

Esther Heiss

GEWALT UND HUMOR IM BABYLONISCHEN TALMUD

Gewaltbehaftete Einzelschicksale
und zentrale Ereignisse



Esther Heiss

Gewalt und Humor im Babylonischen Talmud

Gewaltbehaftete Einzelschicksale und zentrale Ereignisse

BÖHLAU



ÖSTERREICHISCHE
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Gefördert im Rahmen des Post-DocTrack-Programms
der ÖAW

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2026 Böhlau, Zeltgasse 1, A-1080 Wien, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC International 4.0 („Namensnennung – Nicht kommerziell“)
unter dem DOI <https://doi.org/10.7767/9783205222750> abzurufen.
Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

Umschlagabbildung: „Beuterelief“ auf dem Titusbogen. erinnert an die Eroberung Jerusalems und
die Plünderung des Jerusalemer Tempels unter Titus, dem späteren Kaiser Roms. Errichtet von Kaiser
Domitian, dem Nachfolger von Titus. (Foto Gerhard Langer)

Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Michael Rauscher, Wien
Druck und Bindung: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
Gedruckt auf chlor- und säurefrei gebleichtem Papier
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@boehlau-verlag.com

ISBN 978-3-205-22274-3 (Print)
ISBN 978-3-205-22275-0 (OpenAccess)

Für meine Liebsten

תודה רבה על הכל

*Nicht weil es schwer ist, wagen wir es nicht,
sondern weil wir es nicht wagen, ist es schwer.*

(Seneca)

Inhalt

I. EINLEITUNG

1. Vorhaben der Arbeit	16
2. Forschungsfrage & Hypothese	19
3. Forschungsstand bzw. Forschungslücken	20
4. Theorien & methodische Zugänge	22
5. Gliederung der Arbeit	24

II. HAUPTTEIL

TEIL I – HUMOR

1. Grundlagen des Humors	28
1.1 Definition & Ursprung	28
1.2 Etymologie	29
1.3 Theorien	29
1.4 Voraussetzungen	34
1.5 Charakteristika	36
1.5.1 Formen	36
1.5.2 Marker	37
1.5.3 Techniken & Stile	37
1.5.3.1 Techniken	37
1.5.3.2 Stile	39
1.6 Zielgruppe	40
1.7 Funktionalität von Humor	41
1.7.1 Humor als Coping-Mechanismus	42
1.7.1.1 Coping & dessen Abgrenzung zu Abwehrmechanismen	42
1.7.1.2 Coping-Strategien	46
1.7.1.3 Messungsmöglichkeiten von Coping	49
1.7.1.4 Humorvolles Coping	50
1.7.1.5 Humor & Stress	51
1.7.1.6 Sinn für Humor & Coping	53
1.7.1.7 Humorvolles Coping gegen Depression & Schmerz	56

1.7.2	Subversiver Humor	58
1.7.2.1	Gesprächsstrategien	58
1.7.2.2	Subversiver Humor & ‚Machthaber‘	60
1.7.2.3	Subversiver Humor als Gegenwehr	61
1.8	Ausblick: Humor in der Textbearbeitung – Methodik	61
2.	Rabbinisches Verständnis von Humor	63
2.1	Vom Biblischen zum ‚Jüdischen Humor‘	63
2.1.1	Humor in der Bibel	64
2.1.2	Humor in Talmud & Midrasch	65
2.1.3	‚Jüdischer Humor‘	67
2.1.3.1	‚Jüdischer Humor‘ als Konzept	68
2.1.3.2	‚Jüdischer Humor‘ als Coping-Strategie	69
2.1.3.3	‚Jüdischer Humor‘ als Waffe & Verteidigung	70
2.1.3.4	Selbstironischer Humor	71
2.1.3.4.1	Selbstreflexion	72
2.1.3.4.2	Überlebenstaktik im Angesicht der Assimilation	72
2.1.3.4.3	Überlebenstaktik in einer nicht-jüdischen Welt	73
2.1.3.4.4	Masochismus	74
2.1.3.5	‚Jüdischer Humor‘ & Antisemitismus	74
2.1.3.6	Nationaler & ethnischer Humor	75
2.1.3.6.1	‚Jüdischer Humor‘ & Spezifika des ‚Jüdischen Witzes‘	76
2.2	‚Rabbinischer Humor‘ vs. ‚Jüdischer Humor‘	77
2.3	Rabbinisches Humorverständnis	80
2.3.1	Begrifflichkeit & rabbinisches Verständnis von Humor	80
2.3.2	Techniken des rabbinischen Witzes	82
2.3.3	Komisches in der rabbinischen Tradition	84
2.3.4	Sinn für Humor & Lachen im Talmud	86

TEIL II – GEWALT

3.	Grundlagen der Gewalt	90
3.1	Gewalt als Form von Macht	90
3.1.1	Definition & Formen von Macht	90
3.1.1.1	Quellen & Organisationsformen von Macht	92
3.1.2	Definition von Gewalt	94
3.1.2.1	Anthropologie	94
3.1.2.2	Politikwissenschaft	95
3.1.2.3	Rechtswissenschaft	96

3.1.2.4	Theologie	97
3.1.2.5	Soziologie	97
3.1.2.5.1	Formen der Gewalt	98
3.1.2.5.2	Gewalt als Kraft der Unterdrückung	101
3.1.2.5.2.1	Widerstand gegen Unterdrückung	104
4.	Rabbinisches Verständnis von Gewalt & gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditions-geschichte	105
4.1	Gewalt im Judentum	105
4.1.1	Biblische Gewalt	106
4.1.1.1	Biblische Tradition	106
4.1.1.2	Problem biblischer Gewalt	108
4.1.2	Zwischen biblischer Gewalt & rabbinischer Gewaltlosigkeit . . .	110
4.1.2.1	Von den Makkabäern bis zum Jüdischen Krieg	110
4.1.2.2	Gewalt als Vorbote der Zerstörung	111
4.1.3	Gewalt in der rabbinischen Tradition	111
4.1.3.1	Ideal der Gewaltlosigkeit	112
4.1.3.2	Gewalt in rabbinischen Schriften	113
4.1.3.2.1	Identitätsstiftung durch erlebte Gewalt	113
4.1.3.2.2	Gewalt im Babylonischen Talmud	115
4.1.3.3	Legitime Gewalt?	117
4.1.3.3.1	Krieg	118
4.1.3.3.1.1	Religiös motivierter Krieg	119
4.1.3.3.1.2	Sonderfälle	119
4.1.3.3.2	Todesstrafe	121
4.1.3.3.3	Heldentum	122
4.1.4	Gewalt im Namen der Religion heute?	123
4.2	Zentrale gewaltbehaftete Ereignisse der jüdischen Traditions-geschichte	125
4.2.1	Tempelzerstörung	125
4.2.1.1	Wann wurde der Tempel zerstört?	126
4.2.1.2	Warum wurde der Tempel zerstört?	127
4.2.1.2.1	Rabbinische/Jüdische Perspektive	127
4.2.1.2.2	Christliche Perspektive	132
4.2.1.2.3	Römische Perspektive	133
4.2.1.3	Von wem wurde der Tempel zerstört?	137
4.2.1.4	Was veränderte sich nach der Zerstörung des Tempels?	142
4.2.1.4.1	Herauskristallisierung der rabbinischen Bewegung	144
4.2.1.4.1.1	Pharisäer	145
4.2.1.4.1.2	Javne	148

4.2.1.4.1.3	Ausbreitung der Rabbinen	149
4.2.1.4.1.4	Priester	150
4.2.1.4.1.5	Identität – mit & ohne Tempel	151
4.2.1.4.2	Erste Schriften nach der Tempelzerstörung	152
4.2.1.4.3	Ersatz	156
4.2.1.4.4	Diaspora	161
4.2.1.4.5	Drama der Tempelzerstörung?	163
4.2.1.4.5.1	Rabbinische Perspektive	163
4.2.1.4.5.2	Heutige Perspektive	165
4.2.1.5	Wer trauerte um den Tempel?	166
4.2.1.6	Wann wird (heute noch) getrauert?	170
4.2.1.7	Welche Zukunft hat der Tempel?	175
4.2.2	Bar Kochba-Aufstand & Hadrianische Verfolgung	180
4.2.2.1	Gründe für den Bar Kochba-Aufstand	181
4.2.2.1.1	Vorausgehende Unruhen	181
4.2.2.1.2	Wiederaufbau Jerusalems als römische Kolonie Aelia Capitolina	182
4.2.2.1.3	Verbot der Beschneidung	183
4.2.2.1.4	Versprechen des Wiederaufbaus des Tempels	183
4.2.2.1.5	Weitere Gründe	184
4.2.2.2	Anführer der Aufständischen	184
4.2.2.2.1	Bar Kochba	184
4.2.2.2.2	Eleazar der Priester	186
4.2.2.3	Ereignisse	187
4.2.2.3.1	Chronologie (132–135 n. d. Z.)	187
4.2.2.3.2	Verlauf	188
4.2.2.3.2.1	Rückeroberung Jerusalems & Wiederaufbau des Tempels	188
4.2.2.3.2.2	Ausbreitung	189
4.2.2.3.2.3	Beteiligte	191
4.2.2.4	Ergebnisse & Folgen	193
4.2.2.4.1	Verluste	193
4.2.2.4.2	Folgen	194
4.2.2.4.3	„Hadrianische Verfolgung“	195
4.2.2.5	Quellen	198
4.2.3	Märtyrer & Martyrium	200
4.2.3.1	Märtyrer & Martyrium aus soziologischer Sicht	200
4.2.3.1.1	Bedeutung der Erinnerung	203
4.2.3.1.2	Martyrium als Mittel zur Auflehnung	204
4.2.3.2	Wurzeln des Martyriumkonzepts in Judentum & Christentum	204
4.2.3.3	Ursprung des Begriffs ‚Martyrium‘	209

4.2.3.3.1	Vom Zeugen zum Märtyrer im Christentum	211
4.2.3.3.1.1	Zeuge	211
4.2.3.3.1.2	Bedeutungswandel	211
4.2.3.3.1.3	Märtyrertitel	213
4.2.3.3.2	Jüdische Bezeichnungen für Martyrium & Märtyrer	214
4.2.3.3.2.1	Konzeptuelle Unterschiede zum Christentum	218
4.2.3.3.2.2	Eine Frage der Definition?	220
4.2.3.4	Christentum	222
4.2.3.4.1	Martyrium & Gruppenidentität	227
4.2.3.5	Judentum	229
4.2.3.5.1	Entwicklung der jüdischen Märtyrer von ihren Anfängen bis in die Neuzeit	229
4.2.3.5.1.1	Martyrium in der hebräischen Bibel	230
4.2.3.5.1.1.1	Grund für das Fehlen des Martyriums?	230
4.2.3.5.1.1.2	Das Buch Daniel	231
4.2.3.5.1.2	Martyrium in 2. Tempelzeit & hellenistischem Judentum	233
4.2.3.5.1.2.1	Besonderheiten der Martyriumstexte	234
4.2.3.5.1.2.2	Literatur aus der Zeit des 2. Tempels	236
4.2.3.5.1.2.3	Themen der Literatur des 2. Tempels	244
4.2.3.5.1.3	Martyrium in der rabbinischen Tradition	256
4.2.3.5.1.3.1	Rabbinische Märtyrer	258
4.2.3.5.1.3.2	Themen der rabbinischen Martyrien	269
4.2.3.5.1.4	Das Phänomen <i>Kiddusch ha-Schem</i>	285
4.2.3.5.1.4.1	Entwicklung des Konzepts	286
4.2.3.5.1.5	Martyrium im Mittelalter	292
4.2.3.5.1.5.1	Liturgische Dichtung im Kontext der Martyrien	296
4.2.3.5.1.5.2	Belohnung der Märtyrer	298
4.2.3.5.1.6	Konzept des Martyriums in Neuzeit und Moderne	303
4.2.3.5.1.6.1	Memorieren der Märtyrer von der Antike bis heute	304

TEIL III – TEXTE

5.	Der Babylonische Talmud	308
5.1	Redaktion des Bavli	308
5.2	Kultureller Kontext des Bavli	310
5.3	Besonderheiten des Bavli	312
5.3.1	Bavli – monologisch oder dialogisch?	314

6.	bGittin 55b–58a	317
6.1	Halakhische Ausgangsbasis von bGittin 55b–58a	317
6.1.1	Übersetzung	320
6.1.2	Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation	321
6.1.3	Humorstile & -techniken	325
6.2	Aufbau	325
6.3	Zerstörungen & Kriegsgemetzel	327
6.3.1	Teil 1: Jerusalem	330
6.3.2	Zusammenfassung – Teil 1: Jerusalem	407
6.3.2.1	Zusammenhänge	407
6.3.2.2	Hebräisch vs. Aramäisch	409
6.3.2.3	Babylonischer Kontext – Gründung des Lehrhauses in Javne	410
6.3.3	Teil 2: Tur Malka	411
6.3.4	Zusammenfassung – Teil 2: Tur Malka	444
6.3.4.1	Aufbau	444
6.3.4.2	Sünde als Thema?	445
6.3.4.3	Gott und Israel als Brautleute	446
6.3.5	Teil 3: Bethar	447
6.3.6	Zusammenfassung – Teil 3: Bethar	578
6.3.6.1	Thematiken	578
6.3.6.2	Handlungsort – Zentrum vs. Peripherie	579
6.3.6.3	Rabbinen	580
6.3.6.4	Grund für die Zerstörungen?	581
6.3.6.5	Paralleltexte	583
6.3.7	Exkurs: Verbindung von bGittin 55b–58a & Klagelieder Rabba zu der heutigen Liturgie am 9. Av – Tempelzerstörung & Einzelschicksale	585
6.3.7.1	<i>Kina</i> 16	586
6.3.7.1.1	Anmerkungen zu einzelnen Strophen	589
6.3.7.2	<i>Kina</i> 23	592
6.3.7.2.1	Anmerkungen zu einzelnen Strophen	594
7.	bAvoda Zara 16a–19b	597
7.1	Halakhische Ausgangsbasis von bAvoda Zara 16a–19b	597
7.1.1	Definition: Trickster	598
7.2	Aufbau	599
7.3	Auswahl	600
7.4	bAvoda Zara 16b–18b & bBerakhot 61b	602
7.5	Zusammenfassung des Komplexes der Märtyrer- bzw. Trickstererzählungen	709

7.5.1	Hauptaussage	709
7.5.2	Sprache – Hebräisch vs. Aramäisch	709
7.5.3	Verbindung zur Hadrianischen Verfolgung	709
7.5.4	Rabbinischer Trickster & andere Formen des Widerstandes	710
7.5.5	Zusammenfassung	713
7.5.6	Exkurs: Entwicklung von den Einzelschicksalen aus bGittin 55b–58a & bAvoda Zara 16a–19b hin zu der <i>Geschichte</i> <i>von den Zehn Märtyrern</i> und der heutigen Liturgie am 9. Av – Kanonisierung	714
7.5.6.1	Kanonisierung der Märtyrer	714
7.5.6.2	Weitere (neue) Entwicklungen im Mittelalter ab der <i>Geschichte von</i> <i>den Zehn Märtyrern</i>	722
7.5.6.3	Die <i>Geschichte von den Zehn Märtyrern</i> in der Liturgie – <i>Kina</i> 21 & <i>Selicha Elle Ezkera</i>	726
7.5.6.3.1	Anmerkungen zu einzelnen Strophen	732
7.5.6.3.2	Zusammenfassung	737

III. FAZIT

1.	Humor im Kontext rabbinischer Texte	740
2.	Gewalt & Zerstörung im Kontext rabbinischer Texte	742
3.	Quantitative & Qualitative Ergebnisse der Analyse des rabbinischen Humors in bGittin 55b–58a, bAvoda Zara 16a–19b & bBerakhot 61b	748

IV. BIBLIOGRAPHIE

	Umschrift- & Abkürzungsverzeichnis	854
	Erwähnte antike/mittelalterliche Autoren & ihre Werke (alphabetisch)	856

V. APPENDIX

1.	Humorstile & -techniken in bGittin 55b–58a	860
1.1	Humorstile von Craik et al. (1996) & Martin (2003)	860
1.2	45 Humortechniken von Berger (1993) & Rabbinische Techniken	861

2.	Humorstile & -techniken in bAvoda Zara 16b–18b & bBerakhot 61b	869
2.1	Humorstile von Craik et al. (1996) & Martin (2003)	869
2.2	45 Humortechniken von Berger (1993) & Rabbinische Techniken	869
3.	Primärquelle: bGittin 55b–58a	872
4.	Primärquelle: bAvoda Zara 16–19b & bBerakhot 61b	878

I. Einleitung

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die leicht gekürzte und überarbeitete Version meiner Dissertation *Humor als Coping-Mechanismus im Kontext von Einzelschicksalen und zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte (bes. am Beispiel des Babylonischen Talmuds)*, welche 2023 an der Universität Wien erschien. Sie wurde 2024 mit dem Grete-Mostny-Preis ausgezeichnet, welcher für herausragende Dissertationen im Bereich der Fächer der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät vergeben wird. Durch die Verbesserungsvorschläge des Gutachters Univ.-Prof. Dr. Alfred Bodenheimer und der Gutachterin Univ.-Prof. Dr. Regina Grundmann erhielt die Arbeit ihre jetzige Form. Besonders freut es mich, dass mein Werk im Zuge eines Post-DocTrack Stipendiums der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2025 publiziert und so einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden kann.

An dieser Stelle ein großes Dankeschön an alle, die an dem Prozess des Werdens, Gedeihens und Erblühens der Arbeit beteiligt waren.

1. Vorhaben der Arbeit

Das Leben wäre tragisch, wenn es nicht lustig wäre.

(Stephen Hawking)

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 Kollektiverfahrungen, 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 jenen besonderen Tag, der sich Jahr für Jahr erneut in das kollektive Gedächtnis einprägt, soll sich diese Arbeit rabbinischen Texten aus dem Babylonischen Talmud (bGittin 55b–58a, bAvoda Zara 16a–19b, bBerakhot 61b) widmen, welche die Tempelzerstörung und andere gewaltbehafteten Ereignisse im Zuge der brutalen Niederschlagung der Aufstände gegen Rom als zentrale Kollektiverlebnisse und das Schicksal Einzelner in Form von Märtyrererzählungen zum Thema haben.

Bei den verwendeten hebräisch-aramäischen Primärquellen handelt es sich um drei Texte, welche in der Spätantike zu verorten sind. Sie sind dem Babylonischen Talmud entnommen, welcher vermutlich zwischen dem 5. und 7. Jh. n. d. Z. im sassanidischen Babylonien editiert wurde. Die Texte sind in ihrer jeweiligen Druckversion und kritischen Ausgaben mittels der Online-Datenbank des *Bar Ilan Responsa Projects*¹ zugänglich.² Die am besten erhaltenen Handschriften und deren Varianten sind hingegen online auf *Ma'agarim*³ abrufbar.

Als zentraler Ausgangstext der Arbeit dient ein längerer Abschnitt aus dem Traktat Gittin (= Scheidebriefe), nämlich bGittin 55b–58a, in dem alle gewaltbehafteten Er-

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

2 Die Abschnitte aus den Talmudtraktaten (bGit, bAZ, bBer) sind der Druckausgabe (Wilna) des Bar Ilan Responsa Projects entnommen. Die jeweiligen Textausgaben sind in weiterer Folge nicht mehr extra angegeben. Im Appendix der Arbeit finden sich die hebräisch-aramäischen Textfassungen von bGit 55b–58a, bAZ 16a–19b & bBerakhot 61b, welche der Datenbank *Bar Ilan Responsa Projects* entnommen wurden.

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

eignisse (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. Der Text enthält somit sowohl die Zerstörungsserie von Jerusalem und dessen Tempel, die des Königsbergs, sowie jene von Bethar,⁴ in welche auch Märtyrererzählungen eingewoben sind. Im Anklang an die Märtyrererzählungen aus bGittin und zur Erörterung des rabbinischen Märtyrerverständnisses wird bAvoda Zara 16a–19b, ein Abschnitt aus dem Traktat Avoda Zara (= Götzendienst) herangezogen. 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) untersucht.

Zusätzlich werden in Hinblick auf einen möglichen Kanonisierungsprozess in der Entwicklung der Märtyrererzählungen noch weitere zeitnahe (Klagelieder Rabba⁵) und auch (früh)mittelalterliche⁶ Schriften (Traktat Semachot⁷, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern*⁸) herangezogen, um Aufschluss darüber zu geben, wie in ihnen mit dem erfahrenen Leid respektive dem einschneidenden Ereignis umgegangen wurde.

Auffällig an all diesen Texten ist, dass sie sich trotz ihrer schwermütigen und tragischen Thematiken durch Humor, mithilfe dessen sie die Ereignisse schildern, auszeichnen. So muten manche Erzählungen wie Tragikomödien an, die wirklich zutiefst deprimierend und tragisch wären, wenn sie nicht durch Humor aufgelockert und dadurch schon beinahe lustig anmuten würden. Mit dem Zitat von Hawkins kann folglich argumentiert werden, dass, wenn in den Texten nicht Humor inkludiert und auf sehr kunstvolle Art inkorporiert wäre, d.h. diese auf gewisse Weise lustig wären, die Erzählungen von gewaltbehafteten Erlebnissen wirklich tragisch, zutiefst verstörend und vielleicht sogar existenzbedrohend wären. Es handelt sich dabei aber nicht um schenkelklopfenden Humor oder gar Witze, sondern um feinfühlig in den Text eingewobene Humorstile und -techniken, welche diesen auf wun-

4 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.

5 Bei Klagelieder Rabba (KlglR) handelt es sich um einen exegetischen Midrasch zum Buch der Klagelieder in fünf Kapiteln, der vermutlich im 5. Jh. n. d. Z. in Palästina entstand. Eine Übersetzung und kritische Ausgabe von KlglR ist von P. Mandel in Bearbeitung.

6 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.

7 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.

8 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.

dervolle Weise anreichern. Aufgrund des dem Babylonischen Talmud oft zugeschriebenen Humors bzw. der humorvollen Bearbeitung mancher Textstellen,⁹ sollen die Texte in dieser Arbeit u.a. in Hinblick auf Humor im Allgemeinen (Stile, Techniken) und auf Humor als Bewältigungsstrategie¹⁰ hin untersucht werden.

⁹ Z.B. Boyarin (2009); Zellentin (2011).

¹⁰ Die Begriffe ‚Bewältigungsstrategie‘, ‚Coping-Mechanismus‘ und ‚Coping-Strategie‘ sowie ‚Coping‘ werden in dieser Arbeit synonym gebraucht.

2. Forschungsfrage & Hypothese

Bei der 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 die Forschungsfrage lautet die aufgestellte Hypothese:

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).*

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.

3. Forschungsstand bzw. Forschungslücken

Die Wahl der Forschungsfrage wurde durch den derzeitigen Forschungsstand begründet. Bisher stand 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 (spätantiken) 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,¹¹ oder gingen ausführlicher auf bestimmte Spezifika dessen ein,¹² doch gibt es bis jetzt nur äußerst wenige Werke, die sich mit seinen Eigenschaften und Eigenheiten (z.B. Techniken) systematisch auseinandersetzen.¹³

Weiters wurden in Arbeiten zu rabbinischen Texten, v.a. dem Babylonischen Talmud, humorvolle Elemente beschrieben,¹⁴ 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 4 genannten Vorgehensweise geschlossen werden.

Die zu analysierenden Texte wurden alle bereits übersetzt und sind großteils auch in kritischen Ausgaben vorhanden,¹⁵ was u.a. dazu beigetragen hat, dass umfassend Sekundärliteratur zu den in ihnen behandelten Themen verfügbar ist.¹⁶ 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 Be-

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

12 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 (2009a).

13 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.

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

15 Z.B. Goldschmidt (1929–1936) für den Babylonischen Talmud. Für die anderen erwähnten Texte (KlglR, Traktat Semachot, *Geschichte von den Zehn Märtyrern*) und den Jerusalemer Talmud siehe: Wünsche (1881); Lehnardt (2008); Zlotnick (1966); Reeg (1985).

16 Dieser Umstand wird v.a. in den beiden Theorie-Teilen der Arbeit zum Tragen kommen.

zug auf die Texte also deren Lesung im Zuge eines detaillierten Close Readings unter Zuhilfenahme von Humorthorien und der Funktion des Humors als Coping-Mechanismus, welche in dieser Kombination in der Judaistik bisher keine Anwendung fanden. Doch nicht nur diese Methode ist 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.

4. Theorien & methodische Zugänge

Um die erläuterten Forschungslücken zu schließen, wird das Hauptaugenmerk bei der Textuntersuchung der jüdischen Traditionsliteratur auf ein intensives Close Reading gelegt, das in seiner Tiefendimension für diese Texte bisher noch ausständig ist. Dieses Close Reading wird im Sinne einer formalen, inhaltlichen und sprachlichen Textanalyse durchgeführt. Um dem humorvollen Charakter des Babylonischen Talmuds gerecht zu werden, wird zusätzlich mit Humortheorien gearbeitet, die der Eruierung von Stilmitteln, Techniken und Kategorien von Humor dienen. 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 Humors¹⁷ beschäftigte, während Craik et al. und Martin die Humorstile¹⁸ beschrieben. Mithilfe dieser Theorien soll geklärt werden, ob und in welchem Ausmaß Humor in den jeweiligen Texten enthalten ist. Es wird folglich auf allgemeine literaturwissenschaftliche bzw. anthropologische und soziologische Zugänge zu Humor und Bewältigungsstrategien zurückgegriffen, um diese im Zuge des Close Readings auf eine spezifisch rabbinische Fragestellung hin anzuwenden.

Bei der Textanalyse in Kapitel 6 und 7 wird dazu in folgenden Schritten vorgegangen:

1. Textübersetzung & Gliederung des Textes
2. Interpretation & Vergleich mit Paralleltexten
3. Nachweis von Humortechniken und Stilen

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, Textanalyse & Interpretation‘ folgt. Die Humorstile und

¹⁷ 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.

¹⁸ 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 (2003); ders. (2003a).

-techniken werden jeweils nach der Textanalyse unter ‚Humorstile & -techniken‘ angeführt. Anschließend werden die Ergebnisse der einzelnen Texte (im Fazit) miteinander verglichen und interpretiert, um festzustellen, welche Funktion der Humor in ihnen innehat, sowie welcher Zweck und welche Begründung ihm in ihnen zukommt.

Für diese Arbeit ist es wichtig zu betonen, dass nicht versucht wird, die Texte ausschließlich unter der methodischen Brille des Humors zu lesen. Die Humorthorien werden daher zwar angewandt, spielen immer im Hintergrund des Close Readings eine Rolle, bilden jedoch keine ausschließliche, keine verengte Sichtweise. Vielmehr sollen sie Teil eines umfassenden Close Readings sein, in dem viele Aspekte des Textes eruiert und ausführlich beschrieben werden, um so seiner Grundintention möglichst nahe zu kommen. So wird die in der Judaistik bekannte Methode des Close Readings um die bislang in diesem Fach nicht angewandten Humorthorien bereichert, ohne dass der Text in diese wie in ein enges Korsett eingezwängt werden würde. Der Text darf selbst sprechen, seine Sprache und seine sprachlichen Ausformungen werden als Kunstwerk redaktioneller Arbeit gewürdigt. Es geht somit nicht um Einzelteile, sondern um das Gesamtkunstwerk des Textkomplexes, in welchem das rabbinische Weltbild durch das Vehikel des Humors auch oder gerade im Kontext von tragischen Ereignissen vermittelt wird. Es wird versucht, die Texte auf alle ihre internen und externen Bezüge hin zu untersuchen, den in den Texten enthaltenen Humor mittels der Theorien zu erfassen und ein Vorbild zu schaffen, wie auch andere Texte der rabbinischen bzw. der jüdischen Traditionsliteratur im Zuge eines detailgetreuen Close Readings unter Zuhilfenahme von Humorthorien besser verstanden werden können.

5. Gliederung der Arbeit

Um der Fragestellung und den zu füllenden Forschungslücken gerecht zu werden, ist der Hauptteil der Arbeit in drei Teile untergliedert.

Die ersten beiden Teile sind den 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 in 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.¹⁹ 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: Im 3. Kapitel wird auf die Formen der Gewalt, ihre Abgrenzung zu Macht sowie auf ihre unterschiedlichen Definitionen eingegangen, während das 4. Kapitel sich dem rabbinischen Verständnis von Gewalt, der Tempelzerstörung, dem Bar Kochba- Aufstand und der Entwicklung des Phänomens jüdischer Märtyrer²⁰ zuwendet.

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

¹⁹ 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.

²⁰ Jüdische Märtyrererzählungen wurden bereits mit persischen und v.a. mit christlichen Pendants 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).

Der analytische Teil der Arbeit, Teil III – *Textbeispiele*, setzt sich, nach einer kurzen Einführung zum Babylonischen Talmud (5. Kapitel),²¹ ausgiebig mit den Texten bGit 55b–58a (6. Kapitel) und bAZ 16a–19b & bBer 61b (7. Kapitel) sowie mit deren Analyse auseinander. Im Zuge dieser Textbearbeitung wird mit Farben gearbeitet, welche die komplexen Zusammenhänge in den Texten verdeutlichen und sichtbar machen sollen. Die genaue Farbbedeutung erschließt sich aus der Farbanwendung in den Texten: So wird **Rot** für allgemein wichtige Stichworte und Phrasen gebraucht, **Grün** für Worte, die sich auf das jeweilige Traktat beziehen und **Blau** für Begriffe im Zusammenhang mit der (moralischen) zentralen Botschaft des Textes. Weiters wird in zwei Exkursen auf die Verbindung dieser Traktatabschnitte zu der heutigen Liturgie des 9. Av wie auch auf deren Motiventwicklung im Kontext der Märtyrererzählungen bis hin zu der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* und darüber hinaus eingegangen. In diesen Exkursen wird die Farbe **Orange** verwendet, um Gemeinsamkeiten der zu vergleichenden Texte aufzuzeigen.

Anschließend folgt auf die Textanalyse noch ein Fazit bevor die Arbeit mit einer Bibliographie²² endet, an welche sich abschließend ein Appendix anschmiegt, in welchem sich eine tabellarische Auflistung der Humorstile und -techniken der Texte und ihren einzelnen Einheiten, wie auch die hebräisch-aramäischen Ausgaben zu bGit 55b–58a, bAZ 16a–19b und bBer 61b finden.

21 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.

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

II. Hauptteil

Teil I – Humor



1. Grundlagen des Humors¹

*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 bestimmte Begriffe 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 nur in seiner unangetasteten Form Freude, Heiterkeit und Lachen in die Herzen und Gesichter der Menschen zu zaubern vermag.

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 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

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 erweiternde 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. (2014), S. 75. Für ein Beispiel einer anderen Definition von Humor siehe z.B.: Martin (2001), S. 505; Lefcourt (2001).

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, 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

3 McGraw/Warren (2014), S. 75; vgl. Martin (2003a), 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.

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

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.¹ 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.’² The major tenet of superiority theory is that ‘mockery, ridicule, and laughter at the foolish actions of others are central to the humor experience.’³ Amusement, seen through the lens of superiority theory, emerges from elevated feelings of self-worth after verbal denigration of a target.⁴

Zumeist werden die Humortheorien 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.⁵

Die *Überlegenheits-Theorie* wurde in ihren Ansätzen bereits von Plato (*Philebus*)⁶ und Aristoteles (*De Poetica*)⁷ formuliert und galt von der Zeit Platos bis in das 18. Jh. als 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

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

2 Raskin (1985), S. 38.

3 Keith-Spiegel (1972), S. 6.

4 Perks (2012), S. 120.

5 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).

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

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

und das Amüsement auf Kosten anderer gehen würden.⁸ Diese negative Konnotation des Humors, die ihm von den Philosophen zugeschrieben wurde, hielt sich so bis in die Neuzeit.⁹

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 davon aus, dass Lachen als eine Art ‚Überdruckventil‘ unnötig angestaute Energie freisetzt.¹⁰ Die wohl bekannteste Ausführung der Entladungs-Theorie stammt von S. Freud, der die drei Phänomene – Witz, Komik und Humor – analysierte und das Lachen, welches aus diesen resultiert, auf die Entladung (überflüssiger) nervöser Energie zurückführte.¹¹

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.¹² 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).¹³

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 Ge-

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

9 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).

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

11 Morreall (2014), S. 567–568; vgl. ders. (2016); Freud (2009), S. 249; Martin (2003a), S. 314.

12 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).

13 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).

walt 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.¹⁴ 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 okay.”¹⁵ Die heute dominierende ‚Benign Violation Theory‘ versteht Humor als etwas Verletzendes (*violation*) und gleichzeitig Harmloses (*benign*), als “wrong yet okay, threatening yet safe”¹⁶ und bietet eine engere Definition von Inkongruenz, die zwischen humorvollen und nichthumorvollen Stimuli unterscheidet.¹⁷

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.¹⁸ Denn war diese Bedrohung nicht besorgniserregend, konnte dieser ‚falsche Alarm‘ der Umwelt durch Humor bzw. Lachen mitgeteilt werden.¹⁹ 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 Verletzung, genauso wie das harmlose, akzeptable Element, ohne welches diese nie in Lachen resultieren würde, für den Humor essenziell.²⁰

Psychologische Distanz ist eines der Elemente, durch welche eine bedrohliche Sache oder Situation harmlos erscheinen kann.²¹ Sie vermag es nämlich Ereignisse,

14 McGraw/Warren (2016), S. 407–411.

15 Ibid., S. 407.

16 Ibid.

17 Ibid., S. 424.

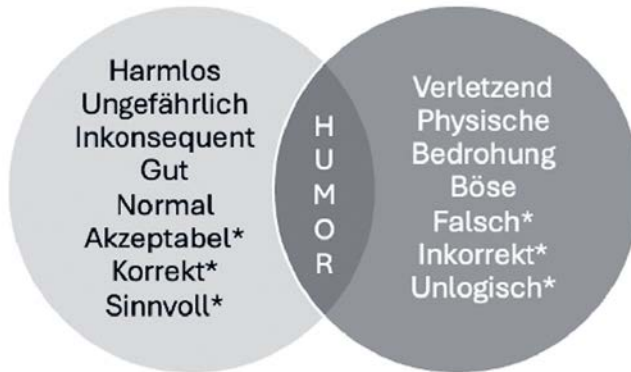
18 Dies. (2014), S. 75; dies. (2016), S. 425. Für die evolutionäre Entwicklung von Lachen bzw. Humor siehe beispielsweise: Porteous (1988); Bevis (2013), S. 78. Zum Humor bzw. Lachen bei Primaten und anderen Tieren siehe: Gamble (2001); Chafe (2014); Askenasy (2014); Bevis (2013), S. 77.

19 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).

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

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

Definitionen von Inkongruenz			
<u>Überraschung</u>	<u>Juxtaposition</u>	<u>Atypizität</u>	<u>Gewalt</u>
Etwas Unerwartetes	Die gleichzeitige Wahrnehmung von inkompatiblen Elementen oder Wahrnehmungen	Etwas anderes als das, was normalerweise erwartet wird	Etwas, das die persönliche Überzeugung, wie die Dinge sein sollten, bedroht



* Entsprechend einer sozialen, kulturellen, kommunikativen, sprachlichen oder logischen Norm

Abb. 1: Inkongruenz und ‚Benign Violation Theory‘
 Vgl. McGraw/Warren (2016), S. 409.

besonders aversive, lustiger zu machen, indem sie sich vier Faktoren,²² 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 sind²³

²² Zu diesen vier 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).

²³ McGraw/Williams/Warren (2014), S. 602–603.

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.”²⁴
- warum Distanz kleine Missgeschicke weniger humorvoll erscheinen lässt: “Distance completely eliminates the threat in a mild mishap, making it difficult to perceive a violation.”²⁵
- warum das Witzereißeln über ein tragisches Ereignis sich von ‚zu früh‘ (= verstörend und anstößig) zu ‚gerade richtig‘ (= lustig) und ‚zu spät‘ (= langweilig) wandeln kann:²⁶ “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.”²⁷

Der Zusammenhang zwischen psychologischer Distanz und ‚Benign Violation Theory‘ kann am besten mit den Worten Ch. Chaplins zusammengefasst werden, “Life is a tragedy when seen in close-up, but a comedy in long-shot.”²⁸

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 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.

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 ‚humorfreien‘ Lesen/Wahrnehmen bietet. Beispielsweise werden so Geringschätzung

²⁴ Ibid., S. 603.

²⁵ Ibid.

²⁶ 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).

²⁷ McGraw/Williams/Warren (2014), S. 603.

²⁸ Vgl. Bevis (2013), S. 95.

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.²⁹ Im Kontext dieser spielerischen Interpretation kann Humor als eine Form von Spiel,³⁰ 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.³¹

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,³² 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.³³ 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

29 Ford (2014), 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.

30 Für genauere Ausführungen zur Relation zwischen Humor und Spiel siehe: Saroglou (2002), S. 195–196; Heiss (2019), S. 89–91; Winnicott (2005).

31 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.

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

33 Ruch (2014), S. 680–681; Martin (2003a), 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 (1998).

Humor zu einer Verbesserung von Beziehungen oder des Gruppenzusammenhalts, dem Abbau von Spannungen, der Wahrung des Gesichts, sowie dem Ausdruck von Aggression und Abneigung auf eine sozial akzeptable Art führen.³⁴

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 und 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.

Tab. 1: Formen des Humors

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.³⁵

³⁴ Semrud-Clikeman (2014), S. 197–198, 201; vgl. Norrick (2014), S. 175; Warnars-Kleverlaan et al. (1996), S. 118, 133.

³⁵ Taylor (2014), S. 351–352. Genaueres zu verbalem Humor enthalten die Arbeiten von: Attardo

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‘
- 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.³⁶

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 seine 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*

(2014b); Taylor (2014a); Sherzer (2014). Für Details zu visuellem Humor siehe: Klein (2014). Beispiele für alle dieser Humorformen finden sich z.B. bei Sover (2018).

³⁶ Adams (2014), S. 359–361; vgl. Triezenberg (2004), S. 416–417. Details und Beispiele zu den Markern von Ironie und Sarkasmus finden sich bei Attardo et al. (2003).

[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.³⁷ 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 schon für die römische Zeit geltend machte, sind der Grund dafür, dass sie nun auch in dieser Arbeit 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.

Tab. 2: Kategorien und Techniken von Humor

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			

Berger (1997), S. 3; vgl. ders. (1993), S. 18; ders. (2014a), S. 753; ders. (2013), S. 47. Für Details zu einigen der genannten Techniken siehe: Davis (2014); Rose (2014); Klein (2014a); Condren (2014); Noonan (2014); Kreuz/Riordan (2014); Lockyer (2014); Mellor (2014); Kuiper (2014a); Marshall (2014); Pickering (2014); Bayless (2014); Bronner (2014); Ford (2014a); Beermann (2014a); Dentith (2000).

³⁷ Berger (2014a), 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).

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,³⁸ wird heutzutage von positiven, negativen und neutralen Humorstilen gesprochen. So werden Spaß, Humor und Nonsens³⁹ beispielsweise dem Bereich des ‚guten Humors‘ zugeordnet, während Witz⁴⁰ ‚neutral‘ gesehen wird und Ironie,⁴¹ Satire,⁴² Zynismus und Sarkasmus eher im Bereich des ‚bösen Humors‘ verortet werden.⁴³

Es gibt viele verschiedene Konzepte in Bezug auf die Stile des Humors,⁴⁴ 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 Spannbreite 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 präventöse 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

38 Beermann (2014), S. 364.

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

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

41 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).

42 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).

43 Beermann (2014), S. 365; vgl. Ruch (1998).

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

- ‚harmlos vs. gemein‘ (5) – Freude am Wortspiel oder anderer intellektuell herausfordernder, aber harmloser Witze vs. höhnische oder grausame Humorstile⁴⁵

R.A. Martin und dessen Kollegen schlugen 2003⁴⁶ 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 Neckereien⁴⁷ oder selbstironischen Humor, um andere zu erheitern oder eine verkrampfte Situation zu entspannen⁴⁸
- ‚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 manipulieren⁴⁹
- ‚selbsterniedrigender Stil‘ (4) – richtet sich gegen einen selbst; durch Selbsterniedrigung wird versucht, die Anerkennung anderer zu erlangen; geht zumeist mit niedrigem Selbstwertgefühl einher⁵⁰

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-

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

46 Martin (2003); ders. (2003a).

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

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

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

50 Beermann (2014), S. 364; vgl. Martin (2007). Für eine entgegengesetzte, positive Sicht auf den ‚selbsterniedrigenden Humor‘ siehe: Heintz/Ruch (2018).

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 (persönliche 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.⁵¹

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 Konversationen,⁵² kann helfen, das Vergnügen während solcher zu steigern sowie interpersonale und institutionelle Aufgaben besser zu meistern. Weiters vermag es Humor, die Kreativität⁵³ 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-Mechanismus geschuldet ist,⁵⁴ 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 Physis⁵⁵ – und da-

⁵¹ Berger (2014a), S. 752, 754; vgl. Davies (2011).

⁵² 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.

⁵³ Zu den Auswirkungen von Humor auf die Kreativität siehe z.B.: Belanger et al. (1998).

⁵⁴ McGraw/Warren (2016), S. 407; Swann/Wang (2014), S. 707; vgl. Bippus (2014), S. 352–353; Podilchak (1992), S. 385; Martin (2003), S. 52; Galloway/Cropley (1999), S. 305–306; Dixon (1980); Martin/Lefcourt (1986); Balmores-Paulino (2018).

⁵⁵ Für Genaueres zu den psychischen und physischen Funktionen und Vorteilen des Humors siehe:

durch Einfluss auf das adaptive Gesamtwohlbefinden – hat, was es jedoch erst durch eindeutige empirische Beweise zu belegen gilt.⁵⁶

1.7.1 Humor als Coping-Mechanismus

Um die Funktion des Humors als Coping-Mechanismus⁵⁷ untersuchen zu können, muss 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 & 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. Jh., also seit der Entstehung der Psychoanalyse, erforscht wurden.⁵⁸ 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.⁵⁹ Er glaubte, dass die Hauptaufgabe der Abwehrmechanismen darin bestünde, das Selbst, das Ich, vor Ängsten zu schützen und so

Kuiper (2014); 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).

⁵⁶ Martin (2004), S. 2–3; ders. (2001), S. 504–505, 516; ders. (2003a), 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.

⁵⁷ Das Wort ‚Mechanismus‘ wird im Folgenden synonym zu dem Begriff ‚Strategie‘ gebraucht.

⁵⁸ Parker/Endler (1995), S. 3, 8; Cramer (1998a), S. 922; Parker/Wood (2008), S. 504–505.

⁵⁹ Parker/Endler (1995), S. 3–4; Freud (1914), S. 48; ders. (1894); vgl. Vaillant (1992), S. 237.



Abb. 2: Hierarchisches Modell der Abwehr
Vaillant (1994), S. 45; vgl. Vaillant/Bond/Vaillant (1986).

eine Zuflucht vor Situationen zu schaffen, die im Moment nicht bewältigt werden können.⁶⁰ 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.⁶¹ Freuds Tochter Anna entwickelte in ihrem Buch *Das Ich und seine Abwehrmechanismen* 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, 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.⁶²

Von Vaillant u.a. wurde vermutet, dass Menschen im Laufe ihres Lebens unterschiedliche dieser Abwehrmechanismen benützen.⁶³ Ist ein Abwehrmechanismus

60 Augustyn et al. (1998–2020); Freud (1894); vgl. Cramer (1998), S. 885; Morgan et al. (2019), S. 434.

61 D.L. Schacter (2011), S. 482; Cramer (1998), S. 885; vgl. Weiten et al. (2018), S. 101; Kuiper (2014b), S. 195.

62 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 (1924); ders. (1924a).

