of humor. In: *International Journal of Psychiatry in Medicine* 18: 93-105.
- R.A. Martin and H.M. Lefcourt (1983). Sense of humor as a moderator of the relation between stressors and moods. In: *Journal of Social and Personality Psychology* 45: 1313-1324.
- R.A. Martin and H.M. Lefcourt (1986). *Humor and life Stress. Antidote to adversity*. New York: Springer.
- R.A. Martin et al. (1993). Humor, coping with stress, self-concept, and psychological well-being. In: *Humor* 6(1): 89-104.
- M. Marra (2014). Subversive Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 742-744.
- G. Matte (2001). A psychoanalytical perspective of humor. In: *Humor* 14(3): 223-241.
- M.P. Matud (2004). Gender differences in stress and coping styles. In: *Personality and Individual Differences* 3(7): 1401-1415.
- E. Mead (2020). 6 Scales to Measure Coping + The Brief Coping Inventory. From: *Positive Psychology.com*. [<https://positivepsychology.com/coping-scales-brief-cope-inventory/>; letzter Zugriff: 15.9.2020].
- A. Mellor (2014). Mime. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 506-510.
- A. Mendiburo-Seguel and S. Heintz (2020). Comic styles and their relation to the sense of humor, humor appreciation, acceptability of prejudice, humorous self-image and happiness. In: *Humor* 33(3): 381-403.
- B. Meyer (2001). Coping with severe mental illness. Relations of the Brief COPE with symptoms, functioning, and well being. In: *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* 23(4): 265-277.
- F.C. Mish (1996). *Merriam Webster's collegiate dictionary*. Springfield, MA: Merriam Webster.
- D. Monzani et al. (2015). The Situational Version of the Brief COPE. Dimensionality and Relationships with Goal-Related Variables. In: *Europe's Journal of Psychology* 11(2): 295-310.
- D.H. Monro (1963). *Argument of Laughter*. South Bend. University of Notre Dame Press.
- J. Morgan et al. (2019). Exploring the role of humor in the management of existential anxiety. In: *Humor* 32(3): 433-448.

- J. Morreall (1983). *Taking laughter seriously*. Albany: State University of New York Press.
- J. Morreall (ed.) (1987). *The philosophy of laughter and humor*. New York: Suny.
- J. Morreall (1989). Enjoying incongruity. In: *Humor 2(1)*: 1-18.
- J. Morreall (2014). Philosophy of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 566-570.
- J. Morreall (2016). Philosophy of Humor. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor>; letzter Zugriff: 28.12.2019].
- R. Müller (2014). Witz. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 794-796.
- B.I. Murstein and R.G. Brust (1985). Humor and interpersonal attraction. In: *Journal of Personality Assessment 49*: 637-640.
- R.L. Nabi (2014). Persuasion and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 563-565.
- O. Nevo et al. (1993). Humor and pain tolerance. In: *Humor 6*: 71-88.
- M.G. Newman and A.A. Stone (1996). Does humor moderate the effects of experimentally-induced stress? In: *Annals of Behavioral Medicine 18(2)*: 101-109.
- J.B. Nezelek and P. Derks (2001). Use of humor as a coping mechanism, psychological adjustment, and social interaction. In: *Humor 14(4)*: 395-413.
- A.M. Nezu, C.M. Nezu and S.E. Blissett (1988). Sense of humor as a moderator of the relation between stressful events and psychological distress. A prospective analysis. In: *Journal of Personality and Social Psychology 54*: 520-525.
- J. Nikopoulos (2017). The stability of laughter. In: *Humor 30(1)*: 1-21.
- D.L.F. Nilsen and A. Pace Nilsen (2012). The Significance of Irony as a Master Trope. In: *Israeli Journal of Humor Research 1(2)*: 4-11.
- D.L.F. Nilsen and A. Pace Nilsen (2018). *The language of humor. An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- W. Noonan (2014). Absurdist Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 1-4.
- N.R. Norrick (1993). *Conversational joking. Humor in everyday talk*. Bloomington: Indiana University Press.
- N.R. Norrick (2014). Conversation. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 174-179.
- L. Olin (2019). Plato on the Pleasure of Comedy. In: *Israeli Journal of Humor Research 8(2)*: 7-25.
- E. Oring (1994). Humor and the suppression of sentiment. In: *Humor 7(1)*: 7-26.
- R. Ornelas et al. (2013). Afrontamiento en pacientes con cáncer de mama en radioterapia. Análisis de la Escala COPE breve. In: *Psycologia y Salud 23(1)*: 55-62.
- J.C. Overholser (1992). Sense of humor when coping with life stress. In: *Personality and Individual Differences 13*: 799-804.
- C.L. Park et al. (2004). Appraisal-coping goodness of fit. A daily internet study. In: *Personality and Social Psychology Bulletin 30*: 558-569.
- J.D.A. Parker and N.S. Endler (1995). Coping and defense. A historical overview. In: M. Zeidner and N. Endler (eds.), *Handbook of Coping. Theory, research, applications*. New York: John Wiley and Sons, 3-13.
- J.D.A. Parker and L.M. Wood (2008). Personality and the Coping Process. In: G.J. Boyle, G. Matthews and D.H. Saklofske (eds.), *The SAGE handbook of personality theory and assessment (Vol. 1)*. London: SAGE Publications, 506-519.
- D. Park-Ozee (2019). Satire. An explanation. In: *Humor 32(4)*: 585-604.
- M.G. Patka (2010). *Wege des Lachens. Jüdischer Witz und Humor aus Wien* (Enzyklopädie des Wiener Wissens 13). Weitra: Bibliothek der Provinz.

- L.G. Perks (2012). The ancient roots of humor theory. In: *Humor* 25(2): 119-132.
- D.D. Perlmutter (2000). Tracing the origin of humor. In: *Humor* 13(4): 457-468.
- D.D. Perlmutter (2002). On incongruities and logical inconsistencies in humor. *The delicate balance*. In: *Humor* 15(2): 155-168.
- Ch. Peterson and Ch.H. Moon (1999). Coping with Catastrophes and Catastrophizing. In: C.R. Snyder (eds.), *Coping. The Psychology of What Works*. New York: Oxford University Press, 252-278.
- M. Pickering (2014). Stereotypes. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 737-741.
- A. Piskorska (2014). A relevance-theoretic perspective on humorous irony and its failure. In: *Humor* 27(4): 661-685.
- W. Podilchak (1992). Fun, funny, fun-of humor and laughter. In: *Humor* 5(4): 375-396.
- J. Porteous (1988). Humor as a process of defense. the evolution of laughing. In: *Humor* 1(1): 63-80.
- F.J. Prerost (1993). Presentation of humorand faciliation of a relaxation response among internal and external scorers on Rotter's Scale. In: *Psychological Reports* 72: 1248-1250.
- R. Provine (2000). *Laughter. A Scientific Investigation*. London: Faber and Faber.
- R.T. Proyer (2014). Defense Mechanism. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 193-194.
- V. Raskin (1985). *Semantic mechanisms of humor* (Synthese Language Library 24). Dordrecht: D. Reidel.
- M. Reich et al. (2016). Estudio de las propiedades psicométricas del Brief COPE para una muestra de mujeres uruguayas. In: *Avances en Psicología Latinoamericana* 34(3): 615-636.
- M.A. Rose (2014). Parody. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 552-554.
- W. Ruch (1994). Extroversion, alcohol, and enjoyment. In: *Personality and Individual Differences* 16: 89-102.
- W. Ruch (1996). Measurement approaches to the sense of humor: Introduction and overview. In: *Humor* 9: 239-250.
- W. Ruch (ed.) (1998a). *Humor Research 3 – The Sense of Humor. Explorations of a Personality Characteristic*. (Humor Research Series 3). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
- W. Ruch (ed.) (1998b). *The sense of humor. Explorations of a personality characteristic*. New York: De Gruyter Mouton.
- W. Ruch (2007). Tools used for diagnosing humor states and traits. In: W. Ruch, *The sense of humor. Explorations of a personality characteristic*. Berlin: De Gruyter, 405-412.
- W. Ruch (2014). Components of Sense of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 680-682.
- W. Ruch and L. Deckers (1993). Do extroverts 'like to laugh'? An analysis of the Situational Humor Response Questionnaire. In: *European Journal of Personality* 7: 211-220.
- L. Ruiz-Gurillo and E. Linares Bernabeau (2020). Subversive humor in Spanish stand-up comedy. In: *Humor* 33(1): 29-54.
- T. Ruutu et al. (2006). Psychometric properties of the defense style questionnaire (DSQ-40) in adolescents. In: *J. Nerv. Ment. Dis.* 194(2): 98-105.
- A.C. Samson and J.J. Gross (2012). Humour as emotion regulation. The differential consequences of negative versus positive humour. In: *Cognition and Emotion* 26(2): 375-384.

- V. Saroglou (2002). Religion and sense of humor. An a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological perspective. In: *Humor 15(2)*: 191-214.
- V. Saroglou and L. Anciaux (2004). Licking sick humor. Coping styles and religion as predictors. In: *Humor 17(3)*: 257-277.
- D.L. Schacter (2011). *Psychology*. New York, NY: Worth Publishers.
- Z.A. Schaefer (2014a). Humor Group. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 357-359.
- Z.A. Schaefer (2014b). Workplace Resistance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 803-805.
- T. Schill and S. O’Laughlin (1984). Humor preference and coping with stress. In: *Psychological Reports 55*: 309-310.
- W. Schmidt-Hidding (1963). *Europäische Schlüsselwörter. Band I: Humor und Witz*. München: Huber.
- J.R. Schmitz (2002). Humor as a pedagogical tool in foreign language and translation courses. In: *Humor 15(1)*: 89-113.
- St. Schnurr (2014). Management. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 479-481.
- Th.R. Schultz (1972). The role of incongruity and resolution in children’s appreciation of cartoon humor. In: *Journal of Experimental Child Psychology 13(3)*: 456-477.
- Th.R. Schultz (1974). Development of the appreciation of riddles. In: *Child Development 45*: 100-105.
- Th.R. Schultz and F. Horibe (1974). Development of the appreciation of verbal jokes. In: *Developmental Psychology 10(1)*:13-20.
- Th.R. Schultz and M.B. Scott (1974). The creation of verbal humour. In: *Canadian Journal of Psychology/Revue canadienne de psychologie 28(4)*: 421-425.
- Th.R. Schultz (1976). A cognitive-developmental analysis of humor. In: T. Chapman and H. Foot (eds.), *Humor and laughter. Theory, research and applications*. New York, NY: Wiley.
- D. Schwara (2001). *Humor und Toleranz. Ostjüdische Anekdoten als historische Quelle* (Lebenswelten osteuropäischer Juden 1). Köln [u.a.]: Böhlau.
- R. Schwarzer (1999). Proactive Coping Theory. *Paper presented at the 20th International Conference of the Stress and Anxiety Society (STAR)*. Cracow, Poland, July 12-14, 1999.
- B. Schweizer (2020). Theology and laughter. Against the confessional paradigm of humor. In: B. Schweizer (ed.), *Christianity and the Triumph of Humor. From Dante to David Javerbaum*. Milton: Routledge: 28-44.
- H. Selye (1974). *Stress without distress*. Toronto: McClelland Stewart.
- M. Semrud-Clikeman (2014). Development of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 197-201.
- J. Sherzer (2014). Speech Play. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 727-730.
- M.N. Shiota (2006). Silver linings and candles in the dark. Differences among positive coping strategies in predicting subjective well-being. In: *Emotion 6*: 335-339.
- V.G. Sinclair and K.A. Wallston (2004). The Development and Psychometric Evaluation of the Brief Resilient Coping Scale. In: *Assessment 11(1)*: 94-101.
- R. de Sousa (1987). *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: MIT Press
- L.M.M. Sousa et al. (2017). Validation of the multidimensional sense of humor scale in people with chronic kidney disease. In: *Journal of Nursing Education and Practice 8(3)*: 72-79.
- A. Sover (ed.) (2018). *The Languages of Humor. Verbal, Visual, and Physical Humor*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic.

- R. Staley and P. Derks (1995). Structural incongruity and humor appreciation. In: *Humor* 8(2): 97-134.
- L. Steiger (1986). Humor. In: H.R. Balz et al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Band 15. Berlin, New York: De Gruyter, 696-701.
- M. Strain (2014). Aggressive and Harmless Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 15-18.
- J.M. Suls (1972). A two-stage model for the appreciation of jokes and cartoons. An information-processing analysis. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The psychology of humor. Theoretical perspectives and empirical issues*. New York, NY: Academic Press, 81-100.
- J.M. Suls (1977). Cognitive and disparagement theories of humour. A theoretical and empirical synthesis. In: A.J. Chapman and H.C. Foot (eds.), *It's a funny thing, humour*. Elmsford, NY: Pergamon, 41-45.
- J.M. Suls (1983). Cognitive processes in humor appreciation. In: P.E. McGhee and J.H. Goldstein (eds.), *Handbook of humor research*. New York, NY: Springer, 39-57.
- S. Svebak (1974). Revised questionnaire on the sense of humor. In: *Scandinavian Journal of Psychology* 15: 99-107.
- S. Svebak (1996). The development of the sense of humor questionnaire. From SHQ to SHQ-6. In: *Humor* 9: 341-361.
- J. Swann and Y. Wang (2014). Social Interaction. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 705-708.
- A. Takovski (2020). Coloring social change. Humor, politics, and social movements. In: *Humor* 33(4): 485-511.
- S.N. Tay and P.J. Smith (1990). *Managing stress: a guide to Asian living*. Singapore: Federal Publications (S) Pte. Ltd.
- J.M. Taylor (2014a). Forms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 351-352.
- J.M. Taylor (2014b). Linguistic Theories of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 455-457.
- S.E. Taylor (2018). *Health Psychology*, New York, NY [u.a.]: McGraw-Hill Education.
- J.A. Thorson and F.C. Powell (1993a). Development and validation of a multidimensional sense of humor scale. In: *Journal of Clinical Psychology* 49: 13-23.
- J.A. Thorson and F.C. Powell (1993b). Sense of humor and dimensions of personality. In: *Journal of Clinical Psychology* 49: 799-809.
- S. Treger, S. Sprecher and R. Erber (2013). Laughing and liking. Exploring the interpersonal effects of humor use in initial social interactions. In: *European Journal of Social Psychology* 43: 532-543.
- K. Triesenberg (2004). Humor enhancers in the study of humorous literature. In: *Humor* 17(4): 411-418.
- J. Vaid (1999). The evolution of humor. Do those who laugh last? In: D.H. Rosen and M.C. Luebbert (eds.), *Evolution of the Psyche*. Westport: Praeger, 123-138.
- G.E. Vaillant (1971). Theoretical hierarchy of adaptive ego mechanisms. In: *Archives of General Psychiatry* 24: 107-118.
- G.E. Vaillant (1977). *Adaptation to life*. Boston: Little, Brown.
- G.E. Vaillant (1986). *Empirical Studies of Ego Mechanisms of Defense*. Washington, DC: American Psychiatric Press.
- G.E. Vaillant (1992). *Ego Mechanisms of Defense. A Guide for Clinicians and Researchers*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- G.E. Vaillant (1994). Ego mechanisms of defense and personality psychopathology In: *Journal of Abnormal Psychology* 103(1): 44-50.

- G.E. Vaillant (2012). *Triumphs of experience. The men of the Harvard Grant Study*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- G.E. Vaillant, M. Bond and C.O. Vaillant (1986). An empirically validated hierarchy of defence mechanisms. In: *Archives of General Psychiatry* 73: 786-794.
- T. Veale (2004). Incongruity in humor. Root cause or epiphenomenon? In: *Humor* 17(4): 419-428.
- A. Viana (2014). Nonsense. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 543-545.
- A.P. Vilaythong et al. (2003). Humor and hope. Can humor increase hope? In: *Humor* 16(1): 79-89.
- J. Wang et al. (2007). Gender difference in neural response to psychological stress. In: *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 2(3): 227-239.
- M. Wanzer et al. (2005). "If we Didn't Use Humor, We'd Cry". Humorous Coping Communication in Health Care Settings. In: *Journal of Health Communication* 10: 105-125.
- N. Warnars-Kleverlaan et al. (1996). To be or not to be humorous. Does it make a difference? In: *Humor* 9(2): 117-141.
- J.M. Washburn-Ormachea et al. (2004). Gender and Gender-Role Orientation Differences on Adolescents' Coping with Peer Stressors. In: *Journal of Youth and Adolescence*. 33(1): 31-40.
- S. Weems (2014). *Ha! The Science of When We Laugh and Why*. New York: Basic Books.
- W. Weiten et al. (eds.) (2018). *Psychology Applied to Modern Life. Adjustment in the 21st Century*. Boston, MA: Cengage.
- S. White and A. Winzelberg (1992). Laughter and Stress. In: *Humor* 5(4): 343-355.
- D. Wickberg (2014). Etymology of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 350-351.
- D.W. Winnicott (2005). *Playing and Reality*. London: Routledge.
- P.T.P. Wong, G.T. Reker and E. Peacock (2006). The resource-congruence model of coping and the development of the Coping Schemas Inventory. In: P.T.P. Wong and L.C.J. Wong (eds.), *Handbook of Multicultural perspectives on stress and coping*. New York, NY: Springer.
- J. Worell (2001). *Encyclopedia of Women and Gender. Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender. (Two-volume Set). Vol. I (A-K)*. San Diego, CA: Academic Press.
- W.H. Xu (2017). Aristotle's Insistence on Humor Being Proper. A Syllogistic Corollary in His Ethics of Aretaic Happiness. In: *Israeli Journal of Humor Research* 5(2): 8-41.
- N.A. Yovitech, J.A. Dale and M.A. Hudak (1990). Benefits of humor in reduction of threat-induced anxiety. In: *Psychological Reports* 66: 51-58.
- M. Zeidner and D. Saklofske (1995). Adaptive and maladaptive coping. In: M. Zeidner and N. S. Endler (eds.), *Handbook of Coping. Theory, research, applications*. New York: John Wiley & Sons, 505-531.
- A. Ziv (1984). *Personality and Sense of Humor*. New York: Springer.
- A. Ziv and O. Gadish (1989). Humor and marital satisfaction. In: *Journal of Social Psychology* 129: 759-768.
- A. Ziv and O. Gadish (1990). Humor and giftedness. In: *Journals for the Education of the Gifted* 13: 332-345.
- K. Zweyer et al. (2004). Do cheerfulness, exhilaration, and humor production moderate pain tolerance? A FACS study. In: *Humor* 17(1/2): 85-119.

Zu Kapitel 2: Rabbinisches Verständnis von Humor

- D. Alexander (1985). *The Jester and the King, Political Satire in Israel. A Temporary Summary, 1948–1984*. Tel Aviv: Sifriat Poalim.
- G.W. Allport (1958). *The Nature of Prejudice*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- A. Amit (2010). A Rabbinic Satire on the Last Judgment. In: *Journal of Biblical Literature* 129(4): 679-697.
- G. Anderson (1990). The Expression of Joy as a Halakhic Problem in Rabbinic Sources. In: *The Jewish Quarterly Review* 80(3/4): 221-252.
- S. Ang-Tschachtli (2021). The variable of gender and its interplay with mother tongue in the humor and laughter of bilingual couples. In: *Humor* 34(4): 589-611.
- M.L. Apte (1987). Ethnic Humor Versus ‘Sense of Humor’. An American Sociocultural Dilemma. In: *American Behavioral Scientist* 30(1): 27-41.
- N. Ausubel (1967). *A Treasury of Jewish Humor*. New York: Paperback Inc.
- A. Avrahami (2004). Der israelische Humor. Ein kurzer geschichtlicher Überblick. In: G. Dachs (Hrsg.), *Humor*. (Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts). Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 61-72.
- C. Bakhos (2014). Reading against the Grain. Humor and Subversion in Midrashic Literature. In: C. Cordoni and G. Langer (eds.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim narratives from the Late Antiquity through to modern times*. (Poetik, Exegese und Narrative 2). Göttingen: V&R unipress, 71-80.
- S. Bassin (2013). Violence, Laughter, and Morality. A Literary Analysis of Humor in Esther. In: *CCAR Journal. A Reform Jewish Quarterly* 60(2): 29-37.
- A. J. Baumgartner (1896). L’Humor dans l’ancien testament. In: *Revue de Théologie et de Philosophie et Compte-rendu des Principales Publications Scientifiques* 29: 497-535.
- M. Beddig (2014). Das Sefer Habakbuk Hanavi. Eine Purim-Parodie aus dem 13. Jahrhundert. In: A. Lehnardt (Hrsg.), *Wein und Judentum*. (Jüdische Kulturgeschichte in der Moderne 2). Berlin: Neofelis Verlag, 171-184.
- D. Ben-Amos (1973). The „Myth“ of Jewish Humor. In: *Western Folklore* 32(2): 112-131.
- T. Ben-Chorin (2008). Humor im Talmud. In: *facultativ. Religion und Karikatur* 2: 11-12.
- M. Ben Maimon (Rambam) (1961). Shemonah Perakim-Hakdamah le-Masekhet Avot (hebr.). In: M.D. Rabinowitz (ed.), *Rabbeinu Moshe ben Maimon. Hakdamot le-Feirush ha-Mishnah*. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, Kapitel 5.
- A. Bensoussan (1983). L’humour juif sépharade. In: *Rassegna Mensile di Israel* 49(9/12): 705-716.
- A.A. Berger (2006). *The Genius of the Jewish Joke*. Taylor & Francis Ltd.
- E. Bergler (1956) *Laughter and the Sense of Humor*. New York: Intercontinental Medical Book Corporation.
- M. Bevis (2013). *Comedy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- B. J. Bialostotzky (1963). *Yiddish literature. Jewish Humor and Jewish Jesters*. New York: Cyco Pub. House.
- M.E. Biddle (2013). *A Time to Laugh. Humor in the Bible*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing.
- S. Blacher Cohen (1987). Introduction. The Varieties of Jewish Humor. In: S. Blacher Cohen (ed.), *Jewish Wry. Essays on Jewish Humor*. Bloomington, Ind. [u.a.]: Indiana University Press, 1-15.
- Ch. Bloch (1920). *Ostjüdischer Humor*. Berlin: Harz.
- R.Y. Bourhis et al. (1977). Context and Ethnic Humour in Intergroup Relations. In: A.J. Chapman and H.C. Foot (eds.). *It’s a funny thing. Humour*. Oxford: Pergamon, 261-266.
- J. Boskin and J. Dorinson (1985). Ethnic Humor. Subversion and Survival. In: *American*

- Quarterly* 37(1): 81-97.
- D. Boyarin (1991). Literary Fat Rabbis. On the Historical Origins of the Grotesque Body. In: *Journal of the History of Sexuality* 1: 551-584.
- D. Boyarin (2009b). Patron Saint of the Incongruous. Rabbi Me'ir, the Talmud, and Menippean Satire. In: *Critical Inquiry* 35: 523-551.
- D. Boyarin (2016). The Word and Allegory; or, Origen on the Jewish Question. In: U. Haselstein (ed.), *Allegorie. DFG-Symposium 2014*. Berlin: De Gruyter, 31-66.
- J. Boyer (1991). The schlemiezel. Black humor and the shtetl tradition. In: *Humor* 4(2): 165-175.
- D. Börner-Klein (1998). Gerson Rosenzweigs Massekhet Amerika – Eine Talmudparodie. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 25: 147-162.
- E. Brand (2013). Talmudic Humor and Its Discontents. In: *The Seforim Blog*. [https://seforimblog.com/2013/02/talmudic-humor-and-its-discontents; letzter Zugriff: 1.5.2023].
- A. Brenner (1990). 'Come back, come back, the Shulammitte' (Song of Songs 7:1–10): A Parody of the 'Wasf' Genre. In: Y.T. Radday and A. Brenner (eds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*. (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 92; Bible and Literature Series 23). Sheffield: Sheffield Academic, 251-275.
- A. Brenner (ed.) (2003). *Are We Amused? Humour About Women In the Biblical World*. (Journal for the study of the Old Testament, Supplement Series 383; The Bible in the 21st century 2). New York and London: T & T Clark, 2003.
- D. Brodsky (2011). Why did the widow have a goat in her bed? Jewish Humor and its Roots in the Talmud and Midrash. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor. Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25–26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 13-32.
- P. Bühler (2008). Religion und Karikatur. Eine fruchtbare Beziehung? In: *facultativ. Religion und Karikatur* 2: 12-13.
- W. Carpenter (2010). Laughter in a Time of Tragedy. Examining Humor during the Holocaust. In: *Denison Journal of Religion* 9(3): 12-25.
- G. Carpio (2008). *Laughing fit to kill. Black humor in the fictions of slavery*. Oxford: Oxford University Press.
- D. Cheng (2021). Self-deprecating humor and task persistence. the moderating role of self-defeating humor style. In: *Humor* 34(4): 519-535.
- J. Chotzner (1883). *Humor and Irony of the Bible*. Hanover: [o. Verl.].
- D. Cohen-Trumer (1993). L'humour juif. In: *Parcours Judaiques* 1: 85-102.
- E. Cray (1964). The Rabbi Trickster. In: *Journal of American Folklore* 77: 331-345.
- A.E. Cudd (2006). *Analyzing oppression*. Oxford: Oxford University Press.
- Ch. Davies (1986). Jewish jokes, anti-Semitic jokes and Hebreonian jokes. In: A. Ziv (ed.), *Jewish Humor*. Tel Aviv: Tel Aviv University/Papyrus, 75-98.
- Ch. Davies (1991). Exploring the thesis of the self-deprecating Jewish sense of humor. In: *Humor* 4(2): 189-209.
- I. Davidson (1907). *Parody in Jewish Literature*. New York, NY: Columbia University Press.
- B. Davis (2013). Jüdischer Humor in Israel von 1948 bis heute. In: M.G. Patka und A. Stalzer (eds.), *Alle meschugge? Jüdischer Witz und Humor*. Wien: Jüdisches Museum, 261-265.
- E. Diamond (2011). But is it funny? Identifying humor, satire and parody in rabbinic literature. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor. Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris*

- Center for Judaic Studies; October 25–26, 2009.* (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 33-53.
- H.M. Dober (2017). Sitzen, wo die Spötter sitzen? In: H.M. Dober (Hrsg.), *Religion und Humor*. (Theologie Interdisziplinär 18). Göttingen: V &R, 11-36.
- C. Dohmen und G. Stemberger (2019). *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- J. Dorinson (1981). Jewish Humor. Mechanism for Defense, Weapon for Cultural Affirmation. In: *The Journal of Psychohistory* 8(4): 447-464.
- K. Dorn (2003). Humor in der Schrift. In: *Lupe*: 22-24.
- N. Dov (1962). Hakayamet Bedihat Am Yehudit? Does the Jewish joke exist? (hebr.). In: *Mahanayim* 67: 48-56.
- A. Druyanov (1922). *Sefer na-bedihah ve-ha-hidud* (Book of Jokes and Wit). Frankfurt a.M.: [o. Verl.].
- A. Dundes (1971). A study of ethnic slurs. The Jew and the Polack in the United States. In: *Journal of American Folklore* 84(332): 186-203.
- H. Eilberg-Schwartz (1987). Who's Kidding Whom? A Serious Reading of Rabbinic Word Plays. In: *Journal of the American Academy of Religion* 55(4): 765-788.
- N.O. Eke (2015). Der Witz als ästhetische Entautomatisierung. Shoah und Lachen. In: B. Meyer-Sickendiek und G. Och (Hrsg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgegoltenen Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 323-338.
- S. Emanuel (2020). On the eighth day, God laughed. "Jewing" humour and self-deprecation in Crazy Ex-Girlfriend and the Gospel of Mark. In: *Journal of Modern Jewish Studies* 19(1): 29-50.
- B. Engelman (1999). Humor Muzhar, Galui veSamui beTalmud Bavli (hebr.). In: *Bar Ilan Journal BaDaD* 8: 5-28.
- N. Farber (2018). Comedy & Humor in Torah Thought. In: *Medium.com*. [<https://medium.com/@natanfarber/comedy-humor-in-torah-thought-f108e4c808a4>; letzter Zugriff: 12.10.2020].
- L. LaFave (1977). Ethnic humor. From paradoxes to principles. In: A.J. Chapman and H.C. Foot (eds.). *It's a funny thing. Humour*. Oxford: Pergamon, 237-260.
- L. LaFave and R. Manel (1976). Does Ethnic Humor Serve Prejudice? In: *Journal of Communication* 26(3): 116-123.
- D. Feldman (2013). Does God Have a Sense of Humor? In: *Jewish Action. The Magazine of the Orthodox Union*. [<https://jewishaction.com/religion/jewish-law/does-god-have-a-sense-of-humor>; letzter Zugriff: 29.10.2020].
- E.J. Fisher (1972). The Divine Comedy. Humor in the Bible. In: *Religious Education* 72(6): 571-579.
- Ch. Fontinoy (1988). La Bible et l'humour. In: A. Theodorides et al. (eds.), *Humour, travail et science en Orient*. (Acta Orientalia Belgica 5). Leuven: Peeters, 73-81.
- V. Frankl (1984). *Man's Search for Meaning*. New York: Washington Square Press.
- S. Freud (1905). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.
- S. Freud (1960). *Jokes and their Relationship to the Unconscious*. London: Hogarth Press.
- S. Freud (2009). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten/Der Humor*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch.
- H.H. Friedman (2000). Humor in the Hebrew Bible. In: *Humor* 13(3): 257-285.
- H.H. Friedman (2002). Is there humor in the Hebrew Bible? A rejoinder. In: *Humor* 15(2): 215-222.
- H.H. Friedman (2004). Talmudic Humor and the Establishment of Legal Principles. Strange Questions, Impossible Scenarios, and Legalistic Brainteasers. In: *Thalia: Studies in Literary Humor* 21: 14-28.

- H.H. Friedman (2014). The Art of Constructive Arguing. Lessons from the Talmud. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=2472735> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2472735>; letzter Zugriff: 1.5.2023].
- H.H. Friedman (2016). Talmudic Arguments. The Use of Insults, Reprimands, Rebukes and Curses as Part of the Disputation Process. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=2801821> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2801821>; letzter Zugriff: 1.5.2023].
- H.H. Friedman and L. Weiser Friedman (2014). *God Laughed. Sources of Jewish Humor*. NJ: Transaction Publishers.
- H.H. Friedman and L. Weiser Friedman (2019). To Jest or Not to Jest. How Conflicting Attitudes toward Humor in the Talmud Foreshadowed a Jewish Cultural Divide Today. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=3338980> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3338980>; letzter Zugriff: 30.4.2023].
- M. Georgalidou, V. Kourtis-Kazoullis and H. Kaili (2022). Humour in conversation among bilinguals constructing 'otherness'. In: *The European Journal of Humour Research* 10(3): 168-188.
- E. ben Gershôm (2000). *Der Esel des Propheten. Eine Kulturgeschichte des jüdischen Humors*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- I.S. Gilhus (1997). *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*. London/New York: Routledge.
- S.L. Gilman (1990). *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- S.L. Gilman (2015). ‚Jüdischer Humor‘ und die Bedingungen, durch welche Juden Eintritt in die westliche Zivilisation fanden. In: B. Meyer-Sickendiek und G. Och (Hrsg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgegoltenen Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 155-169.
- A. Goldman (1971a). The Boy-Man Shlemiel. Jewish Humor. The Jewish Element in the American Humor. In: A. Goldman (ed.), *Freakshow*. New York: Atheneum.
- E.M. Gonzales and R.L. Wiseman (2005). Ethnic Identification and the Perceived Humor and Rudeness of Ethnic Jokes. In: *Intercultural Communication Studies* 14(2): 170-183.
- L.R. Gordon (1999). *Bad faith and antiblack racism*. New York: Humanity Books.
- L. Greenspoon (o.d.). Focus on Humor in the Old Testament. In: *Oxford Biblical Studies Online*. Oxford University. [https://global.oup.com/obso/focus/focus_on_humor_ot; letzter Zugriff: 30.10.2020).
- M. Grotjahn (1957) *Beyond Laughter. Humor and the Subconscious*. New York: McGraw-Hill.
- M. Grotjahn (1970), Jewish Jokes and their Relation to Masochism. In: W.M. Mendel (ed.), *A Celebration of Laughter*. Los Angeles: Mara, 135-143.
- E.S. Gruen (1998). *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Los Angeles, London: Berkeley.
- E.S. Gruen (2002). *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard University Press.
- R. Grundmann (2016). ‚Lies nicht ‚mit Frieden‘, sondern ‚mit dem Saloon‘!“. Die Talmudparodie „Massekhet Prohibition“ als kreativer Umgang mit religiösen Diskursformen. In: E. Polito et al. (Hrsg.), *Neues finden – Neues schaffen*. (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste – Junges Kolleg). Paderborn: Brill Schöningh, 69-86.
- A. Hale (2018). There is an after-life (for jokes, anyway). The potential for, an appeal of, ‚immortality‘ in humor. In: *Humor* 31(3): 507-538.
- H. Halkin (2006). Why Jews Laugh at Themselves. In: *Commentary Magazine* 121(4): 47-54.

- G. Hasan-Rokem (2003). *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*. (The Taubman Lectures in Jewish Studies 4). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- W. van Heerden (1992). Taking Humor seriously. A few thoughts on incongruity, humour, and biblical interpretation. In: W. Wessels and E. Scheffler (eds.), *Old Testament Science and Reality. A Mosaic for Deist*. Pretoria: Verba Vitae, 57-69.
- E.A.Z. Heiss (2019). *Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- E.A.Z. Heiss (2022a). Jüdischer Humor – Ein Phänomen für sich. In: *Vernetzt. Zeitschrift der Religionslehrerinnen und -lehrer der Erzdiözese Salzburg* 3: 8-9.
- E.A.Z. Heiss (2022b). Rezension Kaplan. Vom jüdischen Witz zum Judenwitz. Eine Kunst wird entwendet. In: *Dialog – DuSiach* 129: 37–47.
- L.D. Henman (2001). Humor as a coping mechanism. Lessons from POWs. In: *Humor* 14(1): 83-94.
- E. Hirschmann (1930). Zur Psychologie des jüdischen Witzes. In: *Psychoanalytische Bewegung* 2(6): 580-586.
- U. Homann (1993). Der Witz als Waffe. Lachen und Humor in der jüdischen Tradition. In: *Tribühne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums* 126: 179-187.
- I. Howe (1951). The Nature of Jewish Laughter. In: *The New American Mercury* 72: 211-212.
- C. Hyers (1987). *And God Created Laughter. The Bible as Divine Comedy*. Atlanta, GA: John Knox Press.
- T. Ilan (2009). The Joke in Rabbinic Literature. Home-borne or Diaspora humor? In: G. Tamer (ed.), *Humor in Arabic Culture*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 57-75.
- A.S. Isaacs (1911). *Stories from the Rabbis and Rabbinical Humor*. New York: Bloch.
- C.D. Isbell (2011). Humor in the Bible. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor. Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25–26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 1-11.
- J. Jacobs and I. Davidson (1905a). Satire. In: I. Singer et al. (eds.), *The Jewish Encyclopedia, Vol. 11*. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 71-74.
- J. Jacobs and I. Davidson (1905b). Parody. In: I. Singer et al. (eds.), *The Jewish Encyclopedia, Vol. 9*. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 542-544.
- L. Jacobs (1995). *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- P. Jelavich (2012). When Are Jewish Jokes No Longer Funny? Ethnic Humour in Imperial and Republican Berlin. In: M. Kessel and P. Merzinger (eds.), *The Politics of Humour. Laughter, Inclusion, and Exclusion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto Press, 22-51.
- P. Jelavich (2015). Witz. In: D. Diner (Hrsg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Vol. 6*. Stuttgart [u.a.]: Metzler, 443-447.
- E. Jupiter (2010). *No, warum nicht? Der jüdische Witz als Quelle der Lebenskunst*. Wien: Picus.
- L. Kaplan (2021). *Vom jüdischen Witz zum Judenwitz. Eine Kunst wird entwendet*. (Band 439). Berlin: Die Andere Bibliothek.
- S. Karff (1991). Laughter and Merriment in Rabbinic Literature. In: A. Karp (ed.), *Threescore and Ten*. Hoboken: Ktav, 75-85.
- N. Katz and E. Katz (1971). Tradition and Adaptation in American Jewish Humor. In: *Journal of American Folklore* 84: 215-220.
- D.S. Kazzaz (1992). Coping Mechanisms for Survival. A Jewish Perspective. In: *Jewish Education* 59(3): 15-24.

- J. Klatzmann (2011). *Jüdischer Witz und Humor*. München: C.H. Beck.
- I. Knox (1969), The Traditional Roots of Jewish Humor. In: M.C. Hyers (ed.), *Holy Laughter*, New York: The Seabury Press, 150-165.
- J.P. Kohn (1915). *Rabbinischer Humor aus alter und neuer Zeit. Eine Sammlung von Anekdoten und ‚guten Wörtchen‘*. Berlin: L. Lamm.
- J.P. Kohn and L. Davidsohn (1943). Jewish Wit and Humor. 1. General. In: *The Universal Jewish Encyclopedia, Vol. 10*. New York, NY: Universal Jewish Encyclopedia, 545-547.
- A. Kohut (1886). Wit, Humor and Anecdote in the Talmud and Midrash. In: *The American Hebrew* 2-3.
- A. Kovelman (2002). Farce in the Talmud. In: *Review of Rabbinic Judaism* 5(1): 86-92.
- Ch.A. Kramer (2013). An existentialist account of the role of humor against oppression. In: *Humor*: 26(4): 629-651.
- I. Kristol (1955). Is Jewish Humor Dead? In: H.U. Ribalow (ed.), *Midcentury*. New York: The Breechhurst Press.
- T. Krüger (2008). Karikatur fremder Religionen in der Bibel. In: *facultativ. Religion und Karikatur No. 2*: 9.
- L. Laineste (2014). National and Ethnic Differences. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 541-542.
- S. Landmann (1962). On Jewish Humor. In: *The Jewish Journal of Sociology* 4: 193-204.
- S. Landmann (2016). *Der jüdische Witz*. Ostfildern: Patmos.
- F. Landy (1980). Humour in the Bible. In: *Jewish Quarterly* 28(1): 13-19.
- Dov B. Lang (1962). On the Biblical Comic. In: *Judaism* 11(3): 249-254.
- R. Lears (1941). *The Book of Jewish Humor*. New York: Bloch.
- D. Levy (2013). Humor ist, wenn man trotzdem lacht. In: M.G. Patka und A. Stalzer (Hrsg.), *Alle meschugge? Jüdischer Witz und Humor*. Wien: Jüdisches Museum, 97-200.
- S. Lipman (1993). *Laughter in Hell. The Use of Humor during the Holocaust*. New Jersey: Jason Aronson Inc. Publishers.
- H. Loewe (1920). *Schelme und Narren. Mit jüdischen Kappen*. Berlin: Welt-Verlag.
- M. Luz (1992). Oenomaus and Talmudic Anecdote. In: *Journal of the Study of Judaism* 23: 42-80.
- H. Maccoby (1978). *The Day God Laughed. Sayings, Fables and Entertainment of the Sages*. London: Robson Books.
- H.R. Macy (2016). *Discovering Humor in the Bible. An Explorer's Guide*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- W. Markfield (1965). The Yiddishization of American Humor. In: *Esquire (Oct.)*: 114-115, 136.
- A. Melnik and Y. Nov (2017). The Changing Style of Jewish Humor in the Second Half of the 20th Century. In: *Israeli Journal for Humor Research* 6(1): 39-53.
- R. Menasse (o.J.). *Doktor Hoechst. Ein Faust-Spiel*. (Bühnenmanuskript). Wien: Thomas Sessler Verlag.
- S.F. Mendelsohn (1935). *The Jew Laughs. Humorous Stories and Anecdotes*. Chicago: L.M. Stein.
- J. Meyerowitz (1997). *Der echte jüdische Witz*. Berlin: Arani-Verlag.
- B. Meyer-Sickendiek (2015). Vom Witz diesseits und jenseits des Lustprinzips. Döblin, Freud und Franz Biberkopf. In: B. Meyer-Sickendiek und G. Och (Hrsg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgegoltenen Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 83-98.
- J.R. Miles (1990). Laughing at the Bible. Jonah as Parody. In: Y.T. Radday and A. Brenner (eds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*. (Journal for the Study of the

- Old Testament: Supplement Series 92; Bible and Literature Series 23). Sheffield, England: Almond Press, 203-215.
- L.E. Mintz (1977). Jewish Humor. A Continuum of Sources, Motives and Functions. In: *American Humor* 4(1): 4-5.
- M. Mishinsky (1977). Humor as a “courage mechanism”. In: *Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines* 15: 352-363.
- M. Morgenstern (2017). Humor in Talmud und Midrasch. Deutungen und Kontroversen zwischen Juden und Christen. In: H.M. Dober (Hrsg.), *Religion und Humor*. (Theologie Interdisziplinär 18). Göttingen: V &R, 113- 132.
- J. Morreall (1983). *Taking laughter seriously*. Albany: State University of New York Press.
- J. Morreall (1999). *Comedy, tragedy, and religion*. Albany: State University of New York Press.
- J. Morreall (2001). Sarcasm, irony, wordplay, and humor in the Hebrew Bible. A response to Hershey Friedman. In: *Humor* 14(3): 293-301.
- A. Moszkowski (1923). *Der jüdische Witz und seine Philosophie*. Berlin: Dr. Eysler.
- B. Muraskin (2017). Some Religious Roots of Jewish Humor. In: *Jewish Currents*. [https://jewishcurrents.org/some-religious-roots-of-jewish-humor; letzter Zugriff: 30.4.2023].
- H. Mutuma et al. (1977). Ethnic Humor is no Joke. In: A.J. Chapman and H.C. Foot (eds.). *It's a funny thing. Humour*. Oxford: Pergamon, 277-280.
- J. Neusner and H. Eilberg-Schwartz (1988). A Rabbinic Theory of Language? In: *Journal of the American Academy of Religion* 56(4): 762-763.
- O. Nevo (1984). Appreciation and production of humor as an expression of aggression. A study of Jews and Arabs in Israel. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 15: 181-198.
- O. Nevo (1986). Do Jews in Israel still laugh at themselves? In: A. Ziv (ed.), *Jewish Humor*. Tel Aviv: Tel Aviv University/Papyrus, 191-200.
- O. Nevo (1991). What's a Jewish Joke? In: *Humor* 4(2): 251-260.
- O. Nevo and N. Greenfield (1986). Jewish Elements and Israeli Elements in Jokes told by Religious and Non-religious Children in Israel. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Vol. 2*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 55-62.
- N.R. Norrick (1989). Intertextuality in humor. In: *Humor* 2(2): 117-139.
- W. Novak and M. Waldoks (eds.) (1981). *The Big Book of Jewish Humor*. New York: Harper and Row.
- G. Och (2015). Die Erfindung des jüdischen Witzes. Diskursanalytische Überlegungen zu Texten des frühen 19. Jahrhunderts. In: B. Meyer-Sickendiek und G. Och (Hrsg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgegoltene Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 29-48.
- I. Olsvanger (1920). *Aus der Volksliteratur der Ostjuden. Schwänke, Erzählungen, Volkslieder und Rätsel*. Basel: Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde.
- E. Oring (2010). *Jokes and their Relations*. New-Brunswick, NJ: Transaction Publishing.
- N. Orland (1997). Der israelische Humor von seinen Anfängen bis zum Sechstagekrieg. In: Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien (Hrsg.), *Menora: Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Band 8. Hamburg: Philo Fine Arts, 98-118.
- Ch. Ostrower (2015). Humor as a Defense Mechanism during the Holocaust. In: *Interpretation* 69(2): 183-195.
- M.-A. Ouaknin und D. Rotnemer (1998). *Die große Welt des jüdischen Humors*. Stuttgart: Quell.
- M. Patella (2015). And God Created Laughter. The Eighth Day. In: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 69(2): 156-168.

- R. Patai (1993). Jewish Humor – A survey and a program. In: *Semites and Stereotypes*: xiii-xix.
- M.G. Patka (2010). *Wege des Lachens. Jüdischer Witz und Humor aus Wien*. (Enzyklopädie des Wiener Wissens 13). Weitra: Bibliothek der Provinz.
- M.G. Patka and A. Stalzer (Hrsg.) (2013). *Alle Meschugge? Jüdischer Witz und Humor*. Wien: Jüdisches Museum.
- M. Perry and M. Sternberg (1986). The King through Ironic Eyes. Biblical Narrative and the Literary Reading Process. In: *Poetics Today* 7(2): 275-322.
- D.A. Peters (2008). *Many faces of biblical humor. A compendium of the most delightful, romantic, humorous, ironic, sarcastic, or pathetically funny stories and statements in scripture*. Lanham, Md.: Hamilton Books.
- G. Rabinovitch (2008). L'humour juif. In: *Connaissance du monde juif*: 219-227.
- Y.T. Radday (1990). On Missing the Humour in the Bible. An Introduction. In: Y.T. Radday and A. Brenner (eds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*. (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 92; Bible and Literature Series 23). Sheffield: Sheffield Academic, 21-38.
- Y.T. Radday and M. Moore (1995). Sex and women in Biblical narrative humor. In: *Humor* 8(4): 363-384.
- J. Ch. Rawnitzki (1922). *Yidische Witzn*. Berlin: Moriyah.
- T. Reik (1929). Zur Psychoanalyse des jüdischen Witzes. In: *Imago* 15: 63-68.
- T. Reik (1962). *Jewish Wit*. New York, NY: Gamut Press.
- C.W. Reines (1972). Laughter in Biblical and Rabbinic Literature. In: *Judaism Magazine* 21(2): 176-183.
- H. Revel (1943). Jewish Wit and Humor. 2. Parody and Satire. In: *The Universal Jewish Encyclopedia, Vol. 10*. New York, NY: Universal Jewish Encyclopedia, 547-548.
- J. Richman (1926). *Laughs from Jewish Lore*. New York: Behrman's Jewish Book House.
- P. Rießler (1966). Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Heidelberg: F.H. Kerle.
- E. Rovit (1967). Jewish Humor and American Life. In: *The American Scholar* 36: 240.
- J. Rovner (1994). Rhetorical Strategies and Dialectical Necessity in the Babylonian Talmud. The Case of Kiddushin 34a-35a. In: *Hebrew Union College Annual* 65: 177-231.
- M.J. Salamon (1994). Denial and acceptance. Coping and Defense Mechanisms. In: *Holocaust Survivors' Mental Health*: 17-25.
- B. Saper (1991). A cognitive behavioral formulation of the relation between the Jewish joke and anti-semitism. In: *Humor* 4(1): 41-59.
- A. Schart (2017). Jona als Satire. In: H.M. Dober (Hrsg.), *Religion und Humor*. (Theologie Interdisziplinär 18). Göttingen: V & R, 79-94.
- K. Schlesinger (1979). Jewish Humor as Jewish Identity. In: *International Review of Psychoanalysis* 6: 317-330.
- E.C. Schutz (1989). The sociability of ethnic jokes. In: *Humor* 2(2): 165-177.
- D. Schwara (2001). *Humor und Toleranz. Ostjüdische Anekdoten als historische Quelle* (Lebenswelten osteuropäischer Juden 1). Köln [u.a.]: Böhlau.
- D. Schwara (2011). Humor im jüdischen Kulturkreis. In: *UNI NOVA* 118: 17-19.
- H. Schwarzbaum (1968). *Studies in Jewish and World Folklore*. (Fabula/Supplement-Reihe B, 3). Berlin: De Gruyter.
- Z. Septimus (2017). Revisiting the Fat Rabbis. In: Ch. Fonrobert et al. (eds.), *Talmudic Transgressions. Engaging the Work of Daniel Boyarin*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 181). Leiden: Brill, 419-456.
- I. Sheffer (1967). You Don't Have to Be Jewish. In: *Midstream* 13: 58-62.
- M.D. Shutter (1893). *Wit and Humor in the Bible. A Literary Study*. Boston: Arena.
- M.E. Silberman de Cywiner (2008). Manifestaciones de humor en la cultura tradicional sefardí. In: *Sefárdica* 17: 123-141.

- E. Simon (1928). Zum Problem des jüdischen Witzes. In: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 20: 313-316.
- E. Simon (1929). *Zum Problem des jüdischen Witzes*. Berlin: E. W. Tieffenbach.
- A. Sover (2021). *Jewish Humor: An Outcome of Historical Experience, Survival and Wisdom*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- H.D. Spalding (1995). *Classic Jewish Humor in America*. Middle Village NY: Jonathan David Pub.
- H.D. Spalding (ed) (2001). *Encyclopedia of Jewish Humor. From Biblical Times to The Modern Age*. New York: J. David Publishers.
- D. Spera (Hrsg.) (2021). Dossier. Jüdischer Humor. Selbstironisch, geistvoll, leidgeprüft. In: *Nu* 86(4).
- S.D. Sperling (1995). Aramaic Spousal Misunderstandings. In: *Journal of the American Oriental Society* 115(2): 205-209.
- G. Stemberger (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2010a). Grundzüge rabbinischer Hermeneutik. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133) Tübingen: Mohr Siebeck, 103-117.
- G. Stemberger (2010b). Griechisch-römische und rabbinische Hermeneutik. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133) Tübingen: Mohr Siebeck, 118-129.
- G. Stemberger (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- D. Stern (2004). The 'Alphabet of Ben Sira' and the Early History of Parody in Jewish Literature. In: H. Najman and J. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*. Leiden [u.a.]: Brill, 423-448.
- W.F. Stinespring (1962). Humor. In: G.A. Buttrick et al. (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. New York-Nashville: Abingdon Press.
- J. Stora-Sandor (1991). The stylistic metamorphosis of Jewish humor. In: *Humor* 4(2): 211-222.
- A. Takovski (2021). Lubricating culture awareness and critical thinking through humour. In: *The European Journal of Humour Research* 9(4): 1-19.
- M. Tanenbaum (1974). Humour in the Talmud. In: *Concilium* 5: 141-150.
- J. Tanny (2015). The Anti-Gospel of Lenny, Larry and Sarah: Jewish Humor and the Desecration of Christendom. In: *American Jewish History* 99(2): 167-193.
- J. Telushkin (1992). *Jewish Humor. What the Best Jewish Jokes Say About the Jews*. New York.
- A. Tsukimoto (2014). Humor und Ironie in der jahwistischen Urgeschichte. In: C.M. Mayer (ed.), *Congress Volume Munich 2013*. Leiden: Brill, 333-346.
- E. Ullendorf (1979). The Bawdy Bible. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42(3): 425-456.
- D. Waisanen, H.H. Friedman and L. Weiser Friedman (2015). What's So Funny About Arguing with God? A Case for Playful Argumentation from Jewish Literature. In: *Argumentation* 29: 57-80.
- St. Walker (2013). *Illuminating Humor of the Bible*. La Vergne: Wipf and Stock Publishers.
- S. Weaver (2014). Ethnicity and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 215-219.
- O. Weininger (1905). *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- S.J. Whitfield (1978). Laughter in the Dark. Notes on American Jewish Humor. In: *Midstream* 24(2): 48-58.

- S.J. Whitfield (2004). Der amerikanisch-jüdische Humor – Ein kurzer Würdigungsversuch. In: G. Dachs (Hrsg.), *Jüdischer Almanach. Humor*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 94-100.
- S.J. Whitfield (2015). Die Unverwechselbarkeit des amerikanisch-jüdischen Humors. In: B. Meyer-Sickendiek und G. Och (Hrsg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgegoltenen Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 237-255.
- M. Winston-Macauley (2001). *A little Joy, A little Oy*. Kansas City, Missouri: Andrews & McMeel Publishing.
- B. Willmes (2003). Humor im Alten Testament. In: *Lupe*: 14-22.
- R.R. Wisse (1971). *The Schlemiel as Modern Hero*. Chicago: University of Chicago Press.
- R.R. Wisse (2013). *No joke. Making Jewish humor*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- G.A. Yee (1988). The Anatomy of Biblical Parody. The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14. In: *CBQ* 50: 565-586.
- Sh. Yona and A.R. Pasternak (2019). Concatenation in Ancient Near East Literature, Hebrew Scripture and Rabbinic Literature. In: *The Review of Rabbinic Judaism* 22: 46-92.
- A. Zachmann (2020). *Wer oben sitzt, der hat die Macht. Die Verschränkung von Sexualität und Shoah im Werk Edgar Hilsenraths*. Wien [u.a.]: Vienna University Press [u.a.].
- H.M. Zellentin (2011). *Rabbinic parodies of Jewish and Christian literature*. (Texts and studies in ancient Judaism 139). Tübingen: Mohr Siebeck.
- A. Ziv (1984). *Personality and Sense of Humor*. New York: Springer.
- A. Ziv (2007). Humor. In: M. Berenbaum and F. Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9. Gale: 590-599.

Zu Kapitel 3: Gewalt aus soziologischer & historischer Sicht

- H. Arendt (1975). *Macht und Gewalt*. München: Piper Verlag.
- J. Baberowski (2008). Gewalt verstehen. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 5(1): 5-17.
- A. Bailey (1998). Privilege. Expanding on Marilyn Frye's 'Oppression.' In: *Journal of Social Philosophy* 29(3): 104-119.
- É. Balibar (2001). Gewalt. In: W.F. Haug (Hrsg.), *Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Gegenöffentlichkeit – Hegemonialapparat*, Band 5. Hamburg: Argument.
- Z. Bauman (1996). Gewalt? Modern und postmodern. In: M. Miller und H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 36-67.
- W. Benjamin (1965). *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- H.W. Bierhoff et al. (1998). *Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen*. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- D. Blume et al. (2020). *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München: Piper.
- M. Braun und C. Herberichs (2005). *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*. Paderborn und München: Fink.
- P. Brückner (1979). *Über die Gewalt. 6 Aufsätze zur Rolle der Gewalt in der Entstehung und Zerstörung sozialer Systeme*. Berlin: Wagenbach.
- V. Bufacchi (ed.) (2009). *Violence. A Philosophical Anthology*. London: Palgrave Macmillan.
- D.L. Cady (2006). Violence. In: D.M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*. Band 9. Detroit: Macmillan Reference USA, 677-678.
- C. Calhoun (1989). Responsibility and Reproach. In: *Ethics* 99(2): 389-406.
- V. Caysa und R. Haubl (2007). *Hass und Gewaltbereitschaft. Philosophie und Psychologie im Dialog*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- W.E. Connolly (1974). *The Terms of Political Discourse*. Lexington, MA: D.C. Heath.
- A.E. Cudd (2006). *Analyzing Oppression*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.
- D. Easton (1958). The Perception of Authority and Political Change. In: C.J. Friedrich (ed.), *Authority. Nomos I*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- F. Fanon (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Ch. von Ferber (1970). *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*. (Urban-Taschenbücher 804; Reihe 80). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- G. Fischer und S. Moraw (Hrsg.) (2005). *Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner.
- M. Foucault (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- S. Freud (1960). *Abriss der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer Bücherei.
- E. Fromm (1961). *Sigmund Freuds Sendung*. (Weltperspektiven Band IX). Frankfurt a.M.: Verlag Ullstein.
- M. Frye (1983). *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
- J. Galtung (1975). *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- J. Galtung (1977). Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: D. Senghaas (Hrsg.), *Kritische Friedensforschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- H. Garfinkel (1956). Conditions of Successful Degradation Ceremonies. In: *American Journal of Sociology* 61(5): 420-424.
- P. Gay (2000). *Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter*. München: Siedler.

- F. Graf (2005). Violence. In: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion. Band 14*. USA: Macmillan Reference USA, 9595-9600.
- J. Habermas (1978). *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Stuttgart: Reclam.
- J. Habermas (1987). *Philosophisch-politische Profile*. Suhrkamp Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- S.A. Haring (2019). Gewalt und Krieg aus kultursoziologischer Perspektive. In: St. Moebius et al. (Hrsg.), *Handbuch Kultursoziologie. Band. 2: Theorien – Methoden – Felder*. Wiesbaden: Springer, 369-400.
- E.A.Z. Heiss (2019). *Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- W. Heitmeyer und H.G. Soeffner (Hrsg.) (2004). *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- W. Heitmeyer und M. Schröttle (Hrsg.) (2006). *Gewalt. Beschreibungen, Analysen, Prävention*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- J. Herman (1992). *Trauma and Recovery*. New York: BasicBooks.
- E. Herms (2011). Zwang. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [http://dx-doi.org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_026555; letzter Zugriff: 20.12.2020].
- W. Heuer, B. Heiter und S. Rosenmüller (Hrsg.) (2011). *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart Weimar.
- A. Hoyer (1996). Straßenblockade als Gewalt in mittelbarer Täterschaft – BGH, NJW 1995, 2643. In: *Juristische Schulung* 36: 200-204.
- P. Imbusch (2002). Der Gewaltbegriff. In: W. Heitmeyer and J. Hagan (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag GmbH, 26-57.
- B. de Jouvenel (1958). Authority: The Efficient Imperative. In: C.J. Friedrich (ed.), *Authority*. (Nomos I). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- H. Junghans (2011). Die Entwicklung der Darstellung von Gewalt auf Münzen der Römischen Republik. In: *Geldgeschichtliche Nachrichten* 254: 69-73.
- T. Kaloma Beck und K. Schlichte (2014). *Theorien der Gewalt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- S.H. Kim (2017). Max Weber. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/weber>; letzter Zugriff: 19.12.2020].
- R. Krause und M. Rölli (Hrsg.) (2015). *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld: transcript Verlag.
- V. Krey (1986). Zum Gewaltbegriff im Strafrecht. Part 1. In: Bundeskriminalamt (BKA) (Hrsg.), *Was ist Gewalt? Auseinandersetzungen mit einem Begriff, Vol. 1* (BKA-Forschungsreihe). Wiesbaden, 11-106.
- V. Krey (1988). Zum Gewaltbegriff im Strafrecht. Part 2. In: Bundeskriminalamt (BKA) (Hrsg.), *Was ist Gewalt? Auseinandersetzungen mit einem Begriff, Vol. 2* (BKA-Forschungsreihe). Wiesbaden, 9-100.
- Krug et al. (2003). *Weltbericht Gewalt und Gesundheit – Zusammenfassung*. WHO-Regionalbüro für Europa.
- Th. Laker (1986). *Ziviler Ungehorsam. Geschichte – Begriff – Rechtfertigung*. Baden-Baden: Nomos.
- W. Lienemann (2000). *Frieden. Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- W. Lienemann, W. Kersting, J.-R. Sieckmann und U.F. Schmälzle (2011). Gewalt. In:

- Religion in Geschichte und Gegenwart*. [http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1877-5888_rpp_COM_08604; letzter Zugriff: 20.12.2020].
- T. Lindenberger und A. Lüdtke (Hrsg.) (1995). *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- J. Locke (1980). *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- J. Locke (1983). *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- N. Lohfink (1983). *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. (Quaestiones Disputatae 96). Freiburg: Herder.
- N. Luhmann (2012). *Macht*. Stuttgart [u.a.]: UTB GmbH [u.a.].
- M. Lutz-Bachmann und J. Bohmann (Hrsg.) (1996). *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- O.G.N. Madung (2008). *Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich*. (Münchner Philosophische Beiträge 22). München: Herbert Utz Verlag.
- M. Mann (1994). *Geschichte der Macht 1: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike*. (Theorie und Gesellschaft 15). Frankfurt, a.M. [u.a.]: Campus-Verlag.
- B. Mann (2006). Gewalt und Gesundheit. Epidemiologische Daten, Erklärungsmodell und public-health-orientierte Handlungsempfehlungen der Weltgesundheitsorganisation (WHO). In: *Sozialwissenschaften und Berufspraxis 29(1)*: 81-91.
- H. Marcuse (1965). Repressive Toleranz. In: R.P. Wolff, B. Moore und H. Marcuse (Hrsg.), *Kritik der reinen Toleranz*. (Edition Suhrkamp 181). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- K. Marx (2014). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg: Nikol.
- K. Marx and F. Engels (1978). *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.
- L. May (1992). *Sharing Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- K. Meyer (2016). *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. (Schwabe Reflexe 47). Basel: Schwabe.
- D. Meyerson (1991). *False Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- J.S. Mill (1988). *The Subjection of Women*. Indianapolis: Hackett.
- A. Montenbruck (2010). *Zivilisation. Eine Rechtsanthropologie. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur*. Berlin: Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin.
- S. Muth (2008). *Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: De Gruyter.
- R. Nozick (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- E. Otto, U.F. Schmälzle und T. Oberlies (2011). Gewaltlosigkeit. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [http://dxdoi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08611; letzter Zugriff: 21.12.2020].
- P.H. Partridge (1963). Some Notes on the Concept of Power. In: *Political Studies 11(2)*: 107-125.
- M. Pilger-Strohl (2005). Autorität. In: C. Auffarth et al. (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion*. Stuttgart: J.B. Metzler, 120-122.
- H. Popitz (1986). *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- K. Röttgers (1974). Gewalt. In: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3. Basel: Schwabe & Co., 562-570.
- W. Ruf (Hrsg.) (2003). *Politische Ökonomie der Gewalt. Staatszerfall und die Privatisierung von Gewalt und Krieg*. Opladen: Leske + Budrich.
- A. Scherr (2016). Macht, Herrschaft und Gewalt. In: A. Scherr (Hrsg.), *Soziologische Basics. Eine Einführung für pädagogische und soziale Berufe*. Wiesbaden: Springer, 191-197.
- H.-H. Schrey (1984). Gewalt/Gewaltlosigkeit. I. Ethisch. In: G. Müller et al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 13*. Berlin/New York: De Gruyter 168-178.

- W. Schwerd (1979). Arten der mechanischen Gewalteinwirkung, ihre Ausdrucksformen und Folgen. In: W. Schwerd (Hrsg.), *Kurzgefasstes Lehrbuch der Rechtsmedizin für Mediziner und Juristen*. Köln-Lövenich: Deutscher Ärzte-Verlag, 31-53.
- L. Schwienhorst-Schönberger (2015). Recht und Gewalt im Alten Testament. In: N. Rossmannith, S. Kaeßmayer und Ch. Wagnsonner (Hrsg.), *Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung*. Wien: Institut für Religion und Frieden, 7-33.
- W. Sofsky (2005). *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a.M.: Fischer TB.
- G. Sorel (2007). *Über die Gewalt*. Lüneburg: AL.BE.CH.-Verlag.
- D. Spreen (2008). *Krieg und Gesellschaft. Die Konstitutionsfunktion des Krieges für moderne Gesellschaften*. Berlin: Duncker & Humblot.
- T. von Trotha (Hrsg.) (1997). *Soziologie der Gewalt*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37). Opladen [u.a.]: Westdeutscher Verlag.
- K. Wahl (2012). *Aggression und Gewalt. Ein biologischer, psychologischer und sozialwissenschaftlicher Überblick*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.
- K. Wahl und M.R. Wahl (2013). Biotische, psychische und soziale Bedingungen für Aggression und Gewalt. In: B. Enzmann (Hrsg.), *Handbuch Politische Gewalt. Formen – Ursachen – Legitimation – Begrenzung*. Wiesbaden: Springer VS, 15-42.
- E.V. Walter (1964). Power and Violence. In: *American Political Science Review* 58(2): 350-360.
- M. Weber (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- M. Weber (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- S. Wiegand-Grefe und M. Schumacher (2006). *Strukturelle Gewalt in der psychoanalytischen Ausbildung. Eine empirische Studie zu Hierarchie, Macht und Abhängigkeit*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- M. Wieviorka (2006). *Die Gewalt*. Hamburg: Hamburger Edition HIS Verlag.
- M. Wischke und G. Zenkert (Hrsg.) (2019). *Macht und Gewalt. Hannah Arendts „On Violence“ neu gelesen*. Wiesbaden: Springer.
- D. Wrong (1979). *Power. Its Forms, Bases and Uses*. New York: Harper u. Row.
- E. Young-Bruehl (2004). *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- D. Zimmerman (1981). Coercive Wage Offers. In: *Philosophy and Public Affairs* 10(2):130.

Zu Kapitel 4: Rabbinisches Verständnis von Gewalt & gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditionsgeschichte

- M. Ahuvia (2018). Analogies of Violence in Rabbinic Literature. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 34(2): 59-74.
- F. Albertini (2010). Die Gewalt in der hebräischen Bibel. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 36: 1-13.
- R. Albertz (2009). Monotheism and Violence. How to handle a dangerous biblical tradition. In: J. van Ruiten and J.C. de Vos (eds.), *The Land of Israel in Bible, History and Theology. Studies in honour of Ed Noort.* (Supplements to Vetus Testamentum 124). Leiden [u.a.]: Brill, 373-387.
- E.Y. Alimi (2013). Response to Aran and Hassner's "Religious Violence in Judaism. Past and Present". A Comprehensive Yet Unfinished Agenda for Understanding Religious Violence. In: *Terrorism and Political Violence* 25(3): 406-408.
- G. Aran and R.E. Hassner (2013). Religious Violence in Judaism. Past and Present. In: *Terrorism and Political Violence* 25(3): 355-405.
- J. Assmann (2015). Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms. In: J.-H. Tück (Hrsg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt.* Freiburg [u.a.]: Herder, 122-147.
- M. Bar-Ilan (2007). Jewish Violence in Antiquity. Three Dimensions. In: R. Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence.* Lanham/Boulder: University Press of America, 71-82.
- O. Baruch Stier and J. Shawn Landres (eds.) (2006). *Religion, Violence, Memory, and Place.* Bloomington: Indiana University Press.
- G. Baudler (2005). *Gewalt in den Weltreligionen.* Darmstadt: Wiss. Buchges.
- G. Baumann (2006). *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- G. Baumann (2013). Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen. In: I. Fischer (Hrsg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation.* (Quaestiones Disputatae 254). Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 29-52.
- G. Baumann (2015). Kein Hort der Geborgenheit. Gewalt und Missbrauch in Familien im Alten Testament. In: *Bibel und Kirche* 70: 204-210.
- N.C. Baumgart und M. Nitsche (Hrsg.) (2012). *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte.* (Erfurter Theologische Studien 43). Würzburg: Echter.
- N.E. Bedford (2016). "The earth was filled with violence". Reading the Hebrew Bible against "La Violence". In: P.R. Andiñach and S. Scholz (eds.), *La violencia and the Hebrew Bible. The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the American Continent.* Williston: Society of Biblical Literature, 209-218.
- M. Beier (2010). The deadly search for God. Absolute aggression in the heritage of the Bible. In: D. Daschke and D.A. Kille (eds.), *A Cry instead of Justice. The Bible and cultures of violence in psychological perspective.* New York: T & T Clark International, 131-155.
- J. Bekkenkamp and Y. Sherwood (eds.) (2003). *Sanctified Aggression. Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence.* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 400; Bible in the Twenty-First Century 3). London/New York: T. & T. Clark International.
- M.S. Berger (2007). Taming the Beast. Rabbinic Pacification of Second-Century Jewish Nationalism. In: J.K. Wellman (ed.), *Belief and bloodshed. Religion and violence across time and tradition.* Rowman & Littlefield, 47-62.

- B.A. Berkowitz (2005). Negotiating Violence and the Word in Rabbinic Law. In: *Yale Journal of Law and the Humanities* 17(1): 125-150.
- B.A. Berkowitz (2006). *Execution and Invention. Death Penalty Discourse in Early Rabbinic Judaism and Christian Cultures*. New York: Oxford University Press.
- D.A. Bernat and J. Klawans (2007). *Religion and Violence. The Biblical Heritage. Proceedings of a Conference held at Wellesley College and Boston University February 19-20, 2006*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- R. Bernhardt (2014). Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte. In: K. Stosch und H. Mohagheghi (Hrsg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*. Boston: Brill, 13-31.
- E. Boase and Ch.G. Frechette (eds.) (2016). *Bible through the Lens of Trauma*. Atlanta: SBL Press.
- G. Bodendorfer (2006). Erfahrung und Verständnis von Gewalt im Judentum. In: R. Hempelman und J. Kandel (Hrsg.), *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*. (Kirche – Konfession – Religion 51). Göttingen: V & R Unipress, 195-225.
- R.S. Boustán, A.P. Jassen, C.J. Roetzel (2009). Introduction. Violence, Scripture, and Textual Practice in Early Judaism and Christianity. In: R.S. Boustán, A.P. Jassen, C.J. Roetzel (eds.), *Violence, Scripture, and Textual Practice in Early Judaism and Christianity*. Leiden/Boston: Brill, 1-11.
- D.J. Brand (2007). The Transformation of the Violent Experiences. A Psychological Perspective. In: R. Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*. Lanham/ Boulder: University Press of America, 1-9.
- J.M. O'Brien (2010). *The Aesthetics of Violence in the Prophets*. (T&T Clark Library of Biblical Studies 517). New York: T&T Clark.
- J.M. O'Brien (2016). Trauma all around. Pedagogical Reflections on Victimization and Privilege in Theological Responses to Biblical Violence. In: S. Scholz and P.R. Andinach (eds.), *La Violencia and the Hebrew Bible. The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the American Continent*. (Semeia Studies 82). Atlanta: SBL Press, 185-205.
- M.J. Broyde (1996). Fighting the War and the Peace. Battlefield Ethics, Peace Talks, Treaties, and Pacifism in the Jewish Tradition. In: J.P. Burns (ed.), *War and its discontents. Pacifism and quietism in the Abrahamic traditions*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1-30.
- M.J. Broyde (2001). Battlefield Ethics in the Jewish Tradition. In: *ASIL Proceedings* 95: 92-98.
- Ch. Burns (2008). *More moral than God. Taking Responsibility for Religious Violence*. New York/London: Rowman & Littlefield Publishers.
- M.G. Cartwright and P. Ochs (2003). *The Jewish-Christian Schism Revisited*. Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K.: Eerdmans Publishing Company.
- W.T. Cavanaugh (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York, NY [u.a.]: Oxford University Press.
- W.T. Cavanaugh (2011). The Myth of Religious Violence. In: A.R. Murphy (ed.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. (Blackwell Companions to Religion). Chichester: Wiley-Blackwell, 23-33.
- B. Chilton (2008). *Abraham's Curse. The Roots of Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. New York [u.a.]: Doubleday.
- L. Clenman (2021). Texts and Violence in Modern Israel. Interpreting Pinchas. In: J. Snyder and D.H. Weiss (eds.), *Scripture and Violence*. London: Routledge, 60-75.
- J.J. Collins (2003). The Zeal of Pinehas, the Bible and the Legitimation of Violence. In: *Journal of Biblical Literature* 122(1): 3-21.

- R.M. Cover (1986). Violence and the Word. In: *The Yale Law Journal* 95: 1601-1629.
- J.F.D. Creach (2013). *Violence in Scripture*. (Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church). Louisville: Westminster John Knox.
- F. Crüsemann (2004). Der Gewalt nicht glauben. Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen. In: F. Crüsemann (Hrsg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 251-268.
- D. Daschke (ed.) (2010). *A Cry Instead of Justice. The Bible and Cultures of Violence in Psychological Perspective*. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies). New York [u.a.]: T&T Clark International.
- J.E. David (2006). The One Who is More Violent Prevails – Law and Violence from a Talmudic Legal Perspective. In: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 19(2): 385-406.
- E.W. Davies (2010). *Immoral Bible. Approaches to Biblical Ethics*. London/New York, N.Y.: T&T Clark.
- K. Davis et al. (eds.) (2015). *The War Scroll, Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Essays in Honour of Martin G. Abegg on the Occasion of his 65th Birthday*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 115). Leiden: Brill, 2015.
- W. Dietrich (2004). Im Zeichen Kains. Gewalt und Gewaltüberwindung in der Hebräischen Bibel. In: *Evangelische Theologie* 64(4): 253-256.
- W. Dietrich and M. Mayordomo (2005). *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- P.J. van Dyk (2003). Violence and the Old Testament. In: *Old Testament Essays* 16(1): 96-112.
- S. Eder (2010). *Gewalt in der Bibel*. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven. In: *Protokolle zur Bibel* 19(1): 1-20.
- R. Eisen (2011). *The Peace and Violence of Judaism. From the Bible to Modern Zionism*. New York: Oxford University Press.
- J.H. Ellens (ed.) (2007). *The Destructive Power of Religion. Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Westport, Conn. [u.a.]: Praeger.
- J. Fine (2015). *Political Violence in Judaism, Christianity, and Islam. From Holy War to Modern Terror*. New York/London: Rowman & Littlefield Publishers.
- R. Firestone (2004). Judaism on Violence and Reconciliation. An Examination of Key Sources. In: J. Heft (ed.), *Beyond violence. Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Fordham Univ Press, 74-87.
- D.G. Firth (2015). Cries of the oppressed. Prayer and Violence in the Psalms. In: M. Daniel Carroll R. and J. Wilgus (eds.), *Wrestling with the Violence of God*. University Park: Penn State University Press, 75-89.
- G. Fischer (2019). Who is violent, and why? Pharaoh and God in Exodus 1-15 as a model for violence in the Bible. In: G. Fischer (Hrsg.), *Gott und sein Wort. Studien zu Hermeneutik und biblischer Theologie*. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 70). Stuttgart: kbw bibelwerk, 192-208.
- Ch.G. Frechette (2015). The Old Testament as Controlled Substance. How Insights from Trauma Studies Reveal Healing Capacities in Potentially Harmful Texts. In: *Int* 69: 20-34.
- Ch.G. Frechette (2016). Daughter Babylon Raped and Bereaved (Isaiah 47). Symbolic Violence and Meaning-Making in Recovery from Trauma. In: E. Boase and Ch.G. Frechette (eds.), *Bible through the Lens of Trauma*. Atlanta: SBL Press, 67-83.

- Ch.G. Frechette (2017). Two Biblical Motifs of Divine Violence as Resources for Meaning-Making in Engaging Self-Blame and Rage after Traumatization. In: *Journal of Pastoral Psychology* 66(2): 239-249.
- T.E. Fretheim (2010). The self-limiting God of the Old Testament and issues of violence. In: *Raising Up a Faithful Exegete. Essays in Honor of Richard D. Nelson*. University Park: Penn State University Press, 179-191.
- T.E. Fretheim (2015). God and Violence in the Old Testament. In: M.J. Chan and B.A. Strawn (eds.), *What Kind of God? Collected Essays of Terence E. Fretheim*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 129-139.
- T. Funke (2020). Der Eifer des Pinchas als Beispiel für den Umgang mit einer biblischen Gewaltlegitimierung. In: J. Woyke (Hrsg.), *Eifer Gottes – Eifern für Gott. Radikalismus und Fanatismus in der biblischen Tradition und ihrer Auslegungsgeschichte*. (Biblisch-Theologische Studien 181). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 153-184.
- T. Ganzel (2015). A note on the meaning of “hamas” in Ezekiel. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29(2): 197-203.
- Rabbi E. Gendler (1996). The Pursuit of Peace. A Singular Commandment. In: J.P. Burns (ed.), *War and its discontents. Pacifism and quietism in the Abrahamic traditions*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 31-46.
- R. Gerard (1999). Violence in biblical narrative. In: *Philosophy and Literature* 23(2): 387-392.
- A.L. Gluck (Hrsg.) (2010). *Religion, Fundamentalism, and Violence. An Interdisciplinary Dialogue*. Scranton: Univ of Scranton Press.
- J. Goldfarb (2018). *Defining late Antiquity through religious violence*. (BA Thesis). New York: Binghamton University.
- N. Goodman (1996). Pacifism and Nonviolence. Another Jewish View. In: J.P. Burns (ed.), *War and its discontents. Pacifism and quietism in the Abrahamic traditions*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 67-73.
- M. Görg (2007). “Gott will es” – nicht! Zur biblischen Rede von einer gottgewollten Gewalt. In: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnungen* 62(4): 330-337.
- B.R. Grafius (2020). *Reading the Bible with Horror*. (Horror and scripture). Lanham/ Boulder [u.a.]: Lexington Books/Fortress Academic.
- W. Groß (2011). Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige. In: *Theologische Quartalschrift* 191: 291-303.
- C. Haim Hermann et al. (2007). Capital Punishment. In: M. Berenbaum and F. Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Vol. 4*. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 445-451.
- J. Hausmann (2009). Heilige Texte und Gewalt. Annäherung an das Thema am Beispiel von Psalm 137. In: K.D. Dobos und M. Köszeghy (ed.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*. (Hebrew Bible Monographs 21). Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 86-93.
- L.D. Hawk (2019). *The Violence of the Biblical God. Canonical Narrative and Christian Faith*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- M. Hengel (1971). *Gewalt und Gewaltlosigkeit*. (Calwer Hefte 118). Stuttgart: Calwer Verlag.
- J.W. van Henten (2012). Religion, Bible and Violence. In: P.G.R. de Villiers and J.W. van Henten (eds), *Coping with Violence in the New Testament*. (Studies in Theology and Religion 16). Leiden: Brill, 3-21.
- J.L. Herman (1997). *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.
- C. Hezser (2013). Seduced by the enemy or wise strategy? The presentation of non-violence

- and accommodation with foreign powers in ancient Jewish literary sources. In: R. Albertz and J. Wöhrle (eds.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*. (Journal of Ancient Judaism. Supplements). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 221-250.
- E. Horowitz (2008). *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton: Princeton University Press.
- L. Jacobs (1995). *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- B. Janowski (2013). *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- P. Johnson (1987). *A History of the Jews*. New York, N.Y.: Harper Perennial.
- M. Juergensmeyer (2003). *Terror in the mind of God. The global rise of religious violence*. Berkeley, CA: University of California Press.
- M. Juergensmeyer (2005). Nonviolence. In: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion, Band 10*. Detroit, Michigan: Macmillan Reference USA, 6645-6649.
- I. Kalimi and P.J. Haas (eds.) (2006). *Biblical interpretation in Judaism and Christianity*. New York: T & T Clark.
- A. Kalmanofsky (ed.) (2017). *Sexual Violence and Sacred Texts*. Cambridge, MA: Feminist Studies in Religion.
- J. Kanarek (2010). He took the Knife. Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law. In: *AJS Review* 34(1): 65-90.
- S.-M. Kang (1989). *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. (BZAW 177). Berlin: De Gruyter.
- A. Kasher (ed.) (1983). *The Great Revolt* (hebr.). Jerusalem: Shazar.
- J. Kegler (2004). Gewaltverherrlichung und Gewaltkritik im Alten Testament. In: F. Crüsemann (Hrsg.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 233-250.
- D.A. Kille (2010). Introduction. The Bible and the Psychology of Violence. In: D. Daschke and D.A. Kille (eds.), *A Cry Instead of Justice. The Bible and Cultures of Violence in Psychological Perspective*. New York: T & T Clark International, 1-16.
- T.M. Lemos (2013). Physical Violence and the Boundaries of Personhood in the Hebrew Bible. In: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2(4): 500-531.
- T.M. Lemos (2017). *Violence and personhood in ancient Israel and comparative contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- T.M. Lemos (2020). Order from Chaos. Comparing Approaches to Violence in Anthropology, Assyriology, and the Study of the Hebrew Bible. In: *Currents in Biblical Research* 18(2): 160-175.
- H.S. Lewis (1915). *Liberal Judaism and Social Service*. New York: Bloch Publishing Company.
- T. Linafeldt (2000). *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago: University of Chicago Press.
- N. Lohfink (1983a). „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung. In: N. Lohfink (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. (QD 96). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 15-50.
- N. Lohfink (1983b). *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. (Quaestiones Disputatae 96). Freiburg: Herder.
- I.S. Lustick (1988). *For the Land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations.
- R. Lux (2021). *Jiftach und seine Tochter. Eine biblische Tragödie*. (Biblische Gestalten 33). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- M.J. Lynch (2020). *Portraying Violence in the Hebrew Bible. A Literary and Cultural Study*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- J. Maier (2000). *Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition*. (Theologie und Frieden 14). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- D. Martin (2018). *Ruin and Restoration. On Violence, Liturgy and Reconciliation*. Boca Raton, FL: Routledge.
- L. Marut (1998). Monotheism and its Discontent. Religious Violence in the Bible. In: *Journal of the American Academy of Religion* 66(2): 403-411.
- L. Mazzinghi (2009). The Divine Violence in the Book of Qoheleth. In: *Biblica* 90: 545-558.
- A. Michel (2003). *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*. (Forschungen zum Alten Testament 37). Tübingen: Mohr Siebeck.
- A. Michel (2013). Texts of Terror für Alte? Gewalt gegen ältere Menschen im Alten Testament. In: I. Fischer (Hrsg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*. (Quaestiones Disputatae 254). Freiburg im Breisgau: Herder, 53-82.
- J. R. Middleton (2004). Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in Biblical Creation Texts. In: *Interpretation- Journal of Bible and Theology* 58(4): 341-355.
- P.D. Miller (1973). *The Divine Warrior in Early Israel*. (HSM 5). Cambridge: Harvard University Press.
- Y. Mirsky (1996). The Political Morality of Pacifism and Nonviolence. One Jewish View. In: J.P. Burns (ed.), *War and its discontents. Pacifism and quietism in the Abrahamic traditions*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 47-66.
- A.L. Mittleman (2018). *Does Judaism Condone Violence? Holiness and Ethics in the Jewish Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- B. Moser (2001). Blood & Stone. Violence in the Bible & the Eye of the Illustrator. In: *Cross Currents* 51(2): 219-228.
- H.-P. Müller (2003). Krieg und Gewalt im Antiken Israel. In: A. Th. Houry, E. Grundmann und H.-P. Müller (Hrsg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 11-23.
- A. Neher (1966). Rabbinic adumbrations of non-violence. Israel and Canaan. In: R. Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism & Universalism in Memory of Leon Roth*. London: Routledge and Kegan Paul, 169-196.
- J. Nelson-Pallmeyer (2003). *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and Quran*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International.
- J. Neusner (2007). Legitimate Violence in Formative Judaism. In: R. Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*. Lanham/Boulder: University Press of America, 83-103.
- T. Nicklas, J. Verheyden and A. Merkt (ed.) (2011). *Violence in the Apocalypse*. (NTOA 92). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- S. Niditch (1993). *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- T. McNulty (2007). The Commandment against the Law. Writing and divine Justice in Walter Benjamin's "Critique of Violence". In: *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* 37(2-3): 34-60.
- B. Obermayer (2014). *Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild*. (Bonner Biblische Beiträge 170). Göttingen: V&R unipress.
- P. Ochs (2010). *The Free Church and Israel's Covenant*. Winnipeg, Manitoba: CMU Press.
- P. Ochs (2011). *Another Reformation. Postliberal Christianity and the Jews*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- M. Oeming (2017). Krieg und Frieden. In: W. Dietrich (Hrsg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 226-242.