63 Anzumerken ist, dass nicht alle bekannten Abwehrmechanismen von Vaillant in seine Hierarchie

jedoch zu oft bzw. ständig in Gebrauch, wird er pathologisch und kann zu maladaptivem Verhalten führen, was die physische und mentale Gesundheit beeinträchtigt.⁶⁴ So kann von adaptiven und maladaptiven Abwehrmechanismen gesprochen werden.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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.⁶⁷ 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.⁶⁸

1977 wurden dann von N. Haan ‚Abwehr‘ und ‚Coping‘ als unterschiedliche, aber verbundene Phänomene beschrieben.⁶⁹ Beide gelten seit jeher als Mechanismen der Adaption,⁷⁰ 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.⁷¹

Während manche im Laufe der letzten Jahrzehnte die beiden Mechanismen zu trennen versuchten,⁷² hielten andere dagegen und differenzieren die Begriffe nicht.⁷³ 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 da-

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.

64 Augustyn et al. (1998–2020).

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

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

67 Vaillant (1992), S. 242.

68 Freud (2009); Führ (2002), S. 285.

69 Haan (1977).

70 Cramer (1998a), S. 920, 940.

71 Ibid., S. 940.

72 Dies. (1998a); dies. (1998b); Führ (2002); Martin (1998). S. 44–45.

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

durch auch auf verschiedene Arten gemessen werden müssen,⁷⁴ ist Differenzierung angebracht. P. Cramer stellte dazu fünf Kriterien auf, anhand derer der Coping- vom Abwehrprozess kritisch, je nach Betonung, oder aber nur unvollständig abgegrenzt werden kann:⁷⁵

Tab. 3: Unterscheidung von Coping- und Abwehr-Prozessen

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 ⁷⁶

Anhand dieser Differenzierung können Abwehrmechanismen nun als unbewusste Strategien zur Bewältigung intrapsychischer Konflikte und zur Reduktion von Stress gesehen werden,⁷⁷ wodurch sie heute als Mittel zur Adaption mit Konflikten, Verlust und Trauma gelten.⁷⁸ Unter Coping wird hingegen die bewusste (oder unbewusste) Anstrengung des Individuums, sich an bedrohliche oder schwierige äußere Situationen (= Stressoren) anzupassen, verstanden.⁷⁹

74 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 fünf Cluster von Abwehrmechanismen zu erfassen. Für Literatur dazu siehe: Ihilevich/Gleser (1993); Cramer (1991); Endler/Parker (1995)). Für einen Gesamtüberblick über die Messmethoden der Abwehrmechanismen siehe: Cramer (1991); Endler/Parker (1995); Haan (1982); Kline (1991); Vaillant (1986).

75 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)).

76 Cramer (1998), S. 886–887; dies. (1998a), 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.

77 Proyer (2014), S. 193.

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

79 Doosje (2014), 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).

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“⁸⁰ 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.⁸¹ Zu solchen maladaptiven Strategien zählen z.B. Aggressivität,⁸² Aufgeben, sich selbst verwöhnen (z.B. Süchte), sich selbst die Schuld geben,⁸³ Loslösung, Sensitivierung, Sicherheitsverhalten, ängstliche Vermeidung, Rationalisierung sowie Flucht (inkl. Selbstmedikation).⁸⁴ 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.⁸⁵

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.⁸⁶

Zu dem problemorientierten Stil zählten sie konfrontatives Coping, soziale Unterstützung und planmäßige Problemlösung, während der gefühlsorientierte Stil Selbstkontrolle, soziale Unterstützung, Distanz, positive Einschätzung, Akzeptanz von Verantwortung sowie Flucht/Vermeidung inkludierte.⁸⁷

80 Litman (2006), S. 274.

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

82 Zu aggressivem Coping siehe z.B.: Gekopf/Sigal (1995).

83 Weiten et al. (2018), S. 96–101.

84 Jacofsky et al. (o.D.).

85 Ibid.; Ben-Zur (2009).

86 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).

87 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, sechs Coping-Kategorien, 16 Subskalen) und schließlich zu dem Coping Schema

Tab. 4: Zwei große Coping-Stile

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 ⁸⁸

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.⁸⁹ Sie unterschieden 15 Skalenwerte, die sie vier Kategorien bzw. Coping-Stilen zuordneten: dem problemorientierten Stil, dem gefühlsorientierten Stil, dem sozial unterstützten Stil oder dem weniger nützlichen ausweichenden Coping.⁹⁰ Die Coping-Stile mit Skalenwerten und den dazugehörigen Charakteristika sind folgendermaßen vorzustellen:

Inventory (CSI) (65 Items; neun 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).

⁸⁸ Baqutayan (2015), S. 481–482, 485.

⁸⁹ Litman (2006), S. 274; Carver/Scheier/Weintraub (1989); vgl. Baqutayan (2015), S. 482–483; Wong/Reker/ Peacock (2006), S. 18–21.

⁹⁰ Litman (2006), S. 274. Von C.S. Carver wurde 1997 das ‚Brief COPE Inventory‘ (BCOPE), die gekürzte Version des COPE-Inventory, präsentiert (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). 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).

Tab. 5: Coping-Stile mit Skalenwerten und Charakteristika

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 warten, um zu handeln
	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
	Geistige Loslösung	Sich vom Denken über das Problem ablenken ⁹¹

Außer der Einteilung von Carver und seinen Kollegen gibt es noch zahlreiche andere unterschiedliche Ordnungen und Kategorisierungen von Coping-Strategien,⁹²

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

92 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; Bendicson (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 eignen Probleme übertrieben darstel-

die interessanterweise aber zumeist ebenfalls die Unterteilung in problemorientiert und gefühlsorientiert aufweisen.⁹³

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 benutzen, die sich mit der Zeit auch verändern können, je nachdem, welche Stile sich im Laufe ihres Lebens als effektiv herausgestellt haben.⁹⁴ 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.⁹⁵

1.7.1.3 Messungsmöglichkeiten von Coping

Das allgemeine Coping-Verhalten einer Person sowie Humor als spezifische Coping-Strategie⁹⁶ können anhand mehrerer Verfahren gemessen werden. Für die am häufigsten angewandten Methoden, v.a. Selbstbeurteilungsfragebögen, die angewandt werden, um dem Humor als Bewältigungsstrategie auf die Spur zu kommen, kann bei E.A.Z. Heiss (2023) nachgelesen werden, welche diese überblicksmäßig in tabellarischer Form präsentiert.⁹⁷

len. Durch diese Einschätzungen werden die erwarteten negativen Ereignisse zu ‚selbsterfüllenden Prophezeiungen‘. Um denen zu entgehen wäre es notwendig, 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).

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

94 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 (2001a); Wong/Reker/Peacock (2006), S. 22–31.

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

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

97 Heiss (2023), S. 28–31. 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.

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.⁹⁸

Es gibt ganz allgemein zwei Wege, um 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.⁹⁹ 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.¹⁰⁰

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 gefühlsorientierte 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.¹⁰¹

98 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).

99 Doosje (2014), S. 179.

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

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

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.¹⁰² Für die einen ist er eine innere, psychologische Reaktion, für andere ein Umwelteinfluss oder aber eine Mischung aus beidem.¹⁰³ Manche Stressoren – Reize, die Stress verursachen – sind somit der Umwelt geschuldet, andere rühren von inneren Konflikten her, während wieder andere aus beiden Quellen stammen.¹⁰⁴

In diesem Abschnitt wird Stress als ein Prozess der Wahrnehmung und Reaktion eines Individuums auf Umweltreize, die Anpassung erfordern,¹⁰⁵ 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, verstanden.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ Für eine Veranschaulichung der erforderli-

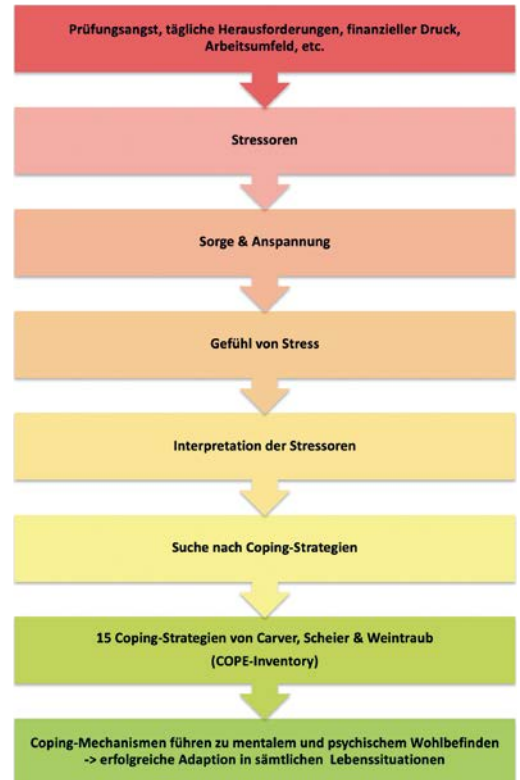


Abb. 3: Erforderliche Schritte von Stress zu Coping

Vgl. Baqutayan (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]).

¹⁰² Tay/Smith (1990), S. 6–16; Selye (1974); Hanson (1986).

¹⁰³ Buck (1972); Benjamin and Walz (1990).

¹⁰⁴ Baqutayan (2015), S. 480–481; Baum (1990). Für mögliche Hauptquellen von Stress siehe beispielsweise: Wong/Reker/Peacock (2006), S. 31–35.

¹⁰⁵ Doosje (2014a), S. 741.

¹⁰⁶ Baqutayan (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 (2001b).

¹⁰⁷ Doosje (2014a), S. 742; ders. (2014), S. 179; James J. Gross (2002); vgl. Baqutayan (2015), S. 479; Lefcourt (2005); Weiten et al. (2018), S. 106; Parker/Wood (2008), S. 506–507.

chen Schritte von empfundenem Stress zu erfolgreichem Coping soll Abbildung 3 dienen.

Humorvolle Ereignisse, aber auch generell der Sinn für Humor, können eine immense Auswirkung auf die emotionale Antwort auf Stressoren haben und diese positiv beeinflussen.¹⁰⁸ Die persönliche und die soziale Verwendung von Humor können zu einer positiven Lebensperspektive führen und dazu beitragen, dass Stressoren leichter bewältigt werden können.¹⁰⁹

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 Puffer¹¹⁰ 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.¹¹¹

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.¹¹² 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

¹⁰⁸ Cann et al. (1999), S. 177; vgl. Lefcourt (2001e).

¹⁰⁹ Cann et al. (1999), S. 190.

¹¹⁰ Durch die Messmethoden Coping Humor Scale (CHS) und Situational Humor Response Questionnaire (SHRQ) konnte nachgewiesen werden, dass Humor effektiv als Puffer gegen Stress eingesetzt werden kann. Vgl. Martin (1996), S. 269; Martin/Lefcourt (1983).

¹¹¹ 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. (2003a), S. 315; Abel (2002); Kuiper/Martin/Olinger (1993); Bell/McGhee/Duffey (1986); Cohen/Wills (1985).

¹¹² Booth-Butterfield et al. (2014).

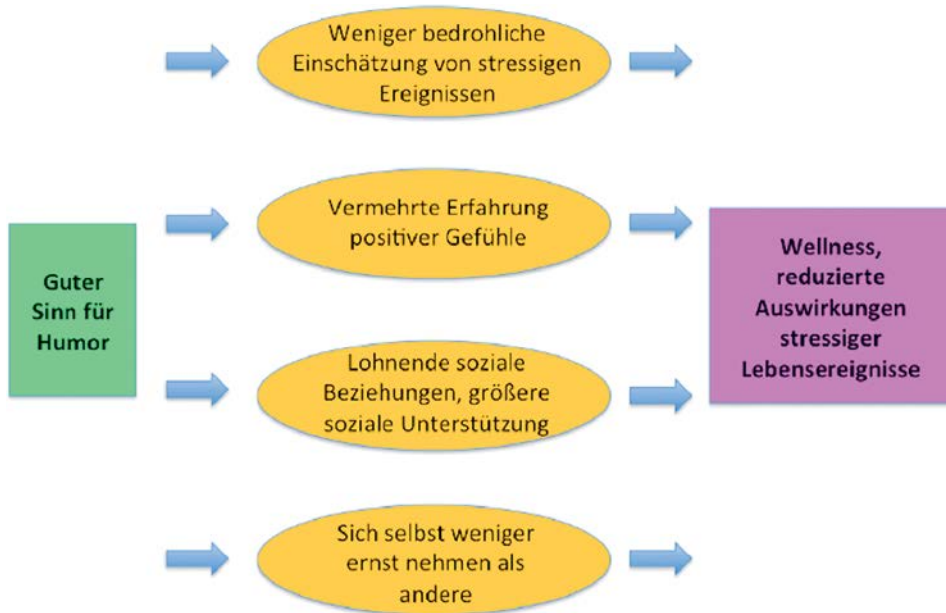


Abb. 4: Guter Sinn für Humor führt zu Stressreduktion
Vgl. Weiten et al. (2018), S. 106.

für mentale Gesundheit gilt.¹¹³ Welcher Humor schließlich zum Coping eingesetzt wird, variiert aber mit den Lebensumständen und den individuellen Humorstilen.¹¹⁴ 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.¹¹⁵

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.¹¹⁶

¹¹³ Martin (2001).

¹¹⁴ Bonanno/Keltner (1997).

¹¹⁵ Weiten et al. (2018), S. 106; Samson/Gross (2012); Chen/Martin (2007); Martin (2003), S. 67, 72.

¹¹⁶ Martin (2003a), S. 315; ders. (2003), S. 49.

Der Sinn für Humor kann auf vielerlei Arten gemessen werden, z.B. durch Fragebögen, Tests oder objektive Beobachtung.¹¹⁷ Die gängigste Messmethode ist aber das Humor Style Questionnaire (HSQ) von R.A. Martin:

Tab. 6: Humor Style Questionnaire

Humor Style Questionnaire	HSQ*	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)**
---------------------------	------	---	---------------	--	-------------------------	--

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

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

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.¹¹⁸ Sie werden durch stressige Ereignisse eher gestärkt, als dass bei ihnen eine Reduktion der positiven Stimmung eintreten würde.¹¹⁹ Die stressige Situation wird als Herausforderung und nicht als Bedrohung wahrgenommen, was ihnen auch dabei hilft, ihre eigene Performance und zukünftige Leistung realistischer einzuschätzen.¹²⁰ Der Umstand, dass Coping effektiver bei Menschen mit mehr Sinn für Humor ist, könnte demnach an deren realistischeren Wahrnehmung, einem gesünderen Selbstkonzept und höherem Selbstwertgefühl,¹²¹ vermehrt

¹¹⁷ Für eine komplette Liste der Messmethoden für den Sinn für Humor siehe: Ruch (1998); ders. (1996).

¹¹⁸ 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).

¹¹⁹ Martin (1996), S. 260; Martin et al. (1993), S. 89.

¹²⁰ Martin (1996), S. 264; Kuiper/Nicholl (2004), S. 41.

¹²¹ 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).

tem Optimismus und dem Gefühl von Kohärenz in ihrem Leben liegen.¹²² 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.¹²³ Aufgrund ihrer Extrovertiertheit¹²⁴ und Kontaktfreudigkeit erreichen sie gleichfalls ein höheres Maß an Intimität, was zu mehr sozialer Unterstützung führt.¹²⁵ 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.¹²⁶ Problematisch ist dies, weil Individuen, sich selbst zu viel Druck machen, eher an Depressionen und Angstzuständen leiden.¹²⁷ 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.¹²⁸ 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.¹²⁹

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.¹³⁰ 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.¹³¹

Der Sinn für Humor geht jedoch nicht nur mit Vertrauen, sondern auch mit Hoffnung einher.¹³² Menschen mit mehr Sinn für Humor benützen Humor als Bewälti-

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

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

124 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).

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

126 Martin (1996), S. 265.

127 Martin et al. (1993), S. 94.

128 Ibid., S. 102.

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

130 Hampes (1999), S. 253.

131 Ibid., S. 256.

132 Vilaythong et al. (2003), S. 79.

gungs- oder Hoffungsstrategie, 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.¹³³ Folglich kann die Erfahrung von Humor die Hoffnung positiv beeinflussen und sogar zu Optimismus führen.¹³⁴

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 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.¹³⁵

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 im neuroendokrinen und immunologischen System und die Muskelentspannung.¹³⁶ 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.¹³⁷ Diese schmerzlindernde Wirkung wird jedoch nur erzielt, wenn der Humor – oder der als potentiell lustig eingestufte Gegen-

¹³³ Ibid., S. 80–81; Vaid (1999), S. 129.

¹³⁴ Vilaythong et al. (2003), S. 87; vgl. Kuiper/Nicholl (2004), S. 62: Es wird vermutet, dass gesteigerter Optimismus zur Reduzierung physischer Symptome, z.B. Schmerzsymptome, führen kann.

¹³⁵ Kuiper (2014b), S. 194–195.

¹³⁶ Nevo et al. (1993), S. 71.

¹³⁷ Ibid., S. 74–77; vgl. Vilaythong et al. (2003), S. 80; Martin (2004), S. 9, 16; ders. (2001), S. 506–507,

stand – 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.¹³⁸ 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.¹³⁹ Menschen mit mehr Sinn für Humor können durch ihren Humor Schmerz *per se* beeinflussen, indem sie ihn nicht als bedrohlich oder ernst wahrnehmen,¹⁴⁰ während Menschen mit weniger Sinn für Humor humorvolle Stimuli benötigen, um Schmerz genauso lange ertragen zu können.¹⁴¹ 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 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.¹⁴² 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.¹⁴³

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.

138 Nevo et al. (1993), S. 83–84.

139 Zweyer et al. (2004), S. 86.

140 Treffend formulierte dies M. Eastman: "Humour is the instinct for taking pain playfully." (zitiert bei Bevis [2013], S. 96).

141 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.

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

143 Long/Greenwood (2013), S. 503–505.

1.7.2 Subversiver Humor¹⁴⁴

Neben der Coping-Funktion des Humors soll gleichfalls eine Funktion näher beleuchtet werden, welche die subversive Natur des Humors, dessen ‚dunkle Seite‘ widerspiegelt. 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“.¹⁴⁵ 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 untergraben.¹⁴⁶

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

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ Heiss (2019), S. 91; dies. (2020), S. 21.

¹⁴⁶ 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.

- nur die Person wird imitiert, sondern auch deren Einstellung und Werte werden parodiert; Ziel sind meist Mitglieder anderer Gruppen
- (Scherzhafte) Beleidigungen: Offenkundige und nicht subtile Weise, eine (anwesende) Person zu degradieren; kann direkt in eine geführte Diskussion integriert werden; zumeist von gut integrierten Gruppenmitgliedern gebraucht
 - Übertrumpfen: Unverhohlene Zustimmung und gleichzeitig Untergrabung des kritischen Arguments
 - 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.¹⁴⁷ Zusammengefasst können die Charakteristika des subversiven Humors in der folgenden Tabelle¹⁴⁸ dargestellt werden:

¹⁴⁷ Holmes/Marra (2002), S. 75–80, 82–83; Ruiz-Gurillo/Linares-Bernabéu (2020), S. 33–34; vgl. Heiss (2019), S. 92–92; dies. (2020), S. 22–23.

¹⁴⁸ Vgl. Ruiz-Gurillo/Linares-Bernabéu (2020), S. 35.

Tab. 7: Charakteristika subversiven Humors

Themen	Gesprächsstrategien	Ziele	Effekte
Sex & Beziehung	geistreiche Bemerkung	Individuum	Belustigen und ...
physische Erscheinung	Wortspiel	Gruppe	enge Beziehung aufbauen
soziale Themen	Imitation	Gesamtgesellschaft	Erhöhung des eigenen Status
	scherzhafte Beleidigung		Necken, Sticheln
	Übertrumpfen		Normalisierung von Tabuthemen
	Selbstironie		Hinterfragung etablierter Normen
	Anekdote		Kritik üben
	vorgefertigte humorvolle Äußerung		Widerstand leisten
	Fantasie		Hinterfragung von Autoritäten & <i>Status quo</i>
	Rückgriff		Bewusstsein für soz. Probleme fördern und helfen, diese zu bewältigen
	Art & Weise der Adressierung		enge Beziehung aufbauen
	Tabu		Erhöhung des eigenen Status

1.7.2.2 Subversiver Humor & ‚Machthaber‘

Im 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.¹⁴⁹ 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.¹⁵⁰ So wird die Doppelschneidigkeit von Humor deutlich, wenn einerseits der bedrohlich subver-

¹⁴⁹ Marra (2014), S. 743; Holmes/Marra (2002), S. 66, 72; Kuipers (2014), S. 711.

¹⁵⁰ 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 umso leichter der Lächerlichkeit preisgeben.“

sive 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.¹⁵¹ Humor kann folglich als Mittel zur Macht gesehen werden, das Meinungen und Stimmungen beeinflussen, wenn nicht sogar steuern kann, denn „[w]orüber viele lachen, gilt als komisch und übt Druck auf die Zweifler aus, sich der Gemeinde der Lachenden anzuschließen“.¹⁵²

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 (‚nach oben‘ gerichtete) subversive Humor.¹⁵³ 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.¹⁵⁴ 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.¹⁵⁵

1.8 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 auch in Hinblick auf die von A.A. Berger

¹⁵¹ Kuipers (2014), S. 711; vgl. Schnurr (2014), S. 480–481.

¹⁵² 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).

¹⁵³ 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 zum 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).

¹⁵⁴ Marra (2014), S. 743–744; Heiss (2019), S. 94; dies. (2020), S. 22; vgl. Takovski (2020); Kramer (2013).

¹⁵⁵ Heiss (2019), S. 92. Für Genaueres zum ‚substantziellen Widerstand‘ siehe: Schaefer (2014a), S. 805; vgl. ders. (2014), S. 359; Holmes/Marra (2002), S. 73–74.

(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 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,
pflegten sie untereinander Worte des Humors zu sprechen (mlei devedihuta).
(Aramäisches Sprichwort, zitiert nach Maimonides)¹*

Die Rabbinen, also jene antiken jüdischen Gelehrten, welche für zentrale Schriften des Judentums (Mischna, Tosefta, Talmudim, Midraschim) verantwortlich sind, strebten nach einem von Gelehrsamkeit und Lernen durchdrungenen Leben. Dabei waren sie, wie das Zitat zeigt, in ihren Bemühungen keineswegs frei von Humor. 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 auf dem Weg irreleiten und drifteten in das Reich der Witze ab.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

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

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

2.1.1 Humor in der Bibel⁴

Die Wurzeln des ‚jüdischen Humors‘ sind entgegen 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) sowie 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

besser von einem ‚Humor mit jüdischer Prägung‘ zu sprechen wäre, wird in dieser Arbeit nicht nachgegangen.

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); Scharf (2017); vgl. Biddle (2013).

Ester,¹² Tobit,¹³ Judit,¹⁴ Susanna¹⁵ oder 2 Makk¹⁶ – mit Wortspielen, Satire, Parodie¹⁷ und Ironie, ja sogar mit Karikatur¹⁸ und Burleske in Verbindung gebracht.¹⁹

Die hebräische Bibel gebraucht mindestens 50-mal den Begriff ‚Lachen‘ (צחוק, שחוק), 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 entwaffnen oder aber zur Veranschaulichung eines abstrakten Sachverhalts, der auch *ad absurdum* geführt werden kann. Viele Exkurse der talmudischen Dialektik würden, wenn sie nüchtern und ernst zu verstehen wären, unsinnig oder mancher-

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 tieferreligiöse 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 (o.D.); Willmes (2003). Für die Thematisierung von Frauen und Sex in Bezug auf biblischen Humor siehe beispielsweise: Radday/Moore (1995); Brenner (2003).

20 Siehe dazu FN 5.

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.

orts 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 den Schülern mithilfe des Talmuds 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 Humor enthalten, 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 hat man 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 altbekannte Genres lustig, sondern verbindet geschickt Vergangenheit und Gegenwart und nimmt beiden etwas von ihrem Ernst. Dieser Prozess führte paradoxerweise dazu, dass in den Midraschim mehr Wunder vorkommen und Gott sowie seine Engel wesentlich aktiver sind.²⁶

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 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 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. Jh. in Ost- und Mitteleuropa entstand.²⁸ Wurde am Beginn des 19. Jh. 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, aber auch 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

²⁷ Eine Kurzversion dieser Charakterisierung des ‚jüdischen Humors‘, welche unter dem Punkt 2.1.3 (2.1.3.1–2.1.3.6.1) erfolgt, ist bereits in einem Artikel der Autorin, E.A.Z Heiss (2022). 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.

Prägung kann etwa von osteuropäischem, sephardischem,³¹ 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 eine Erfindung des 19. Jh. 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 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

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 (2022) entnommen.

35 Oring (2010), S. 117.

36 Ibid., S. 116–118.

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

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 mitunter 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 die Möglichkeit, mit Auseinandersetzungen, Uneinigkeiten und Missstimmung gewaltfrei umzugehen und krankhafte Reaktionen zu vermeiden. Er fungiert dabei gleichzeitig als Sicherheitsventil⁴² und als Form von Widerstand, die zwar nicht die Zustände verbessert, aber immerhin das eigene Wohlbefinden steigert. Das Versagen der überaus wichtigen Coping-Funktion bzw. deren Nichtgelingen kann wiederum schnell zu Depressionen und Neurosen führen. Während der Witz neben dem Vergnügen auch als Abwehr dienen

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 hingenommene 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 (2022) 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. Jh. dazu beitrug, dass der ‚jüdische Humor‘ auch unter Nichtjuden an Popularität gewann. Vgl. Jelavich (2015), S. 446.

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 der 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‘ diente 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 V. Frankl (1905–1997), einer der Holocaustüberlebenden, sagt

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 (2022) entnommen; vgl. Whitfield (2015), S. 243; Jelavich (2015), S. 445; Landmann (2016), S. 21; Kohn/Davidsohn (1943), S. 545. Für spezifische Literatur zum 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

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 Sinn für Humor besitzt, kann nämlich 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 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 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* 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 die im Folgenden näher eingegangen wird – werden Selbstreflexion, eine Überlebensstrategie im Angesicht der Assimilation oder allgemein eine Überlebensstrategie in einer nicht-jüdischen Umwelt genannt. Masochismus und pathologischer Selbsthass hingegen wurden fälschlicherweise ebenfalls als Grundlage jüdischer Selbstironie und Selbst-

jüdischen Opferrolle und eine satirische Sicht auf die ‚Betroffenheits-Rhetorik‘ nach der Schoah siehe: Eke (2015); Menasse (o.D.). Für die Verwendung des Humors während der Schoah siehe u.a.: Lipman (1993); Ostrower (2015); Carpenter (2010); ben Gershöm (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.

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; Schwarzbach (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.

kritik interpretiert.⁵⁵ Dazu ist anzumerken, dass die Erklärungsversuche nicht immer voneinander zu trennen sind, da sie sich in manchen Bereichen überlappen oder 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.⁵⁸

2.1.3.4.2 Überlebenstaktik im Angesicht der Assimilation

Unabhängig davon, an welchem Ort jüdische Witzsammlungen gedruckt wurden, waren sowohl die Erzähler als auch die Subjekte der Witze zumeist jüdisch.⁵⁹ Dennoch kann anhand von Witzsammlungen 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 recht schnell auf, dass die jüdische Gesellschaft keine Einheit bildet, sondern eher als ein Konvolut komplexer und segmentierter Gruppen zu betrachten ist.⁶⁰ Wird dies beachtet, so trifft die Theorie Freuds zu, dass Juden über Juden lachten, da die Erzähler der Witze streng genommen nicht die Zielscheibe

⁵⁵ Dieser Absatz ist aus Heiss (2022) 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. Siehe: Halkin (2006); vgl. ben Gershôm (2000), Kap. 3.

⁵⁸ Gilman (2015), S. 156, 159.

⁵⁹ Ben-Amos (1973), S. 121. Die Publikation der ersten literarischen Witzsammlungen startete in vollem Ausmaß erst in den frühen/mittleren 1920er Jahren in Westeuropa und setzte sich später in Amerika fort. Siehe: Ben-Amos (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); Schwarzbäum (1968); Winston-Macauley (2001); Landmann (1962); ders. (2016).

⁶⁰ Ben-Amos (1973), S. 122.

des Spotts waren und sind.⁶¹ Verspottet wurden nämlich zumeist jüdische Glaubensgenossen, die in der Assimilation zu weit oder nicht weit genug gegangen waren.⁶² Juden lachten und lachen mittels Witzen somit über eine andere Gruppe innerhalb der jüdischen Gesellschaft, von der sie sich abzugrenzen wünschen.⁶³ Es handelt sich folglich nicht um Selbsthass, sondern vielmehr um Spannungen innerhalb der segmentierten jüdischen Gesellschaft.⁶⁴

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 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“ werden.⁶⁵ So haben die Juden, laut G.W. Allport, auch unbewusst die antisemitische und aggressive Einstellung ihrer Umwelt übernommen und dermaßen verinnerlicht, dass sich ihr eigener Humor schließlich gegen sie selbst richtete.⁶⁶

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,⁶⁷ oder aber, um der unterdrückten Aggression gegen die Mehrheitsgesellschaft unter dem Deckmantel des Humors Ausdruck verleihen zu können.⁶⁸ 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.”⁶⁹

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

62 Jelavich (2015), S. 445.

63 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.

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

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

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

67 Tanenbaum (1974), S. 373.

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

69 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).

Selbstironischer Humor, sei er nun unbewusst oder bewusst aus der Übernahme der Fremdbilder entstanden, kann schlussendlich zu sozialer Anerkennung und Gleichberechtigung führen, vorausgesetzt, die Träger dieses Humors sind tatsächlich witzig und es gelingt ihnen, in der Mehrheitsgesellschaft als Komiker oder Humoristen anerkannt zu werden.⁷⁰

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.⁷¹ Diese irrige 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.⁷² 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.⁷³ Selbsterniedrigung und Masochismus sind demnach nicht typisch jüdisch und keine im ‚jüdischen Humor‘ heimischen Elemente.⁷⁴

2.1.3.5 ‚Jüdischer Humor‘ & Antisemitismus

Es war jedoch die dem jüdischen Humor innewohnende Selbstironie, die es den Antisemiten erlaubte, den geschriebenen und gesprochenen ‚jüdischen Witz‘⁷⁵ für ihre Zwecke zu missbrauchen.⁷⁶ Ein ‚jüdischer Witz‘ ist nicht automatisch antisemitisch, schon gar nicht, wenn er von Juden über Juden erzählt wird und weder explizit noch

⁷⁰ Gilman (2015), S. 155; Allport (1958).

⁷¹ 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.

⁷² 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.

⁷³ Davies (1991), S. 189; Blacher Cohen (1987), S. 4.

⁷⁴ Ben-Amos (1973), S. 117–119; Landmann (2016), S. 38; vgl. Davies (1991), S. 202.

⁷⁵ 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 Studien empfohlen werden: Reik (1962); Dov (1962); Telushkin (1992); Jupiter (2010); Patka (2010); Patka/Stalzer (2013).

⁷⁶ Saper (1991), S. 45–46; vgl. Davies (1991), S. 201. Für Literatur zur Verbindung zwischen antisemitischem und ‚jüdischem Witz‘ siehe beispielsweise: Jelavich (2012); Gilman (1990); Davies (1986); Heiss (2022).

implizit die Herabsetzung des jüdischen Volkes als Gruppe behauptet.⁷⁷ Dennoch ist seine Zweckentfremdung durch Antisemiten möglich, da der ‚jüdische Humor‘ als ‚Equalizer‘ fungiert, der jüdische Tugenden und Untugenden gleichermaßen verspottet und sich hämisch, spöttisch und respektlos gegenüber Juden und Nichtjuden zeigt.⁷⁸ 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 diese antisemitischen Judenwitze, welche zu Akten der Bedrohung, Diskriminierung und – im schlimmsten Fall – zu physischer Aggression und Gewalt gegen Juden führten und heute noch führen.⁷⁹

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. Jh. besonders in nationalen Kreisen seine Wirkung entfaltet hat.⁸⁰ Infolge der Verwechslungsgefahr wurde aber, z.B. im 20. Jh. in antisemitischer Umgebung, auch der ‚jüdische Witz‘ zunehmend problematisiert.⁸¹ Heutzutage wird zur Überwindung antisemitischer Klischees 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.⁸²

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.⁸³ Dies ist darauf zurückzuführen, dass Humor kultur- und sprachgebunden

77 Aus Heiss (2022) entnommen; vgl. Saper (1991), S. 41–42, 50.

78 Saper (1991), S. 50, 57.

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

80 Eke (2015), S. 327.

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

82 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).

83 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).

sowie immer nur in einem bestimmten soziokulturellen Kontext zu verstehen ist.⁸⁴ 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.⁸⁵

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.⁸⁶ Es handelt sich 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.⁸⁷ Ethnischer Humor bedient sich zur Erreichung dieser Ziele der Satire, Parodie, Ironie, Bursleske sowie des Sarkasmus.⁸⁸

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.⁸⁹ 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.⁹⁰ 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‘ & Spezifika des ‚Jüdischen Witzes‘

Juden kennen das Problem des ethnischen Humors und das Minderheitendasein nur zu gut.⁹¹ So leb(t)en sie oft religiös und ethnisch getrennt von der Mehrheitskultur.

84 Laineste (2014), S. 541; vgl. Gilman (2015), S. 159.

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

86 Weaver (2014), S. 215.

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

88 Boskin/Dorinson (1985), S. 83.

89 *Ibid.*, S. 81–82, 97; vgl. LaFave/Manel (1976), S. 116–117, 122.

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

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

Im Laufe der Geschichte schufen sie Humor über sich selbst sowie über die sozial dominante Kultur. Mittels Humors 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 Unterdrückter zu lachen vermochten.⁹²

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 beispielsweise als jüdisch wahrgenommen, wenn er genügend Hinweise bzw. formale Elemente enthält, die als ‚typisch jüdisch‘ gelten.⁹³ 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),
- 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).⁹⁴

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.⁹⁵ 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.⁹⁶

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 im Hinblick auf eine Definition ist nur, dass es bislang keine für den ‚rabbinischen Humor‘ gibt – sei es, weil dieses Themengebiet bisher kaum oder nicht systematisch behandelt wurde, oder weil es schlicht nicht im Fokus der jewei-

92 Schutz (1989), S. 174; vgl. Schwarza (2011), S. 18; Ilan (2009), S. 63.

93 Nevo (1991), S. 259.

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

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

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

ligen Forschung lag. Aus diesem Grund soll im Folgenden ein Definitionsversuch unternommen werden.

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.⁹⁷

Eine weitere, äußerst wichtige Abgrenzung ist die zum ‚jüdischen Humor‘. Hierzu wurden fünf Hauptkategorien der Unterscheidung gefunden, die durch fünf weitere, allerdings 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 scheiden. Während der ‚rabbinische Humor‘ ganz vereinfacht in der rabbinischen Periode (70–ca. 1040 n. d. Z.) verortet werden kann, setzt der ‚jüdische Humor‘ als solcher erst im 18./19. Jh. ein.
2. Der ‚rabbinische Humor‘ bezieht sich explizit auf die *Bibel* und inkludiert auch Zitate aus dieser. Der ‚jüdische Humor‘ bedient sich der Bibel nur indirekt, auch wenn er sich gelegentlich auf diese bezieht.
3. Der ‚jüdische Humor‘ kann in aschkenasischen, sephardischen, 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 kurzgehalten und fokussiert v.a. auf Pointen.
5. Während der ‚jüdische Humor‘ nie zur gleichen Zeit an einem Ort alle vier von R.A. Martin beschriebenen *Humorstile* aufweist, trifft dies bei ‚rabbinischem Humor‘ hingegen schon zu. Der ‚rabbinische Humor‘ enthält aufgrund der längeren Texte vermutlich auch mehr *Humortechniken*, wie sie von A.A. Berger kategorisiert wurden, als der ‚jüdische Humor‘.⁹⁸

Als weitere Unterscheidungs- und Vergleichskriterien könnten gelten:

⁹⁷ Für diese Arbeit ist die Differenzierung in ‚talmudischen‘ und ‚rabbinischen Humor‘ nicht essenziell, 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.

⁹⁸ 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.

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.⁹⁹
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 erschaffen.
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.

Tab. 7: Rabbinischer Humor vs. Jüdischer Humor

Kriterium	Rabbinischer Humor	Jüdischer Humor
Zeit	70 – ca. 1000 n. d. Z.	18./19. Jh.
Bibelbezug	explizit	implizit/keiner
Unterteilung	babylonisch, palästinisch	aschkenasisch, sephardisch, 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 bis 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

⁹⁹ Der Unterschied besteht hier im Grad der Bindung an Nation und Ethnie.

2.3 Rabbinisches Humorverständnis¹⁰⁰

Der rabbinische wurde vom jüdischen Humor unterschieden, was nun die Frage nach den Besonderheiten und Charakteristika des ‚rabbinischen Humors‘ aufwirft. Vorweg sei gesagt, dass von den Rabbinen¹⁰¹ 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 Humors‘, 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.¹⁰²

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 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.¹⁰³

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* (לצנוּת) (hebr.) oder *letzanuta* (לצנוּתא) (aram.), der soviel wie ‚Sarkasmus, Zynismus oder Spott bzw. Spöttelei‘ bedeutet und als Gegenstück zur Weisheit, Gelehrsamkeit und Bescheidenheit verstanden wurde.¹⁰⁴

100 Zu diesem Kapitel (2.3) vergleiche: Heiss (2020), S. 66–72.

101 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.

102 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).

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

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

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)¹⁰⁵

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.¹⁰⁶ Die negative Einstellung gegenüber *letzanut* lässt sich unter anderem damit erklären, dass Beleidigungen und Spott, die andere in der Öffentlichkeit bloßstellten und sie dem Gelächter sowie einem Rufmord aussetzen konnten, als verpönt galten. 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.¹⁰⁷

Die Bezeichnung *tzechoq* (תצח) oder *sechoq* (סח, סחש) (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),¹⁰⁸ weshalb beim Erlernen der Tora nur ein ‚Minimum an Scherzen‘ (*miut tzechoq*) erlaubt war (z.B. mAv 6,6).¹⁰⁹ 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).¹¹⁰ Weiters wurde *tzechoq* als Gegenstück zu *simcha*, der Freude, die aus der Erfüllung einer *mitzwa* (= religiöses Gebot) resultiert,

¹⁰⁵ Vgl. Diamond (2011), S. 35.

¹⁰⁶ 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]).

¹⁰⁷ 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 kann.

¹⁰⁸ Tanenbaum (1974), S. 376; Diamond (2011), S. 36. Zum Ausdruck der Freude als halakhisches Problem siehe z.B.: Anderson (1990).

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ Diamond (2011), S. 36; vgl. Tanenbaum (1974), S. 377.

betrachtet,¹¹¹ 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).¹¹²

Obwohl die Rabbinen übermäßige Ausgelassenheit und Gelächter ablehnten, wussten sie doch Humor zu schätzen.¹¹³ 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‘ (*mitla 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 etwa 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.¹¹⁴

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*).¹¹⁵

2.3.2 Techniken des rabbinischen Witzes¹¹⁶

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.¹¹⁷ Sie spielten beispielsweise mit der Bedeutungsvariabilität,

¹¹¹ Diamond (2011), S. 36; vgl. Brodsky (2011), S. 15.

¹¹² Tanenbaum (1974), S. 376.

¹¹³ Ibid., S. 377.

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ 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).

¹¹⁶ In diesem und dem nächsten Abschnitt werden Witz und Komik nach dem Vorbild Freuds getrennt voneinander behandelt.

¹¹⁷ Für eine Gegenüberstellung der Techniken Freuds und der rabbinischen siehe: Heiss (2020), S. 68–70.

der Mehrdeutigkeit, sowie dem Vielklang der hebräischen Sprache und deren Wortwurzeln, wodurch kunstvolle Wortspiele entstanden.¹¹⁸ 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.¹¹⁹ Häufig sind in ihren Texten auch chiastische Anordnungen (mit dem Schema A,B,B,A)¹²⁰ 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.¹²¹ Die daraus resultierende Inkongruenz der diversen Kontexte wurde dann gerne durch überbetonte Logik oder auch ‚Talmudlogik‘ aufgelöst.¹²² 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.¹²³ Weiters war den Rabbinen der automatische Denkfehler nicht fremd, im Zuge dessen die Logik die eigentliche Aufgabe verfehlt und gleichzeitig einen neuen Sachverhalt enthüllt. Dies ist auch von der *pilpul*-Methode¹²⁴ 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.¹²⁵ Ähnlich den

118 Schwarza (2001), S. 30; dies. (2011), S. 17; Diamond (2011), S. 36–37; Brodsky (2011), S. 14, 17–19; Ilan (2009), S. 68. Für die sogenannte ‚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).

119 Vgl. Beddig (2014).

120 Vgl. Stora-Sandor (1991), S. 220.

121 Landmann (2016), S. 46; Schwarza (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). Zur Verkettung von Inhalten aufgrund von Stichwortverbindungen und -assoziationen siehe z.B.: Yona/Pasternak (2019).

122 Schwarza (2001), S. 31; vgl. dies. (2011), S. 18.

123 Landmann (2016), S. 46–47; vgl. Schwarza (2011), S. 17.

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

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

Überbietungswitzen Freuds gebrauchten die Rabbinen gleichfalls die Überspitzung, welche an einem Widerspruch mit Überbietung zu erkennen ist.¹²⁶ Des Weiteren woben sie Gleichnisse¹²⁷ oder auch Allegorien und Analogien in ihre Texte ein. Sie bedienten sich auch des Notarikons, eines hermeneutischen Verfahrens, das aus den Anfangs- oder Endbuchstaben mehrerer Wörter ein neues Wort zusammenstellt, um Humor zu erzeugen.¹²⁸

2.3.3 Komisches in der rabbinischen Tradition

Die Parodie,¹²⁹ die einen Text auf ironisch-kritische Art imitiert und dadurch Ähnlichkeit 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 ‚midraschartigen‘ 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

126 Landmann (2016), S. 47.

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

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

129 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. 182–212; Rießler (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).

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."¹³⁰ 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 Angriffsziel¹³¹

Hinzuzufügen ist an dieser Stelle, dass die rabbinische Parodie nicht als Genre, sondern als literarische Technik galt,¹³² 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.¹³³

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.¹³⁴ So bedienten sie sich neben der Parodie auch der Satire 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‘ wiederherzustellen, weshalb sie nur mit Bedacht zum Einsatz kommen sollten.¹³⁵ 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 ma-

¹³⁰ Zellentin (2011), S. 236.

¹³¹ 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], S. 214–215).

¹³² 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).

¹³³ Ibid., S. 1–7, 11, 16–17, 21, 25–26, 32, 49, 213–215, 232, 236.

¹³⁴ Diamond (2011), S. 40; vgl. Zellentin (2011), S. 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).

¹³⁵ Diamond (2011), S. 44.

chen.¹³⁶ 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.¹³⁷

Weiters ist die Offenheit der Leseart des reinen Konsonantentextes der Komik dienlich. Denn die nicht selten vorliegende Mehrdeutigkeit des Konsonantentextes wird zur Auslegung genutzt. Diese Mehrdeutigkeit ist es auch, die 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‘ [*uverakh*], sondern: ‚Und du wirst segnen‘ [*uwarekh*]. (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.¹³⁸

Im Kontext dieser midraschischen Auslegung war ebenfalls die rabbinische Hermeneutik¹³⁹ äußerst wichtig. Die ihr zugrundeliegenden hermeneutischen Regeln (7, 13, oder 32) mögen zwar an sich nicht humorvoll gewesen sein, doch erlaubten sie, z.B. durch die erwähnte Interpunktion oder den Notarikon, Humor und humorvolle Passagen zu produzieren, weshalb auch sie unter den Mitteln der Komik genannt werden sollen.¹⁴⁰

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.¹⁴¹ Die rabbinische Einstellung zum Humor äußert sich u.a. in den unterschiedlichen Arten des Lachens, die

¹³⁶ Boyarin (2009a), S. 526; Diamond (2011), S. 50; vgl. Boyarin (1991).

¹³⁷ 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).

¹³⁸ Brodsky (2011), S. 13, 16–18; vgl. Schwara (2011), S. 17.

¹³⁹ Für die hermeneutischen Regeln des Hillel (7), des Jischmael (13) und des R. Eliezer (32) siehe: Stemberger (2009), S. 133–136; ders. (2010i); ders. (2010j); ders. (2011), S. 24–42; Dohmen/Stemberger (2019).

¹⁴⁰ Brodsky (2011), S. 25.

¹⁴¹ Vgl. Ilan (2009), S. 64.

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, Wohlwollen und innere Verbundenheit ebenso wie 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 also, das ausdrückt, dass jemand bloß lächerlich gemacht wird und man ihn nicht fürchten muss (z.B. ExR 9,6), gehören ebenfalls zu dem Repertoire der rabbinischen Texte.¹⁴²

Lachen gilt somit zumeist als Ausdruck von Fröhlichkeit und stellte für die Rabbinen, die es als berechtigtes Vergnügen dieser Welt betrachteten, kein Problem dar.¹⁴³ Im Gegenteil, sie 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).¹⁴⁴ Die Rabbinen nahmen sich v.a. an Gottes Sinn für Humor ein Beispiel. Folglich besteht die *Imitatio Dei*, die Nachahmung Gottes, darin, nicht immer alles so ernst zu nehmen und eine gewisse Zeit des Tages mit Spiel und Lachen zuzubringen, wie auch Gott das letzte Viertel des Tages spielend mit dem Leviatan, einem aus der Bibel bekannten legendären Fisch/Seeungeheuer, verbringt (bAZ 3b). Wenn Humor als die Fähigkeit verstanden wird, eine akkurate Sicht auf die Dinge zu bewahren und zu erkennen, dass es nur zwei Absolute gibt – nämlich dass etwas zählt oder nicht zählt –, dann liegt es nahe anzunehmen, 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 und sich die Zeit für das Vergnügen des Spielens nimmt.¹⁴⁵ Andererseits existiert mindestens eine Stelle im Talmud (bBer 31a), die es verbietet, aufgrund der Tempelzerstörung in dieser Welt „den Mund mit Unbeschwertheit [= 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

¹⁴² Tanenbaum (1974), S. 375–376.

¹⁴³ Ibid., S. 375.

¹⁴⁴ Kovelman (2002), S. 87. Für das Lachen Gottes siehe beispielsweise: Gilhus (1997), S. 23–29; Friedman/Weiser Friedman (2014); Waisanen/Friedman/Weiser Friedman (2015).

¹⁴⁵ 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.

also, die goldene Mitte und ein gesundes Maß im Leben zu finden. Daher wird das Lachen – trotz aller Befürwortung – auch kritisch betrachtet, insbesondere wenn es exzessiv auftritt, von Hemmungslosigkeit geprägt ist oder wenn mit Härte und Zynismus andere verlacht werden.¹⁴⁶

Die Ziele des Spotts waren mannigfach: 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 humorvoller als dessen palästinisches Pendant einzustufen, was entweder am fehlenden Sinn für Humor in Palästina liegt oder aber einfach dem größeren Umfang des Bavli geschuldet ist.¹⁴⁷

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

147 Ilan (2009), S. 66–67, 69–74.

Teil II – Gewalt



3. Grundlagen der Gewalt

*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 klingen diese Worte, wenn man an Machtspiele jeglicher Art denkt: Der ‚Stärkere‘ etwa, der durch Gewalt Angst und Schrecken verbreitet und Autorität einfordert, oder der ‚Klügere‘, der es versteht, sich durch Manipulation und Überzeugung seinen Platz an der Spitze zu sichern – beide üben Macht aus: auf direktem oder indirektem Weg, auf gerechte oder ungerechte Weise. Wie der Erlkönig, der sich in Goethes gleichnamiger Ballade 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 & Formen von Macht¹

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

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).

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 notwendigerweise 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 [...] the capacity to produce intended effects, regardless of the physical or psychological factors on which the capacity rests, and then to proceed to 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. Darüber hinaus gab Wrong zu bedenken, dass Gewalt, Manipulation und 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 Formen von Macht können in unterschiedlichen Relationen zueinander auftreten,⁹ wobei

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.

7 Ibid., 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 (1992); 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.

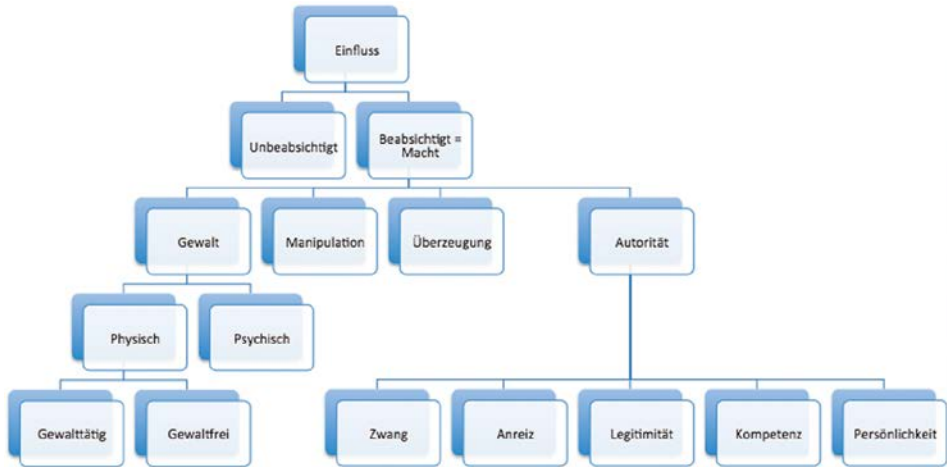


Abb. 5: Formen von Macht

Vgl. Wrong (1979), S. 24.

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 & 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.¹¹

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.

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 Mann (1994), S. 55.

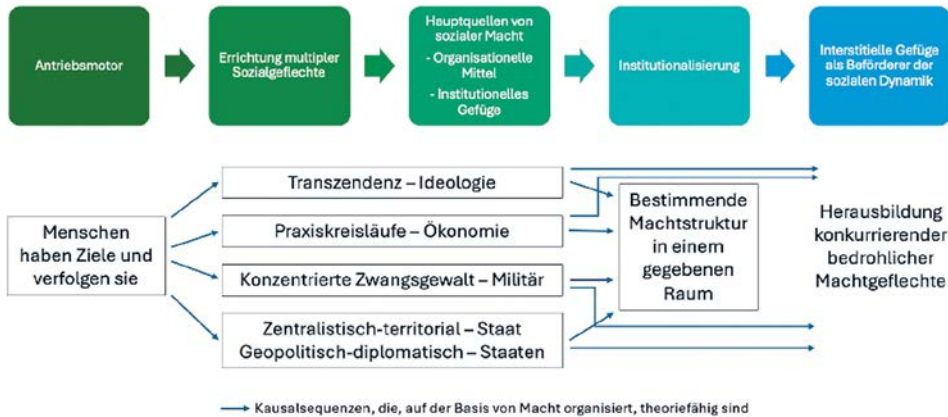


Abb. 6: IEMP-Modell
 Vgl. Mann (1994), S. 57.

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.¹²

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

¹² Ibid., S. 46–49, 51, 53, 89, 380.

Hauptquellen der Macht (engl.: *ideological, economic, military and political*) veranschaulicht, zu verdeutlichen.¹³

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 in der Soziologie, eine spezifische Färbung erfährt.¹⁴ Es gibt somit nicht *eine* Definition von Gewalt, die als normativ und allgemein gültig angesehen wird. Die Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) ist jedoch jene, welcher heutzutage weltweit das meiste Gewicht beigemessen wird. Gewalt wird von dieser definiert als „[d]er 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.“¹⁵

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“.¹⁶ 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 in deren Prävention.¹⁷

¹³ Ibid., S. 15, 55. Für eine genaue Beschreibung des IEMP-Modells siehe: Ibid., S. 56–61.

¹⁴ 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); Jung-hans (2011) – (Geschichtswissenschaften); Benjamin (1965); Röttgers (1974); Sofsky (2005); Wie-viorka (2006); Cady (2006); Sorel (2007); Madung (2008); Bufacchi (2009) – (Philosophie); Bierhoff et al. (1998); Gay (2000); Wiegand-Greife/Schumacher (2006); Caysa/Haubl (2007) – (Psychologie). Für einen guten Überblick zu dem Thema Gewalt, besonders in Bezug auf die verschiedenen diszi-plinären Zugänge, siehe: Gudehus/Christ (2013).

¹⁵ Krug et al. (2003), S. 6; Mann (2006), S. 82. Weiters ist noch die Definition der internationalen Gewaltforschung in Imbusch (2002) zu erwähnen.

¹⁶ Lienemann in Lienemann/Kersting/Sieckmann/Schmälzle (2011).

¹⁷ Ibid. Für weitere lesenswerte Literatur zur Gewalt in der Anthropologie siehe: Montenbruck (2010); Trotha (1997).

3.1.2.2 Politikwissenschaft

Im Kontext der Politikwissenschaft kann Gewalt mit Macht (lat. *potentia*) oder Herrschaft (lat. *potestas*) gleichbedeutend sein.¹⁸ Gewalt kann im Dienst des Rechts stehen.¹⁹ 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 dessen Schutzpflicht 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.²⁰ Das legitime Gewaltmonopol des Staates regelt und begrenzt somit die Ausübung physischen Zwanges gegenüber den Staatsbürgern.²¹ Hierzu sei gesagt, dass Gewalt die ultimative Form der politischen Macht darstellt, d.h. nur als letztmögliches Mittel eingesetzt werden darf, wenn alle anderen Maßnahmen der Machtausübung scheitern.²² 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.²³ 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.²⁴

Darüber hinaus kennt die Politik auch das Prinzip der ‚Gegengewalt‘, die von unterdrückten Bevölkerungsgruppen oder diskriminierten Minderheiten ausgehen

18 Schrey (1984), S. 168: H.-H. Schrey sah, ähnlich dem Modell Wrongs, Gewalt in engem Zusammenhang mit 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.“

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

20 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.

21 Vgl. Schrey (1984), S. 172–173, 175; Weber (1922), S. 29.

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

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

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

kann, mit dem Ziel, die sie beherrschende Macht mit Gewalt zu stürzen.²⁵ 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 Machthaber, welche die Gewalt anordnen oder anwenden, führen kann.²⁶ 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 Machthabers mit nachfolgender Vakanz seines Postens
4. Ersetzung des Machthabers²⁷

3.1.2.3 Rechtswissenschaft

Juristisch wird der Begriff ‚Gewalt‘ differenziert in die illegitime Ausübung von Zwang und die Zwangsausübung legitimierter 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.²⁸ 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.²⁹

²⁵ Marcuse (1965), S. 127.

²⁶ Wrong (1979), S. 67; Scherr (2016), S. 192.

²⁷ Wrong (1979), S. 12. Für weitere Literatur zum 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).

²⁸ 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).

²⁹ 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).

3.1.2.4 Theologie

Gewalt wird in der hebräischen Bibel zumeist durch die Begriffe *chamas* (חַמָּס) oder *schod* (שׁוֹד) 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 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.³⁰ 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.³¹

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.³²

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.³³ 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,

³⁰ Genauere Ausführungen zur biblischen Gewalt folgen in Kapitel 4. Für eine allgemeine Definition der Gewalt im religiös-theologischen Kontext siehe z.B.: Graf (2005).

³¹ Schrey (1984), S. 169; Schwienhorst-Schönberger (2015), S. 7–10.

³² Schmälzle in Otto/Schmälzle/Oberlies (2011); Schwienhorst-Schönberger (2015), S. 10–11.

³³ Wrong (1979), S. 87; Weber (1922), S. 29; vgl. Popitz (1992).

mit Lust, ohne Lust, schreiend oder schweigend (in Todesstille) – für alle denkbaren Zwecke – jedermann.³⁴

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.³⁵

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.³⁶

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).³⁷

Die zweite Art der Gewalt ist die *psychische, psychologische oder moralische Gewalt*, die 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. ritu-

³⁴ Popitz (1992), S. 50.

³⁵ Ibid., S. 57. Weitere Literatur zur Gewalt in der Soziologie findet sich u.a. bei: Bauman (1996); Brückner (1979); Heitmeyer/Soeffner (2004); Heitmeyer/Schrötle (2006); Kaloma Beck/Schlichte (2014); Wahl (2012); Wahl/Wahl (2013); Haring (2019).

³⁶ Wrong (1979), S. 24.

³⁷ Ibid., S. 24–25.

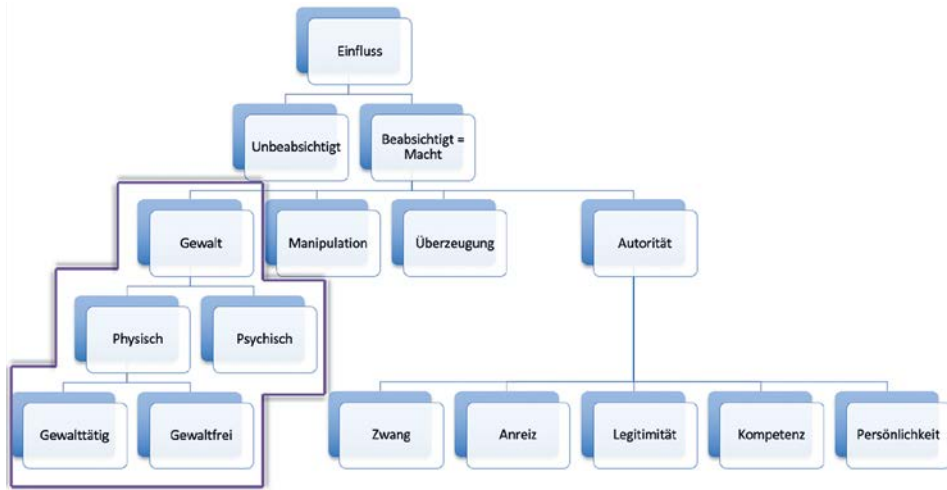


Abb. 7: Formen der Gewalt
Vgl. Wrong (1979), S. 24.

elle Erniedrigungszeremonien, Praktizierung schwarzer Magie, Ausspruch eines Fluches), welche jedoch den Glauben an ein bestimmtes Symbolsystem voraussetzen.³⁸

Die Gewaltandrohung ist nicht mit der tatsächlichen Gewaltnutzung 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 Gewaltnutzung 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 auch den anderen Ausformungen von Macht (Manipulation, Überzeugung, Autorität) dienlich sein kann.³⁹

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

³⁸ Ibid., S. 27–28; vgl. Walter (1964), S. 354; Garfinkel (1956).

³⁹ Wrong (1979), S. 25–26.

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.⁴⁰

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.⁴¹ Wrong widerspricht Arendt bzw. korrigiert sie,⁴² 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 Anwen-

⁴⁰ Arendt (1975), S. 57; vgl. Wrong (1979), S. 26.

⁴¹ 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 instrumentalsten 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).

⁴² 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 und 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.

dung 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.⁴³

3.1.2.5.2 Gewalt als Kraft der Unterdrückung

Wird Gewalt nicht nur als Form von Macht, sondern auch 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.

Zur Begriffsbestimmung von ‚Gewalt‘ und ‚Unterdrückung‘ wird auf F. Fanon Bezug genommen, dessen Überlegungen auch Formen des gewaltsamen Widerstands einschließen. Ergänzend sollen die analytisch überzeugenden Ausführungen von A. E. Cudd herangezogen und vertiefend untersucht werden.

Für Fanon inkludierte Unterdrückung immer Gewalt, indirekt oder direkt, wobei er mit indirekter Gewalt den Entzug ökonomischer oder substanzieller Ressourcen meinte. So war und ist Gewalt ein wichtiger Bestandteil im 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.⁴⁴

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

44 Fanon (1963); Cudd (2006), S. 20, 86–87.

Cudd definierte ‚*Gewalt*‘ als “the intentional, forceful, infliction of physical harm or abuse on one or more persons or their material or animal possessions”.⁴⁵ 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.⁴⁶

So können die Folgen für die Opfer von Gewalt Traumata und materieller Verlust 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. Es gibt 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. Was jedoch oft unbemerkt bleibt, ist, dass diese Zustände die Person unfähig machen, bestimmte (neue) Ereignisse effektiv zu bewältigen.⁴⁷

‚*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.⁴⁸

45 Cudd (2006), S. 88.

46 Ibid., S. 89, 91, 117–118.

47 Ibid., S. 93. Tatsächlich werden Gewaltopfer dreimal zu Opfern gemacht: Durch die erlebte Gewalt selbst, 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 sie ganze soziale Gruppen und nicht nur Individuen betrifft.

48 Ibid., S. 24. Für andere Definitionen von Unterdrückung (in diversen Jahrhunderten) siehe z.B.: Ibid.,

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.⁴⁹ Im Folgenden wird auf die psychologische Unterdrückung und deren Schäden, wie sie von Cudd beschrieben wurden, eingegangen.

Unterdrückung kann zu *direkten und indirekten psychologischen Schäden* führen. Direkte Schäden werden unterdrückten Gruppen von den dominierenden Gruppen zugefügt. Sie werden absichtlich verursacht, was Terror, psychologisches Trauma, Demütigung und Erniedrigung 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 (unbewusst) 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, die 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.⁵⁰

S. 7–8, 13–20; Locke (1980); ders. (1983); Marx/Engels (1978); Mill (1988); Freud (1960a); Fromm (1961); Fanon (1963).

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

50 Cudd (2006), S. 156, 177. Für Details zu den direkten psychologischen Schäden und deren Quellen siehe z.B.: Ibid., S. 159–161, 165, 167–170, 175–176; Herman (1997), S. 57–58. Zu den Quellen der indirekten psychologischen Schäden siehe beispielsweise: Cudd (2006), S. 177–185; Meyerson (1991).

3.1.2.5.2.1 Widerstand gegen Unterdrückung

Jeder Widerstand beginnt mit der Erkenntnis, dass tiefgreifende Ungerechtigkeit herrscht, die angesprochen und gegen die 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.⁵¹ „To be privileged is to be blind to a system of oppression and the privileges it grants one.“⁵² Erst wenn diesen ihre Privilegien und der Schaden, den ihre Gruppe anrichtet, vor Augen geführt werden, ist es möglich, dass sich einzelne Individuen dem Widerstand anschließen und diesen mittragen.

Häufig gewählte Strategien des Widerstandes sind einerseits gewaltlose spitzzünge Rhetorik, Boykotte oder Streiks und 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 existenzielle Bedrohung verstanden werden. Bewaffneter Widerstand hingegen ist gemäß der Kriegstheorie nur anzuwenden, wenn die Unterdrücker auch Gewalt einsetzen.

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 – so 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.⁵³

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

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

53 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 Menschen 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 sei es, 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 nachgegangen wird, warum sie für ihre Überzeugungen sogar in den Tod gingen.

4.1 Gewalt im Judentum

Heute wird Gewalt im Judentum weitgehend abgelehnt, es herrscht Konsens darüber, dass sie nur zur Selbstverteidigung oder zur Verhinderung eines (größeren) Übels eingesetzt werden soll.¹ In der Bibel ist Gewalt durchaus Thema.² Auch in jüdischen Texten des 2. Tempels finden sich Berichte über gewaltbereite Gruppierungen (z.B. Zeloten, Sikarier), Aufstände (z.B. Makkabäer unter Antiochus IV. [215–164

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).

v. d. Z.] und aktive Kriegsführung (Bar Kochba-Aufstand [132–135 n. d. Z.]).³ Die Rabbinen wiederum haben eine ausgesprochen gewaltkritische Haltung an den Tag gelegt. 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 auszuführen waren, sodass zumeist eine weniger drastische Strafe griff oder – wie beim Talionsprinzip („Auge um Auge“) – eine Geldstrafe ausreichte.⁴ Wie es zu diesem Wandel des Gewaltbildes kam, soll hier nachskizziert werden.

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, Gewalt wurde als Bestandteil des Lebens akzeptiert, auch wenn es um die Interessen der Religion, deren Durchsetzung und deren Reinheit ging.⁶ So waren die biblischen Anfänge des jüdischen Volkes, wie bei

3 Vgl. Johnson (1987), S. 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 (1983); Otto (1994); ders. (1999); Dietrich (2004); Kegler (2004); Dietrich/Mayordomo (2005); Juergensmeyer (2005); Schnocks (2017); Scholz (2021).

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); Ramírez-Kidd (2016); Lemos (2017).

so vielen Völkern 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 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 die so genannte ‚Landnahme‘ Israels, also die Eroberung des verheißenen Landes, mit Gewalt und Tod verbunden. Die Israeliten sollten keine Bündnisse mit den Ansässigen schließen und niemanden verschonen (Dtn 7,1–2; 20,16–17; Jos 10,40), wie es auch bei der Stadt Jericho, die 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 entgegenbrachte.⁸ Was u.a. so verstanden wurde, dass nur durch ständige ‚Selbstreinigung‘ von allem Bösen, also durch das Ausmerzen von allen fremden Einflüssen anderer Religionen, garantiert ist, dass die eigene jüdische Religion unvermischt, ‚rein‘, existieren kann.⁹

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); ders. (2019). W. Dietrich ging in seinem Artikel von 2004 von sechs 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).

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

Wie eingangs erwähnt, enthält die Bibel einige gewaltsame Strafen, unter denen 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 gemäß Ex 21,12.15.16 die Todesstrafe – ebenso wie auf zahlreiche sexuelle Vergehen, darunter Sodomie, Ehebruch oder homosexuelle Handlungen (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 etwa die Missachtung des Schabatts (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 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 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

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.

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

Die Zerstörung Jerusalems und die anschließende Zwangsmigration vieler Judäer nach Babylon 586 v. d. Z. wurde beispielsweise auf die ‚ordnende‘ Gewalt Gottes zurückgeführt, der die Bewohner der Stadt für ihre Verfehlungen strafe.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, um mit den Ereignissen besser umgehen zu können, diese umzudeuten, sodass die Gewalt nicht mehr als legitim, sondern als falsch dargestellt wurde. Selbst Gott, der schlussendlich auch über die Zerstörung des 2. Tempels (70 n. d. Z.) trauerte, musste von seiner eigenen Gewalt Abstand nehmen. Mit der Umdeutung ging jedoch auch die verstärkte Vorstellung der Rache einher, nämlich der Rache an den Feinden, die sich gegen das Volk Gottes erhoben hatten, wobei para-

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

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. Zum 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 Zu den Klageliedern als ‚Traumaliteratur‘ im Besonderen und zu weiteren biblischen Büchern im Kontext des Traumas siehe z.B.: Linfeldt (2000); Crüsemann (2004); Frechette (2015); Firth (2015); Boase/Frechette (2016).

doxerweise 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 & 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. Jh. 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) 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 Diasporaaufstand (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 jüdischem Zentrum.

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 zum 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 Zum 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).

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

Im 3. Jüdischen Krieg unter Bar Kochba (132–135 n. d. Z.) wurde dann nochmals versucht, mit militärischem Einsatz den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem zu erzwingen und die biblische Ordnung im Land wiederherzustellen. Dieser Aufstand endete abermals mit einer Niederlage und mit der Erstürmung der letzten jüdischen Festung Bethar (135 n. d. Z.) durch die Römer.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 heute nicht üblich, gewalttätige Schriftstellen der Bibel als Ausdruck einer früheren Entwicklungsstufe abzutun. Vielmehr werden sie unter Wahrung der textlichen Integrität im Licht des ethischen Bewusstseins der jeweiligen Zeit gelesen – unter Rückgriff auf die dem Text mitgegebenen hermeneutischen Regeln, wie sie

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 geschilderte 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.

in der mündlichen Tora tradiert sind.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 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 Im 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

22 Stemberger (2007), S. 92, 98.

23 Ders. (1998), S. 6.

24 Ders. (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 (2012); ders. (2012a).

27 Stemberger (1998), S. 8; vgl. ders. (2007), S. 98–101; Zoloth (2021). V.a. in den Talmudtraktaten San-

Im Mittelalter wurde diese pazifistische bzw. gewaltablehnende Linie im Grunde weitergeführt.²⁸ Maimonides (1138–1205), der bis heute als Autorität gilt, beschäftigte sich u.a. in den *Mischne Tora* 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, d.h. als nicht strafbare (bewusste) Handlungen. Es kann hier in der Folge nicht auf die weitere Entwicklung und die aktuellen Diskussionen zu Gewalt im Judentum in seinen verschiedenen Ausprägungen eingegangen werden. Nur erwähnt sei zumindest Moses Mendelssohn (1729–1786), der in seiner Schrift *Jerusalem. Oder: Über religiöse Macht und Judentum* die Anwendung jeglicher Form von Gewalt und Zwang zur Durchsetzung religiöser Ziele ablehnte. Damit wurde in gewisser Weise die Trennung von Religion und Staat festgeschrieben und festgehalten, dass nur der Staat legitime Gewalt anwenden dürfe. In jedem Fall wirkt das Ideal der Gewaltfreiheit der Rabbinen in vielfältiger Weise auch auf heutige Debatten ein.²⁹

4.1.3.2 Gewalt in rabbinischen Schriften

Mag die realpolitische Situation der Rabbinen eingeschränkt gewesen sein, so hinderte sie das 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 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

hedrin und Makkot werden todeswürdige Verbrechen – wie etwa Götzendienst, sexuelle Vergehen und Mord – behandelt, wobei jedoch deren Durchführung theoretischer Natur bleibt (Bodendorfer [2006], S. 196).

²⁸ Für einige 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.

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 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‘. Die Exoduserzählung spielt diesbezüglich 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

³⁰ Zur 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.

Bestand hatte, daraus hervor. Gleichfalls ging die *Schechina* (= [weibliche] Präsenz Gottes) mit Israel ins Exil – zuerst nach Ägypten 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. Ein Großteil der rabbinischen Texte, die das Buch Exodus zitieren, trägt zur Identitätsbildung bei, indem er das Leid des Volkes Israel hervorhebt, die kollektive Erinnerung an geteilte Unterdrückung stärkt und die Erzählung von der göttlichen Bestrafung der Feinde Israels betont. 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 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 drohten.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 Jerusalemer Talmuds (= Yeruschalmi) 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

³⁴ Ibid., 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.

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‘ (chovlim)* (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 (*mechablim*).

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 (*nochin*) 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, herührte, da jeder leidenschaftlich für seine Meinung und Auslegungsart eintrat. Der Schaden, welcher in bSan 24a erwähnt wird, ist 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 auch 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

³⁷ Vgl. *ibid.*, S. 55–56.

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 hin 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* (Grundlage: Ex 22,1–2; vgl. bSan 72a; 74a).⁴³ Für Ochs war die rabbinische Einstellung zu Gewalt und Blutvergießen somit komplexer als dies Yoder vermuten ließ.⁴⁴ Weiters sahen die Rabbinen das biblische Gewaltpotential nicht als Fehler an, wie Yoder vermutete, sondern sie

38 Ibid., 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 palästinischen 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 (*chamas*) z.B.: Jacobs (1995), S. 577. Zu dem biblisch am häufigsten gebrauchten Begriff *chamas* 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).

44 Weiss (2014), S. 3.

setzten *Gewalt in den Kontext des direkten Befehls 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 Krieg

In der Bibel wird gelegentlich auf Gottes Befehl hin von Israel Krieg geführt, andererseits ist Gott manchmal gegen Krieg, v.a. wenn er sich nicht ‚in ihrer Mitte befindet‘⁴⁹ oder es nicht geboten hat. Die Rabbinen folgerten daraus, 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. So wurde lediglich göttlich autorisierte Gewalt als legitim erachtet und sämtliche menschliche Gewalt als illegitim eingestuft. Nur selten 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. Weiters 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, um 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

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

46 Zum 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. Zum Thema der Gewalt während der Apokalypse siehe beispielsweise: Nicklas/Verheyden/Merkt (2011).

49 Für Gott als Krieger siehe beispielsweise: Miller (1973), bes. 74–165; Stemberger (2007), S. 97–98; ders. (2010k), S. 654–655, 661; ders. (1998), S. 8; vgl. Neusner (2007), S. 85–87; Solomon (2005), S. 297–298.

zwingend als aktueller zu werten ist. Ein entscheidender Faktor fehlt in der Zeit der Rabbinen jedoch, denn Israel besitzt den Zugang zu solch benötigter göttlicher Autorisation nicht mehr. Die direkte Kommunikation mit Gott durch Orakel oder Propheten ist nicht mehr gegeben, weshalb auch ein Krieg, der von Gott genehmigt wurde, ein Ding der Unmöglichkeit darstellt, weil schlichtweg niemand Gott hört oder für diesen sprechen könnte.⁵⁰

4.1.3.3.1.1 Religiös motivierter Krieg

In der um 200 n. d. Z. redigierten Mischna, dem Grundlagenwerk des rabbinischen Judentums, wird weder Pazifismus noch Gewalt ausgeschlossen.⁵¹ Es wird in ihr (mSot 8,7) zwischen ‚Pflichtkriegen‘, die der Eroberung oder Verteidigung des gelobten Landes dienen (z.B. ‚Landnahme‘) und ‚freiwilligen Kriegen‘, sogenannten Angriffskriegen, gegen Städte oder fremde Völker (z.B. Expansionskriege Davids) unterschieden. Die Rabbinen trafen zwar diese Unterscheidung, doch handelt es sich dabei um eine Kategorisierung der Kriege in der biblischen Vergangenheit, die 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 (neue) Interpretation der biblischen gewaltbehafteten Texte, welche eine Kriegslegitimation verunmöglichte, zu verdeutlichen versuchten.⁵²

4.1.3.3.1.2 Sonderfälle

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,

⁵⁰ Weiss (2021), S. 34–36, 38–41; vgl. ders. (2014), S. 4–5.

⁵¹ 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 stammt. Die erste umfasst, was Gott und der himmlische Gerichtshof Menschen antun, die zweite, was der menschliche Gerichtshof Menschen 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 identisch 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 (Neusner [2007], S. 88, 95–97, 101).

⁵² Stemberger (2007), S. 97–99; ders. (2010k), S. 654–655, 660–661, 656–658; ders. (1998), S. 8; vgl. Neusner (2007), S. 85–87; Solomon (2005), S. 295–298; Boustán/Jassen/Roetzel (2009), S. 3, 5.

dass Amalek aus dem kollektiven Gedächtnis des Volkes zu tilgen sei.⁵³ Wie Amalek wird auch dessen Nachkomme Haman, der Feind der Juden des Esterbuches,⁵⁴ in weiterer Folge als Sinnbild des Bösen, als Verkörperung antijüdischer und antisemitischer Gesinnung verstanden, als Bedrohung für das Judentum schlechthin.⁵⁵ Für die Rabbinen war jedoch auch die Umkehr von Mördern und anderen Verbrechen, wie Amalek und Haman, nicht ausgeschlossen. So heißt es z.B. in bGit 57b, dass die Nachkommen Amaleks in Bnei Braq Tora unterrichten werden.⁵⁶

Die Gewalt des *Pinchas* in biblischer Zeit wurde zur positiven Einzelhandlung, die im Gegensatz zur negativen Passivität der jüdischen Gemeinde stand. Denn 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.⁵⁷ 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* 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 nämlich als öffentliche Wiedergutmachung der Entweihung des Gottesnamens begriffen. Im Yeruschalmi stellen sich die Rabbinen gegen den Willen Gottes, der zu Pinchas hält (Num 25,10–13). Sie wollen Pinchas für sein gewalttätiges Handeln sogar bannen, doch eine Himmelsstimme hält sie davon ab. Der göttliche Zuspruch ist in dem Fall von Pinchas außergewöhnlich. In beiden Talmudim geschehen Wunder, 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 nicht wie im Bibeltext durch die Gewalttat des

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

54 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 sind. 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.

55 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).

56 *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 Amaleks gesprochen, doch dafür vom Zögern der Ausführung des Befehls, alle Amalekiter auszurotten, die ja aus Amalek hervorgingen (bYom 22b; MidrPs zu Ps 120,7).

57 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).

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 einerseits die Gewalttat, ohne sie gutzuheißen, durch Gebet und Disput und legen aber andererseits die endgültige Entscheidung über die Legitimierung von Gewalt in Gottes Hand.⁵⁸

4.1.3.3.2 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.⁵⁹ 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)⁶⁰

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 gese-

⁵⁸ Clenman (2021), S. 67–70, 72–73; vgl. Mittleman (2018), S. 165–167, 189. Für die ‚Entwaffnung‘ des Pinchas durch die Rabbinen mittels Umdeutung siehe bes.: Segal (2004).

⁵⁹ Stemberger (2007), S. 100; vgl. Berkowitz (2005), S. 129.

⁶⁰ Vgl. Stemberger (2007), S. 101; Bodendorfer (2006), S. 196; Berkowitz (2005), S. 125–127, 129.

hen und abgelehnt. Es war schließlich auch diese eigene Ohnmacht, welche die rabbinische Hermeneutik in Richtung Gewaltlosigkeit und Humanisierung lenkte.⁶¹

Wagte es jedoch einmal ein Rabbiner, gewaltsam gegen seine Glaubensbrüder vorzugehen, so wurde er sofort von seinen Kollegen gemäßregelt und daran erinnert, dass dies nicht der rechte Weg sei und Gott selbst die Schuldigen bestrafen werde, wie dies auch in bBM 83b zu sehen ist.⁶²

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)⁶³

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.⁶⁴

4.1.3.3 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

61 Stemberger (2007), S. 101–102.

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

63 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).

64 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 grundsätzlich verboten ist, einen Nichtjuden zu töten, wenn dieser die sieben noachidischen Gebote verletzt. Dies war im Umstand begründet, dass die Übertretung dieser Gebote den Nichtjuden in einen ‚unmenschlichen‘ Zustand versetzt, in dem sein Leben jeglichen Wert verloren hat. Dagegen regte sich immer wieder Widerstand. So sprach sich etwa schon Nachmanides (1194–1270) genauso wie später Rabbi Kook (1865–1935) vehement gegen die Entmenschlichung von Nichtjuden aus, auch wenn es sich um Feinde handeln sollte (Mittelman [2018], S. 185–187).

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.⁶⁵ 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, d.h. auch das Gebot der ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ (= *Kiddusch ha-Schem*), wie es unter Punkt 4.2.3.5.1.4 noch genauer behandelt wird, bis über den Tod hinaus einhielt.

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 allerdings beim Kommen des Messias wieder eine Rolle spielen sollte. Erst durch die Gründung eines eigenen 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.⁶⁶

Die Kriege, in welche der heutige Staat Israel seit seiner Gründung verwickelt war und ist, sind in keiner Weise religiös begründet. Genauso sieht das Recht des Staates keine Todesstrafe vor. Eine 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 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, über Baruch Goldstein, der 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, die Gewalt unter ihrem Deckmantel entschieden ablehnt.⁶⁷

65 Bar-Ilan (2007), S. 74–75.

66 Mittleman (2018), S. 179–180; vgl. Bodendorfer (2006), S. 205–217.

67 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.

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 Verteidigung ist.⁶⁸ 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.⁶⁹

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 potentiellen 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.

⁶⁸ Zu den verbotenen vs. erlaubten Kriegen siehe z.B.: Ravitsky (2006).

⁶⁹ Solomon (2005), S. 303–307.

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 oder andere umweltschädliche Waffen eingesetzt werden.
- Es sollten keine Geiseln genommen werden; die Rechte der Gefangenen sollten respektiert werden.⁷⁰

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

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 Ereignis in der jüdischen Traditionsgeschichte nachgegangen, der Zerstörung des 2. Tempels 70 n. d. Z.⁷¹ Dazu werden

⁷⁰ Solomon (2005), S. 308–309.

⁷¹ 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).

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. Av⁷² eines Jahres nach einem Schabbatjahr an einem Sonntag zerstört wurde, was in diesem Kontext für das Jahr 70 n. d. Z. sprechen würde.⁷³

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. Wachol-

⁷² 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 begann (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.

⁷³ Vgl. Wacholder (1973); Kuhn (1978), S. 353; Kirschner (1985), S. 30; tTaan 3,9; yTaan 4,8,68d–69a; bTaan 29a; SOR 30.

ders 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.⁷⁴ 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.⁷⁵

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 Misstände herrschten:

- Schwäche, Inkompetenz, Unklugheit und Grausamkeit verschiedener römischer Statthalter
- Unterdrückerische römische Verwaltung
- Von religiöser Ideologie genährte jüdische Bestrebungen, über das heidnische Gesetz zu triumphieren
- Soziale Spannungen 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 Staaten⁷⁶

In den rabbinischen Quellen werden viele Gründe für die Zerstörung des 2. Tempels und des Exils angegeben. Am häufigsten werden folgende genannt:⁷⁷

74 Wacholder (1973), S. 176, 183–184; vgl. Zeitlin (1946).

75 Vgl. Safrai (1998), S. 150.

76 Neusner/Thoma (1995), S. 207.

77 Die meisten der angeführten Gründe entstammen einer Liste aus bSchab 119b (vgl. KlglR 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 (Klgl 1,6); die Missachtung der Weisen (2 Chr 36,16) sowie das Verschwinden von gläubigen Menschen (Jer 5,1).

- Grundloser Hass (= Hauptgrund)⁷⁸
„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 lehrt dich, dass grundloser Hass den drei Sünden, Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, entspricht.“⁷⁹
- Skrupellose Gesellschaft (Menschen verhalten sich unmoralisch, fühlen keine Schuld oder Scham; Zurechtweisung für Fehlverhalten fehlt; Schweigen im Angesicht von Ungerechtigkeit)⁸⁰
- Menschen ohne moralische und ethische Werte genossen großes Ansehen⁸¹
- Korruptes Rechtssystem (Jerusalem wurde als korrupte Stadt bekannt)⁸²
- Geldgier⁸³
- Verfall von Ethik und Ehrlichkeit⁸⁴
- Kein Respekt vor Gelehrten oder Bildung⁸⁵

Vgl. Goldenberg (1982), S. 519–520; Klawans (2010), S. 295; Stemberger (2010a), 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. Vgl. Kraemer (1995), S. 96–97; Klawans (2010), S. 294.

⁷⁸ 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 *KlglR* wird der grundlose Hass u.a. auch auf die Römer bezogen, welche die Juden nicht verstanden und vielleicht deshalb hassten (Cohen [1982], S. 25). Wie in *KlglR* 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 [1982], S. 25).

⁷⁹ *bYom* 9b; vgl. *yYom* 1,1,38c; *tMen* 13,22; Thoma (1966), S. 114–117; Klawans (2010), S. 294; Stemberger (2010a), S. 629, 634. In *bYom* 9b wird die Generation des 1. Tempels schlussendlich als die rechtschaffeneren hervorgehoben, da in dieser Generation der Tempel wiedererrichtet wurde und der Generation des 2. Tempels nicht (Kraemer [1995], S. 177).

⁸⁰ Friedman (2018), S. 5–6, 11–13; *bSchab* 119b; vgl. Cohen (1982), 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 (2010a), S. 636.

⁸¹ Friedman (2018), S. 7, 13; ders. (2015), S. 14; *bSchab* 119b.

⁸² 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).

⁸³ Friedman (2018), S. 8, 13; Klawans (2010), S. 294; Kraemer (1995), S. 74; *tMen* 13,4; *yYom* 1,1,38c.

⁸⁴ Friedman (2018), S. 5, 13; *bSchab* 119b.

⁸⁵ Friedman (2018), S. 7, 13. Laut *bSchab* 119b wurden Schulkinder von ihrem Unterricht ferngehalten (Thoma [1966], S. 121–122; vgl. Cohen [1982], S. 26).

- Religiöser Extremismus⁸⁶
- Weigerung des Rezitierens des *Schma Israels* morgens und abends⁸⁷

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.⁸⁸

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.⁸⁹ Das

86 Friedman (2018), S. 13.

87 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 [1982], S. 26; KglR 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; KglR 1 zu Kgl 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).

88 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).

89 Goldenberg (1982), S. 517; vgl. Goodman (2018), S. 241–242; Stone (1981), S. 196; Cohen (1982), 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 [1982], 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 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, Leiden als eine Art Test, der zur Selbstverbesserung des Leidenden führen soll. Auch in KglR 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 KglR 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).

4. Buch Ezra, welches kurz 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.⁹⁰ 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 zutrif.⁹¹ Das prophetische Paradigma wurde so von einer vagen Moralvorstellung abgelöst.⁹²

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 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.⁹³

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),⁹⁴ 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

⁹⁰ 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 er 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).

⁹¹ Goldenberg (1982), S. 519, 525; Stemberger (2010a), S. 646; vgl. Saldarini (2002), S. 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).

⁹² Kovelman (2017), S. 239.

⁹³ Goldenberg (1982), S. 520, 523–524; ders. (2006), S. 197, 199; vgl. Kovelman (2017), S. 238–239; Stemberger (2010a), S. 646.

⁹⁴ 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.

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).⁹⁵

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?⁹⁶ Seit der Zeit des Makkabäeraufstandes (168–164 v. d. Z.)⁹⁷ 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.⁹⁸ Quellen aus der Zeit des 2. Tempels, wie z.B. die Sibyllinischen Orakel⁹⁹ oder die Psalmen Salomons, berichten von dem Glauben vieler Juden an den Schutz Gottes von Stadt und Tempel,¹⁰⁰ sowie der daraus resultierenden Unzerstörbarkeit dieser.¹⁰¹ 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.¹⁰²

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,¹⁰³ als die Zeloten die Getreidelager

95 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.

96 Orian (2015), S. 235; vgl. Kraemer (1995), S. 51.

97 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.

98 Orian (2015), S. 235–237; vgl. Zeev (2011), S. 59; Stone (1981), S. 195, 197; Schwier (1989), S. 101.

99 Für einen Kurzüberblick zu den Sibyllinischen Orakeln siehe z.B.: Tuval (2011), S. 221–224, 226–227, 230–236.

100 Orian (2015), S. 237–238; vgl. Thoma (1966), S. 52.

101 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).

102 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.

103 Kraemer (1995), S. 177–178.

anzündeten und dadurch die Menschen zum Kampf gegen die Römer provozieren wollten.¹⁰⁴

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. Entsprechend dieser Auffassung soll das Leiden nach der Zerstörung am Ende der Zeit, das bald auf den Fall Jerusalems folgen wird, belohnt werden.¹⁰⁵

4.2.1.2.2 Christliche Perspektive

Frühe christliche Autoren, wie z.B. Hippolyt von Rom (170–235),¹⁰⁶ 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*.¹⁰⁷ Dem Matthäusevangelium zufolge sind die Gründe für den Untergang Jerusalems und des Tempels etwas weitreichender:¹⁰⁸

- Innere Falschheit und Verlogenheit, äußere übertriebene Ehrsucht (Mt 23,1–4.6–12.25–28)

¹⁰⁴ bGit 56a; vgl. Kraemer (1995), S. 180.

¹⁰⁵ Kirschner (1985), S. 37–38; vgl. Goodman (2018), S. 241; Schmid (2002), S. 183–184, 193.

¹⁰⁶ 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).

¹⁰⁷ 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. Vgl. Overman (2014), S. 260; Clements (2011), S. 520–521.

¹⁰⁸ 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).