- S.M. Olyan (2015). *Ritual violence in the Hebrew Bible. New Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.
- S.M. Olyan (2019). *Violent Rituals of the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- H.M. Orlinsky (1977). The situational ethics of violence in the biblical period. In: S.W. Baron and G.S. Wise (eds.), *Violence and Defense in the Jewish Experience. Papers prepared for a seminar on violence and defense in Jewish history and contemporary life, Tel Aviv University, August 18-September 4, 1974*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 37-62.
- E. Otto (1994). *Theologische Ethik des Alten Testaments*. (Theologische Wissenschaft 3,2). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- E. Otto (1999). *Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*. (Theologie und Frieden 18). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- E. Otto (2017). Rechtliche und außerrechtliche Konzepte der Gewaltvermeidung und -reduktion in der Hebräischen Bibel. In: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 23: 105-114.
- W. Palaver, R. Siebenrock und D. Regensburger (Hrsg.) (2008). *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*. Innsbruck: IUP - Innsbruck Univ. Press.
- N.E. Pasachoff and R.J. Littman (2005). *A concise history of the Jewish people*. Lanham [u.a.]: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- A. Perliger and L. Weinberg (2004). Jewish Self-Defence and Terrorist Groups Prior to the Establishment of the State of Israel. Roots and Traditions. In: L. Weinberg and A. Pedahzur (eds.), *Religious fundamentalism and political extremism*. Hoboken: Taylor & Francis, 91-118.
- G.A. Phillips (2009). More Than the Jews ... His Blood Be Upon All the Children. Biblical Violence, Genocide and Responsible Reading. In: St.L. Jacobs (ed.), *Confronting genocide. Judaism, Christianity, Islam*. Lanham, MD: Lexington Books, 77–87.
- S. Plietzsch (2020). Verletzte Kinder, verschlüsselte Wahrheit. Spuren traumatischer Erfahrungen in der Gestalt des Pinchas und in ihrer rabbinischen Rezeption. In: J. Woyke (Hrsg.), *Eifer Gottes – Eifern für Gott. Radikalismus und Fanatismus in der biblischen Tradition und ihrer Auslegungsgeschichte*. (Biblich-Theologische Studien 181). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 185-218.
- Ch. Povarsky (2007). The Treatment of Violence and Extra-Judicial Exercise of Law and Justice in Jewish Law. In: R. Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*. Lanham/Boulder: University Press of America, 39-70.
- G. von Rad (1991). *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- J.E. Ramírez-Kidd (2016). The Culture of Fear. About Internalized Violence in the Ancient Near Eastern and Biblical Literatures. In: S. Scholz and P.R. Andiñach (ed.), *La Violencia and the Hebrew Bible. The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the American Continent*. (Semeia Studies 82). Atlanta: SBL Press, 83-101.
- A. Ravitsky (2006). “Prohibited Wars” in Jewish religious law. In: *Meorot* 6(1): 1-17.
- C.A. Reeder (2012). Wives and Daughters. Women, Sex, and Violence in Biblical Tradition. In: *Ex Auditu* 28: 122-141.
- St.B. Reid (1979). Violence & Vengeance. Ingredients for Tragedy. In: M.J. Buss (ed.), *Encounter with the Text. Form and History in the Hebrew Bible*. (Semeia Supplements 8). Philadelphia, PA [u.a.]: Fortress Press [u.a.], 153-158.
- J. Renard (ed.) (2012). *Fighting words. Religion, violence, and the interpretation of sacred texts*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Th. Römer (2013). *Dark God. Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. Mahwah: Paulist.

- J.L. Rubenstein (2003). *The Culture of the Babylonian Talmud*. Baltimore, Md. [u.a.]: Johns Hopkins Univ. Press.
- J. van Ruiten and K. van Bekkum (eds.) (2020). *Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception*. Leiden/Boston: Brill.
- J. Schnocks (2014). *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- J. Schnocks (2017). Gewalt und Gewaltüberwindung. In: W. Dietrich (Hrsg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 338-353.
- S. Scholz (2010). *Sacred Witness. Rape in the Hebrew Bible*. Minneapolis MN: Fortress Press.
- G. Scholz (2021). *Von Gewalt zur Gewaltüberwindung in der Bibel. Theologische, anthropologische und ethische Aspekte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- L.R. Schulte (2017). *The Absence of God in Biblical Rape Narratives*. (Emerging Scholars). Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- B. Schwartz (1982). The Social Context of Commemoration. A Study in Collective Memory. In: *Social Forces* 61(2): 374-402.
- L. Schwienhorst-Schönberger (2013). Recht und Gewalt im Alten Testament. In: I. Fischer (Hrsg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*. (Quaestiones Disputatae 254). Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 318-351.
- L. Schwienhorst-Schönberger (2015). Martyrium der Gewaltlosigkeit. Gibt es ein ‚Makkabäer-Syndrom‘? In: J.-H. Tück (Hrsg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*. Freiburg [u.a.]: Herder, 148-189.
- R. Scoralick (2012). Gerechtigkeit und Gewalt. Psalm 137 in kanonischer Lektüre. In: N.C. Baumgart und M. Nitsche (Hrsg.), *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte*. (Erfurter Theologische Studien 43). Würzburg: Echter, 123-137.
- E. Segal (2004). Disarming Phineas. Rabbinic Confrontations with Biblical Militancy. In: D.J. Hawkin (ed.), *The Twenty-First Century Confronts Its Gods: Globalization, Technology, and War*. (Studies in the Interaction between Religion and Society). New York: SUNY Press, 141-156.
- E.A. Seibert (2012). *The Violence of Scripture. Overcoming the Old Testament's Troubling Legacy*. Minneapolis: Fortress Press.
- A. Shapira (2010). Judaism and Violence. Violence in the war of right and wrong. In: *Religion and the Justification of Violence*. [Bethlehem]: The Center for Conflict Resolution and Reconciliation (CCRR)/[Jerusalem]: Rabbis for Human Rights, 12-51.
- T. Sizgorich (2009). *Violence and Believe in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- N. Solomon (2005). Judaism and the ethics of war. In: *International Review of the Red Cross* 87: 295-309.
- N. Solomon (2006). The Ethics of War. Judaism. In: R. Sorabji and D. Rodin (eds.), *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*. London/New York: Routledge, 108-137.
- K.L. Sparks (2012). *Sacred Word, Broken Word. Biblical Authority and the Dark Side of Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- G. Stemberger (1998). „Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen“. Jüdische Rekurse auf Gewalt in der Durchsetzung des Gotteswillens damals und heute. In: *Religionen unterwegs* 4(3): 4-9.

- G. Stemberger (2007). Gewalt und ihre Überwindung in der Sicht des Judentums. In: H.-M. Barth und Ch. Elsas (Hrsg.), *Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Tradition auf dem Prüfstand*. Hamburg: EB-Verlag, 92-103.
- G. Stemberger (2010). Der Krieg in der Mischna und in den halakhischen Midraschim. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 654-662.
- K.B. Stratton (2017). Narrating Violence, Narrating Self: Exodus and Collective Identity in Early Rabbinic Literature. In: *History of Religions* 57(1): 68-92.
- G. Theuer (2021). *Gott und Gewalt. Die theologische Herausforderung der Exodus- und Landnahmetexte und ihre religionspädagogische Relevanz*. (Stuttgarter Biblische Beiträge 79). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- H.A. Thomas (2015). Suffering has its voice. Divine violence, pain, and prayer in Lamentations. In: M. Daniel Carroll R. and J. Wilgus (eds.), *Wrestling with the Violence of God*. University Park: Penn State University Press, 91-111.
- J. Titus (2015). Images of God. With particular reference to violence in the Bible. In: R. Solomon and P.M. Larbeer (eds.), *Hermeneutics from a Palestinian's Perspective*. Bangalore: BTESSC, 92-110.
- J. Vijayasingh (2015). Images of God with particular reference to the violence of God. In: R. Solomon and P.M. Larbeer (eds.), *Hermeneutics from a Palestinian's Perspective*. Bangalore: BTESSC, 111-133.
- M.W. de Vries (2007). Trauma in Cultural Perspective. In: B.A. van der Kolk et al. (eds.), *Traumatic Stress. The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body and Society*. New York: Guilford, 398-413.
- D.H. Weiss (2012a). Just Peacemaking and Ethical Formation in Classical Rabbinic Literature. In: *The Conrad Grebel Review* 30(1): 76-95.
- D.H. Weiss (2012b). Direct Divine Sanction, the Prohibition of Bloodshed, and the Individual as Image of God in Classical Rabbinic Literature. In: *Journal of the Society of Christian Ethics* 32(2): 23-38.
- D.H. Weiss (2014). John Howard Yoder, Classical Rabbinic Judaism, and the Renunciation of the Sword. A Reappraisal. In: *Journal of Scriptural Reasoning* 13(2): 1-13.
- D.H. Weiss (2021). "And God said" – Do biblical commands to conquer land make people more violent, or less? In: J. Snyder and D.H. Weiss (eds.), *Scripture and Violence*. London: Routledge, 1-21.
- St. Weitzman (1999). From Feasts into Mourning. The Violence of Early Jewish Festivals. In: *Journal of Religion* 79(4): 545-565.
- J.B. Wilgus and M.D. Carroll (ed.) (2015). *Wrestling With the Violence of God. Soundings in the Old Testament*. (Bulletin for Biblical Research Supplements 10). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- J.G. Williams (1992). *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*. San Francisco: Harper Collins Press.
- F.M. Yamada (2008). *Configurations of Rape in the Hebrew Bible. A Literary Analysis of Three Rape Narratives*. (Studies in Biblical Literature 109). New York [u.a.]: Lang.
- J. Young (2007). *Violence of God and the War on Terror*. London: Darton, Longman and Todd.
- M. Zehnder and H. Hagelia (ed.) (2013). *Encountering Violence in the Bible*. (The Bible in the Modern World 55). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- L. Zoloth (2021). "There never was and never will be" – Violence and interpretive erasure in the Jewish tradition. In: J. Snyder and D.H. Weiss (eds.), *Scripture and Violence*. London: Routledge, 98-110.

Zur Tempelzerstörung

- A. Aderet (1984). *The Second Temple's Destruction and its Effects on Religious Practice and Modes of Living* (hebr.). Jerusalem: Hebrew University Press.
- A. Aderet (1990). *From Destruction to Restoration. The Mode of Yavneh in (the) Re-Establishment of the Jewish People*. Jerusalem: Magnes Press.
- R. Albertz (2002). Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. Historische Einordnung und religionspolitische Bedeutung. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. (WUNT 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 23-39.
- Ph.S. Alexander (1992). 'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism. In: J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways AD 70 to 135*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-25.
- Ph. S. Alexander (2010). Rabbinic Paratexts. The Case of Midrash Lamentations Rabbah. In: Ph. Alexander et al. (eds.), *In the Second Degree. Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature*. Leiden: Brill, 181-203.
- Ph.S. Alexander (2013). Was the Ninth of Av Observed in the Second Temple Period? In: R.S. Boustani et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Essays in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 23-38.
- G. Alon (1967). The Burning of the Temple. In: G. Alon (ed.), *Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*. Tel Aviv: Ha-Kibuts ha-me'uhad, 206-218.
- G. Alon (1977). *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Jerusalem: Magnes Press.
- R. Apple (n.d.). Tishah B'Av – A Guide to the Service. In: *OzTorah*. [<https://www.oztorah.com/2010/07/tishah-bav-a-guide-to-the-service>; letzter Zugriff: 16.5.2022].
- V. Aptowitz (1924). Les éléments juifs dans la légende du Golgotha. In: *REJ* 79: 145-162.
- V. Aptowitz (1932). The Heavenly Temple in the Aggada. In: *Tarbiz* 2: 137-153, 257-287.
- A.J. Avery-Peck (1992). Judaism without the Temple. The Mishnah. In: H.W. Attridge and G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*. (StPB 42). Leiden: Brill, 409-431.
- A.J. Avery-Peck (1998). The Exodus in Jewish faith. The problem of God's intervention in history. In: *Annual of Rabbinic Judaism* 1: 3-22.
- M. Avioz (2003). When was the First Temple destroyed according to the Bible? In: *Biblica* 84: 562-565.
- M. Avioz (2005). The Date of the Destruction of the First Temple in Ancient Versions and in Early Biblical Interpretation. In: *Textus* 22: 87-94.
- M. Avi-Yonah (1962). *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz*. (SJ 2). Berlin: De Gruyter.
- M. Ayali (1981). Gottes und Israels Trauer über die Zerstörung des Tempels. In: *Kairos* 23(4): 215-231.
- W. Bacher (1897). Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple. In: *JQR* 5: 168-172.
- W.A. Bailey and Ch. Bucher (2015). *Lamentations. Song of Songs. Believers Church Bible Commentary*. Harrisonburg, Virginia [u.a.]: Herald Press.
- M. Bal et al. (eds.) (1999). *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hanover, N.H.: Univ. Press of New England.
- T.D. Barnes (2005). The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus. In: J. Edmondson, St. Mason and J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford Academic, 129-144.
- A.I. Baumgarten (1995). Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period. In: *Dead Sea Discoveries* 2(1): 14-57.

- B. Becking (2011). *Ezra, Nehemia, and the Construction of Early Jewish Identity*. (FAT 80). Tübingen: Mohr Siebeck.
- D. Ben-Amos (2001). Lamentations Rabbah. Trauma, Dreams, and Riddles. In: *Prooftexts* 21(3): 399-409.
- I. Ben Shalom (1984). Events and Ideology of the Yavneh Period as Indirect Causes of the Bar-Kokhva Revolt. In: A. Oppenheimer and U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt. A New Approach*. Jerusalem: Yad Yitshak ben-Tsevi, 1-12.
- U. Berges (2012). *Klagelieder. Übersetzt und ausgelegt von Ulrich Berges*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- J. Bergmann (1919). *Die Legenden der Juden*. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn.
- A. Berlin (2002). *Lamentations. A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- E.J. Bickerman (1980). La Chaine de la tradition pharisienne. In: E.J. Bickerman (ed.), *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill, 256-269.
- A. Bingham Kolenkow (1982). The Fall of the Temple and the Coming of the End. The Spectrum and Process of Apocalyptic Argument in 2 Baruch and Other Authors. In: *Seminar Papers* 118(21): 243-250.
- H. Birenboim (2011). "A Kingdom of Priests". Did the Pharisees try to live like Priests? In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 59-68.
- P.M. Bogaert (1977). La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70. In: L. Monloubou (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*. (LeDiv 95). Paris: Éd. du Cerf, 123-142.
- F. Böhl (1974). Über das Verhältnis von Shetija-Stein und Nabel der Welt in der Kosmogonie der Rabbinen. In: *ZDMG* 124: 253-270.
- B. Bokser (1983). Rabbinic Responses to Catastrophe. From Continuity to Discontinuity. In: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 50: 37-61.
- B. Bokser (1981). Ma'al and Blessings over Food. Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety. In: *Journal of Biblical Literature* 100(4): 557-574.
- R.S. Boustán (2008). The Spoils of the Jerusalem Temple at Rome and Constantinople. Jewish Counter-Geography in a Christianizing Empire. In: G. Gardner and K. Osterloh (eds.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 327-372.
- D. Boyarin (2004). *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- D. Boyarin (2005). The Yavneh-Cycle of the Stammaim and the Invention of the Rabbis. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 114). Tübingen: Mohr Siebeck, 237-289.
- R. Brändle (1995). Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auf Johannes Chrysostomus und andere Kirchenväter. In: S. Lauer und H. Ernst (Hrsg.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.)*. Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag. (Judaica et Christiana 15). Bern [u.a.]: Lang, 231-246.
- S.G.F. Brandon (2010). *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- J.R. Brenham (1998). Vicarious Sacrality. Temple Space in Ancient Synagogues. In: D. Urman and P.V.M. McCracken Flesher (eds.), *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*. Leiden: Brill, 319-345.
- S.P. Brock (1976). The Rebuilding of the Temple under Julian. A New Source. In: *PEQ* 108:

- 103-107.
- M. Broshi (2001). Estimating the Population of Ancient Israel. In: L.L. Grabbe and J.H. Charlesworth (eds.), *Bread, wine, walls and scrolls*. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 36). London: Sheffield Academic Press, 110-120.
- P. Brown (1982). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: P. Brown (ed.), *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press.
- J.E. Burns (2006). Essene Sectarianism and Social Differentiation in Judea after 70 C.E. In: *HTR* 99: 247-274.
- Th.A. Busink (1980). *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomon bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus. 2. Band: Von Ezechiel bis Middot*. Leiden: Brill.
- E.G. Chazon (2011). Liturgy before and after the Temple's Destruction. Change or Continuity? In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 371-392.
- R.A. Clements (2011). Epilogue: 70 CE after 135 CE – The Making of a Watershed? In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 517-536.
- S.J.D. Cohen (1982a). The Destruction. From Scripture to Midrash. In: *Prooftexts* 2(1): 18-39.
- S.J.D. Cohen (1982b). Josephus, Jeremiah, and Polybius. In: *History and Theory* 21: 366-381.
- S.J.D. Cohen (1982c). Yavneh Revisited. Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism. In: *Seminar Papers* 118(21): 45-62.
- S.J.D. Cohen (1984a). The Significance of Yavneh. Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *HUCA* 55: 27-53.
- S.J.D. Cohen (1984b). The Temple and the Synagogue. In: T.G. Madsen (ed.), *The Temple in Antiquity. Ancient Records and Modern Perspectives*. (Religious Studies Monograph Series 9). Provo, Utah: Brigham Young Univ., 151-174.
- S.J.D. Cohen (1999a). *The Beginning of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press.
- S.J.D. Cohen (1999b). The Temple and the Synagogue. In: W. Horbury, W.D. Davies and J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism III. The Early Roman Period. Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 298-325.
- S.J.D. Cohen (2006). *From the Maccabees to the Mishna*. Philadelphia: Westminster.
- N.J. Cohen (1982). Shekhinta Ba-Galuta. A Midrashic Response to Destruction and Persecution. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 13(1-2): 147-159.
- N.S. Cohn (2007). *The Ritual Narrative Genre in the Mishnah. The Invention of the Rabbinic Past in the Representation of Temple Ritual*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- N.S. Cohn (2013). *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*. (Divinations: Rereading Late Ancient Religion). Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- M.A. Conway (ed.) (1997). *Cognitive Models of Memory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- A. Cordes, Th. Hansberger und E. Zenger (2002). Die Verwüstung des Tempels – Krise der Religion? Beobachtungen zum Volksklagepsalm 74 und seiner Rezeption in der Septuaginta und im Midrasch Tehilim. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. (WUNT 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 61-91.
- J.C.R. Cousland (2002). *The Crowds in the Gospel of Matthew*. (Novum Testamentum, Supplements 102). Leiden: Brill.
- L. Cry (1938). La ruine du temple par Titus. Quelques traditions plus anciennes et plus

- primitives à la base de Pesiqta Rabbati 26. In: *RB* 35: 215-226.
- J.V. Dauber (2011). Images of the Temple in Sefer Ha-Bahir. In: St. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*. (The Brill Reference Library of Judaism 29). Leiden: Brill, 199-236.
- F.W. Dobbs-Allsopp (1993). *Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*. (Biblica et Orientalia 44). Rom: Editrice Pontificio Instituto Biblico.
- F.W. Dobbs-Allsopp (2002). *Lamentations*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- L. Doering (2009). Facing the Tragedies of the Destruction of the Jewish Temple, 70 CE. In: Ch. Hamilton et al. (eds.), *Facing Tragedies*. Wien [u.a.]: Lit-Verl., 67-76.
- L. Doering (2010). Sabbath and Festivals. In: C. Hezser (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 566-586.
- P. Dschulnigg (1995). Die Zerstörung des Tempels in den synoptischen Evangelien. In: S. Lauer und H. Ernst (Hrsg.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag*. (Judaica et Christiana 15). Bern [u.a.]: Lang, 167-187.
- J. Dupont (1977). La Ruine du Temple et la Fin des Temps dans le Discours de Marc 13. In: L. Monloubou (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*. (LeDiv 95). Paris: Éditions du Cerf, 207-269.
- B. Ego (2019). Der Strom der Tora. Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 205-214.
- U. Ehrlich and R. Langer (2005). The Earliest Texts of the Birkat Haminim. In: *Hebrew Union College Annual* 76: 63-112.
- Y.Z. Eliav (2003). The Temple Mount, the Rabbis, and the Poetics of Memory. In: *Hebrew Union College Annual* 74: 49-113.
- H. Eshel (1999). Josephus' View on Judaism without the Temple in Light of the Discoveries at Masada and Murabba'at. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 229-238.
- C.A. Evans (1992). Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10: 89-147.
- St. Fine (1996). Did the Synagogue Replace the Temple? In: *Bible Review* 12(2): 18-26, 41.
- St. Fine (1997). *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*. (Christianity and Judaism in Antiquity Series 11). Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
- St. Fine (2016). *The Menorah. From the Bible to Modern Israel*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- A. Finkel (1981). Yavneh's Liturgy and Early Christianity. In: *Journal of Ecumenical Studies* 18(2): 231-250.
- M. Fishbane (2005). *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: University Press.
- P.V.M. Fleisher (2010). When? "After the Destruction of the Temple". In: E.M. Meyers and P.V.M. Fleisher (eds.), *Aramaic in Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from the 2004 National Endowment for the Humanities Summer Seminar at Duke University*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 55-66.
- D. Flusser (2009). *Judaism of the Second Temple Period*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

- St.D. Fraade (2009). The Temple as a Marker of Jewish Identity Before and After 70 CE. The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination. In: L.I. Levine and D.R. Schwartz (eds.), *Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern*. Tübingen: Mohr Siebeck, 237-265.
- J. Frey (2019). Temple and Rival Temple – The Case of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 171-203.
- H.H. Friedman (2015). Destruction of the Second Temple. Lessons for Today's Leaders. In: *SSRN Electronic Journal*. [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2642495; letzter Zugriff: 18.6.2022].
- H.H. Friedman (2018). Lessons Learned from the Destruction of Jerusalem and the Second Temple. How to Truly Make America Great Again. In: *SSRN Electronic Journal*. [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3226583; letzter Zugriff: 18.6.2022].
- Ch.A. Frilingos (2017). More than Meets the Eye. Incongruity and Observation in Josephus's Account of the Triumph of Vespasian and Titus. In: *History of Religions* 57(1): 50-67.
- A. Funkenstein (1989). Collective Memory and Historical Consciousness. In: *History and Memory* 1 (1989): 5-26.
- I.M. Gafni (1999). Jerusalem in Rabbinic Literature. In: Y. Tsafir and S. Safrai (eds.), *The History of Jerusalem. The Roman and Byzantine Periods (70-638 C.E.)*. Jerusalem: Yad Yitshak Ben-Tsevi, 35-59.
- I.M. Gafni (2009). How Babylonia became 'Zion'. Shifting Identities in Late Antiquity. In: L.I. Levine and D.R. Schwartz (eds.), *Jewish Identity in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern*. Tübingen: Mohr Siebeck, 333-348.
- I.M. Gafni (2018). Rabbinic Images of Second Temple Diasporas and Their Links with Judaea. History or Fiction? In: M. Piotrkowski, G. Herman and S. Doenitz (eds.), *Sources and Interpretation in Ancient Judaism. Studies for Tal Ilan at Sixty*. (Ancient Judaism and Early Christianity 104). Leiden: Brill, 268-288.
- F. García Martínez (1999). Priestly Functions in a Community without Temple. In: E.J.C. Tigchelaar (ed.), *Qumranica Minora II. Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 64). Leiden: Brill, 303-319.
- E.B. Gertel (1976). Because of our Sins? In: *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15(4): 68-82.
- L. Ginzberg (1922). Some Observations on the Attitude of the Synagogue Towards the Apocalyptic-Eschatological Writings. In: *Journal of Biblical Literature* 41: 115-136.
- L. Ginzberg (1953). *The Legends of the Jews. Vol. 5*. New York: Simon & Schuster.
- A. Giovannini (1996). Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Titus. Eine Strafe Gottes oder eine historische Notwendigkeit. In: P. Barceló (Hrsg.), *Contra quis ferat arma deos?* (Sonderdruck aus Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 53). München: E. Vögel, 11-34.
- M.J. Glatt (1979). God the Mourner – Israel's Companion in Tragedy. In: *ProQuest* 28(1): 72-79.
- A. Goldberg (1978). *Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34, 36, 37)*. (FJS 4). Frankfurt a.M.: Gesellschaft zur Förderung Judaistischer Studien.
- R. Goldenberg (1977). The Broken Axis. Rabbinic Judaism and the Fall of Jerusalem. In: *JAAR* 45(3) Supplement: F 869-882.
- R. Goldenberg (1982). Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem. In: *Journal of Jewish Studies* 33(1-2): 517-525.

- R. Goldenberg (2006). Chapter 7. The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and Its Consequences. In: St.T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 191-205.
- N. Goldstein (1982). Sacrifice and Worship of God in Rabbinic Thought after the Destruction of the Temple. In: *Daat* 8: 29-51.
- D. Golinkin (2020). The Liturgical Dilemma of the Nahem Prayer on Tisha B'Av. In: *The Schechter Institutes, Inc.* [<https://schechter.edu/nahem-prayer-on-tisha-bav/>; letzter Zugriff: 4.5.2022].
- D. Goodblatt (2004). The Temple Mount. The After Life of a Biblical Phrase. In: R.E. Friedman and W.H.C. Propp (eds.), *Le-David Maskil. A Birthday Tribute for David Noel Freedman*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- M. Goodman (1992). Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple. In: J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. AD. 70 to 135*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 27-37.
- M. Goodman (1993). *Ruling Class of Judea. The Origins of the Jewish Revolt Against Rome, A.D. 66-70*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- M. Goodman (1999). The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period. In: L.I. Levine (ed.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York: Continuum, 69-76.
- M. Goodman (2003). The Jewish Image of God in Late Antiquity. In: R. Kalmin and S. Schwartz (eds), *Jewish Culture and Society under the Christian Empire*. Leuven: Peeters, 133-145.
- M. Goodman (2005). The *Fiscus Judaicus* and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome. In: J. Edmondson, St. Mason and J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford Academic, 167-178.
- M. Goodman (2006). Sadducees and Essenes after 70 C.E. In: M. Goodman (ed.), *Judaism in the Roman World. Collected Essays*. (Ancient Judaism and Early Christianity 66). Leiden: Brill, 153-162.
- M. Goodman (2009). Religious Variety and the Temple in the Late Second Temple Period and its Aftermath. In: *Journal of Jewish Studies* 60(2): 202-213.
- M. Goodman (2012). Titus, Berenice and Agrippa. The Last Days of the Temple in Jerusalem. In: B. Isaac and Y. Shahar (ed.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in antiquity*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 181-190.
- M. Goodman (2018). Judaism without a Temple. In: M. Goodman (ed.), *A History of Judaism*. Princeton: Princeton University Press, 241-260.
- M. Goodman and Ph. Alexander (eds.) (2011). *Rabbinic Texts and the History of Late Roman Palestine*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- G. Granerød (2020). Temple Destruction, Mourning and Curse in Elephantine, with a View to Lamentations. In: *ZAW* 132(1): 84-107.
- A. Gregerman (2016). *Building on the Ruins of the Temple. Apologetics and Polemics in Early Christianity and Rabbinic Judaism*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 165). Tübingen: Mohr Siebeck.
- L. Greisinger (2010). Die Geburt des Armilos und die Geburt des „Sohnes des Verderbens“. Zeugnisse jüdisch-christlicher Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert. In: W. Brandes und F. Schmieder (Hrsg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*. Berlin: De Gruyter, 15-37.
- M. Grohmann (2016). Interpreting the Destruction of Jerusalem and the Beginning of Exile. In: C. Cordoni and G. Langer (eds.), *“Let the Wise Listen and Add to Their Learning” (Prov 1:5). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*. (Studia Judaica 90). Berlin/Boston: De Gruyter, 11-28.

- S. Grunwald (2015). Tischa beAv – Gedenken an die Zerstörung des Tempels. In: *Institut für Israelologie*. [<https://www.israelogie.de/juedische-traditionen/tischa-beav-gedenken-an-die-zerstoerung-des-tempels/>; letzter Zugriff: 2.5.2022].
- E. Habas (1999). Rabban Gamaliel of Yavneh and his Sons. The Patriarchate before and after the Bar Kokhva Revolt. In: *JJS* 50: 21-37.
- N. Hacham (2003). From Splendor to Disgrace. On the Destruction of Egyptian Jewry in Rabbinic Literature. In: *Tarbiz* 72: 463-488.
- N. Hacham (2011). Sanctity and the Attitude Towards the Temple in Hellenistic Judaism. In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 155-179.
- J. Hahn (2002). Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projekts. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 237-262.
- M. Halbertal (2014). *Eikhah* and the Stance of Lamentation. In: I. Ferber and P. Schwebel (eds.), *Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*. Berlin: De Gruyter, 3-10.
- M. Halbwachs (1997). *La mémoire collective. Édition critique par Gérard Namer*. (Bibliothèque de L'Évolution de L'Humanité). Paris: Albin Michel.
- A.A. Halevi (1982). The Destruction of the Second Temple (hebr.). In: *Gates of Aggadah*. Tel Aviv: Devir.
- Sh. M. Halickman (2021). Should we update the Nachem prayer? In: *The Times of Israel*. [<https://blogs.timesofisrael.com/should-we-update-the-nachem-prayer/>; letzter Zugriff: 4.5.2022].
- H.K. Harrington (2001). *Holiness. Rabbinic Judaism in Graeco-Roman World*. (Religion in the First Christian Centuries). London and New York: Routledge.
- G. Hasan-Rokem (2000). *The Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- C.T.R. Hayward (1996). *The Jewish Temple. A Non-Biblical Sourcebook*. London/New York: Routledge.
- M.D. Herr (1978). The Destruction of the Second Temple and Its Meaning (hebr.). In: *Sekirah Hodshit* 7: 42-48.
- M.D. Herr (2009). The Identity of the Jewish People Before and After the Destruction of the Second Temple: Continuity or Change? In: L.I. Levine and D.R. Schwartz (eds.), *Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern*. Tübingen: Mohr Siebeck, 211-236.
- C. Hezser (1997). *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 66). Tübingen: Mohr.
- C. Hezser (2011). *Jewish Travel in Antiquity*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- C. Hezser (2013). Travel to Sages as a Replacement of Travel to the Temple in Post-Destruction Times. (Paper at the Hekhal Conference in Dublin, Ireland on May 26, 2013). Online via Academia.edu. [https://www.academia.edu/4275469/Travel_to_Sages_As_a_Replacement_of_Travel_to_the_Temple_in_Post_Destruction_Times; letzter Zugriff: 3.6.2022].
- C. Hezser (2016). Mobility, Flexibility, and the Diasporization of Palestinian Judaism after 70 C.E. In: C. Cordoni and G. Langer (eds.), *“Let the Wise Listen and add to Their Learning” (Prov 1:5): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*. Berlin/Boston: De Gruyter, 197-216.
- G. Hillel (2013). Jerusalem's Population in Antiquity. A Minimalist View. In: *Tel Aviv* 41(2): 131-160.
- M. Hirshman (2009). *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E. Texts on*

- Education and Their Late Antique Context*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- A.L.A. Hogeterp (2006). Jewish Attitudes to the Temple of Jerusalem from the Maccabees to Paul's Time. In: A.L.A. Hogeterp (ed.), *Paul's and God's Temple. A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence*. Leuven: Peeters, 27-74.
- S.E. Holtz (2011). God as Refuge and Temple as Refuge in the Psalms. In: St. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*. (The Brill Reference Library of Judaism 29). Leiden: Brill, 17-26.
- H. Howell Chapman (2005). Spectacle in Josephus' Jewish War. In: J. Edmondson, St. Mason and J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 306-311.
- F.G. Hüttenmeister (2019). Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 357-370.
- P.H. Hutton (1993). *History as an Art of Memory*. Hanover, N.H.: Univ. Press of New England.
- T. Ilan and V. Noam (2017). *Josephus and the Rabbis*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi.
- O. Irshai (1995). Constantine and the Jews. The Prohibition against Entering Jerusalem – History and Historiography. In: *Zion 60*: 129-178.
- A. Israeli (2015). Jewish Women and Positive Time-Bound Commandments. Reconsidering the Rabbinic Texts. In: *Women in Judaism. A Multidisciplinary Journal 12(1)*: 1-27.
- B. Janowski (1993). Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption. In: B. Janowski (Hrsg.), *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 214-245.
- K.R. Jones (2011). *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70. Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 151). Leiden: Brill.
- A.Z. Kaufman (1988). The Meaning of the Temple Mount. In: *Asufot 2*: 7-16.
- A. Kerkeslager (1998). Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt. In: D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. (RGRW 143). Leiden: Brill, 99-225.
- R. Kimelman (2006). Rabbinic prayer in late antiquity. In S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 573-611.
- J.-W. Kindanda Mamani (2017). *Untersuchungen zu Midrash Ekah Rabbati*. Wien: Universität Wien.
- R. Kirschner (1985). Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70. In: *HTR 78(1-2)*: 27-46.
- M. Kister (1997). Legends of the Destruction of the Second Temple in Avot De-Rabbi Nathan (hebr.). In: *Tarbiz 67*: 483-529.
- J. Klawans (2000). *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford Univ. Press, 127-134.
- J. Klawans (2010). Josephus, the Rabbis, and Responses to Catastrophes Ancient and Modern. In: *The Jewish Quarterly Review 100(2)*: 278-309.
- K. Kohler (2002). Essenes. In: *Jewish Encyclopedia.com*. [<http://www.jewishencyclopedia.com/>; letzter Zugriff: 12.6.2022].
- A. Kovelman (2017). Destruction of the Second Temple in Talmudic and Christian Literature. The Rise of the New Morality. In: *Journal of Beliefs & Values 38(3)*: 238-246.
- D.Ch. Kraemer (1995). *Responses to suffering in classical rabbinic literature*. New York:

- Oxford University Press.
- D.Ch. Kraemer (1996). *Reading the Rabbis. The Talmud as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- M. Küchler (2007). *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- P. Kuhn (1978). *Gottes Trauer und Klage in der Rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 13). Leiden: Brill.
- G. Langer (2016). Leviticus Rabbah. Its Structure and Purpose. In: C. Cordoni and G. Langer (eds.), *“Let the Wise Listen and Add to Their Learning” (Prov 1:5). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*. (Studia Judaica 90). Berlin/Boston: De Gruyter, 345-380.
- R. Langer (2012). *Cursing the Christians? A History of the Birkat haMinim*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- R. Langer and R.S. Sarason (2019). Re-Examining the Early Evidence for Rabbinic Liturgy. How Fixed Were Its Prayer Texts? In: N. Caldich-Benages et al. (eds.), *On Wings of Prayer. Sources of Jewish Worship. Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*. Berlin/Boston: De Gruyter, 203-232.
- H. Lapin (2006). The Origins and Development of the Rabbinic Movement in the Land of Israel. In: S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 206-229.
- H. Lapin (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.* New York: Oxford Univ. Press.
- C. Leonhard (2019). Memories of the Temple and Memories of Temples. In: C.D. Bergmann and B. Kranemann (eds.), *Ritual Dynamics in Jewish and Christian Contexts. Between Bible and Liturgy*. Leiden: Brill, 107-127.
- T. Leoni (2007). ‘Against Caesar’s Wishes’. Flavius Josephus as a Source for the Burning of the Temple. In: *Journal of Jewish Studies* 58(1): 39-51.
- J. Levinson (2003). Tragedies Naturally Performed. Fatal Charades, Parodia Sacra, and the Death of Titus. In: R. Kalin and S. Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*. Leuven: Peeters, 349-382.
- H. Lichtenberger (2002). Der Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. (WUNT 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 92-107.
- H. Lichtenberger (2019). Zion and the Destruction of the Temple in 4 Ezra 9-10. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 239-249.
- G.E. Lier (2007). Another Look at the Role of Priests and Rabbis after the Destruction of the Second Temple. In: *Journal for Semitics* 16(1): 87-112.
- T. Linafelt (2000). *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago: University of Chicago Press.
- O. Livne-Kafri (1993). Jerusalem ‘The Navel of the World’ in Islamic Tradition. In: *Cathedra* 69: 79-105.
- J. Maier (1995). Zwischen Zweitem und Drittem Tempel. Jüdische Deutungen und Hoffnungen angesichts des zerstörten Tempels. In: S. Lauer und H. Ernst (Hrsg.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag*. Bern [u.a.]: Lang, 247-265.
- B. Maier et al. (Hrsg.) (2005). Tempel. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025076; letzter Zugriff: 2.5.2022].
- Ch.M. Maier (2016). Identität ohne Tempel? Der Diskurs um die Zerstörung Jerusalems im

- Jeremiabuch. In: M. Böhm (Hrsg.), *Kultort und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*. (Biblisch-Theologische Studien 155). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 97-128.
- J. Magness (2008). The Arch of Titus at Rome and the Fate of God of Israel. In: *JJS* 59(2): 201-217.
- J. Magness (2011a). Sectarianism before and after 70 CE. In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 69-89.
- J. Magness (2011b). *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- P.D. Mandel (1983). *The Story in Midrash Eichah. Text and Style* (hebr.). M.A. thesis, Hebrew University.
- P.D. Mandel (1997). *Midrash Lamentations Rabbati. Prolegomenon, and a Critical Edition to the Third Parasha* (hebr.). Ph.D. diss., Hebrew University.
- P.D. Mandel (2006). The Loss of Center. Changing Attitudes toward the Temple in Aggadic Literature. In: *HTR* 99: 17-35.
- P.D. Mandel (2011). Legal Midrash between Hillel and Rabbi Akiva. Did 70 CE make a Difference? In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 343-370.
- P.D. Mandel (2017). *The Origins of Midrash. From Teaching to Text*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 180). Leiden/Boston: Brill.
- St. Mason (1991). *Josephus Flavius on the Pharisees. A Compositional-Critical Study*. (Studia Post-Biblica 39). Leiden: Brill.
- T.N.D. Mettinger (1982). *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. (CB.OT 18). Lund: Almqvist and Wiksell.
- F. Millar (2005). Last Year in Jerusalem: Monuments of the Jewish War in Rome 1. In: J. Edmondson, St. Mason and J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford Academic, 101-128.
- A. Mintz (1982). The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe. In: *Catastrophe in Jewish Literature* 2(1): 1-17.
- A. Mintz (1984). *Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*. New York: Columbia University Press.
- M. Mor (2016). *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. Leiden/Boston: Brill.
- M. Morgenstern (2022). *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrasch Genesis Rabba*. (Encounters between Judaism and Christianity 2). Leiden: Brill.
- J.R. Mueller (1982). The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple. In: *SBL Seminar Papers* 21: 341-350.
- R.R. Neis (2013). God gazing and homovisuality. In: R.R. Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Culture. Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 41-81.
- M. Nel (2012). The Signs of the Messiah ('Otot Hamashiach) and Jewish Apocalypticism. In: *Journal of Early Christian History* 2(2): 63-79.
- A. Neubauer und M. Stern (1892). *Hebräische Berichte über Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*. Berlin: Hansebooks.
- J. Neusner (1966). In Quest of the Historical Rabban Yohanan Ben Zakkai. In: *HTR* 59(4): 391-413.
- J. Neusner (1970a). *The Development of a Legend. Studies on the Traditions Concerning*

- Yohanan b. Zakkai*. Leiden: Brill.
- J. Neusner (1970b). *A Life of Yohanan b. Zakkai*. (Studia Post-Biblica 6). Leiden: Brill.
- J. Neusner (1971). *Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.* (3 Vol.). Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- J. Neusner (1972). Judaism in a Time of Crisis. Four Responses to the Destruction of the Second Temple. In: *ProQuest 21(3)*: 313-327.
- J. Neusner (1974). The Formation of Rabbinic Judaism. Yavneh (Yamnia) from A D 70 to 100. In: W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) II. 19/2*. Berlin/Boston: De Gruyter, 3-42.
- J. Neusner (1977). Judaism after the Destruction of the Temple. In: J.H. Hayes and J.M. Miller (eds.). *Israelite and Judean History*. Philadelphia: SCM, 663-677.
- J. Neusner (2012). How Important was the Destruction of the Second Temple in the Formation of Rabbinic Judaism? Some Reconsiderations. In: M. Perani (ed.), *“The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious” (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*. Berlin/Boston: De Gruyter, 77-94.
- J. Neusner und C. Thoma (1995). Die Pharisäer vor und nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. In: S. Lauer und H. Ernst (Hrsg.), *Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.)*. Festschrift für Clemens Thoma zum 60. Geburtstag. (Judaica et Christiana 15). Bern [u.a.]: Lang, 189-230.
- P. Nora (ed.) (1984). *Les lieux de mémoire. Vol. I*. Paris: Gallimard.
- D. Noy (2005). Rabbi Aqiba Comes to Rome. A Jewish Pilgrimage in Reverse? In: J. Elsner and I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford: Oxford Univ. Press, 373-385.
- J. Olson (2011). “Jerusalem Rebuilt”. The Temple in the Fin-De-Siècle Zionist Imagination. In: St. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*. (The Brill Reference Library of Judaism 29). Leiden: Brill, 329-348.
- A. Oppenheimer (1996). L’élaboration de la Halakha après la Destruction du Second Temple. In: *Annales Histoire Sciences Sociales 51(5)*: 1027-1055.
- M. Orian (2015). Hyrcanus II versus Aristobulus II and the Inviolability of Jerusalem. In: *Jewish Studies Quarterly 22*: 205-242.
- M. Ostow (1980). The Jewish Response to Crisis. In: *Conservative Judaism 33*: 3-25.
- J.A. Overman (2014). The Destruction of the Temple and the Conformation of Judaism and Christianity. In: P.J. Tomson and J.J. Schwartz (eds.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries. How to Write Their History*. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 13). Leiden: Brill, 253-277.
- S. Panzram (2002). Der Jerusalemer Tempel und das Rom der Flavier. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. (WUNT 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 166-182.
- L. Perlitt (1972). Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils. In: *ZThK 69(3)*: 290-303.
- K.-F. Pohlmann (2002). Religion in der Krise – Krise einer Religion. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. (WUNT 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 40-60.
- S. Posner (ed.) (2010). *The Koren Mesorat Harav Kinot. The Lookstein Edition*. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.
- J.J. Price (1992). *Jerusalem Under Siege. The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.* Leiden: Brill.
- Ch. Primus (1977). *Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im*. (Studies in Judaism in Late Antiquity XXII). Leiden: Brill.
- R. McQueen Grant (1979). Eusebius, Josephus and the fate of the Jews. In: *Seminar Papers*

- (*Society of Biblical Literature*) 115(17): 69-86.
- A.Y. Reed (2013). When did Rabbis become Pharisees? Reflections on Christian Evidence for Post-70 Judaism. In: R.S. Boustán et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Essays in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday. Vol. 2*. Tübingen: Mohr Siebeck, 859-896.
- J.C. Reeves (n.d.). Homepage. Online: [<https://pages.charlotte.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/otot-ha-masiah-2/>; letzter Zugriff: 31.5.2022].
- St.C. Reif (1993). *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish liturgical history*. New York: Cambridge Univ. Press.
- St.C. Reif (2019). Is Rabbinic Prayer a Liturgy, or Essentially a Reading of Texts? In: C.D. Bergmann and B. Kranemann (eds.), *Ritual Dynamics in Jewish and Christian Contexts. Between Bible and Liturgy*. Leiden: Brill, 11-27.
- E. Reiner (2001). Destruction, Temple and Holy Place. On the Medieval Perception of Time and Place. In: R. Livneh-Freudenthal and E. Reiner (eds.), *Streams into the Sea. Studies in Jewish Culture and Its Context. Dedicated to Felix Posen*. Tel Aviv: Alma College, 138-152.
- E. Regev (2000). Pure Individualism. The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism. In: *JSJ* 31(1): 176-202.
- L. Ritmeyer (1992). Locating the Original Temple Mount. In: *BAR* 18(2): 25-45.
- J. Rives (2005). Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple. In: J. Edmondson, St. Mason and J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford Academic, 145-166.
- N. Rivka (2003). *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*. (Early Judaism and its Literature 20). Leiden: Brill.
- E. Rivkin (1969/70). Defining the Pharisees. In: *HUCA* 40/41: 205-249.
- S. Rocca (2015). *Herod's Judaea. A Mediterranean State in the Classical World*. Orgon: Wipf & Stock.
- B.Z. Rosenfeld (1997). Sage and Temple in Rabbinic Thought after the Destruction of the Second Temple. In: *Journal for the Study of Judaism in Persian, Hellenistic, and Roman Period* 28(4): 437-464.
- B.Z. Rosenfeld (2010). *Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70–400 CE. History and Geographic Distribution*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 138). Leiden/Boston: Brill.
- D.G. Roskies (1984). *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- J.L. Rubenstein (1997). Mythic Time and the Festival Cycle. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6: 157-183.
- J.L. Rubenstein (1999). *Talmudic Stories. Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- J.T.A.G.M. van Ruiten (2019). Visions of the Temple in the Book of Jubilees. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 215-227.
- Sh. Safrai (1965). *Pilgrimage at the Time of the Second Temple*. Tel Aviv: Am Hassefer.
- Sh. Safrai (1974). Relations between the Diaspora and the Land of Israel. In: Sh. Safrai and M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*. Assen: Van Gorcum, 184-215.
- Sh. Safrai (1980). Pilgrimage to Jerusalem after the Destruction of the Second Temple. In: A. Oppenheimer et al. (eds.), *Jerusalem in the Second Temple Period. Abraham Schalit Memorial Volume*. Jerusalem: Yad Yitshak ben-Tsevi, 376-393.
- Sh. Safrai (1981). *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchen-Vluyn:

- Neukirchener Verlag.
- Sh. Safrai (1998). Jerusalem and the Temple in the Tannaitic Literature of the first Generation after the Destruction of the Temple. In: A. Houtman et al. (eds.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. (Jewish and Christian Perspectives Series 1). Leiden: Brill, 135-152.
- Z. Safrai (1989). From Synagogue to Little Temple. In: *Proceedings of the 10th World Congress of Jewish Studies 2*: 23-28.
- A.J. Saldarini (1975). Johanan b. Zakkai's Escape from Jerusalem. Origins and Development of a Rabbinic Story. In: *JSJ 6*: 189-204.
- A.J. Saldarini (1982). Varieties of Rabbinic Response to the Destruction of the Temple. In: K. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 18(21)*: 437-458.
- A.J. Saldarini (2002). Good from Evil. The Rabbinic Response. In: A.M. Berlin and J.A. Overman (eds.), *The First Jewish Revolt. Archeology, History and Ideology*. London: Routledge, 158-168.
- A. Salzberg (n.d.). Judaism after the Temple. Coping with destruction and building for the future. In: *Jewish Learning Institute*. [<https://www.myjewishlearning.com/article/judaism-after-the-temple/>; letzter Zugriff: 15.6.2022].
- G. Sayler (1982). 2 Baruch. A Story of Grief and Consolation. In: *Seminar Papers 118(21)*: 485-500.
- J.J. Schacter (2008). Holocaust Commemoration and Tish'a be-Av. The Debate over Yom ha-Sho'a. In: *Tradition 41(2)*: 164-197.
- J.J. Schacter (2011). Remembering the Temple. Commemoration and Catastrophe in Ashkenazi Culture. In: St. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*. Leiden: Brill, 275-301.
- P. Schäfer (1974). Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne. In: W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) II. 19/2*. Berlin/Boston: De Gruyter, 43-101.
- P. Schäfer (ed.) (2003a). *The Bar Kokhba War Reconsidered*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 100). Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2003b). Bar Kokhba and the Rabbis. In: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-22.
- N. Scherman (2003). *The Complete ArtScroll Siddur. Weekday, Sabbath, Festival. A New Translation and Anthologized Commentary*. New York: Mesorah Publication, Ltd.
- A. Scheinerman (2015). Giving Voice to the Unspeakable. Rabbinic Responses to Disaster. In: *CCAR Journal, a Reform Jewish Quarterly 62(4)*: 109-123.
- L.H. Schiffman (n.d.). Challenge and Transformation. Second Temple and Rabbinic Judaism. In: *Jewish Learning Institute*. [<https://lessons.myjli.com/debates/index.php/lesson-1/challenge-and-transformation-second-temple-and-rabbinic-judaism/>; letzter Zugriff: 19.5.2022].
- L.H. Schiffman (n.d.). Challenge and Transformation: Second Temple and Rabbinic Judaism – Part 2. In: *Jewish Learning Institute*. [<https://lessons.myjli.com/debates/index.php/lesson-2/challenge-and-transformation-second-temple-and-rabbinic-judaism-part-2/>; letzter Zugriff: 20.5.2022].
- L.H. Schiffman (2003). *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.
- L.H. Schiffman (2006). Messianism and Apocalypticism in Rabbinic Texts. In: St.T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Vol 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1053-1072.
- L.H. Schiffman (2010). Community Without Temple. The Qumran Community's Withdrawal

- from the Jerusalem Temple. In: L.H. Schiffman (ed.), *Qumran and Jerusalem*. Grand Rapids, Mich. [u.a.] Eerdmans, 81-97.
- K. Schmid (2002). Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadoxon. Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch. In: J. Hahn (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. (WUNT 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 183-206.
- F. Schmidt (2001). *How the temple thinks. Identity and social cohesion in ancient Judaism*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- H.J. Schoeps (1942). *Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte. Agadisches zur Auserwählung Israels. Symmachusstudien*. (CNT 6). Uppsala: Prostant Apud Seminarium Neotestamenticum Upsaliense.
- J.W. Schofer (2005). *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics*. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press.
- H. Schreckenberg (1987). The Works of Josephus and the Early Christian Church. In: L.H. Feldman (ed.), *Josephus, Judaism, and Christianity*. Leiden: Brill, 315-324.
- H. Schreckenberg (1992). Josephus in Early Christian Literature and Medieval Christian Art. In: H. Schreckenberg and K. Schubert (eds.), *Jewish Traditions in Early Christian Literature, Volume 2. Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*. (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 3/2). Leiden: Brill, 1-15.
- St. Schreiner (2019). Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 371-392.
- A. Schremer (2001). “[T]he[y] did not read in the sealed book”. Qumran halakhic revolution and the emergence of Torah study in Second Temple Jerusalem. In: D. Goodblatt et al. (eds.), *Historical Perspectives. From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 37). Leiden: Brill, 105-126.
- A. Schremer (2005). Stammaitic Historiography. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 217-235.
- A. Schremer (2008). ‘The Lord Has Forsaken the Land’. Radical Explanations of the Military and Political Defeat of the Jews in Tannaitic Literature. In: *Journal of Jewish Studies* 59(2): 183-200.
- A. Schremer (2010). *Brothers Estranged. Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- D.R. Schwartz (2004). The Jews of Egypt between the Temple of Onias, the Temple of Jerusalem, and Heaven. In: I.M. Gafni (ed.), *Center and Diaspora. The Land of Israel and the Diaspora in the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazor, 37-56.
- D.R. Schwartz (2007). Josephus on the Pharisees as Diaspora Jews. In: C. Bottrich and J. Herzer (Hrsg.), *Josephus und das Neue Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 137-146.
- D.R. Schwartz (2011). Introduction. Was 70 CE a Watershed in Jewish History? Three Stages of Modern Scholarship, and a renewed Effort. In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 1-19.

- J. Schwartz (2014). Yavne Revisited. Jewish ‘Survival’ in the Wake of the War of Destruction. In: J. Schwartz and P.J. Tomson (eds.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries. How to Write Their History*. Leiden: Brill, 238-252.
- S. Schwartz (2013). Was there a “Common Judaism” after the Destruction? In: R.S. Boustan (ed.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his seventieth Birthday. Vol. 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 3-22.
- H. Schwier (1989). *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Y. Shahar (2003). Rabbi Akiba and the Destruction of the Temple. The Establishment of Fast Days. In: *Zion* 68: 145-165.
- V.G. Shillington (1976). *The Background and Nature of Temple Mythology in Rabbinic Literature*. Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press.
- F. Siegert (2019). Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 335-356.
- E. Smallwood (1999). The Diaspora in the Roman Period before CE 70. In: W. Horbury, W. Davies, and J. Sturdy (eds.), *The Diaspora in the Roman period before CE 70*. (The Cambridge History of Judaism). Cambridge: Cambridge University Press, 168-191.
- P. Spilsbury (2002). Josephus on the Burning of the Temple, the Flavian Triumph, and the Providence of God. In: *Society of Biblical Literature Seminar Papers 41*: 306-327.
- D. Stein (2008). Collapsing Structures. Discourse and the Destruction of the Temple in the Babylonian Talmud. In: *The Jewish Quarterly Review* 98(1): 1-28.
- G. Stemberger (1991). *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. (SBS 144). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- G. Stemberger (2000). *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*. Edinburgh: T&T Clark.
- G. Stemberger (2001). Was there a “Mainstream Judaism” in the late Second Temple Period? In: *Review of Rabbinic Judaism* 4(2): 189-208.
- G. Stemberger (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2010a). Die Umformung des palästinischen Judentums nach 70 – Der Aufstieg der Rabbinen. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 172-186.
- G. Stemberger (2010b). Reaktionen auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 625-653.
- G. Stemberger (2010c). Die Verbindung von Juden mit Häretikern in der spätantiken römischen Gesetzgebung. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 395-410.
- G. Stemberger (2010d). Mündliche Tora in schriftlicher Form – Zur Redaktion und Weitergabe früher rabbinischer Texte. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 246-260.
- G. Stemberger (2010e). „Wenn du betest, mache dein Gebet nicht zu einer festen Sache“

- (mAv 2,13) – Zur Bedeutung des Gebets im frühen Rabbinat. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 398-410.
- G. Stemberger (2010f). Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 290-298.
- G. Stemberger (2010g). Biblische Darstellungen auf Mosaikböden spätantiker Synagogen. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133). Tübingen: Mohr Siebeck, 281-301.
- G. Stemberger (2010h). Die Juden in rabbinischer Zeit (1.-7. Jh.) – Ein Überblick. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 1-52.
- G. Stemberger (2010i). Pharisiäer, Sadduzäer, Essener. Religiöse Vorstellungen und Lebensweisen. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133). Tübingen: Mohr Siebeck, 341-365.
- G. Stemberger (2010j). Von einer jüdischen Sekte zur Weltreligion. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133). Tübingen: Mohr Siebeck, 424-432.
- G. Stemberger (2010k). Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133) Tübingen: Mohr Siebeck, 302-315.
- G. Stemberger (2010l). Das Priestertum Israels nach 70 n. Chr. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133) Tübingen: Mohr Siebeck, 316-330.
- G. Stemberger (2010m). Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133) Tübingen: Mohr Siebeck, 69-87.
- G. Stemberger (2010n). Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133) Tübingen: Mohr Siebeck, 15-26.
- G. Stemberger (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- G. Stemberger (2012). Birkat ha-minim and the separation of Christians and Jews. In: B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 75-88.
- G. Stemberger (2016). Die Bedeutung des Jerusalemer Tempels für die Identität des rabbinischen Judentums. In: M. Böhm (Hrsg.), *Kultort und Identität. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*. (Biblich-Theologische Studien 155). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 167-187.
- G. Stemberger (2017). Jüdische Identität. Was änderte die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70? In: K. Finsterbusch und E. Bons (Hrsg.), *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität II*. (Biblich-Theologische Studien 168). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 177-194.
- G. Stemberger (2022). Synagoge. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*.

- Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt.* (Sonderdruck aus Band 31). Stuttgart: Anton Hiersemann, 493-529.
- J. Stiasny (1977). Chapitre VII. L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme. In: L. Monloubou (ed.), *Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de Toulouse (1975)*. (LeDiv 95). Paris: Éd. du Cerf, 179- 203.
- M.E. Stone (1981). Reactions to destructions of the second temple. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 12(2): 195-204.
- M.D. Swartz (2011). Liturgy, Poetry, and the Persistence of Sacrifice. In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 393-412.
- J. Tabory (2006). Jewish Festivals in Late Antiquity. In: S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 556-572.
- H. Tadmor (1978). Die Zeit des Ersten Tempels, die babylonische Gefangenschaft und die Restauration. In: H.H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 115-228.
- Y.Y. Teppler and S. Weingarten (2007). *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- S. Terrien (1970). The Omphalos Myth and Hebrew Religion. In: *VT* 20: 315-338.
- C. Thoma (1966). *Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. Geistig-religiöse Bedeutung für Judentum und Christentum nach den Aussagen jüdischer und christlicher Primärliteratur*. Wien: Universität Wien.
- C. Thoma (1968). Auswirkungen des Jüdischen Krieges gegen Rom (66/70/73 n. Chr.) auf das rabbinische Judentum. In: *BZ* 12: 186-210.
- G.R. Thompson (2013-2020). Rebuilding The Jewish Temple. The Third Temple. Politics & Prophecy. A Lawyer's View of the End Times. Part 3 – The Restoration of Israel. In: *Lonang Institute*. [<https://lonang.com/prophecy/rebuilding-the-jewish-temple-the-third-temple/>; letzter Zugriff: 16.6.2022].
- M. Tiwald (2022). *Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das "Parting of the Ways"*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 5). Stuttgart: Kohlhammer.
- M. Tuval (2011). Doing without the Temple. Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora. In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 181-239.
- R. Ulmer (2010). The Jerusalem Temple in Pesiqta Rabbati. From Creation to Apocalypse. In: *Hebrew Studies* 51: 223-259.
- R. Ulmer (2011). Construction, Destruction, and Reconstruction. The Temple in Pesiqta Rabbati. In: St. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*. (The Brill Reference Library of Judaism 29). Leiden: Brill, 105-124.
- R. Ulmer (2017). *A Bilingual Edition of Pesiqta Rabbati. Volume 1, Chapters 1-22*. (Studia Judaica 86). Berlin/Boston: De Gruyter.
- R. Ulmer (2019). Rabbinic Judaism. In: *Oxford Bibliographies*. [[https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0103.xml#:~:text=The%20origins%20of%20rabbinic%20Judaism,of%20the%20Babylonian%20Talmud%2C%20c.](https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0103.xml#:~:text=The%20origins%20of%20rabbinic%20Judaism,of%20the%20Babylonian%20Talmud%2C%20c.;); letzter Zugriff: 19.5.2022].
- R. Ulmer (2022). *A Bilingual Edition of Pesiqta Rabbati. Volume 1, Chapters 23-52*. (Studia Judaica 105). Berlin/Boston: De Gruyter.
- E.E. Urbach (1975). *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew Univ.

- G. Veltri (2013). Do/Did the Jews Believe in God? The Skeptical Ambivalence of Jewish Philosophy of Religion. In: R. Boustan et al. (eds.), *Envisioning Judaism 2. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 717-733.
- M. Vogel (2019). Tempel und Tempelkult in Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum. In: Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 251-263.
- B.Z. Wacholder (1973). The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period. In: *Hebrew Union College Annual* 44: 53-196.
- I. Weiler (1968). Titus und die Zerstörung des Tempels von Jerusalem – Absicht oder Zufall? In: *Klio* 50(50): 139-158.
- R.L. Wilken (1992). *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*. New Haven: Yale Univ. Press, 105-108.
- J. Wilkinson (1974). Ancient Jerusalem. Its Water Supply and Population. In: *PEFQS* 106: 33-51.
- St.K. Wright (1989). *The Vengeance of Our Lord. Medieval Dramatizations of the Destruction of Jerusalem*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- A. Yisraeli-Taran (1997). *Aggadot ha-Hurban. Mesorot ha-Hurban be-Sifrut ha-Talmudit* (hebr.). Tel Aviv: Hakibbutz Hame'uhad.
- J.E. Young (1990). When a Day Remembers. A Performative History of Yom ha-Shoah. In: *History and Memory* 2(2): 54-75.
- I. Yuval (1994). The Lord Will Take Vengeance, Vengeance for His Temple – Historia sine ira et studio. In: *Zion* 59: 351-414.
- T. Zahavy (1990). *Studies in Jewish Prayer*. (Studies in Ancient Judaism). Lanham/New York/London: Univ. Press of America.
- M.B. Zeev (2011). From Toleration to Destruction. Roman Policy and the Jewish Temple. In: St. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem. From Moses to the Messiah. In Honor of Professor Louis H. Feldman*. Leiden: Brill, 57-68.
- S. Zeitlin (1946). A Note on the Chronology of the Destruction of the Second Temple. In: *The Jewish Quarterly Review* 37(2): 165-167.
- S. Zeitlin (1961). The Pharisees. A Historical Study. In: *The Jewish Quarterly Review* 52(2): 97-129.
- E. Zenger (2019). Der Psalter als Heiligtum. In: B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 155-130.

Zum Bar Kochba Aufstand & zur Hadrianischen Verfolgung

- G.S. Aleksandrov (1973). The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion. In: *Revue des Études Juives* 132: 65-77.
- E. Almagor (2019). Jerusalem and the Bar Kokhba Revolt. A Note. In: *Electrum* 26: 141-157.
- A. Amit (2005). The Death of Rabbi Akiva's Disciples. A Literary History. In: *Journal of Jewish Studies* 56(2): 265-284.
- M. Avi-Yonah (2017). Die Juden Palästinas nach dem Bar-Kochba-Krieg. In: M. Avi-Yonah (Hrsg.), *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz*. (Studia Judaica 2). Berlin/Boston: De Gruyter.
- A.R. Birley (2017). *Viri Militares* Moving from West to East in Two Crisis Years (AD 133 and 162). In: E.L. Cascio and L.E. Tacoma (eds.), *The Impact of Mobility and Migration in the Roman Empire. Proceedings of the Twelfth Workshop of the International Network Impact of Empire (Rome, June 17-19, 2015)*. (Impact of Empire 22). Leiden: Brill, 55-79.
- S.A. Birnbaum (2011). Bar Kosba (Kokhba) and Akiba. In: E. Timm (ed.), *Ein Leben für die Wissenschaft. Wissenschaftliche Aufsätze aus sechs Jahrzehnten – A Lifetime of Achievement. Six Decades of Scholarly Articles*. (Vol. Paläographie). Berlin: De Gruyter, 241-252.
- B. Bruner (2000). Rabbi Akiva and Bar Kokhba – Rabbi Akiva's Involvement in the Bar Kokhba Revolt. In: *Uri Tzafon* 7: 100-108.
- L. Finkelstein (1990). Rabbi Akiba, Rabbi Ishmael, and the Bar Kokhba Rebellion. In: J. Neusner (ed.), *Approaches to Ancient Judaism, No. 1*. Atlanta: Scholars Press, 3-10.
- J. Geiger (2016). The Bar-Kokhba Revolt. The Greek Point of View. In: *Historia* 65: 497-519.
- M. Gichon (2016). *A Star Came out of Jacob. Bar Kokhba and His Time*. Ben-Shemen: Modan.
- A. Gowing (2016). Cassius Dio and the City of Rome. In: C.H. Lange and J.M. Madsen (eds.), *Cassius Dio. Greek Intellectual and Roman Politician*. Leiden/Boston: Brill, 117-136.
- M.D. Herr (1972). Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days. In: *ScrHier* 23: 85-125.
- R. Kalmin (2003). Rabbinic Tradition about Roman Persecutions of the Jews. A Reconsideration. In: *Journal of Jewish Studies* 54(1): 21-50.
- KHM-Museumsverband (2015). *Kunsthistorisches Museum Wien. Vitrinenübersicht. Vitrine 15*. [<https://data1.geo.univie.ac.at/projects/muenzeundmacht/showcases/showcase15.html>; letzter Zugriff 1.2.2023].
- KHM-Museumsverband (2015). *Kunsthistorisches Museum Wien. Vitrinenübersicht. Vitrine 16*. [<https://data1.geo.univie.ac.at/projects/muenzeundmacht/showcases/showcase16.html>; letzter Zugriff 1.2.2023].
- H. Lapin (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.* New York: Oxford Univ. Press.
- Sh. Liebermann (1975). Persecution of Jewish Religion. In: A. Hyman (ed.), *Salo Baron Jubilee Volume. For his Eightieth Birthday*. New York: American Academy for Jewish Studies, 214-234.
- M. Mor (2016). *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. Leiden/Boston: Brill.
- M.V. Novenson (2009). Why Dose R. Akiba Acclaim Bar Kokhba as a Messiah? In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 40: 551-572.
- D. Raviv und Ch. Ben David (2021). Cassius Dio's figures for the demographic consequences of the Bar Kokhba War. Exaggeration or reliable account? In: *Journal of Roman Archaeology* 34: 585-607.

- Dr. Reubürger (1873). Zur Geschichte der Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 22(12): 529-536.
- B.Z. Rozenfeld (2005). The Sages through the Bar Kokhba Generation and their Attitude to the Revolt According to the Tannaitic Literature. In: M.B.Z. Dov Gera (ed.), *The Path of Peace. Studies in Honor of Israel Freedman Ben Shalom*. Beer Sheva: Beer Sheva University Press, 319-359.
- P. Schäfer (1978). R. Aqiva und Bar Kokhba. In: P. Schäfer (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden: Brill, 65-121.
- P. Schäfer (1981). *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2003). Bar Kokhba and the Rabbis. In: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-22.
- P. Schäfer (2010). *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- G. Stemberger (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2014). Die Verfolgung der jüdischen Religion unter Hadrian. Zwischen Wirklichkeit und Martyrologie. In: *Scripta Classica Israelica* 33: 255-268.
- S. Stern (2017). Subversion and Subculture. Jewish Time Keeping in the Roman Empire. In: M. Popovic et al. (eds.), *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*. Leiden/Boston: Brill, 246-264.
- M. Tiwald (2022). *Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das "Parting of the Ways"*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 5). Stuttgart: Kohlhammer.
- Ch. Weikert (2016). *Von Jerusalem zu Aelia Capitolina. Die römische Politik gegenüber den Juden von Vespasian bis Hadrian*. (Hypomnemata 200). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zu den Märtyrern & dem Martyrium

- I. Abrahams (1966). The Dirge of the Martyrs. In: I. Abrahams (ed.), *A Companion to the Authorized Daily Prayerbook*. New York: Hermon Press, 162-163.
- A. Agus (1988). *The Binding of Isaac and Messiah. Law, martyrdom, and deliverance in early rabbinic religiosity*. Albany: State University of New York Press.
- M. Ahuvia (2018). Analogies of Violence in Rabbinic Literature. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 34(2): 59-74.
- G. Alon (1977). *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Jerusalem: Magnes Press.
- M. Arad (ed.) (2004). *Dying for God. A Reader* (hebr.). Jerusalem: The Hebrew University.
- J. Assmann (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- J. Assmann (2012). Martyrdom, Violence, and Immortality. The Origins of a Religious Context. In: G. Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*. Leiden: Brill.
- A. Assmann (2013). Theorien des kulturellen Gedächtnisses. In: S. Winko and G. Rippl (Hrsg.), *Handbuch Kanon und Wertung. Theorien, Instanzen, Geschichte*. Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 76-84.
- F. Avemarie (1996). *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- F. Avemarie (2003). Aporien der Theodizee. Zu einem Schlüsselthema früher rabbinischer Märtyrererzählungen. In: *Journal for the Study of Judaism* 34(2): 199-215.
- F. Avemarie (2005). Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur. In: J. Frey und J. Schröter (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181). Tübingen: Mohr Siebeck, 169-211.
- F. Avemarie (2013a). Aporien der Theodizee. Zu einem Schlüsselthema früher rabbinischer Märtyrererzählungen. In: J. Frey und A. Standhartinger (Hrsg.), *Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 161-176.
- F. Avemarie (2013b). Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur. In: J. Frey und A. Standhartinger (Hrsg.), *Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 177-219.
- F. Avemarie (2013c). Zeugnis in Öffentlichkeit. Zur Entwicklung des Begriffs der Heiligung des Gottesnamens in der frühen rabbinischen Überlieferung. In: J. Frey und A. Standhartinger (Hrsg.), *Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 259-281.
- F. Avemarie (2013d). Sterben für Gott und die Tora. Das Martyrium im antiken Judentum. In: J. Frey und A. Standhartinger (Hrsg.), *Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 283-299.
- F. Avemarie (2013e). Todesbereitschaft aus Hingabe an das Leben. Die Märtyrertradition des rabbinischen Judentums. In: J. Frey und A. Standhartinger (Hrsg.), *Neues Testament und früh-rabbinisches Judentum. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 301-314.
- F. Avemarie et al. (Hrsg.) (2017). *Die Makkabäer*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- G. Backenroth (2019). Six Million Kedoshim. In: *Yated Ne'eman*. [<https://yated.com/six-million-kedoshim>; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- B. Bar-Kochva (1989). *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids*. Cambridge: Cambridge University Press.

- J.R. Baskin (2021). Female Martyrdom. In: *Jewish Women's Archive*. [<https://jwa.org/encyclopedia/article/female-martyrdom>; letzter Zugriff: 29.11.2021].
- M.-F. Baslez (2007). *Les persécutions dans l'antiquité. Victimes, héros, martyrs*. Paris: Fayard.
- Th. Baumeister (1980). *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*. (Münsterische Beiträge zur Theologie 45). Münster: Aschendorff.
- E. Baumgarten and R. Kushelevsky (2006). From 'The Mother and Her Sons' to 'The Mother of the Sons' in Medieval Ashkenaz (hebr.). In: *Zion 71*: 301-342.
- St. Beale (2019). Relics from the biblical Maccabees are housed in Cologne Church. In: *Aleteia*. [<https://aleteia.org/2019/05/30/relics-from-the-biblical-maccabees-are-housed-in-cologne-cathedral>; letzter Zugriff: 11.12.2021].
- B.E. Beck (1981). "Imitatio Christi" and the Lukan Passion Narrative. In: W. Horbury and B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament. Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*. Cambridge: Cambridge University Press, 28-47.
- A. Becker and A. Y. Reed (eds.) (2003). *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 95). Tübingen: Mohr Siebeck.
- B. Beinhauer-Köhler et al. (2011). Märtyrer. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [https://referenceworks-brillonline-com.uaccess.univie.ac.at/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/martyrer-COM_13363?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-in-geschichte-und-gegenwart&s.q=M%C3%A4rtyrer; letzter Zugriff: 3.11.2021].
- W. van Bekkum and N. Katsumata (2007). Toward a Dictionary of Medieval Piyyut. Methods, Motifs, and Materials. In: *European Journal of Jewish Studies 1*: 417-425.
- J.J. Bélanger et al. (2014). The Psychology of Martyrdom. Making the Ultimate Sacrifice in the Name of the Cause. In: *Journal of Personality & Social Psychology 107*(3): 494-515.
- M. Ben-Sasson (2014). Remembrance and Oblivion of Religious Persecutions. On Sanctifying the Name of God (Qiddush ha-Shem) in Christian and Islamic Countries during the Middle Ages. In: A.E. Franklin et al. (eds.), *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times. A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen*. (Christians and Jews in Muslim Societies 2). Leiden: Brill, 169-194.
- R. Ben-Shalom (2001). Jewish Martyrdom and Conversion in Sepharad and Ashkenaz in the Middle Ages. An Assessment of a Reassessment (hebr.). In: *Tarbiz 71*: 279-300.
- D. Berger (1972). The Attitude of St. Bernard of Clairvaux toward the Jews. In: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research 40*: 89-108.
- S.-P. Bergjan and B. Näf (2015). *Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- R. Bergmeier (2012). Zeugnis und Martyrium. In: J. Frey, J.A. Kellhoffer and F. Toth (Hrsg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte und Konzepte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 619-647.
- K. Berthelot (2006). L'idéologie maccabéenne. Entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyr. In: *Revue des Etudes Juives 165*: 99-122.
- D. Biale (1986). *Power and Powerlessness in Jewish History. The Jewish Tradition and the Myth of Passivity*. New York: Schocken Books.
- D. Biale (2007). *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*. Berkeley: University of California Press.
- E. J. Bickerman (1976). The Date of Fourth Maccabees. In: E.J. Bickerman (ed.), *Studies in Jewish and Christian History I*. (AGJU 9.1). Leiden: Brill, 275-281.
- St. von Bobbeler (2006). Makkabäerbücher 1-4. In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im*

- Internet (WiBiLex)*. [<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/8764>; letzter Zugriff: 15.12.2021].
- M. Bodian (2007). *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press.
- D. Börner-Klein (2012). Mit Herz und Seele für Gott. Deuteronomium 6,5 in der Auslegung der Rabbinen. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 80). Leiden [u.a.]: Brill, 203-215.
- R.S. Boustán (2005). *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 112). Tübingen: Mohr Siebeck.
- R.S. Boustán and A.Y. Reed (2008). Introduction to Theme-Issue. Blood and the Boundaries of Jewish and Christian Identities in Late Antiquity. In: *Henoch 30*: 7-20.
- R.S. Boustán (2015). Jewish Veneration of the “Special Dead” in Late Antiquity and Beyond. In: C. Hahn and H.A. Klein (eds.), *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*. (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia). Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 61-81.
- R.S. Boustán (2019). Martyr, Martyrdom. III. Judaism. B. Rabbinic Judaism. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 17. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 1071-1074.
- G.W. Bowersock (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D. Boyarin (1998). Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. In: *JECS 6*: 577-627.
- D. Boyarin (1999). *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- D. Boyarin (2004). The Christian Invention of Judaism. The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion. In: *Representations 85(1)*: 21-57.
- D.J. Brand (2007). The Transformation of the violent Experiences. A Psychological Perspective. In: R. Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*. Lanham - Boulder: University Press of America, 1-9.
- M. Brettler (2002). Is there Martyrdom in the Hebrew Bible? In: M. Cormack (ed.), *Sacrificing the Self. Martyrdom and Religion*. New York: Oxford University Press, 3-22.
- N. Brox (1961). *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie*. (Studien zum Alten und Neuen Testament 5). München: Kösel.
- G. Buschmann (1994). *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte*. (BZNW 70). Berlin and New York: De Gruyter.
- G. Buschmann (1998). *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt*. (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- H. von Campenhausen (1936). *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- E. Castelli (2004). *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.
- R. Chazan (1987). *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley: University of California Press.
- R. Chazan (1991). The Facticity of Medieval Narrative. A Case Study of the Hebrew First Crusade Narrative. In: *AJS Review 16*: 31-56.
- R. Chazan (1996). *In the Year 1096. The First Crusade and the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- R. Chazan (2000). *God, Humanity and History. The Hebrew First Crusade Narratives*. Los

- Angeles [u.a.]: University of California Press.
- B. Chilton (2008). *Abraham's Curse. The Roots of Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. New York [u.a.]: Doubleday.
- R.A. Clements (2013). The Parallel Lives of Early Jewish and Christian Texts and Art. The Case of Isaac the Martyr. In: G.A. Anderson, R.A. Clements and D. Satran (eds.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity. Proceedings of the Eleventh International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 9–11 January, 2007*. Leiden/Boston: Brill, 207-240.
- H. Clementz (1959). *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer II*. Köln: Melzer.
- L.St. Cobb (2008). *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. (Gender Theory and Religion). New York: Columbia University Press.
- A. Cohen (1998). Towards an Erotics of Martyrdom. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7: 227-256.
- G.D. Cohen (1967). Esau as Symbol in Medieval Thought. In: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 19-48.
- J. Cohen (1994). The 'Persecutions of 1096' – From Martyrdom to Martyrology. The Sociocultural Context of the Hebrew Crusade Chronicles. In: *Zion* 59: 169-208.
- J. Cohen (1995). Witnesses of Our Redemption. The Jews in the Crusading Theology of Bernard of Clairvaux. In: B.-Sh. Albert, Y. Friedman and S. Schwarzfuchs (eds.), *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltman*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 67-81.
- J. Cohen (2004). *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.
- M.R. Cohen (2002). Anti-Jewish Violence and the Place of the Jews in Christendom and in Islam. A Paradigm. In: A. Sapir Abulafia (ed.), *Religious Violence between Christians and Jews. Medieval Roots, Modern Perspectives*. Basingstoke: Palgrave, 107-137.
- L.H. Cohick (2015). Mothers, Martyrs, and Mainly Courage. The Female Martyr in 2 Maccabees, 4 Maccabees, and *The Acts of Paul and Thecla*. In: S. Ashbrook Harvey et al. (eds.), *A Most Reliable Witness. Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*. Providence, Rhode Island: Brown University, 35-48.
- J. J. Collins (1999). *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- M.J. Cormack (ed.) (2002). *Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- H. M. Cotton and J. Geiger (1994). *Masada II. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. The Latin and Greek Documents*. (Israel Exploration Society; Bibliotheca Orientalis 51). Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 414-417.
- B.A.G.M. Dehandschutter and J.W. van Henten (1989). Einleitung. In: J.W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. (Studia Post-Biblica 3). Leiden: Brill, 1-19.
- B.A.G.M. Dehandschutter (1993). The Martyrium Polycarpi. A Century of Research. In: *ANRW* 2.27.1: 485-522.
- Y. Devir (1964). *Bar Kochva. The Man and the Messiah in Light of the Sages* (hebr.). Jerusalem: Kyriat-Sefer.
- J. Dietrich (2008). Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient: Eskapistische Selbsttötungen in militärisch aussichtsloser Lage. In: A. Berlejung, R. Heckl und R. Lux (Hrsg.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten*

- Testaments; Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag.* (Herders Biblische Studien 53). Freiburg: Herder, 63-83.
- J. Dietrich (2009). Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient: Eskapistische, aggressive und oblativ Selbsttötungen. In: A. Berlejung und B. Janowski (Hrsg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte.* (Forschungen zum Alten Testament 64). Tübingen: Mohr Siebeck, 177-198.
- J. Dietrich (2017). *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient.* (Orientalische Religionen in der Antike 19). Tübingen: Mohr Siebeck.
- S. Dönitz (2013). *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon.* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Literature 29). Tübingen: Mohr Siebeck.
- S. Dönitz (2019). Martyr, Martyrdom. III. Judaism. C. Medieval Judaism. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception.* Vol. 17. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 1074-1077.
- R. Doran (1980). The Martyr. A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons. In: J.J. Collins and G.W.E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms.* (Septuagint and Cognate Studies 12). Chico, CA: Scholars Press, 189-221.
- M. Dorraj (1997). Symbolic and Utilitarian Political Value of a Tradition. Martyrdom in the Iranian Political Culture. In: *The Review of Politics* 59(3): 489-521.
- A.J. Droge and J.D. Tabor (1992). *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity.* New York, NY [u.a.]: Harper Collins.
- D.L. Eastman (2019). Martyr, Martyrdom. IV. Christianity. A. Patristics and Orthodox Churches. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception.* Vol. 17. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 1079-1083.
- Sh. Eidelberg (1958-1959). The Solomon Bar Simson Chronicle as a Source of the History of the First Crusade. In: *JQR* 49: 282-287.
- Sh. Eidelberg (1977). *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades.* Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- S. Einbinder (2002). *Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.
- Y. Eisen (n.d.). The Bloody Crusades. In: *Chabad.* [https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2617029/jewish/The-Bloody-Crusades.htm; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- I. Elbogen (1931). *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Frankfurt a.M.: J. Kauffmann Verlag.
- Y. Elman (1990). The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources. In: *JQR* 80: 315-339.
- Y. Elman (1990-1991). Righteousness as its Own Reward. An Inquiry into the Theologies of the Stam. In: *PAAJR* 72: 35-67.
- A. Even-Shoshan (2003). *Millon Even-Shoshan.* Vol. 5. Tel Aviv: Ha-Milon he-ḥadash.
- B. Firer (1965). Qiddush Ha-Shem mahu? [What is sacred death?]. In: *Shevilinear* 10-11: 74-75.
- M. Fishbane (2003). *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking.* Oxford: Oxford University Press.
- J. Flavius (1982). *De bello judaico. Der jüdische Krieg.* (Griechisch und Deutsch; hrsg. von O. Michel und O. Bauernfeind). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Y. Fogel and E. Levin (eds.) (1998). *I Will Be Sanctified. Religious Responses to the Holocaust.* Northvale, NJ: Jason Aronson Inc. Publishers.
- A. Fraenkel et al. (2016). *Hebräische liturgische Poesien zu den Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs.* (Monumenta Germaniae Historica). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- V. Frankl (1959). *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy.* Boston:

- Beacon Press.
- T. Freeman (n.d.). Wie steht das Judentum zum Märtyrertum? In: *Chabad*. [https://de.chabad.org/library/article_cdo/aid/1553628/jewish/Wie-steht-das-Judentum-zum-Mrtyrertum.htm; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- W.H.C. Frend (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- H.G. Friedman (1904). Kiddush Hashem and Hillul Hashem. In: *HUCA 1*: 193-214.
- I.M. Gafni (1989). Josephus and 1 Maccabees. In: L. Feldman and G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible and History*. Detroit: Wayne State University Press, 116-131.
- J.G. Gager (2015). Who did What to Whom? Physical Violence between Jews and Christians in Late Antiquity. In: S. Ashbrook Harvey et al. (eds.), *A Most Reliable Witness. Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*. Providence, Rhode Island: Brown University Press, 35-48.
- D. Gambetta (2005). Can We Make Sense of Suicide Missions? In: D. Gambetta (ed.), *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford/New York: Oxford University Press, 259-300.
- S.J. Gathercole (2004). Torah, Life, and Salvation. Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament. In: C.A. Evans (ed.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*. Peabody, Ma.: Hendrickson, 126-145.
- P. Gerlitz, E. Kanarfogel, M. Slusser and E. Christen (2010). Martyrium. In: *Theologische Realenzyklopädie Online*. Berlin, New York: De Gruyter, 196-220. [https://www.degruyter.com/document/database/TRE/entry/tre.22_196_45/html; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- L. Ginzberg (2000). *The Legends of the Jews*. Vol. 1. Hildesheim: Olms.
- S. Goldin (2008). *The Ways of Jewish Martyrdom*. (Cursor Mundi 2). Turnhout: Brepols.
- A. Goldberg (1997). Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (bBer 61b). In: M. Schlüter und P. Schäfer (Hrsg.), *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 351-412.
- D. Goldschmidt (1970). *Mahzor le-Yamim Noraim*. Vol. 2. Jerusalem: Koren.
- D. Goldschmidt (ed.) (1972). *Seder ha-Kinot l-Tishah b-Av*. Jerusalem: Mosad HaRav Kook.
- S. Goldstein (1978). *Suicide in Rabbinic Literature*. Yeshiva University: ProQuest Dissertations Publishing.
- O. Gözl (2019a). Martyrium. In: R.G. Asch et al. (Hrsg.), *Compendium Heroicum*. (Sonderforschungsbereich 948: Helden – Heroisierungen – Heroismen). Freiburg: Universität Freiburg. [<https://www.compendiumheroicum.de/lemma/martyrium/?pdf=10483>; letzter Zugriff: 17.3.2021].
- O. Gözl (2019b). Martyrdom and the Struggle for Power. Interdisciplinary Perspectives on Martyrdom in the Modern Middle East. In: *Behemoth 12(1)*: 2-13.
- O. Gözl (2019c). The Imaginary Field of the Heroic. On the Contention between Heroes, Martyrs, Victims and Villains in Collective Memory. In: *helden.heroes.héros, E-Journal zu Kulturen des Heroischen. Special Issue 5: Analyzing Processes of Heroization. Theories, Methods, Histories*: 27-38.
- A.M. Gray (2003). A Contribution to the Study of Martyrdom and Identity in the Palestinian Talmud. In: *Journal of Jewish Studies 54(2)*: 242-272.
- G. Greenberg (2019). Martyr, Martyrdom. III. Judaism. D. Modern Judaism. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 17. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 1077-1079.
- C.L.W. Grimm (1857). Zweites Buch der Makkabäer. In: O.F. Fritzsche and C.L.W. Grimm (eds), *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments 4*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 3-210.