- Veräußerlichte, oberflächliche und übertrieben kasuistische Frömmigkeit (Mt 23,5.14.16–22)
- Rigoros enge und auf Proselytenmacherei abgestimmte Religionspolitik (Mt 23,15.2.3–24)
- Übertriebene Selbstgerechtigkeit bzw. Arroganz (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)¹⁰⁹

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.¹¹⁰

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.¹¹¹ 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.¹¹² Auch für Josephus war klar, die Feindseligkeit und Oppo-

¹⁰⁹ Schwier (1989), S. 353. Durch die letzten beiden Punkte wird eine Verbindung des Todeschicksals alttestamentlicher Propheten mit dem Jesu hergestellt (Thoma [1966], S. 220–221).

¹¹⁰ Brändle (1995), S. 231–232, 240; vgl. Alexander (2013), S. 24. Für die Auswirkungen der Tempelzerstörung auf das Christentum siehe u.a.: Brandon (2010).

¹¹¹ Schwier (1989), S. 282–284.

¹¹² Ibid., S. 285; vgl. Alon (1977), S. 262–263; Jos., BJ 6,329.

sition der Juden hatte sich am Tempelberg manifestiert.¹¹³ Während des Jüdischen Krieges diente der Tempel nicht nur 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).¹¹⁴

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.¹¹⁵

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. ihn 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, also kein Tempel mehr war, und die Stadt ohne Gottheit schutzlos zurückblieb.¹¹⁶ Zwar ist eine solche *Evocatio* für Jerusalem nicht belegt,¹¹⁷ doch wurde mithilfe der Tempelomina (Türen öffnen sich, himmlisches Gefolge zieht aus dem Tempel aus) propagiert, dass der Schutz des jüdischen Gottes mit diesem die Stadt und den Tempel verließ und folglich beide angreifbar und zerstörbar waren.¹¹⁸ Durch die römische Belagerung war Gott scheinbar ge-

113 Zeev (2011), S. 65; Schwier (1989), S. 286.

114 Zeev (2011), S. 66–67; Schwier (1989), S. 286; vgl. Alon (1977), S. 263–265, 288–289; Giovannini (1996), S. 14.

115 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.

116 Zeev (2011), S. 58, 60; vgl. Giovannini (1996), S. 26.

117 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).

118 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).

zwungen, aus seinem Heiligtum zu fliehen bzw. zu den Römern überzulaufen. Mit der Mitnahme der Tempelgeräte (Schaubrottisch, Leuchter, Torarolle) nach Rom,¹¹⁹ deren Zurschaustellung während des Triumphzuges und deren Aufbewahrung im Friedenstempel¹²⁰ des Vespasian galt der jüdische Gott endgültig als besiegt.¹²¹

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*).¹²² Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels bot den Flaviern die Möglichkeit, ihren Herrschaftsanspruch zu legitimieren, den Sieg Jupiters über JHWH zu propagieren sowie mit-

119 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).

120 Der Friedenstempel wurde 75 n. d. Z. in der Nähe des Forums errichtet und diente als eine Art Museum für Gemälde, Skulpturen, 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. Vgl. 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 zu meist 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 (tYom 2,16; yYom 4,1,41c; yMeg 1,9,71d; bSchabb 63b; bYom 57a; bSuk 5a; SifZ Beha'alotkha § 8,2). Siehe: Boustan (2008), S. 344–348, 350; vgl. Stemberger (2010a), 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).

121 Schwier (1989), S. 302–304, 315, 324; vgl. Giovannini (1996), S. 24–26; Magness (2008); Rives (2005).

122 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 [o.D.]).

hilfe des *fiscus judaicus* nachträglich den Kapitolsbrand finanziell zu kompensieren. Folglich befahl Vespasian die Tempelzerstörung bewusst, doch handelte es sich strenggenommen um eine Kultzerstörung, die dennoch eine Ausnahme darstellte.¹²³

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.¹²⁴ Darüber hinaus 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.¹²⁵ 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.¹²⁶ Der Tempel als Stein gewordenes Symbol der Anwesenheit Gottes verbürgte die Unzerstörbarkeit Jerusalems und des Tempels. Der Prophet Jeremia warnte vor diesem falschen Vertrauen (Jer 7),¹²⁷ doch wesentliche Teile der Bevölkerung wagten dennoch das Risiko des Aufstandes.¹²⁸ 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.¹²⁹

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 gesamten Reiches in 20 Jah-

123 Schwier (1989), S. 333–335.

124 Albertz (2002), S. 24; vgl. Doering (2009), S. 70.

125 Albertz (2002), S. 32–33; vgl. Thoma (1966), S. 134.

126 Albertz (2002), S. 34–35.

127 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.

128 Albertz (2002), S. 35–37. Für Details zur Zerstörung des 1. Tempels durch die Babylonier und das anschließende Exil siehe beispielsweise: Tadmor (1978); Grohmann (2016).

129 Schwier (1989), S. 334.

ren – zur Rettung des Staates benötigt haben.¹³⁰ Jerusalem war in diesem Kontext ein willkommenes Beuteziel, besonders der Tempel mit seinem Gold- und Silberinventar. Die Römer identifizierten als eine zentrale Quelle des Reichtums im Land die Kopf- bzw. Tempelsteuer, die von Juden aus der gesamten Diaspora an den Jerusalemer Tempel entrichtet wurde; darüber hinaus galt auch das Land selbst als äußerst 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.¹³¹

4.2.1.3 Von wem wurde der Tempel zerstört?

Nachdem Vespasian zum Kaiser gewählt wurde, sandte er seinen Sohn Titus nach Judäa.¹³² 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*,¹³³ in dem er versucht, Titus von dessen Schuld reinzuwaschen.¹³⁴ 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.¹³⁵ Laut Josephus habe Titus sogar

¹³⁰ Giovannini (1996), S. 21–22; vgl. Suet. Vesp. 16.

¹³¹ Giovannini (1996), S. 23–24.

¹³² Thoma (1966), S. 111.

¹³³ 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).

¹³⁴ 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. Siehe: 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).

¹³⁵ Zeev (2011), S. 57–58; Alon (1977), S. 252; Jos., BJ 1,28; 6,256; 6,236–243; 6, 252; 7,1; vgl. Schwier

versucht, das Feuer im Tempel zu löschen – jedoch vergeblich.¹³⁶ Diese Darstellung wurde jedoch durch eine christliche Quelle, Sulpicius Severus (ca. 363–420/425), in Frage gestellt. Severus stützte sich vermutlich auf Tacitus' verlorenes fünftes *Buch der Historien* (1–13) und widersprach Josephus dahingehend, dass Titus sich im Kriegsrat sehr wohl für die Zerstörung des Tempels ausgesprochen habe.¹³⁷ Zudem habe er – anders als von Josephus behauptet – kein großzügiges Friedensangebot unterbreitet, sondern keinerlei Aussicht auf Gnade gewährt (*nulla neque pacis neque deditionis copia dabatur*; SS 2,30).¹³⁸ 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.¹³⁹ 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 Geschichtsschreibern sollen über eine Million Menschen im Zuge der Belagerung und Eroberung Jerusalems umgekommen sein.¹⁴⁰

Gleichfalls sind die rabbinischen Quellen der Ansicht, dass der Tempel von dem ‚bösen‘ Titus niedergebrannt wurde.¹⁴¹ 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

(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).

136 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).

137 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.

138 Giovannini (1996), S. 14, 15; Sulpicius Severus (2,30).

139 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).

140 Giovannini (1996), S. 16–17; vgl. Cohen (1999), 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. Vgl. 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.

141 Alon (1977), S. 253; Weiler (1968), S. 157; SifDtn § 328; bGit 56b; GenR 10; ARN B 7. Für Geschichten zu dem ‚bösen‘ Titus und weiterführende Literatur zu diesen, siehe z.B.: Cry (1938); Levinson (2003).

hätte, hätte er nicht nach dieser auch noch die Priester töten müssen.¹⁴² Aufgrund dieser Quellenlage ist es höchstwahrscheinlich, dass Titus entgegen der Meinung des Josephus bewusst den Befehl zur Zerstörung des Tempels gab.¹⁴³ Ebenfalls dafür spricht, dass kurz darauf die Römer die Zerstörung Jerusalems als großen Sieg über ein barbarisches Volk darstellten: Titus zog in einem riesigen Triumphzug 71 n. d. Z. (mit gestohlenen Tempelgeräten) durch die Straßen Roms und errichtete den Titusbogen. Zudem wurden Münzen (*Iudaea capta*) zur Erinnerung an den Sieg geprägt.¹⁴⁴

Für Josephus hatte v.a. eine kleine Gruppe von *jüdischen Extremisten* (u.a. Zeloten und Sikarier)¹⁴⁵ Schuld an dem Krieg.¹⁴⁶ Diese jüdischen Banditen und Verbrecher beraubten Jerusalem, terrorisierten die Bevölkerung, stachelten das Volk auf,¹⁴⁷ 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).¹⁴⁸ 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

142 Alon (1977), S. 254, 257, 280–283; Jos., BJ 4, 353–376.

143 Schwier (1989), S. 313; vgl. Giovannini (1996), S. 11.

144 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.

145 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).

146 Zeev (2011), S. 58; vgl. Alon (1977), S. 267; Giovannini (1996), S. 14, 32; Thoma (1966), S. 35; Neuser/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 [1982], 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).

147 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 5,59–61.334.4.55–559; 6,128.254–266). Siehe: Thoma (1966), S. 28–31, 39–40.

148 Alon (1977), S. 258–259; Giovannini (1996), S. 12–13; vgl. Thoma (1966), S. 35–38, 54; Overman (2014), S. 265.

daran (BJ 6,249–251).¹⁴⁹ 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).¹⁵⁰ 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 Aufrührer an der Plünderung des Tempels unschuldig.¹⁵¹

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).¹⁵² 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.¹⁵³

In der syrischen Baruch Apokalypse (= 2 Baruch), die vermutlich zwischen der Zerstörung des Tempels und dem Bar Kochba-Aufstand (132–135) 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 konnten 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.¹⁵⁴

Wie in der Apokalypse wird auch 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

149 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.

150 Giovannini (1996), S. 28; vgl. Lichtenberger (2002), S. 100.

151 Giovannini (1996), S. 31–32. Zur Plünderung des Tempels bei Josephus und Tacitus siehe z.B.: Barnes (2005).

152 Thoma (1966), S. 32–33; vgl. Doering (2009), S. 69; Schwier (1989), S. 352.

153 Thoma (1966), S. 162.

154 Schwier (1989), S. 354; vgl. Thoma (1966), S. 75–76; Cohen (1982), 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).

von den Römern getötet (vgl. 2 Bar 10,7–18; 4 Bar 4,4–5; LevR 19,6 zu Lev 15,24–25; ARN A 4,14–15; ARN B 7; bTaan 29a).¹⁵⁵ 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 dabei, Gottes Werk zu verrichten. Durch Gottes Eingreifen sterben auch Gerechte, denen aber die zukünftige Erlösung zuteilwerden wird. Die Zerstörung des Tempels geht somit an Gott nicht spurlos vorüber, denn seine Tat resultiert in großer Trauer (PesR 28,1).¹⁵⁶

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) gerichtet.

- Die synkretistischen Tendenzen des König Salomo, der den 1. Tempel erbaute, waren bereits der Keim des Untergangs.¹⁵⁷
- 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.¹⁵⁸
- 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.¹⁵⁹
- Der falsche Messias Menachem ist an der Zerstörung schuld.¹⁶⁰
- Die imperialistische römische Weltmacht trug die Schuld an der Niederbrennung des Heiligtums.¹⁶¹

155 In bTaan 29a hingegen wird die Erzählung über die Rückgabe der Tempelschlüssel auf den 1. Tempel bezogen.

156 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 KglR 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).

157 Thoma (1966), S. 123; bSan 21b; bSchab 56b; yAZ 1,2,39c; LevR 12,5 zu Lev 10,9.

158 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). Siehe: Maier (2016), S. 115.

159 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. Siehe: Thoma (1966), S. 132; vgl. Overman (2014), S. 263.

160 Thoma (1966), S. 126.

161 Ibid., S. 127.

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* trotz augenscheinlicher historischer Schönungen die alleinig autorisierte Version des 1. Jüdischen Krieges auf römischer Seite war,¹⁶² 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.¹⁶³

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 *Rabbijnen* 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.¹⁶⁴ Sie behaupteten sich v.a. gegen die Priester, als Anführer des Volkes, teilten jedoch wie diese und die Qumran-Gemeinschaft¹⁶⁵ bestimmte Reinheits- und Essensvorschriften, die sie schlussendlich von den frühen Christen¹⁶⁶ unterschieden. Der Tempel war für die Rabbinen wie für die anderen

¹⁶² 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).

¹⁶³ 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 spiegle nicht die Realität, wie sie von der jüdischen Bevölkerung wahrgenommen wurde, Titus war kein Held, sondern ein Erzbösewicht (Weiler [1968], S. 157–158).

¹⁶⁴ Für einen Überblick zu den zahlreichen Sekten zur Zeit des 2. Tempels und der schlussendlichen Herauskristallisation des rabbinischen Judentums siehe z.B.: Cohen (1982b); Baumgarten (1995); Goodman (2009); Stemberger (1991); ders. (2001); ders. (2010); ders. (2010d); ders. (2010e); ders. (2010f); Lapin (2012), S. 56–97; Tiwald (2022), S. 121–264.

¹⁶⁵ 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 (Stemberger [2001], S. 195). 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 (Magness [2011], S. 77–84).

¹⁶⁶ 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 zu den *minim* gezählt, obwohl ein *min* ursprünglich einen Juden bezeichnete, der die Autorität der Rabbinen nicht anerkannte und die rabbinische Halakha ablehnte. Beispielsweise wurde selbst Rabbi Eliezer ben Hyrkanus verhaftet, weil er aufgrund seines Kon-

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 zentraler Ort für Opferkult und Gebet sowie als Wohnstätte Gottes weg. In der Folge konnten keine Opfer mehr dargebracht werden, die Anbetung Gottes musste in anderen Räumlichkeiten stattfinden, und für die Wallfahrten zu den Hochfesten¹⁶⁷ musste ein neuer Bezugsort gefunden werden. 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 (v.a. für den 9. Av), einer in manchen Quellen vorkommenden Zeiteinteilung ab der Tempelzerstörung¹⁶⁸ sowie dem erdachten Tempel-Mythos¹⁶⁹ bewahrt. Auch das *Denken über*

takts mit einem Nichtjuden für einen Häretiker gehalten wurde (tChul 2,24; bAZ 16b–17a; bSan 16b–17a). In diesem Kontext der Abgrenzung ist auch noch die *Birkat ha-Minim*, die Verfluchung der *Minim*, welche im Achtzehnbittengebet (*amida*) enthalten ist, erwähnenswert. Siehe: Alexander (1992), S. 5–6, 16; vgl. Stemberger (2010b); Thoma (1966), S. 158. Für weitere Ausführungen zu der Konzeptualisierung der Häresie bei den Rabbinen siehe z.B.: Schremer (2010), S. 49–68.

167 Für überblicksmäßige Literatur zu den jüdischen Festen in der Spätantike siehe beispielsweise: Tabory (2006); Doering (2010).

168 In rabbinischen Schriften findet sich die Datierung ‚ab der Zerstörung des Tempels‘ (fast) nicht. 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. In PesR 1 wird in diesem Kontext ‚777 nach der Tempelzerstörung‘ erwähnt, was dem Jahr 847 bzw. 845 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. Siehe: Stemberger (2010a), S. 632.

Archäologischen Funden zu urteilen kommt sie aber beispielsweise auf (29) Grabsteinen in Zoar (4.–6. Jh.) oder dem Türsturz der Synagoge von Nabratein (6. Jh.) vor. Siehe: Stemberger (2016), S. 170; ders. (2017), S. 177–178; vgl. ders. (2010a), S. 631; Flesher (2010), S. 56–58. Es finden sich auch nur vier weitere Beispiele für diese ungewöhnliche Datierung, nämlich eine Grabinschrift in Baalbek (9. Jh.), zwei mittelalterliche Scheidungsurkunden (*ketubbot*) aus der Kairoer Geniza (10. und 11. Jh.) und eine targumische Tosefta zu Ezechiel 1,1, welche in eine mittelalterliche^(?) Handschrift des Ezechiel Targums eingefügt wurde (Flesher [2010], S. 55, 59–61). 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. Siehe: Stemberger (2016), S. 169; Flesher (2010); vgl. Stemberger (2010a), S. 631. Die Datierung gilt somit für Juden als unangebracht bzw. verboten (Flesher [2010], S. 56, 62, 65–66).

169 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 symbo-

Gott veränderte sich. Mit der Zerstörung des Tempels war Gott nicht mehr sicht- bzw. greifbar, sein Haus war zerstört und er glich einem Flüchtenden, einem Obdachlosen, was zu Zweifeln an seiner göttlichen Macht führte.¹⁷⁰ 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 auch in der Diaspora blieb der Jerusalemer Tempel wichtig, wie sich in diversen Schriften zeigt. Die Diaspora ist auch dahingehend von Bedeutung, als dass 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

lich aufgeladen, bis ein Tempel des Mythos entstand. Er war 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. Genauso wie der Tempel die Quelle des Lebens war, 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. Siehe: Shillington (1976); Ego (2019), S. 210, 212; vgl. Thoma (1966), S. 87–89.

¹⁷⁰ Wird der Tempel – und auch Gott selbst – in den Psalmen als Zufluchtsort, als Quelle des Schutzes und Festung in letzter Not, betrachtet, 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). Siehe: Holtz (2011); Stemberger (2010a), S. 650; vgl. Zenger (2019), S. 121, 126, 128; Ulmer (2010), S. 257. Weiters machten es die erschwerten sozio-politischen Umstände nach der Zerstörung schwierig, an Gottes Macht und Überlegenheit zu glauben (Schremer [2010], S. 25; vgl. Avery-Peck [1998]). 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 schwie 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 (z.B. Titus) in den Mund gelegt, indem sie diese fragen lassen: ‚Wo ist euer Gott?‘ (Schremer [2010], S. 28–35). 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. Siehe: Ibid., S. 35; vgl. Stemberger (2010a), S. 650; N.J. Cohen (1982).

so richtig mit der Etablierung eines Lehrhauses in Javne durch Rabbi Jochanan ben Zakkai begonnen haben soll.¹⁷¹ Streng genommen handelte es sich um eine Sammelbewegung aus unterschiedlichen Teilen der jüdischen Bevölkerung, aus diversen theologischen und ideologischen sowie beruflichen Kontexten.¹⁷² Im Folgenden soll nun auf die wichtigsten Strömungen eingegangen werden, welche die Rabbinen beeinflussten und formten, 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 Pharisäer

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,¹⁷³ welche von dem Ereignis ebenfalls nicht übermäßig, zumindest weniger als die Priester,¹⁷⁴ betroffen waren, zum Großteil als ihre geistigen Vorfahren betrachten konnten.¹⁷⁵

171 Hezser (1997), S. 55; vgl. Schofer (2005), S. 3; Stemberger (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).

172 Cohen (1984), S. 50; vgl. Stemberger (2009), S. 84; ders. (2010), S. 178–179.

173 Für weiterführende Literatur zu den Pharisäern siehe beispielsweise: Zeitlin (1961); Rivkin (1969/70); Neusner (1971); Mason (1991); Stemberger (1991).

174 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).

175 Neusner/Thoma (1995), S. 189–190; vgl. Boustán (2008), S. 352; Goodman (1992), S. 28; Thoma (1966), S. 129, 228; Lapin (2006), S. 208. Die Rabbinen übernahmen nach 70 auf breiterer Basis die Distanzierung der Pharisäer von der Tempelideologie und der -politik. Siehe: Thoma (1966), S. 101; vgl. Cohen (1999), S. 309.

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 ersten 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 zweiten Phase wurden die Funde aus Qumran analysiert und sie zeichneten eher das Bild eines Wendepunktes, der sich mit 70 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

Aus den Schriften des Josephus geht leider nicht hervor, 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 bildeten, es somit einerseits Mitglieder aus der einfachen Bevölkerung und andererseits Kultpriester gab, wenn auch keine Hohepriester.¹⁷⁶

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).¹⁷⁷ 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.“¹⁷⁸

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 Tempel-

waren, die nur wenig Einfluss hatte. In der dritten Phase wurde die Autorität der Rabbinen nach 70 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 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 vierte 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 fortsetzte, die Zerstörung diesen Aspekt also nicht beeinflusste (vgl. Magness [2011], 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.

¹⁷⁶ Neusner/Thoma (1995), S. 194–198, 205.

¹⁷⁷ 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).

¹⁷⁸ Neusner/Thoma (1995), S. 202; vgl. Schiffman (o.D.); Thoma (1966), S. 98; Lier (2007), S. 93.

zerstörung am Höhepunkt ihrer Aktivität und Einflusskraft gewesen zu sein, v.a. weil die Pharisäer als Experten in Belangen der Tora und Tradition galten.¹⁷⁹

Während des Krieges bat Rabbi Jochanan ben Zakkai¹⁸⁰ den römischen Feldherrn (und späteren Kaiser) Vespasian um die Übergabe von Javne – einer kleinen Stadt an der Mittelmeerküste Judäas –, um dort eine Lehrstätte zu errichten. Zudem erbat er den Schutz für die Familie des Rabban Gamliel sowie Ärzte zur Heilung des fast verhungerten Rabbi Tzadoq (bGit 56b).¹⁸¹ Nach der Tempelzerstörung wurde Javne vorrangig zum Zufluchtsort¹⁸² 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 auch Gamliel II., Vertreter der Schulen von Hillel und Schammai¹⁸³ sowie zahlreiche andere.¹⁸⁴ An der politischen Front waren

179 Neusner/Thoma (1995), S. 206–207. Zu den Pharisäern als Ausleger des Gesetzes siehe beispielsweise: Mandel (2017), S. 145–168.

180 Wenn Rabbi Jochanan ben Zakkai, wie manche aus tPara 4,6–7 und anderen Texten schließen, nicht nur Schriftgelehrter, sondern auch Abkömmling einer priesterlichen Familie war, so erleichterte dies bestimmt seine Mittlerfunktion. Siehe: Stemberger (2009), S. 56; Lier (2007), S. 96, 103–104.

181 Neusner/Thoma (1995), S. 215; vgl. Schiffman (o.D.); Salzberg (o.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 (1982), 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. (1970); ders. (1974); Schäfer (1979); 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 [o.D.]).

182 Die Flucht Jochanans war somit der erste Schritt in 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).

183 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).

184 Neusner/Thoma (1995), S. 213.

es vor der Zerstörung des Tempels zumeist die Pharisäer, die mit den römischen Autoritäten kooperierten und so die lokale jüdische Selbstverwaltung erwirkten, die schließlich in das Amt des Patriarchen mündete.¹⁸⁵ Interessant ist, dass, obwohl Gamliel II. eindeutig aus einer pharisäischen Familie stammte, er sich, zumindest soweit bekannt, nie als Pharisäer bezeichnete.¹⁸⁶ 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.¹⁸⁷ So war es vermutlich nicht mehr nötig, 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.¹⁸⁸

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.¹⁸⁹ Mit der Etablierung eines neuen ‚geistigen Zentrums‘ war der Fortbestand der jüdischen Existenz gesichert, obwohl die politische Unabhängigkeit verloren und das Heimatland verwüstet war.¹⁹⁰ Die Bitte des Rabbi Jochanan

185 Schiffman (o.D.); vgl. Lier (2007), S. 91. Gamliel II. soll für eine Dezentralisierung des Torastudiums eingetreten sein, sodass dieses nicht nur in Javne angesiedelt war (Lier [2007], S. 98.). Das Amt des Patriarchen wurde 429 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. Zur Verbindung zwischen Javne und Patriarchat siehe beispielsweise: Lapin (2012), S. 49–55.

186 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).

187 Neusner/Thoma (1995), S. 216–218; vgl. Doering (2009), S. 73.

188 Neusner/Thoma (1995), S. 219; vgl. Cohen (1984). Doch auch diese Offenheit, Kompromissbereitschaft und Inklusion hatte seine Grenzen. Wer beispielsweise den Mehrheitsbeschluss nicht akzeptierte galt als Häretiker (*min*) (Magness [2011], S. 71–72; vgl. Cohen [1984], S. 49). Interessant ist die Schlussfolgerung, dass, weil die Rabbinen auch lange nach 70 andere der Häresie (*minut*) beschuldigten, die Sektiererei mit der Tempelzerstörung nicht automatisch geendet hatte (Magness [2011], S. 88). Doch prinzipiell kann gesagt werden, dass sich aus den vielen Gruppen und Strömungen nach 70 zwar sehr langsam, aber doch eine Bewegung von Gelehrten, von Rabbinen, herausentwickelt hat (Lier [2007], S. 100).

189 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).

190 Alon (1977), S. 269; vgl. Aderet (1990).

ben Zakkais an Vespasian, in Javne Tora zu studieren (bGit 56b), ermöglichte zumindest eine gewisse Freiheit und Unabhängigkeit.¹⁹¹ 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.¹⁹² 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.¹⁹³ Die Gelehrten siedelten sich nämlich von 135–175 n. d. Z. unter Schimon b. Gamliel II. in Uscha, sowie danach in Bet Sche'arim und Sepphoris an. Mit Gamliel VI. (400–415 n. d. Z.) jedoch endete das Patriarchat und auch Tiberias als Gelehrtenzentrum kam 429 n. d. Z. zu seinem Ende.¹⁹⁴

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“,¹⁹⁵ 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.¹⁹⁶ Zwischen 70 n. d. Z. und der Mitte des 4. Jh. waren die Rabbinen Palästinas eine kleine Gruppe von religiösen Experten mit limitiertem Einfluss.¹⁹⁷ Ursprünglich waren die Rabbinen wohl ein recht loses Netzwerk von Gelehrten, das erst nach dem Bar Kochba-Aufstand bekannter wurde.¹⁹⁸ Das Patriarchat des Juda ha-Nasi (ca. 135–217 n. d. Z.) war mit 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 bis in die Diaspora nach Babylonien ausbreitete.¹⁹⁹ Für die Zeit vor dem 6./7. Jh. gibt es außerhalb Palästinas und Babylonien nur wenige

191 Alon (1977), S. 295.

192 Lapin (2006), S. 211–212.

193 Für die Frage, ob die Ideologie in der Zeit von Javne Auswirkungen auf den Bar Kochba-Aufstand hatte, siehe: Ben Shalom (1984).

194 Lier (2007), S. 91; vgl. Schiffman (o.D.); Zu sämtlichen Zentren der Gelehrsamkeit, der Tora und der rabbinischen Aktivität in Palästina zwischen 70 und 400 siehe bes.: Rosenfeld (2010).

195 Neusner/Thoma (1995), S. 212.

196 Ibid.

197 Lapin (2006), S. 206; vgl. Alexander (1992), S. 20; Goodman (1992), S. 29. Etwa 500 palästinische Rabbinen sind für den Zeitraum von 70 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 (ibid., S. 222).

198 Doering (2009), S. 73.

199 Alexander (1992), S. 21; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005).

Belege für die Anwesenheit bzw. das autoritative Wirken von Rabbinen.²⁰⁰ 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, dass es ab etwa dem 6./7. Jh. die Hauptströmung des Judentums bildete.²⁰¹ Bis ins 8. Jh. war dann die spanische Gemeinde ‚rabbinisiert‘ sowie bis ins frühe Mittelalter (ca. 9. Jh.) die Gemeinden des Rheinlandes.²⁰²

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.²⁰³ Vermutlich schloss sich aber ein Großteil der Priester den Rabbinen in ihrer Ausübung als Gesetzeslehrer an. Insgesamt gingen somit Priester, Schriftgelehrte und Pharisäer in der rabbinischen Bewegung gleichermaßen auf.²⁰⁴

In diesem Zusammenhang ist auch 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 zu leben, die vor 70 n. d. Z. nur den Priestern vorbehalten war.²⁰⁵ Doch dabei versuchten sie nicht, wie Priester zu leben oder diesen ihre Autorität abzuspochen, sondern wollten lediglich deren Zugang zur Heiligkeit Gottes – u.a. durch die Einhaltung von Reinheitsvorschriften – allen Israeliten zugänglich machen.²⁰⁶ Dies war vermutlich der Grund für ihre Beliebtheit unter der jüdischen Bevölkerung und der Hauptgrund der Streitigkeiten zwischen ihnen und den Priestern.²⁰⁷

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 wurde, 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.²⁰⁸ Die Tora und die Rabbinen waren schließlich dem Tempel über-

200 Schwartz (2013), S. 6; vgl. Kraemer (1995), S. 214.

201 Ulmer (2019); vgl. Schwartz (2011), S. 12; Cohen (2006), S. 6.

202 Alexander (1992), S. 21.

203 Maier (1995), S. 252–253. Für allgemeine Informationen zum Priestertum im rabbinischen Denken und für Details zu diesem für die Zeit 70 siehe: Stemberger (2010g); ders. (2010h).

204 Lier (2007), S. 105; vgl. Vogel (2019), S. 257; Israeli (2015), S. 9.

205 Birenboim (2011), S. 59; vgl. Kirschner (1985), S. 44.

206 Birenboim (2011), S. 63–64; vgl. Regev (2000).

207 Birenboim (2011), S. 68.

208 Rosenfeld (1997), S. 456–459; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005).

geordnet, denn der Tempel konnte nicht ohne sie existieren, die Rabbinen jedoch mithilfe der Tora sehr wohl ohne Tempel.²⁰⁹

4.2.1.4.1.5 Identität – mit & ohne Tempel

Gemein war dem Judentum vor 70 n. d. Z., dass es sich auf eine gemeinsame – wenn auch fiktive – Abstammung berief, die Beschneidung, gewisse Speisevorschriften und Normen im Umgang mit Sexualität und Ehe 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.²¹⁰ Der Tempel war somit, solange er Bestand hatte, ein wichtiges Instrument der Identität und des sozialen Zusammenhalts.²¹¹

Nach der Zerstörung des Tempels wurde in der kollektiven Erinnerung der Rabbinen eine neue Realität geschaffen,²¹² in welcher Jerusalem und der Tempel die tiefste Schicht ihres Denkens bildeten. Dies geschah in einer Zeit, in der die Orte bereits in Trümmern lagen.²¹³ Obwohl nach dem Bar Kochba-Aufstand die letzte Hoffnung auf Erneuerung des Tempelkults geschwunden war, blieb der Tempel dennoch im Gedächtnis der Rabbinen erhalten und verankert. Das physische Gebäude war zwar verloren, doch die Praktiken und Symbole blieben in Form von Ritualen und der Liturgie erhalten, welche der ‚Erinnerung an Jerusalem/den Tempel‘ dienen sollten.²¹⁴

Die Rabbinen hatten prinzipiell ein äußerst ambivalentes Verhältnis zum Tempel selbst:²¹⁵ 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 wieder erbaut werden möge (bBer 58a; bSuk 41b;

²⁰⁹ Rosenfeld (1997), S. 460.

²¹⁰ Stemberger (2017), S. 180–181; vgl. Doering (2009), S. 67. 70 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).

²¹¹ Doering (2009), S. 68.

²¹² 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).

²¹³ Eliav (2003), S. 53; vgl. Ulmer (2010), S. 231.

²¹⁴ Eliav (2003), S. 54.

²¹⁵ Für Details zu dem Verhältnis der Rabbinen zum Tempel siehe beispielsweise: Schmidt (2001); Hogeterp (2006); Mandel (2006).

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.²¹⁶

Wie dem Tempel, so wurde nach 70 n. d. Z. auch den Tempelgeräten 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 Pharisiäer, 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.²¹⁷ Zudem ist auffällig, dass imaginiert wurde, dass die Pharisiäer die Tempelgeschicke lenkten, wodurch sich die Rabbinen, als ‚geistige Nachfahren‘ der Pharisiäer selbst in den Tempelkult einschrieben. So wurde von den Rabbinen die Bedeutung der Tempelgeräte in der Zeit des 2. Tempels zu ihren Gunsten hervorgehoben.²¹⁸

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.²¹⁹ 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.²²⁰

Die Schriften, welche kurz nach der Tempelzerstörung entstanden, waren *Apokalypsen* (z.B. 4 Ezra, 2 Baruch), die in der Zerstörung den Anfang vom Ende bzw. der Erlösung sahen. Erst nachdem der erste Schock mithilfe dieser überwunden wurde,

²¹⁶ Stemberger (2016), S. 185–186; vgl. ders. (2010a), S. 649.

²¹⁷ Fraade (2009), S. 247–250, 262.

²¹⁸ Vgl. *ibid.*, S. 251.

²¹⁹ Schwartz (2013), S. 4–5.

²²⁰ Lapin (2006), S. 206; Gafni (2018), S. 268–270. Zur Relation zwischen rabbinischen Texten und der historischen Wirklichkeit siehe z.B.: Goodman/Alexander (2011).

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 das 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. KglR,²²¹ 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, sich langsam durch das Ereignis durcharbeiten, bis sie es schließlich bewältigen können.²²²

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 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.²²³

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.²²⁴

²²¹ In KglR wird die Tempelzerstörung 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 [2010a], S. 635). Zur Tempelzerstörung, deren Folgen und Auswirkungen in KglR siehe z.B.: Gregerman (2016). Für Details zu KglR 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); Halbertal (2014); Kindanda Mamani (2017).

²²² Bokser (1983), S. 59–60.

²²³ Ostow (1980), S. 15–16.

²²⁴ Bokser (1983), S. 61.

Die vorrangige Reaktion der *Mischna*²²⁵ auf die Tempelzerstörung ist Leugnung. In ihr wird der Tempel und sein Kult als existent und intakt beschrieben.²²⁶ Fast jede ihrer Ordnungen (4 von 6) nimmt 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.²²⁷

Doch die *Mischna* enthält auch Riten, die zusätzlich zu den Opfern im Tempel durchgeführt wurden, wozu u.a. das Gebet zählt.²²⁸ Sie reagiert somit einerseits auf die Zerstörung, indem sie diese vielleicht zugunsten der Hoffnung auf Wiederaufbau ignoriert und vom Tempelkult berichtet, 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 schafft. Das Traktat Avot zeigt beispielsweise diese Konzeptverschiebung von einer Tempelzentralität zu einer Welt ohne Tempel auf.²²⁹ Die *Tosefta* geht ebenfalls auf diese ‚Extra-Riten‘ ein und erwähnt neben dem Gebet auch Werke der Liebe und Wohltätigkeit, betitelt diese jedoch nicht als ‚Ersatz‘ für den Tempel.²³⁰ Wie die *Mischna* geht die *Tosefta* nur sehr indirekt auf den Verlust des Tempels ein.²³¹ Erst in den Talmudim werden diese ‚Extra-Riten‘ als Ersatz verstanden und auch über den Tempelkult mit dessen Opfern gestellt.²³²

225 Die *Mischna* gilt als ältestes rabbinisches Dokument, das am Anfang des 3. Jh. im Umkreis von Rabbi Juda ha-Nasi niedergeschrieben wurde. 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.

226 Goldenberg (2006), S. 200; vgl. Bokser (1983), S. 40; Kirschner (1985), S. 28; Avery-Peck (1992); Flesher (2010), S. 55.

227 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 vom Tempel und dessen Kult. Siehe: 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).

228 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 (2010c).

229 Clements (2011), S. 534; vgl. Schwartz (2007), S. 143–144. Spricht die *Mischna* tatsächlich an 14 Stellen von der Zerstörung des Tempels, so tut sie dies an elf 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). Siehe: Flesher (2010), S. 56; vgl. Neusner (2012), S. 85; Stemberger (2010a), S. 626; Goldenberg (2006), S. 200.

230 Bokser (1983), S. 44, 57; Cohen (1999), S. 315.

231 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. Siehe: Kraemer (1995), S. 74–75; vgl. Stemberger (2010a), S. 629.

232 Bokser (1983), S. 46, 57. Für die Auffassung der Talmudim als Literatur siehe z.B.: Kraemer (1996).

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.²³³ 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‘.²³⁴

Aber wie kam es zu dieser rabbinischen Fokussierung auf den Tempel und seinen Kult? N.S. Cohn meinte, 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 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.²³⁵ Die Vergangenheit, im kollektiven Gedächtnis erinnert, wurde somit zu Gunsten der Rabbinen verändert, um diesen in der Gegenwart ihren Macht- und Autoritätsanspruch zu legitimieren.²³⁶ Die Rabbinen behaupteten in diesem Zusammenhang, die ‚Erben‘ des Großen Sanhedrins zu sein, der zur Zeit des 2. Tempels für richterliche Entscheide zuständig war. Sie gaben dem Sanhedrin in ihrer Imagination der Vergangenheit eine Schlüsselrolle bei der Ausübung der Tempelrituale und statteten 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.²³⁷ Der Tempeldiskurs fungierte somit u.a. als mächtiges Mittel der Etablierung ihrer Gruppenidentität.²³⁸

233 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).

234 Neusner (2012), S. 86, 87, 89, 93.

235 Cohn (2013), S. 3–4, 15; vgl. Hezser (2013a), S. 15. Für Details zu der ‚Tempelritual-Erzählung‘ siehe z.B.: Cohn (2007).

236 Cohn (2013), S. 11–13; vgl. Hezser (2013a), S. 15.

237 Cohn (2013), S. 14, 39–40, 55, 88, 91–92, 120; vgl. Ådna in Maier et al. (2005).

238 Cohn (2013), S. 102, 116; vgl. Busink (1980), S. 1401–1432.

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.²³⁹ Sie entwickelten den Rechtsbegriff *ba-zman ha-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.²⁴⁰

Die rabbinische Haltung gegenüber dem Tempelverlust und der Hoffnung auf seinen Wiederaufbau war 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 in dieser Form nicht mehr gegeben war.²⁴¹

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 (KglR 4 zu Kgl 4,11);²⁴²
- 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;²⁴³
- 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);²⁴⁴
- 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.²⁴⁵

²³⁹ Stemberger (2016), S. 171.

²⁴⁰ Goldenberg (2006), S. 201; vgl. Stemberger (2016), S. 171.

²⁴¹ Goldenberg (2006), S. 202.

²⁴² Thoma (1966), S. 149–150.

²⁴³ Ibid., S. 149–151.

²⁴⁴ Ibid., S. 149, 151–152; vgl. Stemberger (2010a), S. 648.

²⁴⁵ Thoma (1966), S. 149, 152–153, 165.

Rabbinische Möglichkeiten der Adaption und Relativierung der ehemals priesterlichen und zentralkultischen Elemente waren v.a. die Überbietung (Tora ist wichtiger als Tempel) und die Substitution (Gebet, Liebeswerke, Torastudium).²⁴⁶ Das Rabbinische Judentum betonte somit das Gebet, Wohltätigkeit und Liebeswerke als Antwort auf die Zerstörung des 2. Tempels und das Ende des Opferkultes.²⁴⁷ Die Rabbinen boten so eine interimistische Ersatzmöglichkeit, bis der endzeitliche Tempel wiedererrichtet werden würde.²⁴⁸

Die Rabbinen ermöglichten es, dass ...

- die Synagoge (*Bet ha-Knesset*) mit ihren Abbildungen von Kultgeräten und Festsymbolen (z.B. *Etrog* und *Lulav*) in ihrer Funktion und als Ort des Gebets, sowie das Lehrhaus (*Bet ha-Midrash*) als Ort des Torastudiums den Tempel ersetzen konnten;
- 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;²⁴⁹
- der Weise als Repräsentant der Tora den Tempel als Wallfahrtsziel ersetzte und sein Tod als ähnlich tragisches Ereignis wie die Tempelzerstörung gelten konnte.

Der *Synagoge* wurde v.a. nach der Tempelzerstörung eine gewisse Heiligkeit zugesprochen. In mehreren Inschriften ab dem 4. Jh. wird die Synagoge als ‚heiliger Ort‘ beschrieben.²⁵⁰ Die Synagoge kann sogar als Miniaturtempel, als ‚kleines Heiligtum‘ (*miqdash me'at*) (bMeg 29a) gedacht werden.²⁵¹ Denn die nach der Tempelzerstörung eintretenden sozio-ökonomischen 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.²⁵² Im Grunde konnte die Synagoge nur einige Tempelfunktionen übernehmen, doch nicht diesen an und für sich oder in seiner gesamten symbolischen Bedeutung ersetzen. Die Synagoge war somit *de facto* dem

²⁴⁶ Ibid., S. 153.

²⁴⁷ Bokser (1983), S. 37. Für die rabbinische Haltung zu Opfern und der Verehrung Gottes siehe u.a.: Goldstein (1982).

²⁴⁸ Thoma (1966), S. 166.

²⁴⁹ 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).

²⁵⁰ Stemberger (2016), S. 181; Fine (1997).

²⁵¹ Schiffman (o.D.); vgl. Stiassny (1977), S. 182; Goodman (2018), S. 246; Oppenheimer (1996), S. 1034–1035; Cohen (1999), S. 298, 305; Stemberger (2016), S. 181; Fine (1997); Israeli (2015), S. 9; Safrai (1989); Fine (1996).

²⁵² Zellentin in Maier et al. (2005); vgl. Stemberger (2016), S. 184.

Tempel stets unterlegen, doch das Gebet und das Torastudium wurden als äquivalent oder überlegen in Bezug auf den Opferkult betrachtet.²⁵³

Prinzipiell unterscheidet sich die Synagoge vom Tempel in Jerusalem 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.²⁵⁴ Eine Synagoge 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.²⁵⁵ 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 dazu eine ‚Laien‘-Institution ohne klerikalen Mittler zwischen Mensch und Gott.²⁵⁶ Synagogen standen infolgedessen überall dort, wo es Juden gab, weshalb gesagt werden kann, dass es sich bei ihnen um ein wichtiges Element jüdischer Selbstdefinition handelte.²⁵⁷ Nichtsdestoweniger erhielten die Synagoge – und auch das Lehrhaus – als Aufenthaltsorte der Weisen und Rabbinen im Laufe der Zeit denselben Status wie der frühere Tempel, weil es u.a. zu einer Verschiebung der Heiligkeit vom sakralen in den alltäglichen profanen Bereich sowie von einem zentralen Gebäude auf Personen und Ersatzhandlungen hin kam.²⁵⁸

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.²⁵⁹ Das dreimalige tägliche Opfer wurde durch das dreimalige Gebet ersetzt (tBer 3,1–3).²⁶⁰ Auch die palästinischen Juden griffen nach der 2. Tempelzerstörung auf diese Praktik zurück,

253 Cohen (1999), S. 322–323.

254 Ibid., S. 299–301; vgl. Ulmer (2010), S. 223.

255 Cohen (1999), S. 321. Für gegenteilige Meinungen siehe: Stemberger (2010a), S. 639; tMeg 2,18; mMeg 3,1; 3,3.

256 Cohen (1999), S. 306.

257 Siegert (2019), S. 337. Für detailliertere Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Tempel und Synagoge siehe beispielsweise: Brenham (1998); Cohen (1984a); Busink (1980), S. 1359–1400.

258 Rosenfeld (1997), S. 444, 446–447, 460–461.

259 Siegert (2019), S. 341. Das vorgeschriebene Gebet ist eine Kreation der rabbinischen Zeit, denn vor 70 hatte der Tempel keine etablierte Gebetsliturgie (Cohen [1999], 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).