- A. Gross (2004). *Qiddush ha-Shem. Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- S. Gross (2018). A Persian Anti-Martyr Act. The Death of Rabba bar Nachmani in Light of the Syriac Persian Martyr Acts. In: G. Herman and J.L. Rubenstein (eds.), *The Aggada of the Bavli and Its Cultural World*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 211-242.
- A. Grossman (1992). The Roots of Early Ashkenaz in Martyrdom (hebr.). In: I.M. Gafni and A. Ravitzky (eds.), *Sanctity of Life and Martyrdom. Studies in Memory of Amir Yekutiel*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center For Jewish History, 99-130.
- A. Grossman (1999). The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in Germany in 1096. In: A. Haverkamp (Hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen: Thorbecke, 73-86.
- A. Grossman (2000). Between 1012 and 1096. The Cultural and Social Background of Qiddush ha-Shem in 1096 (hebr.). In: Y. T. Assis et al. (eds.), *Facing the Cross. The Persecutions of 1096 in History and Historiography*. Jerusalem: The Hebrew Univ. Magnes Press, 55-73.
- K.E. Grözinger (2012). Gründe und Grenzen des Kiddusch ha-Schem – Der Heiligung des Gottesnamens. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 80). Leiden [u.a.]: Brill, 241-254.
- E.S. Gruen (2002). *Diaspora. Jews Amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- I. Gruenwald (1967/68). Qiddush ha-Shem. An Examination of a Term (hebr.). In: *Molad* 1(4): 476-484.
- I. Gruenwald (1998). Intolerance and Martyrdom. From Socrates to Rabbi Aqiva. In: G.N. Stanton and G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 7-29.
- R. Grundmann (2012). „Wer sein Leben für Worte der Tora hingibt, in dessen Namen sagt man keine Halakha.“ Die Heiligkeit des Lebens und das Sterben für Gott aus rabbinischer Sicht. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 80). Leiden [u.a.]: Brill, 217-240.
- E. Günther (1941). *MARTYS. Die Geschichte eines Wortes*. Hamburg: Gütersloh.
- E. Haag (1989). Die drei Männer im Feuerofen nach Dan 3,1-30. In: J. W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [u.a.]: Brill, 20-50.
- M. Hadas-Lebel (1984). Jacob et Esau ou Israel et Rome dans le Talmud et le Midrash. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 201(4): 369-392.
- J. Hahn (2012). The Veneration of the Maccabean Brothers in Fourth Century Antioch. Religious Competition, Martyrdom, and Innovation. In: G. Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*. (Brill Studies in Intellectual History). Leiden: Brill, 79-104.
- M. Halbertal (2012). *On Sacrifice*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- M. Halbwachs (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- A. Halkin and D. Hartman (1985). The Epistle on Martyrdom. In: A. Halkin and D. Hartman (eds.), *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 13-90.
- M. Hass (2017). The Aqedah in the Bavli. An Analysis of Sanhedrin 89b. In: W.D. Nelson (ed.), *From Creation to Redemption. Progressive Approaches to Midrash. Proceedings of the Midrash Section*. (Society of Biblical Literature 7). Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 39-55.
- G. Hasan-Rokem (2000). *Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*. Stanford, California: Stanford University Press.

- G. Hasan-Rokem (2003). Martyr vs. Martyr. The Sacred Language of Violence. In: *Ethnologia Europaea* 33(2): 99-104.
- M. Hatina (2014). Defying the Oppressor. Martyrdom in Judaism and Christianity. In: M. Hatina (ed.), *Martyrdom in Modern Islam. Piety, Power, and Politics*. New York: Cambridge University Press, 19-35.
- E. Haverkamp (Hrsg.) (2005). *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs*. (Monumenta Germaniae Historica). Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- E. Hehl et al. (2011). Kreuzzüge. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_12315; letzter Zugriff: 29.4.2023].
- St. Heid (2013). Die Taufe in Rom nach den frühen römischen Märtyrerlegenden. In: *RACr* 89: 217-252.
- J.W. van Henten (1985). Einige Prolegomena zum Studium der jüdischen Martyrologie. In: *Bijdragen* 46: 381-390.
- J.W. van Henten (1986). Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches. In: J.W. van Henten et al. (eds.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram*. (StPB 36). Leiden [u.a.]: Brill.
- J.W. van Henten (1989). Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien. In: J.W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [u.a.]: Brill, S. 127-161.
- J.W. van Henten, B.A.G.M. Dehandschutter and H.J.W. van der Klaauw (Hrsg.) (1989). *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. (Studia Post-Biblica 38). Leiden: Brill.
- J.W. van Henten (1993). Zum Einfluß jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums. In: W. Haase and H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II:27/1*. Berlin: De Gruyter, 700-723.
- J.W. van Henten (1995). The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Continuity of Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies. In: M. Lamberigts and P. van Deun (Hrsg.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117). Leuven: Peeters, 303-322.
- J.W. van Henten (1997). *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57). Leiden: Brill.
- J.W. van Henten (1999). Martyrion and Martyrdom. Some Remarks about Noble Death in Josephus. In: J. Kalms and F. Siegert (eds), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998*. (Münsteraner Judaistische Beiträge 4). Münster: Münster Lit., 124-141.
- J.W. van Henten (2001). Daniel 3 and 6 in Early Christian Literature. In: J.J. Collins and P.W. Flint (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*. Vol. 1. Leiden: Brill, 149-169.
- J.W. van Henten (2002a). Die Märtyrer als Helden des Volkes. In: H. Lichtenberger und G.S. Oegema (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*. (Studien zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1). Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 102-133.
- J.W. van Henten (2002b). Makkabäerbücher. In: F.M. Schiele (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*. Vol. 5: *Roh bis Zypressen*. Tübingen: Mohr, 702-705.
- J.W. van Henten (2002c). Martyrdom and Persecution Revisited. The Case of 4 Maccabees. In: W. Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*. (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 6). Stuttgart: Steiner, 59-75.
- J.W. van Henten and F. Avemarie (2002). *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from*

- Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London: Routledge.
- J.W. van Henten (2003a). 2 Maccabees as a History of Liberation. In: M. Mor, A. Oppenheimer, J. Pastor and D.R. Schwartz (eds.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud. A Collection of Articles*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 62-86.
- J.W. van Henten (2003b). Jewish and Christian Martyrs. In: M. Poorthuis and J.J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*. Brill: Leiden, 163-181.
- J.W. van Henten (2004). Jewish and Christian Martyrs. In: M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*. (Jewish and Christian Perspectives Series 7). Leiden: Brill, 163-181.
- J.W. van Henten (2005). Jewish Martyrdom and Jesus' Death. In: J. Frey and J. Schröter (eds), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. (WUNT 181). Tübingen: Mohr Siebeck, 139-168.
- J.W. van Henten (2007). Noble Death in Josephus. Just Rhetoric? In: Z. Rodgers (ed.), *Making History. Josephus and Historical Method*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 110). Leiden: Brill, 195-218.
- J.W. van Henten (2008a). Jüdisches Märtyrertum und der Tod Jesu. In: L. Doering (Hrsg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte-Grenzen-Beziehungen*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 226). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 146-172.
- J.W. van Henten (2008b). 2 Makkabeeën. In: A.H. Kamp et al. (eds), *NBV Studiebijbel. De Nieuwe Bijbelvertaling met uitleg, achtergronden en illustraties*. Heerenveen: Jongbloed, 1581-1617.
- J.W. van Henten (2009). Martyrdom, Jesus Passion and Barbarism. In: *Biblical Interpretation 17*: 239-264.
- J.W. van Henten (2010a). Maccabees, Fourth Book of. In: J.J. Collins and D.C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 909-910.
- J.W. van Henten (2010b). The Christianization of the Maccabean Martyrs. The Case of Origen. In: J. Leemans (ed.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 241). Leuven: Peeters, 333-352.
- J.W. van Henten (2010c). The Reception of Daniel 3 and 6 and the Maccabean Martyrdoms in Hebrews 11:33-38. In: J. Dijkstra, J. Kroesen and Y. Kuiper (eds), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. (Numen Book Series 127). Leiden: Brill, 359-377.
- J.W. van Henten (2010d). Jesus as Martyr. In: J. H. Ellens (ed.), *The Healing Power of Spirituality. How Faith Helps Humans Thrive. Vol. 1: Personal Spirituality*. Santa Barbara, CA: Praeger, 170-188.
- J.W. van Henten (2010e). Martyrdom. In: J.J. Collins and D.C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 917-919.
- J.W. van Henten (2011a). 2 Maccabees. In: M.D. Coogan (ed.), *The Oxford Dictionary of the Books of the Bible 2*. New York: Oxford University Press, 14-26.
- J.W. van Henten (2011b). Jesus als Märtyrer. In: S. Horsch and M. Treml (Hrsg.), *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*. (Trajekte). Berlin: Wilhelm Fink, 47-64.
- J.W. van Henten (2011c). Martyrium II. Martyriumidee. In: *Reallexikon für Antike und Christentum 24*: 300-327.
- J.W. van Henten (2012a). Noble death and martyrdom in antiquity. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder Sterben für Gott?* Leiden: Brill, 85-110.

- J.W. van Henten (2012b). The Passio Perpetuae and Jewish Martyrdom. The Motif of Motherly Love. In: J.N. Bremmer and M. Formisano (eds.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. Oxford: Oxford University Press, 118-133.
- J.W. van Henten (2012c). Josephus. In: I.J.F. de Jong (ed.), *Space in Ancient Greek Literature*. (Studies in Ancient Greek Narrative; Mnemosyne Supplements 339). Leiden: Brill, 199-218.
- J.W. van Henten (2012d). The Concept of Martyrdom in Revelation. In: J. Frey, J.A. Kellhoffer and F. Toth (Hrsg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte und Konzepte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 587-618.
- J.W. van Henten (2015). Hannah and her Seven Sons. In: C. Helmer et al. (eds), *Encyclopedia of the Bible and its Reception 11*. Berlin: De Gruyter, 244-248.
- J.W. van Henten and E. Mulders (2015). Hannah and her Seven Sons. II Visual Art. In: C. Helmer et al. (eds), *Encyclopedia of the Bible and its Reception 11*. Berlin: De Gruyter, 248- 251.
- J.W. van Henten (2016). Space, Body and Meaning in 2 Maccabees. In: *Biblische Notizen 168*: 65-88.
- J.W. van Henten (2017a). Martyrdom. In: *Oxford Bibliographies*. [<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0132.xml?rskey=I0hPvK&result=2&q=Martyrdom#firstMatch>; letzter Zugriff: 16.3.2021].
- J.W. van Henten (2017b). 1-4 Maccabees. In: *Oxford Bibliographies Online*. [<http://oxfordbibliographiesonline.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0041.xml?rskey=q1VoT8&result=21&q=>; letzter Zugriff: 12.12.2021].
- J.W. van Henten (2017c). Masada World Heritage Site. Josephus the Narrator Defeated. In: J. Baden, H. Najman and E. Tigchelaar (eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy*, Vol. 2. Brill: Leiden, 1330-1346.
- J.W. van Henten (2019). Martyr, Martyrdom. III. Judaism. A. Second Temple and Hellenistic Judaism. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 17. Berlin/Boston: De Gruyter, 1066-1070.
- T. Hilhorst (2000). Fourth Maccabees in Christian Martyrdom Texts. In: C. Kroon and D. den Hengst (eds.), *Ultima Aetas. Time, Tense and Transience in the Ancient World. Studies in Honour of Jan den Boeft*. Amsterdam: VU University Press, 107-21.
- M. Himmelfarb (2008). The Ordeals of Abraham. The Circumcision and the Aqedah in Origen, the Mekhilta, and Genesis Rabbah. In: *Henoch 30(2)*: 289-310.
- M. Hirshman (1993). On the Figure of Samuel the Small (hebr.). In: I. Gafni, A. Oppenheimer and M. Stern (eds.), *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Period. Studies in Honor of Shmuel Safrai*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 165-172.
- K. Holl (1916). Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer. In: *NJKA 37*: 253-259.
- E. Hollender (1996). Reaktionen auf die Kreuzzüge in hebräischen liturgischen Dichtungen. In: D. Bach and H.-J. Barkenings (Hrsg.), *1096 – der erste Kreuzzug und die Verfolgung der Juden in deutschen Städten*. Mülheim an der Ruhr: Evangelische Akademie, 93-111.
- E. Hollender (1998). Einige Anmerkungen zu biblischer Sprache und Motiven in Piyyutim aus der Kreuzzugszeit. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge 25*: 63-74.
- E. Hollender (2005). Zur Reaktion auf Gewalt in hebräischen liturgischen Dichtungen des Mittelalters. In: M. Braun und C. Herberichs (Hrsg.), *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*. München: Wilhelm Fink Verlag, 203-223.
- E. Hollender (2018). Joy and Mourning in Medieval Ashkenaz. The Piyyutim of Abraham b.

- Joseph of Nuremberg. In: H. Yishai (ed.), *Shirat Dvora. Matanat Yedidut ve-Hoqara leProfessor Dvora Bregman*. Beer Sheva: Ben Gurion University Press, *103-*127.
- A. Holtz (1961). Kiddush and Hillul Hashem. In: *Judaism 10*: 360-367.
- H. Hominer (ed.) (1971). *Josippon. History of the Jews during the period of the 2. temple, and the war between the Jews and the Romans*. Jerusalem: Hominer Publ.
- A. van Hooff (1990). *From autothanasia to suicide. Self-killing in classical antiquity*. London: Routledge.
- H. Hoping, J. Knop und Th. Böhm (Hrsg.) (2009). *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- W. Horbury and B. McNeil (eds.) (1981). *Suffering and Martyrdom in the New Testament. Studies presented to G.M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- W. Horbury (2010). Rabbinic Perceptions of Christianity and the History of Roman Palestine. In: M. Goodman and Ph. Alexander (eds.), *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*. (Proceedings of the British Academy 165). New York: Oxford University Press, 353-376.
- C. Hovey (2008). *To share the body. A theology of martyrdom for today's church*. Michigan, MI: Brazos Press.
- A.Z. Idelson (1932). *Jewish Liturgy and its Development*. New York: Henry Holt and Company.
- L. Jacobs (1995a). Kiddush ha-Shem. In: L. Jacobs (ed.), *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 304-305.
- L. Jacobs (1995b). Martyrdom. In: L. Jacobs (ed.), *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 336-337.
- D. Joslyn-Siemiatkoski (2009). *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*. New York: Palgrave Macmillan.
- M. Kadushin (1932). *The Theology of Seder Eliahu. A Study in Organic Thinking I*. New York, NY: Bloch Publ.
- A. Kaplan (n.d.). Judaism and Martyrdom. Understanding those extraordinary times when a Jew must give his life for God. In: *Aish HaTorah*. [<https://www.aish.com/jl/m/pm/48936542.html>; letzter Zugriff: 19.3.2021].
- Katholisches Bibelwerk (Hrsg.) (2016). *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*. Stuttgart: kbw bibelwerk.
- L.E. Keck (1992). Death and Afterlife in the New Testament. In: H. Obayashi (ed.), *Death and afterlife. Perspectives of world religions*. New York, NY [u.a.]: Greenwood Press, 83-96.
- U. Kellermann (1979). *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk.
- U. Kellermann (1989). Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung. In: J. W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [u.a.]: Brill, 51-75.
- R. Kimelman (2006). The Rabbinic Theology of the Physical. Blessings, Body and Soul, Resurrection, and Covenant and Election. In: St.T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Vol 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 946-976.
- M. Kitts (ed.) (2018). *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide*. New York, NY: Oxford University Press.
- J. Klawans (2012). *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- J.W. Knust (2020). 'Who Were the Maccabees?' The Maccabean Martyrs and Performances on Christian Difference. In: I. Saloul and J.W. van Henten (eds.), *Martyrdom*.

- Canonisation, Contestation and Afterlives*. Amsterdam, Netherlands: Amsterdam University Press, 79-104.
- K. Kohler (1904). Kiddush ha-Shem and and Hillul ha-Shem (“Sanctification” and “Desecration of the Name”). In: I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia 7. Italy – Leon*. New York [u.a.]: Funk and Wagnalls, 484-485.
- D.C. Kraemer (1995). *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*. New York: Oxford University Press.
- A. Kraß und T. Frank (2008). Sündenbock und Opferlamm – der Märtyrer aus kulturwissenschaftlicher Sicht. In: A. Kraß (Hrsg.), *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch, 7-24.
- H. Kreissig (1976). Die Ursachen des ‚Makkabäer‘ Aufstandes. In: *Klio* 58: 249-253.
- K.-St. Krieger (1998). Josephus – ein Anhänger des Aufstandsführers El’azar ben Hananja. In: F. Siegert und J.U. Kalms (Hrsg.), *Internationales Josephus-Kolloquium. Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum*. (Münsteraner Judaistische Studien 2). Münster: Lit, 93-105.
- G. Krüger (1916). Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels. In: *ZNW* 17: 264-269.
- B. Kümmerling-Meibauer and A. Müller (2016). Introduction. Canon Studies and Children’s Literature. In: B. Kümmerling-Meibauer and A. Müller (eds.), *Canon Constitution and Canon Change in Children’s Literature*. London: Routledge, 1-14.
- A. Laato and J.C. de Moor (eds.) (2003). *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill.
- Sh. Lander (2003). Martyrdom in Jewish Traditions. In: *St. Mary’s Seminary, Baltimore, MD. Post-70 Roman Period Traditions*. (Catholic-Jewish Consultation Committee Meeting: Bishops Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs and the National Council of Synagogues). [https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Lander_martyrdom/index.html; letzter Zugriff: 13.12.2021].
- G. Langer (Hrsg.) (2009). *Esau – Bruder und Feind*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- H. Lapin (2021). Pappus and Julianus, the Maccabean Martyrs, and Rabbinic Martyrdom History in Late Antiquity. In: K. Berthelot et al. (eds.), *Legal Engagement. The reception of Roman law and tribunals by Jews and other inhabitants of the Empire*. Rome: Publications de l’École française de Rome, 133-156.
- J. Lavy (1975). *Langenscheidts Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch*. Berlin [u.a.]: Langenscheidt, 493.
- J.C.H. Lebram (1989). Jüdische Martyrologie und Weisheitsüberlieferung. In: J.W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [u.a.]: Brill, 88-126.
- E. Leigh Gibson (2003). The Jews and the Christians in the Martyrdom of Polycarp. Entangled or Parted Ways? In: A.H. Becker and A.Y. Reed (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 145-158.
- V. Lenzen (1995). *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch haSchem)*. München/Zürich: Piper.
- M. Leuenberger (2012). Leben und Sterben für Gott? Religions- und Theologiegeschichtliche Perspektiven aus dem Alten Israel. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 80). Leiden [u.a.]: Brill, 5-19.
- J.D. Levenson (2006). *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*. Yale: Yale University.
- S. Lieberman (1939-1944). The Martyrs of Caesarea. In: *Annuaire de l’institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves* 7: 395-446.

- S. Lieberman (1944). Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum. In: *The Jewish Quarterly Review* 35(1): 1-57.
- S. Lieberman (1946). The Martyrs of Caesarea. In: *The Jewish Quarterly Review* 36(3): 239-253.
- S. Lieberman (2017). The Martyrs of Caesarea. In: Ch. Hayes (ed.), *Classic Essays in Early Rabbinic Culture and History*. London: Routledge, 351-392.
- J. Lieu (2003). *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. London/New York: T&T Clark.
- V. Limberis (2011). *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*. New York and London: Oxford University Press.
- E. Lohse (1963). *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*. (FRLANT 64). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- A. Lopiansky (2003). The Six Million Kedoshim. Why we refer to those who perished in the Holocaust as “kedoshim”. In: *Aish HaTorah*. [<https://www.aish.com/ho/i/48955481.html>; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- H. Maccoby (1984). Kiddush ha-Shem. In: *European Judaism* 18(1): 31-34.
- H. Maccoby (2007). Martyrdom. Theological and psychological aspects. Martyrdom in Judaism. In: G. Glas et al. (eds.), *Hearing Visions and Seeing Voices. Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*. Dordrecht: Springer, 93-104.
- J.A. MacCulloch (1932). *Medieval Faith and Fable*. Boston: Marshall Jones Company.
- J. Magness (2019). *Masada. From Jewish Revolt to Modern Myth*. Princeton: Princeton University Press.
- J. Maier (1982). *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*. (Erträge der Forschung 177). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- J. Mann (1972). *Text and Studies in Jewish History and Literature I*. New York, NY: KTAV.
- I.G. Marcus (1982). From Politics to Martyrdom. Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots. In: *Prooftexts 2*: 40-52.
- I.G. Marcus (1990). History, Story and Collective Memory. Narrativity in Early Ashkenazic Culture. In: *Prooftexts 10*: 365-388.
- I.G. Marcus (1992). Kiddusch ha-Schem be-Aschkenas we-Sippur Rabbi Amnon mi-Magenza. In: I.M. Gafni und A. Ravitzky (eds.), *Sanctity of Life and Martyrdom: Studies in Memory of Amir Yekutiel (Qedushat ha-hayyim we-heruf ha-nefesh)* (hebr.). Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 131-147.
- I.G. Marcus (2013). Performative Midrash in the Memory of Ashkenazi Martyrs. In: M. Fishbane and J. Weinberg (eds.), *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*. Liverpool: Liverpool University Press.
- I. Maybaum (1965). *The Face of God after Auschwitz*. Amsterdam: Polak & Van Gennep Ltd.
- W. Mayer (2006). *St. John Chrysostom. The Cult of the Saints. Select Homilies and Letters*. (Popular Patristics Series). Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- M. Mees (2014). Clement of Alexandria (150-ca. 215). In: A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 546-549.
- E. Meltzer (1990). The Jewish Martyrs. 2 Maccabees 5:27-7:41. In: J.E. Goehring (ed.), *The Crosby Schøyen Codex MS 193 in the Schøyen Collection*. (CSCO 521; Subsidia 85). Louvain: Peeters, 83-86.
- O. Michel und O. Bauernfeind (1959). Flavius Josephus. De bello judaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band I: Buch I-III. Darmstadt: WBG.
- P. Middleton (2006). *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. (The Library of New Testament Studies). London: T&T Clark.
- P. Middleton (2014). What Is Martyrdom? In: *Mortality* 19(2): 117-133.

- P. Middleton (2016). "Suffer Little Children". Child Sacrifice, Martyrdom, and Identity Formation in Judaism and Christianity. In: *JRV 4.3*: 337-356.
- P. Middleton (2019). Martyr, Martyrdom. II. New Testament. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 17. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 1065-1066.
- D. Mirsky (2012). "Frightful Persecutions" or "Persians Who Protect Us?". *Re-examining the Jewish Experience Under Sasanian Rule*. Mount Holyoke College: [o. Verl.].
- M.M. Mitchell (2009). Christian Martyrdom and the "Dialect of the Holy Scriptures". The Literal, the Allegorical, the Martyrological. In: *Biblical Interpretation 17*: 177-206.
- G. Mölich, J. Oepen und W. Rosen (Hrsg.) (2002). *Klosterkultur und Säkularisation im Rheinland*. Essen: Klartext.
- A. Momigliano (1975). The Second Book of Maccabees. In: *Classical Philology 70*: 81-88.
- Y. Monnickendam (2013). "I bring death and give life, I wound and heal" (Deut. 32:39). Two Versions of the Polemic on the Resurrection of the Dead. In: *Hen 35(1)*: 90-118.
- M.M. Morgan (1989). Gregory of Nazianzus. Against Julian and the Pagans. In: S.N.C. Lieu (ed.), *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic. Translated Texts for Historians 2*. Liverpool: Liverpool University Press, 59-79.
- C.R. Moss (2012a). The discourse of voluntary martyrdom. Ancient and modern. In: *Church History 81*: 531-551.
- C.R. Moss (2012b). *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven and London: Yale University Press.
- C.R. Moss (2014). Resisting Empire in early Christian Martyrdom Literature. In: J.A. Dunne and D. Batovici (eds.), *Reactions to Empire. Sacred Texts in their Socio-Political Contexts*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/372). Tübingen: Mohr Siebeck, 147-162.
- H. Münkler (2007). Heroische und postheroische Gesellschaften. In: *Merkur 700*: 742-752.
- W.D. Nelson (2006). *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yoḥai*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- A. Neubauer and M. Stern (1892). *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*. (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 2). Berlin: Simion.
- R.R. Newell (1982). The Suicide Accounts in Josephus. A Form Critical Study. In: *Seminar Papers 118(21)*: 351-370.
- G.W.E. Nickelsburg (1971). 1 and 2 Maccabees – Same Story, Different Meaning. In: *Concordia Theological Monthly 42*: 515-526.
- J. Niewiadomski (2010). *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*. Innsbruck: Tyrolia.
- D. Nirenberg (2002). The Rhineland Massacres of Jews in the First Crusade. Memories Medieval and Modern. In: G. Althoff et al. (eds.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 279-310.
- H. Obayashi (1992). Death and Eternal Life in Christianity, In: H. Obayashi (ed.), *Death and Afterlife. Perspectives of world religions*. New York, NY [u.a.]: Greenwood Press, 109-123.
- J. Obermann (1931). The Sepulchre of the Maccabean Martyrs. In: *Journal of Biblical Literature 50(4)*: 250-65.
- G.S. Oegema (2002). The Historical Jesus and Judaism. A Methodological Inquiry. In: H. Lichtenberger und G.S. Oegema (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*. (Studien zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1). Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 449-467.
- J. Olick and J. Robbins (1998). Social Memory Studies. From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. In: *Annual Review of Sociology 24*: 105-140.
- A. Oppenheimer (2005). Heiligkeit und Hingabe des Lebens in der Folge des Bar-Kochba

- Aufstands. In: N. Oppenheimer (ed.), *Between Rome and Babylon. Studies in Jewish Leadership and Society*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 108). Tübingen: Mohr Siebeck, 320-333.
- E. Ottenheim (2013). "Which if a man do them he shall live by them". Jewish and Christian Discourse on Lev 18:5. In: B. Koet, S. Moyise and J. Verheyden (eds), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Festschrift for Maarten J.J. Menken*. Leiden: Brill, 303-316.
- E. Ottenheim (2017). Martyrdom as a Contested Practice in Rabbinic Judaism. In: B. Becking, A.-M. Korte and L. van Liere (eds.), *Contesting Religious Identities. Transformations, Disseminations and Mediations*. (Numen Book Series 156). Leiden: Brill, 219-239.
- F. Pannewick (2007). Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen. In: S. Conermann und S. von Heer (Hrsg.), *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. Historische Anthropologie*. Band 1. Berlin: EB-Verlag, 291-314.
- F. Pannewick (2012). *Opfer, Tod und Liebe. Visionen des Martyriums in der arabischen Literatur*. München: Fink.
- St. M. Passamaneck (2003). The Jewish Mandate of Martyrdom. Logic and Illogic in the Halakhah. In: *Hebrew Union College Annual 74*: 215-241.
- J. Patrich (2002). The Martyrs of Caesarea. The Urban Context. In: *LA 52*: 321-346.
- O. Perler (1949). Das vierte Makkabäerbuch. Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte. In: *RwAC 25*: 47-72.
- H. Popitz (1992). *Phänomene der Macht*. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck.
- T. Rajak (2001). Dying for the Law. The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature. In: T. Rajak (ed.), *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*. Leiden: Brill, 99-133.
- T. Rajak (2012). Reflections on Jewish Resistance and the Discourse of Martyrdom in Josephus. In: B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 165-180.
- T. Rajak (2013). The Maccabean Martyrs in Jewish Memory. Jerusalem and Antioch. In: R.S. Boustani et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Vol. 1. Tübingen: Mohr-Siebeck, 63-79.
- T. Rajak (2016). The Fourth Book of Maccabees in a Multi-Cultural City. In: Y. Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*. (Ancient Judaism and early Christianity 94). Leiden: Brill, 134-150.
- G. Reeg (2002). Märtyrer, VI.1. Judentum. Antike. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart 5*: 868-869.
- G. Reeg (2003). Qiddush ha-Shem – Rabbinische Bezeichnung für das Martyrium? In: *Frankfurter Judaistische Beiträge 30*: 47-56.
- St.C. Reif (1993). *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish liturgical history*. New York: Cambridge Univ. Press.
- A. Reinhartz (1989). Rabbinic Perceptions of Simeon Bar Kosiba. In: *Journal for the Study of Judaism 20(2)*: 171-194.
- R. Reitzenstein (1916). Bemerkungen zur Martyrienliteratur I. Die Bezeichnung Märtyrer. In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*: 417-467.
- R. Reitzenstein (1917). Der Titel Märtyrer. In: *Hermes 52(2)*: 442-452.
- G. Rouwhorst (2003). The Cult of the Seven Maccabean Brothers and Their Mother in Christian Tradition. In: M. Poorthuis and J.J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*. Brill: Leiden, 183-204.
- G. Rouwhorst (2005). The Emergence of the Cult of the Maccabean Martyrs in Late Antique

- Christianity. In: J. Leemans. A.N. Lovaniensia (eds.), *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*. Leuven: Peeters: 81-96.
- J.L. Rubenstein (2018). Martyrdom in the Persian Martyr Acts and in the Babylonian Talmud. In: G. Herman and J.L. Rubenstein (eds.), *The Aggada of the Bavli and Its Cultural World*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 175-210.
- L. Ruppert (1989). Der leidende (bedrängte, getötete) Gerechte. Nach den Spätschriften des Alten Testaments (inclusive Septuaginta) und der (nichtrabbinischen) Literatur des Frühjudentums unter besonderer Berücksichtigung des Gottesbildes. In: J.W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [u.a.]: Brill, 76-87.
- J.B. Russell (1997). *A History of Heaven. The Singing Silence*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- L. Rutgers (1998). The Importance of Scripture in the Conflict Between Jews and Christians. The Example of Antioch. In: L.V. Rutgers et al. (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 22). Louvain: Peeters, 287-302.
- Sh. Safrai (1979). Qiddush ha-Shem be-toratam shel ha-tanna'im. In: *Zion* 44: 28-42.
- Sh. Safrai (1983). Martyrdom in the Teachings of the Tannaim. In: T.C. de Kruijf and H. van der Sandt (Hrsg.), *Sjaloom. Ter Nagedachtenis aan Mgr. Dr. A. Ramselaar*. Hilversum: B. Folkertsma Stichting, 145-164.
- E. Sais (2019). Martyr, Martyrdom. I. Hebrew Bible/Old Testament. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 17. Berlin/Boston: De Gruyter, 1064-1065. I. S.
- Salfeld (1898). *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*. Berlin: Simion.
- I. Saloul and J.W. van Henten (2020). *Martyrdom. Canonisation, Contestation and Afterlives*. Amsterdam, Netherlands: Amsterdam University Press.
- M. Saperstein (1991). A Sermon on the Akedah from the Generation of the Expulsion and its Implications for 1391. In: A. Mirsky, A. Grossman, and Y. Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora. Studies in the History of the Jewish People. Presented to Professor Haim Beinart*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 103-124.
- A. Sapir Abulafia (1982). The Interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade. In: *Journal of Semitic Studies* 27: 221-239.
- P. Schäfer (1981). *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- M. Schatkin (1974). The Maccabean Martyrs. In: *Vigiliae Christianae* 28(2): 97-113.
- M. Scheler (1957). Über Scham und Schamgefühl. In: M. Scheler (Hrsg.), *Schriften aus dem Nachlass I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*. (Gesammelte Werke 10). Bonn: Bouvier, 65-154.
- C.E. Scherz (2016). The ethical framework of the Akeida. The binding of Isaac is our greatest Biblical challenge. In: *Arutz Sheva. Israel National News*. [<https://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/19778>; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- P. Schindler (1972). The Holocaust and Kiddush Hashem in Hasidic Thought. In: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* 13: 88-105.
- K. Schreiner (2000). Die Makkabäer. Jüdische Märtyrer und Kriegshelden im liturgischen und historischen Gedächtnis der abendländischen Christenheit. In: K. Schreiner (Hrsg.), *Märtyrer – Schlachtenhelfer – Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung*. Wiesbaden: Springer, 1-53.
- M. Schumacher (1996). *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*. München: Fink.
- D.R. Schwartz (2004). *The Second Book of Maccabees*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi.
- D.R. Schwartz (2007). 'Judean' or 'Jew'? How should we translate Ioudaios in Josephus. In:

- J. Frey et al. (eds.), *Jewish Identity in the Graeco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt.* (AJEC 71). Leiden: Brill, 3-27.
- D.R. Schwartz (2008). *2 Maccabees.* (Commentaries on Early Jewish Literature). Berlin: De Gruyter.
- D.R. Schwartz (2009). Foils or Heroes? On Martyrdom in First and Second Maccabees. In: *Association for Jewish Studies Perspectives (Spring)*: 10-13.
- D.R. Schwartz (2013). Judeans, Jews, and their Neighbors. Jewish Identity in the Second Temple Period. In: R. Albertz and J. Wöhrle (eds.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13-31.
- A.M. Schwemer (1999). Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96: 320-350.
- B.E. Scolnic (2005). *Alcimus, Enemy of the Maccabees.* Oxford: University Press of America.
- D. Seeley (1990). *The Noble Death.* Sheffield: JSOT Press.
- Sh. Shepkaru (1999). From after Death to Afterlife. Martyrdom and Its Recompense. In: *AJS Review* 24(1): 1-44.
- Sh. Shepkaru (2002). To Die for God. Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives. In: *Speculum* 77(2): 311-341.
- Sh. Shepkaru (2006). *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds.* Cambridge: Cambridge University Press.
- G. Signori (ed.) (2012). *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective.* (Brill's Studies in Intellectual History 206). Leiden: Brill.
- D.A. de Silva (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus.* (Septuagint Commentary Series). Leiden: Brill Academic Publishers.
- H. Soloveitchik (1987). Religion and Change. The Medieval Ashkenazic Example. In: *AJS Review* 12: 205-221.
- H. Soloveitchik (2004a). Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz. (Part I of II). In: *The Jewish Quarterly Review* 94(1): 77-108.
- H. Soloveitchik (2004b). Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz. (Part II of II). In: *The Jewish Quarterly Review* 94(2): 278-299.
- J.B. Soloveitchik (2010). *Mesorat HaRav Kinot. The Complete Tisha B'Av Service with Commentary by Rabbi Joseph B. Soloveitchik.* Jerusalem: Koren Publishers.
- S. Spiegel (1950). The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice. The Akedah. In: S. Lieberman (ed.), *Alexander Marx Jubilee Volume on the occasion of his seventieth birthday.* New York: Jewish Theological Seminary of America, 471-547.
- G.N. Stanton (1974). *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching.* (MSSNTS 27). Cambridge: Cambridge University Press.
- G. Stemberger (1972). *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Chr. – 100 n.Chr.).* Rome: Biblical Institute Press.
- G. Stemberger (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit.* München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2010). Verdienst und Lohn – Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit? Überlegungen zu Mischna Avot. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums.* (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 434-452.
- M. Stern (1982). The Suicide of Eleazar ben Yair and his Men at Masada and the Fourth Philosophy (hebr.). In: *Zion* 47: 375-383.

- M. Stern (1894-1896). *Die israelitische Bevölkerung der deutschen Städte III. Nürnberg im Mittelalter*. Kiel: Fiencke.
- H. Strathmann (1942). Art. mártys etc. In: G. Kittel und G. Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4*. Stuttgart: Kohlhammer, 477-520.
- H.-W. Surkau (1938). *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*. (FRALANT 54, NF 36). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- S. Swoboda (2014). *Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 158). Tübingen: Mohr Siebeck.
- J.D. Tabor (1992). Martyr, Martyrdom. In: *ABD 4*: 574-579.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica (2013). Akedah. In: *Encyclopedia Britannica*. [<https://www.britannica.com/topic/Akedah>; letzter Zugriff: 18.3.2021].
- The Knesset (1959). Martyrs' and Heroes' Remembrance Day Law, 5719–1959 (No. 36). In: *Sefer Ha-Chukkim 280*: 112.
- The Knesset (1963). Heroes' Remembrance Day (War of Independence and Israel Defence Army) Law, 5723–1963 (No. 30). In: *Sefer Ha-Chukkim 393*: 72.
- C. Thoma (1966). Die Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Jahre 70 n. Chr. Geistig-religiöse Bedeutung für Judentum und Christentum nach den Aussagen jüdischer und christlicher Primärliteratur. Wien: Universität Wien.
- L. Triebel (2006). Die angebliche Synagoge der makkabäischen Märtyrer in Antiochia am Orontes. In: *Zeitschrift für Antikes Christentum 9(3)*: 464-495.
- A.A. Trites (1973). Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse. A Semantic Study. In: *Novum Testamentum 15(1)*: 72-80.
- A.A. Trites (1977). *The New Testament Concept of Witness*. (Society for New Testament Studies 31). Cambridge: Univ. Press.
- J.-H. Tück (2015). Mord im Namen Gottes? Warum Selbstmordattentäter keine Märtyrer sind – eine Klarstellung. In: J.-H. Tück (Hrsg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*. Freiburg [u.a.]: Herder, 99-120.
- M. Tuval (2011). Doing without the Temple. Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora. In: D.R. Schwartz and Z. Weiss (eds.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (Ancient Judaism and Early Christianity 78). Leiden: Brill, 181-239.
- Ch. Tzuberi (2014). Rescue from transgression through Death. Rescue from Death through Transgression. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. Boston: Brill, 133-146.
- W.C. van Unnik (1993). *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*. (AGJU 17). Leiden: Brill.
- H.S. Versnel (2005). Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution. In: J. Frey and J. Schröter (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. (WUNT 181). Tübingen: Mohr Siebeck, 213-294.
- M. Vinson (1994). Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs. In: *Byzantion 64(1)*: 166-192.
- M. Vinson (2003). *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*. (FC 107). Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- H. Vorländer (2020). *Ist Gott gerecht? Theodizee und Monotheismus im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Deuterocesajas*. Berlin/Bern/Wien: Peter Lang.
- A.J. Wallace and R.D. Rusk (2011). *Moral Transformation. The Original Christian Paradigm of Salvation*. New Zealand: Bridgehead Publishing.
- H.C. Walvoort and J.W. Van Henten (2019). *The Reinterpretation of the Maccabean Mother*

- and her Sons by Frater Magdalius Iacobus Gaudensis in the Framework of the Cult of the Maccabees in Cologne. In: *Lias* 46(1): 1-28.
- J. Webber (2000). Jewish Identities in the Holocaust. Martyrdom as a Representative Category. In: *Polin* 12: 128-146.
- E. Weiner and A. Weiner (1990). *The Martyr's Conviction. A Sociological Analysis*. (Brown Judaic Studies 203). Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- R. Wilken (1983). *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*. Berkeley: University of California Press.
- J.J. Williams (2017). Cultic Action and Cultic Function in Second Temple Jewish Martyrologies. The Jewish Martyrs as Israel's Yom Kippur. In: Ch. Eberhart and H.L. Wiley (eds.), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity. Constituents and Critique*. (Resources for Biblical Study 85). Atlanta, GA: SBL Press, 233-264.
- G.G. Xeravits and J. Zsengellér (eds) (2007). *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology*. (JSJS 118). Leiden: Brill.
- Y. Yadin (1971). *Bar Kochva. The Rediscovery of a Legendary Hero*. New York: Random House.
- J. Yahalom (1996). *Priestly Palestinian Poetry. A Narrative Liturgy for the Day of Atonement* (hebr.). Jerusalem: Magnes Press.
- E. Yassif (1999). *The Hebrew Folktale. History, Genre, Meaning*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- N. ben Yehuda (1995). *The Massada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- R.D. Young (1991). The "Woman with the Soul of Abraham". Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs. In: A.J. Levine (ed.), *'Women like This'. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 67-81.
- F.M. Young (2004). *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*. (Patristic Monograph Series 5). Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- I.J. Yuval (1993). Vengeance and Damnation, Blood and Defamation. From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations (hebr.). In: *Zion* 58: 33-90.
- I.J. Yuval (1999). Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge, In: A. Haverkamp (Hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 87-106.
- Y. Yuval (2007). *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- R. Ziadé (2007). *Les martyrs Maccabées. De l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (Supplements to Vigiliae Christianae 80). Leiden/Boston: Brill.

Zu Kapitel 5: Der Babylonische Talmud

- D. Agostini (2019). Luhrāsp and the Destruction of Jerusalem. A Note on Jewish-Iranian Syncretism. In: J. Rubanovich and G. Herman (eds.), *Irano-Judaica VII. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 297-310.
- M. Bakhtin (1981). Discourse in the Novel. In: Michael Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination. Four Essays*. (University of Texas Press Slavic Series). Austin: University of Texas Press.
- M.S. Berger (1998). *Rabbinic Authority*. New York, NY [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- D. Boyarin (2007). Hellenism in Jewish Babylonia. In: C. Fonrobert and M. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 336-363.
- D. Boyarin (2009). *Socrates and the Fat Rabbis*. Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
- D. Brodsky (2014). From Disagreement to Talmudic Discourse. Progymnasmata and the Evolution of a Rabbinic Genre. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. (Ancient Judaism and Early Christianity 89). Leiden/Boston: Brill, 173-231.
- D. Brodsky (2019). ‘Thought Is Akin to Action’. The Importance of Thought in Zoroastrianism and the Development of a Babylonian Rabbinic Motif. In: J. Rubanovich and G. Herman (eds.), *Irano-Judaica VII. Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 145-198.
- V. Burrus (2017). Socrates, the Rabbis and the Virgin. The Dialogic Imagination in Late Antiquity. In: Ch. Fonrobert et al. (eds.), *Talmudic Transgressions. Engaging the Work of Daniel Boyarin*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 181). Leiden: Brill, 457-474.
- C. Cordoni (2014). The emergence of the individual author(-image) in late rabbinic literature. In: C. Cordoni and G. Langer (eds.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times*. (Poetik, Exegese und Narrative 2). Göttingen: V&R unipress, 225-250.
- E. Diamond (2011). Rabbinics in the New Encyclopaedia Judaica. In: *Judaica Librarianship 16*: 173-195.
- A. Edrei and D. Mendels (2007). A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences. In: *JSP 16(2)*: 91-137.
- A. Edrei and D. Mendels (2008). A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences II. In: *JSP 17(3)*: 163-187.
- Y. Elman (1990-1991). Righteousness as Its Own Reward. An Inquiry into the Theologies of the Stam. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research 57*: 35-67.
- Y. Elman (2007). Middle Persian Culture and Babylonian Sages. Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition. In: C. Fonrobert and M. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 165-197.
- St.D. Fraade (2011). Before and After Babel. Linguistic Exceptionalism and Pluralism in Early Rabbinic Literature and Jewish Antiquity. In: *Diné Israel 28*: 31-68.
- St.D. Fraade (2015). “A Heart of Many Chambers”. The Theological Hermeneutics of Legal Multivocality. In: *Harvard Theological Review 108(1)*: 113-128.
- I.M. Gafni (1990). *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History* (hebr.). Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History.
- L. Goldschmidt (1996). *Der babylonische Talmud. 12 Bände*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- A. Gray (2005). The Power Conferred by Distance from Power. Redaction and Meaning in b.

- Abod. Zar. 10a–11a. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 114). Tübingen: Mohr Siebeck, 64–68.
- S. Gross (2018). Rethinking Babylonian Rabbinic Acculturation in the Sasanian Empire. In: *Journal of Ancient Judaism* 9(2): 280–310.
- M. Hadas-Label (1990). *Jérusalem contre Rome*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ch.E. Hayes (1997). *Between the Babylonian and Jerusalem Talmuds. Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zara*. New York: Oxford University Press.
- Ch.E. Hayes (2020). Roman Power through Rabbinic Eyes. Tragedy or Comedy? In: K. Berthelot (ed.), *Reconsidering Roman Power. Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*. (Collection de l'École française de Rome 564). Rom: Publications de l'École Française de Rome, 443–471.
- E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- C. Hezser (1997). *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 66). Tübingen: Mohr.
- C. Hezser (2015). Crossing Enemy Lines. Network Connections Between Palestinian and Babylonian Sages in Late Antiquity. In: *Journal for the Study of Judaism* 46: 224–250.
- R. Hidary (2010). Right Answers Revisited. Monism and Pluralism in the Talmud. In: *Diné Israel* 26–27: 229–255.
- R. Hidary (2012). The Agonistic Bavli. Greco-Roman Rhetoric in Sasanian Persia. In: Sh. Secunda and St. Fine (eds.), *Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*. (The Brill Reference Library of Judaism 35). Leiden: Brill, 137–164.
- B. Hodkin (2014). Theologies of Resistance. A Re-examination of Rabbinic Traditions About Rome. In: J.A. Dunne and D. Batovici (eds.), *Reactions to Empire. Sacred Texts in their Socio-Political Contexts*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/372). Tübingen: Mohr Siebeck, 161–174.
- T. Ilan (2014). Heaven and Hell. Babylonia and the Land of Israel in the Bavli. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. (Ancient Judaism and Early Christianity 89). Leiden/Boston: Brill, 158–172.
- T. Ilan and R. Nikolsky (2014). Introduction. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions Between Palestine and Babylonia*. (Ancient Judaism and Early Christianity 89). Leiden: Brill.
- T. Ilan and V. Noam (2015). Remnants of a Pharisaic Apologetic Source in Josephus and in the Babylonian Talmud. In: M. Kister et al. (eds.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity and Late Antiquity. Proceedings of the Thirteenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature. Jointly sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 22–24 February, 2011*. Leiden: Brill, 112–133.
- J.C. Johnson (2015). *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*. Leiden: Brill.
- R. Kalmin (1999). *The sage in Jewish society of late antiquity*. London [u.a.]: Routledge.
- R. Kalmin (2006a). *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. Oxford [u.a.]: Univ. Press.
- R. Kalmin (2006b). The Formation and Character of the Babylonian Talmud. In: S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 840–876.

- Y. Kiel (2013). Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature. A Comparative Analysis. In: *Oqimta I*: 1-49.
- Y. Kiel (2014). Study versus Sustenance. A Rabbinic Dilemma in Its Zoroastrian and Manichaean Context. In: *AJS Review* 38(2): 275-302.
- R. Kiperwasser and S. Ruzer (2012). Zoroastrian Proselytes in Rabbinic and Syriac Christian Narratives. Orality-Related Markers of Cultural Identity. In: *History of Religions* 51(3): 197-218.
- R. Kiperwasser and S. Ruzer (2015). To Convert a Persian and Teach him the Holy Scriptures. A Zoroastrian Proselyte in Rabbinic and Syriac Christian Narratives. In: G. Herman (ed.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*. (Judaism in Context 17). Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 91-127.
- R. Kiperwasser (2017). Wives of Commoners and the Masculinity of the Rabbis. Jokes, Serious Matters, and Migrating Traditions. In: *Journal for the Study of Judaism* 48: 418-445.
- D.C. Kraemer (1990). *The Mind of the Talmud*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- D.C. Kraemer (1995). *Responses to suffering in classical rabbinic literature*. New York: Oxford University Press.
- H. Lapin (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- A. Lehnardt (2007). *Die Kasseler Talmudfragmente*. Kassel: Kassel Univ. Press.
- D. Mirsky (2012). "Frightful Persecutions" or "Persians Who Protect Us?". *Re-examining the Jewish Experience Under Sasanian Rule*. Mount Holyoke College.
- J.S. Mokhtarian (2011). *Rabbinic Portrayals of Persia. A Study of Babylonian Rabbinic Culture in its Sasanian Context*. ProQuest Dissertations Publishing.
- J. Mokhtarian (2012). Authority and Empire in Sassanian Babylonia. The Rabbis and King Shapur in Dialogue. In: *Jewish Studies Quarterly* 19: 148-180.
- J.S. Mokhtarian (2015). *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests. The Culture of the Talmud in Ancient Iran*. California: Univ. of California Press.
- R. Naiweld (2016). The Use of rabbinic Traditions about Rome in the Babylonian Talmud. In: *Revue de l'Histoire des Religions* 233(2): 255-285.
- R. Nikolsky (2014). From Palestine to Babylonia and Back. The Place of the Bavli and the Tanhuma on the Rabbinic Cultural Continuum. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. Leiden: Brill, 284-305.
- R. Nikolsky and T. Ilan (2014). מהתם להכא, from There to Here (bSanh 5a), Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia. An Introduction. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. Leiden: Brill, 1-31.
- V. Noam (2017). Lost Historical Traditions. Between Josephus and the Rabbis. In: J. Baden et al. (eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 175). Leiden: Brill, 991-1017.
- N.C. Polzer (2016). The fatal chamber pot and the idol of Pe'or – covert anti-Zoroastrian polemic in the Bavli? In: *Journal of Jewish Studies* 67(2): 267-290.
- I. Rosen-Zvi (2017). Rabbis and Romanization. A Review Essay. In: M. Popovic et al. (eds.), *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*. Leiden/Boston: Brill, 218-245.
- J.L. Rubenstein (2003a). *The Culture of the Babylonian Talmud*. Hopkins Univ. Press.
- J.L. Rubenstein (2003b). The Thematization of Dialectics in Bavli Aggada. In: *Journal of Jewish Studies* 53(2): 71-84.
- J.L. Rubenstein (2004). On the Culture of the Bavli. In: C.A. Evans (ed.), *Of Scribes and Sages. Vol 2: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 115-122.

- J.L. Rubenstein (2005a). Introduction. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-20.
- J.L. Rubenstein (2005b). Criteria of Stammaitic Intervention in Aggada. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 417-440.
- J.L. Rubenstein (2007). Social and Institutional Settings in Rabbinic Literature. In: C. Fonrobert and M. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 58-74.
- J.L. Rubenstein (2013). Translator's Introduction. In: D. Weiss Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud*. Cary: Oxford University Press, xvii-xxx.
- J.L. Rubenstein (2018). Martyrdom in the Persian Martyr Acts and in the Babylonian Talmud. In: G. Herman and J.L. Rubenstein (eds.), *The Aggada of the Bavli and Its Cultural World*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 175-210.
- A. Sarie (2016). *What is the Bavli and why is it Important? A Brief Introduction to the Babylonian Talmud*. Lund University.
- Sh. Secunda (2009). Talmudic Text and Iranian Context. On the Development of Two Talmudic Narratives. In: *AJS Review* 33(1): 45-69.
- Sh. Secunda (2010). Reading the Bavli in Iran. In: *The Jewish Quarterly Review* 100(2): 310-342.
- Sh. Secunda (2014). *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Sh. Secunda (2018). Gaze and Counter-Gaze. Textuality and Contextuality in the Anecdote of Rav Assi and the Roman (b. Baba Mesī'a 28b). In: G. Herman and J. Rubenstein (eds.), *The Aggada of the Babylonian Talmud and its Cultural World*. Providence: Brown University Press, 149-171.
- E. Segal (2004). Anthological Dimensions of the Babylonian Talmud. In: D. Stern (ed.), *The Anthology in Jewish Literature*. Oxford: Oxford Univ. Press, 81-107.
- W.F. Smelik (2001). Language, Locus, and Translation between the Talmudim. In: *JAB* 3: 199-224.
- M. Smith (1984). Jewish Religious Life in the Persian Period. In: W. Davies and L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Introduction, The Persian Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 219-278.
- D. Stein (2012). *Textual Mirrors. Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*. Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Press.
- A. Steinsaltz (2006). *The Essential Talmud. Thirteenth Anniversary Edition*. New York: Basic Books.
- G. Stemmerger (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C.H. Beck.
- G. Stemmerger (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- D. Weiss Halivni (1986). *Midrash, Mishnah, and Gemara. The Jewish Predilection for Justified Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- D. Weiss Halivni (2005). Aspects of the Formation of the Talmud. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 339-360.
- D. Weiss Halivni (2013). *The Formation of the Babylonian Talmud*. Cary: Oxford Univ. Press.
- A. Weissenrieder (2016). *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- H.M. Zellentin (2011). *Rabbinic parodies of Jewish and Christian literature*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 139). Tübingen: Mohr Siebeck.

Zu Kapitel 6: bGittin 55b-58a

- A.R.E. Agus (1988). *The Binding of Isaac & Messiah. Law, Martyrdom, and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*. New York: State University of New York Press.
- Y. Aharoni (1961). The Expedition to the Judean Desert, 1960, Expedition B. In: *Israel Exploration Journal* 11: 22-23.
- G. Alon (1977). *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Jerusalem: Magnes Press.
- A. Amit (2010). A Rabbinic Satire on the Last Judgement. In: *Journal of Biblical Literature* 129(4): 679-697.
- J.H. D'Arms (1999). Performing Culture. Roman Spectacle and the Banquets of the Powerful. In: *Studies in the History of Art* 56: 300-319.
- M. Avi-Yonah (1962). *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz. Band II*. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums). Berlin: DeGruyter.
- W. Bacher and J.H. Greenstone (1965). Ransom. In: I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia. Vol. 10, Philipson – Samoscz*. New York, NY: KTAV, 316-317.
- M.A. Bader (2008). *Tracing the Evidence. Dinah in Post-Hebrew Bible Literature*. New York: Peter Lang.
- C.M. Baker (2002). *Rebuilding the House of Israel. Architectures of Gender in Jewish Antiquity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- J.R. Baskin (2009). Prostitution. Not a Job for a Nice Jewish Girl. In: D. Rutenberg (ed.), *The Passionate Torah. Sex and Judaism*. New York: New York University Press, 24-35.
- J.R. Baskin (2018). Rabbinic Forensics. Distinguishing Egg White from Semen in b. Gittin 57a. In: M. Piotrkowski et al. (eds.), *Sources and Interpretation in Ancient Judaism. Studies for Tal Ilan at Sixty*. (Ancient Judaism and Early Christianity 104). Leiden: Brill, 252-267.
- S.J. Bastomsky (1969). The Emperor Nero in Talmudic Legend. In: *The Jewish Quarterly Review* 59(4): 321-325.
- A. Benzion Buchman (2020). Amalek from Generation to Generation. In: *Hakira* 28: 15-33.
- Sh. Blank (1937-38). The Death of Zechariah in Rabbinic Literature. In: *Hebrew Union College Annual* 12-13: 327-346.
- G. Bodendorfer (1997). *Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive*. (Herders Biblische Studien 11). Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder.
- B.Z. Bokser (1951). *The Wisdom of the Talmud. A Thousand Years of Jewish Thought*. New York: Philosophical Library.
- R.S. Boustán (2005). *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- R.S. Boustán and A.Y. Reed (2008). Introduction to Theme-Issue. Blood and the Boundaries of Jewish and Christian Identities in Late Antiquity. In: *Henoch* 30(2): 229-242.
- R.S. Boustán (2009). Immolating Emperors. Spectacles of Imperial Suffering and the Making of a Jewish Minority Culture in Late Antiquity. In: R.S. Boustán et al. (eds.), *Violence, Scripture, and Textual Practice in Early Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 204-234.
- J. Boyarin and D. Boyarin (2002). *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- D. Boyarin (2005). The Yavneh-Cycle of the Stammaim and the Invention of the Rabbis. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*. Tübingen: Mohr Siebeck, 237-289.
- D. Boyarin (2010). Nostalgia for Christianity. Getting Medieval again. In: *Religion & Literature* 42(1-2): 49-76.

- D. Boyarin (2011). On Stoves, Sex, and Slave-girls. Rabbinic Orthodoxy and the Definition of Jewish Identity. In: *Hebrew Studies* 41(1): 169-188.
- A. Brenner (2003). 'On the Rivers of Babylon' (Psalm 137), or between Victim and Perpetrator. In: J. Bekkenkamp and Y. Sherwood (eds.), *Sanctified Aggression. Legacies of Biblical and Post Biblical Vocabularies of Violence*. London/New York: T & T Clark International, 76-91.
- D. Brodsky (2018). Jesus, Mary, and Akiva ben Joseph. Reading Massekhet Kallah in Its Fourth Century Christian Context. In: *Journal of Ancient Judaism* 9: 101-141.
- N. Brox (1961). *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie*. (Studien zum Alten und Neuen Testament 5). München: Kösel.
- B. Chilton (2008). *Abraham's Curse. The Roots of Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. New York [u.a.]: Doubleday.
- A. Cohen (1998). Toward an Erotics of Martyrdom. In: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7: 227-256.
- A. Cohen (2002). Beginning Gittin/Mapping Exile. In: A. Cohen and Sh. Magid (eds.), *Beginning/Again. Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York: Seven Bridges Press, 69-112.
- A. Cohen (2015). The Violence of Poverty. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Wealth and Poverty in Jewish Tradition*. (Studies in Jewish Civilization 26). Indiana: Purdue University Press, 33-52.
- G.D. Cohen (1953). The Story of Hannah and her Seven Sons in Hebrew Literature (hebr.). In: M. Davis (ed.), *Mordecai M. Kaplan. Jubilee Volume*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 109-122.
- G.N. Cohen (1991). Hannah and her Seven Sons. In: *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*: 39-60.
- N.G. Cohen (1972). Rabbi Meir, a Descendant of Anatolian Proselytes. New Light on His Name and the Historical Kernel of the Nero Legend in Gittin 56a. In: *JJS* 23: 51-59.
- N.G. Cohen (1976). The Theological Stratum of the Martha b. Boethus Tradition. An Explication of the Text in 'Gittin' 56a. In: *The Harvard Theological Review* 69(1/2):187-195.
- Sh.J.D. Cohen (1984). The Significance of Yavneh. Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *Hebrew Union College Annual* 55: 27-53.
- Sh.J.D. Cohen (1986). Parallel Historical Tradition in Josephus and Rabbinic Literature. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies 1985. Division B, Volume I*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 7-14.
- Y.B. Cohn (2008). *Tangled up in Text. Tefillin and the Ancient World*. Atlanta: Society for biblical Literature.
- J.K. Crane (2011). Shameful Ambivalences. Dimensions of Rabbinic Shame. In: *AJS Review* 35(1): 61-84.
- F. Dal Bo (2018). Jesus' punishment in hell in the Latin translation of the Babylonian Talmud. A Passage from Tractate 'Gittin' in the 'Extractiones de Talmud'. In: *Henoch* 40(2): 165-195.
- A.Y. Deusel (2018). Ein Gladiator im Lehrhaus. Wie Resch Lakisch Rabbiner wurde. In: *Jüdische Allgemeine*. [<https://www.juedische-allgemeine.de/religion/ein-gladiator-im-lehrhaus/>; letzter Zugriff: 20.12.2022].
- E. Diamond (2004). *Holy Men and Hunger Artists. Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*. New York, NY [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- M. Dietler (1996). Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power and Status in Prehistoric Europe. In: P. Wiessner and W. Schiefenhövel (eds.), *Food and the Status Quest. An Interdisciplinary Perspective*. Oxford: Berghahn Books.

- R. Doran (1980). The Martyr. A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons. In: J.J. Collins and G.W.E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms*. Chico, CA: Scholars Press, 189-221.
- J.W. Döve (1977). The Flight of Rabban Yohanan Ben Zakkai from Jerusalem. When and Why? In: A.R. Hulst (Hrsg.), *Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt*. Nijkerk: Callenbach, 50-65.
- J. Duker (2010-2011). Piety or Privilege? A Talmudic View of the Fall of the Second Commonwealth. In: *Milín Havivin 5*: 41-56.
- B. Dupuy (1987). Le Logion de Jésus rapport dans le Talmud (Gittin 57a) sans et portée d'une Sentence de Rav Aha ben Ulla. In: *Revue des Études juives CXLVI (3-4)*: 255-264.
- N. Efrati (2008). Ransoming of Captives. In: *Jewish Virtual Library. A Project of AICE*. [<https://www.jewishvirtuallibrary.org/ransoming-of-captives>; letzter Zugriff: 4.1.2023].
- Z. Farber (2013). The Ger as Judge and Public Figure. In: *Keren 1*:133-190.
- L.H. Feldman (2003). Conversion to Judaism in Classical Antiquity. In: *Hebrew Union College Annual 74*: 115-156.
- Ch.E. Fonrobert (2000). *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*. Stanford: Stanford University Press.
- Ch.E. Fonrobert (2001). When the Rabbi Weeps. On Reading Gender in Talmudic Aggadah. In: *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues 4*: 56-83.
- Ch.E. Fonrobert (2008). Blood and Law. Uterine Fluids and Rabbinic Maps of Identity. In: *Henoch 30(2)*: 243-266.
- M. Friedman (1896). *Onkelos und Akylas*. Wien: Verlag der Israelitischen-theologischen Lehranstaltung.
- H.H. Friedman (2015). Destruction of the Second Temple. Lessons for Today's Leaders. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=2642495>; or: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2642495>; letzter Zugriff: 19.10.2022].
- H.H. Friedman (2016). Great People, Small Moments. How the Talmud Teaches us that Nobody is Perfect. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=2822429>; or: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2822429>; letzter Zugriff: 10.10.2022].
- H.H. Friedman (2018a). Lessons learned from the Destruction of Jerusalem and the Second Temple. How to truly make America great again. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=3226583>; or: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3226583>; letzter Zugriff: 19.10.2022].
- H.H. Friedman (2018b). Living the Virtuous Life: Lessons from Talmudic Stories. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=3120086>; or: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3120086>; letzter Zugriff: 11.09.2022].
- Y. Furstenberg (2015a). The Midrash of Jesus and the Bavli's Counter-Gospel. In: *Jewish Studies Quarterly 22*: 303-324.
- Y. Furstenberg (2015b). Controlling Impurity. The Natures of Impurity in Second Temple Debates. In: *Dine Israel 30*: 163-196.
- S. Gillingham (2013). The Reception of Psalm 137 in Jewish and Christian Traditions. In: S. Gillingham (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*. New York: Oxford University Press, 64-82.
- R.W. Goetz (2019). *The Galilee Episode. Two Men in One Bed, Two Women Grinding*. California: Blossom Valley Trumpet.
- R. Goldenberg (1982). Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem. In: *Journal of Jewish Studies 33(1-2)*: 517-525.
- M. Goodman (2012). Titus, Berenice and Agrippa. The Last Days of the Temple in Jerusalem. In: B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in antiquity*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 147). Tübingen: Mohr Siebeck, 181-190.

- D. Gottlieb (2007). Kamtza and Bar Kamtza. A fresh look at a familiar story. In: *Cross Currents*. [<http://www.cross-currents.com/archives/2007/07/17/kamtza-and-bar-kamtza-a-fresh-look-at-a-familiar-story/#ixzz3hPaKfGk>; letzter Zugriff: 20.10.2022].
- H. Graetz (1892). *Das Sikarikon-Gesetz*. (Jüdisch-Theologisches Seminar Fraenckel'scher Stiftung). Breslau: Schottländer.
- A.M. Gray (2009). The Formerly Wealthy Poor. From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity. In: *AJS Review* 33(1): 101-133.
- A. Green (1997). *Keter. The Crown of God in Early Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 53-55.
- Ch. Greenough (2020). *The Bible and Sexual Violence Against Men*. Abingdon, Oxon/New York, NY: Routledge.
- T. Grossmark (2010). "And He Decreed that Glassware is Susceptible to Becoming Unclean". The Application of the Laws of Ritual Purity to Glassware Reconsidered. In: *Jewish Studies Quarterly* 17: 1-22.
- E. Gruen (1998). *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley: Univ. of California Press.
- J. Guttman (1949). The Mother and Her Seven Sons in Legend and in Books II and IV Maccabees. In: M. Schwabe and J. Guttman (eds.), *Commentationes Judaico-Hellenisticae in Memoriam Johannis Lewy*. Jerusalem: Magnes Press, 25-37.
- A.A. Halevi (1982). *Sha'arei ha'aggada*. Tel Aviv: Devir.
- B. Halpern Amaru (1983). The Killing of the Prophets. Unravelling a Midrash. In: *Hebrew Union College Annual* 53: 153-180.
- G. Hasan-Rokem (1993-1995). Within Limits and Beyond. History and Body in Midrashic Texts. In: *International Folklore Review. Folklore Studies from Overseas* 9-10: 5-12.
- G. Hasan-Rokem (1998). Narratives in Dialogue. A Folk-Literary Perspective on Interreligious Contacts in the Holy Land in Rabbinic Literatur of Late Antiquity. In: A. Kofsky and G.G. Stroumsa (eds.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*. Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 109-129.
- G. Hasan-Rokem (2000). *The Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- G. Hasan-Rokem (2014). Bodies Performing in Ruins. The Lamenting Mother in Ancient Hebrew Texts. In: I. Ferber and P. Schwebel (eds.), *Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological, and Literary Perspectives*. Berlin: De Gruyter, 33-64.
- J. Hauptmann (1997). *Rereading the Rabbis. A Woman's Voice*. Boulder, CO: Westview Press.
- Ch.E. Hayes (2002). *Gentile Impurities and Jewish Identities. Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- J.W. van Henten (2000). Nero Redivivus Demolished. The Coherence of the Nero Traditions in the Sibylline Oracles. In: *JSP* 21: 3-17.
- C. Hezser (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- R. Hidary (2014). A Rhetorical Reading of the Bavli as a Polemic against the Yerushalmi. Regarding Halakhic Pluralism and the Controversy between the House of Shammai and the House of Hillel (hebr.). In: *Studies in Talmudic and Rabbinic Literature* (2): 47-88.
- M. Himmelfarb (2015). The Mother of the Seven Sons in Lamentations Rabbah and the Virgin Mary. In: *Jewish Studies Quarterly* 22: 325-351.
- W. Horbury (2013). The Toledot Yeshu as Midrash. In: M. Fishbane and J. Weinberg (eds.), *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*. Oxford [u.a.]: Littman Library, 159-168.
- T. Ilan (1997). *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. Leiden: Brill.

- T. Ilan (1999). Hannah Mother of Seven. In: *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. [<https://jwa.org/encyclopedia/article/hannah-mother-of-seven>; letzter Zugriff: 10.12.2022].
- T. Ilan (2004). *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Vol. 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- T. Ilan and V. Noam (2015). Remnants of a Pharisaic Apologetic Source in Josephus and in the Babylonian Talmud. In: M. Kister et al. (eds.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 113). Leiden: Brill, 112-133.
- A. Israeli-Taran (1996). Remarks on Josephus Flavius and the Destruction of the Second Temple (hebr.). In: *Zion 61*: 148-152.
- A. Israeli-Taran (1997). *Aggadot ha-Hurban. Mesorot ha-Hurban be-Sifrut ha-Talmudit* (hebr.). Tel Aviv: Hakibbutz Hame'uhad.
- A. Israeli-Taran (1999). The Legend of Nero in the Babylonian Talmud – Between History and Literature (hebr.). In: R. Cohen and J. Mali (eds.), *Literature and History*. Jerusalem: Shazar Center, 77-88.
- A. Israeli-Taran (2005). The delicate Daughters of Jerusalem and their bitter fate. Rereading some legends about the destruction of the Temple. In: Y. Friedlander et al. (eds.), *The Old Shall Be Renewed and the New Sanctified. In memory of Meir Ayali* (hebr.). Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 96-112.
- B.S. Jackson (2011). *Agunah. The Manchester Analysis*. (Agunah Research Unit, Vol. 1). Manchester: Deborah Charles Publications.
- D. Jaffé (2018). History of a marginal Disciple. The Figure of Jesus in the Talmud, a new Paradigm. In: *Revue des études juives 177(1-2)*: 1-22.
- M. Jastrow (1926). *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. London [u.a.]: Luzac & Co.
- M.D. Jordan (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- D. Joslyn-Siemiatkoski (2012). The Mother and Seven Sons in Late Antique and Medieval Ashkenazi Judaism. Narrative Transformations and Communal Identity. In: G. Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*. Leiden: Brill, 125-146.
- R. Kalmin (1994). The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature. Yonah Fraenkel's Darkhei Ha'aggadah Vehamidrash. In: *Prooftexts 14(2)*: 189-204.
- R. Kalmin (2014a). Zechariah and the Bubbling Blood. An Ancient Tradition in Jewish, Christian, and Muslim Literature. In: R. Kalmin (ed.), *Migrating Tales. The Talmud's Narratives and Their Historical Context*. Berkeley: University of California Press, 130-163.
- R. Kalmin (2014b). Zechariah and the Bubbling Blood. An Ancient Tradition in Jewish, Christian, and Muslim Literature. In: G. Herman (ed.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*. Piscataway: Gorgias Press, 203-251.
- R. Kalmin (2017). Jesus's Descent to the Underworld in the Babylonian Talmud and in Christian Literature of the Roman East. In: M.R. Niehoff (ed.), *Journeys in the Roman East. Imagined and Real*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- M. Kellner (2019). The Convert as the Most Jewish of Jews? On the Centrality of Belief (the Opposite of Heresy) in Maimonidean Judaism. In: *Jewish Thought 1*: 33-52.
- O. Keel und M. Küchler (1982). *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden*. Benziger: Vandenhoeck & Ruprecht.

- M. Kister (1998). *Studies in Avot de-Rabbi Nathan. Text, Redaction, and Interpretation*. Jerusalem: Hebrew University.
- J. Klawans (2008). Peter Schäfer. Jesus in the Talmud. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007. In: *Association for Jewish Studies Review* 32(2): 424-427.
- G.P. Klein (2012). Torah in Triclinia. The Rabbinic Banquet and the Significance of Architecture. In: *The Jewish Quarterly Review* 102(3): 325-370.
- U. Koren (2013). *A Critical Analysis of healing Procedures as a Reflection of Early Rabbinic Perceptions of and Interaction with the Christian "Other"*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- A. Kovelman (2017). Destruction of the Second Temple in Talmudic and Christian Literature. The Rise of the new Morality. In: *Journal of Beliefs and Values* 38(3): 238-246.
- A. Kovelman and U. Gershowitz (2010). Hidden Allegory in the Talmud. The Ontology of Rabbinic Hermeneutics. In: *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval, Modern* 13(2): 158-163.
- D.C. Kraemer (1995). *Responses to suffering in classical rabbinic literature*. New York: Oxford University Press.
- L. Kreitzer (1988). Hadrian and the Nero Redivivus Myth. In: *ZNW* 79: 92-115.
- L. Kugel (1994). *In Potifar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- J. Kulp (2004). The Participation of a Court in the Jewish Conversation Process. In: *The Jewish Quarterly Review* 94(3): 437-470.
- J. Kulp (2009). Jesus in the Talmud. In: *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 27(2): 132-134.
- J. Kulp and J. Rogoff (2014). *Reconstructing the Talmud. An Introduction to the Academic Study of Rabbinic Literature*. New York: Mechon Hadar.
- G. Labovitz (2012). More Slave Women, More Lewdness. Freedom and Honor in Rabbinic Constructions of Female Sexuality. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 28(2): 69-87.
- G. Langer (Hrsg.) (2009). *Esau – Bruder und Feind*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- G. Langer (2014). Rabbinic References to Asia Minor. In: *Journal of Ancient Judaism* 5(2): 259-269.
- M. Lavee (2011). The 'Tractate' of Conversion – Bt Yeb. 46-48 and the Evolution of Conversion Procedure. In: *EJJS* 4(2): 169-213.
- M. Lavee (2014). No Boundaries for the Construction of Boundaries. The Babylonian Talmud's Emphasis on Demarcation of Identity. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. Leiden/Boston: Brill, 84-116.
- G. Lehmann (2008). Das Land Kabul – Archäologische und historisch-geographische Erwägungen. In: M. Witte und J.F. Diehl (eds.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*. (Orbis Biblicus et Orientalis 235). Freiburg: Vandenhoeck, 39-94.
- A. Lehnardt (2008). *Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Band II/9. Ta'aniyot – Fasten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- J. Levinson (1993). Upside-Down World (hebr.). In: *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 14: 7-29.
- J. Levinson (1999). The Athlete of Piety. Fatal Fictions in Rabbinic Literature. In: *Tarbiz* 68: 61-86.
- J. Levinson (2003). Tragedies Naturally Performed. Fatal Charades, Parodia Sacra, and the Death of Titus. In: R. Kalmin and S. Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society Under the Christian Roman Empire*. (Interdisciplinary studies in ancient culture and religion 3). Leuven: Peeters, 349-382.

- H. Lipka (2022). Why Does the Bible Prohibit Marrying a Father's Wife? In: *The Torah.com*. [https://www.thetorah.com/article/why-does-the-bible-prohibit-marrying-a-fathers-wife; letzter Zugriff: 9.11.2022].
- I. Löw (1881). *Aramäische Pflanzennamen*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Sh.L. Lowin (2012). Narratives of Villainy. Titus, Nebuchadnezzar, and Nimrod in the Hadith and Midrash Aggadah. In: P. Cobb (ed.), *The Lineaments of Islam. Studies in Honor of Fred McGraw Donner*. Leiden: Brill, 261-296.
- M. Luijken Gevirtz (1993). Abram's Dream in the Genesis Apocryphon [1Qap Gen]. Its Motifs and Their Function. In: *Maarav* 8: 229-243.
- J. Maier (1978). *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- H.O. Maier (2013). Nero in Jewish and Christian Tradition from the First Century to the Reformation. In: E. Buckley and M.T. Dinter (eds.), *A Companion to the Neronian Age*. UK, West Sussex: Wiley-Blackwell, 385-404.
- J. Magonet (2013). Psalm 137. Unlikely Liturgy or Partisan Poem? A Response to Sue Gillingham. In: S. Gillingham (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*. New York: Oxford University Press, 83.
- Rabbi R. Mallek (2020). Historical Developments of the Term *Ger Toshav* and the Halakhic Implications Therein for Relating to Non-Jews. In: M. Dziaczkowska and A.V. Messina (eds.), *Jews in Dialogue. Jewish Responses to the Challenges of Multicultural Contemporaneity. Free Ebrei Volume 2*. (Studies in Jewish History and Culture 61). Leiden: Brill, 15-52.
- S. Malmberg (2005). Visualizing Hierarchy at Imperial Banquets. In: W. Mayer and S. Trzcionka (eds.), *Feast, Fast or Famine. Food and Drink in Byzantium*. Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies, 11-24.
- P. Mandel (2006). The Loss of Center. Changing Attitudes towards the Temple in Aggadic Literature. In: *The Harvard Theological Review* 99(1): 17-35.
- R. Margaliyot (1963-64). Ivrit ve'aramit batalmud uvamidrash. In: *Leshonenu* 27-28: 20-33.
- J.T. Milik (1961). Textes littéraires. In: P. Benoit, J.T. Milik and R. De Vaux (eds.), *Discoveries in the Judean Desert 2*. Oxford: Oxford University Press, 80-86.
- M. Mor (2016). *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. Leiden/Boston: Brill.
- M. Morgenstern and M. Segal (2000). XHev/SePhylactery. In: J. Charlesworth et al. (eds.), *Miscellaneous Texts from the Judean Desert*. (Discoveries in the Judean Desert Series 38). Oxford: Oxford University Press, 183-191.
- E. Mulders and J.W. van Henten (2015). Hannah and her Seven Sons. Judaism and Christianity. In: D.C. Allison, Jr. et al. (eds.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception 11*. Berlin: De Gruyter, 244-248.
- Th. Murcia (2014). B. Gittin 56B-57A. L'épisode talmudique de Titus, Balaam et Yeshu en enfer – Jésus et l'insolite châtement de l'excrément bouillant. In: *Revue des études juives* 173(1-2): 15-40.
- J. Neusner (1962). *A Life of Yohanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C.E.* (Studia Post-Biblica 6). Leiden: Brill.
- J. Neusner (1970). *Development of a Legend. Studies on the Traditions Concerning Yohanan Ben Zakkai*. (Studia Post-Biblica 16). Leiden: Brill.
- J. Neusner (1980). *Beyond Historicism, After Structuralism. Story as History in Ancient Judaism*. Brunswick, Maine: Bowdoin College.
- R. Nikolsky (2008). Interpret him as much as you want. Balaam in the Babylonian Talmud. In: G.H. van Kooten and J. van Ruiten (eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. Leiden/Boston: Brill, 213-230.

- V. Noam (2008). The Dual Strategy of Rabbinic Purity Legislation. In: *Journal for the Study of Judaism* 39: 471-512.
- V. Noam (2010). Ritual Impurity in Tannaitic Literature. Two Opposing Perspectives. In: *Journal of Ancient Judaism* 1: 65-103.
- V. Noam (2017). Lost Historical Traditions. Between Josephus and the Rabbis. In: J. Baden et al. (eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 175). Leiden: Brill, 991-1017.
- S. Olyan (2008). *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*. New York: Cambridge University Press.
- K. Patton (2009). *Religion of the Gods. Ritual, Paradox, and Reflexivity*. New York: Oxford University Press, 258-262.
- X.H.T. Pham (1999). *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 302). Sheffield, UK: Sheffield Academic Press.
- S.K. Pilz (2016). *Food and Fear. Metaphors of Bodies and Spaces in the Stories of Destruction*. Würzburg: Ergon Verlag.
- S. Price (1987). From Noble Funeral to Divine Cult. The Apotheosis of Roman Emperors. In: D. Cannadine and S. Price (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 56-105.
- L.R. Rambo (1999). Theories of Conversion. Understanding and Interpreting Religious Change. In: *Social Compass* 46(3): 259-271.
- L.R. Rambo (2003). Anthropology and the Study of Conversion. In: A. Buckser and St.D. Glazier (eds.), *The Anthropology of Religious Conversation*. Oxford [u.a.]: Rowman & Littlefield Publishers, 211-222.
- G. Reeg (1989). *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- J.D. Rosenblum (2010). *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*. New York: Cambridge University Press.
- F. Rosenthal (1893). Das Sikarikon-Gesetz (Schluss). *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 37(3): 105-110.
- I. Rosen-Zvi (2005/6). The Body and the Book. The List of Blemishes in Mishnah Tractate Bekhorot and the Place of the Temple and Its Worship in the Tannaitic Beit Ha-Midrash. In: *Mada'ei Hayahadut* 43: 49-87.
- I. Rosen-Zvi (2017). Seeing Is Believing. Miracles, Providence, and Reality in the Talmuds. In: *Toronto Journal of Theology Supplement* 1:87-101.
- I. Rosen-Zvi (2019). In the Torah, is the Ger ever a Convert? In: *TheTorah.com*. [<https://www.thetorah.com/article/in-the-torah-is-the-ger-ever-a-convert>; letzter Zugriff: 27.11.2022].
- Y. Rotman (2012). Captives and Redeeming Captives. The Law and the Community. In: B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 223-243.
- J. Rovner (2014). Hillel and the *Bat Qol*. A Toseftan Discourse on Prophecy in the Second Temple and Tannaitic Periods. In: *Studies in Talmudic and Rabbinic Literature* (2): 165-205.
- J.L. Rubenstein (1997). Bavli Gittin 55B-56B. An Aggadic Narrative in its Halakhic Context. In: *Hebrew Studies* 38: 21-45.
- J.L. Rubenstein (1999). *Talmudic stories. Narrative art, Composition, and Culture*. Baltimore, Md. [u.a.]: The Johns Hopkins Univ. Press.
- J.L. Rubenstein (2001). The Bavli's Ethic of Shame. In: *Conservative Judaism* 53(3): 27-39.
- J.L. Rubenstein (2002). *Rabbinic Stories*. (The Classics of Western Spirituality). New York: Paulist Press.

- J.L. Rubenstein (2018a). The Role of Disgust in Rabbinic Ethics. In: M.L. Satlow (ed.), *Strength to Strength. Essays in Honor of Shaye J.D. Cohen*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 421-436.
- J.L. Rubenstein (2018b). *The Land of Truth. Talmud Tales, Timeless Teachings*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- J.L. Rubenstein (2021). The Story-Cycle of the Bavli. Part 1. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives, Vol. 1*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 227-280.
- Sh. Safrai (1952). Sikarikon. In: *Zion 17*: 56-64.
- Z. Safrai (1980a). *Borders and Government in Eretz Israel during the Mishnaic and Talmudic Periods*. Tel Aviv: ha-Kibutz ha-me'uhad.
- Z. Safrai (1980b). The King's Mountain. A Riddle without a Solution. In: *Nature and Land 22*: 204-205.
- Z. Safrai (2010). Har Hamelech is Still a Riddle. In: *Judaea and Samaria Research Studies 19*: 69-82.
- M.M. Sage (2008). *The Republican Roman Army. A Sourcebook*. New York: Routledge.
- A.J. Saldarini (1975). Johanan Ben Zakkai's Escape from Jerusalem Origin and Development of a Rabbinic Story. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period 6(2)*: 189-204.
- A.J. Saldarini (1982). Varieties of Rabbinic Response to the Destruction of the Temple. In: *Seminar Papers 118(21)*: 437-458.
- A.J. Saldarini (2002). Good from Evil. The rabbinic response. In: A.M. Berlin and J.A. Overman (eds.), *The First Jewish Revolt. Archaeology, History and Ideology*. Abingdon, Oxon: Routledge, 158-168.
- M.L. Satlow (2001). *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton Univ. Press.
- M.L. Satlow (2020). *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- P. Schäfer (1979). Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des ‚Lehrhauses‘ in Jabne. In: W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II.19.2*. Berlin/New York: De Gruyter, 43-101.
- P. Schäfer (1981). *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2010). *Jesus im Talmud*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- J. Schipper and J. Stackert (2013). Blemishes, Camouflage, and Sanctuary Service. The Priestly Deity and His Attendants. In: *Hebrew Bible and Ancient Israel 2(4)*: 458-478.
- A. Schremer (2005). Stammaitic Historiography. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaitim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 217-235.
- N.S. Schumer (2017). *The Memory of the Temple in Palestinian Rabbinic Literature*. Columbia: Columbia University.
- D.R. Schwartz (1988). More on Zecharia ben Avkules. Humility or Zealotry? In: *Zion 53*: 313-316.
- Sh. Secunda (2009). Talmudic Text and Iranian Context. On the Development of Two Talmudic Narratives. In: *AJS Review 33(1)*: 45-69.
- Y. Shahar (2000). Har Hamelech – A New Solution to an Old Puzzle. In: *Zion 65*: 275-306.
- Y. Shahar (2012). Why a Quarter? The Siqariqon Ruling and Roman Law. In: B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 191-203.
- J. Shechter (2018). *The Idea of Monotheism. The Evolution of a Foundational Concept*. Lenham, Maryland: Hamilton Books.
- A.E. Silverstone (1931). *Aquilas and Onkelos*. Manchester: Univ. Press.

- M. Simon-Shoshan (2017). Creators Of Worlds. The Deposition of R. Gamliel and the Invention of Yavneh. In: *AJS Review* 41(2): 287-313.
- M. Simon-Shoshan (2018). Transmission and Evolution of the Story of R. Gamliel's Deposition. In: J.J. Schwartz and P.J. Tomson (eds), *Jews and Christians in the First and Second Centuries. The Interbellum 70–132 CE*. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 15). Leiden: Brill, 196-222.
- M. Simon-Shoshan (2020). The Road to Lydda – A Survivor's Story. Rabban Yohanan ben Zakkai's Flight from Jerusalem According to Eicha Rabba 1:5. In: *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 31: 27-64.
- D.Ch. Stathakopoulos (2004). *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*. Burlington, VT: Ashgate Publishing House.
- A. Steinsaltz (2006). *The Essential Talmud. Thirteenth Anniversary Edition*. New York: Basic Books.
- A. Steinsaltz (2015). *Talmud Bavli hotsa'at Koren Yerushalayim 21, Gittin*. Jerusalem: Shefa Foundation/ Koren Publishers.
- G. Stemberger (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- G. Stemberger (2010). Reaktionen auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora, Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 625-653.
- G. Stemberger (2014). Wunder und unglaubwürdige Ereignisse im rabbinischen Judentum. In: T. Nicklas and J.E. Spittler (eds.), *Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterranean*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 321). Tübingen: Mohr Siebeck, 20-36.
- D. Stern (1991). *Parables in Midrash. Narratives and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, Massachusetts [u.a.]: Harvard Univ. Press.
- D. Stern (1998). The Captive Women. Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature. In: *Poetics Today* 19(1): 91-127.
- D.W. Stowe (2014). History, Memory, and Forgetting in Psalm 137. In: M.A. Chancey, C. Meyers and E.M. Meyers (eds.), *The Bible in the Public Sphere. Its Enduring Influence in American Life*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 149-156.
- K.B. Stratton (2017). Narrating Violence, Narrating Self. Exodus and Collective Identity in Early Rabbinic Literature. In: *History of Religions* 57(1): 68-92.
- C. Thoma (1966). *Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. Geistig-religiöse Bedeutung für Judentum und Christentum nach den Aussagen jüdischer und christlicher Primärliteratur*. Wien: Universität Wien.
- A. Tropper (2005). Yohanan Ben Zakkai, Amicus Caesaris. A Jewish Hero in Rabbinic Eyes. In: *JSIJ* 4: 133-149.
- A. Tropper (2011). *Like Clay in the Hands of the Potter*. Jerusalem: Zalman Shazar.
- Sh. Valler (2011). *Sorrow and Distress in the Babylonian Talmud*. Boston: Academic Studies Press.
- M. Verman and Sh.H. Adler (1993/1994). Path Jumping in the Jewish Magical Tradition. In: *Jewish Studies Quarterly* 1(2): 131-148.
- B. Visotzky (1983). Most Tender and Fairest of Women. A Study in the Transmission of Aggadah. In: *Harvard Theological Review* 76(4):403-418.
- J. Watts Belser (2011). Reading Talmudic Bodies. Disability, Narrative, and the Gaze in Rabbinic Judaism. In: D. Schumm and M. Stolfus (eds.), *Disability in Judaism, Christianity and Islam. Sacred Texts, Historical Traditions and Social Analysis*. New York: Palgrave Macmillan, 5-27.
- J. Watts Belser (2015). *Power, Ethics, and Ecology in Jewish Late Antiquity. Rabbinic Responses to Drought and Disaster*. Cambridge: Cambridge University Press.

- J. Watts Belser (2018). *Rabbinic Tales of Destruction. Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem*. New York, NY: Oxford University Press.
- A. Westreich (2012). *Talmud-Based Solutions to the Problem of the Agunah*. (Agunah Research Unit, Vol. 4). Manchester: Deborah Charles Publications.
- Y. Wilfand (2017). Mischnah Gittin 5:6. In: *Judaism and Rome. Re-thinking Judaism's Encounter with the Roman Empire*. [<https://www.judaism-and-rome.org/mishnah-gittin-56>; letzter Zugriff: 20.09.2022].
- Y. Wilfand (2019). "How Great Is Peace": Tannaitic Thinking on Shalom and the *Pax Romana*. In: *Journal for the Study of Judaism* 50: 223-251.
- R. Yankelevitch (1981). Herodium, Har Hamelekh. In: *Cathedra* 20: 23-28.
- E. Yassif (1990). The Cycle of Tales in Rabbinic Literature (hebr.). In: *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 12: 103-145.
- E. Yassif (1999). *The Hebrew Folktale. History, Genre, Meaning*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- E. Yassif (2006). Folk Literature in the Rabbinic Period. In: St.T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 721-748.
- R.D. Young (1991). 'The Woman with the Soul of Abraham'. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs. In: A.-J. Levine (ed.), *'Women Like This'. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 67-81.
- I. Yuval (2007). *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- M. Zeiger Simkovich (2015). The Faith of the Martyred Mother and her Seven Sons. In: *The Torah.com*. [<https://www.thetorah.com/article/the-faith-of-the-martyred-mother-and-her-seven-sons>; letzter Zugriff: 10.12.2022].
- H.M. Zellentin (2013). Jerusalem fell after Bethar. The Christian Josephus and Rabbinic Memory. In: R. Boustan et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 319-367.

Zum 1. Exkurs

- J. Elbaum and Ch. Turniansky (2016). The Destruction of the Temple. A Yiddish Booklet for the Ninth of Av. In: M. Fishbane and J. Weinberg (eds.), *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 407-427.
- I. Elbogen (1931). *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt a.M.: J. Kauffmann Verlag.
- E. Hollender (1993). Zur Verwendung von Bibel im ashkenasischen Pijjut. In: H. Merklein, K. Müller and G. Stemberger (Hrsg.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Festschrift für Johann Maier zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Anton Hain, 441-454.
- E. Hollender (1998). Midrashic Tradition in Ashkenazic Piyyut – An Example. In: U. Haxen, H. Trautner-Kromann and K.L. Goldschmidt Salamon (eds.), *Jewish Studies in a New Europe. Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 under the auspices of the European Association for Jewish Studies*. Copenhagen: C.A. Reitzel A/S International Publishers, 372-378.
- E. Hollender (1999). Narrative Exegesis in Ashkenas and Zarfat. The Case of Piyyut-

- Commentary. In: J. Targarona Borrás and A. Sáenz Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century, Proceedings of the 6th EAJIS Congress. Vol. 1*. Leiden: Brill, 429-435.
- E. Hollender (2006). Die Erforschung ashkenazischer Piyyuṭ-Kommentare von der Wissenschaft des Judentums bis heute. Überlegungen zu einer nicht erfolgten Erbergreifung. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge 33*: 131-149.
- E. Hollender (2008). *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*. (Studia Judaica 42). Berlin: De Gruyter.
- E. Hollender (2019). Poets (Almost) Without An Audience? Ashkenazic Piyyuṭim in Local Manuscripts. In: J. Yeshaya, E. Hollender and N. Katsumata (eds.), *The Poet and the World. Festschrift for Wout van Bekkum on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*. (Studia Judaica 107). Berlin, New York: De Gruyter, 117-133.
- E. Hollender (2020). Seferad in Tzarfat. Sefardi and Sefardi-Style Piyyutim in MS Bernkastel-Kues 313. In: A. Bursi, S.j. Pearce and H.M. Zafer (eds.), *'His Pen and Ink are a Powerful Mirror' Andalusī, Judaeo-Arabī, and Other Near Eastern Studies in Honor of Ross Brann*. Leiden/Boston: Brill, 94-117.
- E. Hollender (2021). Remembering Medieval Ashkenaz. Liturgy in Early Modern Worms. In: Ch. Cluse and J.R. Müller (eds.), *Medieval Ashkenaz. Papers in Honor of Alfred Haverkamp*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 334-344.
- S. Posner (Hrsg.) (2010). *The Koren Mesorat Harav Kinot. The Lookstein Edition*. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.

Zu Kapitel 7: bAvoda Zara 16a-19b

- R. Adler (1998). The Virgin in the Brothel and Other Anomalies. Character and Context in the Legend of Beruriah. In: *Tikkun. A quarterly Jewish critique of politics, culture & society* 3(6): 28-32, 102-105.
- E. Ancselovits (2016). Encyclopedic Knowledge In Stories And Contextual Knowledge In Law. Rereading Akivean Exegesis Of Biblical Laws and Akivean Law Codes. In: *JLAS* 27: 10-49.
- Avery-Peck (1998). The Exodus in Jewish faith. The problem of God's intervention in history. In: *Annual of Rabbinic Judaism* 1: 3-22.
- M. Bar-Asher Siegal (2013). Repentant Whore, Repentant Rabbi. The Story of Eleazar b. Dordya. In: M. Bar-Asher Siegal (ed.), *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*. Israel: Ben-Gurion University of the Negev, 170-199.
- E.A. Bar-Asher Siegal and M. Bar-Asher Siegal (2017). "Rejoice, O Barren One Who Bore No Child". Beruria and the Jewish-Christian Conversation in the Babylonian Talmud. In: M. Bar-Asher Siegal, T. Novick and Ch. Hayes (eds.), *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- A.I. Baumgarten (1979). The Akiban Opposition. In: *Hebrew Union College Annual* 50: 179-197.
- K. Bergmann (2012). *Beruriah. The Female Sage in the Contemporary Discourse*. M.A. Thesis. Potsdam: Potsdam University Press.
- B.A. Berkowitz (2002). Decapitation and the Discourse of Antisyncretism in the Babylonian Talmud. In: *Journal of the American Academy of Religion* 70(4): 743-769.
- B.A. Berkowitz (2006). *Execution and Invention. Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*. New York: Oxford University Press.
- B.A. Berkowitz (2009). Reconsidering the Book and the Sword. A Rhetoric of Passivity in Rabbinic Hermeneutics. In: *Biblical Interpretation* 17: 147-176.
- K. Berthelot (2021a). "Not like our Rock is their Rock" (Deut 32:31). Rabbinic Perceptions of Roman Courts and Jurisdiction. In: K. Berthelot, N. B. Dohrmann and C. Nemo-Pekelman (eds.), *Legal Engagement. The Reception of Roman Law and Tribunals by Jews and Other Inhabitants of the Empire*. Rome: Ecole Francaise de Rome, 389-408.
- K. Berthelot (2021b). *Jews and Their Roman Rivals. Pagan Rome's Challenge to Israel*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- M. Bevis (2013). *Comedy – A very short Introduction*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- A. Bodenheimer (2012). *Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- D. Boyarin (1995). *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, California: University of California Press.
- D. Boyarin (1999). *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- D. Boyarin (2004). Two Powers in Heaven or The Making of a Heresy. In: H. Najman and J.H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*. Leiden: Brill, 331-370.
- D. Boyarin (2009a). Patron Saint of the Incongruous. Rabbi Me'ir, the Talmud, and Menippean Satire. In: *Critical Inquiry* 35(3): 523-551.
- D. Boyarin (2009b). Sleeping with a Prophet. On the Erotic Adventures of Rabbi Meir. In: F. Roden (ed.), *Jewish/Christian/Queer. Crossroads and Identities*. Farnham: Ashgate, 35-46.
- J. Boyarin and D. Boyarin (2002). *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- A. Cohen (2015). Justice, Wealth, Taxes. A View from the Perspective of Rabbinic Judaism. In: *Journal of Religious Ethics* 43(3): 409-431.
- B.S. Cohen (2010). "In Nehardea where there are no Heretics". The Purported Jewish Response to Christianity in Nehardea (A Re-Examination of the Talmudic Evidence). In: D. Jaffé (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Text and Context.* (Ancient Judaism and Early Christianity 74). Leiden: Brill, 27-44.
- S.J.D. Cohen (2013). Antipodal Texts. B. Eruvin 21b–22a and Mark 7:1–23 on the Tradition of the Elders and the Commandment of God. In: R.S. Boustán et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday.* Tübingen: Mohr Siebeck, 965-983.
- J. Cooper (1993). *Eat and Be Satisfied. A Social History of Jewish Food.* Northvale, NJ: Jason Aronson.
- H. Cox (1969). *The Fest of the Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy.* New York: Harper and Row.
- F. Dal Bo (2017). Legal and transgressive Sex, Heresy, and Hermeneutics in the Talmud. The Cases of Bruriah, Rabbi Meir, Elisha ben Abuyah and the Prostitute. In: *Jewish Law Association Studies* 26: 128-152.
- L. Davis (1994). *Virgins in Brothels. A Different Feminist Reading of Beruriah. Paper presented at Graduate Theological Union.* Berkeley.
- B.A.G.M. Dehandschutter (1993). The Martyrium Polycarpi. A Century of Research. In: *ANRW* 2.27.1: 485-522.
- I. Drori (2014). The Beruria Incident. Tradition of Exclusion as a Presence of Ethical Principles. In: *Pardes* 20: 99-116.
- Y. Elman (1990). The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources. In: *The Jewish Quarterly Review* 80(3/4): 315-339.
- H.H. Friedman (2012). The Talmud as a Business Guide. In: *MJAE* 1(1): 38-48.
- H.H. Friedman (2016). The Remarkable Women of the Talmud. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=2801822> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2801822>; letzter Zugriff: 11.3.2023].
- H.H. Friedman (2019a). The Power of Repentance. Penitents (Baalei Teshuvah) of the Talmud and Midrash. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=3463505> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3463505>; letzter Zugriff: 19.2.2023].
- H.H. Friedman (2019b). The Talmudic Secret of Wealth. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=3454880> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3454880>; letzter Zugriff: 19.2.2023].
- H.H. Friedman (2019c). Life Cut Short. Death as Divine Punishment in Talmudic Stories. In: *SSRN Electronic Journal*. [<https://ssrn.com/abstract=3409246> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3409246>; letzter Zugriff: 5.3.2023].
- Sh. Friedman (2005). A Good Story deserves retelling. The Unfolding of the Akiva Legend. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition the Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah.* (Texts and Studies in Ancient Judaism 114). Tübingen, Mohr Siebeck, 71-100.
- Y. Furstenberg (2015). The Midrash of Jesus and the Bavli's Counter-Gospel. In: *Jewish Studies Quarterly* 22: 303-324.
- E.K. Füzesy (2011). *Dialogues between Sages and Outsiders to the Tradition. Creation of Difference as a Literary Method of Religious polemics in Rabbinic Literature.* Chicago, Illinois: ProQuest Dissertations Publishing.
- G.E. Gardner (2014). Who Is Rich? The Poor in Early Rabbinic Judaism. In: *The Jewish Quarterly Review* 104(4): 515-536.

- G.E. Gardner (2018). Charity as a Negative Obligation in Early Rabbinic Literature. In: M.L. Satlow (ed.), *Strength to Strength. Essays in Appreciation of Shaye J.D. Cohen*. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- A. Goldberg (1997). Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (bBer 61b). In: M. Schlüter und P. Schäfer (Hrsg.), *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 61). Tübingen: Mohr Siebeck, 351-412.
- R. Goldenberg (1978). *The Sabbath-Law of Rabbi Meir*. Providence: Scholar Press.
- S. Goldin (2008). *The Ways of Jewish Martyrdom*. (Cursor Mundi 2). Turnhout: Brepols.
- D. Goodblatt (1975). The Beruria Tradition. In: *Journal of Jewish Studies* 26: 68-85.
- M. Goodman (2007). The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism. In: *Judaism in the Roman World. Collected Essays*. Leiden/Boston: Brill.
- N.T. Gotlib (1983). Rabbi Hananya Bar Hama; Rabbi Ishmael Ben Elisha; Rabbi Meir the Miracle Worker. In: *Adire Ha-Torah*. Jerusalem: Mekhon 'Bet Yehi'el', 130-134.
- M. Grau (2014). *Refiguring Theological Hermeneutics. Hermes, Trickster, Fool*. New York: Palgrave Macmillan.
- A.M. Gray (2019). *Charity in Rabbinic Judaism. Atonement, Rewards, and Righteousness*. London/New York: Routledge.
- L.J. Greenspoon (ed.) (2015). *Wealth and Poverty in Jewish Tradition*. (Studies in Jewish Civilization 26). West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- J. Hall (2018). Hanina ben Dosa. How Rabbinic Literature Uses Charity to Portray Miracles. In: *SBL 2018 Annual Meeting*. Denver, CO. (Midrash Unit). [https://www.academia.edu/38169895/SBL_2018_Annual_Meeting_Denver_CO_Midrash_Unit_Hanina_ben_Dosa_How_Rabbinic_Literature_Uses_Charity_to_Portray_Miracles; letzter Zugriff: 22.2.2023].
- W.J. Hanes and W.G. Doty (1993). Introducing the Fascinating and Perplexing Trickster Figure. In: W.J. Hynes et al. (eds.), *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1-12.
- G. Hasan-Rokem (2006). Rabbi Meir. The Illuminated and the Illuminating. Interpreting Experience. In: C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*. Leiden: Brill, 227-244.
- Ch.E. Hayes (2020). Roman Power through Rabbinic Eyes. Tragedy or Comedy? In: K. Berthelot (ed.), *Reconsidering Roman Power. Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*. (Collection de l'École française de Rome 564). Rom: Publications de l'École Française de Rome, 443-471.
- Ch. Hayes (2021). "Barbarians" judge the Law. The Rabbis on the uncivil Law of Rome. In: K. Berthelot, N. B. Dohrmann and C. Nemo-Pekelman (eds.), *Legal Engagement. The Reception of Roman Law and Tribunals by Jews and Other Inhabitants of the Empire*. Rome: Ecole Francaise de Rome, 455-498.
- E.A.Z. Heiss (2020). *Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- C. Hezser (2017). Strangers on the Road. Otherness, Identification, and Disguise in Rabbinic Travel Tales of Late Roman Palestine. In: M.R. Niehoff (ed.), *Journeys in the Roman East. Imagined and Real*. Tübingen: Mohr Siebeck, 239-253.
- W. Horbury (1999). Pappus and Lulianus in Jewish Resistance to Rome. In: J. Targarona Borrás and A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress, Toledo, July 1998*. Bd. 1. Leiden: Brill, 289-295.
- D. Hoshen (1991). Suffering and Divinity in R. Akiva's Philosophy (hebr.). In: *Da'at* 27: 5-33.

- D. Hoshen (2007). *Beruria the Tannait. A Theological Reading of a Female Mishnaic Scholar*. Lanham MD: University Press of America.
- J. Howland (2011). *Plato and the Talmud*. New York: Cambridge Univ. Press.
- L. Hyde (1998). *Trickster Makes the World. How Disruptive Imagination Creates Culture*. London: Canongate.
- W.H. Hynes (1993). Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters. A Heuristic Guide. In: W.J. Hynes et al. (eds.), *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 33-45.
- T. Ilan (1997). The Quest for the Historical Beruriah, Rachel and Imma Shalom. In: *Association for Jewish Studies Review* 22: 1-8.
- T. Ilan (2013). The New Israeli Film Beruriah. Between Rashi and Talmud, between Antiquity and Modernity, between Feminism and Religion. In: A.-B. Renger and J. Solomon (eds.), *Ancient Worlds in Film and Television. Gender and Politics*. Leiden: Brill, 309-324.
- I. Konovitz (1967). *Rabi Meir, Collected Sayings in Halakha and Aggadah in the Talmudic and Midrashic Literature* (hebr.). Jerusalem: Mossad Ha-Rav Kook.
- M. Jacobs (2011). Akiba ben Joseph. In: *Religion Past and Present*. Online: [http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_00960; letzter Zugriff: 16.3.2023].
- D. Jaffé (2013). Arrested by Minuth. The Jewish-Christians as Represented in Talmudic Aggadah. In: *Revue Biblique* 120(3): 441-458.
- N. Janowitz (1998). Rabbis and their Opponents. The Construction of the ‚Min‘ in Rabbinic Anecdotes. In: *Journal of Early Christian Studies* 6: 449-462.
- C.G. Jung (2003). On the Psychology of the Trickster Figure. In: C.G. Jung, *Four Archetypes. Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*. London: Routledge, Chapter 4.
- D. Kahane (2021). Problematizing Charity. Rabbinic Charity Narrative Cycle in Bavli Ketubbot 67b-68a. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives*. Volume 1. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 47-78.
- R. Kalmin (1994). Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity. In: *HTR* 87: 155-169.
- J. Kaplan (2015). The Holy of Holies or the Holiest? Rabbi Akiva’s Characterization of Song of Songs in Mishnah Yadayim 3:5. In: W.D. Nelson and R. Ulmer (eds.), *“It’s better to hear the rebuke of the wise than the song of fools” (Qoh 7:5)*. (Proceedings of the Midrash Section, Society of Biblical Literature Vol. 6; Judaism in Context 18). NJ, USA: Georgias Press, 63-82.
- S. Kattan Gribetz (2015). The Shema in the Second Temple Period. In: *Journal of Ancient Judaism* 6: 58-84.
- S. Kattan Gribetz and M. Vidas (2012). Rabbis and Others in Conversation. In: *Jewish Studies Quarterly* 19: 91-103.
- St.T. Katz (2006). Man, Sin, and Redemption in Rabbinic Judaism. In: St.T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol.4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 925-945.
- R. Kimelman (1988-1989). The Daily ‘Amidah and the Rhetoric of Redemption. In: *The Jewish Quarterly Review, New Series Vol. 79(2/3)*: 165-197.
- R. Kimelman (1992). The Shema and Its Rhetoric. The Case for the Shema Being More than Creation, Revelation, and Redemption. In: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2: 111-156.
- A. Koestler (1964). The Jester I. In: A. Koestler, *The Act of Creation*. London: Hutchinson.
- A. Kovelman (2016). Rabbi Meir as a Messiah. In: *Jewish Studies. Journal of the World Union of Jewish Studies* 51: 1-19.
- D. Kraemer (2007). *Jewish Eating and Identity Through the Ages*. New York: Routledge.

- G. Langer (2016). „Eigentlich sollte es bei dir keine Armen geben“. Einige Schlaglichter auf das Thema Armut(sbekämpfung) in der rabbinischen Literatur. In: *Münchener Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur* 10(1): 9-18.
- G. Langer (2021). Außenseiter in der talmudischen Tradition. In: A. Kunz-Lübcke (ed.), *Dissidenten, Außenseiter und Querulanten. Literarische und historische Gestalten in religiösen Kontexten außerhalb des Normativen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 77-106.
- H. Lapin (2012). *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E.* New York: Oxford Univ. Press.
- E. Leigh Gibson (2003). The Jews and the Christians in the Martyrdom of Polycarp. Entangled or Parted Ways? In: A.H. Becker and A.Y. Reed (eds.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 145-158.
- N. Levine (n.d.). Rabbi Akiva as the Jerusalem of Gold. “Tying Crowns”, Hermeneutics, and Iconography. In: *academia.edu*. [https://www.academia.edu/1210135/Rabbi_Akiva_As_The_Jerusalem_of_Gold_1; letzter Zugriff: 2.5.2023].
- S. Lieberman (1944). Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum. In: *The Jewish Quarterly Review* 35(1): 1-57.
- S. Lieberman (1974). Persecution of Jewish Religion (hebr.). In: S. Lieberman et al. (eds.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Book. On the Occasion of his Eightieth Birthday*. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 214-234.
- J. Lieu (2003). *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. London/New York: T&T Clark.
- K.H. Linbeck (2010). *Elijah and the Rabbis. Story and Theology*. New York: Columbia University Press.
- H. Lorberboym (2002). *Death of Rabbi Akiva as Folk Hero in Jewish Tradition* (hebr.). Ph.D. Jerusalem: The Hebrew University.
- J. Maier (1978). *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- P. Mandel (2014). Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. (Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 89). Leiden: Brill, 306-353.
- J.P. Meier (1991). *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. New York: Doubleday.
- St.S. Miller (2017). Why Sheva Berakhot? – From the Inclusion of “New Faces” to an “Act of Lovingkindness” – or vice versa? In: *Tradition* 50(3): 8-34.
- M. Morgenstern (2022). *Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrasch Genesis Rabba*. (Encounters between Judaism and Christianity 2). Paderborn: Brill Schöningh.
- G. Naor (2001). Akiba and the Wicked Turnusrufus (hebr.). In: *Shir Lamalot* 3: 277-283.
- R. Neis (2012). Their Backs toward the Temple, and Their Faces toward the East. The Temple and Toilet Practices in Rabbinic Palestine and Babylonia. In: *Journal for the Study of Judaism* 43: 328-368.
- D.A. Nicholas (2009). *The Trickster Revisited. Deception as a Motif in the Pentateuch*. New Yorker: Peter Lang.
- S. Niditch (1987). *Underdogs and Tricksters. A Prelude to Biblical Folklore*. San Francisco: Harper & Row.
- S. Niditch (1988). *Reasoning with the Foxes. Female Wit in a World of Male Power*. Atlanta: Society for Biblical Literature.

- S. Niditch (1990). Samson as Culture Hero, Trickster, and Bandit. The Empowerment of the Weak. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 52(4): 608-624.
- T. Novick (2012). Charity and Reciprocity. Structures of Benevolence in Rabbinic Literature. In: *HTR* 105(1): 33-52.
- S. Plietzsch (2016). Exklusion und Ambivalenz. Die palästinische und die babylonische Version der Geschichte vom Ausschluss des Rabbi Eliezer. In: M. Ebner, G. Häfner und K. Huber (Hrsg.), *Kontroverse Stimmen im Kanon*. (Quaestiones Disputatae 279). Freiburg [u.a.]: Herder.
- P. Radin (1956). *The trickster. A study in American Indian mythology. With commentaries by Karl Kerényi and C.G. Jung*. London, UK: Routledge & Kegan Paul.
- J.D. Rosenblum (2019). The Swine Suicides. On the Appearance and Disappearance of Pork-related Jewish Martyrdom in Antiquity. In: *Journal of Religious Competition in Antiquity* 1(3): 37-47.
- N. Rothenberg (2017). Rabbi Akiva, Other Martyrs, and Socrates. On Life, Death, and Life after Life. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Olam he-zeh v'olam ha-ba. This World and the World to Come in Jewish Belief and Practice*. (Studies in Jewish Civilization). West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 49-68.
- J.L. Rubenstein (2002). *Rabbinic Stories*. (The Classics of Western Spirituality). New York: Paulist Press.
- J.L. Rubenstein (2018). *The land of truth. Talmud tales, timeless teachings*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- E.P. Sanders (1972-1973). Akiba's View of Suffering. In: *JQR* 63: 332-351.
- M.L. Satlow (2010). "Fruit and the Fruit of Fruit". Charity and Piety among Jews in Late Antique Palestine. In: *The Jewish Quarterly Review* 100(2): 244-277.
- P. Schäfer (2010). *Jesus im Talmud*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2012). *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton: Princeton University Press.
- C. Schechter (2016). *Redeemer of Fallen Teachers. Rabbi Me'ir Reconsidered*. Massachusetts: Hebrew College.
- J.W. Schofer (2003). Protest or Pedagogy? Trivial Sin and Divine Justice in Rabbinic Narrative. In: *Hebrew Union College Annual* 74: 243-278.
- A. Schremer (2010). *Brothers Estranged. Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- A. Schremer (2014). Beyond Naming. Laws of Minim in Tannaic Literature and the Early Rabbinic Discourse of Minut. In: P.J. Tomson and J.J. Schwartz (eds.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries. How to Write Their History*. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 13). Leiden: Brill, 383-397.
- J. Schwartz and P.J. Tomson (2012). When Rabbi Eliezer was arrested for Heresy. In: *JSIJ* 10: 145-181.
- Sh. Secunda (2011). The Talmudic Bei Abedan and the Sasanian Attempt to "Recover" the Lost Avesta. In: *Jewish Studies Quarterly* 18: 343-366.
- H. Shapira (2012). "For the Judgment is God's". Human Judgment and Divine Justice in the Hebrew Bible and in Jewish Tradition. In: *Journal of Law & Religion* 27(2): 273-328.
- M. Simon-Shoshan (2019). A Doorway of Their Own. Female Ethos in Dialogue in the Talmuds. In: *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 35: 97-127.
- D. Steinmetz (2005). Agada Unbound. Inter-Agadic Characterization of Sages in the Bavli and Implications for Reading Agada. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 293-337.
- G. Stemberger (2010a). Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman

- Empire. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133). Tübingen: Mohr Siebeck, 433-451.
- G. Stemberger (2010b). Die Verbindung von Juden mit Häretikern in der spätantiken römischen Gesetzgebung. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 109-108.
- G. Stemberger (2010c). Support for the Poor. Leviticus 19 in Qumran and in Early Rabbinic Interpretation. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil I. Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 133). Tübingen: Mohr Siebeck, 159-175.
- D. Stern (1991). *Parables in Midrash. Narratives and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, Massachusetts [u.a.]: Harvard Univ. Press.
- S. Stern (2014). Babylonian Talmud, Avodah Zarah 16a – Jews and Pagan Cults in Third-Century Sepphoris. In: ST. Fine and A. Koller (eds.), *Talmuda de-Eretz Israel. Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*. Berlin/Boston: De Gruyter, 205-224.
- Ch. Tzuberi (2013). *Saving Life and Law. mSanhedrin 8:7 and its Babylonian Interlocutors. Dissertation*. Berlin: Freie Universität Berlin.
- Ch. Tzuberi (2014). Rescue from Transgression through Death; Rescue from Death through Transgression. In: R. Nikolsky and T. Ilan (eds.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*. (Ancient Judaism and Early Christianity 89). Leiden: Brill, 133-146.
- F. Waldman (2007). Edenic Paradise And Paradisal Eden. Moshe Idel's Reading Of The Talmudic Legend Of The Four Sages Who Entered The Pardes. In: *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6(18): 79-87.
- J. Watts Belser (2017). Rabbinic Trickster Tales. The Sex and Gender Politics of the Bavli's Sinful Sages. In: Ch. Fonrobert et al. (eds.), *Talmudic Transgressions. Engaging the Work of Daniel Boyarin*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 181). Leiden: Brill, 274-292.
- S. Weaver (2014). Ethnicity and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 215-218.
- D. Weiss (2021). Jews, Gentiles, and Gehinnom in Rabbinic Literature. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives*. Volume 1. Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 337-376.
- E. Weitz (2014). Trickster. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 776-778.
- E. Welsford (1961). *The Fool. His Social and Literary History*. New York: Anchor.
- A. Yadin (2010). Rabbi Akiva's Youth. In: *The Jewish Quarterly Review* 100(4): 573-597.
- A. Yadin (2011). Rabbi Aqiva. Midrash and the Site of Revelation. In: Ph. Townsend (ed.), *Revelation, literature, and community in late antiquity*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 146). Tübingen: Mohr Siebeck, 177-216.
- A. Yadin-Israel (2014). Bavli Menah'ot 29b and the Diminution of the Prophets. In: *Journal of Ancient Judaism* 5: 88-105.
- A. Yadin-Israel (2015). *Scripture and Tradition. Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*. (Divinations: Rereading Late Ancient Religion). Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Y. Zakovitch (2012). *Jacob. Unexpected Patriarch*. New Haven: Yale University Press.
- H. Zellentin (2018). Typology and the Transfiguration of Rabbi Aqiva (Pesiqta de Rav Kahana 4:7 and BT Menahot 29b). In: *Jewish Studies Quarterly* 25(3): 239-268.

- N.S. Zion (2013a). *For the Love of God. Comparative Religious Motivations for Giving. Christian Charity, Maimonidean Tzedakah and Lovingkindness (hesed)*. Cleveland: Zion Holiday Publications.
- N.S. Zion (2013b). *The Dignity of the Needy. From Talmudic Tzedakah to Human Rights*. Cleveland: Zion Holiday Publications.
- N.S. Zion (2018). *Bruria and Rabbi Meir, the Odd Couple. Vol 2: A Rabbinic Life of Temptation, Shame and Suicide*. Jerusalem: Zion Holiday Publications.

Zum 2. Exkurs

- R. Boustan (2003). Rabbi Ishmael's Miraculous Conception. Jewish Redemption History in Anti-Christian Polemic. In: A.H. Becker and A.Y. Reed (eds.), *The Ways that never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 307-343.
- R.S. Boustan (2005). *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 112). Tübingen: Mohr Siebeck.
- R.S. Boustan (2010). Immolating Emperors. Spectacles of Imperial Suffering and the Making of a Jewish Minority Culture in Late Antiquity. In: R.S. Boustan et al. (eds.), *Violence, Scripture, and Textual Practice in Early Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 204-234.
- R.S. Boustan (2011). Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism. In: *The Jewish Quarterly Review* 101(4): 482–501.
- R.S. Boustan (2013). The Contested Reception of The Story of the Ten Martyrs in Medieval Midrash. In: R.S. Boustan et al (eds.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 369-393.
- R.S. Boustan and A.Y. Reed (2008). Blood and Atonement in the Pseudo-Clementines and The Story of the Ten Martyrs. The Problem of Selectivity in the Study of 'Judaism' and 'Christianity'. In: *Henoch* 30(2): 333-364.
- D. Boyarin (2010). Beyond Judaisms. Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism* 41: 323-365.
- D. Brodsky (2018). Jesus, Mary, and Akiva ben Joseph. Reading Massekhet Kallah in Its Fourth Century Christian Context. In: *Journal of Ancient Judaism* 9: 101-141.
- J. Cohen (2004). *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- J. Dan (1973a). The Story of the Ten Martyrs. Its Origins and Development. In: E. Fleischer (ed.), *Studies in Literature. Presented to Simon Halkin*. Jerusalem: Magnes Press, 15-22.
- J. Dan (1973b). The Importance and Meaning of the Story of the Ten Martyrs (hebr.). In: E. Fleischer (ed.), *Studies in Literature Presented to Simon Halkin*. The Hebrew University: Magnes Press, 15-22.
- J. Dan (1980). Heikhalot Rabbati and the Story of the Ten Martyrs. In: G.J. Blidstein, R. Bonfil and Y. Salmon (eds.), *Eshel Be'er Sheva. Vol. 2. Be'er Sheva*: Ben-Gurion University of the Negev, 63-80
- J. Dan (2008). *History of Jewish Mysticism and Esotericism. Ancient Times Vol. 2*. Jerusalem: Zalman Shazar.
- J. Dan (2009). Origins of Rabbinic Martyrology. Rabbi Akibah, the Song of Songs, and Hekhalot Mysticism. In: *AJS Perspectives. The Magazine of the Association for Jewish Studies*: 14-16.
- Rabbi A. Davis (2017). *The Metsudah Machzor*. New York: Metsudah Publications.

- Y. Eisen (n.d.). The Ten Martyrs. In: *Chabad.org*. [https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2713682/jewish/The-Ten-Martyrs.htm; letzter Zugriff: 3.4.2023].
- R. Elijor (2004). *Heikhalot Literature and Merkavah Tradition* (hebr.). Tel Aviv: Yediot Aharonot.
- L. Finkelstein (1938). The Ten Martyrs. In: I. Davidson (ed.), *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*. New York: Jewish Theological Seminary, 29-55.
- Y. Furstenberg (2020). The Changing Worlds of the Ten Rabbinic Martyrs. In: I. Saloul and J.W. van Henten (eds.), *Martyrdom. Canonisation, Contestation and Afterlives*. Amsterdam, Netherlands: Amsterdam University Press, 55-77.
- A. Goldberg (1997). Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (bBer 61b). In: M. Schlüter und P. Schäfer (Hrsg.), *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 351-412.
- D. Goldschmidt (1970). *Mahzor le-Yamim Noraim*. Vol. 2. Jerusalem: Koren.
- D. Goldschmidt (ed.) (1972). *Seder ha-Kinot l-Tishah b-Av*. Jerusalem: Mosad HaRav Kook.
- R. bin Gorion und E. bin Gorion (Hrsg.) (1935). *Die Zehn Märtyrer. Ein Legendenkreis aus den Sammlungen von Micha Josef bin Gorion*. Berlin: Schocken Verlag.
- M. Herr (1971). The Ten Martyrs. In: *Encyclopedia Judaica*. Vol. 15. Jerusalem: Keter Publishing, cols. 1006-1008.
- M. Hirschler (1974). Midrash Asara Harugei Malkhut (hebr.). In: *Sinai 71*: 218-228.
- D. Karr (2017). Notes on the Study of Merkavah Mysticism and Hekhalot Literature in English with an appendix on Jewish Magic. In: *Jewish Studies 52*: 35*-112*.
- S. Krauss (1980). The Ten Martyrs. In: A. Oppenheimer (ed.), *The Bar Kokhba Revolt*. Jerusalem: Zalman Shazar, 239-277.
- A. Kuyt (2013). Visions in Hekhalot Literature. Reflections on Terminology. In: R.S. Boustan et al. (eds.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 551-562.
- M. Lehman (2014). Dressing and Undressing the High Priest. A View of Talmudic Mothers. In: *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues 26*: 52-74.
- M.B. Lerner (1987). The External Tractates. In: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages I*. Philadelphia: Fortress Press, 367-409.
- R. Lesses (2007). "He shall not look at a Woman". Gender in the Hekhalot Literature. In: T.C. Penner (ed.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. (Biblical Interpretation Series 84). Leiden: Brill, 350-387.
- N. Levine (2012). 'Eleh Ezkerah'. Re-reading the Asarah Harugei Malkut. In: *Hakira 13*: 249-269.
- P. Mandel (2018). The Sacrifice of the Souls of the Righteous upon the Heavenly Altar: Transformations of Apocalyptic Traditions in Medieval Ashkenaz. In: J. Castano et al. (eds.), *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*. New York: Oxford University Press, 49-72.
- I.G. Marcus (2013). Performative Midrash in the Memory of Ashkenazi Martyrs. In: M.A. Fishbane and J. Weinberg (eds), *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 197-210.
- M. Minkowitz (n.d.). The 10 Martyrs. Understanding the Asarah Harugay Malchut. In: *Chabad.org*. [https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2751091/jewish/The-10-Martyrs.htm; letzter Zugriff: 3.4.2023].
- N. Mizrahi (2013). The Language of Hekhalot Literature. Preliminary Observations. In: R. Boustan et al. (eds.), *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia*. Tübingen: Mohr Siebeck, 3-28.

- P. Möbius (1854). *Midrasch Ele Eskera, Die Sage von den Zehn Märtyrern. Metrisch übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen*. Leipzig: Verlag der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung.
- Y. Paz (2019). Metatron is Not Enoch. Reevaluating the Evolution of an Archangel. In: *Journal for the Study of Judaism* 50: 1-49.
- S. Posner (Hrsg.) (2010). *The Koren Mesorat Harav Kinot. The Lookstein Edition*. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.
- G. Reeg (1985). *Die Geschichte von den zehn Märtyrern. Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 10). Tübingen: Mohr Siebeck.
- G. Reeg (2012). Das Bild des Märtyrers in der Geschichte von den zehn Märtyrern und Midrash Elle Ezkera. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?* (Ancient Judaism and Early Christianity 80). Leiden: Brill, 255-273.
- P. Schäfer (1981). *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. (In Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius). Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2010). Hekhalot Literature and the Origins of Jewish Mysticism. In: M. Goodman and Ph. Alexander (eds.), *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*. (Proceedings of the British Academy 165). New York: Oxford University Press, 265-280.
- P. Schäfer (2013). Metatron in Babylonia. In: R. Boustan et al. (eds.), *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia*. Tübingen: Mohr Siebeck, 29-40.
- M. Schlüter and P. Schäfer (Hrsg.) (1997). *Arnold Goldberg. Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- G. Scholem (1957). 2. Kapitel. Merkaba-Mystik und Jüdische Gnosis. In: G. Scholem (ed.), *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich: Rhein-Verlag, 43-86.
- Sh. Shepkaru (2005). *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sh. Shepkaru (2006). *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- I. Singer and I. Broydé (1904). Martyrs, The Ten. In: I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Time to the Present Day. Vol. 8: Leon – Moravia*. USA: Funk & Wagnalls, 355-356.
- G. Stemberger (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2010). Die Ordination der Rabbinen – Idealbild oder historische Wirklichkeit? In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora. Teil II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 187-186.
- G. Stemberger (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2012). Yom Kippur in Mishnah Yoma. In: Th. Hieke and T. Nicklas (eds.), *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*. Leiden: Brill, 121-138.
- D. Stern and M.J. Mirsky (eds.) (1990). *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. Philadelphia and New York: JPS.
- D. Stern (1998). Midrash Eleh Ezkerah. Or, The Legend of the Ten Martyrs. In: D. Stern and M.J. Mirsky (eds.), *Rabbinic Fantasies. Imaginative narratives from classical Hebrew literature*. New Haven, Conn. [u.a.]: Yale Univ. Press, 143-165.
- H.J. Thurston and D. Attwater (eds.) (1990). *Butler's Lives of the Saints. Complete Edition, Vol. 4*. Westminster MD: Christian Classics.

- A. Valner (2005). *Aseret Harugei Malkhut ba-Midrash u-va-Piyyut* [The ten martyrs in midrash and piyyut] (hebr.). Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook.
- M. Vidas (2013). Hekhalot Literature, the Babylonian Academies, and the Tanna'im. In: R. Boustani et al. (eds.), *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia*. Tübingen: Mohr Siebeck, 141-177.
- N. Wahrman (1934). Zur Frage der „zehn Märtyrer“ (עשרה הרוגי מלכות). In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78(6): 575-580.
- J.J. Williams (2017). Cultic Action and Cultic Function in Second Temple Jewish Martyrologies. The Jewish Martyrs as Israel's Yom Kippur. In: Ch. Eberhart and H.L. Wiley (eds.), *Sacrifice, Cult, and Atonement in Early Judaism and Christianity: Constituents and Critique*. (Resources for Biblical Study 85). Atlanta, GA: SBL Press, 233-264.
- I.J. Yuval (1993). Vengeance and Damnation, Blood and Defamation. From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations (hebr.). In: *Zion* 58: 33-90.
- I.J. Yuval (1999). Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge. In: A. Haverkamp (Hrsg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 87-106.
- Y. Yuval (2007). *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- S. Zeitlin (1945). The Legend of the Ten Martyrs and Its Apocalyptic Origins. In: *The Jewish Quarterly Review* 36(1): 1-16.
- D. Zlotnick (1966). *Tractate "Mourning". Regulations Relating to Death, Burial, and Mourning*. New Haven and London: Yale University Press.

Erwähnte antike/mittelalterliche Autoren & ihre Werke (alphabetisch)

Aelian, De natura animalium
Apokalypse des Petrus
Apollodorus, Poliocretica
Appian, Syriaca
Aristoteles, Historia Animalium
Barnabasbrief
Cassius Dio, Historiae Romana (= HR)
Chrysostomus, Oratio Adversos Iudaeos
Columella, De re rustica
Epiphanius, De mensuris et ponderibus
Eupolemus, 2./3. Fragment
Eusebius, Chronica, Hadrianus
Eusebius, De Martyribus Palaestinae
Eusebius, Demonstratio Evangelica
Eusebius, Historia Ecclesiastica (= HE)
Georgios Cedrenus, Synopsis Historion
Hieronymus, Adversus Rufinum
Hieronymus, Homilia de nativitate Domini
Hieronymus, In Hierusalem
Hieronymus, In Danielelem; In Ezechielem; In Habacuc; In Ieremia; In Ioel; In Isaias;
In Sophoniam; In Zacharias (= Kommentare zu biblischen Propheten)
Justin, Dialogus cum Tryphone
Justin, Apologie
Modestinus, Digesta
Nikephoros Kallistu, Historia Ecclesiastica
Orosius, Historiarum Adversum Paganos
Philo, Legatio ad Gaium
Plinius, Naturalis Historia
Pseudo-Hecataeus, Fragment in Josephus, Contra Apionem
Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum
Pseudo-Sebēos, Geschichte des Herakleios
Pseudo-Spartian, Historia Augusta (Vita Hadrian)
Sueton, Domitianus
Sueton, Vespasian
Sueton, Titus
Sulpicius Severus, Chronic
Tacitus, Historiae
Tertullian, Adversus Iudaeos
Ulpian, Digesta
Valerius Flaccus, Argonautica
Vergil, Georgica

V. Appendix

1. Klagelieder Rabba (in Auswahl)

Peticha 23

Rabbi Jehoschua von Sikhnin eröffnete im Namen von Rabbi Levi: *Erinnere dich an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jugend* (Koh 12,1).¹ Salomon sagte zu Israel: *Erinnere dich an deinen Schöpfer*. *Erinnert euch an euren Schöpfer bis, dass/solange eure Erwählung besteht, bis, dass/solange der Bund der Priester besteht, dass/wie gesagt wird: Und ich wählte ihn von all den Stämmen Israels aus mein Priester* [zu sein] (1 Sam 2,28)²; bis, dass/solange der Bund der Leviten besteht, dass/wie gesagt wird: *Denn der Herr, dein Gott, hat ihn ausgewählt aus all deinen Stämmen* (Dtn 18,5)³; bis, dass/solange der Bund des Königtums des Hauses Davids besteht, dass/wie gesagt wird: *Und er wählte David seinen Diener aus* (Ps 78,70)⁴; bis, dass/solange der Bund mit Jerusalem besteht, dass/wie gesagt wird: *Und die Stadt, die ich ausgewählt habe (in ihr)* (1 Kön 11,32)⁵; bis, dass/solange der Bund mit dem Tempel/Heiligtum besteht, dass/wie gesagt wird: *Und jetzt habe ich ausgewählt und geheiligt dieses Haus* (2 Chr 7,16)⁶; bis, dass/solange du bestehst, dass/wie gesagt wird: *Der Herr, dein Gott, hat dich ausgewählt* (Dtn 7,6).⁷

Bevor nicht die bösen Tage kommen (Koh 12,1)⁸ – diese sind die Tage des Exils. *Und die Jahre erreichen dich, in denen du sagst: Ich habe kein Vergnügen in ihnen* (Koh 12,1) – nicht Gutes und nicht Böses. *Bevor nicht die Sonne dunkel ist* (Koh 12,2)⁹ – für das Königtum des Hauses Davids, denn es steht/ist geschrieben in ihr (= Tora): *Und sein Thron [ist] wie die Sonne vor mir* (Ps 89,37).¹⁰ *Und Licht* (Koh 12,2) – dies ist die Tora, wie geschrieben ist/steht in ihr: *Denn eine Lampe ist das Gebet und die Tora ist Licht* (Spr 6,23).¹¹ *Und der Mond* (Koh 12,2) – dies ist der Sanhedrin, denn es wird gelehrt/wie gelehrt wird: Der Sanhedrin war die Hälfte eines Dreschbodens rund (= halbmond-förmig). *Und die Sterne* (Koh 12,2) – diese sind die Rabbinen, denn es ist/steht geschrieben: *Und die, die viele gerecht machten [sind] wie Sterne für immer und ewig* (Dan 12,3).¹² *Und die Wolken kehren zurück nach dem Regen* (Koh 12,2) – Du findest, dass alle schweren und bösen Prophezeiungen, die Jeremia über sie prophezeite, nicht über sie kommen, außer nach der Zerstörung des Heiligtums/Tempels.

¹ EÜ: Denk an deinen Schöpfer in deinen frühen Jahren, [ehe die Tage der Krankheit kommen und die Jahre dich erreichen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht]!

² EÜ: Ich habe sie aus allen Stämmen Israels für mich als Priester erwählt, [damit sie zu meinem Altar hinaufgehen, das Räucheropfer darbringen und vor meinen Augen das Efod tragen. Auch habe ich dem Haus deines Vaters alle Feueropfer der Israeliten überlassen].

³ EÜ: Denn der Herr, dein Gott, hat [den Stamm Levi] unter allen deinen Stämmen dazu ausgewählt, [dass er im Namen des Herrn dasteht und Dienst tut – Levi und seine Nachkommen, ihr Leben lang].

⁴ EÜ: Und er erwählte David, [seinen Knecht; er holte ihn weg von den Hürden der Schafe,] [...].

⁵ EÜ: [Nur ein Stamm soll ihm verbleiben wegen meines Knechtes David und wegen Jerusalem,] der Stadt, die ich [aus allen Stämmen Israels] erwählt habe.

⁶ EÜ: Ich habe jetzt dieses Haus erwählt und geheiligt, [damit mein Name ewig hier sei. Meine Augen und mein Herz werden allezeit hier weilen].

⁷ EÜ: [Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist.] Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, [damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört].

⁸ EÜ: [Denk an deinen Schöpfer in deinen frühen Jahren,] ehe die Tage der Krankheit kommen [und die Jahre dich erreichen, von denen du sagen wirst: Ich mag sie nicht]!

⁹ EÜ: Ehe Sonne [und Licht und Mond und Sterne] erlöschen [und auch nach dem Regen wieder Wolken aufziehen: [...].

¹⁰ EÜ: [Sein Haus soll bleiben auf ewig,] sein Thron habe Bestand vor mir wie die Sonne.

¹¹ EÜ: Denn eine Leuchte ist das Gebot und die Unterweisung ein Licht, [ein Weg zum Leben sind die Mahnungen der Erziehung].

¹² EÜ: [Die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste und die Männer,] die viele zum rechten Tun geführt haben, wie die Sterne für immer und ewig.

Der Tag, an dem die Wachen des Hauses zittern (Koh 12,3)¹³ – diese sind die Wachen der Priester und Leviten. **Und die starken Männer beugen sich (nieder) (Koh 12,3)** – diese sind die Priester. Rabbi Abba bar Kahana sagte: Aaron bewegte 22 000 Leviten an einem Tag hin und her [als Weihe], dass/wie gesagt wird: *Aaron bot sie [als] Erhebungsoffer an vor dem Herrn* (Num 8,21).¹⁴ Rabbi Chanina sagte: Der Vogelkropf – er ist eine leichte Sache, aber/und der Priester warf ihn 32 Ellen mit seinen Händen nach hinten auf den Trittschemel (= Altar). **Die Mühlen hörten auf (Koh 12,3)** – dies sind die großen Mischnasammlungen, wie (z.B.) die Mischna von Rabbi Aqiva, oder die Mischna von Rabbi Oschaja, oder die Mischna von Bar Qappara. **Weil sie wenige sind (Koh 12,3)** – dies ist der Talmud/die Lehre, der/die in ihnen inkludiert ist. **Und die, die (hinaus)blicken werden dunkel (Koh 12,3)** – du findest, dass, wenn Israel unter/zwischen den Völkern der Welt exiliert ist, keinen von ihnen, der sich an seinen Talmud/Unterricht erinnern kann.

Und die Tore sind geschlossen in den Straßen (Koh 12,4)¹⁵ – dies sind die bronzenen Tore des Bar Elnathan, die weit geöffnet sind. **Der Laut/Die Stimme der Mühle ist leise (Koh 12,4)** – weil sie sich nicht mit Worten der Tora beschäftigten. Rabbi Schmuël bar Nachman sagte: Israel wird mit Mühlsteinen verglichen. Wie Mühlsteine niemals untätig sind, so ist Israel in der Tora nicht untätig, nicht am Tag und nicht in der Nacht, dass/wie gesagt wird: *Und/Aber du meditierst am Tag und in der Nacht* (Jos 1,8).¹⁶ **Und einer steht auf bei der Stimme/dem Zwitschern eines Vogels (Koh 12,4)** – dies ist der böse Nebukadnezzar. Rabbi sagte: 18 Jahre (lang) ging eine Bat Qol/Himmelsstimme hervor im Palast von Nebukadnezzar und sie sagte: Böser Diener, geh, zerstöre das Haus deines Meisters, denn seine Kinder gehorchen ihm nicht. **Und alle Töchter des Liedes beugen/ducken sich (Koh 12,4)** – (so)dass er hinaufging und das Lied abschaffte im Haus des Festes/Festhaus, so wie geschrieben ist/steht: *Bei einem Lied trinken sie keinen Wein* (Jes 24,9).¹⁷

Auch die Höhe/das, was in der Höhe ist, fürchten sie (Koh 12,5).¹⁸ Vor dem Höchsten/Hohen der Welt fürchtete er sich, und/aber er wollte nicht. Er sagte: Er will mich bedrängen, um es mit mir zu machen, wie er es mit den Alten machte. **Und Schrecken sind auf dem Weg (Koh 12,5)**. Rabbi Abba bar Kahana und Rabbi Levi: Rabbi Abba bar Kahana sagte: Der Schrecken des Weges fiel über ihn. Und Rabbi Levi sagte: Er begann am Weg mit Zauberern zu handeln. **Denn der König von Babel stand an der Weggabelung (Ez 21,26)**.¹⁹ – an der Gabelung/Abzweigung, an der sie sich spalten/teilen. **Am Kopf der zwei Wege (Ez 21,26)** – er war mitten zwischen zwei Wegen, einer ging in die Wüste/Wildnis und einer/der andere ging nach Jerusalem. **Um Wahrsagerei zu praktizieren/betreiben (Ez 21,26)** – er begann Wahrsagerei zu betreiben. **Er schüttelte die Pfeile (Ez 21,26)** – er begann die Pfeile zu schütteln im Namen von Rom, aber es (= Vorhaben) ging nicht auf; im Namen von Alexandria, aber es ging nicht auf; im Namen von Jerusalem, und es ging ihm nicht auf. Er säte Samen und pflanzte Pflanzen im Namen von Rom, aber sie gingen ihm nicht auf; im Namen von Alexandria, aber sie gingen ihm nicht auf; im Namen von Jerusalem, und sie

¹³ EÜ: Am Tag, da die Wächter des Hauses zittern, [die starken Männer sich krümmen, die Müllerinnen ihre Arbeit einstellen, weil sie zu wenige sind, es dunkel wird bei den Frauen, die aus den Fenstern blicken, ...].

¹⁴ EÜ: [Die Leviten entsündigten sich und wuschen ihre Kleider.] Aaron erklärte sie zum Erhebungsoffer vor dem Herrn [und erwirkte Sühne für sie, sodass sie rein waren].

¹⁵ EÜ: und das Tor zur Straße verschlossen wird; [wenn das Geräusch der Mühle verstummt, steht man auf beim Zwitschern der Vögel, doch alle Töchter des Liedes ducken sich].

¹⁶ EÜ: [Über dieses Buch der Weisung sollst du immer reden] und Tag und Nacht darüber nachsinnen, [damit du darauf achtest, genauso zu handeln, wie darin geschrieben steht. Dann wirst du auf deinem Weg Glück und Erfolg haben].

¹⁷ EÜ: Beim Gesang trinkt man keinen Wein mehr, [bitter schmeckt das Bier denen, die es trinken].

¹⁸ EÜ: Selbst vor der Anhöhe fürchtet man sich [und vor den Schrecken am Weg; der Mandelbaum blüht, die Heuschrecke schleppt sich dahin, die Frucht der Kaper platzt, doch ein Mensch geht zu seinem ewigen Haus und die Klagenden ziehen durch die Straßen].

¹⁹ EÜ: Denn der König von Babel steht an der Wegscheide, [am Anfang der zwei Wege, um das Orakel zu befragen: Er schüttelt die Pfeile, befragt die Terafim und beschaut die Leber].

gingen ihm auf und keimten auf/wuchsen. Er entzündete Lichter/Kerzen und Fackeln/Laternen im Namen von Rom, aber sie schienen nicht/gaben kein Licht; im Namen von Alexandria, aber sie schienen nicht/gaben kein Licht; im Namen von Jerusalem, und sie schienen/gaben Licht [wörtl.: waren Scheinende]. *Er befragte die Terafim (Ez 21,26)* – Götzen/-bilder [wörtl.: Werke der Sterne], die er hatte, so wie geschrieben ist/steht: *Und Frevel und Terafim sind Sturheit (1 Sam 15,23)*.²⁰ *Er sah auf die Leber (Ez 21,26)*. Rabbi sagte: Wie dieser Araber, der ein Lamm schlachtete und die Leber beschaute. *In seiner rechten Hand war die Weissagung für Jerusalem (Ez 21,27)*²¹ – Die Weissagung über Jerusalem erschien in seiner rechten Hand. *Um Rammböcke aufzustellen (Ez 21,27)* – die Generäle. *Um den Mund zu öffnen für das Zerschmettern/Schlachten (Ez 21,27)* – die Henker/Scharfrichter. *Um die Stimme zu erheben mit Geschrei (Ez 21,27)* – die Trompeten. *Um Rammböcke aufzustellen gegen/bei die/den Tore/n (Ez 21,27)* – die jungen Soldaten. *Um einen Belagerungswall aufzuhäufen/auszugießen (Ez 21,27)* – die Steinkatapulte. *Um eine Belagerungsmauer/einen Belagerungsring zu bauen (Ez 21,27)* – die Trittschemel und alles/alle Trittschemel//alle Leitern. *Und es wird für sie wie eine falsche Weissagung sein in ihren Augen (Ez 21,28)*.²² *Weil sie/Die, die ihnen Schwüre schworen (Ez 21,28)*. Ezechiel sagte zu Israel: Wenn ihr rein gewesen wäret, hättet ihr gelesen in der Tora, die ausgelegt wird [auf] sieben [mal] sieben [Arten], aber jetzt seid ihr nicht rein. Siehe Nebukadnezzar kommt und praktiziert Wahrsagerei gegen/über euch sieben [mal] sieben, so wie gesagt wird: Sie haben Wochen von/über Wochen. *Aber er wird die Verfehlung/Schuld in Erinnerung bringen/rufen, um sie zu packen/fangen (Ez 21,28)* – dies ist die Verfehlung/Schuld von Zecharia, so wie geschrieben ist/steht: *Und der Geist Gottes kleidete Zecharia, den Sohn von Jehojada dem Priester, und er stand über den Leuten/dem Volk (2 Chr 24,20)*.²³ – Und war er denn über den Köpfen der Leute, weil du sagst: über den Leuten/dem Volk? Nur, er sah sich selbst hoch über all den Leuten. Er war Schwiegersohn des Königs und Hohepriester und Prophet und Richter. Er begann groß/Großes zu sprechen, so wie geschrieben ist/steht: *Und er sagte zu ihnen: So sagte/sprach Gott: Warum übertretet ihr die Gebote des Herrn und gedeiht nicht/seid nicht erfolgreich? Weil ihr verlassen/aufgegeben habt den Herrn, (und) er hat euch verlassen/aufgegeben. Und sie verschworen sich gegen ihn und sie steinigten ihn mit Steinen, usw. (2 Chr 24,20-21)*.²⁴ **I**Aber sein Blut verhielt sich nicht wie das Blut eines Rehs/einer Gazelle, und nicht wie das Blut eines Widders, wie geschrieben ist/steht: *Und er soll ausgießen das Blut und es mit Staub bedecken (Lev 17,13)*.²⁵ Aber hier: *Denn ihr Blut war in*

²⁰ EÜ: Denn wie Sünde der Wahrsagerei ist Widerspenstigkeit, [wie Frevel mit Götzenbildern ist Auflehnung. Weil du das Wort des Herrn verworfen hast, verwirft er dich als König].

²¹ EÜ: In seiner rechten Hand war das Orakel für Jerusalem [– damit er Sturmböcke aufstellt, den Befehl gibt niederzureißen, in Geschrei ausbricht, die Sturmböcke gegen die Tore aufstellt, einen Damm aufschüttet und Belagerungstürme baut].

²² EÜ: Doch für sie, in ihren Augen, ist es wie ein Lügenorakel. [Für sie gelten beschworene Eide. Das aber bringt Schuld in Erinnerung, sie zu packen].

²³ EÜ: Da kam der Geist Gottes über Secharja, den Sohn des Priesters Jojada. Er trat vor das Volk [und hielt ihm vor: So spricht Gott: Warum übertretet ihr die Gebote des Herrn? So könnt ihr kein Glück mehr haben. Weil ihr den Herrn verlassen habt, wird er euch verlassen].

²⁴ EÜ: (20) [Da kam der Geist Gottes über Secharja, den Sohn des Priesters Jojada. Er trat vor das Volk] und hielt ihm vor: So spricht Gott: Warum übertretet ihr die Gebote des Herrn? So könnt ihr kein Glück mehr haben. Weil ihr den Herrn verlassen habt, wird er euch verlassen. (21) Sie aber taten sich gegen ihn zusammen und steinigten ihn [auf Befehl des Königs im Hof des Hauses des Herrn].

²⁵ EÜ: [Jeder unter den Israeliten oder der Fremde in eurer Mitte, der Wild oder für den Genuss erlaubte Vögel erlegt.] muss das Blut ausfließen lassen und es mit Erde bedecken.

Einen Zweig eines Mandelbaums sehe ich (Jer 1,11).³² Rabbi Eleazar sagte: Was ist das Zeichen/die Bedeutung des Mandelbaums? Dies sind 21 Tage, von der Zeit, in der er blüht, bis zu der Zeit, in der er endet/aufhört. So sind es vom 17. Tammuz bis zum 9. Av 21 Tage. **Und die Heuschrecke schleppt sich dahin (Koh 12,5)** – dies ist das Bild von Nebukadnezar, wie/denn geschrieben ist/steht: *Nebukadnezar machte ein Bild aus Gold. Seine Höhe waren 60 Ellen, seine Breite waren 6 Ellen* (Dan 3,1).³³ Rabbi Jochanan sagte: Alles, was eine Höhe von 60 Ellen und eine Breite von 6 [Ellen] hat, wie kann es stehen? Wenn seine Dicke nicht ein Drittel der Höhe ist (= ausmacht), kann es nicht stehen, aber du sagst: *Er stellte es auf in der Ebene* [von] *Dura* (Dan 3,1).³⁴ Rabbi Levi sagte: Wie ein Rohr stellten sie es auf, aber es fiel (um). Sie stellten es [wieder] auf, aber es fiel [wieder] (um). Wie lange [wörtl.: bis wo]? Rabbi Chaggai sagte im Namen von Rabbi Isaak: Bis sie alles Silber und Gold gebracht hatten, das sie aus Jerusalem herausgebracht haben, und sie es ausgossen über seine Füße, um zu erfüllen, was gesagt wird: *Sie werfen ihr Silber in/auf die Straßen und ihr Gold wird unrein sein* (Ez 7,19).³⁵ **Und die Kapernbeere (avijona) bricht auf (Koh 12,5)** – dies ist der Verdienst der Väter (*avot*). **Denn der Mensch geht zu dem Haus der Ewigkeit (Koh 12,5)** – Von Babel sind sie [gekommen] und dort(hin) kehrten sie zurück. **Und in der Straße gehen die Klagenden herum/umher (Koh 12,5)** – dies ist das Exil/die Gefangenschaft von Jekhonia (= Jojachin). Du findest, dass in der Stunde/Zeit, in der Nebukadnezar aus Jerusalem hinunterging und die Exilierten/Gefangenen [der Zeit] des Zidkija in seiner Hand waren, die Exilierten/Gefangenen [der Zeit] des Jekhonia herauskamen, um ihm zuzurufen, schwarz bedeckt innen und weiß gewandet außen. Und sie priesen ihn, um ihm zuzurufen: Eroberer/Bezwinger der Barbaren! Und sie fragten sie (= Neuankömmlinge): Was macht der Vater? Was macht der Bruder? Was macht mein Sohn/machen die Kinder? Und sie antworteten ihnen: *Wer für den Tod [bestimmt] ist, zum Tod, und wer für das Schwert [bestimmt] ist, zum Schwert* (Jer 15,2).³⁶ Und sie priesen mit einer Hand und klagten mit einer/der anderen Hand, um zu erfüllen, was gesagt wird: *Und eure Turbane sind auf euren Köpfen usw.* (Ez 24,23).³⁷

Bis nicht die silberne Schnur entfernt ist (Koh 12,6)³⁸ – dies ist die Kette der Genealogie/Nachkommen. **Und die goldene Schale zerschmettert ist (Koh 12,6)** – diese sind die Worte der Tora. *Sie werden mehr begehrt als Gold und viel Feingold* (Ps 19,11).³⁹ **Und der Krug über/an der Quelle zerbrochen ist (Koh 12,6)**. Zwei Amoräer: Einer sagte: Der Krug des Baruch über/an der Quelle des Jeremia. Und einer/der andere sagte: Der Krug des Jeremia über/an der Quelle des Baruch, so wie geschrieben ist/steht: *Aus seinem Mund tat er mir kund* (Jer 36,18).⁴⁰ **Und das Rad zerschmettert in der Grube ist (Koh 12,6)** – dies ist Babel, welches

³² EÜ: Das Wort des Herrn erging an mich: Was siehst du, Jeremia? Ich antwortete: Einen Mandelzweig sehe ich.

³³ EÜ: König Nebukadnezar ließ ein goldenes Standbild machen, sechzig Ellen hoch und sechs Ellen breit, [und ließ es in der Ebene von Dura in der Provinz Babel aufstellen].

³⁴ EÜ: [König Nebukadnezar ließ ein goldenes Standbild machen, sechzig Ellen hoch und sechs Ellen breit,] und ließ es in der Ebene von Dura [in der Provinz Babel] aufstellen.

³⁵ EÜ: Sie werfen ihr Silber auf die Straße und ihr Gold wird zu Unrat. [Ihr Silber und Gold kann sie nicht retten am Tag des Zornes des Herrn. Sie werden damit ihre Gier nicht sättigen und ihren Bauch nicht füllen; denn das war für sie der Anlass, in Schuld zu fallen].

³⁶ EÜ: [Fragen sie dich dann: Wohin sollen wir gehen?, so sag ihnen: So spricht der Herr:] Wer dem Tod verfallen ist, zum Tod! Wer dem Schwert, zum Schwert! [Wer dem Hunger, zum Hunger! Wer der Gefangenschaft, zur Gefangenschaft!]

³⁷ EÜ: Mit eurem Kopfbund auf eurem Haupt [und euren Schuhen an euren Füßen werdet ihr weder klagen noch weinen, sondern in euren Sünden dahinsiechen und miteinander stöhnen].

³⁸ EÜ: Ja, ehe die silberne Schnur zerreißt, [die goldene Schale bricht, der Krug an der Quelle zerschmettert wird, das Rad zerbrochen in die Grube fällt,] [...].

³⁹ EÜ: Sie sind kostbarer als Gold, als Feingold in Menge. [Sie sind süßer als Honig, als Honig aus Waben].

⁴⁰ EÜ: [Baruch erwiderte ihnen: Jeremia] hat mir [alle diese Worte] diktiert [und ich habe sie mit Tinte in das Buch geschrieben].

das Kleinste der Welt ist. Rabbi Jochanan sagte: *Der zu der Tiefe sagt: Sei trocken/Trockne aus!* (Jes 44,27)⁴¹ – dies ist Babel. Warum wird es beim Namen *Tiefe* (*tzula*) gerufen/Warum heißt es *Tiefe*? Weil dort die Wasser der Flut hinuntergingen/sanken (*tzalalu*), wie geschrieben ist/steht: *Wie Babel die Getöteten/Gefallenen von Israel zu Fall brachte, so fallen die Getöteten/Gefallenen des ganzen Landes auf/zu/für Babel//Auch Babel fällt für die Getöteten von Israel, wie die Getöteten des ganzen Landes für Babel fielen* (Jer 51,49).⁴² Rabbi Schimon ben Laqisch sagte: Es ist/steht geschrieben: *Und sie fanden eine Ebene/ein Tal im Land Schinar und wohnten dort* (Gen 11,2).⁴³ Warum wird es mit dem Namen *Schinar* gerufen/Warum heißt es *Schinar*? Weil dort die Generation der Flut ausgeschüttet (*ninar*) wurde. Eine andere Auslegung [zu] *Schinar*: Weil sie leer/frei (*meno 'arin*) waren von allen Geboten, den Geboten des Opfers und des Zehnten. Eine andere Auslegung [zu] *Schinar*: Weil sie in Kummer starben, ohne Licht/Lampe (*ner*) und ohne Badehaus. Eine andere Auslegung [zu] *Schinar*: Weil sie jung (*na 'ar*) starben. Eine andere Auslegung [zu] *Schinar*: Eine Stadt deren Prinzen (*sarim*) Jugendliche (*nearim*) sind, die auf der Tora (herum)trampeln. Eine andere Auslegung [zu] *Schinar*: Weil sie (= Stadt) einen Hasser (*sona*) und Feind (*er*) des Heiligen, gepriesen sei er, (auf)stellte. Und wer ist dies? Dies ist Nebukadnezzar.

Und der Staub kehrt zur Erde zurück, wie er war (Koh 12,7).⁴⁴ – Von Babel sind sie [gekommen] und dort(hin) kehrten sie zurück. *Und der Geist kehrt zurück zu Gott usw.* (Koh 12,7) – dies ist der Heilige Geist. Seit der Heilige Geist weggerufen wurde/ihnen weggenommen wurde, waren sie exiliert, und seit sie exiliert wurden, klagte Jeremia über sie: *Wie einsam sitzt sie (= Stadt) [da]* (Klgl 1,1).⁴⁵

1,31: zu Klgl 1,5

Ihre Widersacher wurden zum Kopf/Anführer (Klgl 1,5).⁴⁶

Rabbi Hillel bar Berekhja (= Berachja) sagte: Jeder, der kommt, um Israel zu belagern/bedrängen, wird zum Kopf/Anführer gemacht. Was ist der Grund? *Ihre Widersacher wurden zum Kopf/Anführer* (Klgl 1,5). Du findest, bis nicht Jerusalem zerstört war, war nicht eine Stadt/Provinz wichtig; nachdem Jerusalem zerstört wurde, wurde Cäsarea zur Metropole gemacht.

Eine andere Auslegung zu *Ihre Widersacher wurden* – dies ist Nebukadnezzar. *Ihre Feinde sind gelassen* – dies ist Nebuzaradan.

Eine andere Auslegung zu *Ihre Widersacher wurden zum Kopf/Anführer* – dies ist Vespasian. *Ihre Feinde sind gelassen* – dies ist Titus. Dreieinhalb Jahre umstellte Vespasian Jerusalem und er hatte vier Kommandanten/Generäle (*duces*) mit sich: den Kommandanten von Arabien, den Kommandanten von Afrika, den Kommandanten von Alexandria, den Kommandanten von Palästina. [Über] den Kommandanten von Arabien [diskutierten] zwei Amoräer: Einer sagte: Qillus ist sein Name. Und der andere/einer sagte: Pangar ist sein Name. Und in Jerusalem waren vier Prominente/Ratsmitglieder Ben Tzitzit, und Ben Gurion, und Ben Naqdimon, und Ben Kalba Sabua (= Savua). Und jeder einzelne konnte die Stadt für zehn Jahre mit Nahrung versorgen.

Und dort war Ben Batiach, der Sohn der Schwester/Schwestersohn (= Neffe) von Rabban Jochanan ben Zakkai, der zuständig war für die Lagerhäuser, und er steckte/setzte alle

⁴¹ EÜ: Der zum tiefen Meer sagt: Trockne aus, [ich lasse deine Fluten versiegen]!

⁴² EÜ: Auch Babel muss fallen für die Erschlagenen Israels, wie die Erschlagenen der ganzen Erde für Babel gefallen sind.

⁴³ EÜ: [Als sie ostwärts aufbrachen,] fanden sie eine Ebene im Land Schinar und siedelten sich dort an.

⁴⁴ EÜ: Der Staub auf die Erde zurückfällt als das, was er war, [und der Atem zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat.]

⁴⁵ EÜ: [Weh,] wie einsam sitzt da [die einst so volkreiche Stadt! Einer Witwe wurde gleich die Große unter den Völkern. Die Fürstin über die Länder ist zur Fron erniedrigt.]

⁴⁶ EÜ: Ihre Bedränger sind an der Macht, [ihre Feinde im Glück. Denn Trübsal hat der Herr ihr gesandt wegen ihrer vielen Verfehlungen. Ihre Kinder zogen fort, gefangen, vor dem Bedränger].

Lagerhäuser in Brand. [Als] Rabban Jochanan ben Zakkai das hörte, sagte er: Wehe! Sie gingen [und] sagten zu Ben Batiach: Dein Onkel sagte „wehe“. Er sandte und ließ ihn kommen/bringen [und] sagte zu ihm: Warum sagtest du „wehe“? Er sagte zu ihm: Ich habe nicht „wehe“ gesagt, aber ich sagte „ah“. Er sagte zu ihm: Du sagtest „ah“, und warum sagtest du „ah“? Er sagte zu ihm: Weil du alle Lagerhäuser in Brand gesteckt/gesetzt hast, und ich dachte, dass die ganze Zeit/solange, in der die Lagerhäuser stehen, sie ihre Seele nicht für Kriegsarbeit geben. Zwischen „wehe“ und „ah“ wurde Rabban Jochanan ben Zakkai gerettet. Und gelesen/rezitiert wurde über ihn: *Und/Aber der Vorteil des Wissens [ist], Weisheit gibt/erhält ihrem Besitzer Leben* (Koh 7,12).⁴⁷

Drei Tage später, Rabban Jochanan ben Zakkai ging hinaus um auf den Markt zu gehen. Und er sah welche, die Stroh kochen und dessen/sein Wasser trinken. Er sagte: Menschen(söhne), die Stroh kochen und dessen/sein Wasser trinken, können sie den Armeen von Vespasian standhalten? Er sagte: Alle Summe der Worte ist – ich muss/werde hinausgehen von hier. Er sandte [eine Nachricht] und sagte zu Ben Batiach: Bringe mich hinaus von hier. Er sagte zu ihm: Wir machten unter uns [aus], dass kein Mensch von hier hinausgeht, außer die Toten/, die tot sind. Er sagte: Bringe mich hinaus in der Erscheinung/Gestalt eines Toten. Rabbi Eliezer trug ihn bei seinem Kopf und Rabbi Jehoschua bei seinen Füßen, und Ben Batiach ging vor ihnen/vorne. Als sie [am Tor] ankamen, wollten sie (= Wachen) ihn (durch)stechen. Ben Batiach sagte zu ihnen: So wollt ihr, dass sie (= Leute) sagen: Rabban/Unser Meister starb und sie (durch)stachen ihn. Als er dies so zu ihnen sagte, ließen sie ihn gehen. Nachdem sie hinausgegangen waren aus den Toren, trugen sie ihn und legten ihn auf einen Friedhof, und sie kehrten zurück in die Stadt. Rabban Jochanan ben Zakkai ging hinaus, um zu den Armeen von Vespasian zu gehen. Er sagte zu ihnen: Wo ist der König? Sie gingen und sagten zu Vespasian: Ein Jude will deinen Frieden erbitten. Er sagte zu ihnen: Lasst ihn kommen. Nach dem Kommen sagte er zu ihm: Vive/Lebe, oh Herr Imperator/römischer Kaiser! Er sagte zu ihm: Eine Frage an den/des Königs stelltest du mir, und/aber ich, ich regiere nicht. Und wenn der König es hört, wird er diesen Mann (= mich) töten. Er sagte zu ihm: [Auch] wenn du nicht König bist, am Ende wirst du regieren, denn dieser Tempel wird nicht zerstört werden, außer durch die Hände/Hand eines Königs, sodass gesagt wird: *Und der Libanon fällt durch einen Mächtigen* (Jes 10,34).⁴⁸ Sie nahmen/trugen ihn und gaben ihn in das Innere von sieben Räumen/Kammern/Gittern und sie fragten ihn: Wie viele Stunden in der Nacht? (= Die wievielte Stunde in der Nacht ist es?), und er sagte es ihnen. Wie viele Stunden am Tag (= Die wievielte Stunde am Tag ist es?), und er sagte es ihnen. Woher wusste es Rabban Jochanan ben Zakkai? – Von seinen einfachen Studien.

Nach drei Tagen/Drei Tage später ging Vespasian baden in diesem Gophna. Nachdem er gebadet und einen Schuh mit seinen Händen angezogen hatte, kam eine gute Nachricht, und es wurde ihm verkündet, dass Nero gestorben sei und die Söhne/Kinder Roms ihn zum König gemacht haben. Er wollte den einen anderen Schuh anziehen. Und/aber er kam nicht hinein. Er sandte und ließ Rabban Jochanan ben Zakkai bringen. Und er sagte zu ihm: [Willst] du [es] mir nicht sagen/erklären: All diese Tage habe ich zwei Schuhe getragen/angezogen, und ich kam in sie hinein. Aber/Und wenn ich [jetzt] in einen hineinkomme, aber in den anderen/einen komme ich nicht hinein. Er sagte zu ihm: Gute Nachricht wurde dir verkündet, wie geschrieben steht: *Ein guter Bericht macht die Knochen fett* (Spr 15,30).⁴⁹ Er sagte zu ihm: Was soll ich tun, damit ich hineinkomme? Er sagte zu ihm: Gibt es irgendeinen Menschen, den du hasst, oder der dir geschadet hat? Lass ihn vor dir vorbeigehen und dein

⁴⁷ EÜ: [Denn wer sich im Schatten des Wissens birgt, der ist auch im Schatten des Geldes;] und der Vorteil des Könnens: Das Wissen erhält seinen Besitzer am Leben.

⁴⁸ EÜ: [Er rodet das Dickicht des Waldes mit dem Eisen] und der Libanon fällt durch einen Mächtigen.

⁴⁹ EÜ: [Strahlende Augen erfreuen das Herz,] frohe Kunde labt den Leib.

Fleisch wird sich beugen, denn es steht geschrieben: *Und/Aber ein gebrochener Geist trocknet die Knochen* (Spr 17,22).⁵⁰

Und sie begannen vor ihm in Gleichnissen zu sprechen. Inmitten/In der Mitte eines Fasses nistet eine Schlange; was kann man tun? Er sagte zu ihnen: Sie bringen einen Beschwörer und beschwören die Schlange, und/aber das Fass lassen sie in Ruhe. Pangar sagte: Sie töten die Schlange und zerbrechen das Fass. [Sie sagten:] In einem Turm nistet eine Schlange, was kann man tun? Er sagte zu ihnen: Sie bringen einen Beschwörer und beschwören die Schlange, und/aber den Turm lassen sie in Ruhe. Pangar sagte: Sie töten die Schlange und verbrennen den Turm. Rabban Jochanan ben Zakkai sagte zu Pangar: Alle Nachbarn, die Böses tun, tun es ihren Nachbarn an. Nicht genug, dass du dich nicht der Verteidigung anschließt, schließt du dich der Anklage gegen uns an. Er sagte zu ihm: Ich will euer Gutes; solange dieses Haus/dieser Tempel existiert, werden die Königreiche mit euch streiten; wenn dieses Haus zerstört ist, werden die Königreiche nicht (mehr) mit euch streiten. Rabban Jochanan sagte zu ihm: Das Herz weiß, ob es *für eine runde Sache* oder *aus krummer/pervertierter Absicht* geschieht.

Vespasian sagte zu Rabban Jochanan ben Zakkai: Erbitte von mir eine Bitte und ich werde sie erfüllen. Er sagte zu ihm: Ich will, dass du diese Stadt verlässt und weggehst. Er sagte zu ihm: Haben die Söhne/Kinder Roms mich zum König gemacht, damit/dass ich diese Stadt verlasse? Erbitte von mir eine [andere] Bitte und ich werde sie erfüllen. Er sagte zu ihm: Ich will, dass du das westliche Tor verlässt, das (hinaus)geht/-führt nach Lod (= Lydda), dass jeder Sohn, der hinausgeht bis zur vierten Stunde, sicher ist. Nachdem er [die Stadt] erobert hatte, sagte er zu ihm: Wenn es einen Freund von dir, oder einen Menschen, der dir nahe/mit dir verwandt ist, gibst, sende und bringe ihn, bevor die Truppen hinaufziehen. Er sandte zu/nach Rabbi Eliezer und Rabbi Jehoschua, um Rabbi Tzadoq hinauszubringen. Sie gingen und fanden ihn im/am Tor der Stadt. Als er ankam, stand Rabban Jochanan vor ihm auf. Vespasian sagte zu ihm: Vor diesem alten, verschrumpelten Mann stehst du auf? Er sagte: Bei deinem Leben, wenn [in der Stadt noch] einer wie er gewesen wäre, und du hättest die doppelten Truppen mit/bei dir, du hättest [sie] nicht erobern können. Er sagte zu ihm: Was ist seine Stärke? Er sagte zu ihm: Er isst eine Feige und lehrt durch sie [gestärkt] hundert Kapitel/Einheiten. Er sagte zu ihm: Warum ist er so dünn? Er sagte zu ihm: [Er hat] seine Stärke durch Fasten und Leiden. Er sandte und brachte Ärzte und sie gaben ihm wenig [und] wenig/sehr wenig zu essen und sie gaben ihm wenig [und] wenig/sehr wenig zu trinken, bis sein Körper/seine Körperkraft zu ihm zurückkehrte. Sein Sohn Elazar sagte zu ihm: Vater, gib ihnen ihren Lohn/ihre Belohnung in dieser Welt, damit sie nicht Verdienst mit dir/durch dich haben in der kommenden Welt. Er gab ihnen diese Rechenmethode mithilfe der Finger und dieses Chariston (= Waage zur Minutenwägung).

Nach der Eroberung teilte er die vier Befestigungsmauern den vier Kommandanten zu. Das westliche Tor ging/fiel auf Pangar. Und/Aber es wurde vom Himmel verordnet, dass es nie zerstört werden soll, weil die Schechina im Westen ist. Sie zerstörten das in ihren Bereichen liegende. Er zerstörte nicht das in seinem Bereich liegende. Er sandte und ließ ihn bringen. Er fragte ihn: Warum hast du nicht das in deinem Bereich liegende zerstört? Er sagte zu ihm: Bei deinem Leben, für den Ruhm/die Ehre des Königreichs machte/tat ich es, denn wenn ich es zerstört hätte, würde kein Mensch wissen, was du zerstört hast. Und wann auch immer/wenn Menschen (sie) (= westliche Mauer) sehen, werden sie sagen: Sieh die Stärke von Vespasian, was er zerstörte. Er sagte zu ihm: Genug, du hast gut gesprochen, aber weil du meine Befehle übertreten hast, steigt dieser Mann (= du) auf die Spitze des Daches hinauf und wirft sich selbst hinunter. Wenn du lebst, wirst du leben, und/aber wenn du stirbst, wirst du sterben. Er stieg hinauf und warf sich selbst hinunter und starb. Und so traf ihn der Fluch des Rabban Jochanan ben Zakkai.

⁵⁰ EÜ: [Ein fröhliches Herz tut der Gesundheit gut,] ein bedrücktes Gemüt lässt die Glieder verdorren.

1,45: zu Klgl 1,16

Über diese weine ich (Klgl 1,16).⁵¹

Vespasian füllte drei Frachtschiffe mit Großen/Noblen aus Jerusalem, um sie zu setzen in (die) Schande/Bordelle der Römer. Sie standen auf und sagten: Ist es nicht genug, dass wir ihn verärgerten in seinem Tempel – aber auch außerhalb des Landes?! Sie sagten zu den Frauen: Wünscht ihr dies? Sie sagten zu ihnen: Nein. Sie sagten: Wenn schon sie, deren Art/Weg dies ist, es nicht wollen – um wie viel mehr gilt dies für uns! Sie sagten: Wenn wir uns selbst ins Meer werfen, werden wir zum Leben in der kommenden Welt kommen? Sofort erleuchtete der Heilige, gepriesen sei er, ihre Augen mit diesem Vers: *Der Herr sagte: Von Baschan bringe ich zurück, ich bringe zurück aus den Tiefen des Meeres (Ps 68,23).*⁵² *Von Baschan bringe ich zurück – Von zwischen den Zähnen der Löwen bringe ich zurück. Aus den Tiefen des Meeres – wie es gehört wurde/wie es gemeint ist.*

Die erste Abteilung stand auf und sagte: *Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen und unsere Handflächen nach einem fremden Gott ausgestreckt hätten (Ps 44,21).*⁵³ Und sie warfen sich selbst ins Meer. Die zweite Abteilung stand auf und sagte: *So/Ja/Bisher wurden wir wegen dir getötet den ganzen Tag (Ps 44,23).*⁵⁴ Und sie warfen sich selbst ins Meer. Die dritte Abteilung stand auf und sagte: *Würde Gott dies nicht untersuchen? Denn er kennt die Geheimnisse des Herzens (Ps 44,22).*⁵⁵ Und sie warfen sich selbst ins Meer. Und der Heilige Geist schrie und sagte: **Über diese weine ich (Klgl 1,16).**⁵⁶

Hadrian, mögen seine Knochen zerstoßen werden, stellte/setzte drei Wachen ein/auf: Eine in Emmaus, eine in Kfar Lekatia, und eine in Betel in Judäa. Er sagte: Der, der flüchtet von hier, wird dort gefangen werden; der, der flüchtet von dort, wird hier gefangen werden. Und er ließ Herolde ausschwärmen und sie riefen aus/verkündeten und sagten: Wenn es einen Juden gibt, lasst ihn kommen, denn der König will ihm sein Wort geben. Und die Herolde verkündeten es ihnen und sie fingen die Juden. Das ist, wie geschrieben ist/steht: *Und Ephraim ist dumm wie eine Taube, ohne Herz/Sinn usw. (Hos 7,11).*⁵⁷ Ihr fragt nach/erbittet die Rückkehr derer, die gegangen sind, betet, dass nicht die umzingelt werden, welche am Leben sind. Die, die es verstanden, gingen nicht hinaus, aber jene, die es nicht verstanden, sammelten sich alle im Tal Bet Rimmon. Er sagte zum Anführer seiner Armee: Bis ich gegessen habe die Ecke dieses Weißbrots und den Schenkel dieses Huhns, suche ich einen von ihnen und finde ihn nicht. Sofort umzingelte er sie mit seinen Legionen und tötete sie, und ihr Blut schoss hervor und ging/floss, bis es den Zypernstrom berührte. Und der Heilige Geist schrie und sagte: **Über diese weine ich (Klgl 1,16).**⁵⁸

Jene, die eingesperrt waren, aßen das Fleisch von den Getöteten/Gefallenen. Jeden Tag ging einer von ihnen hinaus und brachte es ihnen und sie aßen. Eines Tages sagten sie: Lasst einen Menschen von uns gehen; wenn er irgendetwas findet, soll er es bringen und wir essen es. Als einer/er hinausging, fand er seinen getöteten Vater, und nahm ihn und versteckte ihn, und gab ein Zeichen über ihn. Er kam zurück und sagte: Ich habe nichts/nicht irgendetwas gefunden. Sie sagten: Lasst einen anderen Menschen gehen, wenn er irgendetwas findet, soll

⁵¹ EÜ: Darüber muss ich weinen, [mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark].