260 Israeli (2015), S. 9; Stemberger (2010a), S. 640. Es wurde geglaubt, dass die Schechina während des Gebets in der Synagoge anwesend sei (Cohen [1999], 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 [2010a], S. 639).

sodass der Gottesdienst in den Synagogen mit seiner Toralesung den Tempel und dessen Opferkult ersetzte.²⁶¹ Das Studium der Opfergesetze in der Tora, sowie das Fasten, wurden der tatsächlichen Darbringung der Opfer gleichgesetzt (Ps 50,23; bSan 43b; bMen 110a; bMeg 31b; bTaan 27b; ARN A 4; PRK 6,3).²⁶² Die Tora wurde im Verständnis der tempellosen rabbinischen Bewegung folglich wichtiger als Priester- und Königtum, ja sogar wichtiger als jedes Opfer erachtet (mAv 6,6; bEr 63b).²⁶³

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.²⁶⁴

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.²⁶⁵ 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 nunmehr im Studium die Begegnung mit dem Wort Gottes möglich war.²⁶⁶

Ohne Kult war auch keine rituelle Sühne mehr möglich. Es wurde jedoch versucht der Toraförmigkeit Sühnewirkung zuzuschreiben, was teilweise auch gelang.²⁶⁷ 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) und das Lernen ist Gott lieber 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,

261 Siegert (2019), S. 342; Schreiner (2019), S. 381. Andererseits ist auch das *Musaf*-Gebet zu den drei Wallfahrtsfesten erwähnenswert, da es die Bitte um den Wiederaufbau des Tempels und seines Kults erbittet (Siegert [2019], S. 353–354).

262 Bokser (1983), S. 52–53, 55–57; vgl. Stemberger (2010a), S. 647; ders. (2016), S. 172; Schreiner (2019), S. 382–384. 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. yBer 2,1,4b; bMen 110a; Tan Tzaw 14; Tan Achare 10; DtnR 5,3; PRE 5).

263 Neusner/Thoma (1995), S. 212.

264 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 (2010a), S. 625; Saldarini (2002), S. 159; Langer (2016), S. 358; Schreiner (2019), S. 383–384; Goodman (2011), S. 509.

265 Langer (2016), S. 349; vgl. Oppenheimer (1996), S. 1049.

266 Stemberger (2016), S. 179; vgl. Cohen (1999), S. 318; Thoma (1966), S. 155.

267 Maier (1995), S. 253.

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,²⁶⁸ denn das Studium der Tora ist wichtiger als der Tempelbau (bMeg 16b),²⁶⁹ da der Lernende vor Gott gilt, als ob er bereits zum Wiederaufbau des Tempels beigetragen hätte.²⁷⁰

Solange der Tempel stand, ermöglichte er Sühne; nach der Zerstörung konnte hingegen 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.²⁷¹

Nach der Tempelzerstörung gingen die Rabbinen, wie schon zuvor die Pharisäer, davon aus, dass die Reinheit und Heiligkeit des Tempels in abgeschwächter Form, z.B. in der ‚*Heiligung des Alltags*‘ vorhanden blieb.²⁷² So sollte beispielsweise jeder seine täglichen Speisen in einem Zustand ritueller Reinheit zu sich nehmen,²⁷³ 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).²⁷⁴

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 (*Tzaddik*) dann sogar mit der Zerstörung des Tempels verglichen bzw. wog laut KglR 1,44 sogar schwerer.²⁷⁵

Nach 70 n. d. Z. scheinen die rabbinischen Weisen den Jerusalemer Tempel als Ort des Heiligen ersetzt zu haben. Im Gegensatz zum früher zentralisierten Heiligtum waren die Weisen an verschiedenen Orten im Land Israel tätig, was auf einen beginnenden Dezentralisierungsprozess der religiösen Autorität und Praxis hinweist. 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 ler-

²⁶⁸ Rosenfeld (1997), S. 462–463; vgl. Stemberger (2010a), S. 647.

²⁶⁹ Stemberger (2016), S. 172; vgl. ders. (2010a), S. 647; Schreiner (2019), S. 385.

²⁷⁰ Langer (2016), S. 354–355.

²⁷¹ Schreiner (2019), S. 384, 387.

²⁷² Magness (2011), S. 87–88.

²⁷³ Durch Worte der Tora konnten gewöhnliche Speisen z.B. geweiht werden (Rosenfeld [1997], S. 455).

²⁷⁴ Neusner (1972), S. 322, 325; vgl. Bokser (1981).

²⁷⁵ Rosenfeld (1997), S. 448–449; vgl. Stemberger (2010a), S. 636.

nen 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 Diaspora erleichterte.²⁷⁶ So wurden die früheren jährlichen drei Pilgerreisen zum Tempel an den Wallfahrtsfesten (Pessach, Schawuot und Sukkot) durch Reisen zu den Weisen ersetzt, bei welchen gelernt wurde und eine spirituelle Atmosphäre herrschte (tSuk 2,1; tPar 7,4).²⁷⁷ Diese 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.²⁷⁸

4.2.1.4.4. Diaspora

In der biblischen Zeit blieb die Zentralität des Opferkults des Jerusalemer Tempels mit Ausnahme des Babylonischen Exils im Wesentlichen unangefochten.²⁷⁹ In der Zeit des 2. Tempels²⁸⁰ gab es Ausnahmen zu der Zentralisierung des Opferkults im Jerusalemer Tempel. Drei dieser Einzelfälle sind der Tempel in Elephantine,²⁸¹ 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,

276 Hezser (2013a), 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 (2013a); dies. (2016).

277 Rosenfeld (1997), S. 450–451.

278 Hezser (2013a), S. 17–18. Für heilige Männer im 5. und 6. Jh. siehe z.B.: Brown (1982).

279 Goldenberg (2006), S. 192.

280 Ein kurzer Überblick zur politischen Lage in der Diaspora vor 70 findet sich beispielsweise in: Smallwood (1999).

281 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]).

der vermutlich das Resultat von Streitigkeiten innerhalb des Priestertums war.²⁸² 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.²⁸³

Juden in der Diaspora unterschieden sich somit stets von jenen im Land Israel in ihrer loseren Affinität zum Tempel.²⁸⁴ 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.²⁸⁵ Nichtsdestoweniger lasen, lernten und lehrten Diasporajuden genauso die Tora wie ihre Glaubensbrüder in Israel. In der Tora wurden der Tempel, sein Kult und die Priester hochgeachtet,²⁸⁶ dennoch hatten diese Elemente, wie auch die Diasporaliteratur zeigt, nicht eine solch unmittelbare Bedeutung für sie. 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 ideelles Zentrum verloren, doch auf ihr alltägliches religiöses Leben hatte sie keinen Einfluss.²⁸⁷ In politischer Hinsicht war die 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.²⁸⁸ War 70 n. d. Z. nur von jenen Juden der *fiscus judaicus* zu entrichten, die ethnisch jüdisch waren, so mussten nach 96 alle Glaubensangehörigen des Judentums die Steuer bezahlen, da ab diesem Zeitpunkt die Definition eines Juden vom römischen Staat her eine religiöse war.²⁸⁹

282 Schiffman (o.D.); vgl. Goldenberg (2006), S. 192; Hezser (2013a), 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 [1999], S. 301).

283 Goldenberg (2006), S. 193; vgl. Smallwood (1999), S. 190–191.

284 Hacham (2011), S. 155.

285 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).

286 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) (Gafni [2018], S. 278–280).

287 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 Alexandria (in glorreichen Farben beschrieben in ySuk 5,1,55a–b, bSuk 51b), die 117 n. d. Z. von Trajan zerstört wurde, oder an die große Synagoge von Sardes gedacht wird (Goodman [1992], S. 36; Gafni [2018], S. 272).

288 Goodman (1992), S. 30–31; Smallwood (1999), S. 190–191; Jos, BJ 7,409–436.

289 Goodman (1992), S. 32, 34.

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 seit der Zerstörung des 1. Tempels (586 v. d. Z.) existierte – die den Juden Jerusalems, wenn nicht ganz Israels, nach dem Wegfall des Tempels den Weg weisen konnten, weil sie diese besondere Form der Religiosität längst verinnerlicht hatten.²⁹⁰

4.2.1.4.5 Drama der Tempelzerstörung?

War das Ereignis der Tempelzerstörung ein erschütterndes und einschneidendes Drama? Wohl eher nicht, obwohl es einige Veränderungen mit sich brachte. Doch wieso dies behauptet werden kann, soll im Folgenden aus rabbinischer und heutiger Perspektive genauer beleuchtet werden.

4.2.1.4.5.1 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.²⁹¹ 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.²⁹²

Darüber hinaus gab es eine breite Strömung im rabbinischen Judentum, die bereits in der 1. Zerstörung des Tempels die entscheidende Wende sah und die 2. Tempelzerstörung nur mehr als eine Art Nachspiel betrachtete.²⁹³ 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.²⁹⁴ Parameter, anhand welcher die Kontinuität

²⁹⁰ Vgl. Gafni (2018), S. 282–285; ders. (2009); Stone (1981), S. 195–196.

²⁹¹ Die Mitglieder der Gruppe 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).

²⁹² Neusner (1972), S. 314, 319–320.

²⁹³ 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).

²⁹⁴ 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

oder Veränderung vor und nach der Zerstörung des 2. Tempels festgemacht werden können, sollen folglich aufgelistet werden:²⁹⁵

Tab. 8: Veränderungen und Kontinuitäten vor und nach der 2. Tempelzerstörung

	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
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

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).

²⁹⁵ 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).

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.

Doch wie fühlten und reagierten die Rabbinen selbst auf die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. d. Z.? Es finden sich keine Hinweise darauf, dass sie von Angst, Hoffnungslosigkeit oder jenem tiefen Schrecken erfasst wurden, wie er etwa die Bücher Baruch und Ezra prägt. Vielmehr zeichnet sich in den rabbinischen Quellen ein auffälliges Schweigen gegenüber dem Ereignis ab. 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.²⁹⁶

4.2.1.4.5.2 Heutige Perspektive

Die Forschermeinungen wandelten sich über die Jahrzehnte hinweg. Wurde zuerst von einer spirituellen, sozialen, ökonomischen und politischen Katastrophe ausgegangen,²⁹⁷ 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).²⁹⁸ 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.²⁹⁹

296 Vgl. Cohen (1999), S. 315. Für Details zu den Reaktionen der Rabbinen auf die Tempelzerstörung siehe z.B.: Saldarini (1982); Mintz (1984); Scheinerman (2015).

297 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 nicht mehr existent gewesen (Schwartz [2011], S. 3). Für frühe Forschermeinungen zu den Auswirkungen der Zerstörung siehe beispielsweise: Thoma (1968); Aderet (1984).

298 Schwartz (2014), S. 239, 245; vgl. Magness (2011a), 181; Thoma (1966), S. 4–8.

299 Vgl. Schwartz (2014), S. 240–242, 244–252. Für S. Schwartz überlebte das Judentum den Schicksalsschlag 70 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

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 in Galiläa, lassen sich keine großen Veränderungen zu der Zeit vor 70 feststellen. Im Gegenteil: wichtige jüdische Institutionen wie die Synagoge und solche der rituellen Reinheit (z.B. Mikwe) waren bereits vor 70 etabliert und entwickelten sich nach dem Aufstand und der Zerstörung sogar kontinuierlich weiter.³⁰⁰ Die Behauptung, dass Juden nach dem Bar Kochba-Aufstand Jerusalem nicht mehr betreten durften, kann archäologisch nicht bestätigt werden, – es fanden sich Grabhöhlen, kleine jüdische Siedlungen und Mikwen in der Region, wenn auch nicht im ehemaligen Stadtkern Jerusalems.³⁰¹ Mit der Zerstörung des Tempels wurden 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 Raum (Synagogen) weiter.³⁰²

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.³⁰³ Er trauert um den Verlust seines Tempels, die nationale Autonomie Israels und die darauffolgende 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 löscht die Lichter,³⁰⁴ spricht, Sonne,

in der Zeit 70 genauso wie nach der Schoah Literatur über diese schicksalhaften Ereignisse produziert wurde. Es dominierte in beiden Fällen nicht das schockierte Schweigen, sondern einmal war es v.a. die Apokalyptik, die Schmerz, Trauer aber auch Hoffnung zum Ausdruck brachte, während es dann Gedichte und Prosa Überlebender waren, die vom Willen zum Weiterbestand der jüdischen Religion zeugten. Vgl. Roskies (1984); Mintz (1984).

300 Overman (2014), S. 271, 276; vgl. Schwartz (2014), S. 245–48.

301 Schwartz (2014), S. 247.

302 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).

303 Beispiele für die Trauer Gottes über den Tempel finden sich u.a. in den angeführten Stellen rabbinischer Texte; yBer 9,3,13c; bBer 3a; 59a; bTaan 5a; bChag 5b; bBB 74a; bAZ 3b; KglR 3,31; Peticha 24; PRK 16,9; PesR 15,16; 29,1,(1–2); 36,6; SER 28; 149; 154; Yalq II § 1009.

304 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).

Mond und Sterne, er geht barfuß, sitzt in Schweigen und weint (KlglR 3,10). Wie jeder Trauernde sucht und benötigt auch Gott dringend Trost.³⁰⁵ In seiner Trauer lässt er die Ereignisse Revue passieren und erkennt, dass er auch Mitschuld an der Zerstörung seines Tempels und an dem derzeitigen Exil seines Volkes trägt. 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.³⁰⁶

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.³⁰⁷

Gott klagt und trauert 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.³⁰⁸

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.³⁰⁹ Durch Gottes Trauer ist Israel nie allein in sei-

305 Vgl. Glatt (1979); Kirschner (1985), 41; Ayali (1981), S. 229; Ulmer (2010), S. 246–247; dies. (2011), S. 117.

306 Vgl. Glatt (1979); Cohen (1982), 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. Siehe: 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). Zu Gottes Trauer und seinem Weinen siehe z.B.: Ego (2021).

307 Glatt (1979), S. 78.

308 Vgl. Kuhn (1978), S. 244, 268, 356.

309 *Ibid.*, S. 350, 3583–60; vgl. Cohen (1982), 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 [2010a], 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).

nem Schmerz, Gott ist in Liebe und einer gewissen Schicksalsgemeinschaft mit seinem Volk verbunden.³¹⁰ Warum Texte über die Trauer Gottes entstanden sind, hat demnach vermutlich zwei Gründe – Trost und Ermahnung.³¹¹

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.³¹²

Insgesamt war das Ziel solcher Texte wohl die ‚Erbauung‘ Israels.³¹³ Denn auch die *Israeliten* waren Trauernde – einerseits über die Zerstörung und andererseits über den Verlust ihrer nationalen Souveränität und das Exil.³¹⁴ 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”.³¹⁵ 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.³¹⁶

Der beschriebene Topos der Trauer Gottes über die Tempelzerstörung ist eng mit Rabbi Aqiva (50/55–135 n. d. Z.) verbunden.³¹⁷ Die Generation Rabbi Aqivas und seiner Schüler war, rabbinischen Texten zufolge, geprägt von Verfolgung, wirtschaft-

³¹⁰ Kuhn (1978), S. 361–362, 387; vgl. Cohen (1982), S. 33.

³¹¹ 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 weit aus 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).

³¹² Kuhn (1978), S. 389.

³¹³ *Ibid.*, S. 390.

³¹⁴ Glatt (1979), S. 78.

³¹⁵ *Ibid.*, S. 79; vgl. Fishbane (2005), S. 139, 191.

³¹⁶ Kuhn (1978), S. 364.

³¹⁷ 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

licher Unsicherheit, Krieg sowie enttäuschten Hoffnungen auf einen baldigen Wiederaufbau des Tempels. Aufgrund dieser geschilderten äußeren Umstände konnten Zweifel entstehen, ob Gott sein Volk nicht doch verlassen und den Feinden ausgeliefert hatte.³¹⁸ Entgegen der Annahme, dass die *Schechina* infolge von Sünde das Volk verließ (bYom 85a; bChag 5b),³¹⁹ beruhigte und tröstete Rabbi Aqiva durch die Aussage, dass diese mit Israel ins Exil zog und bei der Erlösung Israels gleichfalls erlöst werden wird.³²⁰ 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,³²¹ denn weil er den Tempel zerstört hatte, wollte er für Israel die Aufgabe des Trösters übernehmen und in der Zukunft den Tempel selbst wiedererrichten.³²² 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.³²³

Eine spezielle Gruppe, nämlich die ‚Trauernden Zions‘ (*Avelei Zion*),³²⁴ 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 Trauernden Zions mit Gott mit; auch sind sie es, deren Gebete das Kommen des Messias herbeiführen und so zur Erlösung Israels beitragen wer-

midraschische Interpretation als Schriftauslegung verstand (Mandel [2011], S. 347, 368–369). Für detailliertere Ausführungen dazu, siehe z.B.: Mandel (2017).

318 Ayali (1981), S. 218, 230.

319 Vgl. Maier (1995), S. 250.

320 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).

321 Glatt (1979), S. 78; vgl. Maier (1995), S. 254.

322 Ayali (1981), S. 228; vgl. Ulmer (2010), S. 242–243.

323 Ayali (1981), S. 215, 227, 231; vgl. Neusner (2012), S. 92.

324 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).

den.³²⁵ 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, allerdings um 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 für sie 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.³²⁶

4.2.1.6 Wann wird (heute noch) getrauert?

Am 9. Av,³²⁷ 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.³²⁸

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.³²⁹ Er bildet den Abschluss einer dreiwöchigen Trauerzeit und ist neben Jom Kippur der einzige offiziell vorgeschriebene Fasttag.³³⁰ Die Mischna geht in mTaan 4,6–7

325 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.

326 Alexander (2013), S. 34, 35, 37; vgl. Lichtenberger (2002), S. 98; Schiffman (2010), S. 280; Cohen (1999), 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]).

327 Av ist der elfte Monat des jüdischen Kalenders.

328 Für Beispiele solcher 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.

329 Vgl. Grunwald (2015).

330 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 – erster Schabbat der drei Trauerwochen, PesR 27 – *Haftara*-Lesung für den zweiten Schabbat, PesR 27/28 – *Haftara*-Lesung für den Schab-

(vgl. tTaan 3,9–13; yTaan 4,8,68c–69b; bTaan 29a) 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 in der Zeit Nebukadnezars zerstört werde (586 v. d. Z.);
- der 2. Tempel von den Römern zerstört werde (70 n. d. Z.);
- Bethar eingenommen werde (135 n. d. Z.);
- die Stadt Jerusalem zerstört werde (136 n. d. Z.).³³¹

Aufgrund dieser Tragödien 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,³³² 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).³³³ 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 (yYom 1,4,39a; 6,3,43c–d; bYom 39a). Aus Sicht der Rabbinen hätten auch schon biblische Figuren, wie z.B. Josef (GenR 93,12 zu Gen 45,14) oder Adam und andere Propheten (LevR 13,5 zu Lev

bat 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 Bußschabbatot sowie den sieben Trostschabbatot nach dem 9. Av (Stemberger [2010a], S. 637).

331 Der Beginn des 1. Kreuzzuges (1095), etliche mittelalterliche Pogrome gegen Juden sowie der Beginn des 1. Weltkrieges (28.7.1914) und viele weitere Ereignisse werden gleichfalls auf den 9. Av datiert.

332 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 selben 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). Siehe: Thoma (1966), S. 43–46; vgl. Bergmann (1919), S. 93.

333 Zum rabbinischen Verständnis der flüchtenden *Schechina* aus dem Tempel siehe z.B.: Klawans (2000).

11,2) durch biblische Passagen Kenntnis von dem drohenden Unheil haben können bzw. gehabt (Sifra, Bechuqotai Pereq 5,2; SifDtn § 328; KlgIR 1,5).³³⁴

Spätestens nach dem Jahr 70 n. d. Z 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 2.³³⁵ 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 Zidkijas 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 drei weitere Handschriften gefunden, die 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 ausgegangen werden, dass der 1. Tempel und dessen Zerstörung nicht gänzlich in Vergessenheit gerieten.³³⁶

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

³³⁴ Klawans (2010), S. 297–301; vgl. Thoma (1966), S. 134, 187; Neusner/Thoma (1995), S. 209, 211; Stemberger (2010a), S. 628; Doering (2009), S. 69; Cohen (1982), S. 20; ders. (1982a); Neusner (1962); Safrai (1998), S. 81; Kirschner (1985), S. 39; Evans (1992).

³³⁵ Alexander (2013), S. 23; vgl. Zellentin in Maier et al. (2005).

³³⁶ 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. Vgl. Halickman (2021); Golinkin (2020).

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.³³⁷

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 Kalonymus 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 seiner *Kinot* erwähnt Kalonymus, 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 Kreuzzüge 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. Kalonymus 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.³³⁸

Am 20. Siwan 1171 wurden 33 Juden in Blois aufgrund des Verdachts von Mord an einem christlichen Kind verbrannt.³³⁹ 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 geo-

337 Vgl. Grunwald (2015); Cohen (1982), S. 20. Für eine genauere Beschreibung des heutigen liturgischen Ablaufs am 9. Av siehe z.B.: Apple (o.D.); Posner (2010).

338 Schacter (2011), S. 277–279, 281–283.

339 Ibid., S. 285. Für Details zu diesem Ereignis siehe beispielsweise: Neubauer/Stern (1892)

graphische 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 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,³⁴⁰ u.a. deshalb, weil davon ausgegangen wurde, dass bereits der französische Gelehrte Rabbenu Tam den Fasttag in Erinnerung an Blois kurz vor seinem Tod 1171 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.³⁴¹

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 nach Ansicht der Mehrheit nicht auf die Schoah angewandt werden, denn das Leiden von Millionen von Juden sollte 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.³⁴² 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 ei-

340 Schacter (2011), S. 286–288. Für die Begründung der Verbindung der beiden Katastrophen am 20. Siwan siehe u.a.: *Ibid.*, S. 290–295.

341 *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).

342 *Ibid.*, S. 296–300. Für weitere Literatur zu der Subsumierung der Schoah unter den 9. Av siehe beispielsweise: Ders. (2008).

nen Gedenktag handelt, der im Gegensatz zum 9. Av auch nicht von allen jüdischen Strömungen eingehalten wird.³⁴³

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,³⁴⁴ 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.³⁴⁵

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 werde, doch weder die Flavier noch Hadrian (76–138) 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 errichten, was Auslöser für den oder – nach anderer Ansicht – ein Resultat des Bar Kochba-Aufstandes (132–135) war.³⁴⁶

343 Vgl. ders. (2011), S. 275. Zu dem Thema der Etablierung eines eigenen Gedenktages in Israel siehe z.B.: Young (1990).

344 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).

345 Ulmer (2010), S. 243; Scherman (2003), S. 183.

346 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 (2003); ders. (2003a). 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

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.³⁴⁷ Kaiser Julian erlaubte 362 n. d. Z. den Wiederaufbau des Tempels, doch war dieses Projekt 363 mit seinem Tod während des Perserfeldzugs auch schon wieder beendet.³⁴⁸ In rabbinischen Texten wird diese Episode, wenn überhaupt, nur in Form von Anspielungen (GenR 64,10 [zu Gen 26,28]; PesR 8), erwähnt.³⁴⁹ In christlichen Quellen wurde der Baustopp auf ein natürliches Desaster (= schlechtes Omen) – vermutlich ein Erdbeben oder einen Blitzeinschlag, der das Baukonstrukt niederbrennen ließ – zurückgeführt.³⁵⁰ In PesR werden diese Möglichkeiten des Baustopps noch durch die Uneinigkeit unter den Juden ergänzt.³⁵¹

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.³⁵² So hätte ein 3. Tempel eher Julians Politik genützt als der Wiederbelebung des jüdischen Tempelkults.³⁵³

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.³⁵⁴ 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 distanzier-

römischer Sicht schwierig gewesen den *fiscus judaicus* an Jupiter religiös zu rechtfertigen (Cohn [2013], S. 111–113, 115).

347 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).

348 Für Details zu dem Wiedererrichtungsversuch des Kaiser Julian siehe u.a.: Bacher (1897); Brock (1976); Hahn (2002).

349 Stemberger (2016), S. 186; Goodman (2018), S. 244; Morgenstern (2022), S. 153–165; vgl. Goldenberg (2006), S. 195; Hezser (2013a), S. 16; Stemberger (2010a), S. 641.

350 Goldenberg (2006), S. 195.

351 Ulmer (2010), S. 250.

352 Hezser (2013a), S. 16. Es besteht die Möglichkeit, dass die jüdischen Priesterkreise am 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).

353 Hezser (2013a), S. 17.

354 Goldenberg (2006), S. 195–196.

ten sich vom Tempel und begannen bewusst, dessen Verlust zu akzeptieren.³⁵⁵ In der antiken rabbinischen Literatur gibt es auch keinen eindeutigen Beleg dafür, dass die Juden dem Tempelbau Julians zugestimmt, ihn befürwortet oder gar freudig begrüßt hätten. Zum Zeitpunkt des Bauunternehmens war der Tempel wohl bereits obsolet und überflüssig geworden.³⁵⁶ Je mehr der Verlust des Tempels akzeptiert wurde, die Wichtigkeit des physischen Tempels nachließ, desto mehr wurde der Tempel Gegenstand apokalyptischer und messianischer Spekulationen.³⁵⁷

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.³⁵⁸

Eine Hoffnung, die jedoch bitter enttäuscht wurde, denn als nach der islamischen Eroberung auf dem Platz des früheren Tempels 691 der *Felsendom* und wenig später auch die *Al-Aqsa Moschee* (seit 706/717) 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, vielmehr wurde diese Hoffnung nun endgültig integraler Bestandteil der *messianisch-apokalyptischen Endzeiterwartungen*.³⁵⁹

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.³⁶⁰

355 Magness (2011), S. 88.

356 Schreiner (2019), S. 374.

357 Bokser (1983), S. 58; vgl. Stemberger (2010a), S. 634; *yTaan* 1,1,63d.

358 Greisiger (2010), S. 19–21.

359 Maier (1995), S. 257; vgl. Busse in Maier et al. (2005); Küchler (2007), S. 125–151, 222–257; Stemberger (2010a), 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).

360 Stemberger (2010a), S. 648; 653; vgl. Maier (1995), S. 259–260.

Interessanterweise spielt in PesR der Tempel als Kultgebäude beim Kommen des Messias keine Rolle. Dennoch wird in der eschatologischen Hoffnung³⁶¹ die bauliche Wiedererrichtung des Tempels und die organisatorische Wiedereinrichtung des Kults als Aufgabe des Messias-Königs gesehen.³⁶² 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.³⁶³ Der Messianismus und der zukünftige Tempel hatten somit viel gemeinsam – der messianische Sieg garantierte die glorreiche Restauration des Tempels.³⁶⁴

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.³⁶⁵ 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.³⁶⁶

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.³⁶⁷ 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).³⁶⁸ In Targum Jonathan wird das Konzept eines himmlischen und eines

361 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).

362 Maier (1995), S. 251; vgl. Stemberger (2010a), S. 651.

363 Ulmer (2010), S. 255–256, 259; vgl. dies. (2011), S. 122; Shillington (1976), S. 136; Stemberger (2010a), S. 651.

364 Shillington (1976), S. 171; vgl. Stemberger (2010a), S. 649.

365 Schwier (1989), S. 361.

366 Ulmer (2010), S. 233, 235, 237.

367 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 diesen jedoch nicht im Himmel, sondern am Meeresgrund errichten und für die messianische Endzeit vorbereiten (PRK 18,5) (Stemberger [2010a], S. 639).

368 Ulmer (2010), S. 256; vgl. Cohen (1999), S. 319.

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.³⁶⁹ 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.³⁷⁰ Nach anderer Meinung wird sich der zukünftige Tempel von selbst errichten (PesR 6,16), indem sich die Steine zu einem Tempel zusammenfügen.³⁷¹

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.³⁷² 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 Kabbala, z.B. im *Sefer Jetzira* (ab 7. Jh.), im *Sefer Bahir* (12. Jh.)³⁷³ und im *Zohar* (13. Jh.), zu einer umfassenden Spiritualisierung von Tempelkult und -symbolik.³⁷⁴

Auch für die Zionisten war der Tempel später von großer Bedeutung, denn er symbolisierte die jüdische Hoffnung auf ein eigenes Land, eine jüdische Nation.³⁷⁵ Nach der israelischen Eroberung von Ostjerusalem 1967 forderte eine radikal-orthodoxe

369 Das himmlische und das eschatologische Jerusalem werden im 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).

370 Ulmer (2010), S. 257–258; vgl. dies. (2011), S. 123–124.

371 Dies. (2010), S. 238.

372 Für eine kurze Schilderung der endzeitlichen Erwartungen im *Sefer Serubbabel* siehe u.a.: Stemberger (2010a), S. 642–643.

373 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).

374 Necker in Maier et al. (2005).

375 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).

Minderheit dann sogar vehement den Bau des 3. Tempels,³⁷⁶ 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.³⁷⁷ Als eine aktive Institution, die auch heute an der Vorbereitung des Aufbaus eines 3. Tempels festhält, ist schlussendlich noch das ‚Tempel-Institut‘ in Jerusalem zu nennen.³⁷⁸

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)³⁷⁹*

Dieser Bibelvers wird gemäß der rabbinischen Tradition von Rabbi Aqiva auf Bar Kochba hin ausgelegt, den jüdischen Anführer des nach ihm benannten Aufstandes. 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.³⁸⁰ herbeigesehnt wurde, so unwahrscheinlich war es, dass dieser ersehnte ‚Stern‘ Bar Kochba sein würde. Denn wie der Vers bereits zu Beginn anklingen lässt, wird er ‚nicht jetzt‘ gesehen, er ist ‚nicht in der Nähe‘, sondern in weiter Zukunft zu suchen. Es verwundert daher nicht, dass der Aufstand – vermutlich unter falschen Voraussetzungen begonnen und getragen von einer Hoffnung auf tönernen Füßen – letztlich scheiterte und die Römer obsiegten. Mit diesem römischen Sieg war es jedoch noch nicht getan, denn wird den zahlreichen rabbinischen Quellen

³⁷⁶ Für Gründe zu der Errichtung des 3. Tempels durch Menschenhand siehe z.B.: Thompson (2013–2020).

³⁷⁷ 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 [1999], S. 313, 320).

³⁷⁸ Vgl. <https://templeinstitute.org/>.

³⁷⁹ 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.]

³⁸⁰ Der Diasporaaufstand brach während des Partherfeldzuges Trajans (53–117 n. d. Z.) 115 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 siegten die Römer. Dieser Aufstand wird interessanterweise nicht – oder zumindest nicht direkt – in bGit thematisiert.

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.³⁸¹

4.2.2.1 Gründe für den Bar Kochba-Aufstand

Laut Schäfer ist der 3. Jüdische Aufstand gegen Rom „in seiner Bedeutung und seinen weitreichenden Folgen nur mit dem ersten Aufstand 70 n. Chr. zu vergleichen“.³⁸² 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) und den Diasporaaufstand (115–117) hinaus auch für den Bar Kochba-Aufstand vorausgehende Unruhen angenommen werden. Den Hauptgrund für diese sieht Mor 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 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 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), unter welchem der Bar Kochba-Aufstand stattfand, war auf eine Befriedung des Reiches, besonders der östlichen Provinzen, aus und verfolgte eine hellenistisch³⁸³ geprägte Friedenspolitik. Auch wenn einige wenige rabbinische Quellen von politischen Banden und Unruhen in Palästina zwischen dem 2. und dem 3. Jüdischen

³⁸¹ 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.

³⁸² Schäfer (2010), S. 173.

³⁸³ Für die griechische Sicht auf den Bar Kochba-Aufstand siehe z.B.: Geiger (2016).

Krieg sprechen,³⁸⁴ 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. diese dann selbst im Aufstand einsetzten.³⁸⁵ 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. Zudem 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 Olympos 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,³⁸⁶ vermutet E. Almagor dass die Bauarbeiten 132 zwar schon im Gange waren oder zumindest begonnen wurden, jedoch durch den Aufstand zum Erliegen kamen und die neue Stadt erst nach der Niederschlagung des Aufstandes fertig gebaut werden konnte. Dadurch wäre der Bau Aelia Capitolinas vielleicht doch einer der Gründe für den Aufstand – jedenfalls mit Sicherheit eine der Folgen.³⁸⁷

384 mYev 16,7; tBQ 8,11; tKel 2,2; tBetza 2,6; bNed 61a; bAZ 25b; Semachot 8,7; KlglR 3,6; NumR 23,1.

Für einen Kurzüberblick über die Ereignisse vom 1. Jüdischen Krieg bis hin zum Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes und dessen Folgen, siehe z.B.: Schäfer (2010), S. 145–172; Tiwald (2022), S. 107–119.

385 Cassius Dio, HR 69,12,2. Zu Cassius Dio siehe beispielsweise: Gowing (2016).

386 Cassius Dio, HR 69,12,1–2; vgl. Eusebius, HE 4,6,1–4.

387 Almagor (2019).

4.2.2.1.3 Verbot der Beschneidung³⁸⁸

Bereits die römischen Kaiser Domitian (51–96) und Nerva (96–98) verboten die Kastration.³⁸⁹ Hadrian verschärfte dieses Verbot, indem er für die Kastration die Todesstrafe androhte.³⁹⁰ Sein Nachfolger, Antoninus Pius (86–161), erlaubte den Juden wiederum ausdrücklich die Beschneidung ihrer Söhne während jene von Proselyten weiterhin untersagt blieb.³⁹¹ 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.³⁹² Dass der Kaiser ein solches Beschneidungsverbot aufgrund seiner hellenistischen Neigung hätte erlassen oder zulassen sollen,³⁹³ 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 Tempels³⁹⁴

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 Samaritaners³⁹⁵ recht häufig vertreten ist. Eine gewisse Kooperation der Samaritaner auf der Seite der Aufstän-

388 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.

389 Sueton, *Domitianus* 7,1; Cassius Dio, *HR* 47,2–3.

390 Ulpian, *Digesta* 48,8,4,2.

391 Modestinus, *Digesta* 48,8,11,1.

392 GenR 17,1.

393 Juden mit hellenistischer Einstellung ließen sich ihre Beschneidung des Öfteren durch einen operativen Eingriff rückgängig machen. So ist diese Sitte z.B. aus der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Epiphanes (215–164 v. d. Z.) bekannt und laut tSchab 15,9 auch für die Zeit vor dem Bar Kochba-Aufstand zu vermuten.

394 GenR 64,10; Barnabasbrief 16,4.

395 Z.B. yTaan 4,8,68d; KlglR 2,4.

dischen ist bisher weder bestätigt noch gänzlich ausgeschlossen worden, 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 Yeruschalmi,³⁹⁶ des Bavli³⁹⁷ und in KglR³⁹⁸. In diesen Geschichten sind jedoch nicht Städte, sondern der ländliche Bereich Orte des Geschehens, was wiederum ein Hinweis auf lokale Anführer oder Aufstandsnester sein könnte.³⁹⁹

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 Jerusalem besuchte, abreiste und erst im Jahr 132 der Aufstand mit voller Wucht ausbrach.⁴⁰⁰

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.

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 Herkunftsort⁴⁰¹ handelt – ist nicht gesichert, obwohl aus sprachli-

396 yTaan 4,8,69a (Größe und Reichtum Tur Malkas); yTaan 4,8,68d (Jerusalemer luchsigen Pilgern aus Bethar Land ab).

397 bGit 57a (Tur Malka zerstört wg. Hahn und Henne); bGit 57a–b (Bethar zerstört wg. Wagendeichsel).

398 KglR 2,4 (Diebstahl von Hadrians Krone); vgl. yTaan 4,8,69a.

399 Z.B. Bar Droma in bGit 57a oder die 2 Brüder aus Haruba in KglR 2,4 und yTaan 4,8,69a.

400 Vgl. Cassius Dio, HR 69,12,1–2.

401 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.

chen Gründen eher das Patronym als Erklärung zu bevorzugen ist. Über den Vater und die restliche Familie ist leider nichts Näheres bekannt.⁴⁰² 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 Aqiva⁴⁰³ soll in ihm die Weissagung vom Stern (כוכב), der aus Jakob hervorgeht (Num 24,17), erfüllt gesehen haben.⁴⁰⁴ So wurde Schimon bar Kosiba in Anlehnung an diesen Bibelvers auch ‚Bar Kochba‘, ‚Sternensohn‘ (בר כוכבא) genannt.⁴⁰⁵ Seit der Aufstand jedoch scheiterte, Bethar fiel und er getötet wurde, erhielt er in der rabbinischen Literatur⁴⁰⁶ – wohl aus Enttäuschung – den Beinamen ‚Bar Koziba‘, ‚Lügensohn‘ (בר כוזיבה), welcher nach Manier der Rabbinen auf ein Wortspiel mittels Buchstabenwechsel (ט vs. ז) zurückzuführen ist.⁴⁰⁷ 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 ein-

402 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 Raschis zu Bar Kochbas Person tragen nicht zu deren besserem Verständnis bei.

403 Zur 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 zur 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).

404 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 (2003a).

405 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.

406 Z.B. tMSch 1,6; yMSch 1,2,52d; HldR 2,7; bBQ 97b.

407 KlglR 2,4: „Rabbi Jochanan sagte: Rabbi legte aus: *Ein Stern aus Jakob trat auf* (Num 24,17). Lies nicht ‚Stern‘ (כוכב), sondern ‚Lüge‘ (כורב). 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.

gegangen, der sich gegen die Christen positionierte, weil sie ihn als Messias ablehnten und ihm nicht folgen wollten.⁴⁰⁸

Der vermutlich offizielle Titel Bar Kochbas war ‚*Nasi*‘ (= Fürst; נשיא), wie er sich in den Dokumenten und Briefen sowie auf Münzen findet. Gemäß diesen hat sich Bar Kochba über die drei Jahre des Aufstandes hinweg als *Nasi* verstanden.⁴⁰⁹ 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 auch 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 Beiname ‚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

⁴⁰⁸ 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 (o.D.).

⁴⁰⁹ 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.

Azarja, der vielleicht schon vor dem Aufstand starb, oder Elazar ben Charsum, dem laut yTaan 4,8,69a 10.000 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.⁴¹⁰ 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 führte, könnte darauf hinweisen, dass diese beiden tatsächlich gemeinsam die Führung über die Aufständischen innehatten 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.

4.2.2.3.1 Chronologie (132–135 n. d. Z.)

Für die Chronologie des Krieges können laut Schäfer⁴¹¹ neben den römischen Quellen von Eusebius,⁴¹² Cassius Dio,⁴¹³ Epiphanius,⁴¹⁴ Hieronymus⁴¹⁵ bis hin zu dem Bericht *Chronicon Paschale* und Inschriften auch Ereignisse – wie etwa die zweite 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 und endete gegen Ende des Jahres 135, wobei einzelne Kämpfe um die letzten Rückzugsgebiete der Aufständischen in Höhlen der jüdischen Berge auch bis in das Jahr 136 hinein gedauert haben können. Der Krieg dauerte somit dreieinhalb bis vier Jahre, wodurch die in der rabbinischen

⁴¹⁰ 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) einge-flüstert worden war, der die Stadt Bethar fallen, die Aufstandsführer entzweit und den Sieg der Römer sehen wollte.

⁴¹¹ Schäfer (1981), S. 10–28.

⁴¹² Eusebius, HE 4,6,1–4.

⁴¹³ Cassius Dio, HR 69,12.

⁴¹⁴ Epiphanius, De mens. et pond., 14 (PG XLIII,260–61).

⁴¹⁵ 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).

Literatur angegebene Dauer des Aufstandes korrekt und der historischen Realität sehr nahe ist.⁴¹⁶

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 Jerusalems⁴¹⁷ & Wiederaufbau des Tempels⁴¹⁸

Die vorhandenen Quellen geben keinen sicheren Hinweis auf eine jüdische Rückeroberung Jerusalems, geschweige denn auf den Wiederaufbau des Tempels.⁴¹⁹ 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.

⁴¹⁶ KlgIR 2,4 zufolge belagerte Hadrian Bethar dreieinhalb Jahre lang.

⁴¹⁷ 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).

⁴¹⁸ Quellen, die für die These des Wiederaufbaus des Tempels in Betracht gezogen wurden: rabbinische Literatur – mTaan 4,6; yTaan 3,10,66d; 4,8,68c–69b; bTaan 23a; 29a; 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 (vgl. Hieronymus, In Zach. 8,19 [CCL LXXVIA, 820]); 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 Priesters Eleazar.

⁴¹⁹ Die rabbinischen Hauptquellen zum Bar Kochba-Aufstand – yTaan 4,8,68d–69b; bGit 57a–58a; KlgIR 2,4 – Schweigen ebenfalls zu diesen angeblichen Ereignissen, was diese sehr unwahrscheinlich macht.

4.2.2.3.2.2 Ausbreitung⁴²⁰

In der Forschung herrscht bis heute keine Einigkeit darüber, ob nur Judäa (= früheres 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 (Abb. 8). Galiläa war höchstwahrscheinlich nicht am Bar Kochba-Aufstand beteiligt,⁴²¹ weshalb dort auch nie das Sikarikon-Gesetz, das bei der Behandlung von bGit 55b–58a erläutert werden wird, galt.⁴²² 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, 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

420 Rabbinische Quellen: Semachot 8,9; 12,13; mPea 7,1; mYev 16,7; tKel BB 2,2; tBQ 8,14; yPea 7,1,20a; yScheq 2,7,47a; yTaan 4,8,69a; bYev 96b; ySot 9,10,24a; bNed 61a; bGit 57a; bBQ 80a; bBB 75,2; bSan 98a–b; bAZ 25b; 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, Poliocetica.

421 Für eine gegenteilige Behauptung siehe: Hieronymus, Hom. de nativ. Dom., 250,88,528.

422 Laut bGit 55b galt auch in Judäa das Sikarikon-Gesetz nicht, weder während des Krieges noch danach. Stattdessen wird von drei römischen Erlassen gesprochen.

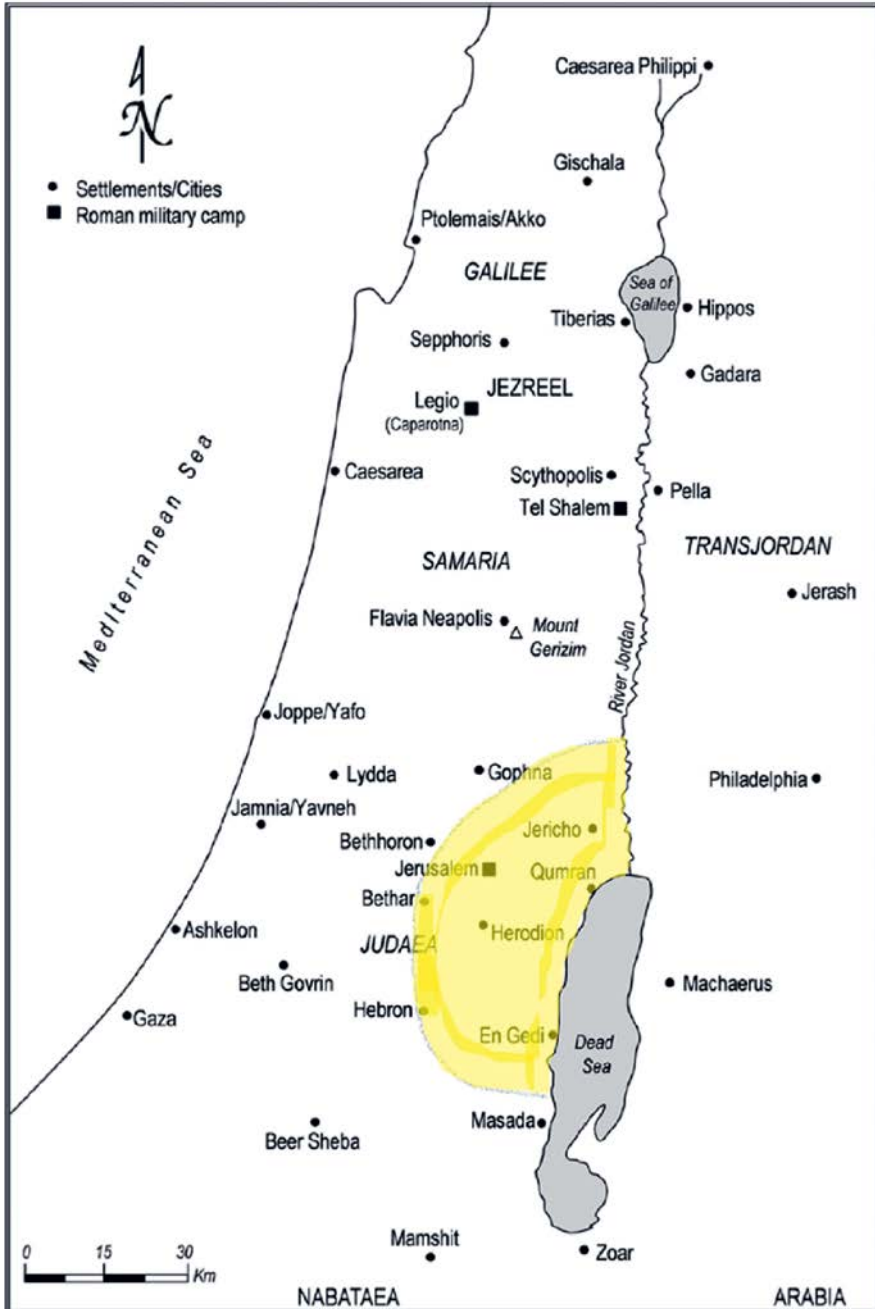


Abb. 8: Ungefähres Kerngebiet des Aufstandes in der Provinz Judäa
Vgl. Mor (2016), S. 12.