⁵² EÜ: Der Herr hat gesprochen: Ich bringe vom Baschan zurück, ich bringe zurück aus den Tiefen des Meeres.

⁵³ EÜ: Hätten wir den Namen unseres Gottes vergessen und zu einem fremden Gott unsere Hände erhoben, [...].

⁵⁴ EÜ: Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet, [wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt.]

⁵⁵ EÜ: [...] würde Gott das nicht erforschen? Denn er kennt das im Herzen Verborgene.

⁵⁶ EÜ: Darüber muss ich weinen, [mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark].

⁵⁷ EÜ: Ephraim ist wie eine Taube, leicht zu verlocken, ohne Verstand. [Sie rufen Ägypten zu Hilfe und laufen nach Assur].

⁵⁸ EÜ: Darüber muss ich weinen, [mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark].

er es bringen und wir essen es. Nachdem der Mensch hinausgegangen war, ging er dem Geruch [nach]. Er grub/suchte und fand den Getöteten. Er brachte ihn und sie aßen ihn. Nachdem sie gegessen hatten, sagten sie zu ihm: Woher kommt dieser Getötete? Er sagte zu ihnen: Aus einer bestimmten Ecke. Sie sagten zu ihm: Und was für ein Zeichen war über ihn gegeben? Er sagte zu ihnen: Es war ein bestimmtes Zeichen. Sein Sohn antwortete und sagte: Wehe mir, dieser Mann (= ich) hat vom Fleisch meines Vaters gegessen. Um das zu erfüllen, was gesagt wurde: *Deshalb werden Väter ihre Söhne in deiner Mitte essen, usw.* (Ez 5,10).⁵⁹ [Trajan, mögen seine Knochen zerstoßen werden: seine Frau gebar in der Nacht des 9. Av, und ganz Israel trauerte [wegen der Tempelzerstörung]. Das Kind wurde still (= starb) an Chanukka. Die Israeliten sagten: Sollen wir sie (= Kerzen anzünden) oder nicht? Sie sagten: Wir zünden sie an und alles, was über sie kommen will, kommt. Sie zündeten (sie) an und gingen und sagten mit böser Zunge zur Frau von Trajan: Diese Juden – als es geboren wurde, trauerten sie, und als das Kind starb, zündeten sie Kerzen an. Sie schickte/sandte und schrieb an ihren Ehemann: Anstatt, dass du die Barbaren unterdrückst, komm und unterdrücke diese Juden, die rebellieren gegen dich. Er ging auf ein Schiff hinauf/bestieg ein Schiff und plante in zehn Tagen anzukommen, und/aber die Winde brachten ihn in fünf Tagen. Er kam an und fand sie (= Juden) diskutierend über diesen Vers: *Der Herr wird bringen gegen dich eine Nation von fern/aus der Ferne, vom Ende der Erde, die wie ein Adler schnell fliegt* (Dtn 28,49).⁶⁰ Er sagte zu ihnen: Ich bin der Adler, der plante in zehn Tagen anzukommen, und/aber die Winde brachten mich in fünf Tagen. Er umzingelte sie mit seinen Legionen und tötete sie. Er sagte zu den Frauen: Gehorcht den Legionen, und wenn nicht, mache ich es mit euch wie/auf die Art, wie ich es mit den Männern gemacht habe. Sie sagten zu ihm: Mache mit den Unteren (= die noch auf der Erde sind), was du mit den Oberen gemacht hast. Sofort umzingelte er sie mit seinen Legionen und tötete sie, und das Blut von diesen vermischte sich mit dem Blut von jenen, und das Blut brach hervor und ging/floss, bis es den Zypernstrom berührte. ¶ [vgl. KlglR 4,22] Und der Heilige Geist schrie und sagte: **Über diese weine ich** (Klgl 1,16).⁶¹

1,46: zu Klgl 1,16

Ma'asse: Zwei Kinder von Tzadoq dem Priester, eines männlich und eines weiblich, wurden gefangen. Diese fiel einem Beamten [zu] und dieser fiel einem [anderen] Beamten [zu]. Dieser ging mit/zueiner Hure und gab ihr das männliche Kind. Und dieser/jener ging mit/zueinem Geschäftsinhaber und gab ihm das weibliche Kind gegen Wein, um den Vers zu erfüllen, der geschrieben ist/steht: *Und sie gaben einen Buben einer Hure und ein Mädchen verkauften sie für Wein, und sie werden trinken/den sie trinken werden* (Joel 4,3).⁶² Nach Tagen brachte diese Hure diesen Jungen zu dem Geschäftsinhaber und sie sagte zu ihm: Weil ich einen Jungen habe, der passend ist für diese Junge, willst du nicht, dass einer eine heiratet, und das, was von/aus ihnen kommt (= ihre Kinder), werden wir in die Mitte setzen/gleichmäßig aufteilen. Er sagte zu ihr: Ja. Sofort wurden sie verheiratet und sie gaben sie in ein Haus. Die Junge begann und weinte. Der Junge sagte zu ihr: Warum weinst du? Sie sagte zu ihm: Soll ich nicht weinen, wenn die Tochter eines Hohepriesters in die Ehe geht mit einem Sklaven? Er sagte zu ihr: Die Tochter von wem bist du? Sie sagte zu ihm: Ich bin die Tochter von Tzadoq dem Priester. Er sagte zu ihr: Wo hast du gewohnt? Sie sagte zu ihm: Am oberen Markt. Er sagte zu ihr: Und was für ein Zeichen war in eurem Vorhof? Sie sagte zu

⁵⁹ EÜ: Darum werden Väter mitten in dir ihre Kinder essen [und Kinder werden ihre Väter essen. Ich werde in dir Gericht halten und deinen Rest werde ich ganz und gar in alle Winde zerstreuen].

⁶⁰ EÜ: Der Herr trägt zum Kampf gegen dich ein Volk aus der Ferne herbei, von den Enden der Erde, das wie ein Adler herabstößt, [ein Volk, dessen Sprache du noch nie gehört hast,] [...].

⁶¹ EÜ: Darüber muss ich weinen, [mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark].

⁶² EÜ: [Sie haben über mein Volk das Los geworfen,] einen Knaben haben sie der Dirne als Lohn gegeben und Mädchen für Wein verkauft, um zu zechen.

ihm: Ein bestimmtes Zeichen. Er sagte zu ihr: Hast du einen Bruder oder eine Schwester? Sie sagte: Ich hatte einen Bruder und er hatte ein Muttermal auf seiner Schulter, und wenn er aus der Schule kam, deckte ich es auf und küsste es. Er sagte zu ihr: Wenn du es siehst, würdest du es erkennen? Sie sagte zu ihm: Ja. Er deckte seinen Knochen (= Schulter) auf und es erkannte der eine den anderen/sie erkannten einander. Und sie umarmten einander und sie küssten einander, bis ihre Seelen hinausgingen (= sie verließen). Und der Heilige Geist schrie und sagte: **Über diese weine ich (Klgl 1,16).**⁶³

1,47: zu Klgl 1,16

Ma'asse: Miriam bat Boethus verlobte sich mit Jehoschua ben Gamla und er wurde vom König eingesetzt, um Hohepriester zu werden. Und ein Mal trat sie ein, um [ihn] zu sehen und sagte: Ich werde gehen und ihn sehen, wie er liest/rezitiert am Versöhnungstag im Tempel. Und sie brachten/legten für sie Teppiche hinaus, vom Eingang des Hauses bis zum Eingang des Tempels, damit ihre Füße nicht barfuß waren, nichtsdestoweniger waren ihre Füße barfuß. Und als Jehoschua, ihr Ehemann, starb, stellten ihr die Weisen jeden Tag [2] Seah Wein bereit. Und dies wurde gelehrt: Wir stellen keinen Wein für Frauen bereit. Rabbi Chijja bar Abba sagte: Es wurde gemacht wegen der/gegen die Prostitution, wie er es/dies sagte: *Prostitution/Hurerei und Wein und Sturm/neuer Wein nehmen (weg) das Herz* (Hos 4,11).⁶⁴ Rabbi Jechezqia und Rabbi Abbahu sagten im Namen von Rabbi Jochanan: Zum Kochen. Und weiter wurde gelehrt: Wenn sie säugt, reduzieren sie ihr die Arbeit ihrer Hände und fügten ihr Unterhalt/Nahrung hinzu. Und Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Was fügten sie hinzu? Wein, weil Wein die Milch vermehrt/vervielfacht. Rabbi Eleazar ben Rabbi Tzadoq sagte: Ich möge/will den Trost (von Zion) sehen/erleben, wenn ich nicht gesehen hätte, dass sie ihr Haar an die Schwänze von Pferden von Arabern banden und sie laufend machten/laufen ließen von Jerusalem bis Lod/Lydda. Und ich lese/rezitiere über sie diesen Vers: *Die Zarte unter dir, die Delikate/Gezierte, usw.* (Dtn 28,56).⁶⁵

1,50: zu Klgl 1,16

Ma'asse: Miriam bat Nachtum (= Tanchum) wurde mit ihren sieben Söhnen gefangen genommen. Der Kaiser nahm sie und gab sie in das Innere von sieben Räumen/Kammern/Gittern. Er ließ den Ersten kommen/eintreten und sagte zu ihm: Knie nieder vor dem Bild/Götzen! Er sagte zu ihm: Gott behüte/bewahre, ich werde nicht vor dem Bild/Götzen niederknien. Er sagte zu ihm: Warum? Weil es ist/steht so in unserer Tora geschrieben: *Ich bin der Herr, dein Gott* (Ex 20,2).⁶⁶ Sofort ließ er ihn hinausbringen und töten.

Er ließ den Zweiten kommen/eintreten und sagte zu ihm: Knie nieder vor dem Bild/Götzen! Er sagte zu ihm: Gott behüte/bewahre, mein Bruder kniete nicht nieder und ich knie [auch] nicht nieder. Er sagte zu ihm: Warum? Er sagte zu ihm: So ist/steht es in der Tora geschrieben: *Du sollst keine anderen Götter vor mir haben* (Ex 20,3).⁶⁷ Sofort urteilte er über ihn und sie töteten ihn.

Er ließ den Dritten kommen/eintreten und sagte zu ihm: Knie nieder vor dem Bild/Götzen! Er sagte zu ihm: Ich werde nicht niederknien. Er sagte zu ihm: Warum? Er sagte

⁶³ EÜ: Darüber muss ich weinen, [mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark].

⁶⁴ EÜ: Wein und Most rauben meinem Volk den Verstand.

⁶⁵ EÜ: Die weichlichste und verwöhnteste Frau, [die noch nie versucht hat, ihren Fuß auf die Erde zu setzen vor lauter Verwöhntheit und Verweichlichung, blickt missgünstig auf den Mann, mit dem sie schläft, auf ihren Sohn und ihre Tochter.] [...].

⁶⁶ EÜ: Ich bin der Herr, dein Gott, [der dich aus dem Land Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.]

⁶⁷ EÜ: Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.

zu ihm: Weil es geschrieben ist/steht in der Tora: *Denn du sollst vor keinem anderen Gott niederknien* (Ex 34,14).⁶⁸ Sofort urteilte er über ihn und sie töteten ihn.

Er ließ den Vierten kommen/eintreten und er sagte den Vers: *Der, der (irgend)einem Gott opfert, soll verbrannt/zerstört werden* (Ex 22,19).⁶⁹ Er urteilte über ihn und sie töteten ihn.

Er ließ den Fünften kommen/eintreten und auch er sagte einen Vers: *Höre, Israel, der Herr (ist) unser Gott, der Herr ist einer/einzig* (Dtn 6,4).⁷⁰ Sofort urteilte er über ihn und sie töteten ihn.

Er ließ den Sechsten kommen/eintreten und auch er sagte einen Vers: *Denn der Herr, dein Gott ist in deiner Mitte/inmitten von dir, ein Gott, groß und furchteinflößend* (Dtn 7,21).⁷¹ Er urteilte über ihn und sie töteten ihn.

Er ließ den Siebenten kommen/eintreten und er war der jüngste/kleinste von allen. Er sagte: Mein Sohn, knie nieder vor dem Bild/Götzen! Er sagte zu ihm: Gott behüte/bewahre. Er sagte zu ihm: Warum? Er sagte zu ihm: So ist/steht es geschrieben in unserer Tora: *Und (er)kenne den Tag und bringe ihn in Erinnerung in deinem Herzen, dass/denn der Herr, er ist Gott im Himmel/in den Himmeln oben und auf der Erde unten. Es gibt keinen anderen* (Dtn 4,39).⁷² Und nicht nur (das), sondern wir haben unserem Gott geschworen, dass wir ihn nicht (aus)tauschen für einen anderen Gott, wie gesagt wird: *Heute hast du dich zum Herrn bekannt* (Dtn 26,17).⁷³ Und ebenso wie/sobald wir ihm schworen, so schwor er uns, dass er uns nicht (aus)tauscht für ein anderes Volk, wie/sodass gesagt wird: *Und heute bekannte sich der Herr zu dir* (Dtn 26,18).⁷⁴ Der Kaiser sagte zu ihm: Deine Brüder waren satt an Tagen/Jahren und an Leben und sahen Gutes, aber du bist jung/klein, du bist weder satt an Tagen/Jahren noch bist du satt an Leben und du hast nicht Gutes gesehen in der Welt. Knie nieder vor dem Bild/Götzen und ich werde dir Gutes tun. Er sagte zu ihm: In unserer Tora ist/steht geschrieben: *Der Herr wird/soll regieren für immer und ewig* (Ex 15,18).⁷⁵ Und er (= Vers) sagt: *Der Herr ist König für immer und ewig. Zugrunde gegangen sind die Völker in seinem Land* (Ps 10,16).⁷⁶ Und du bist nichts/nichtig und seine Feinde sind nichts/nichtig. Fleisch und Blut leben heute, aber/und sind morgen tot; heute reich und morgen arm; aber der Heilige, gepriesen sei er, lebt und besteht immer für alle Ewigkeiten [wörtl.: immer/ewig und Ewigkeiten der Ewigkeiten]. Der Kaiser sagte zu ihm: Siehe deine Brüder wurden vor dir getötet, und ich werfe meinen (Siegel)ring vor dem Bild/Götzen auf die Erde und du hebe ihn auf, so, dass alle wissen, dass du auf meine Stimme hörst. Er sagte zu ihm: Wehe über dich Kaiser! Was, wenn du dich vor Menschenöhnen/Menschen fürchtest, die sind wie du selbst, soll ich nicht den König der Könige, den Heiligen, gepriesen sei er, den Gott der Welt fürchten? Er sagte zu ihm: Aber gibt es denn einen Gott für die Welt/hat denn die Welt einen Gott? Er sagte zu ihm: Wehe über dich Kaiser! Aber siehst du denn eine Welt, die besitzerlos/ohne Besitzer ist? Er sagte zu ihm: Aber hat denn euer Gott einen Mund? Er sagte zu ihm: Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Sie haben einen Mund, aber sie sprechen nicht*

⁶⁸ EÜ: Du darfst dich nicht vor einem andern Gott niederwerfen. [Denn der Herr, der Eifersüchtige ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er].

⁶⁹ EÜ: Wer einer Gottheit [außer dem Herrn] Schlachtopfer darbringt, soll dem Bann verfallen.

⁷⁰ EÜ: Höre, Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig.

⁷¹ EÜ: [Du sollst nicht erschreckt zurückweichen, wenn sie angreifen;] denn der Herr, dein Gott, ist als großer und Furcht erregender Gott in deiner Mitte.

⁷² EÜ: Heute sollst du erkennen und zuinnerst begreifen: Der Herr ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst.

⁷³ EÜ: Heute hast du der Erklärung des Herrn zugestimmt. [Er hat dir erklärt: Er will dein Gott werden und du sollst auf seinen Wegen gehen, seine Gesetze, Gebote und Rechtsentscheide bewahren und auf seine Stimme hören].

⁷⁴ EÜ: Und der Herr hat heute deiner Erklärung zugestimmt. [Du hast ihm erklärt: Du möchtest das Volk werden, das ihm persönlich gehört, wie er es dir zugesagt hat. Du willst alle seine Gebote bewahren;]

⁷⁵ EÜ: Der Herr ist König für immer und ewig.

⁷⁶ EÜ: Der Herr ist König für immer und ewig, verschwunden sind Nationen aus seinem Land.

(Ps 115,5).⁷⁷ Und über unseren Gott ist/steht geschrieben: *Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gemacht* (Ps 33,6).⁷⁸ Er sagte zu ihm: Aber hat denn euer Gott Augen? Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Sie haben Augen, aber sie sehen nicht* (Ps 115,5).⁷⁹ Und über unseren Gott ist/steht geschrieben: *Die Augen des Herrn, welche hin und her gehen in der ganzen Welt/auf der ganzen Erde* (Sach 4,10).⁸⁰ Er sagte zu ihm: Aber hat euer Gott den Ohren? Er sagte zu ihm: Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Sie haben Ohren, aber sie hören nicht* (Ps 115,6).⁸¹ Und über unseren Gott steht geschrieben: *Und der Herr neigte seine (Ohren) und hörte* (Mal 3,16).⁸² Er sagte zu ihm: Aber hat euer Gott denn eine Nase? Er sagte zu ihm: Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Eine Nase haben sie, aber sie riechen nicht* (Ps 115,6).⁸³ Und zu unserem Gott ist/steht geschrieben: *Der Herr roch den wohlthuenden Geruch* (Gen 8,21).⁸⁴ Er sagte zu ihm: Aber hat euer Gott denn Hände? Er sagte zu ihm: Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Sie haben Hände, aber sie fühlen nicht* (Ps 115,7).⁸⁵ Und über unseren Gott ist/steht geschrieben: *Fürwahr, meine Hand legte das Fundament für die Erde* (Jes 48,13).⁸⁶ Er sagte zu ihm: Aber hat euer Gott denn Füße? Er sagte zu ihm: Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Sie haben Füße, aber sie gehen nicht* (Ps 115,7).⁸⁷ Und über unseren Gott ist/steht geschrieben: *Und seine Füße werden an diesem Tag auf dem Olivenberg/Ölberg stehen* (Sach 14,4).⁸⁸ Er sagte zu ihm: Aber hat euer Gott denn eine Kehle? Er sagte zu ihm: Über eure Götter ist/steht geschrieben: *Und sie machen keinen Laut mit ihren Kehlen* (Ps 115,7).⁸⁹ Und über unseren Gott ist/steht geschrieben: *Und ein Grollen/Laut kam aus seinem Mund heraus* (Ijob 37,2).⁹⁰ Er sagte zu ihm: Wenn in eurem Gott all diese Attribute sind, warum rettet er euch nicht aus meiner Hand, wie er Chanania, Mischael und Azaria aus der Hand Nebukadnezars rettete? Er sagte zu ihm: Chanania, Mischael und Azaria waren würdig/es wert und König Nebukadnezar war es wert, dass ein Wunder durch seine Hand gemacht wird/geschieht. Aber du bist es nicht wert, und wir sind dem Himmel gegenüber den Tod schuldig. Wenn du uns nicht tötest, hat Gott [wörtl.: der Ort] viele Töter/Mörder, viele Bären, viele Wölfe, und Löwen, und Schlangen, und Leoparden/Tiger, und Skorpione, die uns attackieren und uns töten. Aber am Ende wird der Heilige, gepriesen sei er, zukünftig aus deiner Hand unser Blut vergelten/aufdecken. Sofort urteilte er über ihn, um ihn zu töten.

⁷⁷ EÜ: Sie haben einen Mund und reden nicht, [sie haben Augen und sehen nicht,] [...].

⁷⁸ EÜ: Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, [ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.]

⁷⁹ EÜ: [Sie haben einen Mund und reden nicht,] sie haben Augen und sehen nicht, [...].

⁸⁰ EÜ: [Denn wer gering dachte von der Zeit der kleinen Anfänge – sie werden sich freuen, wenn sie den auserlesenen Stein in Serubbabels Hand sehen. Das sind die sieben] Augen des Herrn, die über die ganze Erde schweifen.

⁸¹ EÜ: Sie haben Ohren und hören nicht, [sie haben eine Nase und riechen nicht;] [...].

⁸² EÜ: [Darüber redeten die miteinander, die den Herrn fürchten.] Der Herr horchte auf und hörte hin. [Und man schrieb vor ihm ein Buch, das alle in Erinnerung hält, die den Herrn fürchten und seinen Namen achten.]

⁸³ EÜ: [Sie haben Ohren und hören nicht,] sie haben eine Nase und riechen nicht; [...].

⁸⁴ EÜ: Der Herr roch den beruhigenden Duft [und der Herr sprach in seinem Herzen: Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen; denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Ich werde niemals wieder alles Lebendige schlagen, wie ich es getan habe.]

⁸⁵ EÜ: Ihre Hände, sie greifen nicht, [ihre Füße, sie gehen nicht, sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.]

⁸⁶ EÜ: Meine Hand hat die Fundamente der Erde gelegt, [meine Rechte hat den Himmel ausgespannt; ich rief ihnen zu und schon standen sie alle da.]

⁸⁷ EÜ: [Ihre Hände, sie greifen nicht,] ihre Füße, sie gehen nicht, [sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.]

⁸⁸ EÜ: Seine Füße werden an jenem Tag auf dem Ölberg stehen, [der im Osten gegenüber von Jerusalem liegt. Der Ölberg wird sich von seiner Mitte her spalten nach Osten und nach Westen zu einem sehr großen Tal. Die eine Hälfte des Berges wird nach Norden weichen und die andere Hälfte nach Süden].

⁸⁹ EÜ: [Ihre Hände, sie greifen nicht, ihre Füße, sie gehen nicht,] sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.

⁹⁰ EÜ: [Hört, hört das Toben seiner Stimme,] welch ein Grollen seinem Mund entfährt!

Sie (= Mutter) sagte zu ihm: Beim Leben deines Kopfes/Hauptes, Kaiser, gib mir meinen Sohn, (und) ich will ihn umarmen und küssen. Sie gaben ihn ihr und sie nahm ihre Brüste heraus und säugte/stillte ihn mit Milch. Sie sagte zu ihm (= Kaiser): Beim Leben deines Kopfes/Hauptes, Kaiser, töte zuerst mich und danach töte ihn. Der Kaiser sagte zu ihr: Ich kann nicht auf dich hören, weil in eurer Tora geschrieben ist/steht: *Und ein Rind oder Schaf, sie und ihr Kind/ihren Sohn schlachte nicht an einem Tag* (Lev 22,28).⁹¹ Sie sagte zu ihm: Narr/Dummkopf, der in der Welt ist, hast du bereits alle Gebote/Gesetze erfüllt außer dieses eine? Sofort befahl er über ihn, ihn zu töten. Seine Mutter fiel über ihn und umarmte ihn und küsste ihn. Und sie sagte zu ihm: Mein Sohn, geh an die Seite von/zu Abraham, eurem Vater und sage zu ihm: So sagte meine Mutter: „Sei nicht stolz auf/Brüste dich nicht mit deine/r Rechtschaffenheit und sage: Ich baute einen Altar und opferte (auf ihm) meinen Sohn Isaak.“ Siehe, unsere Mutter baute sieben Altäre und opferte (auf ihnen) sieben Söhne an einem Tag. Du wurdest geprüft, aber ich war die, die handelte [wörtl.: Du Prüfung und ich Handlung/Tat].

Während sie ihn küsste und umarmte, urteilte er über ihn und sie töteten ihn über ihr (= in ihren Armen). Als er getötet wurde, berechneten die Weisen die Jahre/das Alter dieses Kindes/Buben und es wurde (heraus)gefunden, dass er zwei Jahre und sechs Monate und sechs und eine halbe Stunde alt ist. In dieser Stunde schrie die ganze Welt und sie sagten: Was macht ihr Gott für sie, dass sie so über/wegen ihm getötet werden die ganze Zeit. Und über sie ist/steht geschrieben: *Ja, über/wegen dir werden wir getötet den ganzen Tag* (Ps 44,23).⁹² Nach Tagen wurde die Frau verrückt und fiel vom Dach und starb, um zu erfüllen, was gesagt wird: *Sie wird schwach, die, die sieben geboren hat* (Jer 15,9).⁹³ Und eine Bat Qol/Himmelsstimme ging hervor und sagte: [Wie] *eine frohe Mutter von Söhnen/Kindern* (Ps 113,9).⁹⁴ Und der Heilige Geist schrie und sagte: *Über diese weine ich* (Klgl 1,16).⁹⁵

2,4: zu Klgl 2,2

Der Herr schluckte gnadenlos alle Wohnorte Jakobs (Klgl 2,2).⁹⁶ [Rabbi Pinchas sagte im Namen von Rabbi Hoschaja: Es waren 480 Synagogen in Jerusalem. Woher [wissen wir das]? *Sie* (= Stadt) *war voll von Gerechtigkeit* (Jes 1,21), geschrieben ‚meleti‘ (מלתי) und in jeder einzelnen [wörtl.: einer und einer] war eine Grundschule und eine Talmudschule [wörtl.: Haus der Schrift und ein Haus des Talmuds]. In der Grundschule [wird] von der Schrift und in der Talmudschule von der Mischna [gelernt].] [vgl. KlglR Peticha 12]

Eine andere Auslegung: *Der Herr schluckte gnadenlos alle Wohnorte Jakobs* (Klgl 2,2) – alle Geeigneten/Großen Jakobs, wie Rabbi Jischmael, und Rabban Gamliel, und Rabbi Jeschebab (= Jischbab), und Rabbi Jehuda ben Baba (= Bava), und Rabbi Chutzpit den Übersetzer, und Rabbi Jehuda den Bäcker, und Rabbi Chanania ben Teradjon, und Rabbi Aqiva, und Ben Azzai (= Asai), und Rabbi Tarfon. Und da sind welche, die Rabbi Tarfon hinausgehen lassen/ ausschließen und [stattdessen] Rabbi Elazar Charsana hineingehen lassen/einfügen. Rabbi Jochanan legte 60 Eigenschaften/Charakteristika zu *Der Herr schluckte gnadenlos* aus, und Rabbi legte 24 Charakteristika aus. Und nicht, dass Rabbi Jochanan gründlicher war als Rabbi, aber anhand [dessen], dass er der Zerstörung des

⁹¹ EÜ: Ein Rind oder Schaf oder eine Ziege sollt ihr nicht an einem Tag zugleich mit seinem Jungen schlachten.

⁹² EÜ: Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet, [wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt].

⁹³ EÜ: [Die Mutter,] die sieben [Söhne] gebar, welkte dahin, [verhauchte ihr Leben. Ihr sank die Sonne mitten am Tag, sie fiel in Schande und Schmach. Und was übrig ist von ihnen, gebe ich dem Schwerte preis vor den Augen ihrer Feinde – Spruch des Herrn].

⁹⁴ EÜ: [Die Kinderlose lässt er wohnen im Haus] als frohe Mutter von Kindern. [Halleluja!]

⁹⁵ EÜ: Darüber muss ich weinen, [mein Auge, ja, mein Auge fließt von Tränen. Fern von mir ist ein Tröster, mein Leben zurückzubringen. Einsam sind meine Kinder; denn der Feind ist stark].

⁹⁶ EÜ: Schonungslos hat der Herr vernichtet alle Fluren Jakobs, [niedergerissen in seinem Grimm die Bollwerke der Tochter Juda, zu Boden gestreckt, entweiht das Königtum und seine Fürsten].

Tempels nahe war, erinnerte sich Rabbi [daran] und er legte aus und weinte und sie trösteten ihn.

Rabbi Jochanan sagte: Rabbi legte aus: *Ein Stern aus Jakob trat auf* (Num 24,17).⁹⁷ Lies nicht ‚Stern‘ (*kokav*), sondern ‚Lüge‘ (*kozav*). Als Rabbi Aqiva diesen Bar Koziba sah, sagte er: Dieser ist der König Messias! Rabbi Jochanan ben Torta sagte zu ihm: Aqiva, Gras wird über deine Backen wachsen und er wird noch nicht gekommen sein. Rabbi Jochanan sagte: *Die Stimme ist die Stimme Jakobs* (Gen 27,22)⁹⁸ – Die *Stimme* ist Kaiser Hadrian, der 8000 Myriaden Menschen(söhne) in Bethar tötete. Und 80 000 Hornbläser ließen Bethar erzittern. Und dort war Ben Koziba und er hatte 200 000 mit abgeschlagenem Finger. Die Weisen sandten zu ihm: Bis wann/Wie lange noch machst du die Männer Jerusalems fehlerbehaftet/beschädigt/ unvollkommen? Er sagte zu ihnen: Und wie soll ich sie prüfen? Sie sagten zu ihm: Jeder, der nicht eine Zeder vom Libanon entwurzeln kann, darf sich nicht in deine Armee einschreiben. Und er hatte 200 000 von hier und dort [wörtl.: hier und hier]. Und in der Stunde, in der sie hinausgingen zum Krieg, sagten sie: Hilf uns nicht und entmutige uns nicht/Weder hilf uns, noch entmutige uns. Dies ist, was geschrieben ist: *Bist nicht du es, Gott, der uns verwarf/ablehnte und nicht, Gott, mit unseren Armeen hinausging?* (Ps 60,12)⁹⁹ Und was machte Ben Koziba? Er fing die Steine der Katapulte auf einem seiner Knie und warf sie [zurück] und tötete viele von ihren Seelen. Und deswegen sagte Rabbi Aqiva so/dies [über die Messianität Bar Kochbas].

3 ½ Jahre umzingelte Kaiser Hadrian Bethar. Und dort war Rabbi Eleazar von Modi‘in. Er war beschäftigt in seinem Sackleinen mit seinem Fasten und Tag für Tag betete er und sagte: Herrscher der Welt, sitze nicht heute zu Gericht. Und am Ende fasste er [Hadrian] den Gedanken an Rückkehr. Ein Kutäer kam und fand ihn und sagte zu ihm: Mein Herr, alle Tage, die diese Henne sich in Asche rollt, wirst du sie (= Stadt) nicht erobern. Aber warte auf mich, denn ich mache für dich, dass du sie erobert an diesem Tag. Sofort trat er ein in/betrat er das Tor der Stadt und fand Rabbi Eleazar, der stand und betete. Er tat selbst als flüsterte er in das Ohr von Rabbi Eleazar von Modi‘in. Sie gingen und sagten zu Bar Koziba: Dein Freund Rabbi Eleazar will, dass die Stadt Frieden macht mit Hadrian. Er sandte und ließ den Kutäer zu sich kommen(/bringen). Er sagte zu ihm: Was hast du zu ihm gesagt? Er sagte zu ihm: Wenn ich es dir sage, tötet der Kaiser diesen Mann (= mich), und wenn ich es dir nicht sage, tötest du diesen Mann (= mich), aber es ist besser, (wenn) sich dieser Mann (= ich mich) selbst tötet und nicht alle Geheimnisse des Königreichs/der Regierung verbreitet. Ben Koziba glaubte den Gedanken, dass er (= Rabbi Eleazar) Frieden machen will mit der Stadt. Als Rabbi Eleazar sein Gebet beendet hatte, schickte er (= Bar Koziba) und ließ ihn (= Eleazar) bringen. Er sagte zu ihm: Was sagte dieser Kutäer zu dir? Er sagte zu ihm: Ich weiß nicht/weder, was er in mein Ohr flüsterte und/noch ich hörte nichts/etwas, denn ich stand im Gebet und ich weiß nicht, was er sagte. Ben Koziba war von Wut erfüllt, er gab ihm einen Tritt mit dem Fuß und tötete ihn. Eine Himmelsstimme ging aus/hervor und sagte: *Wehe dem wertlosen/nutzlosen Hirten, der die Herde verlässt. Ein Schwert sei über seinem Arm und seinem rechten Auge* (Sach 11,17).¹⁰⁰ Sie sagte zu ihm: Du hast den Arm von Israel gefesselt und ihr rechtes Auge blind gemacht. Deshalb soll *der Arm* dieses Mannes (= dein Arm) *komplett/völlig vertrocknen/ verdorren* [wörtl.: vertrocknete trocknend] *und sein rechtes Auge soll völlig/komplett trübe werden/erblinden* (Sach 11,17).¹⁰¹ Sofort wurde durch ihre Sünden

⁹⁷ EÜ: [Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, ich erblicke ihn, aber nicht in der Nähe:] Ein Stern geht in Jakob auf, [ein Zepter erhebt sich in Israel. Er zerschlägt Moab die Schläfen und allen Söhnen Sets den Schädel].

⁹⁸ EÜ: [Jakob trat zu seinem Vater Isaak hin. Isaak betastete ihn und sagte:] Die Stimme ist zwar Jakobs Stimme, [die Hände aber sind Esaus Hände].

⁹⁹ EÜ: Bist nicht du es, Gott, der du uns verstoßen hast und nicht ausziehst, Gott, mit unseren Heeren?

¹⁰⁰ EÜ: Wehe dem nichtsnutzigen Hirten, der die Schafe im Stich lässt! Das Schwert über seinen Arm und über sein rechtes Auge! [Sein Arm soll völlig verdorren, sein rechtes Auge soll gänzlich erblinden!]

¹⁰¹ EÜ: [Wehe dem nichtsnutzigen Hirten, der die Schafe im Stich lässt! Das Schwert über seinen Arm und über sein rechtes Auge!] Sein Arm soll völlig verdorren, sein rechtes Auge soll gänzlich erblinden!

Bethar erobert und Ben Koziba getötet und sein Kopf wurde zu Hadrian gebracht. Er sagte: Wer hat diesen getötet? Ein Gote sagte zu ihm: Ich habe diesen getötet. Er sagte zu ihm: Geh und bringe ihn zu mir. Er ging und brachte ihn und fand eine Schlange gewunden um seinen Hals. Er sagte zu ihm: Wenn diesen nicht sein Gott getötet hat, wer hätte es können? Und er las/rezitierte über ihn: **Wenn nicht ihr Fels sie verkauft hätte (Dtn 32,30).**¹⁰² Sie töteten unter ihnen (= Einwohnern), bis die Pferde in dem Blut bis zu ihrer Nase einsanken und das Blut rollte Steine von 40 Seah und sie gingen/es ging ins Meer vier Meilen weit. Und wenn du sagst, dass sie (= Stadt) nahe zum Meer ist: Aber war sie nicht vom Meer vier Meilen entfernt? Und Hadrian hatte einen großen Weinberg von 18 Meilen über/mal 18 Meilen, wie von Tiberias nach Sepphoris. Und sie umgaben ihn mit einem Zaun aus den Getöteten von Bethar. Und er befahl nicht über sie, dass sie begraben werden, bis ein (bestimmter) König aufstand und es befahl und sie begraben wurden. Rabbi Huna sagte: An dem Tag, an dem erlaubt wurde, die Getöteten von Bethar zu begraben, wurde [der Segensspruch] beschlossen: Der gut ist und Gutes tut. ‚Der gut ist‘, weil sie (= Leichen) nicht verwest waren und ‚der Gutes tut‘, weil sie begraben wurden.

¶ 52 Jahre nach der Zerstörung des Tempels war Bethar kräftig/stark, und/aber warum wurde es zerstört? Weil sie Lichter/Kerzen anzündeten für/wegen der Zerstörung des Heiligtums/Tempels. Und warum zündeten sie sie an? Sie sagten: Die Stadträte in Jerusalem saßen im Zentrum der Stadt. Und wenn einer von ihnen (= Leute aus Bethar) hinaufging, um zu beten, sagte er (= einer der Stadträte) zu ihm: Willst du als Stadtrat arbeiten/Willst du für die Stadträte arbeiten? Er sagte zu ihm: Nein. [Er sagte zu ihm:] Willst du als/für den Archon arbeiten? Er sagte zu ihm: Nein. Es wurde zu ihm gesagt: Weil ich gehört habe, dass du ein Grundstück besitzt/hast; willst du es mir verkaufen? Er sagte zu ihm: Es war nicht in meinen Gedanken/Ich hatte diesen Gedanken nicht. Und er (= Jerusalemer) schrieb und sandte einen Besitzanspruch an den Hausbediensteten: Wenn ein bestimmter Mann kommt, erlaube ihm nicht hinaufzugehen zu dem Grundstück, denn er hat es mir verkauft. Und dieser Mann sagte: Oh, hätte sich dieser Mann (= ich mir) doch nur den Fuß gebrochen, (und) wäre er nicht in diese Ecke hinaufgegangen. Dies ist, was geschrieben ist/steht: **Sie verfolgten (tzadu) unsere Schritte (Klgl 4,18)**¹⁰³ – Möge der Weg [nach Jerusalem] desolat (tzadja) sein/Der Weg ist desolat, sodass diese nicht/keiner auf weiten Straßen gehen/geht. **Unser Ende ist nahe (Klgl 4,18)**¹⁰⁴ – Das Ende dieses Hauses/Tempels. **Unsere Tage sind voll (Klgl 4,18)**¹⁰⁵ – Die Tage dieses Hauses/Tempels. Auch ihnen selbst (= Männer aus Bethar) vermehrte sich ihr Gutes nicht, wie geschrieben ist/steht//denn es ist/steht geschrieben: **Der, der froh ist bei einem Unheil/einer Katastrophe wird nicht leer/ungestraft sein/bleiben (Spr 17,5).**¹⁰⁶ ¶ vgl. KlglR 4,21 ¶

Rabbi Jochanan sagte: Die Gehirne von 300 Kindern wurden gefunden auf einem Stein, und 300 Behälter von abgeschnittenen Tefillin wurden in Bethar gefunden. Und jeder einzelne [wörtl.: einer und einer] hatte drei Seah, und wenn du es zusammenrechnest, kommst du auf 300 Seah.

Rabban Gamliel sagte: 500 Schulen waren in Bethar, und die kleinste von ihnen hatte nicht weniger als 300 Kinder. Und sie sagen: Wenn die Hasser/Feinde über uns kommen, mit diesen Schreibgriffeln werden wir hinausgehen und sie stechen! Und als durch ihre Sünden

¹⁰² EÜ: [Wie kann ein Einziger hinter tausend herjagen und zwei zehntausend in die Flucht schlagen, es sei denn,] ihr Fels hat sie verkauft, [der Herr hat sie preisgegeben?]

¹⁰³ EÜ: Man stellte unseren Schritten nach, [wir konnten nicht auf die Straßen. Unser Ende war nah, die Tage voll, ja, unser Ende kam].

¹⁰⁴ EÜ: [Man stellte unseren Schritten nach, wir konnten nicht auf die Straßen.] Unser Ende war nah, [die Tage voll, ja, unser Ende kam].

¹⁰⁵ EÜ: [Man stellte unseren Schritten nach, wir konnten nicht auf die Straßen. Unser Ende war nah,] die Tage voll, [ja, unser Ende kam].

¹⁰⁶ EÜ: [Wer den Armen verspottet, schmäht dessen Schöpfer,] wer sich über ein Unglück freut, bleibt nicht ungestraft.

(und) die Hasser/Feinde kamen, wickelten sie jedes einzelne [wörtl.: eines und eines] (= Kind) in sein Buch und zündeten sie an und nicht eines war/blieb übrig von ihnen, außer ich. Und er las/rezitierte über sich selbst: *Mein Auge ging hart um mit meiner Seele/mir, usw.* (Klgl 3,51).¹⁰⁷

Es waren zwei Brüder in Kfar Charokha und sie erlaubten keinem Römer dort vorbeizugehen, den sie nicht töteten. Sie sagten: Die Summe (= Lösung) der ganzen Sache ist, wir nehmen die Krone von Hadrian und setzen sie auf Schimons Haupt/Kopf, denn die Römer kommen. Als sie hinausgingen, traf sie ein alter Mann. Er sagte zu ihnen: Der Schöpfer/Gott unterstütze euch gegen sie. Sie sagten zu ihm: Nicht/Weder soll er uns unterstützen und/noch nicht entmutigen! Sofort wurden sie durch/wegen ihrer Sünden (und) getötet. Und ihre Köpfe wurden zu Hadrian gebracht. Er sagte: Wer tötete sie? Ein Gote sagte zu ihm: Ich habe sie getötet. Er sagte zu ihm: Geh, bringe mir ihre Leichen. Er ging, er fand eine Schlange gewunden um ihre Häse. Er sagte: Wenn nicht der Gott von diesen sie getötet hätte, wer hätte sie töten können? Und über sie las/rezitierte er: **Wenn nicht ihr Fels sie verkauft hätte (Dtn 32,30).**¹⁰⁸

Es waren zwei Zedern auf dem Ölberg, und unter einer von ihnen waren vier Zelte von Verkäufern von Reinen (= Opfervögeln). Und aus einem brachten sie 40 Seah Tauben jeden Monat heraus. Und von ihnen erhielten/bekamen die Israeliten ihre Versorgung/ihre Darbietung [für den Tempel]. Der Berg Schimon brachte 300 Flaschen [Wein] hervor. Und warum wurden sie zerstört? Wenn du sagst wegen der Huren, so waren [dort] keine, außer eine junge Frau, und die schlossen sie von dort aus. Rabbi Huna sagte: Weil sie mit einem Ball spielten am Schabbat.

Es waren 10 000 Städte auf dem Königsberg. Rabbi Eleazar ben Charsum hatte/besaß 1000 von ihnen und (wie) sie sagen, er hatte/besaß 1000 Frachtschiffe auf dem Meer. Drei Städte hatten einen Zensus, den sie nach Jerusalem hinaufbrachten: Kabul¹⁰⁹, Schichin und Magdala. Und warum wurde Kabul zerstört? Wegen der Teilungen (= Streitigkeiten), Schichin wegen Zauberei, Magdala wegen Hurerei/Prostitution.

Es waren drei Städte im Süden und sie brachten das Doppelte der Herausgegangenen/Ausgezogenen aus Ägypten hervor (= doppelte Bevölkerungszahl). Und diese waren: Kfar Bisch, Kfar Schichlajim, Kfar Dikhrin. Warum wurde Kfar Bisch so genannt/bei dem Namen gerufen? Kfar Bisch, weil es keine Fremden aufnahm//keine Unterkunft/Gastfreundschaft anbot. Warum wurde Kfar Schichlajim so genannt/bei dem Namen gerufen? Kfar Schichlajim, weil sie ihre Kinder groß/vielzählig machten//aufzogen wie Kresse. Warum wurde Kfar Dikhrin so genannt/bei dem Namen gerufen? Kfar Dikhrin, weil jede Frau/alle Frauen, die dort war/waren, gebar/gebaren männliche Kinder. Und jede Frau, die ein weibliches (Kind) gebären wollte, ging hinaus aus der Stadt und gebar ein weibliches (Kind). Und weiters/ außerdem jede Frau, die ein männliches Kind gebären wollte, kam dorthin und gebar ein männliches Kind. Aber jetzt, wenn du dort 60 Myriaden Schilfrohre pflanz(en wills)t, fassen sie sie nicht/können sie sie nicht aufnehmen. Rabbi Jochanan sagte: Das Land Israel zog sich zusammen [nach der Zerstörung des Tempels].

Rav Huna sagte: Es waren 300 Zelte von Verkäufern von Reinen (= Opfervögeln) im Magdala der Färber, und 300 Zelte von Vorhangwebern waren in Kfar Nimra. Und Rabbi Jeremia sagte im Namen von Rabbi Chijja bar Abba: 80 Brüder, die Priester waren, heirateten 80 Priesterschwestern. In einer Nacht vereinigten sie sich/verbrachten sie die Nacht in Gofna; ausgenommen die Brüder ohne Schwestern, die Schwestern ohne Brüder, ausgenommen die Leviten und die [nichtpriesterlichen] Israeliten.

¹⁰⁷ EÜ: Mein Auge schmerzt mich [wegen all der Töchter meiner Stadt].

¹⁰⁸ EÜ: [Wie kann ein Einziger hinter tausend herjagen und zwei zehntausend in die Flucht schlagen, es sei denn,] ihr Fels hat sie verkauft, [der Herr hat sie preisgegeben?]

¹⁰⁹ Zu dem Land Kabul siehe z.B.: Lehmann (2008).

80 000 auszubildende Priester wurden getötet über dem Blut von Zecharia. ¶ Rabbi Judan fragte Rabbi Acha: Wo wurde Zecharia getötet? Im (Vor)hof Israels/der Israeliten oder im Frauen (Vor)hof/Hof der Frauen? Er sagte zu ihm: Nicht/Weder im Hof Israels/der Israeliten und nicht/noch im Hof der Frauen, sondern im Hof der Priester. Und nicht verhielten sie sich seinem Blut gegenüber wie dem Blut eines Rehs/einer Gazelle oder dem Blut eines Widders. Dort ist/steht geschrieben: *Und jeder Mann aus dem Haus Israel, der ein Lebewesen/Tier jagt und fängt usw. und bedecke es mit Staub* (Lev 17,13).¹¹⁰ Aber hier ist/steht geschrieben: *Denn ihr Blut ist in ihrer Mitte. Sie platziert es auf dem nackten/bloßen Felsen, sie goss es nicht auf den Boden/die Erde aus, um es mit Staub zu bedecken* (Ez 24,7).¹¹¹ ¶ vgl. KlglR Peticha 5 ¶ Und warum all dies/alles so? *Damit/Dass mein Zorn aufsteigt, um Rache zu nehmen, habe ich ihr Blut auf dem nackten/bloßen Felsen platziert, damit es nicht bedeckt wird* (Ez 24,8).¹¹² Sieben Sünden/Übertretungen sündigte/übertrat Israel an diesem Tag: Sie töteten einen Priester und einen Propheten und einen Richter, und sie vergossen unschuldiges Blut, und sie entweihten den Namen (Gottes) und sie beschmutzten/entehrten den (Tempel)hof, und es war am Schabbat, (der auch) der Versöhnungstag war. Und als Nebuzaradan heraufkam, sah er das Blut von Zecharia, das kochte. Er sagte zu ihnen: Was ist das? Sie sagten zu ihm: Das Blut von Stieren und Schafen. Er ließ Stiere und Schafe bringen, aber es war/wurde nicht still. Er ließ alle Arten von Blut bringen, aber es war/wurde nicht still. Er sagte zu ihnen: Wenn ihr es mir sagt, ist es gut, aber wenn nicht, kämme ich das Fleisch von euren Leuten mit Kämmen aus Eisen. Und/Aber sie sagten es ihm nicht. Und jetzt als er es ihnen so sagte, sagten sie zu ihm: Was (können) wir vor dir verstecken/verbergen? Wir hatten einen Propheten (und) Priester, und er tadelte uns im Namen des Himmels: Nehmt sie an. Aber wir nahmen sie von ihm nicht an, sondern wir standen auf gegen ihn und töteten ihn. Er sagte zu ihnen: Ich will ihn/es beruhigen/beschwichtigen. Er ließ den Großen Sanhedrin bringen, er schlachtete ihn/sie über ihm, und/aber er/es ruhte nicht. Er schlachtete den Kleinen Sanhedrin über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er brachte auszubildende Priester, schlachtete sie über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er schlachtete die Kinder des Lehrhauses über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er sagte zu ihm: Zecharia, die Guten deines Volkes habe ich vernichtet, willst du, dass alle vernichtet werden? Sofort ruhte er/es. Und der böse Nebuzaradan dachte an/plante die Umkehr, und er sagte: Und wenn das einem Mann geschieht, der eine Seele aus Israel auslöscht, so ist/steht in ihr (= Tora) geschrieben: *Wer das Blut eines Mannes vergießt, durch einen Mann soll sein Blut vergossen werden* (Gen 9,6)¹¹³ – um wie viel mehr gilt es für diesen Mann (= mich), der viele Seelen ausgelöscht hat. Sofort war der Heilige, gepriesen sei er, erfüllt von Gnade/Mitleid und er nickte dem Blut zu und es wurde an seiner Stelle/seinem Ort aufgesogen. ¶ vgl. KlglR 4,16 ¶

80 000 auszubildende Priester brachen durch die Armeen von Nebukadnezar und in ihren Händen waren goldene Schilde. Sie gingen zu den Ismaeliten (= Arabern) und sie brachten heraus für sie verschiedenes Gesalzenes und pralle/geschwollene Lederschläuche. Sie sagten zu ihnen: Wir trinken zuerst. Sie sagten zu ihnen: Esst zuerst und danach trinkt. Nachdem sie gegessen hatten, nahm jeder von ihnen [wörtl.: einer und einer] von sich den (Leder)schlauch und gab ihn an seine Öffnung (= Mund) und Wind trat ein/kam in ihre Bäuche und platzte sie auf/ließ sie aufplatzen. Dies ist, was geschrieben ist/steht: ***Ausspruch gegen Arabien: Im Wald in Arabien verbringt ihr die Nacht, (ihr) Karawanen/Reisegefährten der Dedaniter. Zu dem, der durstig ist, bringe Wasser, Bewohner des Landes Tema. Kommt***

¹¹⁰ EÜ: Jeder unter den Israeliten [oder der Fremde in eurer Mitte,] der Wild [oder für den Genuss erlaubte Vögel] erlegt, [muss das Blut ausfließen lassen] und es mit Erde bedecken.

¹¹¹ EÜ: Denn ihr Blut war mitten in ihr. An den nackten Felsen hat sie es getan, statt es auf die Erde auszugießen, um es mit Staub zu bedecken.

¹¹² EÜ: Indem ich meinen Zorn aufsteigen lasse, um Vergeltung zu üben, habe ich ihr Blut auf nacktem Felsen vergossen, damit es nicht bedeckt werde.

¹¹³ EÜ: Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. [Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.]

vor/Treffst den Fliehenden mit seinem Brot (Jes 21,13-14).¹¹⁴ Denen [die Erlaubnis] gegeben ist im Wald von Libanon zu sein, verbringen die Nacht [bei den Dedaniten]. Aber, Karawanen von Dedan, ist es die Art von Cousins so zu handeln? Und wenn, machte es ihr Vater so mit eurem Vater/Vorfahren? Was ist/steht geschrieben über euren Vater/Vorfahren: *Und Gott öffnete ihre Augen und sie sah eine Quelle/einen Brunnen mit Wasser und sie ging und füllte ihren Wasserschlauch mit Wasser, und gab dem Knaben/Jungen zu trinken* (Gen 21,19). Und/Aber ihr habt nicht erfüllt: *Zu dem, der durstig ist, bringt Wasser* (Jes 21,14).¹¹⁵ Und kamen sie zu euch, um für sich einen Vorteil zu haben? [Nein, sondern] *Weil sie vor dem Schwert flohen* (Jes 21,15)¹¹⁶ – vor dem Schwert des Nebukadnezar flohen sie. *Vor dem gezogenen Schwert* (Jes 21,15)¹¹⁷ – weil sie ihr Schabbatjahr nicht (richtig) einhielten, wie es sich gehört, wie geschrieben ist/steht: *Im siebenten Jahr lässt du es ruhen und brachliegen* (Ex 13,11).¹¹⁸ *Und vor dem gebeugten/gespannten Bogen* (Jes 21,15)¹¹⁹ – weil sie den Schabbat nicht einhielten, wie es sich gehört, wie geschrieben ist/steht: *In diesen Tagen sah ich in Juda welche, die Weinpressen traten am Schabbat* (Neh 13,15).¹²⁰ *Und vor der Schwere des Krieges* (Jes 21,15)¹²¹ – weil sie sich nicht am Geben und Nehmen des ‚Krieges‘ der Tora beteiligten, wie in ihr geschrieben ist/steht//denn in ihr ist/steht geschrieben: *Demnach/Auf diese Weise wird es gesagt im Buch der Kriege des Herrn* (Num 21,14).¹²²

Rabbi Jochanan sagte: Von Gibbeton (und) bis Antipatris waren/gab es 60 Myriaden Städte, und die kleinste unter ihnen ist dieses Bet-Schemesch, von dem geschrieben ist/steht: *Und er zerschmetterte die Männer von Bet-Schemesch usw.* (1 Sam 6,19).¹²³ Und jetzt sind in ihr (= Stadt) nicht einmal 100 Schilfrohre. Rabbi Jochanan sagte: Ihre Wache war die kleinste unter den Wachen, und/aber sie brachte 80 000 angehende Priester/Jungpriester hervor. Wie viele Kriege machte/führte Hadrian? Zwei Amoräer: Einer sagte: 52 und der eine/andere sagte: 54. Rabbi Jochanan sagte: Froh/Gesegnet ist der, der den Untergang/Niedergang von Tadmor (= Palmyra) sah. Warum? Weil sie an den zwei [Tempel]zerstörungen teilnahmen/beteiligt waren. Rabbi Jochanan sagte: Bei der ersten Zerstörung stellten sie 80 000 Bogenschützen und bei der zweiten stellten sie 40 000 Bogenschützen. Rabbi Huna sagte: Bei der letzten/zweiten Zerstörung waren sie [genauso viele] wie bei der ersten.

¹¹⁴ EÜ: Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.

¹¹⁵ EÜ: Bringt dem Durstigen Wasser, [Bewohner des Landes von Tema! Kommt dem Fliehenden entgegen mit Brot für ihn]!

¹¹⁶ EÜ: Denn vor den Schwertern sind sie geflohen, [vor dem gezückten Schwert, vor dem gespannten Bogen, vor des Krieges Schwere].

¹¹⁷ EÜ: [Denn vor den Schwertern sind sie geflohen,] vor dem gezückten Schwert, [vor dem gespannten Bogen, vor des Krieges Schwere].

¹¹⁸ EÜ: Im siebten sollst du es brachliegen lassen und nicht bestellen. [Die Armen in deinem Volk sollen davon essen, den Rest mögen die Tiere des Feldes fressen. Das Gleiche sollst du mit deinem Weinberg und deinen Ölbäumen tun].

¹¹⁹ EÜ: [Denn vor den Schwertern sind sie geflohen, vor dem gezückten Schwert,] vor dem gespannten Bogen, [vor des Krieges Schwere].

¹²⁰ EÜ: Damals sah ich in Juda Leute, die am Sabbat die Kelter traten. [Andere brachten Getreide ein und luden es auf Esel; auch Wein, Trauben, Feigen und Lasten aller Art brachten sie am Sabbattag nach Jerusalem. Ich verwarnte sie, weil sie an diesem Tag Lebensmittel verkauften].

¹²¹ EÜ: [Denn vor den Schwertern sind sie geflohen, vor dem gezückten Schwert, vor dem gespannten Bogen,] vor des Krieges Schwere.

¹²² EÜ: Deshalb heißt es im Buch der Kriege des Herrn: [Waheb in Sufa und die Bäche des Arnon ...].

¹²³ EÜ: Der Herr aber strafte die Leute von Bet-Schemesch, [weil sie die Lade des Herrn angeschaut hatten. Er erschlug aus dem Volk siebenzig Mann, fünfzigtausend Mann. Da trauerte das Volk, weil der Herr einen so schweren Schlag gegen das Volk geführt hatte].

4,2-5: zu Klgl 4,2

4,2

Die wertvollen/kostbaren Söhne Zions (Klgl 4,2)¹²⁴: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Ein Städter, der eine Jerusalemerin heiratete, gab ihr Gewicht in Gold. Und ein Jerusalemer, der eine Städterin heiratete – sie gaben ihm sein Gewicht in Gold.

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Wenn einer von ihnen eine Frau heiratete, die größer [= soz. höherrangig] ist als er, macht er die [Hochzeits-]Tische mehr [kostspielig] als die Ausgaben [für Einrichtungsgegenstände]. Wenn sie niedriger/ärmer ist als er, macht er die Ausgaben [für Einrichtungsgegenstände] mehr [kostspielig] als die [Hochzeits-]Tische.

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert? /Warum waren sie wertvoll? – Nicht einer von ihnen ging zu einem Fest/Abendessen, bis er gerufen/aufgefordert und es wiederholt wurde (= wiederholt aufgefordert wurde).

4,3

Ma'asse: Es geschah, dass ein Mann aus Jerusalem ein Fest/Abendessen machte und er sagte zu einem Haussklaven [wörtl. Sohn des Hauses]: Geh und bringe zu mir Qamtza, meinen Freund. Er [= Sklave] ging hinaus und brachte Bar Qamtza zu ihm, den er hasste. Er [= Bar Qamtza] kam und setzte sich zwischen die Gäste. Er [= Gastgeber] kam und fand ihn zwischen den geladenen/sitzenden Gästen. Er sagte zu ihm: Ich hasse dich und du sitzt inmitten meines Hauses. Steh auf, verlass mein Haus. Er [= Bar Qamtza] sagte zu ihm: Tue mir nicht Unrecht/Beschäme mich nicht und ich werde dir den Wert/die Kosten des Festes/Abendessens geben. Er sagte zu ihm: Du bist nicht eingeladen/kein geladener Gast. Er sagte zu ihm: Tue mir nicht Unrecht/Beschäme mich nicht und ich werde sitzen und ich werde nicht essen und trinken. Er sagte zu ihm: Du bist nicht eingeladen/kein geladener Gast. Er sagte zu ihm: Ich werde dir den Wert/die Kosten dieses ganzen Festes/Abendessens geben. Er sagte zu ihm: Steh auf, geh!

Und dort war Rabbi Zecharia, Sohn von Avqulos (= Eukolus), und er hatte die Möglichkeit in seiner Hand zu protestieren, und er protestierte nicht sofort.

Er [= Bar Qamtza] ging hinaus und sagte zu sich selbst: Diese/Jene sind zurückgelehnt/geladene Gäste und sitzen in Zufriedenheit. Ich werde sie anzeigen/denunzieren. Was machte er? Er ging zu/nahe zu der Autorität/dem Statthalter und sagte zu ihm: Diese/Jene Opfer, die du zu den Juden schickst, um sie zu opfern – sie essen sie und opfern andere als Ersatz. Er wies ihn ab. Er ging abermals/wieder zu ihm zurück und sagte: Alle diese/jene Opfer, die du den Juden schickst, um sie zu opfern – sie essen sie und opfern andere als Ersatz. Und wenn du mir nicht glaubst, schicke mit mir einen Präfekten/Aufpasser und Opfer[-tiere] und du wirst sofort wissen, dass ich nicht lüge. Während sie auf dem Weg kamen/gingen, schlief der Präfekt/Aufpasser ein. Er [= Bar Qamtza] stand in der Nacht auf und fügte ihnen [= den Tieren] allen heimlich einen Makel zu. Als der Priester sie sah, opferte er andere an ihrer Stelle. Der Gesandte des Königs sagte zu ihm: Warum hast du nicht diese/jene Opfer[-tiere] geopfert? Er [= Priester] sagte zu ihm: Morgen. Er [= Präfekt] kam am dritten Tag, aber er [= Priester] hatte sie nicht geopfert. Er sandte zum König und sagte zu ihm: Das Wort des Juden, das er gesprochen hat, wurde in Wahrheit gesprochen. Sofort kam er [= König] hinauf zum Tempel/Heiligtum und zerstörte ihn/es.

Dies wird in einer Baraita gesagt: Zwischen Qamtza und zwischen Bar Qamtza wurde der Tempel/das Heiligtum zerstört. Rabbi Jose sagte: Die Bescheidenheit/Zurückhaltung des Rabbi Zecharia, Sohn von Avqulos [= Eukolus], verbrannte den Tempel.

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Es war nicht einer unter ihnen, der ein [Kind], dem etwas fehlte oder ein Makel anhaftete, gebar.

¹²⁴ EÜ: Die kostbaren Kinder Zions, [aufgewogen mit reinem Gold, weh, wie Krüge aus Ton sind sie geachtet, wie Werk von Töpferhand].

4,4

Ma'asse: Ein **Ma'asse** über Rabbi Jehoschua, den Sohn von Chanania, der in die große Stadt Rom ging. Sie sagten zu ihm: Es gibt einen Minderjährigen/ein Kleinkind in Schande in dem Gefängnis. Er ging dort hin und sah einen Minderjährigen/ein Kleinkind mit schönen Augen, gutem Aussehen und geordneten Locken, stehend in Schande. Er stand am Eingang, um ihn zu prüfen und sagte/zitierte über ihn diesen Vers: *Wer gab Jakob zur Plünderung und Israel den Räubern [preis] (Jes 42,24).*¹²⁵ Auf welchen der Minderjährige/das Kleinkind antwortete: War es nicht der Herr? Der, gegen den wir gesündigt haben und auf dessen Wegen sie nicht gehen wollen und auf dessen Tora/Gebote sie nicht hören? Als Rabbi Jehoschua dies hörte, sagte er über ihn: **Die wertvollen/kostbaren Söhne Zions – sie werden gegen Gold aufgewogen (Klgl 4,2).**¹²⁶ Seine Augen flossen mit Tränen über und er sagte: Ich bekunde vor den Himmeln und der Erde, dass ich sicher bin, dass dieser als Lehrer in Israel lehren wird. Und er schwor, dass er sich nicht (weg-)bewegt, bis er ihn freigekauft hat gegen jeden Preis/alles Geld, den/das sie über ihn beschließen. Sie sagen/es wird gesagt, dass er sich von dort nicht (weg-)bewegte, bis er ihn um viel Geld freigekauft hatte. Und es waren nicht [einmal] wenige Tage, bis er als Lehrer in Israel lehrte. Und wer war er? – Rabbi Jischmael, Sohn von Elischa. Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Nicht einer von ihnen würde zu einem Fest/Abendessen gehen, bis er weiß, mit wem er feiert/zu Abend isst. Und keiner würde [etwas] siegeln, bis er nicht weiß, mit wem er siegelt. Um zu erfüllen, was gesagt wird: *Biete deine Hand nicht dem Bösen, um ein falscher Zeuge zu sein (Ex 23,1).*¹²⁷

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Nicht einer von ihnen würde zu einem Fest/Abendessen gehen, wenn er nicht die Seite der Mantelspange gewechselt/den Ärmel des Gewandes umgedreht hätte. Und warum das alles? – Damit nicht einer einen vergeblichen Anspruch anmeldet.

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Nicht einer unter ihnen meldete einen vergeblichen Anspruch an. Rabbi Schimon, der Sohn von Gamliel, sagte: Es war ein großer Brauch in Jerusalem ein Tuch auf der Vorderseite des Eingangs auszubreiten. Die ganze Zeit, in der das Tuch ausgebreitet war, traten Gäste ein. Wenn das Tuch entfernt wurde, war es den Gästen nicht erlaubt einzutreten, außer drei Schritte.

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Sie übergaben das Fest/Abendessen an einen Koch. Wenn eine Sache beim Fest/Abendessen verdorben/ruiniert war, bestrafte sie den Koch entsprechend der Ehre/dem Ruf des Hausherrn und entsprechend der Ehre/dem Ruf der Gäste.

Eine andere Auslegung: Was war ihr Wert?/Warum waren sie wertvoll? – Wenn einer von ihnen ein Fest/Abendessen machte, wickelte er alle Arten von Abendessen in ein Tuch. Und warum das alles? – Wegen der Empfindlichkeit, damit nicht einer eine Sache isst, die böse für ihn ist/ihm schadet.

Rabbi Chijja, der Leser/Qara, sagte im Namen von Rabbi Samuel, dem Sohn von Nachman: Von dem Tag an, an dem der Tempel/das Heiligtum zerstört wurde, wurde Weingelee/geronnener Wein und weißes Glas aufgegeben/nicht mehr verwendet. Und warum wurde es ‚weiß‘ genannt? – Weil es gefaltet werden kann.¹²⁸

¹²⁵ EÜ: Wer lieferte Jakob der Plünderung aus und Israel denen, die Beute machen?

¹²⁶ EÜ: Die kostbaren Kinder Zions, aufgewogen mit reinem Gold, [weh, wie Krüge aus Ton sind sie geachtet, wie Werk von Töpferhand].

¹²⁷ EÜ: [Du sollst kein leeres Gerücht verbreiten.] Biete deine Hand nicht dem, der Unrecht hat, indem du als falscher Zeuge auftrittst!

¹²⁸ ‚Zerstört‘ (הרב) und ‚gefaltet‘ (קפל) entspringen dem gleichen semantischen Umfeld: zerstören/falten, zusammenbrechen, einstürzen.

4,5

Ma'asse: Es geschah, dass einer der Großen/Mächtigen Jerusalems zu seinem Diener sagte: Geh und bring mir Wasser. Und er beobachtete ihn vom Kopf/der Spitze des Hausdaches aus. Er [= Diener] kam und sagte zu ihm: Ich habe kein Wasser gefunden. Er [= Meister] sagte zu ihm: Wirf deinen (Ton-)krug vor mir hinunter. Und er warf seinen (Ton-)krug vor ihm hinunter. Und er warf sein Leben/seine Seele vom Kopf/der Spitze des Hausdaches und er fiel und starb, und seine Gliedmaßen vermischten sich mit dem Ton/den Tonscherben. Und über ihn wird gesagt: Wie werden sie als ausgetrockneter Ton/ausgetrocknete Tonscherben angesehen.

4,16: zu Klgl 4,13

Wegen der Sünden ihrer Propheten (Klgl 4,13).¹²⁹ Rabbi Judan fragte Rabbi Acha: Wo töteten sie Zecharia? Im (Vor)hof von Israel/der Israeliten oder im (Vor)hof der Frauen? Er sagte zu ihm: Nicht im (Vor)hof von Israel/der Israeliten und nicht im (Vor)hof der Frauen, sondern im (Vor)hof der Priester. **¶** Und nicht verhielten sie sich seinem Blut gegenüber wie dem Blut eines Rehs/einer Gazelle oder dem Blut eines Widders. Dort ist/steht geschrieben: *Und jeder Mann aus dem Haus Israel, der ein Lebewesen/Tier oder einen Vogel jagt und fängt, usw. bedeckt es mit Staub* (Lev 17,13).¹³⁰ Aber hier ist/steht geschrieben: *Denn ihr Blut ist in ihrer Mitte. Sie platziert es auf dem nackten/bloßen Felsen, sie goss es nicht auf den Boden/die Erde aus, um es mit Staub zu bedecken* (Ez 24,7).¹³¹ Und warum all dies/alles so? *Damit/Dass mein Zorn aufsteigt, um Rache zu nehmen, habe ich ihr Blut auf dem nackten/bloßen Felsen platziert, damit es nicht bedeckt wird* (Ez 24,8).¹³²

Sieben Sünden/Übertretungen sündigte/übertrat Israel an diesem Tag: Sie töteten einen Priester und einen Propheten und einen Richter, und sie vergossen unschuldiges Blut, und sie entweihten den Namen (Gottes) und sie beschmutzten/entehrten den (Tempel)hof, und es war am Schabbat, (der auch) der Versöhnungstag war. Und als Nebuzaradan heraufkam, sah er das Blut von Zecharia, das kochte. Er sagte zu ihm (= zu sich): Was ist das? Sie sagten zu ihm: Das Blut von Stieren und Schafen. Er ließ Stiere und Schafe bringen, aber es war/wurde nicht still. Er ließ alle Arten von Blut bringen, aber es war/wurde nicht still. Er sagte zu ihnen: Wenn ihr es mir sagt, ist es gut, aber wenn nicht, kämme ich das Fleisch von euren Leuten mit Kämmen aus Eisen. Und/Aber sie sagten es ihm nicht. Und jetzt als er es ihnen nicht so sagte, sagten sie zu ihm: Was (können) wir vor dir verstecken/verbergen? Wir hatten einen Propheten (und) Priester, und er tadelte uns im Namen des Himmels: Nehmt sie an. Aber wir nahmen sie von ihm nicht an, sondern wir standen auf gegen ihn, und wir töteten ihn. Er sagte zu ihnen: Ich will ihn beruhigen/beschwichtigen. Er ließ den Großen Sanhedrin bringen, er schlachtete ihn/sie über ihm, und/aber er/es ruhte nicht. Er schlachtete den Kleinen Sanhedrin über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er brachte auszubildende Priester, schlachtete sie über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er schlachtete die Kinder des Lehrhauses über ihm, aber er/es ruhte nicht. Er beugte sich über ihn. Er sagte zu ihm: Zecharia, die Guten deines Volkes habe ich vernichtet, willst du, dass alle vernichtet werden? Sofort ruhte er/es. Und der böse Nebuzaradan dachte an/plante die Umkehr und er sagte: Und wenn das einem Mann geschieht, der eine Seele aus Israel auslöscht, so ist/steht in ihr (= Tora) geschrieben: *Wer das*

¹²⁹ EÜ: Wegen der Sünden ihrer Propheten, [wegen der Verfehlung ihrer Priester, die in ihrer Mitte vergossen haben das Blut von Gerechten,] [...].

¹³⁰ EÜ: Jeder unter den Israeliten [oder der Fremde in eurer Mitte,] der Wild [oder für den Genuss erlaubte Vögel] erlegt, [muss das Blut ausfließen lassen] und es mit Erde bedecken.

¹³¹ EÜ: Denn ihr Blut war mitten in ihr. An den nackten Felsen hat sie es getan, statt es auf die Erde auszugießen, um es mit Staub zu bedecken.

¹³² EÜ: Indem ich meinen Zorn aufsteigen lasse, um Vergeltung zu üben, habe ich ihr Blut auf nacktem Felsen vergossen, damit es nicht bedeckt werde.

Blut eines Mannes vergießt, durch einen Mann soll sein Blut vergossen werden (Gen 9,6)¹³³ – um wie viel mehr gilt es für diesen Mann (= mich), der viele Seelen ausgelöscht hat. Sofort war der Heilige, gepriesen sei er, erfüllt von Gnade/Mitleid und er nickte dem Blut zu und es wurde an seiner Stelle/seinem Ort aufgesogen. ¶ vgl. KlglR 2,4 mit inhaltlichen Abweichungen ¶ Über diese Zeit/Stunde wird gesagt: Wegen der Sünden ihrer Propheten, der Schuld ihrer Priester, die in ihrer Mitte das Blut von Gerechten vergossen (Klgl 4,13).¹³⁴

4,21-22: zu Klgl 4,18-19

Sie verfolgten unsere Schritte, wir gingen in unseren Straßen/offenen Plätzen, usw. (Klgl 4,18).¹³⁵ ¶ 52 Jahre nach der Zerstörung des Tempels war Bethar kräftig/stark, und/aber warum wurde es zerstört? Weil sie Lichter/Kerzen anzündeten für/wegen der Zerstörung des Heiligtums/Tempels. Und warum zündeten sie sie an? Sie sagten: Die Stadträte in Jerusalem saßen im Zentrum der Stadt. Und wenn einer von ihnen (= Leute aus Bethar) hinaufging, um zu beten, sagte er (= einer der Stadträte) zu ihm: Willst du als Stadtrat arbeiten/Willst du für die Stadträte arbeiten? Er sagte zu ihm: Nein. [Er sagte zu ihm:] Willst du als/für den Archon arbeiten? Er sagte zu ihm: Nein. Es wurde zu ihm gesagt: Insofern als, dass ich gehört habe, dass du ein Grundstück besitzt/hast; willst du es mir verkaufen? Er sagte zu ihm: Es war nicht in meinen Gedanken/Ich hatte diesen Gedanken nicht. Und er (= Jerusalemer) schrieb und sandte einen Besitzanspruch an den Hausbediensteten: Wenn ein bestimmter Mann kommt, erlaube ihm nicht hinaufzugehen zu dem Grundstück, denn er hat es mir verkauft. Und dieser Mann sagte: Oh, hätte sich dieser Mann (= ich mir) doch nur den Fuß gebrochen, (und) wäre er nicht in diese Ecke hinaufgegangen. Dies ist, was geschrieben ist/steht: Sie verfolgten (tzadu) unsere Schritte (Klgl 4,18)¹³⁶ – Möge der Weg [nach Jerusalem] desolat (tzadja) sein/Der Weg ist desolat, sodass diese nicht/keiner auf offenen Plätzen gehen/geht. Unser Ende ist nahe (Klgl 4,18)¹³⁷ – Das Ende dieses Hauses/Tempels. Unsere Tage sind voll (Klgl 4,18)¹³⁸ – Die Tage dieses Hauses/Tempels. Auch ihnen selbst (= Männer aus Bethar) vermehrte sich ihr Gutes nicht, wie geschrieben ist/steht//denn es ist/steht geschrieben: *Der, der froh ist bei einem Unheil/einer Katastrophe wird nicht leer/ungestraft sein/bleiben* (Spr 17,5).¹³⁹ ¶ vgl. KlglR 2,4 ¶

Unsere Verfolger waren schneller als die Adler des Himmels (Klgl 4,19).¹⁴⁰ ¶ Trajan, mögen seine Knochen zerstoßen werden, seine Frau gebar in der Nacht des 9. Av, und ganz Israel trauerte [wegen der Tempelzerstörung]. Das Kind wurde still (= starb) an Chanukka. Die Israeliten sagten: Sollen wir sie (= Kerzen anzünden oder nicht? Sie sagten: Wir zünden sie an und alles, was über sie kommen will, kommt. Sie zündeten (sie) an und gingen und sagten mit böser Zunge zur Frau von Trajan: Diese Juden – als es geboren wurde, trauerten sie, und als das Kind starb, zündeten sie Kerzen an. Sie schickte/sandte und schrieb an ihren Ehemann: Anstatt, dass du die Barbaren unterdrückst, komm und unterdrücke diese Juden, die

¹³³ EÜ: Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. [Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht].

¹³⁴ EÜ: Wegen der Sünden ihrer Propheten, wegen der Verfehlung ihrer Priester, die in ihrer Mitte vergossen haben das Blut von Gerechten, [...].

¹³⁵ EÜ: Man stellte unseren Schritten nach, wir konnten nicht auf die Straßen. [Unser Ende war nah, die Tage voll, ja, unser Ende kam].

¹³⁶ EÜ: Man stellte unseren Schritten nach, [wir konnten nicht auf die Straßen. Unser Ende war nah, die Tage voll, ja, unser Ende kam].

¹³⁷ EÜ: [Man stellte unseren Schritten nach, wir konnten nicht auf die Straßen.] Unser Ende war nah, [die Tage voll, ja, unser Ende kam].

¹³⁸ EÜ: [Man stellte unseren Schritten nach, wir konnten nicht auf die Straßen. Unser Ende war nah,] die Tage voll, [ja, unser Ende kam].

¹³⁹ EÜ: [Wer den Armen verspottet, schmäht dessen Schöpfer,] wer sich über ein Unglück freut, bleibt nicht ungestraft.

¹⁴⁰ EÜ: Schneller waren unsere Verfolger als Adler am Himmel. [Sie jagten uns auf den Bergen, lauerten uns auf in der Wüste].

rebellieren gegen dich. Er ging auf ein Schiff hinauf/bestieg ein Schiff und plante in zehn Tagen anzukommen, und/aber die Winde brachten ihn in fünf Tagen. Er kam an und fand sie (= Juden) diskutierend über diesen Vers: *Der Herr wird bringen gegen dich eine Nation von fern/aus der Ferne, vom Ende der Erde, die wie ein Adler schnell fliegt* (Dtn 28,49).¹⁴¹ Er sagte zu ihnen: Ich bin der Adler, der plante in zehn Tagen anzukommen, und/aber die Winde brachten mich in fünf Tagen. Er umzingelte sie mit seinen Legionen und tötete sie. Er sagte zu den Frauen: Gehorcht den Legionen, und wenn nicht, mache ich es mit euch wie/auf die Art, wie ich es mit den Männern gemacht habe. Sie sagten zu ihm: Mache mit den Unteren (= die noch auf der Erde sind), was du mit den Oberen gemacht hast. Sofort umzingelte er sie mit seinen Legionen und tötete sie, und das Blut von diesen vermischte sich mit dem Blut von jenen, und das Blut brach hervor und ging/floss, bis es den Zypernstrom berührte. ¶ [vgl. KlgIR 1,45] **Über/Auf die/den Berge/n verfolgten sie uns** (KlgI 4,19).¹⁴² Rabbi Aivu (= Aibu) sagte: [Die Römer] machten Feuer hinter den Katapulten. Rabbi Jakob von/aus Kfar Chanin sagte: Diese zündeten Feuer an in Jerusalem. Und die Rabbinen/Rabbanan sagten: Diese waren Verfolger von Israel, deshalb wird gesagt: **Über/Auf die/den Berge/n verfolgten sie uns** (KlgI 4,19).

¹⁴¹ EÜ: Der Herr trägt zum Kampf gegen dich ein Volk aus der Ferne herbei, von den Enden der Erde, das wie ein Adler herabstößt, [ein Volk, dessen Sprache du noch nie gehört hast,] [...].

¹⁴² EÜ: [Schneller waren unsere Verfolger als Adler am Himmel.] Sie jagten uns auf den Bergen, [lauernten uns auf in der Wüste].

2. Vergleich zwischen yTaan 4,8,68c-69b & KlglR

Kurzbeschreibung	yTaan 4,8,...	KlglR
Eroberung Bethars an 9. Av, Auslegung zu Klgl 2,2	68d,43-46	vgl. 2,4 (mit Unterschieden) (9. Av: vgl. 1,45; 4,21-22; Peticha 23)
Bar Kochba als Stern, Schlacht um Bethar, Mutproben für Männer des Bar Kochba	68d,46-60	2,4
Rabbi Eleazar aus Modi'in sitzt und betet (vgl. Rabbi Tzadoq), Eleazar als Onkel des Bar Kochba, Bar Kochba tötet Eleazar, daraufhin stirbt auch er bei der Eroberung Bethars	68d,60-69a,3	2,4 (mit Unterschieden) (vgl. 1,31: Rabbi Tzadoq)
Kopf des Bar Kochba wird zu Hadrian gebracht, er starb durch eine Schlange	69a,3-7	2,4
Blut ergießt sich ins Meer, Bethar ist 40 Meilen vom Meer entfernt	69a,7-11	2,4 (kürzer) (vgl. 1,45: Fließendes Blut)
Gehirne von getöteten Kindern auf Stein gefunden, Tefillinkapseln	69a,11-13	2,4 (kürzer und in anderer Reihenfolge)
500 Schulhäuser in Bethar, Schulkinder werden verbrannt, Schimon ben Gamliel als einziger Überlebender, Auslegung zu Klgl 3,51	69a,13-18	2,4 (kürzer)
Großer Weinberg des Hadrian, Tote dürfen nicht begraben werden	69a,18-22	2,4
Von anderem König (vlt. Antonius Pius) Bestattung genehmigt, Tischsegen	69a,22-23	2,4
250 bestand Bethar nach der Zerstörung Jerusalems noch, Grund für Zerstörung Bethars ist Lichteranzünden, Jerusalemer luchsden Leuten aus Bethar Besitz durch Trick ab	69a,23-35	2,4 (mit Unterschieden: z.B. 52 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems) 4,21-22 (vgl. 1,45; 4,21-22: Lichteranzünden bei Tod von Trajans Kind)
Männer von Bethar kommen nicht heil aus Stadt	69a,35-38	2,4 4,21-22
2 Brüder aus Kfar Charokha wollen trotz der vielen Toten nochmals gegen Römer ausziehen	69a,38-42	2,4 (Schlange um ihren Hals: vgl. Bar Kochba in KlglR und Bar Droma in bGit 57a)

2 Zedern auf Ölberg, kultische Speisen, Vogelopfer	69a,42-44	2,4
Zerstörung von Tur Schimon wg. Prostitution und Ballspiel, 10.000 Orte auf dem Königsberg, 1000 Orte + 100 Schiffe gehören Rabbi Eleazar ben Charsum, alle zerstört, genauso wie reiche Orte Kabul, Schichin und Migdal Sabba'aja	69a,44-51	2,4 (in vgl. zu 69a,44-47: mit Unterschieden)
Kfar Bisch, Kfar Schichlajim und Kfar Dikhraja	69a,51-56	2,4
80 Brautpaare bestehend aus Priesterkindern	69a,56-59	2,4 (mit Unterschieden)
Migdal Sabba'aja, Kfar Nimra, Schichin, Tempelwache in Nimra	69a,59-65	vgl. 2,4 (mit Unterschieden)
Tod von 80.000 Priesternachkommen, über Blut des Zecharia getötet, Ort seiner Tötung	69a,65-71	2,4 4,16 Peticha 5 Peticha 23 (mit Unterschieden)
7 Übertretungen durch die Tötung des Zecharia	69a,71-73	2,4 4,16 Peticha 23 (mit Unterschieden)
Nebuzaradan und Zecharia	69a,73-69b,10	2,4 4,16 Peticha 23 (mit Unterschieden)
Tod von 80.000 Priesternachkommen in Öfen des Heiligtums	69b,10-13	
Tod von 80.000 Priesternachkommen durch List der Ismaeliten, werden als Deserteure und nachlässig in der Tora beschrieben	69b,13-27	2,4
Bet Schemesch, Zusammenziehen des Landes Israel	69b,27-30	vgl. 2,4
(Blut)verkrustetes Land Israel, das Früchte hervorbringt mittels Dünger/Umgraben	69b,30-33	Peticha 34
Verbrannte Erde	69b,33-35	Peticha 34

250 Jahre lang sind nach der Tempelzerstörung keine Vögel in Israel, alle sind fortgezogen	69b,35-36	Peticha 34 (mit Unterschieden: z.B. 52 Jahre)
Sämtliche kultisch reine Tiere und auch die Dattelpalme exilierten mit den Israeliten nach Babylon	69b,37-43	Peticha 34
Stadt Tadmor beteiligte sich an Zerstörung beider Tempel mit Bogenschützen	69b,43-46	2,4
Stadt Jerusalem und Tempel werden von Rufus (= Tineius Rufus) umgepflügt	69b,46-47	

3. bAvoda Zara 16a-19b

Mischna: Man darf ihnen keine Bären oder/und Löwen, oder/und irgendetwas verkaufen, was die/der Gemeinschaft/Öffentlichkeit verletzen/schaden kann. Man darf mit ihnen keine Basilika, [keinen] Galgen/[kein] Schafott, [kein] Theater/Stadion, oder eine Tribüne bauen, aber man darf mit ihnen Sockel für Götzenstatuen/-statuetten und Badehäuser bauen. Erreicht er (= Arbeiter) die gewölbte Kammer/Nische, in der sie das Götzenbild [wörtl.: Werk der Sterne] aufstellen, – ist es verboten mitzubauen.

Gemara: Rav Chanin bar Rav Chisda sagte, und [andere] sagen, Rav Chanan bar Rava sagte, [dass] Rav sagte: Ein großes (Wild-)Tier ist wie ein kleines Tier/Vieh in Bezug auf das Zappeln; aber nicht [hinsichtlich] des Verkaufens. Und/Aber ich sage: Auch [hinsichtlich] des Verkaufens; ein Ort, an dem es Brauch ist zu verkaufen – verkaufe man; nicht zu verkaufen – verkaufe man nicht.

Wir haben gelernt: **Man darf ihnen keine Bären oder/und Löwen, oder/und irgendetwas verkaufen, was die/der Gemeinschaft/Öffentlichkeit verletzen/schaden kann.** Der Grund dafür ist, es verletzt/schadet die/der Gemeinschaft/Öffentlichkeit; siehe, kann es der Gemeinschaft/Öffentlichkeit nicht schaden, ist es erlaubt! Rabba bar Ulla (= Ula) sagte: Einen gebrochenen Löwen, [16b] (und) gemäß der Meinung von Rabbi Jehuda. Rav Aschi sagte: Ein jeder Löwe ist gebrochen bei der Arbeit. Sie (= diskutierende Rabbinen) erhoben Einspruch: So wie man ihnen kein großes Vieh verkaufen darf, so darf man ihnen kein großes (Wild-)Tier verkaufen. Und sogar an einem Ort, an dem man ihnen kleines Vieh/kleine Tiere verkauft, große (Wild-)Tiere darf man ihnen nicht verkaufen. (Das ist die korrekte) Antwort/Widerlegung auf/von Rav Chanan bar Rava (= Raba)! Eine Widerlegung.

Ravina (= Rabina) zeigte einen Widerspruch auf zwischen unserer Mischna und einer Baraita, und er wiederholte: wir lernten: Man darf ihnen keine Bären oder/und Löwen, oder/und irgendetwas verkaufen, was die/der Gemeinschaft/Öffentlichkeit verletzen/schaden kann. Der Grund dafür ist, es verletzt/schadet; siehe, es verletzt/schadet nicht – man verkauft [es]. Und man zeigte/sie zeigten einen Widerspruch (= ihn) auf: So wie man kein großes Vieh/Tier verkauft, so verkauft man kein großes (Wild-)Tier, und sogar an einem Ort, an dem kleines Vieh/kleine Tiere verkauft wird/werden, große (Wild-)Tiere darf man nicht verkaufen! Und er wiederholte: Einen gebrochenen Löwen, (und) gemäß der Meinung von Rabbi Jehuda. Rav Aschi sagte: Ein jeder Löwe ist gebrochen bei der Arbeit. Rav Nachman erhob einen Einwand gegen ihn: Wer sagt uns, dass ein Löwe ein großes (Wild-)Tier ist? Vielleicht ist er ein kleines (Wild-)Tier.

Rav Aschi prüfte sorgfältig unsere Mischna und brachte eine Widerlegung/einen Widerspruch. Wir lernten: Man darf ihnen keine Bären oder/und Löwen, oder/und irgendetwas verkaufen, was die/der Gemeinschaft/Öffentlichkeit verletzen/schaden kann. Der Grund dafür ist, es verletzt/schadet; siehe, es verletzt/schadet nicht – man verkauft [es]. Und der Grund für einen Löwen ist, dass ein jeder Löwe gebrochen ist bei der Arbeit, aber irgendein anderes [Tier], das Arbeit verrichtet [wörtl.: macht] nicht. (Das ist die) Antwort/Widerlegung auf/des Rav Chanan bar Rava (= Raba)! Eine Widerlegung. Und/Aber ein großes (Wild-)Tier, was für eine/welche Arbeit kann es auf jeden Fall verrichten [wörtl.: machen]? Abaje sagte: Mar Jehuda sagte zu mir: Im Haus von/bei Mar Jochani wird die Mühle gemahlen von Wildeseln.

Rabbi Zera (= Zeira) sagte: Als wir im Haus/der Schule von Rav Jehuda waren, sagte er zu uns: Lernt von mir diese Sache (auswendig), die ich von einem großen Mann gehört habe, und/aber ich weiß nicht, ob von Rav [oder], ob von Schmuël: Ein großes (Wild-)Tier ist wie ein kleines Vieh/Tier in Bezug auf das Zappeln. Als ich nach Qarqonia kam, fand ich Rav Chijja bar Aschi und er saß und sagte im Namen Schmuëls: Ein großes (Wild-)Tier ist wie ein

kleines Vieh/Tier in Bezug auf das Zappeln. Ich sagte [zu mir]: Höre daraus, es wurde im Namen von Schmuel gesagt.

Als ich nach Sura kam, fand ich Rabba bar Jirmeja, der saß und sagte im Namen von Rav: Ein großes (Wild-)Tier ist wie ein kleines Vieh/Tier in Bezug auf das Zappeln. Ich sagte [zu mir]: Höre daraus, es wurde gesagt im Namen von Rav, und es wurde gesagt im Namen von Schmuel.

Als ich dort (= Palästina) hinaufging/-kam, fand ich Rav Aschi, der saß und sagte, [dass] Rav Chama bar Gurja (= Gorja) im Namen von Rav sagte: Ein großes (Wild-)Tier ist wie ein kleines Vieh/Tier in Bezug auf das Zappeln. Ich sagte zu ihm: Und/Aber weiß der Meister nicht, dass der Meister der Tradition Rabba bar Jirmeja ist? Er sagte zu mir: Schwarzer Topf (= unattraktiver Gelehrter/Kosenname für einen Gelehrten, der viel Tora lernt), durch mich und durch dich kann die Tradition geschlossen werden.

Es wird auch gesagt: Rabbi Zeira (= Zera) sagte, [dass] Rav Aschi sagte, [dass] Rabba bar Jirmeja sagte, [dass] Rav Chama bar Gurja (= Gorja) sagte, [dass] Rav sagte: Ein großes (Wild-)Tier ist wie ein kleines Vieh/Tier (= Kleinvieh) in Bezug auf das Zappeln.

Man darf nicht bauen [usw.]. Rabba bar bar Chana sagte, [dass] Rabbi Jochanan sagte: Es sind drei [Arten von] Basiliken: Von den Königen der Nichtjuden [wörtl.: Sternendiener/-anbeter], und von Badehäusern/Bädern, und von Lagerhäusern/Schatzkammern. Rava (= Raba) sagte: Zwei sind erlaubt und eine ist verboten. Und der Hinweis ist [der Schriftvers]: *Binde ihre Könige in Ketten* (Ps 149,8).¹⁴³ Und es gibt welche, die sagen: Rava (= Raba) sagte: Alle sind erlaubt. Und wir haben gelernt: **Man darf mit ihnen keine Basilika, [keinen] Galgen/[kein] Schafott, [kein] Theater/Stadion, oder eine Tribüne bauen!** Sprich: [Eine Basilika] von einem Galgen/Schafott, oder/und von einem Theater/Stadion, oder/und von einer Tribüne.

Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Als Rabbi Eliezer wegen/für Häresie verhaftet wurde, brachten sie ihn zur Richtstätte/zum **Schafott** hinauf, um [über ihn] zu urteilen. Ein bestimmter General (= Hegemon) sagte zu ihm: Ein alter Mann wie du beschäftigt sich mit diesen nichtigen Dingen (= Häresie)? Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Dem Richter wird von mir vertraut/Mein Richter ist verlässlich/vertrauenswürdig. Dieser General (= Hegemon) dachte: Er spricht von ihm. Und er (= Eliezer) sagte es nur in Bezug auf seinen Vater im Himmel. Er (= General) sagte zu ihm: Weil/Wegen „Ich vertraute/vertraue dir“, wurde er freigesprochen/ist er freigesprochen (= dimissus), du bist befreit/entlassen. Als er nach Hause/zu seinem Haus kam, traten seine Schüler bei ihm ein, um ihn zu trösten, und/aber er nahm ihren Trost nicht an. Rabbi Aqiva sagte zu ihm: Rabbi/Meister, erlaube mir ein Wort/eine Sache zu sagen von dem, was du mich gelehrt hast. Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Sprich. Er (= Aqiva) sagte zu ihm: Rabbi/Meister, vielleicht kam Häresie vor dich/nahe an dich [17a] und es war dein Vergnügen/es vergnügte dich; und du wurdest darüber/deswegen verhaftet? Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Aqiva, du hast mich erinnert; einmal ging ich/war ich gehend auf dem oberen Markt von Tzippori (= Sepphoris), und ich fand einen [Schüler von Jesus dem Nazarener] und sein Name war Jakob, Mann aus Kfar Sekhanja. Er sagte zu mir: Es ist/steht geschrieben in eurer Tora: *Du sollst nicht den Lohn einer Hure bringen, usw.* (Dtn 23,19).¹⁴⁴ Was ist, [wenn man] daraus/aus diesem eine Toilette/einen Waschraum für einen Hohepriester macht/baut? Und ich sagte nichts zu ihm. Er sagte zu mir: So wurde mir gelehrt: *Denn von dem Lohn einer Hure hat sie [es] gesammelt und zum Lohn einer Hure kehren sie*

¹⁴³ EÜ: [...] um ihre Könige mit Fesseln zu binden, [ihre Fürsten mit eisernen Ketten,] [...].

¹⁴⁴ EÜ: Du sollst weder Dirnenlohn [noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes,] bringen. [Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.]

zurück (Mi 1,7).¹⁴⁵ Von einem Ort der Unreinheit kamen sie (= Münzen), zu einem Ort der Unreinheit werden/lass sie gehen. Und die Äußerung/das Wort vergnügte mich, durch dies/deswegen wurde ich wegen/für Häresie verhaftet. Und ich übertrat, was in der Tora geschrieben ist/steht: *Entferne deinen Weg von ihr* (Spr 5,8)¹⁴⁶ – dies ist die Häresie. *Und nähere dich nicht der Tür/Öffnung ihres Hauses* (Spr 5,8)¹⁴⁷ – dies ist die Autorität. Und es gibt welche, die sagen: *Entferne deinen Weg von ihr* – dies ist die Häresie und die Autorität. *Und nähere dich nicht der Tür/Öffnung ihres Hauses* – dies ist die Hure. Und wie viel/weit? Rav Chisda sagte: Vier Ellen.

Und die Rabbanan, wie interpretieren sie diesen *Lohn einer Hure*? Wie Rav Chisda, denn Rav Chisda sagte: Jede Hure, die belohnt/bezahlt wird, wird am Ende [andere] belohnen/bezahlen, sodass gesagt wird: *Und indem du Lohn gabst, wurde dir kein Lohn gegeben*, [und/deshalb bist du das Gegenteil] (Ez 16,34).¹⁴⁸ Und [seine Meinung] teilte/schied sich von der Rabbi Pedats, denn Rabbi Pedat sagte: Die Tora hat nur die Näherung an verbotene sexuelle Beziehungen [wörtl.: Näherung der enthüllten/entblößten Scham/Nacktheit] verboten, sodass gesagt wird: *Kein Mann darf sich seiner Fleisch-/Blutsverwandtschaft nähern, um ihre Scham/Nacktheit zu entblößen* (Lev 18,6).¹⁴⁹

Als Ulla (= Ula) aus der Schule/Akademie [wörtl.: Haus des Meisters] kam, küsste er seine Schwester auf ihre Hände; und (es gibt) welche, (die) sagen: auf ihre Brüste. Und seine [Meinung] teilte/schied sich von ihm selbst, denn Ulla (= Ula) sagte: Bloß/Schon die Näherung ist verboten, wegen „Geh, geh“, sagen wir, „Naziräer, gehe herum, gehe herum, dem Weinberg nähere dich nicht.“

Der Blutegel hat zwei Töchter: Gib, gib (Spr 30,15).¹⁵⁰ – Warum *gib, gib*? Mar/Meister Ukva (= Ukba) sagte: [Die Stimme] zweier Töchter, sie schreien aus der Hölle und sagen in dieser Welt: Bring, bring//Gib, gib. Und wer sind sie? Häresie und Autorität. Es gibt welche die sagen: Rav Chisda sagte, [dass] Mar/Meister Ukva (= Ukba) sagte: Die Stimme der Hölle schreit und sagt: Bring mir zwei Töchter, die schreien und in dieser Welt sagen: Bring, bring/Gib, gib.

Alle die zu ihr gehen, kehren weder zurück, noch erreichen sie die Pfade/Wege des Lebens (Spr 2,19)¹⁵¹ – Und wenn sie später nicht zurückkehren, [von] wo sollten sie [diese] erreichen? So sagt [der Schriftvers]: *Und wenn sie zurückkehren, erreichen sie die Pfade/Wege des Lebens nicht*. Meint dies, dass jeder, der sich von der Häresie trennt/zurückzieht, stirbt? Und siehe, sie, die vor Rav Chisda kam und zu ihm sagte: Das Leichteste von den Leichten war, sie machte (= empfing) ihren kleinen Sohn von ihrem großen Sohn. Und Rav Chisda sagte zu ihr: Bereitet für sie ein Toten-/Reisegewand vor; aber/und sie starb nicht. Wenn die, die das Leichteste von den Leichten sagte, dass sie [ihren Sohn von ihrem Sohn] machte/empfing, war darin Häresie inkludiert. Es war dies [ein Fall], in dem keine richtige Umkehr in ihr war, und sie deshalb nicht starb. Und es gibt viele, die sagen: Wegen Häresie – ja, wegen der Sünde/Übertretung – nein. Und siehe, sie, die vor Rav Chisda kam und zu ihm sagte [Rav Chisda: Stattet sie mit Toten-/Reisegewand aus], und sie starb! Wenn die, die das Leichteste von den Leichten sagte, war darin die Häresie inkludiert. Und für [eine andere] Sünde – nicht/nein? Und es wurde gelehrt: Sie sagten über Rabbi Elazar

¹⁴⁵ EÜ: [Alle seine geschnitzten Bilder werden zerschlagen, alle seine Weihegaben im Feuer verbrannt, alle seine Götzenbilder verwüste ich.] Denn mit Hurenlohn hat [Samaria] sie angesammelt und zu Hurenlohn werden sie wieder.

¹⁴⁶ EÜ: Halte deinen Weg von ihr fern, [komm ihrer Haustür nicht nahe!]

¹⁴⁷ EÜ: [Halte deinen Weg von ihr fern,] komm ihrer Haustür nicht nahe!

¹⁴⁸ EÜ: [Bei deiner Hurerei war es umgekehrt wie bei anderen Frauen: Dir hurte niemand nach;] du hast selbst bezahlt, wurdest aber nicht bezahlt. So hast du es umgekehrt gemacht wie andere.

¹⁴⁹ EÜ: Niemand von euch darf sich einer Blutsverwandten nähern, um ihre Scham zu entblößen. [Ich bin der Herr.]

¹⁵⁰ EÜ: Der Blutegel hat zwei Töchter: Gib! - Gib!

¹⁵¹ EÜ: Wer zu ihr geht, kehrt nie zurück, findet nie wieder die Pfade des Lebens.

ben Dordio (= Durdaja), dass er keine Hure in der Welt (zurück-/weg-)ließ, über die/auf der er nicht gekommen ist. Einmal hörte er, dass es eine Hure in den Städten des Meeres (= Westens) gibt, und sie einen Beutel Denare als Lohn nimmt. Er nahm einen Beutel Denare und ging und überquerte für sie sieben Flüsse. Während der üblichen Sache (= Sex) furzte sie; Sie sagte: Genauso wie dieser Furz nicht [mehr] zurückkehrt an seinen Ort, so werden sie Elazar ben Dordio durch Umkehr nicht akzeptieren. Er ging und setzte sich zwischen zwei Berge und Hügel; er sagte: Berge und Hügel, bittet für mich um Gnade. Sie sagten zu ihm: Bevor/Bis wir für dich bitten, bitten wir für uns selbst, sodass gesagt wird/denn es wird gesagt: *Wenn/Denn die Berge weichen und die Hügel wanken/zittern* (Jes 54,10).¹⁵² Er sagte: Himmel und Erde, bittet für mich um Gnade. Sie sagten: Bevor/Bis wir für dich bitten, bitten wir für uns selbst, denn es wird gesagt: *Denn die Himmel lösen sich auf wie Rauch und die Erde verschleißt/altert wie Gewand* (Jes 51,6).¹⁵³ Er sagte: Sonne und Mond, bittet für mich um Gnade. Sie sagten zu ihm: Bevor/Bis wir für dich bitten, bitten wir für uns selbst, denn es wird gesagt: *Und der Mond ist verlegen und die Sonne ist beschämt* (Jes 24,23).¹⁵⁴ Er sagte: Sterne und Sternbilder/Planeten, bittet für mich um Gnade. Sie sagten zu ihm: Bevor/Bis wir für dich bitten, bitten wir für uns selbst, denn es wird gesagt: *Und das ganze Heer/die ganze Armee des Himmels/der Himmel verfault/schmilzt* (Jes 34,4).¹⁵⁵ Er sagte: Die Sache ist von nichts abhängig außer von mir. Er legte seinen Kopf zwischen seine Knie und schrie weinend, bis ihn seine Seele verließ [wörtl.: bis seine Seele herauskam]. Eine Himmelsstimme/Bat Qol ging hervor und sagte: Rabbi Elazar ben Dordio ist bestimmt für das Leben in der kommenden Welt. [Und siehe, in diesem Fall war es die Sünde/Übertretung und er starb!] Auch dort/in jenem Fall, weil er [so] sehr an ihr (= Sünde) hing, wurde sie angesehen wie Häresie. Rabbi weinte und sagte: Es gibt einen, der seine Welt in vielen Jahren erwirbt, und es gibt einen, der seine Welt in einer Stunde/einem Moment erwirbt. Und Rabbi sagte [weilers]: Nicht nur wird entschieden, dass Büsser/Umkehrer [wörtl.: Herren der Umkehr] akzeptiert werden, sondern sie nennen sie auch ‚Rabbi‘.

Rabbi Chanina und Rabbi Jonathan gingen auf einem Weg, sie kamen zu zwei bestimmten Pfaden; einer zweigte ab [zur] Tür/Öffnung des Götzenbildes(/-tempels) [wörtl.: Werk der Sterne]; und einer zweigte ab [zur] Tür/Öffnung eines Hurenhauses. Einer sagte zu seinem Freund: Lass uns [zur] Tür/Öffnung des Götzenbildes(/-tempels) [wörtl.: Werk der Sterne] gehen, [17b] in Bezug auf den der Trieb geschlachtet/bezwungen ist. Der andere sagte zu ihm: Lass uns [zur] Tür/Öffnung des Hurenhauses gehen und unseren (bösen) Trieb schlachten (= bezwingen), damit wir Belohnung erhalten. Als sie dort ankamen, sahen sie sie (= die Prostituierten) sich vor ihnen verbeugen. Er sagte zu ihm: Woher hast du dies? Er sagte zu ihm: *Umsicht (mezimma) wird dich bewahren, Verständnis/Verstand wird dich behüten* (Spr 2,11).¹⁵⁶ Die Rabbanan/Weisen sagten zu Rabba (= Rav): Was meint *mezimma*? Man könnte sagen, es bezieht sich auf die Tora, in der geschrieben ist/steht ‚*zimma*‘ (= Sündhaftigkeit/ böser Rat) (Lev 18,17)¹⁵⁷ und wir übersetzen [dies mit]: ‚Rat der Sünder‘; aber es ist/steht [auch] geschrieben: *Außergewöhnlich im Rat, groß(artig) in Weisheit* (Jes

¹⁵² EÜ: Mögen auch die Berge weichen und die Hügel wanken [– meine Huld wird nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken, spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir.]

¹⁵³ EÜ: [Erhebt eure Augen zum Himmel, betrachtet die Erde hier unten!] Der Himmel zerflattert wie Rauch, die Erde zerfällt wie ein Kleid; [ihre Bewohner sterben wie die Fliegen. Doch mein Heil bleibt für immer bestehen, meine Gerechtigkeit wird niemals erschüttert.]

¹⁵⁴ EÜ: Dann wird der weiße Mond sich schämen und die heiße Sonne zuschanden werden, [denn der Herr der Heerscharen ist König auf dem Berg Zion und in Jerusalem und seinen Ältesten gegenüber ist Herrlichkeit.]

¹⁵⁵ EÜ: Das ganze Heer des Himmels verfault, [wie eine Buchrolle rollt sich der Himmel zusammen, sein ganzes Heer welkt dahin, wie das Blatt vom Weinstock verwelkt, wie welke Früchte vom Feigenbaum.]

¹⁵⁶ EÜ: Besonnenheit wacht über dir und Einsicht behütet dich.

¹⁵⁷ EÜ: Die Scham einer Frau und gleichzeitig die ihrer Tochter darfst du nicht entblößen; weder die Tochter ihres Sohnes noch die Tochter ihrer Tochter darfst du nehmen, um ihre Scham zu entblößen. Sie sind leiblich verwandt, es wäre Blutschande.

28,29).¹⁵⁸ Wenn dies [so ist, sollte] ‚*zimma*‘ in ihr (= Tora) [geschrieben] sein! So sagt [der Schriftvers]: Vor der Sache der Sündhaftigkeit wird sie dich bewahren, wird die Tora dich behüten.

Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Als Rabbi Elazar ben Perata (= Proto) und Rabbi Chanania ben Teradjon (= Teradion) verhaftet wurden, sagte Rabbi Elazar ben Perata zu Rabbi Chanania ben Teradjon: Glücklic bist du, der du [nur] wegen einer Sache verhaftet wurdest, wehe mir, der ich wegen fünf Sachen verhaftet wurde. Rabbi Chanania sagte zu ihm: Glücklic bist du, der du wegen fünf Sachen verhaftet wurdest und (du) gerettet wirst, wehe mir, der ich wegen einer Sache verhaftet wurde und nicht gerettet werde; weil du dich mit der Tora und Liebeswerken/-diensten befasst/beschäftigt hast, und ich habe mich nur/allein mit der Tora befasst/beschäftigt. Und so wie Rav Huna (= Hona), denn Rav Huna sagte: Jeder, der sich nur/allein mit der Tora befasst/beschäftigt – gleicht einem, der keinen Gott hat, sodass gesagt wird/denn es wird gesagt: *Und für viele Tage war Israel ohne den wahren Gott, usw.* (2 Chr 15,3).¹⁵⁹ Warum *ohne den wahren Gott*? Weil jeder, der sich nur/allein mit der Tora befasst/beschäftigt – gleicht einem, der keinen Gott hat. Und befasste/beschäftigte er sich nicht mit Liebeswerken/-diensten? Und wurde nicht gelehrt: Rabbi Eliezer ben Jakob sagt: Ein Mann gibt sein Geld nicht in die Almosenbüchse [wörtl.: Börse der Almosengebung] – außer über ihr ist ein Talmudgelehrter wie Rabbi Chanania ben Teradjon eingesetzt! Er [hatte] das Vertrauen, denn er war vertrauenswürdig, [aber] der, der arbeiten [sollte], arbeitete nicht. Und es wurde gelehrt: Er (= Chanania ben Teradjon) sagte zu ihm (= Elazar ben Perata[?]): Ich habe Purimgeld [wörtl.: Geld von Purim] mit Almosengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen! Der, der arbeiten [sollte], arbeitete, [aber] wie von ihm erbeten, arbeitete er nicht.

Sie brachten Rabbi Elazar ben Perata, [und] sie sagten: Was [ist der] Grund/Warum hast du [Tora] gelehrt, und warum hast du gestohlen? Er sagte zu ihnen: Wenn [einer] Krieger ist, ist [er] kein Gelehrter und wenn [einer] Gelehrter ist, ist [er] kein Krieger./Ein Krieger ist kein Gelehrter und ein Gelehrter ist kein Krieger. Und weil dieses nicht ist (= zutrifft), ist (= trifft) auch dieses/jenes nicht (zu). Und warum nennen sie dich Rabbi/Meister? Ich bin der Meister der Weber. Sie brachten ihm zwei Spulen, sie sagten zu ihm: Welche ist die Kette/der Kettfaden und welche ist der Einschlag/-schuss? Es geschah ihm ein Wunder. Eine weibliche Biene/Hornisse kam und setzte sich auf die Kette/den Kettfaden und eine männliche Biene/Hornisse kam und setzte sich auf den Einschlag/-schuss. Er sagte zu ihnen: Dies ist die Kette/der Kettfaden und dies/jenes ist der Einschlag/-schuss. Sie sagten zu ihm: Und warum bist du nicht zum Haus von Abidan (= Avidan) (= Versammlungshaus) gekommen? Er sagte zu ihnen: Ich bin alt und ich fürchtete, ich würde vielleicht unter euren Füßen zertreten werden. [Sie sagten]: Und bis jetzt, wie viele alte Männer/Greise sind zertreten worden? Es geschah ein Wunder; an diesem Tag wurde ein alter Mann/Greis zertreten. [Sie sagten]: Und warum hast du deinen Sklaven in die Freiheit entlassen? Er sagte zu ihnen: Diese Sache war nicht in der Welt (= Dies ist nicht geschehen). Einer [von ihnen] stand auf, um gegen ihn (als Zeuge) auszusagen. Elija kam, er ähnelte einem/erschien wie einer der Wichtigen/Notablen des Königreichs. Er (= Elija) sagte zu ihm (= Zeugen): Weil ihm bei allem ein Wunder geschah, geschieht ihm auch bei diesem ein Wunder; und dieser Mann (= du) wird [nur] seine (= deine) Boshaftigkeit/Schlechtheit zeigen. Und/Aber er (= Zeuge) beachtete dies nicht; er stand auf, um zu ihnen zu sprechen. Es gab einen geschriebenen Brief, der von den Wichtigen/Notablen des Königreichs geschrieben wurde, [und den es galt] an das Kaiserhaus/Haus des Kaisers zu senden, und sie sandten ihn durch die Hand dieses Mannes (= Zeugen). Elija kam, er schleuderte ihn (= Brief) 400 persische Meilen [weit]. Er (= Zeuge) ging und kam nicht [wieder].

¹⁵⁸ EÜ: [Auch dies ist vom Herrn der Heerscharen ausgegangen,] er hat wunderbaren Rat gegeben, hat groß den Erfolg gemacht.

¹⁵⁹ EÜ: Lange Zeit lebte Israel ohne den wahren Gott, [ohne einen belehrenden Priester, ohne Weisung.]

Sie brachten Rabbi Chanania ben Teradjon, sie sagten zu ihm: Warum hast du dich mit dem Gesetz (= Tora) befasst/beschäftigt? Er sagte zu ihnen: *So wie der Herr, mein Gott es mir befohlen/aufgetragen hat* (Dtn 4,5).¹⁶⁰ Sofort bestimmten/verordneten sie über ihn die Verbrennung, und über seine Frau die Hinrichtung/Enthauptung, und über seine Tochter in einem Hurenhaus zu sitzen. *Über ihn die Verbrennung*, weil er [18a] den Namen [Gottes] in seinen Buchstaben/buchstäblich aussprach. Und wie machte er dies/konnte er dies tun? Und/Denn lernten wir nicht [in mSan 10,1; bSan 90a], diese/die Folgenden haben keinen Anteil an der kommenden Welt: Der, der/Wer sagt die Tora ist nicht aus dem Himmel, und/oder die Auferstehung der Toten ist nicht in der Tora. Abba Schaul sagt: Auch der, der/wer den Namen [Gottes] in seinen Buchstaben/ buchstäblich ausspricht! Er machte es, um [es] selbst zu lernen, wie gelehrt wird: *Du sollst nicht lernen, um es zu tun* (Dtn 18,9)¹⁶¹ – aber du darfst lernen, um zu verstehen und zu unterrichten/anzuweisen. Aber was war der Grund, [dass] er bestraft wurde? Weil er den Namen [Gottes] [für gewöhnlich] in der Öffentlichkeit/öffentlich aussprach. *Und über seine Frau die Hinrichtung*, denn/weil sie nicht dagegen protestierte/versuchte [ihn] davon abzuhalten. Darüber sagten sie (= Weisen): Jeder, der die Kraft hat zu protestieren und nicht protestiert, wird deswegen bestraft. *Und über seine Tochter in einem Hurenhaus/Bordell zu sitzen*, denn/wie Rabbi Jochanan sagte: Einmal ging seine Tochter an den Großen/Noblen Roms vorüber, sie sagten: Wie erfreulich ist der Gang dieser jungen Frau. Sofort war sie genau in ihrem Gang/achtete sie auf ihre Schritte. Und dies ist, was Rabbi Schimon ben Laqisch sagte: Was [heißt], was geschrieben steht/Warum steht geschrieben: *Die Schuld/Sünde meiner Fersen umgibt mich* (Ps 49,6)¹⁶²? Die Sünden, die ein Mensch mit seinen Fersen in dieser Welt zertrampelt/zertritt – sie umgeben ihn am Tag des Gerichts/Gerichtstag. In dem Moment, in dem die drei hinausgingen – rechtfertigten/erkannten sie das Urteil über sie/an; er sagte: *Der Fels, perfekt ist sein Werk* [usw.] (Dtn 32,4)¹⁶³, und seine Frau sagte: *Ein Gott der Wahrheit/Treue und ohne Ungerechtigkeit* (Dtn 32,4).¹⁶⁴ Seine Tochter sagte: *Groß an Rat und mächtig/groß an Tat, weil/der, deine Augen offen sind über allen Wegen, usw.* (Jer 32,19).¹⁶⁵ Rabbi sagte: [Wie] groß sind diese Gerechten, dass ihnen die drei Verse der Rechtfertigung/Anerkennung des Urteils in den Sinn kamen in dem Moment der Rechtfertigung/Anerkennung des Urteils.

Die Rabbanan/Weisen lehrten [in einer Baraita]: Als Rabbi Jose ben Qisma (= Kisma) krank war, ging Rabbi Chanania ben Teradjon, um ihn zu besuchen. Er (= Jose) sagte zu ihm: Chanania, mein Bruder, mein Bruder weißt du nicht, dass dieses Volk/diese Regierung (= Römer) vom Himmel gekrönt wurde? Denn sie hat sein Haus zerstört, und seinen Tempel/sein Heiligtum verbrannt, und seine Frommen getötet, und seine Guten/Besten zerstört/vernichtet, und es/sie existiert jetzt [noch immer]. Und/Aber ich hörte über dich, dass du sitzt und dich mit der Tora befasst/beschäftigst, [und große Versammlungen versammelst] und die (Tora)rolle in deinen Schoß gelegt hast! Er (= Chanania) sagte zu ihm: Vom Himmel werden sie sich erbarmen/Gnade haben. Er (= Jose) sagte zu ihm: Ich spreche zu dir Worte der Vernunft, und du sagst zu mir „Vom Himmel werden sie sich erbarmen/Gnade haben.“ Ich würde mich nicht wundern, wenn sie nicht dich und deine Torarolle im Feuer verbrennen! Er (= Chanania) sagte zu ihm: Rabbi/Meister, was bin ich für das Leben in der kommenden Welt

¹⁶⁰ EÜ: [Siehe, hiermit lehre ich euch,] wie es mir der Herr, mein Gott, aufgetragen hat, [Gesetze und Rechtsentscheide. Ihr sollt sie innerhalb des Landes halten, in das ihr hineinzieht, um es in Besitz zu nehmen].

¹⁶¹ EÜ: [Wenn du in das Land hineinziehst, das der Herr, dein Gott, dir gibt,] sollst du nicht lernen, [die Gräueltaten dieser Völker] nachzuahmen.

¹⁶² EÜ: [Warum soll ich mich in bösen Tagen fürchten, wenn] mich die Schuld meiner Tritte umgibt?

¹⁶³ EÜ: [Er heißt:] Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; [denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade].

¹⁶⁴ EÜ: [Er heißt:] Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht.] Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht [und gerade].

¹⁶⁵ EÜ: Groß bist du an Rat und mächtig an Tat; deine Augen wachen über alle Wege [der Menschen, um jedem entsprechend seinem Verhalten und der Frucht seiner Taten zu geben].

(= bin ich für das Leben in der kommenden Welt bestimmt)? Er (= Jose) sagte zu ihm: Ist dir irgendein Ereignis nahegekommen (= Hat sich dir irgendetwas ereignet)? Er (= Chanania) sagte zu ihm: Ich habe Purimgeld mit Almosengeld vertauscht und ich verteilte es an die Armen. Er (= Jose) sagte: Wenn [es] so [ist], möge dein Anteil mein Anteil sein und dein Schicksal/Los möge mein Schicksal/Los sein. Sie sagten: Es waren nicht/nur wenige Tage bis Rabbi Jose ben Qisma (= Kisma) starb/[diese Welt] verließ. Und alle Großen/Noblen Roms gingen, um ihn zu begraben und sie betrauerten ihn in einer großen Trauer-/Grabrede. Und bei ihrer Rückkehr fanden sie Rabbi Chanania ben Teradjon, der saß und sich mit der Tora beschäftigte/befasste und große Versammlungen versammelte und die Torarolle in seinen Schoß gelegt hatte. Sie brachten ihn und wickelten ihn in die Torarolle und umgaben ihn mit Bündeln von Zweigen und zündeten sie mit Feuer an. Und sie brachten Büschel an Wolle/Wollbüschel und weichten sie in Wasser (ein) und legten sie auf sein Herz, damit seine Seele nicht schnell hinausgeht/[ihn] nicht schnell verlässt. Seine Tochter sagte zu ihm: Vater, so [muss] ich dich sehen? Er sagte zu ihr: Wenn ich allein verbrannt werden würde, wäre es eine schwere Sache für mich, jetzt [da] ich verbrannt werde und die Torarolle mit mir; der, der die Beleidigung/den Affront der Torarolle sucht (= ahndet), der wird [auch] meine Beleidigung (= die Beleidigung gegen mich) suchen (= ahnden). Seine Schüler sagten zu ihm: Rabbi/Meister, was siehst du? Er sagte zu ihnen: Die Pergament(rollen)e verbrennen und die Buchstaben fliegen [in den Himmel]. [Schüler:] Auch du öffne deinen Mund und lass das Feuer [in dich] eintreten! Er sagte zu ihnen: Es ist besser, dass der, der [die Seele] gegeben hat, sie nimmt und niemand verletze sich selbst. Der Henker sagte zu ihm: Rabbi/Meister, wenn ich das lodernde Feuer/die Flammen mehre und die Büschel von Wolle/Wollbüschel von deinem Herzen nehme, bringst du mich zum Leben in der kommenden Welt/in die kommende Welt, um zu leben? Er sagte zu ihm (= Henker): Jawohl. [Henker:] Schwöre [es] mir! Er schwor [es] ihm/Es wurde ihm geschworen. Sofort mehrte er das lodernde Feuer/die Flamme und nahm die Büschel von Wolle/Wollbüschel von seinem Herzen, seine Seele ging schnell hinaus/verließ [ihn] schnell. Auch er (= Henker) sprang und fiel mitten ins Feuer. Eine Bat Qol/Himmelsstimme ging hervor/brach durch und sagte: Rabbi Chanania ben Teradjon und sein Henker sind eingeladen zum Leben in der kommenden Welt/in der kommenden Welt zu leben. Rabbi weinte und sagte: **Es gibt [einen], der seine Welt in einer Stunde/einem Moment erwirbt, und es gibt [einen], der seine Welt in vielen Jahren erwirbt.**

Beruria (= Berurja), die Ehefrau von Rabbi Meir, war eine Tochter von Rabbi Chanania ben Teradjon. Sie sagte zu ihm (= Meir): [Es ist] eine beschämende Sache für mich, dass meine Schwester in einem Hurenhaus/Bordell sitzt. Er nahm einen Trikab mit Denaren und ging, er sagte: Wenn mit ihr kein Vergehen (= Prostitution) begangen wurde, wird ihr ein Wunder geschehen, wenn sie ein Vergehen beging, wird ihr/für sie kein Wunder geschehen werden. Er ging und nahm die Person (= Verkleidung) eines Reiters/Ritters an, und sagte zu ihr: Gehorche mir. Sie sagte zu ihm: Ich bin eine menstruierende Frau/Menstruierende. Er sagte zu ihr: Ich werde aufgeregt/gespannt warten. Sie sagte zu ihm: Es sind zahlreiche gut (und es gibt gute/viele hier), die schöner sind als ich. Er sagte: Höre daraus, sie beging kein Vergehen; zu jedem, der kam, sagte sie so/dies. Er ging bezüglich des Wächters ihrer Hand und sagte zu ihm: Gib sie mir. Er (= Wächter) sagte zu ihm: Ich fürchte mich vor der Regierung/dem Königreich. Er (= Meir) sagte zu ihm: Nimm den Trikab mit Denaren. Einen Teil verteile/lasse arbeiten (= als Bestechung) und ein Teil ist für dich. Er (= Wächter) sagte zu ihm: Und was mache ich, wenn sie (= Denare) enden? Er (= Meir) sagte zu ihm: Sage, ‚Gott von Meir, antworte mir‘, und du wirst gerettet werden. Er (= Wächter) sagte zu ihm: [18b] Und wer kann mir sagen, dass dies so ist? [Er (= Meir) sagte: Jetzt wirst du (es) sehen.] Dort waren diese Hunde, die Menschen fraßen. Er (= Meir) nahm einen (Erd)klumpen/ Stein, warf nach ihnen. Diese/Sie kamen, um ihn zu fressen. Er sagte: Gott von Meir, antworte mir! Sie verließen ihn. Und er (= Wächter) gab sie (= Tochter v. Chanania) ihm. Am Ende/Schließlich wurde von der Sache am Königshof gehört. Sie brachten ihn (= Wächter)

hinauf, um ihn zu hängen. Er sagte: Gott von Meir, antworte mir! Sie nahmen ihn herab/herunter. Sie sagten zu ihm: Was ist dies? Er sagte zu ihnen: So/Auf diese Art war das Ereignis. Sie kamen, gravierten/meißelten das Bild von Rabbi Meir in die Tür/das Tor Roms ein. Sie sagten: Jeder, der dieses Gesicht sieht, bringe ihn. Eines Tages sahen sie ihn und sie liefen ihm nach/hinterher; er lief vor ihnen weg/aus ihrem Angesicht, [hinüber] zu einem/ins Hurenhaus. Es gibt welche, die sagen: Er sah Speisen von Nichtjuden [wörtl.: Sternenanbetern/-dienern], tauchte den einen/diesen [Finger] ein und kostete von/saugte an dem einen/anderen [Finger]. Es gibt welche, die sagen: Elija kam, er erschien ihnen als/wie eine Hure, umarmte ihn (= Meir). Sie sagten: [Gott] bewahre [wörtl.: bewahre und behüte], wenn dies Rabbi Meir war, hätte er [es/dies] nicht so gemacht. Er (= Meir) stand auf, floh, kam nach Babylonien. Es gibt welche, die sagen: [Wegen] dieses Ereignisses. Und es gibt welche, die sagen: [Wegen] des Ereignisses von/mit Beruria (= Berurja).

Die Rabbanan/Weisen lehrten: Der, der zu **Theatern/Stadien** und Belagerungstruppen/-camps (= Belagerungsbelustigungen) geht, und dort die Wahrsager, und die Zauberer, und [die Clowns] Bucco und Macchus, und die Maultiertreiber, und die Spiele, bacchanalische und säkulare/hundertjährige, sieht – dies hier ist der Sitz der Spötter. Und über ihn sagt die Schrift: **Glücklich/Gesegnet ist der Mann, der nicht geht, usw. (Ps 1,1),¹⁶⁶ sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat (Ps 1,2).**¹⁶⁷ Hieraus lernst du, dass diese Dinge einen Menschen zu der Vernachlässigung der Tora bringen. Und ich will einen Widerspruch aufzeigen: Zu Theatern/Stadien [gehen] ist erlaubt – weil er schreien und retten kann; und zu Belagerungstruppen/-camps (= Belagerungsbelustigungen) ist erlaubt –wegen des Gemeinwohls der Stadt, nur darf er sich nicht mit ihnen zusammentun; und wenn er sich mit ihnen zusammentut, ist es verboten. Es ist widersprüchlich [zwischen der 2. Behauptung zu den] Theatern/Stadien [und der] ersten [Behauptung zu den] Theatern/Stadien; es ist widersprüchlich [zwischen der 2. Behauptung zu den] Belagerungstruppen/-camps (= Belagerungsbelustigungen) [und der] ersten [Behauptung zu den] Belagerungstruppen/-camps (= Belagerungsbelustigungen)! Angenommen, dass es [zwischen der 2. Behauptung zu den] Belagerungstruppen/-camps [und der] ersten [Behauptung zu den] Belagerungstruppen/-camps nicht widersprüchlich ist: Einmal wird er zu ihnen gezählt, und einmal wird er nicht zu ihnen gezählt. Aber [zwischen der 2. Behauptung zu den] Belagerungstruppen/-camps [und der] ersten [Behauptung zu den] Belagerungstruppen/-camps ist es widersprüchlich! Dies ist [ein Disput] der Tannaim; [denn es wird gelehrt:] Sie dürfen nicht zu den Theatern/Stadien gehen, weil es der Sitz der Spötter ist. Und Rabbi Natan erlaubte es, aus zwei Gründen: einer [ist], weil er schreien und retten kann, und einer [ist], weil er bei der Heirat/Wiederverheiratung einer Frau Zeugnis geben kann.

Die Rabbanan/Weisen lehrten: Sie dürfen nicht zu Aufführungen und Zirkussen gehen, weil sie dort Götzen opfern, (und) sich bei Zeremonien für Götzenbilder vergnügen – Wort Rabbi Meirs. Und die Weisen sagen: Ein Ort, an dem sie Götzen opfern/götzendienersche Zeremonien abhalten, ist verboten, wegen des Verdachts der Götzenbilder/des Götzendienstes; und ein Ort, an dem sie (dort) keinen Götzen opfern/keine götzendienerschen Zeremonien abhalten, ist verboten, weil er der Sitz von Spöttern ist. Was ist [der Unterschied] zwischen ihnen? Rabbi Chanina aus Sura sagte: Handeltreiben unterscheidet zwischen ihnen. Rabbi Schimon ben Pazi legte aus: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: **Glücklich/Gesegnet ist der Mann, der nicht geht im Rat der Bösen/Gottlosen, und nicht steht auf dem Weg der Sünder,**

¹⁶⁶ EÜ: Selig der Mann, der nicht [nach dem Rat der Frevler] geht, [nicht auf dem Weg der Sünder steht, nicht im Kreis der Spötter sitzt,]

¹⁶⁷ EÜ: sondern sein Gefallen hat an der Weisung des Herrn, [bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnt.]

und nicht in dem Sitz der Spötter sitzt (Ps 1,1)¹⁶⁸? Und wie, wenn er nicht ging, kann er dort stehen? Und wenn er nicht stand, dort sitzen? Und wenn er nicht saß, dort spotten? Allerdings sagt er (= Vers) dir, dass, wenn er ging, steht er am Ende; und wenn er stand, sitzt er am Ende; und wenn er saß, spottet er am Ende; und wenn er spottete – über ihn sagt die Schrift: *Wenn du weise bist, bist du weise für dich (und wenn du spottest) trägst du [es] allein/wirst du allein [es] tragen* (Spr 9,12).¹⁶⁹ Rabbi Eliezer [Elazar] sagte: Jeder, der spottet/Spott treibt – Leiden kommen über ihn, sodass gesagt wird/denn es wird gesagt: *Und jetzt spottet nicht/seid keine Spötter; damit eure Fesseln/Bande nicht stärker/fester werden.* (Jes 28,22)¹⁷⁰ Raba (= Rava) sagte zu den Rabbanan: Ich erbitte von euch, dass ihr nicht spottet, damit nicht Leiden über euch kommen. Rav Qattina (= Kettina) sagte: Jeder, der spottet/Spott treibt, seine Versorgung/Nahrung wird vermindert, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Er streckt seine Hand nach den Spöttern (aus)* (Hos 7,5).¹⁷¹ Rabbi Schimon ben Laqisch sagte: Jeder, der spottet/Spott treibt, fällt in die Hölle/in Gehenna, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Ein Vermessener und Überheblicher, Spötter, ist sein Name, er handelt in vermessener/arroganter Wut* (Spr 21,24).¹⁷² Und es gibt keine Wut außer die Hölle/Gehenna, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Ein Tag der Wut/des Zorns ist dieser Tag* (Zef 1,15).¹⁷³ Rabbi Oschaja sagte: Jeder, der überheblich ist, fällt in die Hölle/in Gehenna, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Ein Vermessener und Überheblicher, Spötter, ist sein Name, er handelt in vermessener/arroganter Wut* (Spr 21,24).¹⁷⁴ Und es gibt keine Wut außer die Hölle/Gehenna, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Ein Tag der Wut/des Zorns ist dieser Tag* (Zef 1,15).¹⁷⁵ Rabbi Chanilai bar Chanilai sagte: Jeder, der spottet/Spott treibt, bewirkt Vernichtung für die Welt, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Und jetzt spottet nicht/seid keine Spötter; damit eure Fesseln/Bande nicht stärker/fester werden, [denn von] einer festgelegten Vernichtung, habe ich gehört* (Jes 28,22).¹⁷⁶ Rabbi Eliezer sagte: Es (= Spott) ist (= wiegt) [so] schwer, dass es mit Leiden beginnt und mit Vernichtung endet.

Rabbi Schimon ben Pazi interpretierte/legte aus: **Glücklich/Gesegnet ist der Mann, der nicht geht (Ps 1,1)**¹⁷⁷ – zu Aufführungen/Theatern und Zirkussen der Nichtjuden/Götzendiener [wörtl.: Sternenanbeter/-diener]; **und nicht steht auf dem Weg der Sünder (Ps 1,1)** – der nicht bei Tierkämpfen steht; **und nicht in dem Sitz der Spötter sitzt (Ps 1,1)** – der nicht bei Intriganten sitzt. Vielleicht könnte ein Mensch sagen: Weil ich nicht zu Aufführungen/Theatern und Zirkussen ging und nicht bei Tierkämpfen stand, soll ich gehen und (frei) dem Schlaf frönen? Der Talmud sagt: **Und über sein Gesetz/seine Tora sinnt/meditiert er Tag und Nacht nach (Ps 1,2)**¹⁷⁸

¹⁶⁸ EÜ: Selig der Mann, der nicht nach dem Rat der Frevler geht, nicht auf dem Weg der Sünder steht, nicht im Kreis der Spötter sitzt,

¹⁶⁹ EÜ: Bist du weise, so bist du weise zum eigenen Nutzen, bist du aber unbeherrscht, hast du allein es zu tragen.

¹⁷⁰ EÜ: Darum spottet nicht weiter, sonst werden eure Fesseln noch stärker. [Denn das Ende für die ganze Erde ist beschlossen. Gehört habe ich es vom Herrn, dem Gott der Heerscharen.]

¹⁷¹ EÜ: [Am Tag, an dem die Regierenden unseren König mit dem Gift des Weins krank machen,] hat dieser den Spöttern die Hand gereicht.

¹⁷² EÜ: Der Freche und Stolze, einen Zuchtlosen nennt man ihn, er handelt in maßlosem Übermut.

¹⁷³ EÜ: Ein Tag des Zorns ist jener Tag, [ein Tag der Not und Bedrängnis, ein Tag des Krachens und Berstens, ein Tag des Dunkels und der Finsternis, ein Tag der Wolken und der schwarzen Nacht,] [...].

¹⁷⁴ EÜ: Der Freche und Stolze, einen Zuchtlosen nennt man ihn, er handelt in maßlosem Übermut.

¹⁷⁵ EÜ: Ein Tag des Zorns ist jener Tag, [ein Tag der Not und Bedrängnis, ein Tag des Krachens und Berstens, ein Tag des Dunkels und der Finsternis, ein Tag der Wolken und der schwarzen Nacht,] [...].

¹⁷⁶ EÜ: Darum spottet nicht weiter, sonst werden eure Fesseln noch stärker. Denn das Ende für die ganze Erde ist beschlossen. [Gehört habe ich es vom Herrn, dem Gott der Heerscharen.]

¹⁷⁷ EÜ: Selig der Mann, der nicht [nach dem Rat der Frevler] geht, nicht auf dem Weg der Sünder steht, nicht im Kreis der Spötter sitzt,

¹⁷⁸ EÜ: [Sondern sein Gefallen hat an der Weisung des Herrn,] bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnt.

Rabbi Schmu'el bar Nachmani sagte, [dass] Rabbi Jonathan sagte: **Glücklich/Gesegnet ist der Mann, der nicht geht im Rat der Bösen/Gottlosen (Ps 1,1)**¹⁷⁹ – dies [19a] ist unser Vater Abraham, der nicht ging im Rat der Menschen der Turmbaugeneration, denn sie war böse/gottlos, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *(Komm), lass uns selbst eine Stadt bauen* (Gen 11,4)¹⁸⁰; **und nicht steht auf dem Weg der Sünder (Ps 1,1)**¹⁸¹ – der nicht stand bei den (Umher)stehenden Sodoms, denn sie waren Sünder, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Und/Aber die Menschen Sodoms waren böse/Gottlose und Sünder vor dem Herrn* (Gen 13,13)¹⁸²; **und nicht in dem Sitz der Spötter sitzt (Ps 1,1)**¹⁸³ – der nicht saß im Sitz der Philister, weil sie Spötter waren, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Und es ereignete sich [als] ihre Herzen gut/fröhlich waren, und/dass sie sagten: Ruft nach Samson, und/dass er uns zum Lachen bringt* (Ri 16,25).¹⁸⁴

Glücklich/Gesegnet ist der Mann, der den Herrn fürchtet (Ps 112,1)¹⁸⁵ – glücklich/gesegnet ist der Mann und nicht glücklich/gesegnet ist die Frau? Rav Amram sagte, [dass] Glücklich/Gesegnet ist, wer Umkehr macht, wenn er [noch] ein Mann ist. Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Glücklich/Gesegnet ist, wer siegt über seinen (bösen) Trieb/sein Verlangen wie ein Mann. *An seinen Geboten viel Vergnügen/Freude hat* (Ps 112,1)¹⁸⁶ – Rabbi Elazar sagte: *An seinen Geboten* – und/aber nicht an der Belohnung für seine Gebote. Und dies ist, was wir lernten: Er würde sagen: Seid nicht wie Sklaven/Diener, die dem Herrn dienen unter der Bedingung einen Anteil zu erhalten, sondern seid wie Sklaven/Diener, die dem Herrn dienen, ohne der Bedingung einen Anteil zu erhalten.

Sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat (Ps 1,2)¹⁸⁷ – Rabbi sagte: Ein Mann lernt nur Tora von einem Ort, an dem sein Herz Lust/Vergnügen hat, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: **Sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat** (Ps 1,2). Levi und Rabbi Schimon, Sohn von Rabbi, saßen vor Rabbi und rezitierten den (Schrift)abschnitt. Das Buch endete, Levi sagte: Lass sie [uns] das Buch der Sprüche bringen. Rabbi Schimon, Sohn von Rabbi, sagte: Lass sie [uns] das Buch der Psalmen bringen. Er (be)zwang Levi und sie brachten das Buch der Psalmen. Als sie hier (= bei dem Vers) ankamen **Sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat** (Ps 1,2), erklärte und sagte Rabbi: Ein Mensch lernt nur Tora von einem Ort, an dem sein Herz Lust/Vergnügen hat. Levi sagte: Rabbi/Meister, du hast uns (= mir) die Erlaubnis gegeben aufzustehen. Rabbi Avdimi bar Chama sagte: Jeder, der sich mit der Tora befasst/beschäftigt – der Heilige, gepriesen sei er, erfüllt seine Lust/Gelüste, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: **Sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat** (Ps 1,2). Rava (= Raba) sagte: Stets soll ein Mensch Tora lernen von einem Ort, an dem sein Herz Lust/Vergnügen hat, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: **Sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat** (Ps 1,2). Und Rava (= Raba) sagte: Am Anfang wird sie (= Tora) benannt nach dem Namen des Heiligen, gepriesen sei er, und am Ende wird sie (=

¹⁷⁹ EÜ: Selig der Mann, der nicht nach dem Rat der Frevler geht, [nicht auf dem Weg der Sünder steht, nicht im Kreis der Spötter sitzt,]

¹⁸⁰ EÜ: [Dann sagten sie:] Auf, bauen wir uns eine Stadt [und einen Turm mit einer Spitze bis in den Himmel! So wollen wir uns einen Namen machen, damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.]

¹⁸¹ EÜ: [Selig der Mann, der nicht nach dem Rat der Frevler geht,] nicht auf dem Weg der Sünder steht, [nicht im Kreis der Spötter sitzt,]

¹⁸² EÜ: Die Männer von Sodom aber waren sehr böse und sündigten vor dem Herrn.

¹⁸³ EÜ: [Selig der Mann, der nicht nach dem Rat der Frevler geht, nicht auf dem Weg der Sünder steht,] nicht im Kreis der Spötter sitzt,

¹⁸⁴ EÜ: Und es geschah, als ihr Herz fröhlich war, sagten sie: Ruft Simson her, damit er für uns Späße macht! [Und sie ließen Simson aus dem Gefängnis holen und er machte vor ihnen Späße. Sie stellten ihn zwischen die Säulen.]

¹⁸⁵ EÜ: [Halleluja!] Selig der Mann, der den Herrn fürchtet [und sich herzlich freut an seinen Geboten.]

¹⁸⁶ EÜ: [Halleluja!] [Selig der Mann, der den Herrn fürchtet und] sich herzlich freut an seinen Geboten.

¹⁸⁷ EÜ: Sondern sein Gefallen hat an der Weisung des Herrn, [bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnt.]

Tora) benannt nach seinem Namen (= Name des Schülers), denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *An der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat und über sein Gesetz/seine Tora sinnt/meditiert er Tag und Nacht nach (Ps 1,2).*¹⁸⁸ Und Rava (= Raba) sagte: Stets lerne ein Mensch [zuerst] Tora und danach sinne/meditiere er darüber nach, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *an der Tora des Herrn;* und nachher *und über sein Gesetz/seine Tora sinnt/meditiert er nach.* Und Rava (= Raba) sagte: Stets soll ein Mensch Wissen erwerben, und auch wenn er es vergisst und auch wenn er nicht weiß/versteht, was er sagt, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Meine Seele bricht vor Sehnsucht/Verlangen (Ps 119,20).*¹⁸⁹ *Bricht* [in grobe Stücke] ist/steht geschrieben und es ist/steht nicht geschrieben ‚mahlt‘.

Rava (= Raba) wies auf einen Widerspruch hin/zeigte einen Widerspruch auf: Es ist/steht geschrieben: *Auf den Höhen/Gipfeln (Spr 9,3)*¹⁹⁰; und es ist/steht geschrieben: *Auf dem/einem Sessel (Spr 9,14)*¹⁹¹! Am Anfang *auf den Höhen/Gipfeln* und am Ende *auf dem/einem Sessel*. Es ist/steht geschrieben: *Oben auf den (An)höhen (Spr 8,2)*¹⁹²; und es ist/steht geschrieben: *Auf dem Weg (Spr 8,2)*! Am Anfang *oben auf den (An)höhen* und am Ende *auf dem Weg*.

Ula (= Ulla) wies auf einen Widerspruch hin/zeigte einen Widerspruch auf: Es ist/steht geschrieben: *Trinke Wasser aus deiner Zisterne (Spr 5,15)*¹⁹³; und es ist/steht geschrieben: *Und fließendes Wasser inmitten aus deiner Quelle/deinem Brunnen (Spr 5,15)*! Am Anfang *trinke aus deiner Zisterne* und am Ende *(und) fließendes Wasser aus deiner Quelle/deinem Brunnen*.

Rava (= Raba) sagte, [dass] Rav Sechora sagte, [dass] Rav Huna (= Hona) sagte: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: *Reichtum aus Nichtigkeit/Vergänglichlicher Reichtum verringert sich und [wer] mit der Hand sammelt, vermehrt (Spr 13,11)*?¹⁹⁴ Wenn ein Mensch seine Tora zu Bündeln [und] Bündeln/vielen Bündeln macht, wird sie verringert; und/aber, wenn er sie mit der Hand sammelt, vermehrt er sie. Rava (= Raba) sagte: Die Rabbanan wissen von dieser Sache und/aber sie übertreten sie. Rav Nachman bar Isaak sagte: Ich machte/tat [es] und [es (= Wissen)] blieb in meiner Hand erhalten. Rav Schezbi (= Scheizu) sagte im Namen von Rabbi Elazar ben Azarja: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: *Der Faule/Betrüger röstet/brät seinen Fang nicht (Spr 12,27)*?¹⁹⁵ Der faule/betrügerische Jäger hat weder ein Leben noch werden die Tage lang sein. Und Rav Scheschet sagte: Der faule/betrügerische Jäger röstet/brät. Als Rav Dimi kam, sagte er: **Maschal** (= ein Gleichnis) über einen Menschen, der Vögel jagt/fängt. Wenn er die Flügel des Ersten bricht – alle bleiben erhalten in seiner Hand; und/aber wenn nicht – [sie] bleiben nicht in seiner Hand erhalten.

*Und er wird/soll sein wie ein Baum, der gepflanzt ist an Wasserläufen (Ps 1,3).*¹⁹⁶ In der Schule/dem Haus des Rabbi Jannai sagten sie: Wie ein Baum, der ‚gepflanzt‘ ist und nicht wie ein Baum, der ‚eingesetzt‘ ist. Jeder, der Tora von [nur] einem Meister lernt – er wird nie ein Zeichen des Segens sehen. Rav Chisda sagte zu den Rabbanan: Ich will euch eine Sache sagen, und/aber ich fürchte, dass ihr mich verlassen und gehen werdet: Jeder, der die Tora von [nur] einem Meister lernt – er wird nie ein Zeichen des Segens sehen. Sie verließen ihn und gingen vor Rava (= Raba). Er (= Rava) sagte zu ihnen: Dies sind/[meint] Worte der Erläuterung/Sevara, aber Gemara/die mündliche Tradition besser von einem Meister, so dass [es] nicht [19b] verschiedene Versionen sind.

¹⁸⁸ EÜ: Sondern sein Gefallen hat an der Weisung des Herrn, bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnt.

¹⁸⁹ EÜ: Meine Seele verzehrt sich vor Verlangen [nach deinen Entscheiden allezeit.]

¹⁹⁰ EÜ: [Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein] auf der Höhe [der Stadtburg.]

¹⁹¹ EÜ: [Sie sitzt vor der Tür ihres Hauses] auf einem Sessel [bei der Stadtburg,] [...].

¹⁹² EÜ: Oben auf den Höhen, [auf der Straße,] an der Kreuzung der Wege [steht sie;]

¹⁹³ EÜ: Trink Wasser aus deiner eigenen Zisterne, Wasser, das aus deinem Brunnen quillt!

¹⁹⁴ EÜ: Nichtiger Reichtum schwindet, wer Stück für Stück sammelt, gewinnt mehr.

¹⁹⁵ EÜ: Bequemlichkeit erjagt sich kein Wild, [kostbare Güter erlangt der Fleißige.]

¹⁹⁶ EÜ: Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser, [der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.]

An Wasserläufen (Ps 1,3)¹⁹⁷ [פּלג: 3 Buchstaben – 3 Teile] – Rabbi Tanchuma bar Chanilai sagte: Immer/Stets [teile] ein Mensch seine Jahre [in] drei [Teile]; ein Drittel für die (Lehre der) Bibel, ein Drittel für die Mischna, ein Drittel für den Talmud. Wer weiß, wie lange ein Mensch lebt? Wenn wir [dies] sagen[, so gilt es] in Bezug auf die [Dreiteilung der] Tage. **Der seine Frucht hat/bringt zu seiner Zeit (Ps 1,3)**¹⁹⁸ – Rava (= Raba) sagte: **Wenn er seine Frucht hat/bringt zu seiner Zeit und seine Blätter fallen/welken nicht ab (Ps 1,3)**¹⁹⁹, und/aber wenn nicht, [so] sagt über den Schüler und über den Lehrer die Schrift: *Nicht so die Bösen/Gottlosen, sondern (eher), usw.* (Ps 1,4).²⁰⁰ Rabbi Abba sagte, [dass] Rav Huna (= Hona) sagte, [dass] Rav sagte: Was [heißt], was geschrieben ist/steht: *Denn zahlreich sind die Erschlagenen/Getöteten, [die] sie fällte/gefällt hat* (Spr 7,26)?²⁰¹ Dies ist ein Schüler, der [noch] nicht den Zeitpunkt erreicht hat, um Entscheidungen zu treffen und lehrt. *Und starke/viele sind es, alle die sie getötet hat/tötete* (Spr 7,26).²⁰² – Dies ist ein Schüler, der den Zeitpunkt erreicht hat, um Entscheidungen zu treffen und nicht lehrt. Und bis wann? Bis 40 Jahre. Aber Rava unterrichtete! Dort (= in Ravas Fall) waren sie gleich[rangig]. **Und seine Blätter fallen/welken nicht ab (Ps 1,3)**²⁰³ – Rav Acha bar Ada sagte, [dass] Rav sagte, und sie (= manche) sagen: Rav Acha bar Abba sagte, [dass] Rav Hamnuna sagte, [dass] Rav sagte: Sogar das gewöhnliche Gespräch braucht das Studium, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: **Und seine Blätter fallen/welken nicht ab (Ps 1,3).** **Und alles, was er macht, wird erfolgreich sein (Ps 1,3)**²⁰⁴ – Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Diese Sache ist/steht in der Tora geschrieben und wird zum zweiten Mal in den Propheten gesagt und zum dritten Mal in den Schriften: Jeder, der sich befasst/beschäftigt mit der Tora – sein Besitz wird ihm erfolgreich sein/wachsen. Es ist/steht geschrieben in der Tora, denn es ist/steht geschrieben: *Und haltet die Worte dieses Bundes und macht sie/führt sie aus, damit ihr erfolgreich seid in allem, was ihr tut* (Dtn 29,8).²⁰⁵ Zum zweiten Mal in den Propheten, denn es ist/steht geschrieben: *Nicht soll [dieses] Buch des der Weisung aus deinem Mund weichen und du sollst Tag und Nacht darüber nachsinnen/meditieren, damit du (darauf) achtest alles zu tun/auszuführen, was in ihr geschrieben ist/steht; denn dann wirst du deinen Weg erfolgreich machen und dann wirst du erfolgreich sein/Erfolg haben* (Jos 1,8).²⁰⁶ Zum dritten Mal in den Schriften, denn es ist/steht geschrieben: **Sondern (eher) an der Tora des Herrn sein Vergnügen/seine Lust hat, und über sein Gesetz/seine Tora sinnt/meditiert er Tag und Nacht nach. Und er ist wie ein Baum, der gepflanzt ist an Wasserläufen, der seine Frucht hat/bringt zu seiner Zeit und seine Blätter fallen/welken nicht ab; und alles was er macht, wird erfolgreich sein (Ps 1,2-3).**²⁰⁷

¹⁹⁷ EÜ: [Er ist wie ein Baum, gepflanzt] an Bächen voll Wasser, [der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.]

¹⁹⁸ EÜ: [Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser,] der zur rechten Zeit seine Frucht bringt [und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.]

¹⁹⁹ EÜ: [Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser,] der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. [Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.]

²⁰⁰ EÜ: Nicht so die Frevler: [Sie sind wie Spreu, die der Wind verweht.]

²⁰¹ EÜ: Denn zahlreich sind die Erschlagenen, die sie gefällt hat; [viele sind es, die sie getötet hat.]

²⁰² EÜ: [Denn zahlreich sind die Erschlagenen, die sie gefällt hat,] viele sind es, die sie getötet hat.

²⁰³ EÜ: [Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt] und dessen Blätter nicht welken. [Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.]

²⁰⁴ EÜ: [Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken.] Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.

²⁰⁵ EÜ: Darum achtet auf die Bestimmungen dieses Bundes und haltet sie, damit euch alles, was ihr tut, gelingt!

²⁰⁶ EÜ: Über dieses Buch der Weisung sollst du immer reden und Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, genauso zu handeln, wie darin geschrieben steht. Dann wirst du auf deinem Weg Glück und Erfolg haben.

²⁰⁷ EÜ: (2) Sondern sein Gefallen hat an der Weisung des Herrn, bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnt. (3) Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Bächen voll Wasser, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, es wird ihm gelingen.

Rabbi Alexandri verkündete/rief aus: Wer wünscht Leben? Wer wünscht Leben? Die ganze Welt sammelte sich und kam zu ihm und sagten zu ihm: Gib uns Leben. Er sagte zu ihnen: *Wer ist der Mann, der Leben begehrt, usw. (Ps 34,13)²⁰⁸; Bewahre deine Zunge vor Bösem, usw. (Ps 34,14)²⁰⁹ (Halte dich von Bösem fern und tue Gutes, usw. (Ps 34,15)²¹⁰*. Vielleicht sagt ein Mensch: Ich bewahrte meine Zunge vor dem Bösen und meine Lippen vor trügerischer Rede (vgl. Ps 34,14). Soll ich [gehen] und (frei) dem Schlaf frönen? Der Talmud lehrt: *Halte dich von Bösem fern und tue Gutes (Ps 34,15)*. *Gutes* ist nur die Tora, denn es wird gesagt/sodass gesagt wird: *Denn eine gute Lehre gab ich euch, gebt mein Gesetz/meine Tora nicht auf (Spr 4,2).*²¹¹

Erreicht er (= Arbeiter) die gewölbte Kammer/Nische, den Ort, an dem sie das Götzenbild [wörtl.: Werk der Sterne] aufstellen. Rabbi Elazar sagte, [dass] Rabbi Jochanan sagte: Wenn er baute – sein Lohn ist erlaubt. Selbstverständlich sind es [nur] Hilfsmittel/Dienstgeräte eines Götzenbildes, und Hilfsmittel/Dienstgeräte eines Götzenbildes (sind) nach beiden, Rabbi Jischmael und Rabbi Aqiva, nicht verboten, bis sie verwendet/verehrt werden! Rabbi Jeremia sagte: Es (= Aussage) wird nur benötigt/gebraucht für das Götzenbild selbst. Das ist richtig, wenn einer sagt: Das Götzenbild von einem Israeliten ist sofort verboten, und von einem Nichtjuden/Götzendiener bis es verwendet/verehrt wird. – Richtig, aber einer, der sagt: Von einem Nichtjuden/Götzendiener ist [es] sofort verboten, was kann dort gesagt werden? Aber Rabba bar Ula (= Ulla) sagte: Es (= Aussage) wird nur benötigt/gebraucht beim letzten Hammerschlag. Götzenbild, was ist wesentlich dafür? Die Vollendung/Beendigung der Arbeit, und wann ist die Vollendung/Beendigung der Arbeit? Mit dem letzten Hammerschlag. Der letzte Hammerschlag ist nicht eine Peruta (= kl. Kupfermünze, 1/8 eines As (= 1/24 von einem Denar)) wert. Folglich dachte er: Die Löhne sind vom Anfang bis zum Ende fällig/[zu bezahlen].

²⁰⁸ EÜ: Wer ist der Mensch, der das Leben liebt, [der Tage ersehnt, um Gutes zu sehen?]

²⁰⁹ EÜ: Bewahre deine Zunge vor Bösem; [deine Lippen vor falscher Rede!]

²¹⁰ EÜ: Meide das Böse und tu das Gute, [suche Frieden und jage ihm nach!]

²¹¹ EÜ: Denn gute Lehre gebe ich euch. Lasst nicht ab von meiner Unterweisung!

4. Traktat Semachot 8,6-16

6) Sie entzündeten/Man entzündet Feuer für Könige, aber nicht für Prinzen.

Und als Rabban Gamliel der Älteste starb, entzündete Aqilas (= Onkelos) der Konvertit(/Proselyt) mehr als 80 Minen (= Gewichts- und Geldeinheit) vor ihm.

Sie sagten zu ihm: Was hast du [für einen Sinn darin] gesehen?

Er sagte zu ihnen: Weil geschrieben ist/steht: *In Frieden sollst du sterben und wie bei den Feuern deiner Väter, den früheren Königen, die vor dir waren, so sollen sie für dich [ein Feuer] entzünden* (Jer 34,5).²¹² Und ist nicht Rabban Gamliel mehr wert als 100 Könige, die nicht gebraucht werden?

7) Sie bedecken die Haare der [verstorbenen] Bräute und decken die Gesichter der Bräutigame auf. Und sie geben seine Tinte und sein Schreibrohr neben ihn/an seine Seite, und/aber sie fürchten sich nicht wegen der Wege der Amoriter/abergläubischer Praktiken. Als Rabban Gamliel der Älteste eintrat, um das Jahr zu interkalieren, sagte er: Sieben Älteste sollen eintreten.

Und es traten acht ein. Und als Rabban Gamliel der Älteste eintrat, fand er acht, er sagte: Wer ist es, der hereinkam ohne Erlaubnis?

Schmuel der Kleine stellte sich auf seine Füße und sagte zu ihm: Rabbi, ich bin eingetreten, um eine Regelung/Halakha zu erfragen.

Er (= Gamliel) sagte zu ihm: Was [ist mit] dir, Eldad und Medad? Ganz Israel weiß, dass, wenn ich sage, dass nur zwei eintreten sollen, du einer von diesen gewesen wärst.

Er (= Schmuel) sagte zu ihm: Hängen sie/Hängt man den Schlüssel und das Rechnungsbuch/Konto eines Verstorbenen in seinem Sarg auf, wegen des Schmerzes der Seele? Und als Schmuel der Kleine starb, hängten sie seinen Schlüssel und sein Rechnungsbuch/Konto in seinen Sarg, weil er keinen Sohn hatte.

Und Rabban Gamliel und Rabbi Eleazar lobten (über) ihn, und sie sagten: Über ihn ist es passend zu weinen, und über ihn ist es passend zu klagen. Wenn Könige sterben, hinterlassen sie ihre Kronen ihren Kindern/Söhnen; Reiche sterben und hinterlassen ihren Reichtum ihren Kindern/Söhnen. Schmuel der Kleine nahm alle Wertgegenstände der Welt und ging seinen Weg.

Und so/das sagte er in der Stunde seines Todes: Schimon und Jischmael für das Schwert (= sind für den Tod durch das Schwert bestimmt), und der Rest des ganzen Volkes für die Plünderung. Und zahlreiche Probleme werden nach diesem sein/folgen. Und er sagte es in aramäischer Sprache.

8) Und als Rabban Schimon und Rabbi Jischmael ergriffen wurden und über sie das Urteil gefällt wurde, dass sie getötet werden, weinte Rabbi Jischmael.

Und Rabban Schimon sagte zu dem Rabbi: Dir fehlen nur noch zwei Schritte bis zum Schoß der Gerechten und du weinst?

Er (= Jischmael) sagte zu ihm: Und ist es wirklich so, dass ich darüber weine, dass wir getötet werden? Ich weine darüber, dass wir getötet werden wie Mörder und Entweiher des Schabbats.

Er (= Schimon) sagte zu ihm: Vielleicht bist du beim Essen gesessen, oder du hast geschlafen, und/als eine Frau kam, um dich über ihre Menstruation oder/und über ihre Unreinheit oder ihre Reinheit zu befragen, und der Diener sagte zu ihr, dass du schläfst.

²¹² EÜ: In Frieden kannst du sterben und wie deinen Vätern, den früheren Königen, die vor dir waren, so wird man auch dir zu Ehren Totenfeuer anzünden [und dir die Totenklage halten: Ach, der Herrscher! Ich, ja ich, habe dieses Wort geredet – Spruch des HERRN].

Und die Tora sagt: *Wenn du sie in irgendeiner Weise betrübst* [usw.] (Ex 22,22).²¹³ Und was ist/steht danach geschrieben? *Und mein Zorn wird brennen und ich werde euch töten mit dem Schwert* (Ex 22,23).²¹⁴

Und es gibt die, die sagen/manche, die sagen: Rabban Schimon weinte und Rabbi Jischmael sagte zu ihm diese Worte.

Und als Rabban Schimon und Rabbi Jischmael getötet wurden, erreichte die Nachricht/Neuigkeit Rabbi Aqiva und Rabbi Jehuda (= Judah) ben Baba (= Bava).

Sie standen auf und gürteten/(kleideten) ihre Hüften mit Sackleinen; und sie zerrissen ihre Gewänder, und sagten: Unsere Brüder, Israel, hört uns! Wenn Gutes in die Welt kommen würde, wäre der erste, der es (= das Gute) erhält, niemand außer Rabbi Schimon und Rabbi Jischmael. Und/Aber jetzt ist es offenbart vor ihm, der sprach und die Welt war, dass am Ende/schlussendlich große zukünftige (göttliche) Strafen in die Welt kommen, und deshalb wurden diese aus der Welt entfernt. *Der Gerechte stirbt, und niemand legte es sich aufs Herz* (= niemand nahm es sich zu Herzen) (Jes 57,1).²¹⁵ *Er soll eintreten in Frieden, sie sollen ruhen auf ihren Liegestätten/Betten, [jeder d]er geht in seiner Aufrichtigkeit/Geradheit* (Jes 57,2).²¹⁶

9) Und als Rabbi Aqiva getötet wurde in Caesarea, erreichte die Nachricht Rabbi Jehuda ben Bava und Rabbi Chanania ben Teradjon.

Sie standen auf und gürteten ihre Hüften mit Sackleinen, und sagten: Unsere Brüder, Israel, hört uns! Rabbi Aqiva wurde nicht getötet wegen Raub/Räuberei, und/auch nicht, weil er sich nicht mit seiner ganzen Kraft in der Tora mühte. Rabbi Aqiva wurde nur als Zeichen getötet, sodass gesagt wird: *Und Ezechiel ist ein Zeichen für euch, wie er all dies/das tat, [so] werdet ihr [es] tun/machen; und [wenn dies] kommt, werdet ihr verstehen/erkennen, dass ich, der Herr; Gott, bin* (Ez 24,24).²¹⁷ Und von jetzt bis in wenigen Tagen wird kein Ort im Land Israel zu finden sein, an dem keine Getöteten abgelegt wurden; sodass gesagt wird: *Sprich, so ist der Spruch des Herrn: Und die Kadaver/Leichen der Männer fielen als Dung auf das offene Feld (und) wie Garbe(n)/geschnittenes Getreide hinter dem Schnitter; und es gibt niemanden, der sie/es sammelt/entfernt* (Jer 9,21).²¹⁸

Es wird berichtet, dass nicht viele Tage danach Krieg kam und die ganze Welt durcheinanderbrachte. Und von da an bis in 12 Monaten (= innerhalb von 12 Monaten) endeten die Ratsversammlungen in Juda, sodass gesagt wird: *Erzittert, die, die ihr [f.] sorglos seid, erschauert, die ihr euch sicher fühlt!* (Jes 32,11)²¹⁹

Die, die ihr sorglos seid – dies sind Ratsversammlungen. *Die ihr euch sicher fühlt* – dies sind von Mauern umgebene Städte.

Sie sagten, dass es nicht 12 Monate dauerte, bis ihnen alles geschah, was sie ihnen gesagt hatten.

²¹³ EÜ: Wenn du sie ausnützt [und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören].

²¹⁴ EÜ: Mein Zorn wird entbrennen und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, [sodass eure Frauen zu Witwen und eure Söhne zu Waisen werden].

²¹⁵ EÜ: Der Gerechte kommt um und niemand nimmt es sich zu Herzen. [Die Treuen werden dahingerafft, ohne dass es jemand beachtet. Ja, von der Bosheit wird der Gerechte dahingerafft].

²¹⁶ EÜ: Er gelangt zum Frieden, sie ruhen auf ihren Lagern, ein jeder, der seinen Weg geradeaus geht.

²¹⁷ EÜ: Ezechiel wird ein Mahnzeichen für euch sein. Genauso wie er gehandelt hat, werdet ihr handeln; wenn das eintrifft, werdet ihr erkennen, dass ich Gott, der Herr, bin.

²¹⁸ EÜ: Rede! So lautet der Spruch des Herrn: Die Leichen der Leute liegen wie Dünger auf dem Feld, wie Garben hinter dem Schnitter; keiner ist da, der sie sammelt.

²¹⁹ EÜ: Bebt, ihr Sorglosen, zittert, ihr Selbstsicheren! [Zieht euch aus, entblößt euch und legt das Trauerkleid an!]

10) Rabbi Meir sprach in Gleichnissen: Ein **Maschal** über einen König, der ein Abendessen/Fest machte und Gäste einlud, aber für sie keine Zeit festlegte, wann sie gehen sollten.

Die Klugen unter ihnen standen in der neunten Stunde des Tages auf (= gingen), und betraten ihre Häuser, und kamen in ihre Betten bei hellem Licht/Tageslicht.

Andere standen bei Sonnenuntergang/beim Untergang der Sonne auf, und die Geschäfte waren [noch] offen, und Lichter/Kerzen brannten, und sie betraten ihre Häuser, und kamen in ihre Betten bei Kerzenlicht.

Andere standen in der zweiten und dritten Stunde der Nacht auf, und ein paar Geschäfte waren [noch] offen und ein paar waren geschlossen, ein paar Lichter/Kerzen brannten [noch] und ein paar waren gelöscht/ausgegangen, sie betraten ihre Häuser und kamen in ihre Betten bei Dunkelheit.

Die, die übrig geblieben waren beim Abendessen/Fest, – der Wein drang in sie ein und sie verletzten einander/einer den anderen und töteten einander/einer den anderen, sodass gesagt wird: *Ich sah den Herrn stehen über dem Altar und er sagte: Zerschlage das Kapital (= Kapitell), sodass die Türschwellen erbeben, und zerbrich/zerschlage sie ihnen allen auf dem Kopf, und die/den letzten von ihnen werde ich mit dem Schwert töten* (Amos 9,1).²²⁰

Und der Rest aller Diener des Königs – die Großen werden durch die Hände der Kleinen geschlagen, sodass gesagt wird: *Wegen diesem (= Deshalb/Darum) habe ich bei den Propheten zugehauen, ich tötete sie durch die Worte meines Mundes* (Hos 6,5).²²¹

11) Rabbi Aqiva sagt: Ein König hat/hatte vier Söhne.

Einer wird geschlagen und er (= 1. Sohn) schweigt;

und einer wird geschlagen und er (= 2. Sohn) rebelliert;

und einer wird geschlagen und er (= 3. Sohn) fleht;

und einer wird geschlagen und er (4. Sohn) sagt zu seinem Vater: Schlag mich!

Abraham wird geschlagen und er schweigt, sodass gesagt wird: *Nimm jetzt deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, und geh. Geh in das Land Morija und bringe ihn dort hinauf/opfere ihn dort als Brandopfer* (Gen 22,2).²²² Er (= Abraham) hätte zu ihm (= Gott)

sagen können: Gestern sagtest du zu mir: *Weil durch Isaak dein Same/deine Nachkommen(schaft) benannt werden/wird* (Gen 21,12)²²³; aber er schweigt, sodass gesagt wird: *Und so stand Abraham früh am Morgen auf und band/sattelte seinen Esel und nahm zwei junge Männer/Diener mit sich und Isaak, seinen Sohn* (Gen 22,3).²²⁴

Ijob wird geschlagen und er rebelliert, sodass gesagt wird: *Ich werde zu Gott sagen: Verurteile/Verwirf mich nicht. Lass mich wissen, worüber du mit mir streitest* (Ijob 10,2).²²⁵

²²⁰ EÜ: Ich sah den Herrn auf dem Altar stehen. Er sagte: Zerschlag den Knauf der Säule, sodass die Schwellen erbeben, und zerschmettere allen den Kopf! Was dann von ihnen noch übrig ist, töte ich mit dem Schwert. [Keiner von ihnen kann entfliehen, keiner entrinnt, keiner entkommt].

²²¹ EÜ: Darum habe ich durch die Propheten zugeschlagen, habe sie durch die Worte meines Mundes umgebracht. [Dann wird mein Recht hervorbrechen wie das Licht].

²²² EÜ: [Er sprach:] Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija und bringe ihn dort [auf einem der Berge, den ich dir nenne,] als Brandopfer dar!

²²³ EÜ: [Gott sprach aber zu Abraham: Die Sache wegen des Knaben und wegen deiner Magd sei nicht böse in deinen Augen. Hör auf alles, was dir Sara sagt!] Denn nach Isaak sollen deine Nachkommen benannt werden.

²²⁴ EÜ: Frühmorgens stand Abraham auf, sattelte seinen Esel, nahm zwei seiner Jungknechte mit sich und seinen Sohn Isaak, [spaltete Holz zum Brandopfer und machte sich auf den Weg zu dem Ort, den ihm Gott genannt hatte].

²²⁵ EÜ: Ich sage zu Gott: Sprich mich nicht schuldig, lass mich wissen, warum du mich befehdest!

Hiskija wird geschlagen und er fleht, sodass gesagt wird: *Und er betete zum Herrn* (2 Kön 20,2),²²⁶ und es gibt die, die sagen, auch er (= Hiskija) rebelliert, sodass gesagt wird: *Und ich habe in deinen Augen das Gute getan* (2 Kön 20,3).²²⁷

David sagte zu seinem Vater: Schlag mich, sodass gesagt wird: *Wasche mich ausgiebig von meiner Armut/Sünde und von meinem Vergehen reinige mich* (Ps 51,4).²²⁸

12) Und als Rabbi Chanania ben Teradjon gefangen genommen wurde wegen/für Häresie, verurteilten sie ihn zum Feuer(tod); und seine Frau zur Hinrichtung/Tötung, und seine Tochter zu wohnen in einem Hurenhaus.

Er sagte zu ihnen: Was beschlossen/verhängten sie über die Arme/arme Frau? Sie sagten zu ihm: Die Hinrichtung/Tötung. Er rezitierte über sie: *Gerecht ist der Herr in all seinen Wegen und gütig in all seinen Werken* (Ps 145,17).²²⁹ *Der Fels; seine Arbeit/sein Werk ist komplett/perfekt, weil alle seine Wege Gerechtigkeit sind. Ein Gott der Wahrheit und ohne Ungerechtigkeit, er ist gerecht und aufrecht/gerade* (Dtn 32,4).²³⁰

Sie sagte zu ihnen: Was verhängten sie über meinen Herrn/Meister (= Mann)? Sie sagten zu ihr: Das Feuer. Sie rezitierte über ihn: *Groß an Rat und mächtig in der Tat, du, dessen Augen offen sind über allen Wegen der Menschensöhne/Menschenkinder, um jedem gemäß seiner Wege und gemäß der Frucht seiner Taten zu geben* (Jer 32,19).²³¹

Und als sie ihn verbrannten, banden/wickelten sie ihn in eine Torarolle und zündeten ihn an und die Torarolle mit ihm.

Und [währenddessen] schrie seine Tochter und warf sich vor ihm nieder. Und sie sagte: Dies ist die Tora und dies ist ihr Lohn?

Er sagte zu ihr: Meine Tochter, wenn du über mich weinst und wegen mir dich niederwirfst, [dann] ist es gut, dass ich von einem Feuer konsumiert werde, das entfacht [wörtl.: geblasen] wurde, und nicht von einem Feuer, das nicht entfacht [wörtl.: geblasen] wurde, sodass gesagt wird: *Ihn soll ein nicht entfacht [geblasenes] Feuer verzehren* (Ijob 20,26).²³²

Und wenn du über die Torarolle weinst, siehe, diese Tora ist Feuer und Feuer verzehrt kein Feuer. Siehe die Buchstaben fliegen in die Luft, und das Feuer verzehrt nur das Pergament.

13) Sie sagen das Studium der Tora für einen Sterbenden nicht ab, bis seine Seele hinausgegangen ist/ihn verlassen hat.

Und als Schimon, der Sohn von Rabbi Aqiva, krank war, vernachlässigte er sein Lehrhaus nicht, aber er befahl/beauftragte Boten mit seiner Hand.

Der erste (= Bote) kam und sagte zu ihm: Er ist sehr krank. Er (= Aqiva) sagte zu ihnen (= Schülern): Fragt [weiter].

Der zweite (= Bote) kam und sagte zu ihm: Es wird schlechter. Sie kehrten zum Torastudium zurück.

Der dritte (= Bote) kam und sagte zu ihm: Er stirbt. Er (= Aqiva) sagte zu ihnen (= Schülern): Fragt [weiter].

Der vierte (= Bote) kam und sagte zu ihm: Er ist verstorben/hat Frieden [gefunden]. Er (= Aqiva) stand auf und entfernte seine Tefillin, zerriss seine Kleider und sagte zu ihnen: Meine

²²⁶ EÜ: [Da drehte sich Hiskija mit dem Gesicht zur Wand] und betete zum Herrn.

²²⁷ EÜ: [Ach, Her, denk daran, dass ich in Treue und mit ungeteiltem Herzen vor dir gegangen bin] und dass ich getan habe, was gut ist in deinen Augen!

²²⁸ EÜ: Wasch meine Schuld von mir ab und mach mich rein von meiner Sünde!

²²⁹ EÜ: Gerecht ist der Herr auf all seinen Wegen und getreu in all seinen Werken.

²³⁰ EÜ: [Er heißt:] Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade.