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.⁴²³ Nach mehrmonatiger Belagerung und dem Abschneiden von der Wasserversorgung durch die Römer fiel 135 schließlich auch Bethar – gemäß der Tradition am 9. Av.⁴²⁴ Das war laut Eusebius das Ende des Aufstandes.⁴²⁵ Die Eroberung Bethars kann somit in so mancher Hinsicht mit jener von Masada, welches 74 von den Römern eingenommen wurde, verglichen werden, da auch der Fall dieser Stadt das Ende eines Krieges (= 1. Jüdischer Krieg) markierte.

Manche der überlebenden Aufständischen flüchteten sich an Rückzugsorte⁴²⁶ und in Fluchthöhlen,⁴²⁷ die v.a. in den judäischen Bergen, z.B. in der Umgebung Hebrons und Ein Gedis, lagen. Funde aus der Wüste Juda, v.a. aus Nachal Chever südlich von Ein 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 besiegt.

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.⁴²⁸ Die Quellen sind hinsichtlich seiner Rolle im Kriegsgeschehen widersprüchlich,⁴²⁹ 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

423 Für Texte, welche Gelehrte, den Sanhedrin sowie den Patriarchen Schimon ben Gamliel II. zu dieser Zeit in Bethar wissen, siehe: yScheq 5,48d; yTaan 4,8,69a; bSan 17b.

424 yTaan 4,8,69a; KlglR 2,4.

425 Eusebius, HE 4,6,3.

426 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.

427 Hieronymus, In Isa. 2, C. 7,1–2 (PL. t. 24 col. 101).

428 Vgl. Eusebius, HE 6,1–4.

429 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.

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 in der Provinz Syria stationiert war, nach Judäa beordert; genau wie S. *Julius Severus*, der Statthalter der Provinz Britannia, der ca. 134 als einer der besten römischen Generäle hinzugeholt wurde. Er nahm vermutlich mindestens zwei Pferdeoffiziere und drei bis vier Zenturios von Britannia (Quintus Albius Felix, Pon[tius] Magnus, Gaius Ligustinius Disertus, T. Quintus Petrullus) mit nach Judäa. Unter ihm dürften Quintus Lollius Urbicus, Cn. Julius Verus und M. Statius 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.⁴³⁰

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 und *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.⁴³¹

Die drei Legionen (*Legio X Fretensis*, *Legio VI Ferrata*, *Legio III Gallica*) stellten gemeinsam in etwa 15.000 Soldaten. Die sechs Legionen aus anderen bzw. weiter entfernten Provinzen sandten Einheiten von jeweils 500 Mann, insgesamt also 3.000 Soldaten. Dies sind 18.000 römische Soldaten, zu welchen noch die ca. 9.500 Hilfssoldaten (inkl. drei Kavallerieeinheiten und zwölf Kohorten), welche bereits in Judäa stationiert waren, hinzukamen. Insgesamt kämpften somit in etwa 27.500 *Soldaten auf der römischen Seite*.⁴³²

In den rabbinischen Quellen werden hingegen übertriebene Zahlen angegeben, gegen welche die Anzahl der römischen Soldaten recht gering erscheint. So kämpf-

430 Für genauere Ausführungen zur Person des S. Julius Severus und den Militärs, die er mit sich nach Judäa nahm, siehe beispielsweise: Birley (2017).

431 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.

432 Zum Vergleich: Der 1. Jüdische Krieg (66–74) unter Vespasian wurde hingegen mit nur drei Legionen, 23 Kohorten und sechs Kavallerieeinheit niedergeschlagen.

ten 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 62b⁴³³ entnommen werden, wenn die 24.000 *Schüler des Rabbi Aqiva* als Soldaten verstanden werden,⁴³⁴ 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 nahekommen könnten.⁴³⁵ 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.⁴³⁶ Gemäß M. Avi Yonah 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 bis 800.000 Überlebenden aus, von denen wiederum etwa die Hälfte bereits in Galiläa lebte.

Der Sieg war schwer erkämpft, denn auf römischer Seite waren ebenso starke Verluste zu beklagen.⁴³⁷ Hadrian ließ in seinem Bericht an den Senat sogar die übliche Formel ‚mir und den Legionen geht es gut‘ (*mihi et legionibus bene*) weg,⁴³⁸ was

433 Vgl. GenR 61,3; KohR 11,10; TanB Chajje Sara 8,122–123; ARN A 3,6.

434 Laut Maimonides (*Mischne Tora*, Gesetze zu den Königen, 11,3) war Rabbi Aqiva der Schildknappe bzw. Waffenträger (גישה כלי) von Bar Kochba, was wiederum seine Schüler zu Soldaten machen würde. Zum Tod der Schüler von Rabbi Aqiva siehe z.B.: Amit (2005).

435 Siehe dazu: Raviv/Ben David (2021), bes. Literaturliste.

436 Cassius Dio, HR 69,14,1–2.

437 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.

438 Cassius Dio, HR 69,14,3.

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 zum Imperator ausrufen. 136 n. d. Z. wurde ihm ein Triumphbogen in Tel Schalem errichtet, doch 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, 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 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 Stadt Aelia Capitolina (nach *Aelius* Hadrianus und Jupiter *Capitolinus*) errichtet.⁴³⁹ Auf dem Platz des jüdischen Tempels wurde eine Jupiterstatue aufgestellt. Ob tatsächlich, wie des Öfteren behauptet, ein ganzer Jupitertempel an der Stelle des zerstörten jüdischen Tempels errichtet wurde,⁴⁴⁰ 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,⁴⁴¹ einzig am 9. Av, dem Jahrestag der Tempelzerstörung, durften sie das Areal betreten und den Verlust beklagen. 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

439 Für eine Abbildung der neugegründeten Stadt Aelia Capitolina siehe in Wien: KHM-Museumsverband (2015), Vitrine 16.

440 Cassius Dio, HR 69,12,1.

441 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.

Landbesitz war nach dem Krieg vermehrt in römischer Hand (z.B. *yTaan* 4,8,69a – Weinberg Hadrians), das Sikarikon-Gesetz und 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. nach 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.⁴⁴²

4.2.2.4.3 ‚Hadrianische Verfolgung‘⁴⁴³

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.⁴⁴⁴ 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 (גזירה), 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.⁴⁴⁵ Laut *bBB* 60b wurde er aufgrund der Nichteinhaltung

⁴⁴² Für eine Kurzzusammenfassung der Folgen des Aufstandes siehe u.a.: Lapin (2012), S. 14–16.

⁴⁴³ Zur hadrianischen Verfolgung siehe besonders: Reubürger (1873); Herr (1972); Liebermann (1974/75); Kalmin (2003); Stemberger (2014).

⁴⁴⁴ Hadrian war während des 2. Jüdischen Krieges als Gouverneur von Syrien erstmals mit aufständischen Juden konfrontiert. Aufgrund dieser Erfahrung war er vermutlich nicht unbedingt jüdenfreundlich eingestellt. Dennoch lassen die historischen Befunde nicht auf Willkür, sondern 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.

⁴⁴⁵ 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).

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),⁴⁴⁶ noch während der Jahre des Aufstandes oder erst danach hingerichtet wurde. Aus dem vortalmudischen Text tSan 2,8 ist nur auf seine römische Gefangenschaft zu schließen, während aus dem Bavli hervorgeht, dass er scheinbar aufgrund des Torastudiums und öffentlicher Versammlung verhaftet wurde (bBer 61b) und in seiner mehrjährigen Haft die Kalenderzählung für drei Jahre bestimmte (bSan 12a).⁴⁴⁷ Weitere Rabbinen, die während der Verfolgungen getötet worden sein sollen, sind Rabbi Juda ben Baba und Rabbi Chanania ben Teradjon sowie vielleicht auch Rabbi Jehuda 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 verblassten.

Neben den potentiellen Märtyrern sind auch die Listen von Verboten⁴⁴⁸ problematisch, die noch während des Aufstandes oder danach erlassen worden sein sollen, da ihre Historizität äußerst fragwürdig ist. Sh. Lieberman und M.D. Herr stellten jeweils eine Liste von solchen religiösen Vorschriften und Geboten zusammen, die unter Hadrian angeblich verboten wurden. Liebermann und Herr versuchten die 19 bis 21 Verbote⁴⁴⁹ 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

446 Vgl. Semachot 8,9.

447 Zur jüdischen Kalenderzählung und der Zeitmessung unter römischer Herrschaft siehe z.B.: Stern (2017).

448 Verboten waren u.a. Tora(lernen und -lehren), die Beschneidung, das Tragen von *Tefillin*, *Megilla*, *Sukka*, *Mezuza*, die Einhaltung des Schabbats, das Tauchbad, öffentliche Versammlungen, das Entzünden der *Chanukka*-Lichter, die Freilassung von Sklaven sowie die Ordination. Interessanterweise wird das Verbot der Ordination nur im Bavli erwähnt, obwohl eine solche nur in Palästina möglich gewesen sein soll.

449 Lieberman (1975); Herr (1972). Die bei Herr 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 *Mezuza* (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), *Schofar*blasen (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.

ergiebig erscheint. Schäfer stellte deshalb sämtliche mögliche Textstellen⁴⁵⁰ zusammen, die auf römische Dekrete verweisen könnten.⁴⁵¹ Diese sind bei E.A.Z. Heiss tabellarisch und übersichtlich zusammengefasst.⁴⁵²

Aus den gesammelten Textstellen ergibt sich, wie auch Kalmin feststellte, dass im Bavli das Verbot des Torastudiums besonders oft vorkommt, während es im Yeruschalmi, wenn überhaupt, nur sehr indirekt erwähnt wird.⁴⁵³ 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 השמדה) bevorzugt, so tritt in der Mischna und der Tosefta anstatt diesem der Terminus ‚in der Zeit der Gefahr‘ (בשעת הסכנה) auf.

Für Schäfer war die aus den Quellen hervorgehende Vielzahl der römischen Verbote und Dekrete recht unwahrscheinlich.⁴⁵⁴ 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.⁴⁵⁵ Während vermutlich tatsächlich ein Beschneidungsverbot im Laufe des Krieges oder erst am Ende galt, so könnte es generell als Verbot der To-

450 mMSc 4,11; mSchab 19,1 (vgl.: bSchab 130a); mEr 10,1 (vgl.: yEr 10,1,26a); mMeg 4,8; mKet 9,9; mTam 4,6 (vgl.: yTaan 4,8,68c–d; Yalq Kön § 250,771a); tBer 2,13; tEr 5,24 (L) (vgl.: yEr 9,1,25c; bEr 91a); tSuk 1,7 (vgl.: bSuk 14b); tMeg 2,4; 3,30 (L) (vgl.: yMeg 4,12,75c; bMen 32b); tKet 1,1; 9,6 (vgl.: mKet 1,1; yKet 1,1,24d; bKet 3b); tSot 15,10 (vgl.: bBB 60b); tBM 2,17 (vgl.: yBM 2,7,8c; bBM 28b); tSan 2,8 (vgl.: bSan 12a); tAZ 5,6 (Z) (vgl.: yAZ 5,8,45a); yChag 2,1,77b; yAZ 3,1,42c (vgl.: bBM 84a); yAZ 5,8,45a (vgl.: tAZ 5,6 (Z)); bBer 61b (vgl.: yYev 12,6,12d; bPes 112a–b; bYev 105b.108b; bAZ 18a; Tan Tavo 2); bSchab 21b (vgl.: Scholion MegTaan, 25. Kislev); bSchab 130a (vgl.: bSchab 49a; MidrPs 103,7); bYom 11a; bRH 32b (vgl.: yRH 4,8,59c); bTaan 18a (vgl.: bRH 19a; Scholion MegTaan, 28. Adar; bBB 60b); bGit 64a (vgl.: mGit 6,2); bGit 66a (vgl.: bYev 122a; mGit 6,6); bSan 13b–14a (vgl.: bAZ 8b); bAZ 17b; bChul 101b; bMeil 17a–b (vgl.: KlglZ 1,43); MekhY Schabbeta 1 (vgl.: Gerim 1,1); MekhY Bachodesch 6 (zu Ex 20,6) (vgl.: mSan 7,1; SifDtn § 76; LevR 32,1; TanB Toldot 19 = AgBer 43,4; MidrPs 12,5); GenR 82,8; KlglR 3,2; 5,5; ExR 15,7; KohR 2,16; MidrPs 13,3; MegTaan, 28. Adar; MHG Lev 26,37; Sem 9,16; Midrasch von den Zehn Märtyrern (vgl.: KlglR 2,4; MidrPs 9,13; tChul 2,22–23; ySchab 14,4,14d; yAZ 2,4,40d; bAZ 27b; KohR 1,8 § 3).

451 Schäfer (1981), S. 194–235.

452 Heiss (2023), S. 165–168.

453 Kalmin (2003).

454 Schäfer (1981).

455 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.

raerfüllung 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, dem zentralen Aufstandsgebiet, betrafen –, so wird die ‚Hadriani-sche Verfolgung‘ zu einem regionalen Phänomen, das nicht das gesamte Judentum betraf. Angemerkt wird von Ch. Weikert 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.⁴⁵⁶

Es ist folglich anzunehmen, dass aus einem oder mehreren römischen Verboten⁴⁵⁷– seien diese nun kaiserlich oder nur lokal verordnet – in der rabbinischen Literatur noch weitere generiert wurden. Denn die rabbinischen Quellen berichten insgesamt von einer weitreichenden Verfolgung der jüdischen Religion, die umso umfangreicher und detaillierter wird, je 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 von den Zehn Märtyrern* 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 Quellen

Der Bar Kochba-Aufstand ist heute v.a. durch Schriftfunde und Münzen greifbar.⁴⁵⁸ 1952 wurden in Wadi Muraba‘at am Toten Meer Dokumente, wie z.B. die bereits erwähnten Pachtverträge gefunden, während in den Jahren 1961 und 1962 in Nachal Chever, südlich von Ein Gedi, Briefe mit Bar Kochbas Unterschrift entdeckt wur-

⁴⁵⁶ Weikert (2016).

⁴⁵⁷ Als dauerhafte Folgen des Aufstandes sind der Ausbau Aelia Capitolinas und das Verbot des Betretens des Stadtkerns von Juden bzw. Beschneideten (= Juden-Christen u.a.) historisch belegt. Die Einschränkung der Versammlungsfreiheit und das hinzukommende Verbot der Beschneidung von Nichtjuden dürften jedoch den (historischen) ‚Kern‘ der angeblichen ‚Verfolgung‘ unter Hadrian bilden.

⁴⁵⁸ Für eine nähere Erläuterung zu diesen Briefen und Dokumenten vom Toten Meer siehe z.B.: Mor (2016), S. 262–267.

den. 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 Nachal Chever gehört, stammen zahlreiche Dokumente in hebräischer, aramäischer und nabatäischer Sprache. In Ein Gedi selbst fanden zwischen 1960 und 1961 Ausgrabungen statt. Neben Briefen und anderen Dokumenten wurden dort zahlreiche Skelette, Kleidungsstücke und Geräte gefunden, welche eine der wichtigsten Quellen zum Geschehen darstellen.

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 Kriegsslogan wiedergeben (‚Für die Freiheit Jerusalems‘)⁴⁵⁹ 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.⁴⁶⁰

- *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 Kochba gedeutet. Manchmal ähnelt die Darstellung eher einer Rosette oder einem Kreuz als einem Stern, wenn er nicht sogar als 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.
- *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 Aufstan-

459 Die Erwartungen der Befreiung von der römischen Herrschaft verlagerten sich nach der Niederschlagung des Aufstandes in eine messianische Zeit, eine endzeitliche Zukunft.

460 Für Abbildungen zu den einzelnen Münzmotiven und einem Beispiel eines Schriftstücks von Schimon Bar Kosiba siehe: KHM-Museumsverband (2015), Vitrine 15.

des, wobei häufiger das Weinblatt abgebildet wurde. Sie ist zumeist ein Symbol für die Fruchtbarkeit des Landes Israel in der messianischen Zeit.⁴⁶¹ Vielleicht steht sie jedoch auch für einen Weisen oder Führer, so wie in Mi 7,1–2⁴⁶² 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.

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. Im Mittelalter hingegen tritt – wie bei den christlichen Märtyrern und ganz gegen Napoleons Aussage – auch der Tod als Kriterium eines jüdischen Märtyrers in den Vordergrund. Wie es dazu kam, soll nun – ausgehend von einer soziologischen Perspektive – anhand der Wurzeln des Martyriumskonzepts, des Ursprungs des Begriffs sowie einiger wesentlicher Unterschiede zwischen Christentum und Judentum in diesem Kontext – schrittweise hin zum jüdischen Martyriumsverständnis – 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.⁴⁶³

⁴⁶¹ Vgl. 2 Bar 29,5–8; bSchab 30b; bKet 111b; u.ö.

⁴⁶² 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.

⁴⁶³ Ottenheim (2017), S. 219–220.

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.⁴⁶⁴ Das Konzept des Martyriums vereint somit Stärke und Schwäche zugleich.⁴⁶⁵

Die Soziologinnen E. und A. Weiner fassten das allgemeine Verständnis eines Märtyrers zusammen. Für sie ist 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",⁴⁶⁶ wobei sie hinzufügten, dass der Märtyrer aktiv oder passiv sein konnte und seine Überzeugung auch nicht zwangsläufig klar äußern muss.⁴⁶⁷ Der Märtyrer ist demnach ein sozialer Typus, der irgendwo zwischen dem unschuldigen Helden und dem suizidalen Eiferer angesiedelt ist.⁴⁶⁸

Märtyrer leiden und sterben somit für ein Glaubenssystem, während sie konkurrierende Glaubenssysteme zurückweisen.⁴⁶⁹ Ihr Tod, das ultimative Opfer für ihren Glauben, lässt ihren Glauben stark und ihre Bereitschaft, für diesen in den Tod zu gehen, als Stärke erscheinen.⁴⁷⁰ 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‘.

464 Gözl (2019); vgl. Pannewick (2007), S. 310.

465 Gözl (2019); vgl. ders. (2019a); S. 2.

466 Rajak (2012), S. 171; Weiner/Weiner (1990), S. 9; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 15.

467 Rajak (2012), S. 171; Weiner/Weiner (1990), S. 9–12.

468 Rajak (2012), S. 171.

469 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 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. Siehe: Beinhauer-Köhler in Beinhauer-Köhler et al. (2011); vgl. Gerlitz in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 19–199; 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 aus jüdischer Sicht sogar das Christentum als Häresie angesehen (van Henten [2008], S. 149).

470 Gözl (2019); 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."

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.⁴⁷¹

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.⁴⁷²

Der Tod eines Einzelnen, der für die Überzeugungen der Gemeinschaft stirbt, wird zu einem starken einheitsstiftenden Signal, das die Gemeinschaft stärkt.⁴⁷³ 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.⁴⁷⁴

471 Gölz (2019); Popitz (1992), S. 59.

472 Gölz (2019); ders. (2019a), 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).

473 Gölz (2019); vgl. ders. (2019a), S. 2.

474 Ders. (2019); Dorraj (1997), S. 490. Die Loyalität könne vor allem dann gespeist werden, wenn die gesellschaftliche Tradition den Märtyrertod als positiv und ihrer eigenen Sache dienlich bewertet (ibid., 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

Dies ist so zu verstehen, dass der Märtyrer durch seine Selbstausslöschung, seinen Tod, der Gemeinschaft zu neuem Leben verhilft, als würde er als Dünger für deren prächtiges Wachstum und Gedeihen fungieren.⁴⁷⁵

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.⁴⁷⁶ Der Tod verleiht dem Glaubenssystem des Märtyrers einen transzendentalen Wert,⁴⁷⁷ 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.⁴⁷⁸

Das Martyrium ist somit das Produkt einer erinnernden Interpretation,⁴⁷⁹ und es bietet einen umfassenden Rahmen für die Auslegung einer Vielzahl von historischen Begegnungen.⁴⁸⁰ 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.⁴⁸¹ M. Halbwachs machte diesbezüglich darauf aufmerksam, dass, wenn sie hervorgebracht wird, religiöse Innovation immer in den

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).

475 Gözl (2019).

476 Zu dieser Umdeutung siehe z.B.: Pape (2006).

477 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 (Castelli [2004], S. 41).

478 Gözl (2019); Pannewick (2012), S. 21; vgl. Castelli (2004), S. 41; Gözl (2019a), S. 5.

479 Durch die Erzählungen über seinen Tod erfährt die Nachwelt nicht nur von seinem Todesschicksal, sondern auch von seiner Unerschütterlichkeit, seinen vertretenen Werten und Einstellungen (Ave-marie [2013d], S. 301).

480 Castelli (2004), S. 6; Saloul/van Henten (2020), S. 11. Zum kollektiven Gedächtnis, in welches die erinnernde Interpretation im Laufe der Zeit integriert wird, siehe z.B.: Olick/Robbins (1998). Für Literatur zur kollektiven Erinnerung an die aschkenasischen Märtyrer siehe beispielsweise: Marcus (1990); ders. (2013). Zum kulturellen Gedächtnis wiederum siehe: Assmann (1992); ders. (2013).

481 Castelli (2004), S. 6, 12, 41.

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.⁴⁸²

4.2.3.1.2 Martyrium als Mittel zur Auflehnung

Märtyrer fordern ihre Feinde (bewusst oder unbewusst) durch ihren Willen heraus, extreme Schmerzen für ihre Sache zu ertragen. Sie haben absolutes Vertrauen in eine höhere Überzeugung, religiös oder säkular, und sie werfen dadurch den Fehdehandschuh.⁴⁸³ Die 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.⁴⁸⁴

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.⁴⁸⁵

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 Tra-

⁴⁸² Ibid., S. 13; Halbwegs (1992), S. 86.

⁴⁸³ "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).

⁴⁸⁴ Rajak (2012), S. 165–166; Baslez (2007); Frend (1965). Vgl. Gölz (2019a), S. 4.

⁴⁸⁵ Rajak (2012), S. 166–167.

ditionen waren Eleazar, der Priester, sowie die Mutter mit ihren sieben Söhnen aus dem 2. und 4. Makkabäerbuch. 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.⁴⁸⁶

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.⁴⁸⁷ 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.⁴⁸⁸ 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.⁴⁸⁹

486 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 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).

487 Rajak (2012), S. 169.

488 Van Henten (2012b), S. 118–119; ders. (1993).

489 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 ‚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]).

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”.⁴⁹⁰

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 resultieren aus analogen, aber unabhängigen Entwicklungen im Zusammenhang mit der griechisch-römischen Tradition des ‚noblen Todes‘ in christlichem und jüdischem Milieu.⁴⁹¹ 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.⁴⁹² 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.⁴⁹³ 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.⁴⁹⁴

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.⁴⁹⁵

3. Vielfältige Wechselwirkungen

Seit der Veröffentlichung von D. Boyarins *Dying for God* 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 sogenannte ‚Wellentheorie‘ vor, um die mannigfachen Verbindungen zwischen den beiden Religionen und ihren Martyriumstraditionen zu erklären.⁴⁹⁶ Andere Forscher datierten die Trennung von rabbinischem Judentum und frühem

490 Middleton (2014), S. 121; Frend (1965), S. 65.

491 Van Henten (2012b), S. 119; ders. (2004), S. 170; ders. (1995), S. 304.

492 Für Details zum Thema des ‚noblen Todes‘ siehe Punkt 4.2.3.5.1.2.3 b.

493 Middleton (2014), S. 121.

494 Van Henten (2012b), S. 119; ders. (2004), S. 170; ders. (1995), S. 304.

495 Ders. (1995), S. 304; ders. (2004), S. 170.

496 Boyarin (1999).

Christentum früher, verwiesen jedoch gleichfalls auf die vielen Verbindungen beider Gruppen in Bezug auf das Martyriumsthema.⁴⁹⁷

G. W. Bowersock und D. Boyarin vertraten einen neuen Ansatz in der Beziehung zwischen frühen christlichen und jüdischen Traditionen.⁴⁹⁸ 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 ist, da sie sich direkt aus dem griechischen Zeugnisvokabular semantisch herausentwickelte.⁴⁹⁹ Er war somit auch gegen die Vorstellung, dass die Idee des Martyriums dem Judentum entspringt. Bowersock argumentierte, dass dem Martyrium des Polykarp – dem ersten, das ausdrücklich als solches deklariert wurde – historisch betrachtet durchaus andere vorausgegangen sein könnten. Zudem stammten viele der nachfolgenden frühen christlichen Märtyrer, wie etwa Pionios, Sabina und Asklepiades, aus Kleinasien; sie starben im Jahr 250 n. d. Z. in Smyrna unter der Regentschaft des Kaisers Decius den Märtyrertod. 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.⁵⁰⁰ Weiters waren die frühen christlichen Martyrien in der Zeit bis Konstantin (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.⁵⁰¹ 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 tōi phanarōi*, ‘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.⁵⁰²

Des Weiteren waren für Bowersock besonders römische Verhöre und die damit verbundenen Protokolle wichtig, um einerseits nach den Wurzeln des Martyriums im 2.

497 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 (2003a); bes. Tiwald (2022).

498 Van Henten (2008), S. 148.

499 Ders. (2017); Bowersock (1995), S. 5–14, 28; Boyarin (1999), S. 96–97.

500 Bowersock (1995), S. 17; Boyarin (1999), S. 93.

501 Bowersock (1995), S. 41, 54.

502 Boyarin (1999), S. 21; Hasan-Rokem (2003a), S. 100.

und 3. Jh. des römischen Reiches zu suchen,⁵⁰³ und andererseits die großen Unterschiede zwischen christlichen Martyrien und jenen Episoden mutigen Widerstands zu markieren, die später bei den Juden als *Kiddusch ha-Schem* (= Heiligung des Namens) kategorisiert wurden, da in der jüdischen Literatur solche Verhörprotokolle (fast) vollkommen fehlen.⁵⁰⁴

Während Bowersock die Existenz eines vorchristlichen Martyriums bestritt, vermutete Boyarin mit 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. Friends und T. Baumeisters in Frage, die davon ausgingen, dass die Trennung zwischen Judentum und Christentum im späten 1. oder frühen 2. Jh. erfolgt war, sowie, dass es von diesem Zeitpunkt an keine Verbindung mehr zwischen den beiden Gruppen gab.⁵⁰⁵ Boyarin war davon überzeugt, dass sich das (rabbinische) Judentum und das (orthodoxe) Christentum erst im 4. Jh. voneinander trennten und so die Martyriumstraditionen der beiden Religionen in vielerlei Hinsicht miteinander verwoben waren.⁵⁰⁶ In Bezug auf die vielen Verbindungen der beiden, wie auch das Märtyrertum, schlug er eine ‚Wellentheorie‘ vor.⁵⁰⁷

⁵⁰³ 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. Christen 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 zum Martyrium 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).

⁵⁰⁴ Bowersock (1995), S. 37. Für Hinweise auf die Prozesse und Gerichtsverfahren in römischen Gerichten Palästinas in jüdischen Quellen siehe: Lieberman (1944).

⁵⁰⁵ Van Henten (2008), S. 148; ders. (2004), S. 169–170; Boyarin (1999), S. 96–97, 114–115, 117, 127–130; vgl. Baumeister (1980); Friend (1965).

⁵⁰⁶ Van Henten (2017); ders. (2008), 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 sie von einem narrativen Dialog zwischen jüdischen und christlichen Darstellungen des Martyriums überzeugt war (Hasan-Rokem [2000]; vgl. van Henten [2004], S. 169–170).

⁵⁰⁷ Van Henten (2008), S. 148. Diese ‚Wellentheorie‘ Boyarins lässt den Gedanken, dass die *Geschichte*

[...] 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.⁵⁰⁸

Wie Bowersock war Boyarin davon überzeugt, dass in der Spätantike eine neue Form des Martyriums aufkam, die eindeutig von jener des ‚noblen Todes‘ in den Makka-bäerbüchern zu differenzieren war.⁵⁰⁹ Laut Boyarin soll im 2. Jh. nämlich ein neuer Märtyrerdiskurs aufgetreten sein, wie er von dem Martyrium des Polykarp oder dem der Perpetua bekannt ist.⁵¹⁰ 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:⁵¹¹

1. einen ritualisierten und performativen Sprechakt (z.B. *Schma Israel*)
2. die Erfüllung eines religiösen Gebots
3. ein mächtiges erotisches Element.

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 ‚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.⁵¹²

von den Zehn Märtyrern 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. [2008], S. 149).

⁵⁰⁸ Ders. (2008), S. 148–149; Boyarin (1999), S. 9.

⁵⁰⁹ Van Henten (2017); Boyarin (1999), S. 95–96; vgl. Ottenheim (2017), S. 222; Bowersock (1995), S. 7–11; van Henten (2004), S. 169.

⁵¹⁰ 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).

⁵¹¹ Ottenheim (2017), S. 221–222; van Henten (2017); ders. (2004), S. 169; Boyarin (1999), S. 95–96; vgl. Bowersock (1995), S. 9–10.

⁵¹² Avemarie (2013d), S. 301; vgl. Ottenheim (2017), S. 220; Hasan-Rokem (2003a). Zu dieser Defini-

Wird von dem Begriff ‚Martyrium‘ ausgegangen, so wurde dieser in seinem heutigen Verständnis vorrangig vom frühen Christentum geprägt.⁵¹³ Deshalb wird von dem Begriff ausgehend auch im Folgenden zuerst auf das Christentum und anschließend auf das Judentum eingegangen.

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. stammende *Martyrium Polycarpi* (um 150), das die Verfolgung und Exekution des Polykarp, des Bischofs von Smyrna, als *martyrium* bezeichnet.⁵¹⁴ Das ‚Zeugnis‘, das unter ‚Martyrium‘ verstanden wird, meint den gewaltsamen Tod des (christlichen) Bekenners. Wird andererseits nicht der Begriff selbst, sondern das Martyrium als Bekenntnisakt vollzogenes gewaltsames Todesschicksal betrachtet, so ist das Konzept schon wesentlich früher, nämlich im frühen Judentum anzutreffen.⁵¹⁵

Das Christentum und das Judentum setzten sich in den frühen Jahrhunderten des 1. Jahrtausends (verstärkt) mit dem Phänomen des Martyriums auseinander.⁵¹⁶ Wichtig ist dabei aber die Unterscheidung zwischen den jüdischen und christlichen Märtyrerdefinitionen.⁵¹⁷ 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-kirchlichen und die rabbinischen Martyriumskonzepte auseinander.⁵¹⁸ 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

tion ist noch hinzuzufügen, dass heute strikt zwischen Märtyrern und Selbstmordattentätern bzw. Terroristen und anderen Fanatikern unterschieden wird. Siehe dazu beispielsweise: Tück (2015).

⁵¹³ Avemarie (2013c), S. 283.

⁵¹⁴ Van Henten/Avemarie (2002), S. 2; Avemarie (2013c), S. 283; vgl. Strathmann (1942); Baumeister (1980), S. 239–245; Buschmann (1994), S. 136–141; ders. (1998), S. 98–107. Zum Martyrium des Polykarp siehe z.B.: Dehandschutter (1993); Lieu (2003); Leigh Gibson (2003).

⁵¹⁵ Avemarie (2013c), S. 283. Für einen Kurzüberblick über Martyrien in antiker, rabbinischer und frühchristlicher Zeit, siehe z.B.: Surkau (1938).

⁵¹⁶ Hasan-Rokem (2003a), 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 (2010d); ders. (2011b).

⁵¹⁷ Maccoby (2007), S. 99.

⁵¹⁸ Avemarie (2013b), S. 281.

ihrem neuen Kontext jedoch wieder zu weiten schienen und dadurch konfessionsübergreifend fungieren konnten.

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 zuspitzte.

4.2.3.3.1.1 Zeuge

Mártys (griech.) ist ursprünglich ein juristischer Begriff, der den Zeugen im Prozess bezeichnet, wobei das Verb dazu *martyrein* dessen Funktion und das Substantiv *martyria* den Akt des Bezeugens oder aber das abgelegte Zeugnis meint.⁵¹⁹ Der Zeuge legt öffentlich Zeugnis für oder gegen jemanden ab, weil er sich selbst zur Aussage verpflichtet fühlt und für diese auch eintritt.⁵²⁰ Als Zeugnis gilt ein Beweis oder das Beweisstück im Prozess, aber auch außerhalb der Gerichtssphäre, ähnlich wie die Bekundung von Ansichten und Wahrheiten. Die Zuverlässigkeit des Zeugen besteht aus dessen eigener Überzeugung.⁵²¹

Dem griechischen *mártys* entspricht in diesem Kontext das hebräische *'ed*.⁵²² 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; Jos 24,22; Jer 36,23), 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).⁵²³

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

⁵¹⁹ Brox (1961), S. 17; vgl. Hasan-Rokem (2003a), S. 99; Rajak (2012), S. 167. Zur ursprünglichen Bedeutung des Namens ‚Märtyrer‘ siehe u.a.: Holl (1916); Günther (1941); Bergmeier (2012).

⁵²⁰ 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).

⁵²¹ Brox (1961), S. 18; vgl. Bowersock (1995), S. 5.

⁵²² In der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der Septuaginta, kommt es häufig im juristischen Kontext vor, wo es ‚Zeuge‘ (*'ed*) übersetzt (Brettler [2002], S. 3).

⁵²³ Brox (1961), S. 19.

Sache.⁵²⁴ Im späten 1. bis ins mittlere 2. Jh. gaben die Christen dem griechischen Wort jedoch eine neue Bedeutung, indem sie die Idee des Suizids des alltäglichen griechisch-römischen Diskurses mit der Idee des Martyriums vermengten.⁵²⁵ Diese neue, christliche Bedeutung war auf Verfolgung, Leid und Tod fokussiert.⁵²⁶ Trat *mártys* in der Bedeutung des Märtyrers erstmals in der Mitte des 2. Jh. in christlichen Texten auf,⁵²⁷ 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 wird⁵²⁸ – und von dort in die romanischen Sprachen.⁵²⁹

Der religiöse Zeugenbegriff des Neuen Testaments und der frühen Kirche wurde somit 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.⁵³⁰

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 *martyría* werden ausschließlich zur Bezeichnung des Märtyrers und des Martyriums verwendet.

⁵²⁴ Bowersock (1995), S. 5.

⁵²⁵ Goldin (2008), S. 26–27. Die terminologische Unschärfe des Begriffs *mártys* wurde vermutlich durch die Verbindung mit dem Wortfeld von griech. *homología*/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).

⁵²⁶ Brettler (2002), S. 3.

⁵²⁷ 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.

⁵²⁸ Bowersock (1995), S. 19; vgl. Brettler (2002), S. 3.

⁵²⁹ Brettler (2002), S. 3.

⁵³⁰ Brox (1961), S. 19, 23, 132–133.

Bei genauer Betrachtung dieser semantischen Veränderungen wird deutlich, dass der Gedanke an den Tod in der zweiten und dritten Stufe nur im Kontext vorhanden ist, während er in der vierten und fünften Stufe in die wörtliche Bedeutung von *mártys* und dessen verwandter Wörter miteinbezogen wird.⁵³¹

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.⁵³² Bis heute sind der dezidierte Ursprung, die Herleitung und die genaue Bedeutung des christlichen Märtyrertitels jedoch nicht einwandfrei geklärt. Eine Herleitung wurde aus vorchristlichen, also meist jüdischen Texten, aus der griechisch-philosophischen Literatur oder aus dem biblischen Begriff des ‚Tat- oder Wortzeugen‘ versucht, doch konnte bisher keiner der Erklärungsversuche überzeugen.⁵³³

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.⁵³⁴ So wurden die Märtyrer als ‚Zeugen‘ verstanden, die bereit waren, (für die Wahrheit des Christentums) zu leiden und zu sterben.⁵³⁵ Zwei, die beispielsweise bezeugten und starben, sind Antipas (Offb 2,13) und Stephanus (Apg 7,59), welchen Paulus selbst als ‚Zeugen‘ bezeichnete, nachdem dieser gesteinigt worden war (Apg 22,29). Diesen Märtyrern wurde der Märtyrertitel also noch nicht zuteil.⁵³⁶

⁵³¹ Trites (1973), S. 72–73.

⁵³² 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 ebenso 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).

⁵³³ Wischmeyer in Beinbauer-Köhler et al. (2011); Bowersock (1995), S. 5, 7.

⁵³⁴ Bowersock (1995), S. 14.

⁵³⁵ 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 im Hinblick auf den Märtyrertod vielleicht zu wörtlich nahmen, siehe beispielsweise: Mitchell (2009).

⁵³⁶ Goldin (2008), S. 26; vgl. Middleton (2019), S. 1065. Durch die Bezeichnung Stephanus als ‚Zeugen‘

Das erstmalige, fast plötzliche, Auftreten des Titels ‚Märtyrer‘ und des Terminus ‚Martyrium‘ in der Bedeutung des Todes durch eine feindliche Staatsmacht findet sich in dem Martyrium des Polykarp, dem ersten christlichen Märtyrerakt.⁵³⁷ In diesem wird der Märtyrertitel zum ersten Mal außerhalb der Schrift verwendet, um eine Person zu beschreiben, die bis zum Tod Jesus bezeugte.⁵³⁸ Auch wenn Unsicherheiten bezüglich des Ursprungs und der Herleitung bzw. der Entwicklung des Titels bleiben, war mit diesem ersten Auftauchen die Entwicklung eben jenes (technischen) Märtyrertitels wohl 156 in Kleinasien abgeschlossen.⁵³⁹

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, obwohl dieses in den Texten nicht immer explizit vertreten ist.

1. Sie reflektieren Situationen der Opposition und der Verfolgung.
2. Die Entscheidung 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 Entscheidung des Todes.⁵⁴⁰

Weiters fehlt die Zeugnisterminologie in frühen jüdischen Schriften über das Martyrium, z.B. in 2 und 4 Makk,⁵⁴¹ jedoch sind technische hebräische Begriffe in der rabbinischen Literatur ab dem 3. Jh. bekannt, so z.B. die ‚Heiligung des göttlichen

bzw. ‚Märtyrer‘, wurde er zum ersten Märtyrer der Christenheit, der für seinen Glauben eintrat und dafür starb. Siehe dazu: Rajak 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).

537 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.

538 Goldin (2008), S. 26.

539 Brox (1961), S. 142–143, 236.

540 Brettler (2002), S. 4; Droge/Tabor (1992), S. 75.

541 Van Henten (2012a), S. 93; ders. (2004), S. 165, 178; vgl. Bowersock (1995), S. 11–12.

Namens' (*Kiddusch ha-Schem*),⁵⁴² ein Terminus, der der sich bis zum Mittelalter langsam in eine spezifische Phrase, die das Martyrium bezeichnet, wandelte,⁵⁴³ oder die ‚Zehn, die von der römischen Regierung getötet wurden‘ (*Asara Harugei Malkhut*) als Name einer spezifischen Gruppe von Märtyrern.⁵⁴⁴

In jüdischen Quellen traten im Laufe der Zeit 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:⁵⁴⁵

- zu sterben oder die Gebote zu übertreten⁵⁴⁶
- von den Gesetzen der Vorfahren abzuweichen⁵⁴⁷
- den Tod auf sich nehmen⁵⁴⁸
- den Bund nicht zu entweihen⁵⁴⁹
- für die Gesetze zu sterben⁵⁵⁰
- sein Leben für die Gesetze/Gebote zu geben⁵⁵¹

Das Leben wird in der rabbinischen Literatur zumeist für Gebote, die Heiligkeit oder die Heiligung Gottes hingegeben. Auftretende Wendungen in diesem Zusammenhang sind:⁵⁵²

- sich selbst um der Tora willen opfern⁵⁵³
- sich dem Tod überantworten⁵⁵⁴
- sich dem Tod wegen der Einigung des Namens überantworten⁵⁵⁵

542 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.

543 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.

544 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 anzunehmen, dass das Phänomen des Martyriums bereits wesentlich früher als die entsprechenden Termini existierte. So stellt sich z.B. die Frage, ob sich das jüdische Martyrium mit einer strikteren Definition schon in der Zeit des 2. Tempels oder erst in den ersten Jahren der römischen Regierung nachweisen lässt (van Henten [2012a], S. 93).

545 Reeg (2003), S. 51.

546 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.

547 2 Makk 6,1.9.24.

548 1 Makk 1,63; 2 Makk 7,29.

549 1 Makk 1,63; vgl. Dan 11.

550 2 Makk 6,28; vgl. 7,9; Jos., BJ 1,650; vgl. Jos., c. Ap. 2,219.

551 2 Makk 7,37; vgl. Dan 3,28.

552 Reeg (2003), S. 52; vgl. van Henten (2004), S. 165; van Henten/Avemarie (2002), S. 3; Safrai (1983), S. 146.

553 Van Henten/Avemarie (2002), S. 3; van Henten (2004), S. 165; Safrai (1983), S. 146.

554 MidrPs 53,2.

555 MidrPs 9,17.

- sich dem Tod wegen der Verherrlichung des Namens überantworten⁵⁵⁶
- überantworte dich und heilige meinen Namen⁵⁵⁷

Die Verben ‚sterben‘ und ‚töten‘ verlangen eine weitere Bestimmung, wie z.B. „sie starben für die Heiligkeit/Heiligung Gottes“⁵⁵⁸ oder „er übertrete und lasse sich nicht töten“ sowie „er übertrete nicht und lasse sich töten“.⁵⁵⁹ Andere Angaben wiederum sind temporal und kennzeichnen eine Ausnahme- bzw. Verfolgungszeit.⁵⁶⁰ 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.⁵⁶¹ Die Begriffe ‚Heiligen‘ oder ‚Heiligung des Namens‘ (*Kiddusch ha-Schem*) 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 (yShevi 4,2,35a–b; yQid 4,1,65c; ySan 3,6,21b; 6,9,23d)⁵⁶² sowie im Bavli (bBer 20a; bPes 53b).⁵⁶³

Eine eindeutige Bezeichnung für einen ‚Märtyrer‘ wie im modernen Hebräisch (= *Mekkadesch ha-Schem*, *kadosch*) fehlt in den früheren Schriften. So ist dort nur allgemein die Rede von ‚Getöteten‘:⁵⁶⁴

- die in Bethar Getöteten (*harugei bethar*)⁵⁶⁵
- die in Lod Getöteten (*harugei lod*)⁵⁶⁶
- die von der Fremdherrschaft Getöteten (*harugei malkhut*)⁵⁶⁷

556 SER 6.

557 Sifra, Emor Perek 9,4–5.

558 MidrPs 16,4; Yalq Ps § 667; Yalq Hld § 993.

559 yShevi 4,2,35a–b; ySan 3,6,21b; bSan 74a; Sifra, Achare Perek 13,14; Yalq Tora § 588.