²³¹ EÜ: Groß bist du an Rat und mächtig an Tat; deine Augen wachen über alle Wege der Menschen, um jedem entsprechend seinem Verhalten und der Frucht seiner Taten zu geben.

²³² EÜ: [Nur finsternes Unheil ist für ihn aufbewahrt,] Feuer, von niemand entfacht, verzehrt ihn, [frisst noch den letzten Mann in seinem Zelt].

Brüder, Israel, hört! Bis jetzt war das Studium der Tora verpflichtend, von jetzt an bin ich und seid ihr zur Ehre des Toten verpflichtet. Eine große Versammlung versammelte sich zu Ehren des Sohnes von Rabbi Aqiva.

Er (= Aqiva) sagte zu ihnen: Bringt für mich eine Bank/einen Sessel auf [wörtl.: aus/von] den Friedhof/ans [wörtl.: aus/von] Grab. Sie brachten für ihn eine Bank/einen Sessel auf den Friedhof/ans Grab, und er setzte sich darauf und legte aus/interpretierte und sagte: Unsere Brüder, Israel, hört! Nicht, dass ich weise bin, es gibt hier weisere als mich. Und nicht, dass ich reich bin, es gibt hier reichere als mich. Die Menschen im Süden kennen Rabbi Aqiva, [aber] woher kennen ihn die Menschen in Galiläa? Die Männer kennen Rabbi Aqiva, [aber] woher die Frauen und Kinder? Aber ich weiß, dass euer Lohn mächtig/groß ist, weil ihr traurig wart und nun für die Ehre der Tora und im Namen der Mitzwa/des Gebots gekommen seid. Ich bin beruhigt/getröstet, obwohl ich sieben Söhne hatte (und) sie begrub. Und nicht, dass ein Mann seine Söhne/Kinder begraben will. Nun/Aber ich weiß, dass mein Sohn ein Sohn/Kind der kommenden Welt ist, weil er viele zum Richtigen/Verdienstvollen brachte, und jeder, der viele zum Richtigen/Verdienstvollen bringt – es kommt keine Sünde/Schuld über seine Hand; und jeder, der viele zur Sünde/zum Sündigen bringt – er hat nicht genügend in seiner Hand, um umzukehren/Umkehr zu machen.

Mose war gerecht/recht und brachte viele zum Richtigen/Verdienstvollen. Das Verdienst vieler wird mit ihm verbunden, wie gesagt wird: *Die Gerechtigkeit des Herrn machte er/führte er aus und seine Urteile mit Israel* (Dtn 33,21).²³³

Jerobeam sündigte und brachte viele zur Sünde/zum Sündigen. Die Verführung zur Sünde wird mit ihm verbunden, wie gesagt wird: *Wegen der Sünden Jerobeams, die er sündigte/beging und mit denen er Israel zum Sündigen brachte* (1 Kön 15,30).²³⁴

14) Weiters/Außerdem saß er auf ihm (= Sessel) und legte aus/interpretierte: Gute verursachen Gutes durch ihre Hand.

Israel hätte es verdient aus Ägypten gerettet/befreit zu werden, [auch] wenn Moses und Aaron nicht aufgestanden wären, wie gesagt wird: *Und danach zogen sie mit großem Besitz aus* (Gen 15,14).²³⁵

Israel hätte es verdient die Tora zu erhalten, [auch] wenn Mose und Aaron nicht in der Wüste/Wildnis aufgestanden wären, wie gesagt wird: *Für die Aufrechten/Rechtschaffenden hortet er fundierte Weisheit* (Spr 2,7).²³⁶

Der Abschnitt von den ‚Richtern‘ (Ex 18,21-23)²³⁷ hätte es verdient erzählt zu werden, [auch] wenn Jitro nicht aufgestanden wäre.

Der Abschnitt ‚zweites Pessach‘ (Num 9,1-14)²³⁸ hätte es verdient erzählt zu werden, [auch] wenn die Unreinen nicht aufgestanden wären.

²³³ EÜ: [Das erste Stück hat er sich ausgesucht, denn dort ist der Anteil des verborgenen Anführers und dort erschien jeder aus den Häuptern des Volkes.] Was recht ist vor dem Herrn, führte er aus, dessen Rechtsentscheide gemeinsam mit Israel.

²³⁴ EÜ: Das geschah wegen der Sünden, die Jerobeam begangen und zu denen er Israel verführt hatte, [und wegen des Ärgers, den er dem Herrn, dem Gott Israels, bereitet hatte].

²³⁵ EÜ: [Aber auch über das Volk, dem sie als Sklaven dienen, werde ich Gericht halten] und nachher werden sie mit reicher Habe ausziehen.

²³⁶ EÜ: Für die Redlichen hält er Hilfe bereit, [den Rechtschaffenden ist er ein Schild].

²³⁷ EÜ: (21) Du aber sieh dich im ganzen Volk nach tüchtigen, gottesfürchtigen und zuverlässigen Männern um, die Bestechung ablehnen. Gib dem Volk Vorsteher für je tausend, hundert, fünfzig und zehn! (22) Sie sollen dem Volk jederzeit als Richter zur Verfügung stehen. Alle wichtigen Fälle sollen sie vor dich bringen, die leichteren sollen sie selber entscheiden. Entlaste dich und lass sie mittragen! (23) Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen und dieses ganze Volk kann in Frieden heimkehren.

²³⁸ EÜ: (1) Im ersten Monat des zweiten Jahres nach ihrem Auszug aus Ägypten sprach der Herr in der Wüste Sinai zu Mose: (2) Die Israeliten sollen zur festgesetzten Zeit das Pessachfest feiern. (3) Am vierzehnten Tag dieses Monats sollt ihr es in der Abenddämmerung zur festgesetzten Zeit feiern. Entsprechend aller betreffenden Satzungen und Rechtsentscheide sollt ihr es feiern. (4) Da sagte Mose zu den Israeliten, sie sollten das

Der Abschnitt ‚Erbe/Erbschaft‘ (Num 27,1-5)²³⁹ hätte es verdient erzählt zu werden, [auch] wenn die Töchter von Zelofhad nicht aufgestanden wären.

Der Tempel/das Heiligtum hätte es verdient gebaut zu werden, [auch] wenn David und Salomon nicht aufgestanden wären, wie gesagt wird: *Das Heiligtum, Herr; das deine Hände errichteten* (Ex 15,17).²⁴⁰

Israel hätte es verdient gerettet zu werden in den Tagen Hamans, [auch] wenn Mordechai und Ester nicht aufgestanden wären, wie gesagt wird: *Und ja, auch [für] dies, – [wenn] sie im Land ihrer Feinde sind, werde ich sie wieder vertreiben/zurückweisen, noch werde ich sie hassen, um sie zu vernichten/-tilgen und zu brechen/besiegen, – ist mein Bund mit ihnen, weil ich der Herr, ihr Gott, bin* (Lev 26,44).²⁴¹

Weiters/Außerdem verursachen Schuldige Schuld durch ihre Hand.

Israel hätte es verdient versklavt zu werden, [auch] wenn (der) Pharao und die Ägypter nicht aufgestanden wären, wie gesagt wird: *Und sie werden ihnen dienen und sie werden sie plagen/quälen* (Gen 15,13).²⁴²

Der Abschnitt ‚Verflucher/Frevler‘ (Lev 24,10-11)²⁴³ hätte es verdient erzählt zu werden, [auch] wenn der Sohn der Israelitin nicht aufgestanden wäre.

Der Abschnitt ‚Sammler der Stäbe/Stöcke‘ (Num 15,32-36)²⁴⁴ hätte es verdient erzählt zu werden, [auch] wenn der Sammler der Stäbe/Stöcke nicht aufgestanden wäre.

Pessachfest feiern. (5) So feierten sie am vierzehnten Tag des ersten Monats in der Abenddämmerung das Pessachfest in der Wüste Sinai. Genauso, wie der Herr es Mose geboten hatte, machten es die Israeliten. (6) Es gab Männer, die unrein waren, weil sie einen toten Menschen berührt hatten, und die deshalb an jenem Tag das Pessachfest nicht feiern konnten. Die Männer kamen noch am selben Tag zu Mose und Aaron (7) und sagten zu ihm: Wir sind unrein, weil wir einen toten Menschen berührt haben. Warum soll es uns verwehrt sein, zur festgesetzten Zeit wie die anderen Israeliten dem Herrn unsere Opfergabe darzubringen? (8) Mose antwortete ihnen: Bleibt da; ich will hören, was euch der Herr gebietet. (9) Der Herr sprach zu Mose: (10) Sag den Israeliten: Wenn irgendeiner unrein wurde durch Berührung eines Toten oder auf einer weiten Reise ist, sei es unter euch oder in den kommenden Generationen, er aber das Pessach für den Herrn feiern will, (11) dann dürfen sie es im zweiten Monat am vierzehnten Tag in der Abenddämmerung feiern; zu ungesäuerten Broten und Bitterkräutern sollen sie es essen. (12) Sie sollen davon nichts bis zum nächsten Morgen übrig lassen und sollen an ihm keinen Knochen zerbrechen. Entsprechend der Pessachsatzung sollen sie es feiern. (13) Wer jedoch rein ist und sich nicht auf einer Reise befindet, es aber trotzdem unterlässt, das Pessachfest zu feiern, der soll aus seinen Stammesgenossen ausgemerzt werden, denn er hat dem Herrn seine Opfergabe nicht zur festgesetzten Zeit dargebracht; ein solcher Mensch muss die Folgen seiner Sünde tragen. (14) Wenn ein Fremder sich bei euch aufhält und das Pessachfest für den Herrn feiern will, dann soll er es nach der Pessachsatzung und ihren Rechtsentscheiden feiern. Für den Fremden und für den Einheimischen soll bei euch dieselbe Satzung gelten.²³⁹ EÜ: (1) Die Töchter Zelofhads, des Sohnes Hefers, des Sohnes Gileads, des Sohnes Machirs, des Sohnes Manasses, aus den Sippen Manasses, des Sohnes Josefs, traten heran. Dies waren die Namen seiner Töchter: Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza. (2) Sie stellten sich vor Mose und vor den Priester Eleasar und vor die Anführer und die ganze Gemeinde an den Eingang des Offenbarungszeltes und sagten: (3) Unser Vater ist in der Wüste gestorben. Er war aber nicht inmitten der Gemeinde, die sich in Korachs Gefolge gegen den Herrn zusammengerotet hatte, sondern er ist wegen seiner eigenen Sünde gestorben. Aber er hinterließ keine Söhne. (4) Warum soll nun der Name unseres Vaters aus der Mitte seiner Sippe verschwinden, weil er keinen Sohn hatte? Gib uns Grundbesitz bei den Brüdern unseres Vaters! (5) Da übergab Mose ihre Rechtssache dem Herrn [...].

²⁴⁰ EÜ: [Du wirst sie hinbringen und auf den Berg deines Erbes einpflanzen, den du, Herr, zu deiner Wohnstätte gemacht hast, um dich niederzulassen,] zu einem Heiligtum, Herr, von deinen Händen gegründet.

²⁴¹ EÜ: Aber selbst wenn sie im Land ihrer Feinde sind, werde ich sie nicht missachten und sie nicht verabscheuen, um ihnen etwa ein Ende zu machen und meinen Bund mit ihnen zu widerrufen; denn ich bin der Herr, ihr Gott.

²⁴² EÜ: [Er sprach zu Abram: Du sollst wissen: Deine Nachkommen werden als Fremde in einem Land wohnen, das ihnen nicht gehört.] Sie werden dort [als Sklaven] dienen und man wird sie [vierhundert Jahre lang] unterdrücken.

²⁴³ EÜ: (10) Der Sohn einer Israelitin und eines Ägypters ging unter die Israeliten. Im Lager geriet er in Streit mit einem Mann, der Israelit war. (11) Der Sohn der Israelitin schmähte den Gottesnamen und fluchte. Da brachten sie ihn zu Mose. Der Name der Mutter war Schelomit; sie war die Tochter Dibris aus dem Stamm Dan.

²⁴⁴ EÜ: (32) Als die Israeliten in der Wüste waren, entdeckten sie einmal, dass jemand am Sabbat Holz sammelte. (33) Diejenigen, die ihn beim Holz sammeln entdeckt hatten, brachten ihn vor Mose und Aaron und

Israel hätte es verdient durch das Schwert zu fallen, [auch] wenn Bileam nicht aufgestanden wäre, wie gesagt wird: *Durch das Schwert sollen die Sünder meines Volkes sterben* (Amos 9,10).²⁴⁵

Israel hätte es verdient Götzen zu dienen, [auch] wenn Jerobeam nicht aufgestanden wäre, wie gesagt wird: *Und dieses Volk wird sich erheben und eine Hure sein, folgend den fremden Göttern des Landes* (Dtn 31,16).²⁴⁶

Jerusalem hätte es verdient zerstört zu werden und der Tempel/das Heiligtum verbrannt zu werden, [auch] wenn Nebukadnezar und seine Kumpanen nicht aufgestanden wären, wie gesagt wird: *Deshalb soll um euretwillen/euret wegen Zion wie ein Feld gepflügt werden und Jerusalem soll zu Ruinen/einem Trümmerhaufen werden und der Berg des Tempels zu Waldbergen/bewaldeten Höhen* (Mi 3,12).²⁴⁷

15) Und als Traganus (= Trajan) Pappos und Lulianus, dessen Bruder, in Laodqia (= Laodicea) tötete, sagte er zu ihnen: Wenn ihr aus dem Volk des Chanania, des Mischael und des Azaria seid, lasst euren Gott kommen und euch retten aus meiner Hand, auf die Weise, wie er sie rettete.

Sie sagten zu ihm: Chanania, Mischael und Azaria waren absolute Gerechte, und Nebukadnezar war ein geeigneter/respektabler König; und es hatte es verdient, [dass] ein Wunder durch seine Hand geschieht, aber du bist ein böser König und hast es nicht verdient, [dass] durch deine Hand ein Wunder geschieht. Und wir sind dem Ort (= Gott) gegenüber den Tod schuldig. Und wenn du uns nicht tötetest, es gibt viele Töter/Henker vor dem Ort (= Gott), es gibt viele Zerstörer/Dämonen vor dem Ort (= Gott), viele Bären, viele Tiger/Leoparden, [und] viele Löwen, die uns attackieren und uns töten werden. Nicht nur hat der Heilige, gepriesen sei er, uns ausgeliefert/gegeben in deine Hand, sondern in der Zukunft wird der Heilige, gepriesen sei er, auch unser Blut aus deiner Hand zurückverlangen.

Trotzdem/Nichtsdestoweniger tötete er sie.

Sie sagten: Sie (= Pappos und Lulianus) bewegten sich nicht von dort [weg] (= starben nicht) bis/bevor sie sahen, dass er Grind/Schorf in seinen Augen hatte.

16) Die, die allegorisch auslegen, sagen: *Und ihr sollt abreißen ihre Altäre* (Dtn 12,3)²⁴⁸ – Was sündigten Bäume/Hölzer und Steine?

Nur weil du durch ihre Hände ein Stolperstein/Hindernis zum Menschen kam, sagte die Schrift: *Und ihr sollt abreißen ihre Altäre* (Dtn 12,3).²⁴⁹ Das ist ein Schluss vom Leichterem aufs Schwerere: Wenn Bäume/Hölzer und Steine, die weder Gutes noch Böses haben, weder gut noch böse sind, weil durch ihre Hände ein Stolperstein/Hindernis zum Menschen kam, die Schrift sagte: *Und ihr sollt abreißen ihre Altäre* (Dtn 12,3)²⁵⁰, um wieviel mehr [gilt dies für]

vor die ganze Gemeinde. (34) Sie nahmen ihn in Gewahrsam, weil noch nicht entschieden war, was mit ihm geschehen sollte. (35) Der Herr sprach zu Mose: Der Mann hat den Tod verdient. Die ganze Gemeinde soll ihn draußen vor dem Lager steinigen. (36) Da führte die ganze Gemeinde den Mann vor das Lager hinaus und steinigte ihn zu Tode, wie der Herr es Mose geboten hatte.

²⁴⁵ EÜ: Alle Sünder meines Volkes sollen durch das Schwert umkommen, [alle, die sagen: Das Unheil erreicht uns nicht, es holt uns nicht ein].

²⁴⁶ EÜ: [Und der Herr sagte zu Mose: Sieh, du wirst jetzt bald zu deinen Vätern gebettet werden.] Dann wird dieses Volk sich erheben; man wird in seiner Mitte Unzucht treiben, indem man den fremden Göttern des Landes nachfolgt, [in das es jetzt hineinzieht, es wird mich verlassen und meinen Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe].

²⁴⁷ EÜ: Darum wird um euret wegen Zion zum Acker, den man umpflügt, Jerusalem wird zu einem Trümmerhaufen, der Tempelberg zu überwucherten Höhen.

²⁴⁸ EÜ: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen [und ihre Steinmale zerschlagen. Ihre Kultpfähle sollt ihr im Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen. Ihren Namen sollt ihr an jeder solchen Stätte tilgen].

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

einen Mann, der die Ursache [dafür] ist, dass seine Freunde und seine Familie/Nachkommen sündigen/zur Sünde gebracht werden, vom Weg des Lebens zum Weg des Todes.

Ähnliches/Wie dieses: *Und du sollst töten die Frau und das Tier/Biest* (Lev 20,16).²⁵¹ Wenn die Frau gesündigt hat, was hat das Tier/Biest gesündigt? Nur weil durch seine Hand ein Stolperstein/Hindernis zum Menschen kam, sagte die Schrift: *Und das Tier/Biest* (Lev 20,16).²⁵² Damit sich das Tier/Biest nicht am Markt [herum]bewegt, und sie sagen: Siehe, das Tier, durch dessen Hand NN getötet wurde.

Das ist ein Schluss vom Leichterem aufs Schwerere: Wenn das Tier, das weder Gutes noch Schuld hat, weil durch seine Hand ein Stolperstein/Hindernis zum Menschen kam, die Schrift sagte: *Dass es gesteinigt wird* (vgl. Lev 20,2 oder 20,27)²⁵³, um wieviel mehr [gilt dies für] einen Mann, der die Ursache [dafür] ist, dass seine Freunde und seine Familie/Nachkommen sündigen/zur Sünde gebracht werden, vom Weg des Lebens zum Weg der Sünde.

Ähnliches wird gesagt über die Steine des Altars: *Bewege keine Eisengeräte über ihnen (= Steinen) hin und her* (Dtn 27,5).²⁵⁴ Und an einem anderen Ort/einer anderen Stelle wird gesagt: *Wenn du dein Werkzeug/Gerät über ihm (= Altar) hin und her bewegst, (und) du hast ihn entweiht* (Ex 20,25).²⁵⁵ Und wenn, was ist bei Eisen anders als bei allen anderen Arten von Metall, dass es ungeeignet ist für den Altar? Weil aus ihm das Schwert gemacht wird. Und das Schwert ist ein/das Zeichen eines Fluchs, und der Altar ist das/ein Zeichen eines Segens. Und wir nehmen das Ding, das das Zeichen eines Fluches ist, wegen dem Ding, das das Zeichen eines Segens ist, weg. Das ist ein Schluss vom Leichterem auf das Schwerere: Wenn in Bezug auf die Steine, die weder sehen noch hören noch sprechen noch essen noch trinken; weil sie Frieden stiften/einführen zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel/in den Himmeln, die Tora sagte: *Bewege keine Eisengeräte über ihnen (= Steinen) hin und her* (Dtn 27,5)²⁵⁶, um wieviel mehr [gilt dies für] die Söhne/Kinder der Tora, die Sühne/Versöhnung für die Welt sind, dass sie nicht Schaden erleiden sollen.

Ähnliches wird gesagt: *Mit ganzen/unbehauenen Steinen sollst du den Altar des Herrn, deines Gottes bauen* (Dtn 27,6)²⁵⁷ – Steine, die Frieden stiften/einführen in die Welt. Das ist ein Schluss vom Leichterem auf das Schwerere: Wenn [mit] den Steinen, die weder sehen noch hören noch sprechen noch essen noch trinken, weil sie Frieden stiften/einführen zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel/in den Himmeln, der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Lasst sie ganz/unbehauen (= vollkommen) sein vor mir. Um wieviel mehr [gilt dies für] die Söhne/Kinder der Tora, die Sühne/Versöhnung für die Welt sind, dass sie ganz/unbehauen (= vollkommen) sind vor dem Heiligen, gepriesen sei er.

²⁵¹ EÜ: [Nähert sich eine Frau einem Tier, um sich mit ihm zu begatten, dann] sollst du die Frau und das Tier töten. [Sie haben den Tod verdient; ihr Blut kommt auf sie selbst].

²⁵² EÜ: [Nähert sich eine Frau einem Tier, um sich mit ihm zu begatten, dann sollst du die Frau] und das Tier [töten. Sie haben den Tod verdient; ihr Blut kommt auf sie selbst].

²⁵³ EÜ: (2) [Sag zu den Israeliten: Jeder Mann unter den Israeliten oder unter den Fremden in Israel, der eines seiner Kinder dem Moloch gibt, hat den Tod verdient. Die Bürger des Landes] sollen ihn steinigen. (27) [Männer oder Frauen, in denen ein Toten- oder ein Wahrsagegeist ist, haben den Tod verdient.] Man soll sie steinigen, [ihr Blut kommt auf sie selbst].

²⁵⁴ EÜ: [Dort sollst du dem Herrn, deinem Gott, einen Altar bauen, einen Altar aus Steinen.] Du darfst nicht mit Eisenwerkzeug daran arbeiten.

²⁵⁵ EÜ: [Wenn du mir einen Altar aus Steinen machst, so sollst du ihn nicht aus behauenen Quadern bauen.] Du entweiht ihn, wenn du mit einem Meißel daran arbeitest.

²⁵⁶ EÜ: [Dort sollst du dem Herrn, deinem Gott, einen Altar bauen, einen Altar aus Steinen.] Du darfst nicht mit Eisenwerkzeug daran arbeiten.

²⁵⁷ EÜ: Aus unbehauenen Steinen sollst du den Altar des Herrn, deines Gottes, bauen [und auf ihm sollst du Brandopfertiere für den Herrn, deinen Gott, verbrennen].

5. Midrasch *Elle Ezkera*²⁵⁸

1.1 Unter gutem **Glück**/Vorzeichen beginne ich ‚Midrasch Elle Ezkera‘. *Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat* (Ps 121,2).²⁵⁹

8.1 Als der Heilige, gepriesen sei er, die Bäume erschuf, waren sie stolz über **ihre Höhe/Statur**/ihren hohen Wuchs und erhöhten sich selbst/**wuchsen in den Himmel/hinauf, hinauf**/ins Unermessliche. 2 Als der Heilige, gepriesen sei er, dann das Eisen erschuf, erniedrigten sie sich selbst und sagten: Wehe uns, denn schon erschuf der Heilige, gepriesen sei er, jene Sache, die uns fällen wird. 5 So waren auch nach der Zerstörung des Tempels die **Anführer der Generationen**/Gewaltigen des Geschlechts stolz und sagten: Was haben wir damit verloren, dass der Tempel zerstört wurde, denn unter uns gibt es Gelehrtschüler, die die Welt in seiner Tora und seinen Geboten weisen.

10.1 Sogleich gab der Heilige, gepriesen sei er, in das Herz des Kaisers von Rom, die Tora **des Mose** aus dem Mund der Weisen und der Ältesten zu lernen. Da fing er mit dem Buch Genesis/*Bereschit* an, und er lernte, bis er zu (der Stelle) kam: *Dies sind die Rechtsordnungen* (Ex 21,1).²⁶⁰ Als er zu dem Vers kam: *Wer einen Menschen raubt, sei es, dass er ihn verkauft usw.* (Ex 21,16)²⁶¹, 2 befahl er sogleich, seinen Palast mit Schuhen anzufüllen. 4 Und er schickte nach zehn Weisen Israels, und sie kamen vor ihn. 5 Da ließ er sie auf goldenen Sesseln sitzen. Er sagte zu ihnen: Einen Rechtsgrundsatz will ich von euch erfragen, aber sagt mir nichts als das Recht, die Wahrheit und das Urteil. Sie sagten zu ihm: Sprich. 6 Er fragte sie: Derjenige, der einen Menschen *von seinen Brüdern, den Kindern Israel, raubt und ihn gewalttätig behandelt oder ihn verkauft* (Dtn 24,7)²⁶², **was ist sein Urteil**/wie wird er bestraft? Sie antworteten ihm: Die Tora sagte: *Der soll des Todes sterben* (Ex 21,16)²⁶³. 8 Er antwortete und sagte zu ihnen: Wenn das so ist, seid ihr des Todes schuldig. 9 Sie fragten ihn: Sage, warum? Er antwortete ihnen: Wegen des Verkaufs von Josef, den seine Brüder verkauften. 23 Und wenn sie am Leben wären, hätte ich sie gerichtet. Nun aber, da sie nicht am Leben sind, müsst ihr die Schuld eurer Väter tragen. 26 Sie sagten zu ihm: Gib uns drei Tage Zeit. Wenn sich für uns Verdienst findet, ist es gut; wenn nicht, dann tue, was dir beliebt. 28 **Da stimmte/willigte er für sie in dieser Sache zu/in diese Sache ein**//Da erfüllte er ihnen diese Bitte.

11.2 Sie gingen hinaus von ihm und flehten R. Jischmael den Hohenpriester an, dass er den großen Namen ausspreche, in den Himmel hinaufsteige und forsche, ob das Urteil vom Namen, [gepriesen sei er], **geurteilt**/verhängt worden sei. Da reinigte sich R. Jischmael im Tauchbad und mit Heiligungen und kleidete sich mit Tallit und Tefillin.

13.2 Und er sprach den **eindeutigen/expliciten**//unaussprechlichen Namen [Gottes] (= Tetragrammaton) deutlich aus. **Sofort**/Sogleich **trug**/ergriff ihn ein Wind und brachte ihn nach oben bis in den sechsten Himmel.

²⁵⁸ Im Folgenden ist hier die Übersetzung Reegs von 1985, sowie die hebräische Ausgabe dazu wiedergegeben. Die Änderungen bzw. Ergänzungen zu der Übersetzung sind in Rot angegeben.

²⁵⁹ EÜ: Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat.

²⁶⁰ EÜ: Das sind die Rechtsentscheide, [die du ihnen vorlegen sollst:] [...].

²⁶¹ EÜ: Wer einen Menschen raubt, gleichgültig, ob er ihn verkauft [hat oder ob man ihn noch in seiner Hand vorfindet, hat den Tod verdient].

²⁶² EÜ: [Wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er einen] seiner Brüder, einen Israeliten, entführt, ihn als Sklaven kennzeichnet und verkauft, [dann soll dieser Entführer sterben. Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen].

²⁶³ EÜ: [Wer einen Menschen raubt, gleichgültig, ob er ihn verkauft hat oder ob man ihn noch in seiner Hand vorfindet,] hat den Tod verdient.

15.1 Und der Engel Gabriel traf 3 und fragte ihn: Bist du jener Jischmael, dessen sich dein **Gott**/Schöpfer jeden Tag rühmt, dass er nämlich einen Knecht auf Erden hat, der den Gesichtszügen seines Angesichts gleicht? Er antwortete ihm: Ich bin es. 4 Er fragte ihn: Warum bist du hierher heraufgestiegen? 5 Er antwortete ihm: Weil die **böse**/frevlerische Herrschaft über uns ein Urteil **geurteilt hat**/verhängte, nämlich von uns zehn Weise Israels zu vernichten. 6 Und ich stieg herauf, um zu erfahren – das Urteil, ob es vom Heiligen, gepriesen sei er, ist. 7 Gabriel fragte ihn: Wenn das Urteil nicht unterschrieben ist, kannst du es dann ungültig machen? Er antwortete ihm: Ja. 8 Er fragte ihn: Womit? Er antwortete ihm: Mit dem Namen, gepriesen sei er. 9 Sogleich antwortete Gabriel und sagte: Selig seid ihr, Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs, denn der Heilige, gepriesen sei er, offenbarte euch, was er nicht den Dienstengeln offenbarte. 10 Man erzählte von R. Jischmael dem Hohenpriester, dass er zu den sieben Schönen gehörte, die es in der Welt gab; und sein **Gesicht**/Antlitz **ähnelte**/glich **[dem]** eines Engels des Herrn der **Heere**/Heerscharen. 11 Als die Fülle der Tage des R. Jossi, seines Vaters, zu Ende ging, 12 fragte ihn seine Frau: Mein Herr, mein Mann, was ist es, dass ich viele Menschen sehe, die bei ihrem Samen Glück haben; wir aber haben kein Glück bei unseren Söhnen, denn wir haben keinen Erben, weder Sohn noch Tochter. 13 R. Jossi antwortete: **Diese Sache wird ihnen verursacht**/Das erreichen sie dadurch, **weil**/dass sie auf sich selbst **achten**/achtgeben, wenn sie **herauskommen aus dem Haus/Badehaus des Tauchbades**//aus dem Tauchbad kommen. Wenn **sie einer Sache begegnen**/ihnen etwas begegnet, **die nicht passend ist**/das nicht schön ist, kehren sie zum Tauchbad zurück und tauchen **erneut/zum zweiten Mal**/ein zweites Mal unter. Und deshalb haben sie Glück bei ihrem Samen. 14 Sie sagte zu ihm: Wenn **diese Sache es**/dieses (es) verhindert, so will ich es auf mich nehmen, in diesen Dingen vorsichtig zu sein. 15 Und als sie zum Tauchbad ging und aus dem Badehaus herauskam, begegnete ihr ein Hund. Sie kehrte um und tauchte ein zweites Mal unter. (Da) begegnete ihr ein ..., und sie kehrte um und tauchte (nochmals) unter. So tat sie bis zu achtzigmal. 16 Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Gabriel: Sehr/**Viel enttäuscht ist**/müht sich die Gerechte ab. Geh, erscheine ihr in der Gestalt ihres Mannes. 17 Sogleich ging Gabriel hinweg, kam, setzte sich in die Tür des **Hauses des Tauchbades**/Badehauses und erschien ihr in der Gestalt R. Jossis, ihres Mannes. 18 Und er nahm (sie) und führte sie zu ihr nach Hause. Und in derselben Nacht empfing sie R. Jischmael. Er aber wurde schön von Gestalt und schön von Angesicht wie die Gestalt Gabriels. 19 Und darum verband sich ihm Gabriel, wenn er in den Himmel hinaufstieg. 21 Gabriel sagte zu ihm: Jischmael, mein Sohn, es lebe deine Seele, denn so hörte ich von hinter dem Vorhang, dass zehn Weise Israels zur Hinrichtung in die Hand der frevlerischen Herrschaft überantwortet sind. 23 R. Jischmael fragte ihn: Warum? 24 Er antwortete ihm: Wegen des Verkaufs von Josef, den seine Brüder verkauften. **Denn das Attribut der Gerechtigkeit sagt jeden Tag vor dem Thron der Ehre als Zeuge aus**/Denn die Weise des Rechts tritt jeden Tag als Ankläger vor den Thron der Herrlichkeit hin und sagt: Herr der Welt, hast du etwa in deiner Tora geschrieben, dass ein Buchstabe hinfällig werden soll? 27 Sieh, die Stämme, die Josef verkauften – aber du hast noch nicht von ihnen oder von ihrem Samen (die Schuld) eingefordert. 28 **Deshalb wurde das Urteil geurteilt**/Darum wurde das Urteil über zehn Weise Israels verhängt, sie zur Hinrichtung in die Hand der frevlerischen Herrschaft zu überantworten.

18.2 R. Jischmael sagte zu ihm: Bis jetzt fand der Heilige, gepriesen sei er, keine Abgeltung für seinen Verkauf als an uns? 3 Gabriel sagte zu ihm: Es lebe deine Seele, Jischmael, mein Sohn, seit dem Tag, da die Stämme Josef verkauften, fand der Heilige, gepriesen sei er, in keiner Generation zehn Gerechte und Fromme gleich den Stämmen. Darum fordert der Heilige, gepriesen sei er, von euch (die Schuld) ein.

19.1 Aber dir (will ich) die Wahrheit (sagen). Als Samael, der Frevler, sah, dass der Heilige, gepriesen sei er, **die Unterschrift/das Siegel unterschreiben**/besiegeln wollte, dass zehn

Gerechte in die Hand der frevlerischen Herrschaft überantwortet werden sollten, freute er sich [mit] großer Freude/übermäßig und er prahlte/rühmte sich: Ich besiegte Michael, den Fürsten. Sogleich entbrannte der Zorn des Heiligen, gepriesen sei er über Samael, den Frevler, und er sagte zu ihm: Nein, Samael, entweder willigst du ein, die zehn Weisen Israels von der Hinrichtung zu befreien, oder aber du nimmst Aussatz in der kommenden Welt auf dich. Eines von beiden musst du (auf dich) nehmen. Samael sagte zu ihm: Herr der Welt, ich befreie nicht zehn Gerechte von der Hinrichtung, ich nehme dein Urteil auf mich, wie du sprachst. 2 Sogleich entbrannte der Zorn des Heiligen, gepriesen sei er, über Samael. Und er hatte noch nicht seine Worte zu Ende gesprochen, als auch schon der Heilige, gepriesen sei er, Metatron, den großen Schreiber, den Fürsten, rief und ihm sagte: Schreibe und besiegle: 3 Sechs volle/ganze Monate Infektion/Pest, Lepra/Aussatz, Tumore/Geschwulst, Psoriasis/Schuppenflechte/Grind, Vitiligo/Weißfleckenkrankheit/weiße Flecken, Bleich-/Gelbsucht und böse/-artige/böses Furunkel/Geschwür über das böse/frevlerische Edom, [und] Schwefel und Feuer über den Menschen, und über das Vieh, und über das Silber, und über das Gold und über alles, was sie haben/all ihre Habe, 4 bis einer zum anderen sagen wird: Da, dir gehört Rom und alles, was darinnen ist, für einen Groschen. Und der andere antwortet ihm: Ich mag es nicht, denn ich habe keinen Nutzen davon. Und als R. Jischmael so/dies hörte, kühlte sein Gemüht sofort ab/beruhigte er sich.

20.1 Und er ging im Himmel umher, hierhin und dorthin, und sah einen Altar nahe dem Thron der Ehre/Herrlichkeit. Er fragte Gabriel: Was ist das? Er antwortete ihm: Das ist ein Altar. 3 Er fragte ihn: Und was opfert ihr jeden Tag auf ihm? Gibt es etwa Farren (= junge Stiere) und Brandopfer hier oben? 5 Er antwortete: Seelen von Gerechten opfern wir auf ihm an jedem Tag. 6 Er fragte ihn: Wer opfert sie? Er antwortete ihm: Michael, der große Fürst.

21.2 Sogleich stieg R. Jischmael hinab und gelangte auf die Erde. 3 Und er erzählte es seinen Gefährten, dass [nämlich] das Urteil bereits/schon geurteilt/verhängt, geschrieben und besiegelt ist/sei. 8 Da klagten sie einerseits darüber, dass ein so schweres Urteil über sie verhängt worden war. 9 Andererseits aber freuten sie sich darüber, dass der Heilige, gepriesen sei er, sie aufwog gegen die Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Stämme/sie in der Gerechtigkeit und Frömmigkeit als den Stämmen ebenbürtig betrachtete. 11 Und sie saßen paarweise: 12 R. Jischmael [der Hohepriester], und Rabban Schimon [ben Gamliel], R. Aqiva und R. Teradion, R. Eliezer ben Schammua und R. Jeschevav der Schreiber, R. Chanania ben Chakhinai und R. Juda ben Bava, R. Chuzpit der Übersetzer/Dolmetscher und R. Juda b. Dama.

22.10 Der Kaiser trat ein und alle Großen Roms nach ihm. Er fragte sie: Wer soll zuerst hingerichtet werden? R. Schimon ben Gamliel antwortete: Ich bin Fürst, Sohn eines Fürsten, von den Nachkommen Davids, des Königs von Israel, – auf ihn komme Frieden – ich möchte zuerst hingerichtet werden. 12 R. Jischmael der Hohepriester antwortete und sagte: Ich bin Hohepriester, Sohn eines Hohenpriesters, von den Nachkommen Aarons, des Priesters, ich möchte zuerst hingerichtet werden, damit ich nicht den Tod meines Gefährten sehen (muss). 14 Der Kaiser sagte: Der eine sagte: Ich möchte zuerst hingerichtet werden, und der andere sagte: Ich möchte zuerst hingerichtet werden. Wenn das so ist, werft Lose zwischen euch. Und das Los fiel auf R. Schimon ben Gamliel. 15 Und der Kaiser befahl, seinen Kopf zuerst abzuschlagen, und sie schlugen ihn ab. 18 Danach nahm/legte R. Jischmael der Hohepriester ihn/[den Kopf] zwischen seine Schenkel/in seinen Schoß und schrie über ihm mit bitterer Seele/beklagte ihn in Bitternis 20 und sagte: Welch eine Tora und welcher Lohn für sie! 21 Die Zunge, die die Tora in siebenzig Sprachen erklärte, wie leckt sie jetzt den Staub. Und er klagte und weinte über R. Schimon ben Gamliel. 29 Der Kaiser sagte zu ihm: Was ist denn das? Bist du ein Greis, dass du deinen Gefährten beweinst? Du solltest dich selbst beweinen.

30 R. Jischmael erwiderte ihm: Ich weine über mich selbst, denn mein Gefährte ist größer als ich in Lehre und Weisheit, und darüber, dass er vor mir in die himmlische Jeschiva gelangte, weine ich. 31 Als/Während er [noch] sprach und weinte, und sich beschwerte/klagte (und weinte) und (die Totenklage) klagte/anstimmte, schaute die Tochter des Kaisers aus dem Fenster und sah die Schönheit R. Jischmaels des Hohenpriesters, und sie war überwältigt von Mitleid für ihn/empfand Mitleid mit ihm, 35 Und sie sandte zu ihrem Vater, dass er ihr eine Frage und Bitte gestatte. Der Kaiser sandte zu ihr: Meine Tochter, alles, was du sagst, werde ich tun, außer dem, was R. Jischmael und seine Gefährten betrifft. 36 Sie sandte zu ihm: Ich bitte dich, ihn leben zu lassen. Er sandte zu ihr: Ich habe (es) schon geschworen. 38 Sie sandte zu ihm: Ich bitte dich, wenn es so ist, dass du (dann) befehlst, die Haut seines Gesichtes abzuziehen/abzuschinden, so dass ich [sie]/um (sie) anstelle des Spiegels betrachte/zu betrachten. 39 Sogleich befahl er, die Haut seines Gesichtes abzuziehen/abzuschinden. 40 Und als er an die Stelle der Tefillin kam, schrie/stieß er (R. Jischmael) einen großen/lauten und bitteren Schrei aus, 44 und Himmel und Erde waren erschüttert/erbeben. 48 Er schrie ein zweites Mal, und der Thron der Herrlichkeit erbebt. 49 Die Dienstengel sagten vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Ein Gerechter wie dieser, dem du alle Schatzkammern der oberen Welt und alle Geheimnisse der unteren Welt zeigst, soll durch solch einen merkwürdigen/absonderlichen Tod hingerichtet werden? Herr der Welt, dies ist die Tora und dies ihr Lohn?! 50 Er erwiderte ihnen: Gewährt (es) ihm, dass sein Verdienst für die Generationen nach ihm besteht. 51 Der Heilige, gepriesen sei er sagte: Was soll ich (mit) meinem Sohn tun? Es ist ein Urteil, und es gibt niemanden, der es brechen/aufheben kann. 53 Eine Himmelsstimme ging aus und rief: Wenn ich einen weiteren Schrei höre, werde ich die Welt zu/in/ins Tohuwabohu/Chaos werden lassen/stürzen. 55 Und als R. Jischmael dies hörte, schwieg er. 56 Der Kaiser sagte zu ihm: Bis jetzt habt ihr nicht geweint und nicht geschrien, und jetzt/nun schreist/weinst du? Er sagte zu ihm: Nicht wegen meines Lebens schreie ich, sondern wegen des Gebots der Tefillin, die von mir gehen. 57 Der Kaiser fragte ihn: Noch immer vertraust du auf deinen Gott? Er antwortete ihm: Ja. *Er wird mich doch umbringen, aber ich hoffe auf ihn* (Ijob 13,15).²⁶⁴ 58 Sogleich verließ R. Jischmael seine Seele.

29.1 Und nach ihm führten sie R. Aqiva b. Josef hinaus, 3 der die Kronen/Krönchen der Buchstaben auslegte und das Innere der Tora offenbarte/die Tora so erklärte, wie sie Mose am Sinai übergeben worden war.

31.1 Und als sie ihn zur Hinrichtung hinausführten, kam ein Brief für den Kaiser, dass der König Arabiens sich in seinem Land ausbreitete. Es war notwendig zu gehen/(Da) musste er (in den Krieg) ziehen, und er befahl, R. Aqiva im Gefängnis einzusperren/gefangen zu halten, bis er aus dem Krieg zurückkehrt/zurückkäme. Und als er aus dem Krieg zurückkam, 14 befahl er, ihn hinauszuführen, 16 und sie kämmt sein Fleisch mit eisernen Kämmen. 17 **Kamm um Kamm**/Und bei jedem Strich, mit dem sie ihn kämmt, sagte R. Aqiva: *Der Herr ist gerecht. Er ist ein Fels. Seine Werke sind vollkommen; denn alles, was er tut, das ist recht. Treu ist Gott und kein Böses an ihm, gerecht und gerade ist er* (Klgl 1,18; Dtn 32,4).²⁶⁵ 29 Eine Himmelsstimme ging aus und rief: Selig bist du, R. Aqiva, denn du warst gerecht und gerade, und deine Seele verließ dich (bei den Worten) *gerecht und gerade*. 35 Und als er starb, [kam] Elija der Prophet, – seiner sei zum Guten erinnert/gedacht – 42 und er nahm ihn auf seine Schulter und trug ihn fünf Meilen. Da traf ihn R. Jehoschua der Gießmüller. 43 Er fragte ihn: Bist du nicht ein Priester? 45 Er antwortete ihm: Der Körper/Leichnam von

²⁶⁴ EÜ: Er mag mich töten, ich harre auf ihn; [doch meine Wege verteidige ich vor ihm].

²⁶⁵ EÜ: Er, der Herr, ist im Recht. [Ich habe seinem Wort getrotzt. Hört doch, alle ihr Völker, und seht meinen Schmerz: Meine Mädchen, meine jungen Männer zogen in die Gefangenschaft].

[Er heißt:] Der Fels. Vollkommen ist, was er tut; denn alle seine Wege sind recht. Er ist ein unbeirrbar treuer Gott, er ist gerecht und gerade.

Gerechten verunreinigt nicht. 49 Und Jehoschua der Grießmüller ging mit ihm, bis er zu einer sehr schönen Höhle kam. 52 Und als sie dort hineingingen, fanden sie dort ein schönes Bett und ein brennendes Licht. 54 Elija – seiner sei zum Guten gedacht – nahm ihn an seinem Kopf, und R. Jehoschua nahm ihn an seinen Beinen, und sie legten ihn auf jenes Bett. 66 Und die Dienstengel beweinten ihn drei Tage und drei Nächte. Und danach begruben sie ihn in jener Höhle. Und am nächsten Tag nahm ihn Elija – seiner sei zum Guten gedacht – 67 und brachte ihn in die himmlische Jeschiva, damit er **auslege die Kronen der Buchstaben in der Jeschiva des Himmels**/in der himmlischen Jeschiva die Schreibung der Buchstaben auslege. Und es versammelten sich alle Seelen der Gerechten und der Frommen, um seinen Auslegungen zuzuhören.

38.1 Und nach ihm führten sie R. Chanania b. Teradjon hinaus. 8 Man erzählte von R. Chanania b. Teradjon, 9 dass er angenehm vor dem **Herrn/Heiligen**, gepriesen sei er, und vor den Menschen war **und niemals fluchte (s)ein Freund über seinem Bett/seinem Stamm ...**11 Und als der Kaiser in Rom befahl, keine Tora zu lernen, 12 was tat da R. Chanania b. Teradjon? Er stand auf, **und versammelte Versammlungen öffentlich**/berief Versammlungen in aller Öffentlichkeit ein, setzte sich auf die Märkte von Rom, **und er lehrte und beschäftigte sich mit und legte Tora aus**/lernte Tora, beschäftigte sich mit ihr und legte sie aus.

40.5 Da befahl der Kaiser, ihn in eine Torarolle einzuwickeln und ihn zu verbrennen. 7 Der Henker ergriff ihn, wickelte ihn in eine Torarolle ein und zündete das Feuer an. 8 Und er nahm Wollknäuel, tauchte sie ins Wasser und legte sie auf sein Herz, damit **seine Seele ihn nicht schnell verlässt/aus ihm herausgeht**//ihn seine Seele nicht gleich verlasse. 9 Und seine Tochter stand (bei ihm) und sagte: Wehe mir, Vater, dass ich dich so sah. 10 Und er antwortete und sagte zu ihr: Es ist gut für mich, meine Tochter, dass du mich so sahst. 16 Und seine Schüler standen bei ihm und fragten: Unser Meister, was siehst du? Er antwortete ihnen: Ich sehe Pergament verbrennen und Buchstaben wegfliegen. 17 Und er fing an zu weinen. Seine Schüler fragten ihn: Warum weinst du? 18 Er antwortete ihnen: Wenn ich allein **verbrannt werden würde**/verbrennte, **wäre es keine schwere Sache für mich**/fiele es mir nicht schwer, aber jetzt verbrenne ich und die Torarolle mit mir. 27 Der Henker sagte zu ihm: Meister, wenn ich die Wollknäuel von deinem Herzen entferne, damit deine Seele dich **schnell**/gleich verlassen kann, bringst du mich dann zum Leben der kommenden Welt? Er antwortete ihm? Ja. 29 Er sagte zu ihm: Schwöre (es) mir. Er schwor (es) ihm. 33 Sogleich, nachdem er (es) ihm geschworen hatte, **mehrte der Henker die Flammen**/entfachte der Henker das Feuer und nahm die Knäuel weg. Da verließ ihn seine Seele. 34 Und auch der Henker warf sich selbst in das Feuer und verbrannte. 36 Eine Himmelsstimme ging aus und rief: R. Chanania b. Teradjon und der Henker sind **eingeladen**/bestimmt zum Leben der kommenden Welt. 37 Darüber weinte Rabbi und sagte: Es gibt solche, die ihre Welt in einer Stunde erwerben wie dieser Henker, und es gibt eine Stunde, **in der ein Mensch all seine Tage seines Lebens dient**/da einer sein ganzes Leben lang sich abmüht, und er verliert seinen Lohn in einer Stunde, wie Jochanan der Hohepriester, der achtzig Jahre im Hohepriesteramt diente und zum Schluss Tzadoqit wurde.

43.1 Und nach ihm führten sie R. Juda b. Baba hinaus, der keinen (Schlaf) außer den Schlaf eines Pferdes vom **18. Jahr bis zum 80. Jahr**/achtzehnten bis zum siebzigsten Lebensjahr genoss. 2 Und jener Tag, an dem sie ihn hinausführten, um ihn hinzurichten, war der Vorabend des Schabbats. Und sie führten ihn hinaus, um (ihn) hinzurichten, von der neunten Stunde an. 4 Und er fing an, sie zu bitten: Bei eurem Leben, **wartet ein bisschen auf mich**/gewährt mir ein wenig (Zeit), bis ich ein Gebot erfüllt habe, das der Heilige, gepriesen sei er, **in der Höhe** befahl. 5 Sie fragten ihn: Noch immer vertraust du auf deinen Gott? Er antwortete ihnen: Ja. 6 Sie fragten ihn: **Aber gibt es noch immer Macht in dem Gott, auf den**

du vertraust/Hat der Gott, auf den du vertraust, immer noch Macht? Er antwortete ihnen: *Unser Herr ist groß und sehr zu loben, und seine Größe ist unausforschlich* (Ps 145,3).²⁶⁶ 8 Sie fragten ihn: Wenn **Macht in ihm ist**/er Macht hat, warum errettet er dich und deine Gefährten nicht aus der Hand der Herrschaft? Er antwortete ihnen: Wir sind des Todes schuldig vor einem großen und furchtbaren König, und er überantwortete uns in die Hand eines Königs, **um zu fordern unser Blut aus seiner Hand**/um unser Blut von ihm zu fordern. 9 Sie gingen und erzählten dem König seine Worte. Der König sandte nach ihm und fragte: Ist es wahr, was man mir von dir erzählte oder nicht? Er antwortete ihm: Es ist wahr. 10 Der Kaiser sagte zu ihm: Wie unverschämt seid ihr, dass ihr an der Pforte zum Tod steht und noch immer unverschämt seid. 14 R. Juda sagte zu ihm: Wehe dir, Kaiser, **Böser**/Frevler, Sohn eines **Bösen**/Frevlers; er (Gott) sah an die Zerstörung seines Tempels und die Tötung seiner Frommen und Gerechten, aber er hüllte/**wickelte** sich **selbst** nicht in Eifer, **um sofort**/sogleich Rache zu nehmen. 16 Seine Schüler sagten zu ihm: Unser Meister, du hättest ihm schmeicheln sollen. Er sagte zu ihnen: Habt ihr nicht gelernt, dass jeder, der einem Frevler schmeichelt, zum Schluss in seine Hand fällt? 17 Er sagte zu ihm: Bei deinem Leben, Kaiser, gewähre mir (ein wenig Zeit), bis ich ein Gebot erfüllt habe, **und sein Name ist Schabbat und es ist die kommende Welt**/das Schabbat heißt und die kommende Welt bedeutet. Er sagte zu ihm: Dieses muss ich mir anhören, damit ich deine Bitte erfülle? 18 Sogleich begann er mit der Heiligung des Tages: *So wurden vollendet Himmel und Erde* (Gen 2,1).²⁶⁷ Und er sagte es mit schöner Melodie und mit lauter Stimme, und es wunderten sich alle, die bei ihm standen. Und als er (an die Stelle) kam: *Die Gott geschaffen und gemacht hatte* (Gen 2,3)²⁶⁸, ließen sie **nur nicht [es] zu beenden**/es ihn nicht vollenden. 19 Und der Kaiser befahl, ihn hinzurichten. Und sie richteten ihn hin. Und seine Seele verließ ihn bei dem Wort *Gott*. 20 Eine Himmelsstimme ging aus und rief: Selig bist du, R. Juda, denn du glichest einem Engel, und deine Seele verließ dich bei (dem Wort) *Gott*. 21 Und er (= **Kaiser**) befahl, **und sie schlugen ihm Glied für Glied ab**/ihn in Stücke zu hauen; und sie warfen ihn den Hunden vor, und er wurde nicht beweint noch begraben.

46.1 Und nach ihm führten sie R. Juda b. Dama hinaus. Und jener Tag war der Vorabend von *Schavuot*. 2 R. Juda sagte zum Kaiser: Bei deinem Leben, **warte ein bisschen auf mich**/gewähre mir ein wenig (Zeit), bis ich das Gebot des Wochenfestes erfüllt habe und ihn geheiligt habe, um den Heiligen, gepriesen sei er, zu preisen, der uns die Tora gab. 3 Der Kaiser fragte ihn: Noch immer vertraust du auf die Tora und auf Gott, der sie gab? Er antwortete ihm: Ja. 4 Der Kaiser fragte ihn: Was ist der Lohn deiner Tora? Er antwortete ihm: Von ihr sagte David – auf ihn komme Frieden: *Wie groß ist deine Güte, die du bewahrt hast denen, die dich fürchten* (Ps 31,20).²⁶⁹ 5 Der Kaiser sagte zu ihm: Niemand ist so töricht in der Welt wie ihr, die ihr glaubt, dass es eine andere Welt gibt. Er erwiderte ihm: Niemand ist so töricht in der Welt wie du, der du den lebendigen Gott leugnest. 6 Und wehe dir, wehe deiner Schande und wehe deiner Schmach, wenn du uns mit dem Namen, gepriesen sei er, im Licht des Lebens sehen wirst. Du aber wirst in der untersten Scheol auf der untersten Stufe sitzen. 7 Sogleich entbrannte der Zorn des Kaisers über ihn, und er befahl, ihn mit den Haaren seines Kopfes an den Schwanz eines Pferdes zu binden, und (weiter) befahl er, ihn durch alle Straßen Roms zu schleifen. Und danach befahl er; und sie **schlugen**/hieben **seine Glieder ab**/ihn in Stücke. 8 Und Elija – seiner sei zum Guten gedacht – kam und nahm die Stücke, und man begrub (sie) in einer Höhle nahe dem Fluss, der vor Rom hinabfließt. 9 Und alle Römer

²⁶⁶ EÜ: Groß ist der Herr und hoch zu loben, unerforschlich ist seine Größe.

²⁶⁷ EÜ: So wurden Himmel und Erde [und ihr ganzes Heer] vollendet.

²⁶⁸ EÜ: [Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn; denn an ihm ruhte Gott, nachdem] er das ganze Werk erschaffen hatte.

²⁶⁹ EÜ: Wie groß ist deine Güte, die du bewahrt hast für alle, die dich fürchten; [du hast sie denen erwiesen, die sich vor den Menschen bei dir bergen].

hörten ein Wehklagen volle dreißig Tage lang in jener Höhle, und sie kamen und erzählten (es) dem Kaiser. 10 Er sagte zu ihnen: **Wenn/Auch** wenn die Welt **zum/ins** Tohuwabohu **würde/gestürzt** wird, **bin ich nicht beruhigt/ruhe** ich nicht, bis ich meinen Willen an den zehn Weisen erfüllt habe, wie ich geschworen habe. 11 Und es war dort einer unter den Weisen Roms, der sagte zum Kaiser: Mein Herr, Kaiser, wisse, dass du darin töricht handeltest und einen großen Fehler begingest, als du deine Hand gegen das Volk Gottes ohne Gnade ausstrecktest. 12 Wisse, dass es dir bitter ergehen wird am Ende, denn es steht in der Tora der Juden geschrieben: *Ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig* (Ex 34,6; Jona 4,7)²⁷⁰; und ferner steht in ihrer Tora geschrieben: *Und vergilt ins Angesicht denen, die ihn hassen, und bringt sie um/zerstört sie* (Dtn 7,10).²⁷¹ 13 Als der Kaiser dies hörte, entbrannte sein Zorn über jenen Weisen, und er befahl ihn zu hängen. Als der Weise dies hörte, beschnitt er sich schnell. 14 Sogleich, nachdem er gehängt worden war, wurde er nicht mehr aufgefunden, und es wurde nicht bekannt, wo er war. 15 Der Kaiser **fürchtete eine große Furcht/**aber fürchtete sich sehr; *bei alledem lässt sein Zorn nicht ab, sondern seine Hand ist noch ausgestreckt* (Jes 5,25; u.ö.).²⁷²

47.1 Und nach ihm führten sie R. Chutzpit den Dolmetscher hinaus. 2 Man erzählte von R. Chutzpit dem Dolmetscher, dass er hundertdreißig Jahre alt war, als sie ihn hinausführten, um (ihn) hinzurichten. 3 Und er war schön von Gestalt und schön von Angesicht, und er glich einem Engel des Herrn der Heerscharen. 4 Sie kamen und erzählten dem König von seiner Schönheit und seinem Alter und sagten zu ihm: Bei deinem Leben, Herr, erbarme dich über diesen Greis. 5 Der Kaiser fragte R. Chutzpit: Wie alt bist du? Er antwortete ihm: Hundertdreißig Jahre weniger einen Tag. Und ich **erbitte von dir/bitte** dich, dass du **auf mich wartest/mir** gewährst, **bis meine Tage voll geworden sind/**dass sich meine Tage vollenden. 6 Der Kaiser fragte ihn: Was hast du davon, ob du heute oder morgen stirbst? Er antwortete ihm: **Um noch zwei Gebote zu erfüllen/**Dass ich noch zwei Gebote erfüllen kann. Er fragte ihn: Welches Gebot willst du tun? Er antwortete ihm: **Um zu rezitieren, um** das Schma abends und morgens rezitieren, um den großen und furchtbaren, den einzigen Namen über mich König sein zu lassen. 7 Der Kaiser sagte zu ihm: Unverschämter und Frecher, wie lange noch vertraut ihr auf euren Gott, der keine Macht hat, euch aus meiner Hand zu retten, 8 denn meine Väter zerstörten seinen Tempel, *und sie haben die Leichname seiner Knechte um Jerusalem gegeben, und da war niemand, der sie begrub* (Ps 79,2-3).²⁷³ 9 Und nun ist dein Gott alt und hat keine Macht mehr zu erretten, denn wenn **ihm Macht wäre/er** Macht hätte, **würde er seine Rache rächen/rächte** er sich, **und** sein Volk **rächen**, und seinen Tempel **rächen**, wie er es bei Pharao, Sisera und bei allen Königen Kanaans tat. 10 Und als R. Chutzpit dies hörte, weinte er **ein großes Weinen/**sehr, ergriff sein Gewand und zerriss es wegen der Lästerung des Namens, gepriesen sei er, und wegen seiner Schmach. 11 Und er sagte zu dem Kaiser: Wehe dir, Kaiser, was tust du am letzten Tag, wenn der Name, gepriesen sei er, Rom und eure Götter heimsucht? 12 Der König erwiderte: Wie lange noch streite ich mit diesem? Und er befahl, ihn hinzurichten. Und sie steinigten ihn und hängten ihn. 13 Da kamen seine

²⁷⁰ EÜ: [Der Herr ging vor seinem Angesicht vorüber und rief: Der Herr ist] der Herr, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig [und reich an Huld und Treue:] [...].
[Als aber am nächsten Tag die Morgenröte heraufzog, schickte Gott einen Wurm, der den Rizinusstrauch annagte, sodass er verdorrte].

²⁷¹ EÜ: Denen aber, die ihn hassen, vergilt er ins Angesicht und tilgt einen jeden aus; [er zögert nicht, wenn er ihn hasst, sondern vergilt ihm ins Angesicht].

²⁷² EÜ: [Darum ist der Zorn des Herrn gegen sein Volk entbrannt; er hat seine Hand gegen es ausgestreckt und es geschlagen. Da erzitterten die Berge und ihre Leichen lagen wie Unrat inmitten der Gassen.] Bei alledem hat sein Zorn sich nicht abgewandt und noch bleibt seine Hand ausgestreckt.

²⁷³ EÜ: (2) Die Leichen deiner Knechte [haben sie zum Fraß gegeben den Vögeln des Himmels, das Fleisch deiner Frommen den Tieren der Erde.] (3) [Ihr Blut haben sie wie Wasser vergossen] rings um Jerusalem und niemand hat sie begraben.

Fürsten und Weisen und flehten ihn an, ihn zu begraben, denn sie hatten Mitleid wegen seines Alters. Und der König befahl, ihn zu begraben. Da kamen seine Schüler, begruben (ihn) und sie **klagten eine große und sehr schwere Klage**/stimmten ein großes und sehr schweres Klagegeschrei über ihn an.

48.1 Und nach ihm führten sie R. Chanina b. Chakhinai hinaus, und jener Tag war der Vorabend des Schabbats. 2 Und alle Tage seines Lebens hatte er im Fasten gegessen, von seinem zwölften bis zu seinem fünfundneunzigsten Lebensjahr. 3 Seine Schüler fragten ihn: (Unser) Meister, willst du etwas **kosten**/genießen, bevor du hingerichtet wirst? 4 Er antwortete ihnen: Bis jetzt habe ich gefastet, **und nicht gegessen und nicht getrunken**/genoss nichts und trank nichts. Und jetzt, da ich nicht weiß, welchen Weg ich gehe, sagt ihr mir, **zu essen und zu trinken**/dass ich genießen und trinken soll? 5 Er begann mit der Heiligung des Tages bis [zur Stelle]: *So wurden vollendet die Himmel* (Gen 2,1)²⁷⁴, bis [zur Stelle]: *Und er heiligte ihn* (Gen 2,3).²⁷⁵ 6 Und sie ließen es ihn nicht **beenden**/vollenden, **bis, dass**/als sie ihn [auch schon] hinrichteten. 9 Und eine Himmelsstimme ging aus und rief: Selig bist du, R. Chanina b. Chakhinai, denn du warst heilig, und deine Seele verließ dich in Heiligkeit bei dem Wort *und heiligte*.

50.1 Und nach ihm führten sie R. Jeschevav den Schreiber hinaus. 2 Man erzählte von R. Jeschevav dem Schreiber, dass er an jenem Tag, an dem sie ihn hinausführten, um (ihn) hinzurichten, neunzig Jahre alt war. 3 Als sie ihn hinausführten, kamen seine Schüler und fragten ihn: Unser Meister, was wird mit der Tora bei uns geschehen? 4 Er antwortete ihnen: Meine Söhne, die Tora wird **zukünftig** vergessen werden in Israel, weil das **böse**/frevlerische Volk **unverschämt ist und Geheimnisse anhäuft**/sich erfrecht und Ränke schmiedet, **um unsere Perlen/Juwelen zu zerstören**//unsere Perlen von uns zu vernichten. **Wenn ich nur Sühne wäre für die(se) Generation**/Ach, wäre ich doch Sühne für das Geschlecht. Aber ich sehe, **dass es keine einzige Straße** [wörtl.: **Straße und Straße**] **für dich in Rom gibt**/du keine Straße, die in Rom ist, findest, in der es keinen durch das Schwert Gefallenen/**Toten** gibt, denn **zukünftig** wird das **böse**/frevlerische Volk reines Blut von Israel vergießen. 5 Sie fragten ihn: Unser Meister, und was wird über uns kommen? Er antwortete ihnen: Einer fällt über den anderen und (über) die, die Frieden und Recht lieben. Vielleicht gibt es Hoffnung. 6 Der Kaiser fragte ihn: Greis, wie alt bist du? Er antwortete ihm: Heute bin ich neunzig Jahre alt, und noch ehe ich aus dem Leib meiner Mutter hervorgekommen war, war [bereits] das Urteil/bestand schon ein Urteil vom Heiligen, gepriesen sei er, **um auszuliefern/-händigen mich und meine Freunde**/mich und meine Gefährten in deine Hand zu überliefern, um unser Blut **aus**/von deiner Hand zu fordern. 7 Er fragte ihn: Gibt es etwa eine zweite Welt? Er antwortete ihm: Ja, und du, wehe **dir, und** wehe deiner Schande, wenn er das Blut seiner Frommen aus deiner Hand fordert. 8 Der Kaiser sagte: Schnell, tötet auch diesen, damit ich die Macht und Stärke des Gottes von diesem sehe und was er mir in der zweiten Welt tun wird. Und er befahl über ihn, und sie verbrannten ihn.

51.1 Und nach ihm führten sie R. Eliezer b. Schammua hinaus. 2 Man erzählte von R. Eliezer b. Schammua, dass er an jenem Tag einhundertfünf Jahre alt war. 3 Und von seiner Kindheit an bis zum Ende seiner Tage hörte **kein Mensch**/niemand, dass er **Blödsinn**/Unnützes aus seinem Mund hervorgebracht hätte. Und er stritt nicht mit seinen Gefährten, sei es im Reden, sei es im Tun. Und **sein Geist**/er war **bescheiden**/armselig und demütig, und er saß im Fasten achtzig Jahre. 7 Und jener Tag, an dem er hingerichtet wurde, war der Versöhnungstag. 8 Und seine Schüler kamen vor ihn und fragten ihn: Unser Meister, was siehst du? Er antwortete

²⁷⁴ EÜ: So wurden Himmel [und Erde und ihr ganzes Heer] vollendet.

²⁷⁵ EÜ: Und Gott segnete den siebten Tag und] heiligte ihn; [denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk erschaffen hatte].

ihnen: Ich sehe R. Juda b. Bava, dessen Bett man trägt, und (man trägt) das Bett von R. Aqiva b. Josef nahe bei ihm, und **sie debattierten/diskutierten zusammen, miteinander/einer mit dem einen/anderen, in einer Sache/betreffend die Halakha**//diskutieren miteinander eine Angelegenheit der Halakha. 9 Sie fragten ihn: Und wer entscheidet zwischen ihnen? Er antwortete: R. Jischmael der Hohepriester. Sie fragten ihn: Wer siegt? Er antwortete ihnen: R. Aqiva, weil er sich mit all seiner Kraft um die Tora mühte. 10 Er sagte zu ihnen: Meine Söhne, und **weitere**/noch sehe ich, dass die Seele **jedes einzelnen**/eines jeden Gerechten **[wörtl.: Gerechten und Gerechten] sich selbst reinigen**/sich im Wasser des Schiloach reinigt, um **sich heute in Reinheit zu versammeln**/heute in Reinheit in die himmlische Jeschiva zu gehen, um die Auslegungen R. Aqiva b. Josefs zu hören, der ihnen **die Idee/das Objekt des Tages**/Festtagsperikope auslegen wird. 11 Und **jeder einzelne**/ein jeder Engel **[wörtl.: Engel und Engel]** bringt goldene Sessel für **jeden einzelnen**/einen jeden Gerechten **[wörtl. Gerechten und Gerechten]**, damit sie in Reinheit auf ihnen säßen. 21 Der Kaiser befahl, ihn hinzurichten. 23 Und eine Himmelsstimme ging aus und rief: Selig bist du, R. Eliezer b. Schammua, denn du warst rein, und deine Seele verließ dich in Reinheit.

53.1 Ende von ‚Midrasch Elle Ezkera‘.

מדרש אלה אזכרה. +[בית המדרש ח"ב; סוף רב פעלים צד קנ"ז].+

1.1 בטוב גדא אתחיל מדרש אלה אזכרה עמ"י עש"ו.

8.1 כשברא הקב"ה ית' את האילנות היו מתגאים בקומתן ומגביהין עצמן למעלה למעלה, 2 וכיון שברא הקב"ה ית' את הברזל היו משפיל עצמן ואמרו אוי לנו שכבר ברא הקב"ה אותנו דבר שיכרות אותנו. 5 כך אחר החורבן הבית היו פריצי הדור מתגאים ואמרו מה הפסדנו בזה שנחרב הבית הרי יש בינינו תלמידי חכמים שמדריכין את העולם בתורתו ובמצותו.

10.1 מיד נתן הקב"ה קלס הקיסר של רומי ללמוד תורת משה מפי חכמים והזקינים, והתחיל בספר בראשית והיה לומד עד שהגיע לואלה המשפטים, וכיון שהגיע לפסוק וגונב איש מכרו וגו', 2 מיד צוה למלאות פלטירו מנעלים, 4 ושלח לקרא לעשרה חכמי ישראל, ובאו לפניו 5 והושיבון בקתדראות של זהב. אמר להם עמוק הדין יש לי לשאול מכם ואל תאמרו לי כי אם הדין ואת אמת והמשפט. אמרו לו אמור. 6 אמר להם ומי שגנב איש מאחיו של בני ישראל והתעמר בו ומכרו מה דינו? אמרו לו התורה אמרה מות יומת. 8 ענה ואמר להם אם כן אתם מחייבים מיתה, 9 אמרו לו אמר למה, אמר להם על מכירת יוסף שמכרוהו אחיו, 23 ואם הם היו בחיים הייתי דן אותם ועתה שאינם חיים אתם תשא עון אבותיכם. 26 אמרו לו תן לנו זמן ג' ימים אם נמצא זכות על עצמינו מוטב ואם לאו עשה מה שתחפץ. 28 ונתרצה להם לדבר זה,

11.2 יצאו מלפניו וחילו את פני ר' ישמעל כ"ג שיזכר השם הגדול ויעלה לרקיע ויחקור אם נגזרה גזירה מאת הש"י. וטיהר ר' שמעאל את עצמו בטבילה ובקידושין ונתעטף בטלית ובתפילין

13.2 והזכיר השם המפורש בפירושו. מיד נשאו הרוח והביאו למעלה עד ברקיע הששי

15.1 ופגע בו גבריאל המלאך, 3 ואמר לו אתה הוא ישמעאל שקונך משתבח בך בכל יום שיש לו עבד בארץ שדומה לקלסתר פניו? אמר לו אני הוא. 4 אמ' לו למה עליית בכאן. 5 אמר לו לפי שמלכות הרשעה נגזרה גזירה עלינו לאבד ממנו עשרה חכמי ישראל 6 ועליתי לידע הגזירה אם היא מאת הקב"ה, 7 אמ' לו גבריאל אם גזירה היא לא חתומה תוכל לבטלה? א"ל הן, 8 א"ל במה, א"ל בשם ית', 9 מיד ענה גבריאל ואמר אשריכם בני אברהם יצחק ויעקב שגילה הקב"ה לכם מה שלא גילה למלאכי השרת. 10 אמרו עליו על ר' יש(מ)על כהן גדול שהיה משבעה יפים שהיו בעולם והיה פניו דומה למלאך ה' צבאות. 11 כיון שכלו רוב ימיו של ר' יוסי אביו 12 אמרה לו אשתו, אדוני אישי מה זה שאני רואה הרבה בני אדם שמצליחין בזרעם ואנו לא הצלחנו בבנים כי אין לנו יורש בן או בת? 13 אמר רבי יוסי דבר זה גורם להם לפי ששמרין עצמון כשיוצאין מבית הטבילה אם פגע בהן דבר שאינו הגון הן חוזרת לטבילה וטובלת פעם שנית ולפיכך הם מצליחם בזרעם. 14 אמרה לו אם הדבר הזה מעכב הרי אני מקבלת עלי להיות נזהר באותן הדברים. 15 וכיון שהלכה לטבילה ויצאה מבית הטבילה פגע בה כלב אחד חזרה וטבלה פעם שניית, פגע בה חזרת וטבלה כך עשתה עד שמוני' פעמים, 16 אמ' הקב"ה לגבריאל הרבה נצטערת הצדקת, לך והראה לה בדמות בעלה, 17 מיד יצא גבריאל והלך וישב בפתח בית הטבילה והיה נדמה לה כדמות ר' יוסי בעלה 18 ותופסה והולוכה לביתה, ואותו הלילה נתעברה ר' ישמעאל ונעשה יפה תואר ויפה מראה כדמות גבריאל. 19 ולכך נתדווג לו גבריאל כשעלה ברקיע. 21 אמ' לו גבריאל ישמעאל בני חי נפשיך שכך שמעתי מאחורי הפרגוד שעשרה חכמי ישראל נמסרו להריגה ביד מלכות הרשעה. 23 אמ' לו ר' ישמעאל למה, 24 א"ל על מכירת יוסף שמכרוהו אחיו, שמדת הדין מקטרגת בכל יום לפני כסא הכבוד ואומרת רש"ע כלום כתבתה בתורתך אות אחת לבטלה, 27 הרי השבטים שמכרוהו את יוסף ולא פרעת עדיין מהם או מזרעם, 28 לפיכך נגזרה גזירה על עשרה חכמי ישראל למסרם להריגה ביד מלכות הרשעה.

18.2 אמ' לו ר' ישמעאל עד עתה לא מצא הקב"ה פריעה במכירתו אלא בנו? 3 אמ' לו גבריאל חי נפשיך ישמעאל בני שמיום שמכרוהו השבטים את יוסף לא מצא הקב"ה בדור אחד עשרה צדיקים וחסידים כמו השבטים, לפיכך הקב"ה פורע מכם,

19.1 אבל לך האמת, כיון שראה סמאל הרשע שביקש הקב"ה לחתום את חתימת למסור עשרה צדיקים ביד מלכות הרשעה שמח שמחה גדולה, והיה מתפאר לומר נצחתי את מיכאל השר. מיד חרה אפו של הקב"ה על סמאל הרשע ואמ' לו אי סמאל! אם רצונך להפטר עשרה חכמי ישראל מהריגה או תקבל עליך צרעת לעולם הבא, אחד משנים תקבל. א"ל סמאל רש"ע לא אפטר עשרה צדיקים מהריגה אקבל עלי גזירתך כאשר דברת. 2 מיד חרה אפו של הקב"ה על סמאל ולא הספיק את דבריו עד שקרא הקב"ה מטטרון הסופר הגדול השר ואמר לו כתב וחתום

3 ששה חדשים שלמים נגע צרעת שאת וספחת ובהרת וירקון ושחין רע על אדום הרשעה, וגפרית ואש על האדם ועל הבהמה ועל הכסף ועל הזהב ועל כל אשר להם, 4 עד שיאמר איש לחבירו הא לך רומי וכל אשר בה בפשוט וחבירו משיב אין לי חפץ בהם כי אין לי הנאה מהם. וכי ששמע ר' ישמעאל כך מיד נתקררה דעתו

20.1 והיה מהלך ברקיע אנה ואנה והיה ראה מזבח סמוך לכסא הכבוד, אמר לגבריאל מה זה, אמר מזבח היא, 3 אמר לו ומה אתם מקריבים עליו בכל יום, וכי פרים ואשים למעלה? 5 אמר לו נפשות של צדיקים אנו מקריבים עליו בכל יום, 6 אמר לו מי מקריב אותם, אמר לו מיכאל השר הגדול

21.2 מיד ירד ר' ישמעאל והגיע לארץ 3 והגידו לחבירי שכבר נגזרה גזירה ונכתב ונחתם, 8 והיו מתאוננים בימין על שנגזרה גזירה עליהם קשה כזאת 9 ושמהים בשמאל על ששקלון הקב"ה בצידקת ובחסידות נגד השבטים, 11 והיו יושבין זוגות זוגת 12 ר' ישמעאל כ"ג ור' שמעון כ"ג, ר' עקיבא ור' תרדיון, ר' אליעזר בן שמוע ור' ישיבב הסופר, ר' חנניא בן חכניאי ור' יודא בן בבא, רבי חוצפות המתורגמן ור' יודא בן דמא.

22.10 נכנס הקיסר וכל גדולי רומי אחריו, אמר להם מי יהרוג תחילה? ענה רשב"ג אני נשא בן נשא מזרעו של דוד מלך ישראל ע"ה אני אהרוג תחילה. 12 ענה ר' ישמעאל כ"ג ואמר אני כהן גדול בן כהן גדול מזרעו שלאחרון הכהן אני אהרוג תחילה ואל אראה במיתת חבירי, 14 אמר הקיסר זה אמר אני אהרוג תחילה וזה אמר אני אהרג תחילה א"כ הפילו גורלות ביניכם, ויפיל הגורל על רשב"ג 15 וצוה הקיסר לחתוך את ראשו תחילה והתכווה, 18 ונטלו אחר כך את ר' ישמעאל כ"ג בין יריכיו וצוה עליו במר נפש 20 ואמ' אי תורה ואי שכרה! 21 הלשון שהיו מבוארת התורה בשבעים לשונות איך עתה לכחות את העפר. והיה מתאונן ובוכה על רשב"ג, 29 אמר לו הקיסר מה זה ומה זה אתה זקן שאתה בוכה על חבירך היה לך לבכות על עצמך, 30 א"ל ר' ישמעאל אני בוכה על עצמי שחבירי גדול ממני בתורה ובחכמה, ועל שקידמני בישיבה של מעלה אני בוכה. 31 עוד שהוא מדבר ובוכה ומתאונן (ובוכה) ומקונן נשקפה ביתו של הקיסר בעד החלון וראתה יפיו של ר' ישמעאל כ"ג ונכמרו רחמיה עליו 35 ושלחה לאביה ליתן שאלה ובקשה אחת, שלח לה הקיסר ביתי כל אשר תאמר אעשה חוץ מר' ישמעאל וחביריו. 36 שלחה לו אבקש ממך להחיות את נפשו, שלח לה כבר נשבעתי, 38 שלחה לו אבקש לך א"כ תצוה להפשיט את עור פניו כדי להסתכל במקום מראה, 39 מיד צוה להפשיט את עור פניו, 40 וכיון שהגיע למקום תפילן צעק צעקה גדולה ומרה 44 ונודעוה שמים וארץ, 48 צעק פעם שנייה ונודעוה כסא כבוד. 49 אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה צדיק כזה שהראת לו כל גינזי העולם עליונים ורזי תחתונים יהרג במיתה משונה כזה רש"ע, זו תורה וזו שכרה? 50 אמר להם הניחו לו שתעמיד זכותו לדורות שלאחריו. 51 אמ' הקב"ה מה אעשה לבני גזירה היא ואין מי שיפיר. 53 יצתה בת קול ואמר אם אשמע קול אחר אהפוך את כל העולם לתוהו ובוהו. 55 וכשמע ר' ישמעאל כך שתק, 56 א"ל הקיסר עד עתה לא בכיתם ולא צעקתם ועתה אתה צועק, א"ל לא על נשמתי אני צועק אלא על מצות תפילן ממני. 57 א"ל הקיסר עדיין אתה בוטח באלוהיך, א"ל הן יקטליני ולו אייחל. 58 מיד יצתה נשמתו של ר' ישמעאל.

29.1 ואחריו הוציאו ר' עקיבה בן יוסף 3 דורש כתרי אותיות ומגלה פנים בתורה כמו שנמסרו למשה מסיני,

31.1 וכשהוצאוהו להריגה בא מכתב לקיסר שמלך ערביא משפשט בארצו נחץ ללכת וצוה לחבוש את ר' עקיבה בבית האסורין עד שישוב מן המלחמה, וכשבא מן המלחמה 14 צוה להוציאו, 16 וסורקין את בשרו במסרקות ברזל, 17 וכל סריקה וסריקה שהיה סורקין היה אומ' ר' עקיבה צדיק הוא ה' הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, איל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא, 29 יצתה בת קול ואמר אשריך ר' עקיבה שהיתה צדיק וישר ויצתה נשמתך בצדיק וישר. 35 וכשנפטר אלי' הנביא זכור לטוב 42 ונטלו על כתיפו ונשאו החמשה פרסאות, ופגע בו ר' יהושע הגרסי 43 א"ל וכי אינך כהן? 45 א"ל גופן של צדיקים אינן מטמאין, 49 והלך עמו יהושע הגרסי עד שהגיע למערה אחת מאוד יפה, 52 וכיון שנכנסו שם מצאו שם מטה יפה ונר דלוק, 54 נטלו אליה ז"ל דרך מראשותיו ור' יהושע דרך מרגלותיו והשכבוהו על אותו מיטה, 66 והיה מלאכי השרת בוכים עליו שלשה ימים ושלשה לילות ואחר כך קברוהו באותו מערה. וביום של מחרתו נטלו אלי' ז"ל 67 והביאו בישיבה של מעלה דלדרוש בכתרי אותיות בישיבה של מעלה והיו מתקבצות כל הנשמות של צדיקים וחסידים לשמוע מדרשות.

38.1 ואחריו הוציאו ר' חנניה בן תרדיון, 8 אמרו עליו על ר' חנניה בן תרדיון 9 שהיה נעים בפני הקב"ה ואדם ומעולם לא עלו קללת חבירו על מטתו. 11 וכשציוה הקיסר ברומי שלא ללמוד תורה 12 מה עשה ר' חנניה בן תרדיון עומד והיקהל קהילת ברבים וישב לו בשוקי של רומי והיה לומד ועוסק ודורש בתורה,

40.5 וצוה הקיסר לכרכו בספר תורה ולשרפו. 7 נטלו הקוסטינר וכרכו בספר תורה והצית את האור

8 ונטל ספנין של צמר ושריין במים ונתן על לבו כדי שלא תצא נשמתו במהירה. 9 והיה בתו עומדת ואומרת אוי לי אבא שראיתך בכך, 10 והוא משיב ואמ' לה טוב לי בתי שראיתני בכך, 16 ותלמידיו היה עומדין עליו ואומרין רבינו מה אתה רואה, אמר להם אני רואה גויל נשרפין ואותיו' פורחת 17 והתחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו מפני מה אתה בוכה, 18 אמ' להם אם אני לבדי נשרף לא היה הדבר קשה לי ועכשיו אני נשרף וספר תורה עמי. 27 אמר לו הקוסטינר ר' אם אני מסתלק את הספונין של צמר מעל לבך כדי שתצא נשמתך מהרה מביאני אתה לחיי עולם הבא? א"ל הן. 29 א"ל השבעה לי, נשבע לו, 33 מיד כשנשבע לו הרבה הקוסטינר את השלהבת ונטל הספונין ויצתה נשמתו, 34 ואף הקוסטינר השליך עצמו באש ונשרף. 36 יצתה בת קול ואומרת ר' חנניא בן תרדיון והקוסטינר מזומנים לחיי עולם הבה. 37 על זה בוכה ר' ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת כגון זה הקוסטינר, ויש שעה שעובד אדם כל ימי חייו ומפסיד את שכרו בשעה אחת כגון יוחנן כהן גדול ששימוש שמונים שנה בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי.

43.1 ואחריו הוציאו ר' יודא בן בבא שלא טועם שינה אלא כשינת סוס מי"ח שנה עד פ' שני', 2 ואותו היום שהוציאוהו ליהרג ערב שבת היה והוציאוהו ליהרג מט' שעות ולמעלה, 4 והתחיל מבקש מהם בחיכם המתינו לי מעט עד שאקיים מצוה אחת שצויה הקב"ה עליה, 5 א"ל עדיין אתה בוטח באלוהיך, א"ל הן, 6 א"ל וכי עדיין יש כח באלוהים שאתה בוטח עליו? א"ל גדול אדונינו ומהלל מאוד ולגדולתו אין חקר, 8 א"ל אם יש בו כח למה לא הציל אותך ואת חבירך מיד מלכות? א"ל אנו חייבים מיתה למלך גדול ונורא, והוא מסר אותנו ביד מלך כדי לתבוע את דמינו מידו. 9 באו והגידו למלך את דבריו, שלח המלך אליו ואומר לו אמת שהגידו לי ממך או לאו? א"ל אמת הוא, 10 א"ל הקיסר כמה עז פנים אתם, שעל פתח מיתה אתם עומדים ועדיין עזות אתם, 14 א"ל ר' יודא אוי לך קיסר רשע בן רשע הלא ראה חורבן ביתו והריגת חסידיו וצדיקים ולא עט(ה) קנאה להנקם מיד. 16 אמרו ליה תלמידיו רבינו היה לך להחניף אותו, אמר להם וכי לא למדתם שכל המחניף לרשע סופו נפל לידו. 17 א"ל בחיך קיסר המתין לי עד שאקיים מצוה אחת ושבת שמה והוא עולם הבא, א"ל לזה שמעתי לעשות שאילתיך. 18 מיד היתחיל בקידוש היום ויכילו השמים והארץ, והיה אומר בנעימות ובקול רם, והיה תמיהם כל העומדים עליו, וכיון שהגיע עד ברא אלוקי' לעשות לא הניחוהו ליגמור 19 וצויה הקיסר להורגה, והורגה ויצתה נשמתו באלוהים. 20 יצתה בת קול ואמ' אשריך ר' יודא שהיית דומה למלאך ויצתה נשמתך באלהים. 21 וצויה וחתכוהו איברים איברים והשלכוהו לכלבים, ולא הוספד ולא הוקבר.

46.1 ואחריו הוציאוהו ר' יודא בן דמא, אותו היום ערב שבועות היה. 2 א"ל רבי יודא לקיסר חייך המתין לי מעט עד שאקיים מצות עצרת ואקדשו כדי לשבח הקב"ה שנתן לנו התורה, 3 א"ל הקיסר ועדיין אתה בוטח בתורה ובאלהי' שנתנה? א"ל הן, 4 א"ל קיסר מה שכרו של תורתך, א"ל עליה אמ' דוד ע"ה מה רב טובך אשר צפנת ליריאך, 5 א"ל הקיסר אין שוטים בעולם כמו אתם סבורים שיש עולם אחר, א"ל אין שוטים בעולם כמו אתם כופר באלוהי' חיים, 6 ואוי לך אוי לבושתך ואוי לחרפתך כשתראה אותנו עם הש"י באור החיים, ואתה תשיב בשאול תחתיות במדריגה התחתונה. 7 מיד חרה אפו של הקיסר עליו וצוה לקשרו בשערות ראשו בזנב הסוס וצוה למשכה בכל רוחב של רומי. ואחר כך צוה וחתכוהו איברים. 8 ובא אלי' ז"ל ולקח (ה)איברי' וקברו במערה אחת הסמוכה לנהר היורד לפני רומי, 9 ושמעו כל רומיים קול נהי ונהי כל שלשים יום בתוך אותו מערה ובאו והגידו לקיסר, 10 אמר להם אם היה העולם נהפך לתוהו ובוהו לא אשקט עד שאמלא רצוני באותן עשרה זקנים כאשר נשבעתי. 11 והיה שם אחד מחכמי רומי ואמר לקיסר אדוני קיסר דע כי נסכלת בזה ושגית הרבה מאוד ששלחת יד בעם "י בלי חנינא, 12 דע כי תהיה לך מרה באחרונה שהרי כתיב בתורת היהודים אל רחום וחנן ארך אפיים ועוד כתיב בתורתם ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו. 13 כששמע הקיסר כך חרה אפו על אותו זקן וצוה לחנקו, כששמע הזקן כך מיהר ומל את עצמו 14 מיד כשנחנק לא נמצא ולא נודע אנה, 15 ויחדד הקיסר חרדה גדולה, ולא שב אפו בכל זאת ועו' ידו נטויה.

47.1 ואחריו הוציאו את ר' חוצפת המתורגמן, 2 אמרו עליו על ר' חוצפת המתורגמן שהיה בן מאה ושלושים שנה כשהוציאוהו ליהרג, 3 והיה יפה תואר ויפה מראה, והיה דומה למלאך ה' צבאות. 4 באו והגידו למלך את יפיו ואת שיבתו ואמרו לו בחיך אדוני תרחם על זקן הזה, 5 אמ' הקיסר לר' חוצפת כמה שנים אתה, א"ל מאה ושלושי' שנה לבד מיום אחד ובקשתי ממך שתמתין לי עד שתתמלא יומי. 6 א"ל הקיסר מה לך שתמות היום או למחר, א"ל כדי שאקיים עוד שתי מצות, א"ל מה מצוה אתה רוצה לעשות, א"ל לקרא קריאת שמע ערבית ושחרית להמליך עלי את שם הגדול והנורא המיוחד,

7 א"ל הקיסר עז פנים ועז נפש עד מתי אתם בוטחים באלהיכם שאין בו כח להציל אתכם מדי, 8 שהרי אבותי חרבו את ביתו, ואת נבלת עבדיו נתנו סביבות ירושלים ואין קובר, 9 ועתה אלוהיך זקן הוא ואין לו כח להציל עוד, שאלו היה בו כח היה נוקם נקמתו ונקמת עמו ונקמת ביתו כמו שעשה מפרעו ומסיסרא ומכל מלכי כנען. 10 וכששמע ר' חוצפת כך בכה בכי גדול ואחזו בבגדו ויקרעם על גידוף השם ית' ועל חרפתו, 11 ואמר לקיסר

אוי לך קיסר מה תעשה ליום אחרון כשפוקד הש"י על רומי ועל אלוהיכם. 12 אמר המלך עד מתי אתווכח עם זה, וציוה להרגו ויסקלוהו ותלוהו, 13 ואז באו שריו וחכמיו וחילו פניו לקברו כי חמלו על שיבתו, ויאמר המלך לקבור אותו, ויבאו תלמידיו ויקברו ויספדהו הספד גדול וכבד מאוד.

48.1 ואחריו הוציאו את ר' חנינא בן חכינאי, ואותו היום ערב שבת היה, 2 וכל ימיו היה יושב בתענית מבן שנים עשר שנים עד תשעים שנים וחמש, 3 אמרו לו תלמידיו רבי רצונך שתטעום כלום קודם שתיהרג, 4 אמר להם עד עתה התעניתו ולא אכלתי ולא שתיתי, ועתה אינו יודע איזה דרך אלך ואתם אמרו לי לאכול ולשתות! 5 התחיל בקידוש היום עד ויכילו השמים עד ויקדש אותו, 6 ולא הניחוהו לגמור עד שהרגוהו, 9 ויצתה בת קול ואומרת אשריך ר' חנינא בן חכינאי שהייתה קדוש ויצתה נשמתך בקדושה בתיבת ויקדש.

50.1 ואחריו הוציאו ר' ישיבב הסופר, 2 אמרו עליו על ר' ישיבב הסופר שהיה בן תשעים שנה אותו היום שהוציאו ליהרג, 3 כיון שהוציאו אותו באו תלמידיו ואמרו לו רבינו תורה מה תהא עלינו, 4 אמר להם בני עתידה תורה להשתכח מישראל, לפי שאומה הרשעה העיזה פניה והערימה סוד לאבד מרגלותינו ממנו והלוואי שהייתי כפרה על הדור. אבל אני רואה שאין לך רוחב ורוחב שברומי שאין בה חלל חרב, שעתידה אומה הרשעה לשפוך דם נקי מישראל. 5 אמרו לו רבינו ומה תהא עלינו, אמר להם הנופלו איש ברעהו ואוהבי שלום ומשפט אולי יש תקוה, 6 א"ל קיסר, זקן! בן כמה שנה אתה, א"ל היום בן תשעים שנה אנוכי, ועד לא יצאת ממעי אמי היה גזירה מאת הקב"ה למסור אותי ואת חברי בידך כדי לתבוע דמינו מידך, 7 א"ל וכי יש עולם שני, א"ל הן, ואתה אוי לך ואוי לבושתך כשיפרע דם חסידיו מידך. 8 אמר הקיסר מהר להרגו גם זה ואראה כח וגבורתו של אלוהי זה, ומה יעשה לי בעולם שני, ציוה עליו ושרפוהו.

51.1 ואחריו הוציאוהו ר' אליעזר בן שמוע אותו יום. 2 אמרו עליו על ר' אליעזר בן שמוע שהיה מאה וחמש שנים, 3 ומקטנותו עד סוף ימיו לא שמע אדם שהוציאו תפלות מפיו, ולא נתקוטט עם חבריו בין בדיבור בין במעשה, והיה עניו ושפל רוח וישב בתענית שמונים שנה, 7 ואותו היום שנהרג יום כיפורים היה, 8 ובאו תלמידיו לפניו ואמרו לו רבינו מה אתה רואה, אמר להם אני רואה ר' יודא בן בבא שנושאים את מיטתו ואת מיטתו ר' עקיבה בן יוסף סמוכה אצלו, והם מתווכחים בדבר הלכה יחד זה עם זה, 9 אמרו לו ומי מכריע ביניהם, אמר להם ר' ישמעאל כ"ג, אמרו לו מי נוצח, אמר להם ר' עקיבה על שטרך בכל כחו בתורה, 10 אמר להם בני רואה אני עוד שנשמת כל צדיק וצדיק מטהרת את עצמן במי השילוח כדי ליכנס היום בטרהרה בישיבה של מעלה לשמע את דרשות ר' עקיבה בן יוסף שידרש להם מעינינו של יום. 11 וכל מלאך ומלאך מביאן קתדרין של זהוב לכל צדיק וצדיק לישב עליו בטרהרה. 21 ציוה הקיסר להרגו, 23 ויצאת בת קול ואומרת אשריך ר' אליעזר בן שמוע שהיית טוהר ויצאת נשמתך בטרהרה.

53.1 סליק מדרש של אלה אזכרה.

6. Humorstile & -techniken in bGittin 55b-58a

6.1. Humorstile von Craik et al. (1996) & Martin (2003)

I.+II. Block: /

III. Block

1. Teil: Jerusalem

Stil/Einheit	1.	2.	3.	4.	4.1.	4.2.	4.3.	4.4.	4.5.	5.1.	5.2.	6.	7.
Sozial warm					X			X			X		
Kalt		X						X					
Reflektierend			X			X	X			X	X	X	X
Ungeschickt											X		
Kompetent					X	X				X			
Unfähig													
Weltlich											X	X	
Verklemmt												X	
Harmlos	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X
Gemein		X						X		X	X		
Einschließend		X	X		X	X	X	X		X	X	X	
Selbstverstärkend	X	X				X	X				X	X	X
Aggressiv		X						X		X	X		
Selbsterniedrigend		X						X					

2. Teil: Tur Malka

Stil/Einheit	8.	9.	9.1.	10.	11.	12.
Sozial warm				X		X
Kalt						
Reflektierend		X	X	X		X
Ungeschickt		X				
Kompetent				X	X	
Unfähig						
Weltlich		X			X	
Verklemmt						
Harmlos	X	X	X	X	X	X
Gemein		X		X		
Einschließend	X		X	X	X	
Selbstverstärkend		X	X	X	X	X
Aggressiv		X		X		
Selbsterniedrigend		X				

3. Teil: Bethar

Stil/Einheit	13.	14.	15.	15.1.	15.2.	15.3.	16.	17.	18.1.	18.2.	18.3.	18.4.	19.1.	19.2.	19.3.	19.4.	19.5.	20.
Sozial warm									X				X		X	X	X	
Kalt																		
Reflektierend					X	X	X		X	X	X		X	X	X	X	X	
Ungeschickt																		X
Kompetent								X	X			X	X	X	X		X	X
Unfähig																		
Weltlich		X	X	X									X				X	X
Verklemmt												X						X
Harmlos	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Gemein				X													X	
Einschließend	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X
Selbstverstärkend		X	X		X			X	X	X		X	X	X	X	X	X	X
Aggressiv				X		X				X		X	X				X	
Selbsterniedrigend				X														X

6.2. 45 Humortechniken von Berger (1993) & Rabbinische Techniken

I.+II. Block

Katalog/Aufzählung, Wiederholung, Umkehrung, Vorher/Nachher; Klangliche Ähnlichkeit, Chiasmus, Stichworte.

III. Block

1. Teil: Jerusalem

Technik/Einheit	1.	2.	3.	4.	4.1.	4.2.	4.3.	4.4.	4.5.	5.1.	5.2.	6.	7.
Anspielung												X	
Wortschwall													
Definition					X						X		
Übertreibung					X						X		
Scherzhaftigkeit													
Beleidigung/Beschimpfung										X	X		
Kindisches													
Ironie		X			X	X	X	X		X	X	X	X
Missverständnis		X											
Wortwörtlichkeit		X				X							
Wortspiele	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X
Schlagabtausch/-fertigkeit						X	X	X					

Spott								X		X	X	X	
Sarkasmus													
Satire													
Absurdität	X												
Unfall													
Analogie								X					
Katalog/Aufzählung			X			X		X	X		X		
Zufall											X		
Vergleich					X					X	X	X	
Enttäuschung								X			X		
Ignoranz						X							
Fehler													
Wiederholung		X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X
Umkehrung						X		X		X	X	X	X
Starre/Härte													
Thema/Variation	X	X							X			X	
Entlarvung								X		X	X		
Vorher/Nachher											X	X	
Burleske													
Karikatur		X											
Exzentrizität													
Beschämung		X											
Enthüllung			X										
Groteske													
Nachahmung/Imitation					X		X				X		
Personifikation													
Nachäffen													
Parodie		X								X	X		
Größenordnung													
Vorurteil													
Verfolgung													

Slapstick/Situationskomik													
Schnelligkeit (Beschleunigung/Verlangsamung)		X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	
Wort- & Wurzelspiele	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	
Klangliche Ähnlichkeit			X		X	X				X	X	X	
Bedeutungsvariabilität					X	X	X	X			X		
Chiasmus	X		X		X								
Stichworte/Assoziationen	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Sprechende Namen		X		X	X			X			X	X	X
<i>E contrario</i> Frage													
Automatische Denkfehler		X											
<i>Pilpul</i> -Methode													
Überspitzung/-bietung													
Gleichnis													
Notarikon													
Parodie		X								X	X		
Persiflierende Nachahmung											X		
Satire													
Neue Leseart des reinen Konsonantentextes	X											X	
Rabbinische Hermeneutik								X		X			
Sonstiges													

2. Teil: Tur Malka

Technik/Einheit	8.	9.	9.1.	10.	11.	12.
Anspielung				X	X	
Wortschwall						
Definition				X		
Übertreibung			X	X		
Scherzhaftigkeit						
Beleidigung/Beschimpfung				X		

Kindisches						
Ironie	X	X			X	X
Missverständnis	X		X			
Wortwörtlichkeit					X	
Wortspiele		X	X	X	X	X
Schlagabtausch/-fertigkeit						
Spott		X	X			
Sarkasmus						
Satire						
Absurdität						
Unfall						
Analogie						
Katalog/Aufzählung						
Zufall	X					
Vergleich	X			X	X	
Enttäuschung		X				X
Ignoranz	X					
Fehler						
Wiederholung		X	X	X	X	X
Umkehrung	X	X	X	X	X	
Starre/Härte						
Thema/Variation				X	X	X
Entlarvung						X
Vorher/Nachher				X	X	
Burleske						
Karikatur						
Exzentrizität						
Beschämung			X			
Enthüllung						
Groteske						
Nachahmung/Imitation						

Personifikation						
Nachäffen						
Parodie	X					
Größenordnung						
Vorurteil						
Verfolgung						
Slapstick/Situationskomik						
Schnelligkeit /Beschleunigung/Verlangsamung)	X	X	X	X	X	
Wort- & Wurzelspiele					X	X
Klangliche Ähnlichkeit	X	X	X	X		
Bedeutungsvariabilität						
Chiasmus		X	X			
Stichworte/Assoziationen	X	X	X	X	X	X
Sprechende Namen		X		X		
<i>E contrario</i> Frage						
Automatische Denkfehler						
<i>Pilpul</i> -Methode						
Überspitzung/-bietung						
Gleichnis						
Notarikon						
Parodie	X					
Persiflierende Nachahmung						
Satire						
Neue Lesart des reinen Konsonantentextes						
Rabbinische Hermeneutik						
Sonstiges						

3. Teil: Bethar

Technik/Einheit	13.	14.	15.	15.1.	15.2.	15.3.	16.	17.	18.1.	18.2.	18.3.	18.4.	19.1.	19.2.	19.3.	19.4.	19.5.	20.
Anspielung				X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X
Wortschwall																		
Definition																	X	
Übertreibung	X	X	X			X	X		X				X	X		X	X	
Scherzhaftigkeit																		
Beleidigung/ Beschimpfung							X			X							X	
Kindisches																		
Ironie	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Missverständnis	X																	
Wortwörtlichkeit																		
Wortspiele	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X		X	X	X	X	X	X
Schlagabtausch/ -fertigkeit													X					
Spott																		
Sarkasmus																	X	
Satire																		
Absurdität				X														
Unfall																		
Analogie			X														X	X
Katalog/ Aufzählung		X		X		X	X	X		X			X	X			X	X
Zufall	X																	
Vergleich				X	X		X		X	X	X					X	X	
Enttäuschung																	X	
Ignoranz	X																	X
Fehler																		
Wiederholung	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

Umkehrung	X			X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X
Starre/Härte																		
Thema/Variation		X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X
Entlarvung				X										X	X			X
Vorher/Nachher												X						
Burleske																		
Karikatur																		
Exzentrizität																		
Beschämung									X			X		X				X
Enthüllung				X					X								X	
Groteske																		
Nachahmung/Imitation																		
Personifikation																X		
Nachäffen																		
Parodie	X			X														
Größenordnung																		
Vorurteil																		
Verfolgung																		
Slapstick/ Situationskomik																		
Schnelligkeit (Beschleunigung/ Verlangsamung)	X	X			X		X			X				X	X	X	X	X
Wort- & Wurzelspiele	X		X		X		X		X	X			X	X	X	X	X	X
Klangliche Ähnlichkeit	X	X		X	X	X				X			X				X	
Bedeutungsvariabilität		X									X			X				X
Chiasmus				X					X	X		X	X		X	X		X
Stichworte/ Assoziationen	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Sprechende Namen		X	X			X	X								X		X	

<i>E contrario</i> Frage																		
Automatische Denkfehler																		
<i>Pilpul</i> -Methode																		
Überspitzung/-bietung																	X	
Gleichnis																		
Notarikon																		
Parodie	X			X														
Persiflierende Nachahmung																		
Satire																		
Neue Lesart des reinen Konsonantentextes		X			X				X	X								X
Rabbinische Hermeneutik		X		X		X		X	X									
Sonstiges							X					X						X

7. Humorstile & -techniken in bAvoda Zara 16b-18b & bBerakhot 61b

7.1. Humorstile von Craik et al. (1996) & Martin (2003)

Stil/Einheit	1.	1.-2.	2.0.	2.1.	2.2.1.	2.2.2.	2.3.	3.
Sozial warm	X	X	X	X	X	X	X	X
Kalt						X		
Reflektierend	X		X		X	X	X	X
Ungeschickt				X				
Kompetent	X		X	X	X	X	X	X
Unfähig	X		X			X		
Weltlich	X				X	X	X	X
Verklemmt							X	
Harmlos	X		X	X	X	X	X	X
Gemein			X			X		X
Einschließend	X	X	X	X	X	X	X	X
Selbstverstärkend	X			X	X	X	X	X
Aggressiv			X	X		X		X
Selbsterniedrigend	X		X	X	X	X	X	X

7.2. 45 Humortechniken von Berger (1993) & Rabbinische Techniken

Technik/Einheit	1.	1.-2.	2.0.	2.1.	2.2.1.	2.2.2.	2.3.	3.
Anspielung	X					X	X	X
Wortschwall								
Definition								
Übertreibung			X		X			
Scherzhaftigkeit								

Beleidigung/Beschimpfung						X		X
Kindisches								
Ironie	X	X	X	X	X	X	X	X
Missverständnis	X							
Wortwörtlichkeit	X							X
Wortspiele	X		X	X	X	X	X	X
Schlagabtausch/-fertigkeit				X	X		X	
Spott			X					X
Sarkasmus		X	X	X		X		X
Satire								
Absurdität				X	X		X	
Unfall								
Analogie						X		X
Katalog/Aufzählung					X	X		X
Zufall							X	
Vergleich			X	X	X		X	X
Enttäuschung		X						
Ignoranz				X	X	X		X
Fehler	X		X	X				
Wiederholung	X	X	X	X	X	X	X	X
Umkehrung	X	X	X	X	X	X	X	X
Starre/Härte								
Thema/Variation	X	X	X	X	X	X	X	X
Entlarvung	X		X	X				X
Vorher/Nachher				X		X	X	X
Burleske								
Karikatur								
Exzentrizität								
Beschämung						X	X	X
Enthüllung						X	X	X
Groteske								

Nachahmung/Imitation								
Personifikation								X
Nachäffen						X		
Parodie							X	
Größenordnung								
Vorurteil								
Verfolgung							X	
Slapstick/Situationskomik								
Schnelligkeit (Beschleunigung/Verlangsamung)	X			X	X	X	X	X
Wort- & Wurzelspiele	X		X	X	X	X	X	X
Klangliche Ähnlichkeit				X	X	X	X	
Bedeutungsvariabilität	X			X	X		X	X
Chiasmus		X	X	X	X	X	X	X
Stichworte/Assoziationen	X	X	X	X	X	X	X	X
Sprechende Namen								
<i>E contrario</i> Frage								
Automatische Denkfehler								
<i>Pilpul</i> -Methode								
Überspitzung/-bietung					X			
Gleichnis								X
Notarikon								
Parodie	X						X	
Persiflierende Nachahmung						X		
Satire								
Neue Leseart des reinen Konsonantentextes					X		X	X
Rabbinische Hermeneutik	X		X					X
Sonstiges								

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נה עמוד ב

ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת? שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. בשלמא לעולא, היינו דקתני חטאת, אלא לרב יהודה, מאי איריא חטאת? אפי' עולה נמי! לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא עולה דכליל היא, אלא אפי' חטאת נמי, דחלב ודם הוא דסליק לגבי מזבח ואידך כהנים אכלי ליה, אפי' הכי גזור, שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות. תנן: על חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים - שהיא מכפרת. מפני תיקון המזבח; בשלמא לעולא נחא, אלא לרב יהודה איפכא מיבעי ליה! הכי נמי קאמר: לא נודעה - מכפרת, נודעה - אינה מכפרת. מפני תיקון המזבח. מתיב רבא: **גנב** והקדיש ואחר כך טבח ומכר - משלם תשלומי כפל, ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, ותני עלה: **בחנץ** כי האי גוונא ענוש כרת; ואי אמרת יאוש כדי לא קני, כרת מאי עבידתיה? אמר רב שיזבי: כרת מדבריהם. אחיכו עליה, כרת מדבריהם מי איכא? אמר להו רבא: גברא רבה אמר מילתא לא תחוכו עליה, כרת שעל ידי דבריהן באתה לו, **אוקמוה** רבנן ברשותיה כי היכי דליחייב עליה. אמר רבא: הא וודאי קא מיבעיא לי, כי אוקמוה רבנן ברשותיה, משעת גניבה או משעת הקדישה? למאי נפקא מינה? לגיזותיה וולדותיה, מאי? הדר אמר רבא: **משעת** הקדישה, שלא יהא חוטא נשכר.

מתני' לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה, מהרוגי המלחמה ואילך יש בה סיקריקון. כיצד? לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית - מקחו בטל, מבעל הבית וחזר ולקח מסיקריקון - מקחו קיים. **לקח** מן האיש וחזר ולקח מן האשה - מקחו בטל, מן האשה וחזר ולקח מן האיש - מקחו קיים. זו משנה ראשונה. ב"ד של אחריהם אמרו: **הלוקח** מסיקריקון נותן לבעלים רביע; אימת? בזמן שאין בידן ליקח, אבל יש בידן ליקח - הן קודמין לכל אדם. רבי הושיב בית דין ונמנו, **שאם** שהתה בפני סיקריקון שנים עשר חדש - כל הקודם ליקח זכה, אבל נותן לבעלים רביע. גמ'. השתא בהרוגי המלחמה לא היה בה סיקריקון, מהרוגי מלחמה ואילך יש בה סיקריקון? אמר רב יהודה: לא דנו בה דין סיקריקון קאמר, דאמר רבי אסי, ג' גזירות גזרו: גזרתא קמייתא - כל דלא קטיל ליקטלוהו, מציעתא - כל דקטיל לייטי ארבע זוזי, בתרייתא - כל דקטיל ליקטלוהו; הלכך קמייתא ומציעתא, כיון דקטלי - אגב אונסיה גמר ומקני, בתרייתא, אמרי: האידנא לישקול, למחר תבענא ליה בדינא. אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: **אשרי** אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה? אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר. אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא, עבד סעודתא, אמר ליה לשמעיה: זיל אייתי לי קמצא, אזל אייתי ליה בר קמצא. אתא אשכחיה דהוה יתיב, אמר ליה: מכדי ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא הוא, מאי בעית הכא? קום פוק! אמר ליה: הואיל ואתאי שבקו, ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא,

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נו עמוד א

אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך! אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך!
א"ל: לא. נקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה. אמר: הואיל והווי יתבי רבנן ולא מחו ביה, ש"מ קא ניחא להו, איזיל איכול
בהו קורצא בי מלכא. אזל אמר ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! א"ל: מי יימר? א"ל: שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין
ליה. אזל שדר בידיה עגלא תלתא. בהדי דקאתי שדא ביה מומא בניב שפתים, ואמרי לה בדוקין שבעין, דוכתא
דלדין הוה מומא ולדידהו לאו מומא הוא. סבור רבנן לקרוביה משום שלום מלכות, אמר להו רבי זכריה בן אבקולס,
יאמרו: בעלי מומין קריבין לגבי מזבח! סבור למיקטליה, דלא ליזיל ולימא, אמר להו רבי זכריה, יאמרו: מטיל מום
בקדשים יהרג! אמר רבי יוחנן: ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס, החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו,
והגליתנו מארצנו. שדר עלוייהו לנירון קיסר. כי קאתי, שדא גירא למזרח אתא נפל בירושלים, למערב - אתא נפל
בירושלים, לארבע רוחות השמים - אתא נפל בירושלים. א"ל לינוקא: פסוק לי פסוקיך, אמר ליה: **אונתתי** את נקמתי
באדם ביד עמי ישראל וגו', אמר: קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא! ערק ואזל
ואיגיי, ונפק מיניה ר"מ. שדריה עלוייהו לאספסיינוס קיסר. אתא, צר עלה תלת שני. הווי בה הנהו תלתא עתירי:
נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת; נקדימון בן גוריון, שנקדה לו חמה בעבורו; בן כלבא שבוע, שכל
הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא כשהוא שבע; בן ציצית הכסת, שהיתה ציצתו נגורת על גבי כסתות. איכא
דאמרי: שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי. חד אמר להו: אנא זיינא להו בחיטי ושערי, וחד אמר להו: בדחמרא
ובדמלחא ומשחא, וחד אמר להו: בדציבי, ושבחו רבנן לדציבי; דרב חסדא כל אקלידי הוה מסר לשמעיה בר מדציבי,
דאמר רב חסדא: אכלבא דחיטי בעי שיתין אכלבי דציבי. הוה להו למיזן עשרים וחד שתא. הווי בהו הנהו בריוני,
אמרו להו רבנן: ניפוק ונעביד שלמא בהדיהו, לא שבקינהו. אמרו להו: ניפוק ונעביד קרבא בהדיהו, אמרו להו
רבנן: לא מסתייעא מילתא. קמו קלנהו להנהו אמברי דחיטי ושערי, והוה כפנא. מרתא בת בייתוס עתירתא
דירושלים הויא, שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמידא. אדאזל איזדבן, אתא אמר לה: סמידא ליכא,
חיותא איכא, אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, אתא ואמר לה: חיותא ליכא, גושקרא איכא, א"ל: זיל אייתי
לי. אדאזל איזדבן, אתא ואמר לה: גושקרא ליכא, קימחא דשערי איכא, אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, הוה
שליפא מסאנא, אמרה: איפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל, איתיב לה פרתא בכרעא ומתה. קרי עלה רבן יוחנן בן
זכאי: **בהרכה** בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה. איכא דאמרי: גרוגרות דר' צדוק אכלה, ואיתניסא ומתה. דר'
צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים, כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי, וכי הוה בריא,
מיייתי ליה גרוגרות, מייץ מייהו ושדי להו. כי הוה קא ניחא נפשה, אפיקתה לכל דהבא וכספא שדיתיה בשוקא,
אמרה: האי למאי מיבעי לי! והיינו דכתיב: **גכספם** בחוצות ישליכו. אבא סקרא ריש בריוני דירושלים בר אחתיה דרבן
יוחנן בן זכאי הוה, שלח ליה: תא בצניעא לגבאי. אתא, א"ל: עד אימת עבדיתו הכי, וקטליתו ליה לעלמא בכפנא?
א"ל: מאי איעביד, דאי אמינא להו מידי קטלו לי! א"ל: חזי לי תקנתא לדדי דאיפוק, אפשר דהוי הצלה פורתא. א"ל:
נקוט נפשך בקצירי, וליתי כולי עלמא ולישיילו בך, ואייתי מידי סריא ואגני גבך, ולימרו דנח נפשך, וליעילו בך
תלמידך ולא ליעול בך איניש אחרינא, דלא לרגשן בך דקליל את, דאינהו ידעי דחייא קליל ממיתא. עביד הכי, נכנס
בו רבי אליעזר מצד אחד ורבי יהושע מצד אחר, כי מטו לפיתחא בעו למדקריה, אמר להו: יאמרו רבן דקרו! בעו
למדחפיה, אמר להו: יאמרו רבן דחפו! פתחו ליה בבא, נפק. כי מטא להתם, אמר: שלמא עלך מלכא, שלמא עלך
מלכא! א"ל: מיחייבת תרי קטלא, חדא, דלאו מלכא אנא וקא קרית לי מלכא! ותו, אי מלכא אנא, עד האידנא אמאי
לא אתית לגבאי? א"ל: דקאמרת לאו מלכא אנא,

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נו עמוד ב

איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את לא מימסרא ירושלים בידך, דכתיב: **אוהלבנון** באדיר יפול, ואין אדיר אלא מלך, דכתיב: **בוהיה** אדירו ממנו וגו', ואין לבנון אלא ביהמ"ק, שנאמר: **גההר** הטוב הזה והלבנון; ודקאמרת אי מלכא אנא אמאי לא קאתית לגבאי עד האידנא? בריוני דאית בן לא שבקינן. אמר ליה: אילו חבית של דבש ודרקון כרוך עליה, לא היו שוברין את החבית בשביל דרקון? אישתיק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: **זמשיב** חכמים אחר ודעתם יסכל, איבעי ליה למימר ליה: שקלינן צבתא ושקלינן ליה לדרקון וקטלינן ליה, וחביתא שבקינן לה. אדהכי אתי פריסתקא עליה מרומי, אמר ליה: קום, דמית ליה קיסר, ואמרי הנהו חשיבי דרומי לאותיבך ברישא. הוה סיים חד מסאני, בעא למסימא לאחרינא לא עייל, בעא למשלפא לאידך לא נפק. אמר: מאי האי? אמר ליה: לא תצטער, שמועה טובה אתיא לך, דכתיב: **השמועה** טובה תדשן עצם. אלא מאי תקנתיה? ליתי איניש דלא מיתבא דעתך מיניה ולחליף קמך, דכתיב: **וורוח** נכאה תיבש גרם, עבד הכי עייל. אמר ליה: ומאחר דחכמיתו כולי האי, עד האידנא אמאי לא אתיתו לגבאי? אמר ליה: ולא אמרי לך? אמר ליה: אנא נמי אמרי לך! אמר ליה: מיזל אזילנא ואינש אחרינא משדרנא, אלא בעי מינאי מידי דאתן לך. אמר ליה: תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: **זמשיב** חכמים אחר ודעתם יסכל, איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר, דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי. אסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק מאי היא? יומא קמא אשקויה מיא דפארי, למחר מיא דסיפוקא, למחר מיא דקימחא, עד דרווח מיעיה פורתא פורתא. אזל שדריה לטיטוס. **חואמר** אי אלהימו צור חסיו בו - זה טיטוס הרשע שחירף וגידף כלפי מעלה. מה עשה? תפש זונה בידו ונכנס לבית קדשי הקדשים, והציע ספר תורה ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר את הפרוכת. ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא, וכסבור הרג את עצמו, שנאמר: **טשאגו** צורריך בקרב מועדיך שמו אותותם אותות. אבא חנן אומר: **ימי** כמוך חסין יה - מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק. דבי רבי ישמעאל תנא: **יאמי** כמוכה באלים ה' - מי כמוכה באלמים. מה עשה? נטל את הפרוכת ועשאו כמין גרנותני, והביא כל כלים שבמקדש והניחן בהן, והושיבן בספינה לילך להשתבח בעירו, שנאמר: **יבובכן** ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו, אל תיקרי קבורים אלא קבוצים, אל תיקרי וישתכחו אלא וישתבחו. איכא דאמרי: קבורים ממש, דאפילו מילי דמטמרן איגלייא להון. עמד עליו נחשול שבים לטובעו, אמר: כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים, בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים, אף הוא עומד עלי לטובעני במים, אם גבור הוא יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה! יצתה בת קול ואמרה לו: רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי ויתוש שמה, אמאי קרי לה בריה קלה? דמעלנא אית לה ומפקנא לית לה, עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה. עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו, ונקר במוחו שבע שנים. יומא חד הוה קא חליף אבבא דבי נפחא, שמע קל ארזפתא אישתיק, אמר: איכא תקנתא. כל יומא מייתו נפחא ומחו קמיה, לנכרי יהיב ליה ארבע זוזי, לישראל אמר ליה: מיסתייך דקא חזית בסנאך. עד תלתין יומין עבד הכי, מכאן ואילך כיון דדש דש. תניא, אמר רבי פנחס בן ערובא: אני הייתי בין גדולי רומי, וכשמת פצעו את מוחו, ומצאו בו כצפור דרור משקל שני סלעים. במתניתא תנא: כגוזל בן שנה משקל שני ליטרין. אמר אביי, נקטינן: פיו של נחושת וצפורניו של ברזל. כי הוה קא מיית, אמר להו: ליקליוה לההוא גברא ולבדרי לקיטמיה אשב ימי, דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמיה בדינא. אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס הוה, בעי לאיגורי, אזל אסקיה לטיטוס בנגידא, אמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא? אמר ליה: ישראל. מהו לאידבוקי בהו? אמר ליה: מילייהו נפישין ולא מצית לקיומינהו, זיל איגרי בהו בההוא עלמא והוית רישא, דכתיב: **יגהיו** צריה לראש וגו', כל המיצר לישראל נעשה ראש. אמר ליה: דיניה דההוא גברא במאי? א"ל:

במאי דפסיק אנפשיה, כל יומא מכנשי ליה לקיטמיה ודייני ליה, וקלו ליה ומבדרו אשב ימי. אזל אסקיה לבלעם בנגידא, אמר ליה: מאן חשיב בההוא עלמא? א"ל: ישראל. מהו לאידבוקי בהו? א"ל: אלא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים. א"ל: דיניה דההוא גברא במאי? א"ל: בשכבת זרע ורותחת. אזל אסקיה בנגידא לפושעי ישראל, א"ל: מאן חשיב בההוא עלמא? א"ל: ישראל. מהו לאדבוקי בהו? א"ל: טובתם דרוש, רעתם לא תדרוש, כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו. א"ל: דיניה דההוא גברא במאי? א"ל: בצואה ורותחת; דאמר מר: כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה ורותחת. תא חזי, מה בין פושעי ישראל לנביאי אומות העולם עובדי ע"ז. תניא, אמר רבי אלעזר: בא וראה כמה גדולה כחה של בושא, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא, והחריב את ביתו ושרף את היכלו. אתרנגולא ואתרנגולתא חריב טור מלכא, דהוו נהיגי כי הוו מפקי חתנא וכלתא, מפקי קמייהו תרנגולא ותרנגולתא, כלומר, פרו ורבו כתרנגולים. יומא חד הוה קא חליף גונדא דרומא, שקלינהו מינייהו, נפלו עלייהו מחונהו, אתו אמרו ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! אתא עלייהו. הוה בהו ההוא בר דרומא דהוה קפיץ מילא וקטיל בהו, שקליה קיסר לתאגיה ואותביה אארעא, אמר: ריבונה דעלמא כוליה, אי ניחא לך, לא תמסריה לההוא גברא לדידיה ולמלכותיה בידיה דחד גברא! אכשליה פומיה לבר דרומא, ואמר: בהלא אתה אלהים זנחתנו ולא תצא אלהים בצבאותינו. דוד נמי אמר הכי! דוד אתמוהי קא מתמה. על לבית הכסא, אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה ונח נפשיה. אמר: הואיל ואיתרחיש לי ניסא, הא זימנא אישבקינהו, שבקינהו ואזל. איזדקור ואכלו ושתו, ואדליקו שרגי עד דאיתחזי בליונא דגושפנקא ברחוק מילא. אמר: מיחדא קא חדו בי יהודאי! הדר אתא עלייהו. א"ר אסי: תלת מאה אלפי שליפי סייפא עיילו לטור מלכא, וקטלו בה תלתא יומי ותלתא לילוותא, ובהך גיסא הלולי וחנגי, ולא הוו ידעי הני בהני. **גבלע** ה' ולא חמל את כל נאות יעקב - כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אלו ששים רבוא עיירות שהיו לו לינאי המלך בהר המלך; דאמר רב יהודה אמר רב אסי: ששים רבוא עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך, וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים, חוץ משלש שהיו בהן כפלים כיוצאי מצרים, אלו הן: כפר ביש, כפר שיחליים, כפר דכריא, כפר ביש, דלא יהבי ביתא לאושפיזא; כפר שיחליים, שהיתה פרנסתן מן שחליים; כפר דכריא, אמר רבי יוחנן: שהיו נשותיהן יולדות זכרים תחלה, ויולדות נקבה באחרונה ופוסקות. אמר עולא: לדידי חזי לי ההוא אתרא, ואפילו שיתין ריבוותא קני לא מחזיק. אמר ליה ההוא צדוקי לרבי חנינא: שקורי משקריתו! אמר ליה: **זארץ** צבי כתיב בה, מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה רווחא, ובזמן שאין יושבין עליה גמדה. רב מניומי בר חלקיה ורב חלקיה בר טוביה ורב הונא בר חיאי הוו יתבי גבי הדדי, אמרו: אי איכא דשמיע ליה מילתא מכפר סכניא של מצרים לימא. פתח חד מינייהו ואמר: מעשה בארוס וארוסתו שנשבו לבין העובדי כוכבים והשיאום זה לזה, אמרה לו: בבקשה ממך, אל תגע בי, שאין לי כתובה ממך, ולא נגע בה עד יום מותו. וכשמת, אמרה להן: סיפדו לזה שפטפט ביצרו יותר מיוסף, דאילו ביוסף לא הוה אלא חדא שעתא, והאי כל יומא ויומא; ואילו יוסף לאו בחדא מטה, והאי בחדא מטה; ואילו יוסף לאו אשתו, והא אשתו. פתח אידך ואמר: מעשה ועמדו ארבעים מדיות בדינר, נחסר השער מודיא אחת, ובדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים, והביאום לבית דין וסקלום, וחזר השער למקומו. פתח אידך ואמר: מעשה באדם אחד שנתן עינו באשתו לגרשה, והיתה כתובתה מרובה. מה עשה? הלך וזימן את שושביניו והאכילן והשקן, שיכרן והשכיבן על מיטה אחת, והביא לובן ביצה והטיל ביניהן, והעמיד להן עדים ובא לבית דין. היה שם זקן אחד מתלמידי שמאי הזקן ובבא בן בוטא שמו, אמר להן, כך מקובלני משמאי הזקן: לובן ביצה סולד מן האור, ושכבת זרע דוחה מן האור. בדקו ומצאו כדבריו, והביאוהו לב"ד והלקוהו והגבוהו כתובתה ממנו. א"ל אביי לרב יוסף: ומאחר דהוו צדיקים כולי האי, מאי טעמא איענוש? א"ל: משום דלא איאבול על ירושלים, דכתיב: **השמחו** את ירושלם וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה. אשקא דריספק חריב ביתר, דהוו נהיגי כי הוה מתיליד ינוקא שתלי ארזא, ינוקתא - שתלי תורניתא, וכי הוו מינסבי, קייצי להו ועבדו גננא. יומא חד הוה קא חלפא ברתיא דקיסר, אתבר שקא דריספק, קצו ארזא ועיילו לה, אתו נפול עלייהו מחונהו. אתו אמרו ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! אתא עלייהו. **וגדע** בחרי אף כל קרן ישראל - א"ר זירא א"ר אבהו א"ר יוחנן: אלו שמונים [אלף] קרני מלחמה שנכנסו לכרך ביתר בשעה שלכדוהו, והרגו בה אנשים ונשים וטף, עד שהלך דמן ונפל לים הגדול; שמא תאמר קרובה היתה, רחוקה היתה מיל. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: שני נחלים יש בבקעת ידים, אחד מושך אילך ואחד מושך אילך, ושיערו חכמים: שני חלקים מים ואחד דם. במתניתא תנא: שבע שנים בצרו עובדי כוכבים את כרמיהן מדמן של ישראל בלא זבל.

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נז עמוד ב

אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג נבזראדן רב טבחים מאתים ואחת עשרה רבוא, ובירושלים הרג תשעים וארבע רבוא על אבן אחת, עד שהלך דמן ונגע בדמו של זכריה, לקיים מה שנאמר: **אודמים** בדמים נגעו. אשכחיה לדמיה דזכריה דהוה קא מרתח וסליק, אמר: מאי האי? אמרו ליה: דם זבחים דאשתפוך. אייתי דמי ולא אידמו, אמר להו: אי אמריתו לי - מוטב, ואי לאו - מסריקנא לבשרייכו במסרקי דפרזלי. אמרי ליה: מאי נימא לך, נבייא הוה בן דהוה קא מוכח לן במילי דשמיא, קמינן עילויה וקטלינן ליה, והא כמה שנין דלא קא נייח דמיה. אמר להו: אנא מפייסנא ליה. אייתי סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה קטל עילויה ולא נח, בחורים ובתולות קטל עילויה ולא נח, אייתי תינוקות של בית רבן קטל עילויה ולא נח, א"ל: זכריה, זכריה, טובים שבהן איבדתים, ניחא לך דאבדינהו לכולהו? כדאמר ליה הכי נח. בההיא שעתא הרהר תשובה בדעתיה, אמר: ומה אם על נפש אחת - כך, ההוא גברא דקטל כל הני נשמתא - על אחת כמה וכמה! ערק אזל שדר שטר פרטתא בביתיה ואגייר. תנא: נעמן גר תושב היה; נבזראדן גר צדק היה. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק; מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות בירושלים; מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים. מאן אינון? שמעיה ואבטליון. היינו דכתיב: **בנתתי** את דמה על צחיח סלע לבלתי הכסות. **גהקול** קול יעקב והידיים ידי עשו, הקול - זה אדריינוס קיסר, שהרג באלכסנדריא של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא כפלים כיוצאי מצרים; קול יעקב - זה אספסיינוס קיסר, שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא, ואמרי לה ארבעת אלפים רבוא; והידיים ידי עשו - זו מלכות הרשעה, שהחריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו. דבר אחר: הקול קול יעקב - אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב; והידיים ידי עשו - אין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של עשו. והיינו דא"ר אלעזר: **זבשוט** לשון תחבא - בחירחורי לשון תחבא. אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב: **העל** נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון? מלמד, שהראהו הקב"ה לדוד חורבן בית ראשון וחורבן בית שני; חורבן בית ראשון, שנאמר: על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו; בית שני, דכתיב: **זכור** ה' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו עד היסוד בה. אמר רב יהודה אמר שמואל, ואיתימא רבי אמי, ואמרי לה במתניתא תנא: מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: **זאמר** ה' מבשן אשיב ממצולות ים, מבשן אשיב - מבין שיני אריה אשיב, ממצולות ים - אלו שטובעין בים; כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולו ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים ק"ו בעצמן ואמרו: מה הללו שדרכן לכך - כך, אנו שאין דרכנו לכך - על אחת כמה וכמה! אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: **חכי** עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה. ורב יהודה אמר: זו אשה ושבעה בניה. אתיוהו קמא לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **טאנכי** ה' אלהיך, אפקוהו וקטלוהו. ואתיוהו לאידך לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **ילא** יהיה לך אלהים אחרים על פני, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **יאזובח** לאלהים יחרם, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **יגשמע** ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **ידידעת** היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **טא** ה' האמרת וגו' וה' האמירך היום, כבר נשבענו להקדוש ברוך הוא שאין אנו מעבירין אותו באל אחר, ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותנו באומה אחרת. א"ל קיסר: אישדי לך גושפנקא וגחין ושקליה, כי היכי דלימרו קביל עליה הרמנא דמלכא, א"ל: חבל עלך קיסר, חבל עלך קיסר, על כבוד עצמך כך, על כבוד הקב"ה על אחת כמה וכמה! אפקוהו למיקטליה, אמרה להו אימיה: יהבוהו ניהלי ואינשקיה פורתא, אמרה לו: בניי, לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות! אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה. יצתה בת קול ואמרה: **טזאם** הבנים שמחה. ר' יהושע בן לוי אמר: זו מילה שניתנה בשמיני. ר' שמעון בן לקיש אמר: אלו ת"ח שמראין הלכות שחיטה בעצמן; דאמר רבא: כל מילי ליחזי איניש בנפשיה, בר משחיטה ודבר אחר. רב נחמן בר יצחק אמר: אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה, כדר' שמעון בן לקיש, דאמר ר"ש בן לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם, שנאמר: **יזאת** התורה אדם כי ימות באהל וגו'. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: ארבעים סאה

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נח עמוד א

קצוצי תפילין נמצאו בראשי הרוגי ביתר. רבי ינאי ברבי ישמעאל אמר: שלש קופות של ארבעים ארבעים סאה. במתניתא תנא: ארבעים קופות של שלש שלש סאין. ולא פליגי: הא דרישא, הא דדרעא. אמר רבי אסי: ארבעה קבין מוח נמצאו על אבן אחת. עולא אמר: תשעת קבין. אמר רב כהנא, ואיתימא שילא בר מרי: מאי קראה? **אבת** בבל השדודה אשרי שישלם לך וגו' אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע. **בבני** ציון היקרים המסולאים בפז - מאי מסולאים בפז? אילימא דהוו מחפי בפיזא, והאמרי דבי רבי שילא: תרתי מתקלי איסתירי פיזא נחות בעלמא, חדא ברומי וחדא בכלי עלמא! אלא שהיו מגנין את הפז ביופיין. מעיקרא, חשיבי דרומאי הוו נקטי בליונא דגושפנקא ומשמי ערסייהו, מכאן ואילך מייתו בני ישראל ואסרי בכרעי דפורייהו ומשמישי. אמר ליה חד לחבריה: הא היכא כתיבא? אמר ליה: **גגם** כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת. אמר: כמה מרחיקנא מדוכתא פלן? אמר ליה: אינגד פוסתא ופלגא, אמר ליה: אי מטאי לגביה לא איצטריכי לך. אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבן שמעון בן גמליאל, מאי דכתיב: **זעיני** עוללה לנפשי מכל בנות עירי? ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר, ובכל אחת ואחת היו בה ארבע מאות מלמדי תינוקות, וכל אחד ואחד היו לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן, וכשהיה אויב נכנס לשם היו דוקרין אותן בחוטריהן, וכשגבר אויב ולכדום, כרכום בספריהם והציתום באש. ת"ר: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו: תינוק אחד יש בבית האסורים, יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר: **המי** נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזים? ענה אותו תינוק ואמר: הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו. אמר: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה! שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו: לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל. ומנו? רבי ישמעאל בן אלישע. אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בבנו ובבתו של ר' ישמעאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים. לימים נדווגו שניהם במקום אחד, זה אומר: יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם, וזה אומר: יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה, אמרו: בוא ונשיאם זה לזה ונחלק בוולדות. הכניסום לחדר, זה ישב בקרן זוית זה וזו ישבה בקרן זוית זה, זה אומר: אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה? וזאת אומרת: אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד? ובכו כל הלילה. כיון שעלה עמוד השחר, הכירו זה את זה, ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה נשמתן. ועליהן קונן ירמיה: **ועל** אלה אני בוכיה עיני עיני יורדה מים. אמר ריש לקיש: מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה, צפנת - שהכל צופין ביופיה, בת פניאל - בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים, שנתעלל בה שבאי כל הלילה. למחר הלבישה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכווער ביותר, אמר לו: הראני את יופיה, אמר לו: ריקא! אם אתה רוצה ליקח קח, שאין כיופיה בכל העולם כולו, אמר לו: אף על פי כן. הפשיטה ששה חלוקים, ושביעי קרעתה ונתפלשה באפר, אמרה לפניו: רבונו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה: **זבת** עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאום יבא השודד עלינו, עליך לא נאמר אלא עלינו, כביכול, עלי ועליך בא שודד. אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב: **חועשקו** גבר וביתו ואיש ונחלתו? מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו, ושוליא דנגרי הוה. פעם אחת הוצרך (רבו) ללות, אמר לו: שגר אשתך אצלי ואלונה, שיגר אשתו אצלו, שהה עמה שלשה ימים. קדם ובא אצלו, אמר לו: אשתי ששיגרת לך היכן היא? אמר לו: אני פטרתיה לאלתר, ושמעתי שהתינוקות נתעללו בה בדרך. אמר לו: מה אעשה? אמר לו: אם אתה שומע לעצתי גרשה. אמר לו: כתובתה מרובה, אמר לו: אני אלווך ותן לה כתובתה. עמד זה וגרשה, הלך הוא ונשאה. כיון שהגיע זמנו ולא היה לו לפורעו, אמר לו: בא ועשה עמי בחובך. והיו הם יושבים ואוכלים ושותין והוא היה עומד ומשקה עליהן, והיו דמעות נושרות מעיניו ונופלות בכוסיהן, ועל אותה שעה נתחתם גזר דין. ואמרי לה: על שתי פתילות בנר אחד.

לקח מן הסיקריקון וכו'. **אמר** רב: לא שנו אלא דאמר לו לך חזק וקני, אבל בשטר - קנה; ושמואל אמר: **אף** בשטר נמי לא קנה, עד שיכתוב לו אחריות.

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף טז עמוד א

אי אפשר ה"נ. איכא דאמרי: תריסין היינו טעמא דלא, דכי שלים זינייהו קטלי בגוייהו. ויש אומרים: מוכרים להם תריסין, דכי שלים זינייהו מערק ערק. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: הלכה כיש אומרים. אמר רב אדא בר אהבה: **אין** מוכרין להן עששיות של ברזל; מ"ט? משום דחלשי מינייהו כלי זיין. אי הכי, אפילו מרי וחציני נמי! אמר רב זביד: בפרזלא הינדואה. והאינדא דקא מזבנינן, א"ר אשי: לפרסאי **דמגנן** עילוון. עגלים וסייחים. תניא: רבי יהודה מתיר בשבורה, מפני שאינה יכולה להתרפאות ולחיות. אמרו לו: והלא מרביעין עליה ויולדת, וכיון דמרביעין עליה ויולדת אתו לשהויה! אמר להן: לכשתלד. אלמא, לא מקבלת זכר.

בן בתירא מתיר בסוס. תניא: בן בתירא מתיר בסוס, מפני שהוא עושה בו מלאכה שאין חייבין עליה חטאת; ורבי אוסר מפני ב' דברים, אחד משום תורת כלי זיין, ואחד משום תורת בהמה גסה. בשלמא תורת כלי זיין איכא, דקטיל בסחופיה, אלא תורת בהמה גסה מאי היא? אמר רבי יוחנן: לכשיזקין מטחינו ברחיים בשבת. א"ר יוחנן: הלכה כבן בתירא. איבעיא להו: שור של פטם, מהו? תיבעי לרבי יהודה, תיבעי לרבנן; תיבעי לרבי יהודה, עד כאן לא קא שרי רבי יהודה - אלא בשבורה דלא אתי לכלל מלאכה, אבל האי דכי משהי ליה אתי לכלל מלאכה - **אסור**, או דלמא אפילו לרבנן לא קא אסרי התם - אלא דסתמיה לאו לשחיטה קאי, אבל האי דסתמיה לשחיטה קאי, אפילו רבנן שרו? ת"ש, דאמר רב יהודה אמר שמואל: של בית רבי היו מקריבין שור של פטם ביום אידם, חסר ד' ריבבן שאין מקריבין אותו היום אלא למחר, חסר ד' ריבבן שאין מקריבין אותו חי אלא שחוט, חסר ד' ריבבן שאין מקריבין אותו כל עיקר, מ"ט? לאו משום דלמא אתי לשהויי. וליטעמך, שאין מקריבין אותו היום אלא למחר - מאי טעמא? אלא, רבי מיעקר מילתא בעי, וסבר: יעקר ואתי פורתא פורתא. וכי משהי ליה, בריא ועביד מלאכה! אמר רב אשי, אמר לי זבידא: בר תורא משהינן ליה ועביד על חד תרין.

מתני' **אין** מוכרין להם דובין ואריות וכל דבר שיש בו נזק לרבים. אין בונין עמהם בסילקי, גרדום, איצטדייא ובימה, אבל בונין עמהם בימוסיאות ובית מרחצאות. **הגיע** לכיפה שמעמידין בה עבודת כוכבים - אסור לבנות.

גמ'. אמר רב חנין בר רב חסדא, ואמרי לה אמר רב חנן בר רבא אמר רב: **חיה** גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס, אבל לא למכירה, ואני אומר: אף למכירה, מקום שנהגו למכור - מוכרין, שלא למכור - אין מוכרין. תנן: אין מוכרין להן דובין ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים; טעמא דאית ביה נזק לרבים, הא לית ביה נזק לרבים שרי! אמר רבה בר עולא: בארי שבור,

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף טז עמוד ב

ואליבא דרבי יהודה. רב אשי אמר: סתם ארי שבור הוא אצל מלאכה. מיתיבי: כשם שאין מוכרין להן בהמה גסה, כך **אין** מוכרין להן חיה גסה; ואפילו במקום שמוכרין להן בהמה דקה, חיה גסה אין מוכרין להן; תיובתא דרב חנן בר רבא! תיובתא. רבינא רמי מתניתין אברייתא ומשני; תנן: אין מוכרין להן דובין ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים, טעמא דאית ביה נזק, הא לית ביה נזק - מוכרין; ורמינהי: כשם שאין מוכרין בהמה גסה, כך אין מוכרין חיה גסה, ואפילו במקום שמוכרין בהמה דקה, חיה גסה אין מוכרין! ומשני: בארי שבור, ואליבא דר' יהודה. רב אשי אמר: סתם ארי שבור הוא אצל מלאכה. מתקיף לה רב נחמן: מאן לימא לן דארי חיה גסה היא? דלמא חיה דקה היא. רב אשי דייק מתניתין ומותיב תיובתא; תנן: אין מוכרין להן דובים ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים, טעמא דאית ביה נזק, הא לית ביה נזק מוכרין, וטעמא ארי, דסתם ארי שבור הוא אצל מלאכה, אבל מידי אחרינא דעביד מלאכה לא, תיובתא דרב חנן בר רבא! תיובתא. וחיה גסה מיהת מאי מלאכה עבדא? אמר אביי, אמר לי מר יהודה: דבי מר יוחני טחני ריחים בערודי. א"ר זירא: כי הוינן בי רב יהודה, אמר לן: גמירו מינאי הא מילתא, דמגברא רבה שמיע לי, ולא ידענא אי מרב אי משמואל: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס. כי אתאי לקורקוניא, אשכחתי לרב חייא בר אשי ויתיב וקאמר משמיה דשמואל: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס, אמינא: ש"מ משמיה דשמואל איתמר. כי אתאי לסורא, אשכחתי לרבה בר ירמיה דיתיב וקא"ל משמיה דרב: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס, אמינא: ש"מ, איתמר משמיה דרב ואיתמר משמיה דשמואל. כי סליקת להתם, אשכחתי לרב אסי דיתיב וקאמר, אמר רב חמא בר גוריא משמיה דרב: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס, אמרי ליה: ולא סבר לה מר דמאן מרא דשמעתתא רבה בר ירמיה? א"ל: פתיא אוכמא, מינאי ומינך תסתיים שמעתא. איתמר נמי, א"ר זירא אמר רב אסי אמר רבה בר ירמיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: חיה גסה הרי היא כבהמה דקה לפירכוס.

אין בונין כו'. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, ג' בסילקאות הן: של מלכי עובדי כוכבים, ושל מרחצאות, ושל אוצרות. אמר רבא: ב' להיתר ואחד לאיסור, וסימן: **אלאסור** מלכיהם בזיקים. ואיכא דאמרי, אמר רבא: כולם להיתר. והתנן: אין בונין עמהן בסילקי, גרדום, איצטדייא ובימה! אימא: של גרדום ושל איצטדייא ושל בימה. ת"ר: כשנתפס ר"א למינות, העלהו לגרדום לידון. אמר לו אותו הגמון: זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו? אמר לו: נאמן עלי הדיין. כסבור אותו הגמון: עליו הוא אומר, והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים. אמר לו: הואיל והאמנתי עליך, דימוס, פטור אתה. כשבא לביתו נכנסו תלמידיו אצלו לנחמו, ולא קיבל עליו תנחומין. אמר לו ר"ע: רבי, תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדתני? אמר לו: אמור. אמר לו: רבי, שמא מינות בא לידך

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יז עמוד א

והנאך, ועליו נתפסת? אמר לו: עקיבא, הזכרתני, פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של ציפורי, ומצאתי אחד ויעקב איש כפר סכניא שמו, אמר לי, כתוב בתורתכם: **אלא** תביא אתנן זונה [וגו'], מהו לעשות הימנו בהכ"ס לכ"ג? ולא אמרתי לו כלום; אמר לי, כך לימדני: **ב[כני]** מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישוּבו - ממקום הטנופת באו, למקום הטנופת ילכו, והנאני הדבר, על ידי זה נתפסתי למינות, ועברתי על מה שכתוב בתורה: **ג[הרחק]** מעליה דרך - זו מינות, ואל תקרב אל פתח ביתה - זו הרשות. ואיכא דאמרי: הרחק מעליה דרך - זו מינות והרשות, ואל תקרב אל פתח ביתה - זו זונה. וכמה? אמר רב חסדא: **א[רבע]** אמות. ורבנן, [האי] מאתנן זונה מאי דרשי ביה? כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: כל זונה שנשכרת לבסוף היא שוכרת, שנאמר: **ז[ובתתך]** אתנן ואתנן לא נתן לך [ותהי להפך]. ופליגא דרבי פדת, דא"ר פדת: לא אסרה תורה אלא קריבה של גלוי עריות בלבד, שנא': **ה[איש]** איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. עולא כי הוה אתי מבי רב, הוה מנשק להו לאחתיה אבי ידיהו, ואמרי לה: אבי חדיהו. ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא: קריבה בעלמא אסור, משום לך לך, אמרין, נזירא, סחור סחור לכרמא לא תקרב. **י[לעלוקה]** שתי בנות הב הב - מאי הב הב? אמר מר עוקבא: [קול] שתי בנות, שצועקות מגיהנם ואומרות בעוה"ז הבא הבא, ומאן נינהו? מינות והרשות. איכא דאמרי: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא, קול גיהנם צועקת ואומרת: הביאו לי שתי בנות שצועקות ואומרות בעולם הזה הבא הבא. **ז[כל]** באיה לא ישוּבו ולא ישיגו אורחות חיים - וכי מאחר שלא שבו היכן ישיגו? ה"ק: ואם ישוּבו **לא** ישיגו אורחות חיים. למימרא, דכל הפורש ממינות מיית, והא ההיא דאתאי לקמיה דרב חסדא ואמרה ליה: קלה שבקלות עשתה בנה הקטן מבנה הגדול, ואמר לה רב חסדא: טרחו לה בזוודתא, ולא מתה; מדקאמרה קלה שבקלות עשתה, מכלל דמינות [נמי] הויה בה! ההוא דלא הדרא בה שפיר, ומש"ה לא מתה. איכא דאמרי: ממינות אין, מעבירה לא. והא ההיא דאתאי קמיה דרב חסדא, וא"ל [ר"ח: זוידו לה זוודתא], ומתה! מדקאמרה קלה שבקלות, מכלל דמינות נמי הויה בה. ומעבירה לא? והתניא: אמרו עליו על ר"א בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה. פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה, נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות. בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה. הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: **ח[כי]** ההרים ימושו והגבעות תמוטינה. אמר: שמים וארץ בקשו עלי רחמים, אמרו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: **ט[כי]** שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה. אמר: חמה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: **י[חפרה]** הלבנה ובושה החמה. אמר: כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: **יא[ונמקו]** כל צבא השמים. אמר: אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא. [והא הכא בעבירה הוה ומית!] התם נמי, כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי. ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים, וחד פצי אפיתחא דבי זונות. אמר ליה חד לחבריה: ניזיל אפיתחא דעבודת כוכבים

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יז עמוד ב

דנכיס יצריה, א"ל אידך: ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו [לזונות], איתכנעו מקמייהו. א"ל: מנא לך הא? א"ל: אמזימה תשמור עלך תבונה תנצרכה. א"ל רבנן לרבא: מאי מזימה? אילימא תורה, דכתיב בה זימה ומתרגמינן: עצת חטאין, וכתיב: בהפליא עצה הגדיל תושיה, אי הכי זימה מבעי ליה! ה"ק: מדבר זימה תשמור עליך תורה תנצרכה. ת"ר: כשנתפסו רבי אלעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון, א"ל ר' אלעזר בן פרטא לרבי חנינא בן תרדיון: אשריך שנתפסת על דבר אחד, אוי לי שנתפסתי על חמשה דברים. א"ל רבי חנינא: אשריך שנתפסת על חמשה דברים ואתה ניצול, אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול, שאת עסקת בתורה ובגמילות חסדים, ואני לא עסקתי אלא בתורה [בלבד]; וכדרב הונא, דאמר רב הונא: כל העוסק בתורה בלבד - דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר: גוימים רבים לישראל ללא אלהי אמת [וגו'], מאי ללא אלהי אמת? שכל העוסק בתורה בלבד - דומה כמי שאין לו אלוה. ובגמילות חסדים לא עסק? והתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא יתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה - אלא א"כ ממונה עליו תלמיד חכם כר' חנינא בן תרדיון! הימנוה הוא דהוה מהימן, מיעבד לא עבד. והתניא, אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים! מיעבד עבד, כדבעי ליה לא עבד. אתיוהו לרבי אלעזר בן פרטא, אמרו: מ"ט תנית, ומ"ט גנבת? אמר להו: אי סייפא לא ספרא, ואי ספרא לא סייפא, ומדהא ליתא הא נמי ליתא. ומ"ט קרו לך רבי? רבן של תרסיים אני. אייתו ליה תרי קיבורי, אמרו ליה: הי דשתיא והי דערבא? איתרחיש ליה ניסא, אתיא זיבוריתא אותיבא על דשתיא ואתאי זיבורא ויתיב על דערבא, אמר להו: האי דשתיא והאי דערבא. א"ל: ומ"ט לא אתית לבי אבידן? אמר להו: זקן הייתי ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם. [אמרו]: ועד האידנא כמה סבי איתרמוס? אתרחיש ניסא, ההוא יומא אירמס חד סבא. ומ"ט קא שבקת עבדך לחירות? אמר להו: לא היו דברים מעולם. קם חד [מינייהו] לאסהודי ביה, אתא אליהו אידמי ליה כחד מחשובי דמלכותא, א"ל: מדאתרחיש ליה ניסא בכולהו בהא נמי אתרחיש ליה ניסא, וההוא גברא בישותיה הוא דקא אחוי, ולא אשגח ביה, קם למימר להו, הוה כתיבא איגרתא דהוה כתיב מחשיבי דמלכות לשדורי לבי קיסר, ושדרוה על ידיה דההוא גברא, אתא אליהו פתקיה ארבע מאה פרסי, אזל ולא אתא. אתיוהו לרבי חנינא בן תרדיון, אמרו ליה: אמאי קא עסקת באורייתא? אמר להו: כאשר צוני ה' אלהי. מיד גזרו עליו לשריפה, ועל אשתו להריגה, ועל בתו לישב בקובה של זונות. עליו לשריפה, שהיה

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יח עמוד א

הוגה את השם באותיותיו. והיכי עביד הכי? והתנן, אלו שאין להם חלק לעולם הבא: **האומר** אין תורה מן השמים, ואין תחיית המתים מן התורה; אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו! להתלמד עבד, כדתניא: **אלא** תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות. אלא מאי טעמא אענש? משום הוגה את השם בפרהסיא [דהוין]. ועל אשתו להריגה, דלא מיחה ביה. מכאן אמרו: כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה - נענש עליו. ועל בתו לישב בקובה של זונות, דאמר ר' יוחנן: פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי, אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו, מיד דקדקה בפסיעותיה. והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש, מאי דכתיב: **בעון** עקבי יסבני? עונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה - מסובין לו ליום הדין. בשעה שיצאו שלשתן - צדקו עליהם את הדין, הוא אמר: **יהצור** תמים פעלו [וגו'], ואשתו אמרה: **זאל** אמונה ואין עול, בתו אמרה: **הגדול** העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי וגו'. אמר רבי: [כמה] גדולים צדיקים הללו, שנזדמנו להן שלש מקראות של צדוק הדין בשעת צדוק הדין. תנו רבנן: כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, (אחי) אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעת י עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהלות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו: אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתו מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בס"ת, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו: אבא, אראך בכך? אמר לה: אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי, עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי, מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני. אמרו לו תלמידיו: רבי, מה אתה רואה? אמר להן: גליון נשרפין ואותיות פורחות. אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש! אמר להן: מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. אמר לו קלצטונירי: רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן. השבע לי! נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים. ברוריא דביתהו דר' מאיר ברתיה דר' חנינא בן תרדיון הואי, אמרה לו: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי ואזל, אמר: אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה איסורא לא איתעביד לה ניסא. אזל נקט נפשיה כחד פרשא, אמר לה: השמיעני לי, אמרה ליה: דשתנא אנא. אמר לה: מתרחנא מרתח, אמרה לו: נפישין טובא (ואיכא טובא הכא) דשפירן מינאי. אמר: ש"מ לא עבדה איסורא, כל דאתי אמרה ליה הכי. אזל לגבי שומר דידה, א"ל: הבה ניהלה, אמר ליה: מיסתפינא ממלכותא, אמר ליה: שקול תרקבא דדינרא, פלגא פלח ופלגא להוי לך. א"ל: וכי שלמי מאי איעביד? א"ל: אימא אלהא דמאיר ענני ומתצלתי. א"ל:

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יח עמוד ב

ומי יימר דהכי איכא? [א"ל השתא חזית]. הוה הנהו כלבי דהוו קא אכלי אינשי, שקל קלא שדא בהו, הוו קאתו למיכליה, אמר: אלהא דמאיר ענני! שבקוה, ויהבה ליה. לסוף אשתמע מילתא בי מלכא, אתיוה אסקוה לזקיפה, אמר: אלהא דמאיר ענני! אחתוה. אמרו ליה: מאי האי? אמר להו: הכי הוה מעשה. אתו חקקו לדמותיה דר' מאיר אפיתחא דרומי, אמרי: כל דחזי לפרצופא הדין לייתיה. יומא חדא חזיוהי, רהט אבתריה, רהט מקמייהו, על לבי זונות. איכא דאמרי: בשולי עובדי כוכבים חזא, טמש בהא ומתק בהא. איכא דאמרי: אתא אליהו אדמי להו כזונה, כרכתיה, אמרי: חס ושלום, אי ר' מאיר הוה לא הוה עביד הכי. קם ערק אתא לבבל. איכא דאמרי: מהאי מעשה, ואיכא דאמרי: ממעשה דברוריא.

תנו רבנן: ההולך לאיצטדינין ולכרקום, וראה שם את הנחשים ואת החברין, בוקיון ומוקיון ומוליון ולוליון, בלורין סלגורין - הרי זה מושב לצים, ועליהם הכתוב אומר: **אשרי** האיש אשר לא הלך וגו' כי אם בתורת ה' חפצו, הא למדת, שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה. ורמינהי: [הולכין] לאיצטדינין מותר - מפני שצווח ומציל, ולכרקום מותר - מפני שישב מדינה, ובלבד שלא יתחשב עמהם, ואם נתחשב עמהם - אסור; קשיא איצטדינין ואיצטדינין, קשיא כרקום אכרקום! בשלמא כרקום אכרקום ל"ק: כאן במתחשב עמהן, כאן בשאין מתחשב עמהן, אלא איצטדינין ואיצטדינין קשיא! תנאי היא; [דתניא:] אין הולכין לאיצטדינין מפני מושב לצים, ור' נתן מתיר מפני שני דברים, אחד מפני שצווח ומציל, ואחד מפני שמעיד עדות אשה להשיאה. תנו רבנן: אין הולכין לטרטיאות ולקרקסאות, מפני שמזבלין שם זיבול לעבודת כוכבים, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: מקום שמזבלין אסור - מפני חשד עבודת כוכבים, ומקום שאין מזבלין שם אסור - מפני מושב לצים. מאי בינייהו? אמר ר' חנינא מסורא: נשא ונתן איכא בינייהו. דרש ר' שמעון בן פזי, מאי דכתיב: אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב? וכי מאחר שלא הלך, היכן עמד? ומאחר שלא עמד, היכן ישב? ומאחר שלא ישב, היכן לץ? [אלא] לומר לך, שאם הלך - סופו לעמוד, ואם עמד - סופו לישוב, ואם ישב - סופו ללוץ, ואם לץ - עליו הכתוב אומר: **באם** חכמת חכמת לך (ואם לצת) +מסורת הש"ס: [ולצת] +לבדך תשא. א"ר (אליעזר) +מסורת הש"ס: [אלעזר] +: כל המתלוצץ - יסורין באין עליו, שנאמר: **גועתה** אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם. אמר להו רבא לרבנן: במטותא בעינא מינייכו דלא תתלוצצו, דלא ליתו עלייכו יסורין. אמר רב קטינא: כל המתלוצץ - מזונותיו מתמעטין, שנאמר: **דמשך** ידו את לוצצים. אמר רבי שמעון בן לקיש: כל המתלוצץ נופל בגיהנם, שנאמר: **הזד** יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: **יונם** עברה היום ההוא. אמר ר' אושעיא: כל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר: זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: יום עברה היום ההוא. אמר רבי חנילאי בר חנילאי: כל המתלוצץ גורם כלייה לעולם, שנאמר: ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם [כי] כלה ונחרצה שמעתי. אמר רבי (אליעזר) +מסורת הש"ס: [אלעזר] +: קשה היא, שתחילת יסורין וסופו כלייה. דרש ר' שמעון בן פזי: אשרי האיש אשר לא הלך - לטרטיאות ולקרקסאות של עובדי כוכבים, ובדרך חטאים לא עמד - זה שלא עמד בקנגיון, ובמושב לצים לא ישב - שלא ישב בתחבולות; שמא יאמר אדם: הואיל ולא הלכתי לטרטיאות ולקרקסאות ולא עמדתי בקנגיון אלך ואתגרה בשינה? ת"ל: ובתורתו יהגה יומם ולילה. אמר רב שמואל בר נחמני א"ר יונתן: אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים - זה

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יט עמוד א

אברהם אבינו, שלא הלך בעצת אנשי דור הפלגה, שרשעים היו, שנאמר: **אֵהְבָה** נבנה לנו עיר; ובדרך חטאים לא עמד - שלא עמד בעמידת סדום, שחטאים היו, שנאמר: **בְּאֲנָשֵׁי** סדום רעים וחטאים לה' מאד; ובמושב לצים לא ישב - שלא ישב במושב אנשי פלשתים, מפני שלצנים היו, שנאמר: **גִּוְיָהִי** כטוב לבם ויאמרו קראו לשמשון וישחק לנו. **זֶאֱשֶׁרִי** איש ירא [את] ה' - אשרי איש ולא אשרי אשה? א"ר עמרם אמר רב: אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש. ר' יהושע בן לוי אמר: אשרי מי שמתגבר על יצרו כאיש. במצותיו חפץ מאד - א"ר: במצותיו - ולא בשכר מצותיו. והיינו דתנו, הוא היה אומר: **אַל** תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס. כי אם בתורת ה' חפצו - א"ר: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, שנאמר: **הִכִּי** אם בתורת ה' חפצו. לוי ור"ש ברבי יתבי קמיה דרבי וקא פסקי סידרא, סליק ספרא, לוי אמר: לייתו [לן] משלי, ר"ש ברבי אמר: לייתו [לן] תילים, כפייה ללוי ואייתו תילים, כי מטו הכא כי אם בתורת ה' חפצו, פריש רבי ואמר: אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ, אמר לוי: רבי, נתת לנו רשות לעמוד. אמר ר' אבדימי בר חמא: כל העוסק בתורה - הקב"ה עושה לו חפציו, שנאמר: כי אם בתורת ה' חפצו. אמר רבא: לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ, שנאמר: כי אם בתורת ה' חפצו. ואמר רבא: בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר: בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. ואמר רבא: לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ יהגה, שנאמר: בתורת ה', והדר ובתורתו יהגה. ואמר רבא: לעולם ליגריס איניש, ואע"ג דמשכח ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, שנאמר: **יְגַרְסֵה** נפשי לתאבה, גרסה כתיב ולא כתיב טחנה. רבא רמי, כתיב: **זַעַל** גפי, וכתיב: **חַעַל** כסא! בתחלה על גפי, ולבסוף על כסא. כתיב: **טְבֹרָאֵשׁ** מרומים, וכתיב: עלי דרך! בתחלה בראש מרומים, ולבסוף עלי דרך. עולא רמי, כתיב: **שְׂתֵה** מים מבורך, וכתיב: ונוזלים מתוך בארך! בתחלה שתה מבורך, ולבסוף ונוזלים מתוך בארך. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, מאי דכתיב: **אֵיהוֹן** מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה? אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט, ואם קובץ על יד ירבה. אמר רבא: ידעי רבנן להא מילתא ועברי עליה. אמר רב נחמן בר יצחק: אנא עבידתה וקיים בידי. אמר רב שיזבי משמיה דר"א בן עזריה, מאי דכתיב: **יְבֹלֵא** יחרוך רמיה צידו? לא יחיה ולא יאריך ימים צייד הרמאי; ורב ששת אמר: צייד הרמאי יחרוך. כי אתא רב דימי אמר: משל לאדם שצד צפרין, אם משבר כנפיה של ראשונה - כולם מתקיימות בידו, ואם לאו - אין מתקיימות בידו. **יְגוּהִיה** כעץ שתול על פלגי מים - אמרי דבי ר' ינאי: כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד - אינו רואה סימן ברכה לעולם. אמר להו רב חסדא לרבנן: בעינא דאימא לכו מלתא, ומסתפינא דשבקיתו לי ואזליתו: כל הלומד תורה מרב אחד - אינו רואה סימן ברכה לעולם, שבקוהו ואזול קמיה דרבא. אמר להו: הני מילי סברא, אבל גמרא - מרב אחד עדיף, כי היכי

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יט עמוד ב

דלא ליפלוג לישני. על פלגי מים - א"ר תנחום בר חנילאי: לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד. מי ידע איניש כמה חיי? כי קאמרינן - **ביומי. אאשר** פריו יתן בעתו - אמר רבא: אם פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול, ואם לאו - על הלומד ועל המלמד עליהם הכתוב אומר: לא כן הרשעים כי אם וגו'. אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב, מאי דכתיב: **בכי** רבים חללים הפילה? **זה** תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגיה - **זה** תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. ועד כמה? עד מ' שנין. והא רבא אורי! התם בשוין. ועלהו לא יבול - אמר רב אחא בר אדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב אחא בר אבא אמר רב המנונא אמר רב: שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, שנאמר: **גועלהו** לא יבול. וכל אשר יעשה יצליח - א"ר יהושע בן לוי, דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים: כל העוסק בתורה - נכסיו מצליחין לו. כתוב בתורה, דכתיב: **זושמרתם** את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם למען תשכילו את כל אשר תעשו; שנוי בנביאים, דכתיב: **הלא** ימוש ספר התורה [הזה] מפיד והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל; משולש בכתובים, דכתיב: **יכי** אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה, והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח. מכריז רבי אלכסנדר: מאן בעי חיי? מאן בעי חיי? כנוף ואתו כולי עלמא לגביה, אמרי ליה: הב לן חיי, אמר להו: **זמי** האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו' (סור מרע ועשה טוב וגו'); שמא יאמר אדם: נצרתי לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה, [אלך] ואתגרה בשינה? ת"ל: סור מרע ועשה טוב, אין טוב אלא תורה, שנאמר: **יכי** לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו.

הגיע לכיפה מקום שמעמידין בה עבודת כוכבים. א"ר אלעזר אמר רבי יוחנן: **אם** בנה - שכרו מותר. פשיטא, משמשי עבודת כוכבים הן, ומשמשי עבודת כוכבים בין לרבי ישמעאל בין לרבי עקיבא - **אינן** אסורין עד שיעבדו! אמר רבי ירמיה: **לא** נצרכה אלא לעבודת כוכבים עצמה. הניחא למ"ד: **עבודת** כוכבים של ישראל אסורה מיד, ושל עובד כוכבים עד שתעבד - שפיר, אלא למ"ד: של עובד כוכבים אסורה מיד, מאי איכא למימר? אלא אמר רבה בר עולא: לא נצרכה אלא במכוש אחרון, עבודת כוכבים מאן קא גרים לה? גמר מלאכה, ואימת הוא גמר מלאכה? במכוש אחרון, מכוש אחרון לית ביה שוה פרוטה. אלמא קסבר: **ישנה** לשכירות מתחלה ועד סוף.

מתני' ואין עושין תכשיטין לעבודת כוכבים, קטלאות ונזמים וטבעות; רבי אליעזר אומר: בשכר מותר. אין מוכרין להם במחובר לקרקע, אבל מוכר הוא משיקצץ; ר' יהודה אומר: **מוכר** הוא על מנת לקוץ. גמ'. מנהני מילי? אמר רבי יוסי בר חנינא,

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף סא עמוד ב

ריאה שואבת כל מיני משקין, כבד כועס, מרה זורקת בו טפה ומניחתו, טחול שוחק, קרקבן טוחן, קיבה ישנה, אף נעור. נעור הישן, ישן הנעור - נמוק והולך לו. תנא: אם שניהם ישנים או שניהם נעורים - מיד מת. תניא, רבי יוסי הגלילי אומר: צדיקים יצר טוב שופטן, שנאמר **אולבי** חלל בקרבי. רשעים - יצר רע שופטן, שנאמר **בנאם** פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד עיניו, בינונים - זה זה שופטן, שנאמר **גיעמד** לימין אביון להושיע משפטי נפשו. אמר רבא: כגון אנו בינונים. אמר ליה אביי: לא שביק מר חיי לכל בריה! ואמר רבא: לא איברי עלמא אלא לרשיעי גמורי או לצדיקי גמורי. אמר רבא: לידע אינש בנפשיה אם צדיק גמור הוא אם לאו. אמר רב: לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא. לאחאב בן עמרי - העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא - העולם הבא.

ואהבת את ה' אלהיך. תניא, רבי אליעזר אומר: אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך? ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך? אלא: אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו - לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו - לכך נאמר בכל מאדך. רבי עקיבא אומר: בכל נפשך **אפילו** נוטל את נפשך. תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו: אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם: מפני מה אתם בורחים? אמרו לו: מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות? לא פקח אתה, אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה **זכי** הוא חייך וארך ימך - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס! מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? **הממתים** ידך ה' ממתים וגו'! - אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים וכו'. אמר רב יהודה אמר רב: לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים, וברואה. איתמר נמי, אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא, הכי אמר רבי יוחנן: לא אמרו **אלא** מן הצופים ולפנים, וברואה, ובשאינ גדר, ובזמן שהשכינה שורה. תנו רבנן: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום, ובגליל לא יפנה אלא מזרח ומערב. ורבי יוסי מתיר, שהיה רבי יוסי אומר: לא אסרו אלא ברואה, ובמקום שאין שם גדר, ובזמן שהשכינה שורה. וחכמים אוסרים. חכמים היינו תנא קמא! - איכא בינייהו צדדין. תניא אידך: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון ודרום, ובגליל - צפון ודרום אסור, מזרח ומערב מותר. ורבי יוסי מתיר, שהיה רבי יוסי אומר: לא אסרו אלא ברואה. רבי יהודה אומר: בזמן שבית המקדש קיים - אסור, בזמן שאין בית המקדש קיים - מותר. רבי עקיבא אוסר בכל מקום. רבי עקיבא היינו תנא קמא! - איכא בינייהו חוץ לארץ. רבה הווי שדיין ליה לבני מזרח ומערב, אזל אביי שדנהו צפון ודרום, על רבה תרצנהו. אמר: מאן האי דקמצער ליה? **אנא** כרבי עקיבא סבירא לי, דאמר: בכל מקום אסור.

Abstract

Die Dissertation trägt den Titel ‚Humor als Coping-Mechanismus im Kontext von Einzelschicksalen und zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte (bes. am Beispiel des Babylonischen Talmuds)‘. Im Zuge der Dissertation werden rabbinische Texte, welche (rabbinische) Einzelschicksale (z.B. Märtyrererzählungen) und Kollektivereignisse (z.B. die Tempelzerstörung) zum Thema haben, auf Humor und Bewältigungsstrategien hin analysiert, wobei vom Babylonischen Talmud als Textbasis ausgehend zeitnahe Vergleichstexte, wie auch spätere Schriften behandelt werden. Die leitende Forschungsfrage ist dabei:

Welcher Zweck und welche Begründung für die humorvolle Aufarbeitung bzw. Vertextlichung von (rabbinischen) Einzelschicksalen und gewaltbehafteten zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte lassen sich aus den Texten ableiten?

In Hinblick auf diese Frage lautet die Hypothese, die im Zuge der Arbeit verifiziert werden soll:

Die rabbinischen Gelehrten lehnten die Opferrolle mithilfe humorvoller Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte aktiv ab, um

- 1) einerseits negative Ereignisse positiv zu bewältigen (= Begründung)*
- 2) und andererseits die rabbinische Bewegung nach der Zerstörung des Tempels (70 n. d. Z.) in ihrer für die Juden orientierenden Vorbildwirkung in der Konzentration auf das Studium (der Tora) zu stärken (= Zweck).*

Die Absicht dieser Dissertation ist die Erschließung des bisher nicht beachteten Humors als Coping-Mechanismus in rabbinischer Zeit, sowie die Schließung dieser Forschungslücke. Dazu werden zentrale Texte, zum großen Teil aus dem Babylonischen Talmud (bGit 55b-58a, bAZ 16a-19b und bBer 61b), in einem Close Reading analysiert. Ein wichtiges Augenmerk bei der Untersuchung der Texte liegt auf der Eruiierung von Stilmitteln, Techniken und Kategorien von Humor, welche v.a. von Craik et al. (1996), Martin (2003) und Berger (1993) entwickelt wurden. Das Ziel ist eine formale, inhaltliche und sprachliche Textanalyse, welche primär durch die Anwendung allgemeiner literaturwissenschaftlicher bzw. anthropologischer und soziologischer Zugänge zu Humor und Bewältigungsstrategien auf eine spezifisch rabbinische Fragestellung hin ermöglicht wird.

The dissertation is entitled 'Humour as coping mechanism in the context of individual fates and central incidents in Jewish tradition history (esp. using the example of the Babylonian Talmud)'. In the course of the dissertation, rabbinic texts dealing with (rabbinic) individual fates (e.g. stories of martyrs) and incidents commemorated in collective memory (e.g. the destruction of the Temple) are analysed in terms of humour in general and humour as a coping strategy in particular. Proceeding from the Babylonian Talmud contemporaneous texts and also later ones are examined to provide information about how these texts dealt with the experienced suffering or the decisive event.

The guiding research question is:

What purpose and what reason for the humorous processing or textualisation of (rabbinic) individual fates and violent central incidents in Jewish tradition history can be derived from the texts?

Regarding this question, the hypothesis to be verified is as follows:

The rabbinic scholars actively rejected victimhood with the help of humorous distortion or representation of history in order to

- 1) cope positively with negative events (= reason)*
- 2) and on the other hand, to strengthen the rabbinic movement after the destruction of the Temple (70 CE) in its exemplary effect for the Jews in concentrating on the study (of the Torah) (= purpose).*

The intention of this dissertation is to explore the hitherto ignored use of humour as a coping mechanism in rabbinic times and to fill this research gap.

Therefore, central texts, for the most part from the Babylonian Talmud (bGit 55b-58a, bAZ 16a-19b and bBer 61b), are analysed in a close reading. An important focus is on the exploration of rhetoric devices, techniques and categories of humour, which have been developed by Craik et al. (1996), Martin (2003) and Berger (1993). The aim is a formal, content-related and linguistic textual analysis, which is primarily made possible by applying general literary or anthropological and sociological approaches to humour and coping strategies to a specifically rabbinic question.