560 Reeg (2003), S. 53; vgl. tSchab 15,17; bSchab 60a; yQid 4,1,65c; SiDtn § 76; MidrTann zu Dtn 12,23; PesR 21; 43; KohZ 7,8; MidrPs 9,13.

561 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.

562 Der Begriff ‚*Kiddusch ha-Schem*‘ scheint seine Verbindung zum Martyrium eher im halakhischen als im aggadischen Kontext zu entwickeln. Der Begriff kommt nur viermal im Yeruschalmi vor. In zwei Fällen (San 3,6,21b und Shevi 4,2,35a–b) bezieht er sich auf Zeiten, in denen man eher sterben als 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* (Lander [2003]).

563 Reeg (2003), S. 53; vgl. Avemarie (2013b), S. 272–273.

564 Reeg (2003), S. 53.

565 yBer 1,5,3d; 7,1,11a.

566 bPes 50a; bBB 10b.

567 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.

- die während der Verfolgung Getöteten (*harugei schmad*)⁵⁶⁸

Doch auch andere Bezeichnungen finden sich, wie z.B.:

- Rabbi Aqiva und seine Kollegen⁵⁶⁹
- die Generation des Rabbi Chanania ben Teradjon⁵⁷⁰
- die Generation der Verfolgung (*doro schel schmad*)⁵⁷¹

Streng genommen weist jedoch fast keine der frühen Bezeichnungen für sich genommen explizit auf das Martyrium hin, außer der Kontext wird miteinbezogen.⁵⁷²

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 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. Jh. an waren in aschkenasischen Texten *kedoschim* und *kadosch* Standardbegriffe für Juden, die von Nichtjuden getötet wurden. Im 20. Jh. kam schließlich noch eine weitere Bedeutung hinzu, als auch Opfer der Schoah als *kedoschim* bezeichnet wurden.⁵⁷³

568 MidrPs 53,2.

569 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).

570 Tan Lekh Lekha 2.

571 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.

572 Reeg (2003), S. 54.

573 Hasan-Rokem (2003a), S. 101–102; Jacobs (1995), S. 337; vgl. Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206–207; Rajak (2012), S. 172.

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.⁵⁷⁴

Die Differenzierung der Begrifflichkeiten weist auch auf den Hauptunterschied hin, der zwischen dem christlichen und dem jüdischen Martyrium besteht.⁵⁷⁵ 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 Teradion zu lesen, der in der Hekhalot-Literatur gerettet,⁵⁷⁶ 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.⁵⁷⁷

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 (im Folgenden: 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.⁵⁷⁸

574 Rajak (2012), S. 168.

575 Für J.W. van Henten hingegen waren die wichtigsten Unterscheidungsunkte 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).

576 Bei der Hekhalot-Literatur handelt es sich um eine Gattung jüdischer Esoterik und Offenbarungstexte, die zwischen der Spätantike und dem frühen Mittelalter entstanden sind.

577 Reeg (2003), S. 55–56. Für weitere Ausführungen dieser grundsätzlichen Differenzen siehe beispielsweise: Hatina (2014).

578 Rubenstein (2018), S. 179, 189–191.

Darüber hinaus 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 und ihr Wunsch nach Leiden sowie ihre Freude beim Tod lassen die Befriedigung, die R. Aqiva, bei der Erfüllung des Gebots zur Gottesliebe erfährt (z.B. bBer 61b), regelrecht verblassen.⁵⁷⁹

Ein anderer, doch nicht minder interessanter Aspekt, ist jener der Familie. In den PMA wird die biologische 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 sieben Söhne (bGit 57b) oder der Familie des R. Chanania ben Teradjon (bAZ 17b).⁵⁸⁰

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 in Fällen von Hinrichtung, Martyrium und von Selbstmord aus Scham, Reue oder Verzweiflung.

⁵⁷⁹ Ibid., S. 183–186, 188; vgl. Middleton (2019), S. 1065.

⁵⁸⁰ Rubenstein (2018), S. 195–197.

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 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 hingegenben 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 ebenfalls, denn es gibt einige 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 *harugei malkhut* wurde zwar erst im Mittelalter als stellvertretende Heilsgeschichte gedeutet, doch waren die Begrifflichkeiten und die Denkfiguren schon seit talmudischer Zeit vorhanden.⁵⁸¹

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.⁵⁸²

Es gibt einerseits Berichte von Christen, die der Erinnerung an die Leidensgeschichte und der Lehre dienten (= *passio*): einzelne Autoren wurden gefoltert, überlebten jedoch, 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*).⁵⁸³ 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.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Avemarie (2013a), S. 217–219.

⁵⁸² Goldberg (1997), S. 376–377.

⁵⁸³ Diese Märtyrerakten wurden zumeist literarisch bearbeitet, doch sind sie von den späteren, ab der Mitte des 4. Jh. 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.: Ibid., S. 227–231.

⁵⁸⁴ Goldin (2008), S. 17; vgl. van Henten (2004), S. 167; ders. (2012), S. 95.

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 erfuhr.⁵⁸⁵

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:

R. Doran definierte vormalig einen *jüdischen Märtyrer*⁵⁸⁶ als „one who refuses till death to transgress the Law/laws of God“.⁵⁸⁷ 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 *martys* 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.“⁵⁸⁸

F. Avemarie verschärfte einerseits diese Definition noch und passte sie andererseits (paradoxe Weise) für die Neuzeit an, indem er die Ansicht vertrat, dass unter einem jüdischen Märtyrer „ein Mensch jüdischen Bekenntnisses verstanden [wird], der von nicht-jüdischen 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)“.⁵⁸⁹

H. Maccoby 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“.⁵⁹⁰

Auch Sh. Shepkaru zählte das Martyrium zu den Formen des ‚freiwilligen Todes‘, die in einem religiösen Kontext ausgeführt werden, ein Phänomen, das für gewöhn-

⁵⁸⁵ Van Henten (2017).

⁵⁸⁶ 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).

⁵⁸⁷ Rajak (2012), S. 171; Doran (1980), S. 201.

⁵⁸⁸ Chilton (2008), S. Pos. 770.

⁵⁸⁹ Avemarie (2013a), S. 187; vgl. ders. (2005), S. 179.

⁵⁹⁰ Maccoby (2007), S. 103.

lich im rabbinischen Judentum als die ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ beschrieben wurde. Der Märtyrer war für ihn somit jemand, der aus religiösen Gründen bewusst den Tod wählte.⁵⁹¹

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”⁵⁹² zusammengeführt.⁵⁹³ 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.⁵⁹⁴ 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”.⁵⁹⁵

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 Beamten 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.⁵⁹⁶

591 Shepkaru (1999), S. 1.

592 Saloul/van Henten (2020), S. 15; van Henten (2017); ders. (2008), S. 148; van Henten/Avemarie (2002), S. 3; vgl. van Henten (2004), S. 165; ders. (2012a), S. 93–94; ders. (2019), S. 1066.

593 Die Definition von van Henten und Avemarie wurde jedoch auch kritisiert, siehe dazu z.B. Rajak (2012), S. 167–172.

594 Ibid., 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).

595 Van Henten (2017); 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 Geschichten dazu beitrugen (Rajak [2012], S. 171).

596 Bowersock (1995), S. xi, 4; vgl. Moss (2014). Für Allgemeines zum Martyrium im frühen Chris-

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 waren nämlich eher Folgen lokaler Initiativen von Provinzgouverneuren. Während der ersten 300 Jahre erlebten Christen dennoch mehrere Wellen der Verfolgung. Die erste (eher sporadische) im Jahr 64 unter Kaiser Nero, der die Christen des Brandes in Rom beschuldigte, die zweite 250–251 unter dem Herrscher Decius. Die dritte Welle der Verfolgung ereignete sich unter Valerian in den Jahren 257 bis 259. Die, welche als die ‚Große Verfolgung‘ bekannt wurde, fand unter der Herrschaft des Diokletian in den Jahren 303 bis 305 statt und betraf vorwiegend den Osten des römischen Reiches, aber auch Teile im Westen.

Spätestens ab 112 verdächtigten die römischen Herrscher die Christen, gegenüber dem römischen Reich illoyal zu sein, weshalb sie sie zwangen, den römischen Göttern zu opfern, um ihre Loyalität zu testen.⁵⁹⁷ Christliche Gemeinden ließen sich jedoch nur selten darauf ein und trugen lieber die Konsequenzen ihrer Weigerung.⁵⁹⁸ 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 [...]“⁵⁹⁹ So waren es ihr fester Glaube und das Martyriumskonzept, die sie auf künftige Drangsale vorbereiteten. Zu Beginn des 2. Jh. starb Ignatius, Bischof von Antiochien, den ‚Märtyrertod‘. In der Mitte des 2. Jh. berichtet das Martyrium des Polykarp von zwölf 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 dem Christentum schließlich den Krieg erklärte, war das Ideal des Martyriums bereits in den Köpfen fest verankert.⁶⁰⁰

Im 4. Jh., unter Kaiser Konstantin dem Großen (270/288–337), triumphierte schließlich das Christentum. Eusebius von Cäsarea (260/264–339/340), ein christlicher Theologe und Geschichtsschreiber, erklärte, dass 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.⁶⁰¹

tentum siehe u.a.: Von Campenhausen (1936); Frend (1965); Horbury/McNeil (1981); Middleton (2006); Moss (2012a).

597 Goldin (2008), S. 13–14; vgl. Slusser in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 210.

598 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; Apg 5,40–41; 21,10–13.

599 Goldin (2008), S. 15.

600 Ibid., S. 15–16.

601 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‘

Die Christen führten ihre Märtyrer auf die Propheten Israels,⁶⁰² Daniel, die Makabäer, 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.⁶⁰³

Das Wissen über das Martyrium des Polykarp aus der Mitte des 2. Jh. (149–150 oder 155–156) 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 Martyrium⁶⁰⁴ 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.⁶⁰⁵

als würdig erwiesen, denn sie waren Personifikationen von Mut und Heldentum im Angesicht widrigster Umstände (Gözl [2019a], 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).

602 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).

603 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)paulinische 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 (van Henten [2008], S. 160, 172). Diese Beeinflussung versuchte z.B. van Henten (2008), 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 (2010c); ders. (2011a).

604 Goldin (2008), S. 28; vgl. van Henten (2012), S. 95.

605 Goldin (2008), S. 29. Diese Vorstellung der Schmerzfremheit wurde auch mit der Rezitation des

Weiters wird darin durch Anspielungen auf das Neue Testament die Verbindung des Märtyrerstatus und des Todes Jesu bzw. der Passion Jesu betont.⁶⁰⁶

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.⁶⁰⁷ Der Wunsch, Jesus nahe zu sein, war aber wohl der Hauptgrund für die Bereitschaft des Erleidens des Martyriums,⁶⁰⁸ denn ganz im Sinne der *imitatio Christi* wurde dem Tod Jesu nachgeehert.⁶⁰⁹ 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.⁶¹⁰ 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.⁶¹¹

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 Arenen, getötet wurden.⁶¹² 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.⁶¹³

Schma Israel verbunden. So beschrieb D.J. Brand den Glauben daran, dass in dem Moment, in dem in Vorbereitung auf den 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).

606 Goldin (2008), S. 29; van Henten (2012a), S. 106.

607 Avemarie (2013d), S. 302; vgl. Rajak (2012), S. 168.

608 Goldin (2008), S. 30.

609 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.

610 Brox (1961), S. 189–190, 237; vgl. Avemarie (2013c), S. 291.

611 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).

612 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).

613 Goldin (2008), S. 33–34. Clemens von Alexandria (150–215) verurteilte die Christen, die bereit

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. verstärkte.⁶¹⁴ So beschrieb Gregor, der Bischof von Tours (538–594), in seinem *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. wuchs dann das Interesse an der Ausbeutung des Märtyrerkults stetig an. Als Folge wurden (angebliche) Relikte zu Geld gemacht, ausgestellt oder sogar aus Rom oder dem muslimischen Spanien importiert.⁶¹⁵

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.⁶¹⁶

Eine neue Art von Krieger entstand, wodurch einer, der einfach aufgrund der Tatsache, dass er Soldat war, auch einen Märtyrertod sterben konnte.⁶¹⁷ In diesem Kontext wurde im 17. Jh. zwischen Märtyrern unterschieden, die tatsächlich ihr Blut vergossen (= Blutzeugen), und solchen, die infolge unblutiger Verfolgungen in Haft

waren zu sterben, auf das Schärfste; denn für ihn hieß es, 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. 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).

⁶¹⁴ 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).

⁶¹⁵ Goldin (2008), S. 38–40. Zwischen 850 und 859 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).

⁶¹⁶ Ibid., S. 44.

⁶¹⁷ Ibid., S. 44–46.

kamen oder in die Verbannung geschickt wurden (= Bekenner).⁶¹⁸ 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 führen sollte.⁶¹⁹

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 inner-christlicher Konflikte.⁶²⁰ Martyrologie ist nicht ideologisch neutral oder objektiv, sondern 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.⁶²¹ 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 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.⁶²²

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

618 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. 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).

619 Vgl. Goldin (2008), S. 43–44. Für Details zur ‚Bluttaufe‘ siehe z.B.: Schumacher (1996), bes. S. 580–587.

620 Middleton (2014), S. 117; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 7; van Henten (2004), S. 168.

621 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 schuf.

622 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* (geheiligt) 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 Zwangsbekehrungen Märtyrer anderer Religionen (Christen in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen [2010], S. 218–219).

erklären und anderen diesen Status wieder zu entziehen, beginnend mit dem Kirchenvater Clemens von Alexandria aus dem späten 2. Jh., der einmal aufgenommen auch wieder aus dem Märtyrerverzeichnis gestrichen wurde.⁶²³

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.⁶²⁴ Das donatistische Schisma untergrub nämlich die Meinung, dass das ‚Machen‘ von Märtyrern dem offiziellen Kanonisierungsprozess⁶²⁵ 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.⁶²⁶

Im Katechismus der Katholischen Kirche (#2471–2474) wurde beispielsweise 1997 festgehalten, dass jeder Christ verpflichtet sei, für die Wahrheit bzw. den rechten Glauben bis in den Tod ein Glaubenszeugnis abzulegen. Folglich wird ein Martyrium auch als ‚Zeugnis bis zum Tod‘ verstanden und ein Märtyrer als jemand, der ‚die Wahrheit des Glaubens und die christliche Glaubenslehre bezeugt‘, definiert.⁶²⁷

623 Middleton (2014), S. 123; Mees (2014), S. 547; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 19.

624 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/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]).

625 Es kommt zur Kanonisierung von Märtyrern als Helden einer Gruppe, indem Cluster von Märtyrern 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) Die 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).

626 Middleton (2014), S. 127–128, 130.

627 Vgl. ibid., S. 119; Maccoby (2007), S. 99.

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 oder ihrer Überarbeitung ganz anders gewesen sein kann als zum Zeitpunkt des Märtyrertodes.⁶²⁸

Historisch kann maximal der Märtyrertod einer bestimmten Person als Faktum angenommen, der historische Vorgang als solcher 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.⁶²⁹

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 Auferstehung⁶³⁰ 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.⁶³¹ 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

628 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.

629 Dehandschutter/van Henten (1989), S. 3–4.

630 Zum Thema der Auferstehung im (rabbinischen) Judentum siehe unter der zahlreichen Literatur z.B.: Levenson (2006); Kimelman (2006a); Monnickendam (2013).

631 Dehandschutter/van Henten (1989), S. 5; vgl. Avemarie (2013c), 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.

des jüdischen Konzepts des Martyriums bis in die Neuzeit und Moderne – nachgegangen wird.⁶³²

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.⁶³³ Die einzigen Erzählungen, die einem Martyrium nahekommen, sind die im Buch Daniel, in dem Schadrach, Meschach und Abed-Nego (= Hananja, Mischael und Asarja) den Tod dem Götzendienst vorziehen (Dan 3,16–18), sowie Daniel, der sich aufgrund der Treue zu seinem Gott in einer Löwengrube widerfindet (Dan 6).⁶³⁴

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, die 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. Man betrat nach dem Tod 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 priesen.⁶³⁵ Die Idee der Gleichsetzung des Todes mit neuem Leben fand frühes-

⁶³² Dehandschutter/van Henten (1989), S. 5.

⁶³³ 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. Siehe: Brettler (2002), S. 5–6, 12–14; vgl. Haag (1989), S. 20.

⁶³⁴ Sais (2019), S. 1065; vgl. Haag (1989), S. 20.

⁶³⁵ Brettler (2002), S. 11, 16.

tens 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.⁶³⁶ 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 Buch Daniel erste Hinweise auf die Beschreibung des Martyriums als religiöses Ideal im Judentum.⁶³⁷

4.2.3.5.1.1.2 Das Buch Daniel

Das biblische Buch Daniel⁶³⁸ ist etwa vierzig Jahre älter als 1 und 2 Makk. Es 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 der Helden in Dan 3⁶³⁹ und 6⁶⁴⁰, unterscheiden. Das Buch Daniel ist vermutlich das Ergebnis eines längeren Prozesses von Erweiterungen und Bearbeitungen.⁶⁴¹ In seiner aktuellen Form datiert es ca. in das Jahr 165 v. d. Z.⁶⁴² Kapitel 1–6 davon umfassen Weisheitsgeschichten, während Kapitel 7–12 apokalyptische Visionen Daniels enthalten.⁶⁴³

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 Märtyrerverlegenden betrachtet werden. Die Struktur beider Erzählstränge – die der Martyrien und jene der Erzählungen des Buches Daniel – ist ähnlich: zunächst wird jeweils das Setting

636 Ibid., S. 15; vgl. Keck (1992), S. 85; Obayashi (1992), S. 111.

637 Brettler (2002), S. 11, 14, 16.

638 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).

639 Eine deutsche Übersetzung zu Dan 3 mit Erläuterungen findet sich z.B. bei van Henten/Avemarie (2002), S. 52–55.

640 Eine deutsche Übersetzung zu Dan 6 mit Erläuterungen findet sich z.B. in dies., S. 56–59.

641 Für genauere Erläuterungen zu den einzelnen Bearbeitungsschichten von Dan 3, 1–30 siehe z.B.: Haag (1989).

642 Van Henten/Avemarie (2002), 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.

643 Van Henten/Avemarie (2002), S. 42–43.

beschrieben, darauf folgen Anklage, Verurteilung und Hinrichtung. Auch im Buch Daniel 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). Die Religion – oder besser gesagt, der Monotheismus von Daniel und seinen Freunden – ist ein zentrales Element ihrer Identität. Wie in den Makkabäerbüchern werden die Helden in Dan für ihren Ungehorsam hingerichtet,⁶⁴⁴ da sie sich aufgrund ihrer eigenen Religion 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.⁶⁴⁵

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.⁶⁴⁶ Werden die Texte Dan 3 und 6 auf Dan 12,1–3 hin gelesen, so kann das Buch Daniel 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.⁶⁴⁷

Martyrien und Rettungsgeschichten, wie im Buch Daniel, sind motivisch eng miteinander verwandt. Dies gilt besonders für ihre formale Struktur. Dem Grundschema nach handelt es sich bei beiden um die Gefährdung oder Erniedrigung eines schuldlosen Helden, der in den Rettungsgeschichten jedoch durch unerwartete Rettung und Wiederherstellung seine frühere Position erlangt. Dieses Schema ist aber genauso bezeichnend für Weisheitserzählungen wie beispielsweise die Ijobgeschichte.⁶⁴⁸ Während in Rettungs- und Weisheitserzählungen die Rettung im Leben erfolgt, so wird in den Martyrien die Rettung als Auferstehung nach dem Tod ver-

644 Die Exekution in Dan 3 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. 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.

645 Van Henten/Avemarie (2002), S. 43–45, 51–52, vgl. 55–56.

646 Kellermann (1989), S. 51–52, 54.

647 Ibid., S. 58–59.

648 Lebram (1989), S. 95. Die Rettungserzählung von Dan 3 und 6 erscheint sogar als eine Art Binde-

standen, was darauf zurückzuführen ist, dass die Martyriumstheologie und die Apokalyptik vermutlich parallel aus der Weisheitsliteratur entstanden sind. Dennoch sind sie selbständig voneinander zu betrachten, obwohl sie immer wieder Motive untereinander austauschen bzw. sich der gleichen Motive bedienen.⁶⁴⁹ 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 errettet worden wären.⁶⁵⁰ Dan 3 und 6 können folglich als Legenden von der Rettung der Toratreuen im Konflikt mit dem Herrscher in Form einer weisheitlichen Lehrerzählung verstanden werden. Die Geschichten von den Helden im Feuerofen und der Löwengrube sind zwar älter als alle bekannten Märtyrererzählungen und ihnen auch nicht zuzurechnen, da das Rettungsmotiv in ihnen konstitutiv bleibt. Nichtsdestoweniger hat die spätere jüdische Überlieferung in Dan 3 und 6 Modellszenen für das Martyrium erkannt und die drei Jünglinge sowie Daniel gerne als Märtyrer dargestellt.⁶⁵¹

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 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.⁶⁵² Andere wiederum sind aufgrund des griechischen Wortes *mártys* davon überzeugt, dass die Idee des Martyriums im Christentum seinen Ursprung hat, weil das erste Auftreten von *mártys* mit der Bedeutung ‚Märtyrer‘ in christlichen Dokumenten be-

glied zwischen den Weisheitserzählungen und den Martyrien in 2 Makk 6 und 7 (Dehandschutter/van Henten [1989], S. 18).

649 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).

650 Lebram (1989), S. 115–116.

651 Kellermann (1989), S. 54–57.

652 Der Tod von Sokrates hatte somit angeblich direkten Einfluss auf die makkabäische Literatur, da es sich bei seinem um einen sogenannten ‚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).

legt ist.⁶⁵³ Wieder andere hingegen versuchen, die christliche Bezeichnung des Martyriums *mártys* aus vorchristlichen, meist jüdischen Texten zu erklären.⁶⁵⁴

J.W. van Henten und F. Avemarie argumentieren, dass das Phänomen des Martyriums älter ist, als es die christliche und jüdische Terminologie vermuten lässt und bereits in der hellenistischen Zeit Fälle des jüdischen Martyriums existierten.⁶⁵⁵ Diese Behauptung basiert auf ihrer funktionalen Definition eines Märtyrers als “a person who prefers a violent death to compliance with an oppressive demand from hostile foreign authorities”.⁶⁵⁶ Argumente für das Vorkommen des Märtyrertemas in der Zeit des 2. Tempels liefern im Hinblick auf diese Definition beispielsweise die Bücher Daniel 3 und 6 sowie 2 und 4 Makkabäer,⁶⁵⁷ 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.⁶⁵⁸

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 Entschluss können auch überindividuelle Gründe vorliegen. Das Hauptmotiv war jedoch vermutlich die vollständige Ergebung in den Willen Gottes.⁶⁵⁹

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 wel-

653 Van Henten (2019), S. 1066.

654 Dehandschutter/van Henten (1989), S. 6.

655 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).

656 Van Henten (2012a), S. 93–94; ders. (2019), S. 1066; vgl. ders. (2017); van Henten/Avemarie (2002), S. 3; van Henten (2008), S. 148; ders. (2004), S. 165.

657 Ders. (2019), S. 1066.

658 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.

659 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 Buch Daniel 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 [2013c], S. 285).

chem Männer, Frauen und Kinder eher den Tod wählten als sich den Forderungen des Königs Antiochus IV. zu beugen und gegen den jüdischen Kult und die väterlichen Gesetze zu verstoßen. Das 4. Makkabäerbuch hingegen reflektiert über den Sinn und die Bedeutung des Martyriums, besonders nach den Martyrien des Schreibers 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.⁶⁶⁰

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 Rasis (2 Makk 14,37–46) oder des Taxo und seiner sieben Söhne (AssMos 9) zeigen. Die Erzählungen können im engeren Sinn nämlich nicht als Martyrien gewertet werden,⁶⁶¹ weil darin nicht der Tod eines Märtyrers beschrieben wird, denn der Märtyrer wählt zwar auch freiwillig den Tod, stirbt aber auf andere Weise.⁶⁶² Es wird in diesem Sinne auch in Bezug auf die Formen antiker jüdischer Märtyrererzählungen zwischen relativ umfangreichen Martyrien und nur kurzen Mitteilungen über einen Märtyrertod im Kontext einer anderen Thematik unterschieden.⁶⁶³

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 kennzeichnen⁶⁶⁴ und das Geschehen in größeren Martyrien bestimmen:⁶⁶⁵

660 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).

661 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.

662 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 structural element in such a text, and the execution should at least be mentioned." Siehe: Van Henten (1997), S. 7; vgl. Boyarin (1999), S. 94.

663 Van Henten (1989), S. 130; Dehandschutter/van Henten (1989), S. 16.

664 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 der Märtyrer Folter und Exekution leicht hätte verhindern können, wenn er den fremden Autoritäten nachgegeben hätte. Siehe: Ders. (2012a), S. 86; vgl. ders. (2004), S. 166.

665 Ders. (1989), S. 130. Van Henten war überzeugt, dass auch die rabbinischen Martyrien, wie z.B.

1. Erlass eines Dekrets zum Verbot religiöser Praktiken durch pagane Autoritäten.⁶⁶⁶
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 Paradigma.⁶⁶⁷

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,⁶⁶⁸ da die wundersame Rettung von Daniel und seinen Freunden am Ende der Geschichte sie streng genommen eben nicht zu Märtyrern macht.⁶⁶⁹ Dennoch wurden sie allesamt zu Vorbildern für spätere jüdische und christliche Märtyrertexte.⁶⁷⁰

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 gehen sollten, finden sich, wie bereits erörtert, im Buch Daniel.⁶⁷¹ Wird jedoch der Tod als ‚Muss-Kri-

das des Rabbi Aqiva (yBer 9,5,14b; bBer 61b), das des Rabbi Chanania ben Teradion (bAZ 17b–18a; SifDtn § 307; Semachot 8) 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 Märtyrerpasagen (ca. 100 n. d. Z.) anwendbar ist, da diese nur kleine Teile in beispielsweise Briefen oder anderen literarischen Formen ausmachen (ders. [2012], S. 95).

666 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. [2008], S. 146).

667 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 (2008), 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.

668 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.

669 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 (2013c), 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 [2008], S. 148).

670 Van Henten (2012a), S. 94–95; ders. (2017); Avemarie (2013c), S. 285; vgl. Hillhorst (2000). Zu den Makkabäerbüchern und Dan 3,6 in christlicher Literatur siehe z.B.: Van Henten (2001); ders. (2010b).

671 Avemarie (2013c), S. 284.

terium‘ für einen Märtyrer verstanden, so findet sich die früheste Schicht jüdischen Martyriums erst in den Makkabäerbüchern, v.a. in 2 und 4 Makk,⁶⁷² in welchen der Gehorsam gegenüber der Tora, die Gesetzestreue und die Treue zu den väterlichen Gesetzen im Vordergrund stehen.⁶⁷³ Durch 2 Makk 6.7 und 4 Makk 4–18,⁶⁷⁴ welche die Erzählungen über den Schriftgelehrten Eleazar und die Mutter mit den sieben Söhnen enthalten,⁶⁷⁵ wurde das jüdische Märtyrerbild und die frühjüdische Märtyrertradition maßgeblich beeinflusst.⁶⁷⁶

In der römischen Periode kamen dann die Berichte Philos, des Josephus und anderen 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.⁶⁷⁷

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.⁶⁷⁸). Die ersten beiden Bücher schildern dieselben Ereignisse, nur aus anderen Perspektiven.⁶⁷⁹ 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 Jason von Kyrene, einem Juden der hellenistischen Diaspora, in fünf Bänden⁶⁸⁰ und endet mit Berichten um das Jahr 161 n. d. Z.⁶⁸¹ 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.⁶⁸² Bei 2 Makk handelt es sich insgesamt wohl um eine Leh-

672 Lander (2003); vgl. Kellermann (1989), S. 71.

673 Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

674 Kellermann (1989), S. 71.

675 Dehandschutter/van Henten (1989), S. 2.

676 Kellermann (1989), S. 71; vgl. van Henten (1989), S. 131.

677 Dehandschutter/van Henten (1989), S. 2.

678 Für die unterschiedlichen Datierungen des 4. Makkabäerbuches siehe: Van Henten (2008), S. 149; van Henten/Avemarie (2002), S. 47–48, 72; vgl. Bickerman (1976); Goldin (2008), S. 22; van Henten (1986); Dehandschutter/van Henten (1989), S. 18.

679 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 (2002a); ders. (2017); von Bobbeler (2006); Xeravits/Zsengellér (2007); bes. Avemarie et al. (2017).

680 Assmann (2012), S. 40; Schwartz (2013), S. 17; vgl. Bowersock (1995), S. 13; Lebram (1989), S. 90.

681 Schwartz (2013), S. 17.

682 Rajak (2012), S. 173.

rezählung, die über die Antithese von Märtyrer und König wichtige Vorstellungen zu vermitteln versucht, indem sie von religiösem Verfall, seinen Folgen und seiner Überwindung berichtet.⁶⁸³ 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.⁶⁸⁴

Die ältesten jüdischen Geschichten über das Martyrium sind Teil des 2. Makkabäerbuches.⁶⁸⁵ Sie handeln von dem 90-jährigen Schreiber Eleazar (2 Makk 6,18–31)⁶⁸⁶ sowie von einer Mutter und deren sieben Söhnen (2 Makk 7,1–42),⁶⁸⁷ die während eines rituellen Mahls (für Zeus Olympos) von Antiochus IV. gezwungen werden, Schweinefleisch zu essen (2 Makk 6,18.2.1; 7,1). Als sie sich weigern, werden sie gefoltert und getötet.⁶⁸⁸ Zusätzlich zu diesen beiden Martyriumserzählungen findet sich in 2 Makk noch eine weitere Geschichte über den noblen Tod, nämlich jene über den Suizid Rasis (2 Makk 14,37–46), dem es, nach dem Verrat des Hohepriesters Alkimus,⁶⁸⁹ erst nach zahlreichen Versuchen gelingt, sich selbst das Leben zu nehmen.⁶⁹⁰ Alle drei Erzählungen bekräftigen den Bund zwischen Gott und seinem erwählten Volk und kündigen die Errettung der Juden an,⁶⁹¹ genauer, die Rettung der Märtyrer, die durch ihren Tod das unsterbliche Leben erhalten.⁶⁹²

683 Van Henten (1989), S. 133–134, 140.

684 Assmann (2012), S. 40. Für eine Kurzbeschreibung des 3. Makkabäerbuches siehe beispielsweise: Tuval (2011), S. 212–214.

685 Van Henten/Avemarie (2002), S. 42. Für weiterführende Literatur zu 2 Makk, siehe u.a.: Grimm (1857); Momigliano (1975); Schwartz (2004); ders. (2008); van Henten (2008a); ders. (2011); ders. (2016).

686 Für eine Übersetzung der Erzählung über Eleazar in 2 Makk siehe beispielsweise: Van Henten/Avemarie (2002), S. 65–66.

687 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.

688 Rajak (2012), S. 173; van Henten/Avemarie (2002), S. 64; van Henten (2012b), S. 122; vgl. ders. (1989), S. 132; Lander (2003). Zu den makkabäischen Märtyrern und deren Darstellungsweise, siehe beispielsweise: Schatkin (1974); Meltzer (1990); Rajak (2001).

689 Für Alkimus als Feind der Makkabäer siehe bes.: Scolnic (2005).

690 Van Henten/Avemarie (2002), S. 45, 70. Für eine Übersetzung der Erzählung über den Selbstmord Rasis in 2 Makk siehe u.a.: Ibid., S. 71–72. Wurde Rasi aufgrund seines Patriotismus und seines Heldentums als ‚Vater der Juden‘ (2 Makk 14,37) betitelt, so wurde Polykarp beispielsweise als ‚Vater der Christen‘ (Mart. Pol. 12,2) bezeichnet (van Henten [2012a], S. 100).

691 Van Henten/Avemarie (2002), S. 46.

692 Lebram (1989), S. 90; vgl. van Henten (1989), S. 142. Bei dem Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen verbindet der zweite Sohn den Tod als Märtyrer mit dem Versprechen auf Errettung, eine Verbindung, die vom dritten und vierten 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]).

Das 4. Makkabäerbuch nimmt diese Geschichten des 2. Buches auf, erweitert sie und schmückt sie aus.⁶⁹³ So kann gesagt werden, dass 4 Makk 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 hat, welche die martyrologischen Züge noch verstärkte.⁶⁹⁴ Auch die spätere rabbinische Literatur bietet Neuerzählungen der letztgenannten Geschichte.⁶⁹⁵ Interessant in Bezug auf den historischen Kontext der Erzählung des Eleazar ist,⁶⁹⁶ dass für das 2. Jh. 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 christliche Märtyrer wurden jedoch genötigt, solches Fleisch zu essen, besonders nach dem Dekret des Decius im Frühjahr 250. 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.⁶⁹⁷

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 noblen Tod des Makkabäers Eleazar (1 Makk 6,43–46), einen Sohn des Priesters Mattatias, der sich bei dem Versuch, den seleukidischen König zu töten, auf dem Schlachtfeld selbst opferte.⁶⁹⁸

693 Van Henten/Avemarie (2002), S. 42. Weiterführende Literatur zum 4. Makkabäerbuch bieten u.a.: Perler (1949); Hilhorst (2000); de Silva (2006); van Henten (2002b); ders. (2010); Rajak (2016).

694 Van Henten/Avemarie (2002), S. 45; Avemarie (2013c), 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).

695 Van Henten/Avemarie (2002), S. 45; Avemarie (2013c), 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.

696 Für eine Übersetzung des Martyriums des Eleazar in 4 Makk siehe z.B.: Van Henten/Avemarie (2002), S. 74–76.

697 Van Henten (2008), S. 150–151.

698 Van Henten/Avemarie (2002), S. 42, 62–63. Für eine Übersetzung der Erzählung von Eleazars Tod siehe beispielsweise: Ibid., S. 63. Für einen Vergleich von 1 und 2 Makk siehe z.B.: Nickelsburg (1971); Schwartz (2009); Tuval (2011), S. 208–212; Signori (2012).

Es gibt Beweise in Josephus und den Schriften der Kirchenväter des 4. Jh., 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. 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.⁶⁹⁹

In manchen Schriften eigneten sich die Christen die makkabäischen Märtyrer sogar an und sahen sie als Helden des christlichen Volkes, was durch das christliche Streben nach einer Identität für ihre neue Gruppe zu verstehen ist.⁷⁰⁰ So erwähnen fast alle christlichen Martyrien der ersten Jahrhunderte Jesus, die Propheten und die Märtyrer in einem Atemzug,⁷⁰¹ wobei sie v.a. das 4. Makkabäerbuch beeinflusste.⁷⁰² Die christliche Tradition erinnerte Eleazar und die Mutter mit ihren Söhnen schließlich als ‚christliche Märtyrer‘.⁷⁰³ 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,⁷⁰⁴ Johannes Chrysosto-

699 Lander (2003); vgl. Knust (2020), S. 88. Laut D. Boyarin wurde die Martyrologie als Mittel gebraucht, durch das Juden und Christen um Anhänger warben 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).

700 Van Henten (2002), 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 (2010a); Rouwhorst (2003).

701 Wohl, um eine lineare Entwicklung von der jüdischen zur christlichen Martyrologie nachzuzeichnen (van Henten [2017]).

702 Goldin (2008), S. 22; vgl. Hilhorst (2000).

703 Goldin (2008), S. 22–23.

704 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 *Chanukkafestes*, 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. Siehe: Knust (2020), S. 85; Rouwhorst (2005), S. 96; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 24. Für weiterführende Literatur zu

mos (344/349–407), der mehrere Predigten zu Ehren der makkabäischen Märtyrer schrieb⁷⁰⁵ sowie Bischof Augustinus von Hippo (354–430), der am neu institutionalisierten ‚Makkabäischen Feiertag‘ (1. August oder ein Dezemberdatum) predigte.⁷⁰⁶

Bis heute werden die makkabäischen Märtyrer im christlichen Kontext verehrt.⁷⁰⁷ Wurden die Reliquien der Makkabäer zuerst in einer Synagoge in Antiochia aufbewahrt,⁷⁰⁸ 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,⁷⁰⁹ wo heute noch der Schrein mit den makkabäischen Reliquien zu bewundern ist.⁷¹⁰

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),⁷¹¹ 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.⁷¹²

c) Testament des Moses

Das anonyme, vermutlich palästinische Werk,⁷¹³ das *Testament des Moses*, stammt aus dem 1. Jh. n. d. Z.⁷¹⁴ Es enthält primär den Aufstieg des Mose in den Himmel

Gregor von Nazianz siehe u.a.: Limberis (2011); Morgan (1989); Vinson (1994); dies. (2003); Ziadé (2007).

705 Goldin (2008), S. 24. Für Literatur zu Johannes Chrysostomos siehe beispielsweise: Wilken (1983); Mayer (2006); Ziadé (2007).

706 Lander (2003); vgl. van Henten (2017); 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).

707 Van Henten/Avemarie (2002), S. 45.

708 Zur Synagoge der makkabäischen Märtyrer siehe z.B.: Triebel (2006).

709 Beale (2019); Mölich/Oepen/Rosen (2002), S. 61; vgl. van Henten (2003a). Siehe dazu bes.: Walvoort/van Henten (2019).

710 Van Henten/Avemarie (2002), S. 45.

711 Eine Übersetzung dieser Passage findet sich u.a. bei: Ibid., S. 78–79.

712 Ibid., S. 49, 77.

713 Dessen palästinischer Ursprung ist wahrscheinlich, da Jerusalem die einzige Stadt ist, die darin erwähnt wird (ibid., S. 79).

714 Shepkaru (1999), S. 13; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 79.

nach seinem Tod⁷¹⁵ sowie auch die Erzählung über Taxo und seine sieben Söhne,⁷¹⁶ die lieber in einer Höhle versteckt an Hunger starben, als die Gebote des Herrn zu übertreten.⁷¹⁷ In Stil und Erinnerung an das Martyrium aus 2 Makk⁷¹⁸ wird der Tod Taxos und seiner Söhne geschildert, die aus Angst vor Gott bereit waren, für die Traditionen ihrer Vorfahren zu sterben. Das Motiv der Selbstaushungerung exkludiert jedoch jegliche Art der Belohnung,⁷¹⁹ auch Taxo selbst spricht nicht vom Königreich Gottes als dem Ziel seiner Familie oder als deren Motivation. Er sieht ihr Opfer vielmehr als Sühne für die Sünden des Volkes. Obwohl Taxo und seine Söhne keiner direkten Gefahr ausgesetzt waren,⁷²⁰ glaubten sie, dass ihr geopfertes Blut und Leben von Gott gerächt werden würden.⁷²¹

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.⁷²² 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. Diese Werke wurden zu einer Hauptquelle der jüdischen Geschichte von 200 v. d. Z. bis ca. 75 n. d. Z.⁷²³ Er befasste sich vielerorts mit dem Martyrium, sei es in Passagen über die Essener, Jotapata oder den kollektiven Selbstmord auf Masada.⁷²⁴

In Josephus' *Antiquitates Judaicae* finden sich großteils Nacherzählungen biblischer Ereignisse, wobei er gerne die Nobilität der sterbenden Helden betont. Seine

715 Van Henten/Avemarie (2002), S. 79.

716 Eine Übersetzung der Erzählung von Taxo und seinen Söhnen findet sich u.a. bei: Ibid., S. 81–83.

717 Ibid., S. 81.

718 Der älteste Widerhall der Verfolgung durch Antiochus IV. findet sich in dem Bericht vom Tod des Taxo und seiner sieben Söhne im *Testament des Moses* (Lebram [1989], S. 90).

719 Shepkaru (1999), S. 13.

720 Weshalb sie u.a. nicht als Märtyrer gewertet werden können.

721 Shepkaru (1999), S. 14.

722 Zum Thema des noblen Todes bei Josephus siehe u.a.: Van Henten (1999); ders. (2007).

723 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).

724 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 (2017b).

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).⁷²⁵ 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, entgegensehien, sollen sie erwidert haben, dass sie nach ihrem Tod noch größere Freuden erfahren würden, was wiederum ein Hinweis auf ihre posthume Errettung ist.⁷²⁶ Außerdem erzählt Josephus in *Antiquitates Iudaicae* 12,281 die Geschichte von 1 Makk nach und betont dabei, dass Mattatias 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 nicht.⁷²⁷ Er verwendet 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.⁷²⁸

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).⁷²⁹ 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 Isaaks, des Prototyps 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 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.⁷³⁰ Im selben Werk beschreibt Josephus auch die Suizidfälle auf Masada, wobei er den noblen Tod der Juden nicht nur hervorhebt, sondern auch seine eigene Ambiguität gegenüber einem solchen Tod durchscheinen lässt.⁷³¹

Die Erzählung über den Massensuizid auf Masada während der Nachwirkungen des Krieges gegen Rom (66–70 n. d. Z.) ist ebenfalls Teil des 7. Buches von Josephus‘

725 Josephus machte Isaak zu einem Kriegsmärtyrer, einem freiwilligen Märtyrer, der zu seiner Opferung eilt (Ant 1,232) (Chilton [2008], S. Pos. 948, 958).

726 Van Henten/Avemarie (2002), S. 50.

727 Für Details zu der Verbindung zwischen Josephus und 1 Makk siehe beispielsweise: Gafni (1989); Krieger (1998).

728 Rajak (2012), S. 174, 179.

729 Van Henten/Avemarie (2002), S. 51; vgl. Avemarie (2013c), S. 290.

730 Rajak (2012), S. 174–176; vgl. Avemarie (2013c), S. 289–290; Dehandschutter/van Henten (1989), S. 3.

731 Van Henten/Avemarie (2002), S. 51.

Bellum Judaicum (BJ 7,389–406).⁷³² 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 Rasi (2 Makk 14,37–46) als Vorbild gedient haben könnte.⁷³³ 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.⁷³⁴ In diesem Werk spielen die Essener die Rolle der quintessenziellen Juden, wobei die genaue Verbindung der Essener zu der Revolte gegen Rom unklar bleibt.⁷³⁵

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. So wie sich ihre Hoffnung auf Vergeltung, Belohnung und Auferstehung in der Literatur finden, so sollen diese Themen nun besprochen werden.

a) Makkabäeraufstand

Der Makkabäeraufstand von 165 v. d. Z. wird in den ersten beiden Makkabäerbüchern und bei Flavius Josephus geschildert.⁷³⁶ 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‘ töteten.

⁷³² 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.

⁷³³ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204.

⁷³⁴ 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).

⁷³⁵ Rajak (2012), S. 177.

⁷³⁶ Assmann (2012), S. 39–40. Zu den Ursachen und Anfängen des Makkabäeraufstands, siehe z.B.: Kreissig (1976); Bar-Kochva (1989).

5. Ein religiöser Krieg, der auf Basis des Prinzips der Erfüllung der Schrift und Gottes Geboten geführt wird.⁷³⁷

Es war v.a. der intensive Wunsch, für die religiöse Freiheit zu kämpfen, der den militärischen Konflikt auslöste. Der Makkabäeraufstand war ein Zweifrontenkrieg – 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. 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.⁷³⁸

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 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.⁷³⁹

Zelotismus meinte nicht nur die Bereitschaft zu töten, sondern auch die zu sterben. Märtyrer bezeugen nämlich 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 und Pinchas als der ursprüngliche Zelot betrachtet werden. Die makkabäischen Beispiele des Martyriums, die in 2 Makk 6 und 7 erzählt werden, wurden in

737 Assmann (2012), S. 39.

738 Ibid., S. 41–42, 407.

739 Ibid., S. 43–45, 51.

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.⁷⁴⁰ Während jedoch Abrahams Tötung seines Sohnes nur eine Prüfung war, musste die makkabäische Mutter tatsächlich mitansehen, wie ihre sieben Söhne der Reihe nach getötet wurden. Abraham band nur einen (an den) Altar, sie aber sieben.⁷⁴¹

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, hängt gleichfalls mit den Entwicklungen dieser Zeit zusammen.⁷⁴² 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 Apokalyptik, 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 zumindest wieder auf den rechten Weg zu führen. Die sieben Söhne der Mutter antworteten 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.⁷⁴³

b) Nobler Tod

Unter dem Begriff ‚nobler Tod‘ wurden in der Antike der Heldentod, das Martyrium, Suizid,⁷⁴⁴ Prophetenmord, der leidende Gerechte und Texte bzw. Erzählungen an-

⁷⁴⁰ Ibid., S. 52–53.

⁷⁴¹ Chilton (2008), S. Pos. 1093.

⁷⁴² 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.

⁷⁴³ Assmann (2012), S. 55–58.

⁷⁴⁴ 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. Rasi durch ein Schwert), bei der aggressiven Selbsttötung jene aus Rache und Heldenmut

deren Inhalts subsumiert, wobei die genaue Zuordnung nicht immer eindeutig war, weshalb oft nur der Überbegriff gebraucht wurde.⁷⁴⁵

Gilt heute das Martyrium als etwas Positives und der Selbstmord als negativ konnotiert, so war der ‚noble Tod‘ im antiken Verständnis etwas durchwegs Positives.⁷⁴⁶ Ein Märtyrer galt beispielsweise als eine Person, die einen heroischen Tod aus einem ehrbaren Grund starb.⁷⁴⁷ So wurde der Jerusalemer Älteste Rasi in den Texten trotz oder wegen seines Suizids als Held dargestellt und erwarb sich durch seinen Tod den Ruf als ‚Vater der Juden‘, weil er für das Judentum gestorben war und sein Tod einen gewissen Heilseffekt für andere hatte.⁷⁴⁸ Erst in der Spätantike wurde dann Suizid ganz generell in einem negativeren Licht gesehen, u.a. weil die Bibelstelle Gen 9,5⁷⁴⁹ dahingehend interpretiert wurde, dass der Selbstmörder vor Gott Rechenschaft über seine Selbsttötung ablegen musste.⁷⁵⁰

Auch etliche andere gewaltsame Todesarten, wie das Sterben am Schlachtfeld oder die Hinrichtung durch den Feind, zählten als ‚nobler Tod‘.⁷⁵¹ So kann auch der Tod des Eleazar, dem Bruder von Judas Makkabäus, der von einem Elefanten getötet wurde, als ‚nobler‘, heroischer Tod gewertet werden.⁷⁵² Gleichfalls werden Tode aufgrund von Scham, Schande und Ehrverlust als ‚noble Tode‘ betrachtet.⁷⁵³

c) Märtyrer als Vorbilder & Patrioten

Märtyrer wurden als ideale Repräsentanten ihrer Gruppe gesehen.⁷⁵⁴ Denn sie lebten und starben nach dem Vorsatz, dass die Tora nicht übertreten werden darf, auch

(z.B. Eleazar Makkabäus), sowie bei der oblativen Selbsttötung jene Martyrien aus dem 2. Makkabäerbuch für den hier angeführten Kontext zu betonen sind. Siehe: Dietrich (2017), S. 104–108, 231–237, 247–260; vgl. ders. (2009); ders. (2008).

745 Van Henten (2008), 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).

746 Van Henten (2012a), S. 87. Zum Diskurs des freiwilligen Selbstmordes bzw. Martyriums in der Antike siehe beispielsweise: Van Hooff (1990); Moss (2012).

747 Van Henten (2012a), S. 88.

748 Ibid.; vgl. Rajak (2012), S. 170.

749 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.

750 Van Henten (2012a), S. 89.

751 Ibid., S. 91; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 5.

752 Rajak (2012), S. 170.

753 Vgl. Dietrich (2017), S. 24.

754 Van Henten (2012a), S. 96.

wenn es das eigene Leben kostet (4 Makk 5,13; 6,21; 8,22; 18,10). Dies kommt v.a. im 4. Makkabäerbuch zum Ausdruck. Das Martyrium des Eleazar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen zeigt, 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.⁷⁵⁵

Die jüdischen Märtyrer appellierten also 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 – das Leben nach dem Tod – erfolgen sollte.⁷⁵⁶ Die Handlungen und Worte der sieben Söhne und ihrer Mutter glichen jedoch nicht nur einem Glaubensbekenntnis zum Himmelsgott, sie gaben zudem eine theologische Erklärung ab, die ihren Glauben in einen systematischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Auferstehung begründete.⁷⁵⁷

Das Interesse an 2 Makk hingegen 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 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.⁷⁵⁸

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.⁷⁵⁹ 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

755 Ibid., 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).

756 Van Henten (2012a), S. 102–105; Lebram (1989), S. 94.

757 Lebram (1989), S. 120–121.

758 Van Henten (2002), S. 102–103; vgl. ders. (1989), S. 136.

759 Ders. (2002), S. 103; vgl. ders. (1989), S. 150; ders. (2003).

eine Hauptstadt – Jerusalem als die zentrale Stadt des jüdischen Staates – mit einem Tempel.⁷⁶⁰

Die Darstellung der Idealfiguren, der Märtyrer, war Teil einer umfangreichen Präsentation des jüdischen Volkes. Denn die Lebenseinstellung der Märtyrer und ihr fester Vorsatz, sich nicht den seleukidischen Autoritäten zu ergeben, machen sie zu Musterbürgern dieses jüdischen Staates.⁷⁶¹ Vielleicht dienten die makkabäischen Märtyrer in diesem Sinne sogar als *exempla* für ihr Vaterland, als paradigmatische Beispiele für Personen, die freiwillig einen ehrenvollen Tod aus Treue zu ihren religiösen und patriotisch-politischen Standpunkten heraus starben.⁷⁶² 2 Makk schreibt den makkabäischen Märtyrern vermutlich die Funktion von Befreiern oder Restauratoren des jüdischen Staates zu, in 4 Makk wird diese Intention sogar noch deutlicher.⁷⁶³ Tragen in 2 Makk die Märtyrer einen wesentlichen Teil zu der Befreiungsgeschichte des jüdischen Tempelstaates bei, so bewirken sie in 4 Makk allein die Niederlage von Antiochus IV.⁷⁶⁴ Wird Eleazar als ‚Vater der Juden‘ betrachtet, so wird die Mutter der sieben Söhne mit Abraham verglichen und erhält auch den Beinamen ‚Mutter des Volkes‘.⁷⁶⁵ Die Mutter der Brüder widersetzte sich nämlich wie ihre Söhne dem Tyrannen, wodurch die makkabäischen Märtyrer in ihrer Gesamtheit den Sieg über Antiochus errungen und so die alte, ideale Situation des jüdischen Staates wiederhergestellt haben.⁷⁶⁶ 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.⁷⁶⁷

Durch ihren Tod haben die Märtyrer bewiesen, dass sie für ihre Lebensweise, ihr Judentum, zu sterben bereit sind,⁷⁶⁸ 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

760 Ders. (2002), S. 104–108.

761 Ibid., S. 111; vgl. ders. (1989), S. 150.

762 Ders. (2002), S. 112, 115, 117.

763 Ibid., S. 117; vgl. ders. (1989), S. 136.

764 Ders. (2002), S. 111; vgl. ders. (1989), S. 150.

765 Für eine Ausführung dieses Vergleichs siehe z.B.: Young (1991).

766 Van Henten (2002), S. 123; vgl. ders. (1989), S. 136.

767 Ders. (2002), S. 130–131; ders. (1989), S. 156; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 7.

768 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 beobachtet werden, genauso wie die Tendenz christliche Märtyrer als Patrioten zu sehen (van Henten [2002], S. 126–127).

die Freiheit zurückerobert.⁷⁶⁹ Die Märtyrer in 2 Makk bekennen, dass sie Gott als himmlischen Richter gehorchen. Der letzte der sieben Brüder bittet Gott z.B., dass ihr 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.⁷⁷⁰ Interessanterweise enden 1 und 2 Makk beide 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 Mattatias wie die Märtyrer in 2 Makk bereit waren, ihr Leben zu opfern, falls ihr Volk und ihre Lebensweise ernsthaft bedroht wären. Schlussendlich wurde das Geschlecht des Mattatias von Gott unterstützt und die Märtyrer wurden zu den Rettern, zu Helden der jüdischen Gemeinschaft.⁷⁷¹

d) Theodizee

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 sechste und der siebte 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 vermeintliche Sünde wird nicht genannt und liegt in einer unbestimmten 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 Festung Masada, begeht dieser Selbstmord aus der Überzeugung heraus, dass Gott sein Volk bereits verurteilt habe, da er den Tempel der Zerstörung preisgegeben habe. Die Zerstörung wird von Josephus demnach als göttliche Antwort auf die Verbrechen gedeutet, die die Juden einander angetan hätten. Die Theodizee fällt somit mit der historiographischen Deutung zusammen.⁷⁷²

⁷⁶⁹ Van Henten (1989), S. 149.

⁷⁷⁰ Lebram (1989), S. 94. Der Sieg des Judas Makkabäus über die Generäle des seleukidischen Königs ist somit nur wegen der Fürbitte und des Sühnetodes der Märtyrer möglich (van Henten [1989], S. 135).

⁷⁷¹ Van Henten (1989), S. 151, 153–156.

⁷⁷² Avemarie (2013), S. 163–165.

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 junge Menschen dazu anzuhalten, selbst Märtyrer zu werden.⁷⁷³

Während dem 2 Jh. v. 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.⁷⁷⁴ 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. jener, der tatsächlich als Märtyrer starb, konnte 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.⁷⁷⁵ Die Mischna, um ca. 200 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.⁷⁷⁶

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

773 Chilton (2008), S. Pos. 146. Für die Aqeda und Interpretationen dieser, siehe z.B: Spiegel (1950); Agus (1988); Himmelfarb (2008).

774 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).

775 Ibid., S. Pos. 702, 709, 971; vgl. Kellermann (1979).

776 Chilton (2008), S. Pos. 735.

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 v. d. Z. verbot Antiochus IV. die Ausübung zahlreicher jüdischer Gesetze, darunter auch die Einhaltung des Schabbats und die Beschneidung. Er zerstörte außerdem 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.⁷⁷⁷ Der Autor von 4 Makk 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.⁷⁷⁸ 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 gilt als vollkommen und vollständig – und behält daher auch nach der Zerstörung des Tempels als einziges Menschenopfer seinen religiösen Wert. Isaak erscheint darin als Idealfigur des Märtyrers: als prototypischer Zeuge für den Wert der Tora angesichts von Gefahr, Schmerz und Tod.⁷⁷⁹

f) Martyrium als Heilstod

Aus 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

⁷⁷⁷ Ibid., S. Pos. 770, 794, 819, 839, 863, 885.

⁷⁷⁸ Ibid., S. Pos. 999.

⁷⁷⁹ 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]).

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).⁷⁸⁰ 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.⁷⁸¹ 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.⁷⁸²

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.⁷⁸³ 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 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 Zusammenhang vorkommen.⁷⁸⁴

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

780 Van Henten (2008), S. 154; vgl. Avemarie (2013c), S. 285; ders. (2013a), S. 187: Der Gedanke an eine heilswirksame Stellvertretung durch die Märtyrer wird etwas später, in talmudischer Zeit, wichtig.

781 Van Henten (2008), S. 155; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 4.

782 Van Henten (2008), S. 155–156.

783 Ders. (2008), 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).

784 Ders. (2008), S. 159, 162, 172.

führt,⁷⁸⁵ wobei die Heilswirkung des Todes hierbei kollektiv ist (2 Makk 7,37–38; 4 Makk 6,28–29; 17,20–22).⁷⁸⁶

g) Vergeltung, Belohnung & Auferstehung

Der Tod eines Märtyrers ließ sich nur schwer mit der Lehre von der göttlichen Vergeltung vereinbaren. Dennoch wurde dieser Widerspruch erklärt, indem man annahm, der Märtyrer erleide die Strafe für die Schuld anderer – insbesondere für die seines Volkes.⁷⁸⁷ Das Martyrium war somit ein ‚um der Frömmigkeit der Väter willen‘ erlittener Tod. Die Märtyrer waren sich ihrer Belohnung im Sinne der Auferstehung⁷⁸⁸ sowie der *Rache* Gottes an dem jeweiligen Unterdrücker sicher.⁷⁸⁹

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.⁷⁹⁰

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.⁷⁹¹

785 Ders. (2019), S. 1069; ders. (1989), S. 142.

786 Avemarie (2013a), S. 187; vgl. Williams (2017), der diese mit der Sühne an Jom Kippur in Verbindung bringt.

787 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).

788 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 – im Hinblick auf die Auferstehung – in die Transzendenz verlagert. Siehe: Kellermann (1989), S. 57; ders. (1979).

789 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 [2003a], 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).

790 Shepkaru (1999), S. 1–3; vgl. van Henten (1989), S. 137, 139.

791 Shepkaru (1999), S. 8–9.

Josephus stellte das Konzept der unsterblichen Seele als mögliche *Belohnung* für den freiwilligen Tod vor. Doch hielt er auch fest, dass der höchste Segen des Menschen das Leben und der Tod ein Unglück sei.⁷⁹²

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.⁷⁹³

Für die Pharisäer nahm Josephus (Ant 18,1.3)⁷⁹⁴ eine Art *Seelenwanderung der Seelen* der ‚Guten‘ an, sodass Paulus behaupten konnte, dass sie Hoffnungen an die *Auferstehung* hegten.⁷⁹⁵ Die ‚kommende Welt‘ beschrieb für die Pharisäer eher eine neue Ordnung im irdischen Reich, die durch die Gläubigen erreicht werden sollte, während die ‚Bösen‘ vernichtet wurden. Der menschliche und sterbliche Messias würde die jüdische Unabhängigkeit wiederherstellen, die römische Macht annullieren und das Volk Israel in ein neues utopisches Zeitalter führen.⁷⁹⁶

Josephus (BJ 2,154–155)⁷⁹⁷ zufolge unterschieden die Essener zwischen dem korrumpierbaren Körper und der *unsterblichen, unauflöschlichen Seele*. Mit dem Tod des physischen Körpers sei die Seele endlich frei, ihr ‚Gefängnis‘ zu verlassen.

792 Ibid., S. 9.

793 Ibid., S. 10.

794 „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).

795 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. Siehe: Ruppert (1989), S. 84; vgl. Elman (1990–1991).

796 Shepkaru (1999), S. 11; vgl. Neusner/Thoma (1995), S. 198.

797 „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).

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.⁷⁹⁸

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.⁷⁹⁹ Die Essener hingegen hofften nur auf die Rückgabe ihrer Seelen.

4 Makk verweigert den Märtyrern ihre Belohnung nicht länger.⁸⁰⁰ 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.⁸⁰¹

4.2.3.5.1.3 Martyrium in der rabbinischen 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.⁸⁰² Rabbinische Märtyrererzählungen unterscheiden sich von christlichen nicht nur durch ihre Sprache, sondern auch durch formale Kriterien.⁸⁰³ Formal betrachtet bilden rabbinische Martyrien kein eigenständiges Genre. Sie sind vielmehr in größere diskursive Zusammenhänge eingebettet und dienen den jeweiligen redaktionellen Zielen des Kontextes, in dem sie erscheinen – etwa in rechtlichen, normativen, historischen oder hagiographischen Texten.⁸⁰⁴ Weiters fällt auf, dass

798 Shepkaru (1999), S. 12.

799 Ibid., S. 3, 12–13; vgl. Kellermann (1979). Für weiterführende Literatur zu der Vorstellung der leiblichen Auferstehung siehe z.B.: Stemberger (1972).

800 Shepkaru (1999), S. 14.

801 Ibid., S. 13–15.

802 Für allgemeine Literatur zur jüdischen Martyrologie und ihrer Entwicklung siehe z.B.: Van Henten (1985); van Henten/Dehandschutter/van der Klaauw (1989).

803 Boustán (2019), S. 1071. Zur Sprache in frühen christlichen Märtyrertexten siehe u.a.: Reitzenstein (1916); Cobb (2008).

804 Boustán (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).

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 Pereq 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.⁸⁰⁵

In der Spätantike existierten verschiedene Erzähltraditionen über nicht-rabbinische Figuren, die von deren Verfolgung, Leiden und mitunter auch ihrem Tod berichten – etwa die Bindung Isaaks oder die Geschichten von Daniel und seinen Freunden. Aufgrund ihrer Bereitschaft, für ihre Überzeugung zu sterben, wurden sie mit der Sphäre der Märtyrer in Verbindung gebracht.⁸⁰⁶ 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.⁸⁰⁷

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.⁸⁰⁸

Die einzelnen rabbinischen Märtyrererzählungen, die in talmudischen und midraschischen Sammlungen vorlagen, wurden vermutlich im beginnenden 5. Jh. in einen Erzählzyklus verwoben, der vom Tod von zehn rabbinischen Märtyrern berichtet. Diese ‚rabbinische Martyrologie‘ wurde dann im Mittelalter unter dem Titel *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern* bekannt und wird heute noch in abgewandelter Form am Jom Kippur und am 9. Av im liturgischen Kontext gebraucht. Obwohl die Erzählung wahrscheinlich im byzantinischen Palästina produziert wurde, ist das Setting der Geschichte das 2. Jh. n. d. Z.,⁸⁰⁹ die Zeit der römischen Unterdrückung

805 Boustán (2019), S. 1071.

806 Im Midrasch Tanchuma werden Abraham, der Protomärtyrer, die Freunde Daniels und die Generation des Rabbi Chanania ben Teradjon diesbezüglich sogar in einer Traditionskette dargestellt (Goldin [2008], S. 64).

807 Boustán (2019), S. 1071–1072; vgl. Brettler (2002), S. 16.

808 Boustán (2019), S. 1073.

809 Auch die meisten rabbinischen Märtyrererzählungen aus dem Bavli wurden in ein Setting des 2. Jh. versetzt, also in die Zeit, in der auch wichtige christliche Schriften zum Martyrium entstanden (van Henten/Avemarie [2002], S. 6).

sowie der hadrianischen Verfolgung, die auf die Zerstörung des Tempels folgte.⁸¹⁰ 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.⁸¹¹

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 bekannt sind.⁸¹² Diese geringe 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. Bereits eine Handvoll Fälle reichte offenbar aus, um zentrale Themen wie Theodizee und menschliche Schuld zu illustrieren – etwa bei Jose ben Joezer, Pappos und Lulianus,⁸¹³ Rabbi Schimon und Rabbi Jischmael oder Rabbi Chanania ben Teradjon. Weitere Schwerpunkte waren die Liebe zu Gott, wie in der Tradition von Rabbi Aqiva, sowie das Bekenntnis zum Monotheismus und die Ablehnung der Idolatrie, wie in der Geschichte der sieben Söhne von Miriam bat Tanchum. Auch die bewusste Vermeidung des Martyriums durch Täuschung und List findet sich als Motiv in einzelnen Erzählungen.

Weitere wiederkehrende Themen, die in nahezu jeder Märtyrererzählung anzutreffen sind, umfassen: die Umkehr und Konversion⁸¹⁴ – etwa in den Geschichten von Rabbi Chanania ben Teradjon und Jose ben Joezer; das Band des Leidens, das Is-

810 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]).

811 Boustan (2019), S. 1073; Avemarie (2013c), S. 299; Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

812 Für eine Kurzbeschreibung einiger dieser Fälle sowie weitere rabbinische Märtyrer siehe z.B.: Surkau (1938); Lapin (2021).

813 Van Henten/Avemarie (2002), S. 132–133; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 1–2.

814 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 aber vor seinem

rael seit der Zeit Abrahams eint, dargestellt in der Bindung Isaaks und erneut aufgenommen in der Geschichte der Mutter mit ihren sieben Söhnen; sowie die göttliche Errettung und Belohnung der Opfer.⁸¹⁵

a) Jose ben Joezer

Der früheste nachbiblische Fall eines dokumentierten Martyriums in der rabbinischen Literatur ist der des Jose ben Joezer.⁸¹⁶ GenR 65,22 bietet die älteste Version dieser Geschichte, spätere Versionen finden sich nur in mittelalterlichen Schriften. In mAv 1,4 wird Jose ben Joezer lediglich erwähnt, wo er als Link zwischen der Traditionskette von Mose und den Propheten und der rabbinischen Zeit fungiert. Im Kontext von GenR ist die Geschichte des Martyriums von Jose ben Joezer in einen Midrasch zu Gen 27,27 eingebettet. 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, Jose, der am Kreuz hängt, lustig.⁸¹⁷ Er erkennt im Gespräch mit seinem Onkel jedoch, dass niemand den Willen Gottes mehr tat als dieser und er dennoch einen gewaltsamen Tod erleiden würde (= Theodizeeproblem). Der Neffe folgert daraus einen *Qal wa-chomer* (= Schluss vom Einfacheren auf das Schwerere), der nicht zu seinen Gunsten spricht und begeht in einer Aufwallung von Reue auf jede erdenkliche Weise Selbstmord. Durch diesen Akt gelangt er noch vor seinem Onkel ins Paradies. Seine Aufnahme in das Paradies kann folglich als Hinweis auf den jenseitigen Ausgleich verstanden werden.⁸¹⁸ Jose am Kreuz hat als Sterbender noch eine Vision, die ihm versichert, dass auch sein Neffe Anteil an der kommenden Welt haben wird, woraus sich schließen lässt, dass Suizid nicht *per se* als moralisch verwerflich galt. *De facto* ist der Suizid, als nobler Tod, sogar ein wiederkehrendes Motiv in rabbinischen Märtyrererzählungen.⁸¹⁹

b) Pappos & Lulianus

Das chronologisch nächste Martyrium ist das des Brüderpaares Pappos und Lulianus,⁸²⁰ deren Verhandlung wohl im Zuge des großen Diasporaaufstandes un-

Tod noch schnell selbst und stirbt folglich als Jude. Siehe: Rubenstein (2018), S. 194; vgl. Avemarie (2013c), S. 295.

815 Van Henten/Avemarie (2002), S. 134; vgl. Dehandschutter/van Henten (1989), S. 1–2.

816 Van Henten/Avemarie (2002), S. 134; vgl. Avemarie (2013c), S. 295. Die Übersetzung dieses Martyriums findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 143–144.

817 Van Henten/Avemarie (2002), S. 134–135, 142–143; vgl. Goldstein (1978).

818 Avemarie (2013), S. 171–172; vgl. Grundmann (2012), S. 219.

819 Van Henten/Avemarie (2002), S. 134–135, 142–143; vgl. Goldstein (1978).

820 Die Übersetzung dieses Martyriums findet sich z.B. bei: Van Henten/Avemarie (2002), S. 144–145.

ter Kaiser Trajan (98–117) 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.⁸²¹ Denn möglicherweise wurden tatsächlich in Kleinasien, Juden, die an den Diasporaaufständen (115–117) beteiligt waren, bestraft.⁸²² 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.⁸²³ Interessanterweise wird betont, dass die Selbsthingabe um Gottes willen geschehen muss⁸²⁴ 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.⁸²⁵

c) Rabbi Schimon ben Gamliel & Rabbi Jischmael

Der Grundstein für die Tradition von Rabbi Schimon und Rabbi Jischmael⁸²⁶ wurde wahrscheinlich durch eine Prophezeiung des Samuel ha-Qatan,⁸²⁷ 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.⁸²⁸ Aufgrund dieser Exekutionsart, welche nur in Ex 22,21–23 erwähnt wird,⁸²⁹ wird in der Mekhilta de

821 Ibid., S. 135; Avemarie (2013c), S. 295.

822 Lander (2003).

823 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 [2013c], S. 296).

Für Literatur zum Problem der Theodizee in der Bibel siehe z.B.: Laato/de Moor (2003); Vorländer (2020).

824 Avemarie (2013c), S. 296.

825 Ders. (2013b), S. 264; vgl. ders. (2013a), S. 194.

826 Für eine Übersetzung des Martyriums von Rabbi Schimon ben Gamliel und Rabbi Jischmael siehe z.B.: Van Henten/Avemarie (2002), S. 167–168.

827 Zu Samuel ha-Qatan siehe beispielsweise: Hirshman (1993).

828 Van Henten/Avemarie (2002), S. 140; vgl. Lander (2003); Boustan (2005), S. 72; Avemarie (2013), S. 166; ders. (2013c), S. 295.

829 Aufgrund des Umstands, dass die beiden geköpft wurden, kann wiederum gefolgert 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]).

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 den Exodusversen nicht nur ‚unterdrücken‘, sondern auch ‚aufschieben, verzögern, warten lassen‘ meinen kann.

Wenn in Ex 22,21–23 also 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 beschwor Schimon scheinbar 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 Unterdrückung, sondern lediglich der Verzögerung schuldig macht, also das geringere moralische Vergehen begeht. 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 B 41 und A 38 als Erläuterung zu mAv 5,8.⁸³⁰

d) Mutter & ihre sieben Söhne

Das Martyrium der Miriam bat Tanchum und ihrer sieben Söhne spielt in einem römischen Setting.⁸³¹ In einer der Versionen der Geschichte ist der Herrscher Hadrian, obwohl die zugrundeliegende Geschichte viel älter ist. Der früheste rabbinische Bericht über das Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne findet sich in KglR 1,16.⁸³² Die Erzählung schließt mit einem Zitat aus Kgl 1,16, was für die Einbettung der Geschichte in KglR 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 in dieser Version das Gespräch des siebten Sohnes mit dem Herrscher nicht statt, stattdessen berät er sich dafür länger mit seiner Mutter. Am Ende begeht die Mutter Suizid,⁸³³ jedoch gibt ihr Gott das Versprechen von Glückseligkeit in der kommen-

⁸³⁰ Van Henten/Avemarie (2002), S. 140–141, 166; vgl. Lander (2003).

⁸³¹ Aufgrund der moderaten Einstellung innerhalb der rabbinischen Literatur wurde die Geschichte von der makkabäischen anonymen Mutter und ihrer sieben Söhne 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.

⁸³² Van Henten/Avemarie (2002), S. 135, 145.

⁸³³ In KglR 1,16 wird sie beispielsweise wahnsinnig und stürzt sich schlussendlich von einem Dach (Grundmann [2012], S. 238).

den Welt. Auch in 2 Makk 7,41 stirbt die Mutter gleich nach ihren Söhnen, doch gibt es nur wenige Hinweise auf ihre Hinrichtung bzw. ihren Tod. 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, jedoch nicht über die Todesart berichtet.⁸³⁴

Eine offensichtliche Parallele ist der Vergleich der Mutter und ihrer Söhne mit Abraham und Isaak, der sich in bGit 57b, KglR 1,16 und 4 Makk gleichermaßen findet.⁸³⁵ 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 siebter Sohn). In den rabbinischen Erzählungen ist die Behauptung, der Monotheismus sei das Rückgrat des jüdischen Widerstandes von Bedeutung.⁸³⁶ Sie fehlt jedoch beinahe vollständig in den Makkabäerbüchern. Dafür sind Themen wie die göttliche Strafe des Tyrannen (KglR), die Rettung der Opfer und deren Belohnung (KglR, bGittin und PesR am Ende) in den rabbinischen Texten eher von geringer Bedeutung.⁸³⁷ 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 siebten Bruder liegt, der von dem Herrscher in einen längeren Dialog verwickelt wird. Auch die zentrale Rolle der Mutter ist außergewöhnlich,⁸³⁸ 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 Teradjon.⁸³⁹

834 Van Henten/Avemarie (2002), S. 146, 151; van Henten (2012b), S. 122–123

835 Van Henten/Avemarie (2002), S. 135; vgl. Grundmann (2012), S. 238.

836 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. Siehe: Assmann (2012), S. 58–59; Lander (2003).

837 Van Henten/Avemarie (2002), S. 136; vgl. Reeg in Beinbauer-Köhler et al. (2011).

838 Es gibt zwar 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, was seine Frau folglich zur Witwe macht (4 Makk 18,9–19), doch tritt er nie namentlich oder aktiv in Erscheinung (van Henten [2012b], S. 122).

839 Van Henten/Avemarie (2002), S. 136–137. Zum Thema ‚Frauen im Märtyrerkontext‘ siehe z.B. J.R.

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.⁸⁴⁰ 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.⁸⁴¹ 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 wird, während seine Frau geköpft und seine Tochter zur Prostitution verurteilt wird.⁸⁴² Diese Motive könnten gleichfalls auf eine historische Reminiszenz hinweisen. In einer Überlieferung wird Rabbi Chanania dem Rabbi Elazar ben Perata gegenübergestellt, der seinen Befrager durch kluge Argumentation auszutricksen vermag und mithilfe wundersamer Ereignisse schließlich freikommt. Eine weitere Option neben dem Martyrium bietet Rabbi Jose ben Qisma, der sich für die Unterwerfung unter die römischen Unterdrücker ausspricht.⁸⁴³

Die älteste literarische Version des Martyriums von Chanania findet sich in SifDtn § 307,⁸⁴⁴ wo er und seine Familie als *tzaddiqim* (‘Gerechte’) gelobt werden, da sie ihr

Baskin (2021), welche das Thema durch die Zeiten hindurch behandelt, und L.H. Cohick (2015), die besonders auf die Makkabäerbücher eingeht.

840 Van Henten/Avemarie (2002), S. 137; vgl. Avemarie (2013c), 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 Wunschdenken (Lander [2003]).

841 Goldin (2008), S. 62; vgl. Kraemer (1995), S. 111–112.

842 Van Henten/Avemarie (2002), S. 138; vgl. Grundmann (2012), S. 228–229.

843 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.

844 Bei Sifre Deuteronomium handelt es sich um einen halakhischen Midrasch aus dem 3. Jh. Der Bericht über Rabbi Chananias Martyrium findet sich zu Dtn 32,4. Siehe: 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.

Schicksal als göttliche Bestrafung angenommen 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‘. Das unerschütterliche Bekenntnis der Familie zu Gott macht die Frage der Theodizee jedoch unabhängig von der Frage nach menschlicher Schuld, sodass nur die bedingungslose Hingabe an Gott übrigbleibt. 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.⁸⁴⁵

Die Ansammlung von Geschichten über Rabbi Chanania ben Teradjon in bAZ 17b–18a ist die ausführlichste Märtyrererzählung in der antiken rabbinischen Literatur.⁸⁴⁶ Doppelungen und Inkonsistenzen lassen vermuten, dass der Komplex aus mehr oder weniger unabhängigen Überlieferungen um Rabbi Chanania besteht. Die Schuld Chanantias lässt sich in diesen Versionen an unterschiedlichen Dingen festmachen.⁸⁴⁷ Auch die Schuld seiner Frau und seiner Tochter kommen zur Sprache. Die finale Himmelsstimme verkündet schlussendlich die Rettung seines Henkers, der Selbstmord begeht, aber nicht die Rettung seiner Frau.⁸⁴⁸ Das ursprüngliche Anliegen *tzidduq ha-din* ist augenscheinlich noch erhalten, doch mit weiteren Motiven versehen.⁸⁴⁹ R. Chanania ben Teradjons Martyrium ist in der babylonischen Version

845 Avemarie (2013), S. 174–175; vgl. ders. (2013d), S. 307–308; Reeg in Beinbauer-Köhler et al. (2011); Rubenstein (2018), S. 186, 206; van Henten/Avemarie (2002), S. 139, 157–158; vgl. Lander (2003).

846 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.

847 Ibid., S. 159; Rubenstein (2018), S. 198, 207; Avemarie (2013), S. 172; vgl. ders. (2013d), S. 308–310; Boustan (2005), S. 65; van Henten (1989), S. 130: Rabbi Chanania starb, weil er sich angeblich drei bzw. fünf 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).

848 Van Henten/Avemarie (2002), S. 160; vgl. Avemarie (2013d), 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.

849 Das Motivrepertoire des Martyriums von Rabbi Chanania ben Teradjon findet sich größtenteils auch in christlichen Texten. Dass 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 [2013d], S. 310). Weiters wird die rabbinische Märtyrererzählung des Rabbi Chanania aus bAZ 17b–18a gerne mit der *Passio Perpetuae* verglichen (van Henten [2012b]).

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.⁸⁵⁰

f) Rabbi Aqiva

Vermutlich ebenfalls vor einem historischen Hintergrund zu sehen ist das Martyrium des Rabbi Aqiva, der Bar Kochba,⁸⁵¹ als Messias pries und der Tradition nach einen gewaltsamen Tod fand.⁸⁵² 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 Kochba-Aufstandes, Quintus Tineius Rufus.⁸⁵³

Die frühesten Berichte über Rabbi Aqivas Martyrium finden sich in *yBer* 9,5,14b und *ySot* 5,7,20c.⁸⁵⁴ Diese beiden Versionen sind 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.⁸⁵⁵ *Dtn* 6,5 zufolge bedeutet Gott zu lieben, ihn auch zu lieben, wenn das eigene Vermögen oder sogar das Leben auf dem Spiel stehen. 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 Verkündigung der Teilhabe des Märtyrers an der kommenden Welt weggelassen wird.⁸⁵⁶

Die Geschichte wurde auch im Babylonischen Talmud aufgenommen. Die kontextuelle Einbettung in *bBer* 61b ist dieselbe wie in *yBer* 9,5,14b, der Ausgangspunkt ist die Exegese zu *Dtn* 6,5 aus *mBer* 9,5.⁸⁵⁷ Im *Bavli* ist die Geschichte jedoch stärker

850 Lander (2003); vgl. Rubenstein (2018), S. 198.

851 Zu Bar Kochba und dessen Interpretation als Messias siehe beispielsweise: Devir (1964); Yadin (1971); Reinhartz (1989); Fishbane (2003).

852 Van Henten/Avemarie (2002), S. 137; Avemarie (2013c), 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).

853 Van Henten/Avemarie (2002), S. 137.

854 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.

855 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. Siehe: *Ibid.*, S. 139; Boyarin (1999), S. 105–107; vgl. Avemarie (2013), S. 162.

856 Van Henten/Avemarie (2002), S. 152.

857 Lander (2003); vgl. Avemarie (2013d), S. 311; Reeg in Beinhauer-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 im 3. Teil dieser Arbeit, der Textbearbeitung, analysiert.

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.⁸⁵⁸ Das Martyrium des Aqiva stellt in gewisser Weise einen Wendepunkt des jüdischen Martyriums dar.⁸⁵⁹ Einerseits wird Aqiva für das Lehren der Tora hingerichtet⁸⁶⁰ und stirbt, während er das Gebot des Rezitierens des *Schma*⁸⁶¹ befolgt, wodurch sein Tod eine moralisierende Funktion erhält.⁸⁶² Andererseits ist bei dem Martyrium des Rabbi Aqiva die Sehnsucht nach dem Martyrium außergewöhnlich – was ungewöhnlich für die jüdische Tradition ist, da der Märtyrertod, sollte er unvermeidbar sein, eher hingenommen als sehnsüchtig erwartet werden soll.⁸⁶³ Wie ungewöhnlich diese Todessehnsucht war, zeigt sich exemplarisch in bMen 29b, wo Mose entsetzt auf das ihm gezeigte Schicksal von Rabbi Aqiva reagiert – jenes Martyrium, das Aqiva selbst freudig annimmt, als Möglichkeit, Gott endlich mit ganzer Seele und ganzem Leben zu lieben.⁸⁶⁴ Dennoch ist die Version aus bBer 61b die Basis für die spätere Behandlung bzw. das Aufgreifen des

858 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 (Lander [2003]).

859 Lander (2003); 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.

860 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).

861 Der Vers Dtn 6,5 steht auch dabei im Zentrum (Avemarie [2013d], S. 311).

862 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. Siehe: Rubenstein (2018), S. 181; vgl. van Henten/Avemarie (2002), S. 139.

863 Jacobs (1995b), S. 337; vgl. Avemarie (2013c), S. 298: Die Sicht auf das Martyrium als beglückendes Ziel religiöser Sehnsucht hat das Martyrium des Aqiva mit so manchem frühchristlichem Martyrium gemeinsam.

864 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).

Themas des Todes aus Liebe zu Gott,⁸⁶⁵ welches v.a. im aschkenasischen Judentum des Mittelalters bedeutungsvoll wird.⁸⁶⁶

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 war, getötet wurde.⁸⁶⁷ 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.⁸⁶⁸ 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.⁸⁶⁹ 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.

- R. Aqiva stirbt, weil er trotz eines Erlasses öffentlich Tora gelehrt hat – Rabba, weil er eine weitreichende Umgehung von Steuerpflichten 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 Wunder⁸⁷⁰ 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

865 Van Henten/Avemarie (2002), S. 153.

866 Avemarie (2013), S. 162; Boyarin (1999), S. 105–107.

867 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 im Bavli als ein unter der Herrschaft der Perser geschehenes beschrieben wird. Im Bavli werden die Perser nämlich für gewöhnlich als den Juden gegenüber freundlich gesinnt dargestellt (vgl. Mirsky [2012]).

868 Gross (2018), S. 221.

869 Ibid., S. 235.

870 In der Erzählung über Rabba bar Nachmani geschehen Wunder, die zur Flucht verhelfen oder sogar das Martyrium verhindern sollen (Rubenstein [2018], S. 206).

an zu sterben, um nicht durch das gefürchtete (sassanidische) Königreich gerichtet zu werden.⁸⁷¹

Der oder die Autoren dieser Märtyrererzählung beriefen sich demnach auf das Martyrium von R. Aqiva, kehrten es jedoch um. Genauso bedienten sie sich der Erzählung des berühmtesten christlich-persischen Märtyrers, Schimon bar Šabba'e, sowie anderer persischer Märtyrerakte, die sie wiederum umkehrten, um die Vermeidung der Konfrontation mit den Sassaniden einerseits, und des daraus resultierenden Martyriums andererseits, zu betonen.⁸⁷²

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 bereits laut der MekhY zumindest verletzt (MekhY Pischa 7; MRSch zu Ex 6,2). Von Isaaks Tod berichten auch bBer 62b, bSev 62a sowie spätere Texte. In einigen Versionen entweicht seine Seele in dem Moment, als die Klinge seinen Hals berührt; andere sprechen sogar von seiner Asche (PRE 31; Yalq Tora § 101). Isaak diente dennoch als perfektes Modell der Selbstopferung in jüdischen Märtyrertexten. So erinnert bereits in 4 Makk 13,13 einer der sieben Brüder seine sechs Geschwister 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.⁸⁷³ So berichten z.B. etliche Talmudstellen vom Tod von Rabbinen und Nicht-Rabbinen zur Zeit der hadrianischen Verfolgung, in der die jüdische Gebotserfüllung (angeblich) unter Todesstrafe verboten wurde. Als Handlungsvorbild galt dabei Isaak, der sich in Vertrauen auf Gott auf den Opferaltar binden ließ.⁸⁷⁴ 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 schließlich auch Abraham in dem Midrasch Tanchuma (z.B. Lekh Lekha 2) mit der Heiligung des Namens assoziiert, weil er freiwillig in Nimrods Feuerofen schritt.⁸⁷⁵ Abrahams Tat galt der Heiligung Gottes, damit alle, die nicht an ihn glaubten, seine Herrlichkeit sahen. Es liegt die Betonung

⁸⁷¹ Gross (2018), S. 235.

⁸⁷² Ibid., S. 215.

⁸⁷³ Van Henten/Avemarie (2002), S. 141–142; vgl. Avemarie (2013a), 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).

⁸⁷⁴ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 203.

⁸⁷⁵ Goldin (2008), S. 73–74.

in den rabbinischen Schriften somit nicht auf dem Willen zu sterben, sondern vielmehr auf dem Vertrauen, das Isaak und Abraham in ihren Gott setzten.⁸⁷⁶

Neben den midraschischen und talmudischen Quellen sind hier auch die aramäischen Übersetzungen des Pentateuchs zu nennen. Sie werden unter dem Begriff ‚palästinische Targumim‘ zusammengefasst. Die Datierung ist sehr umstritten, doch könnten manche Phrasen auf ein frühes rabbinisches Setting hinweisen.⁸⁷⁷ In der Paraphase zu Gen 22,1–19 im Targum Neofiti kommen Ausschmückungen v.a. in den Versen 10 und 14 vor.⁸⁷⁸ Dazu gehört auch das Motiv der einzigartigen Bereitschaft der Hingabe bis in den Tod von Abraham *und* Isaak. Es begegnet bereits in Pseudo-Philos *Liber Anitiquitatum Biblicarum* (32,1–4), einer Adaption der biblischen Geschichte von Adam bis David. Diese ist mit ziemlicher Sicherheit kein rabbinischer Text, aber eine bedeutende frühe Quelle für die Tradition,⁸⁷⁹ hauptsächlich durch die christliche Tradition überliefert.⁸⁸⁰ Isaak betrachtet hier sein Opfer als Vorbild für das Selbstopfer für kommende Generationen.⁸⁸¹

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.⁸⁸² Das Thema der Theodizee wirft zwar die Frage nach der Rechtfertigung für diesen Tod der Gerechten auf, kann aber zumeist nicht

⁸⁷⁶ Ibid., S. 74.

⁸⁷⁷ Van Henten/Avemarie (2002).

⁸⁷⁸ Ibid., S. 168. Für eine Übersetzung der Bindung Isaaks im Targum Neofiti siehe z.B.: Ibid., S. 169–171.

⁸⁷⁹ Ibid., S. 173–174.

⁸⁸⁰ Für eine Übersetzung zu 32,1–4 siehe beispielsweise: Ibid., S. 174–176.

⁸⁸¹ Ibid., S. 174.

⁸⁸² Avemarie (2013), 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; bSchab 31a; Sifra, Qidduschin Pereq 4,12; GenR 24,7). Die Christen hingegen beziehen das Gebot zu lieben, also die *imitatio Dei*, auf die *imitatio Christi* (Oegema [2002], S. 460, 462, 464).

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 ha-din*).⁸⁸³ Trotz der dominanten Tendenz, das Leid des Märtyrers dessen Sünden zuzuschreiben, gibt es in der rabbinischen Tradition ein Gegenarrativ. Dieses ist primär erkennbar an der Frage ‚Dies ist Tora und dies ist ihr Lohn?‘⁸⁸⁴ 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.⁸⁸⁵ Die Nicht-Beantwortung der Theodizeefrage kann zu Zweifeln an Gottes Gerechtigkeit führen, zur Infragestellung des *Midda ke-negged Midda* (= Maß für Maß) Prinzips und im Extremfall zur Abkehr des Glaubens. Dies trifft beispielsweise in yChag 2,1,77b (vgl. bChul 142a; bQid 39b) auf den Erzähretiker 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.⁸⁸⁶ Diese Zweifel zeigen, dass trotz der Erzählung von Rabbi Aqiva auch kritische Stimmen in Talmud und Midrasch verblieben, die meinten, dass es keine befriedigende Antwort auf die Frage der Theodizee gibt, was dem Leiden der Gerechten den Stachel ließ.⁸⁸⁷

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 erwirkt, 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 aggadische Erzählung aus dem frühen 2. oder dem späten 1. Jh., welche nicht

883 Avemarie (2013c), S. 297; vgl. ders. (2013d), S. 307.

884 Boustan (2005), S. 69; vgl. Kraemer (1995), S. 169–170.

885 Boustan (2005), S. 70; vgl. Grundmann (2012), S. 220–221; Kraemer (1995), S. 169–170. Auch in Semachot 8.12 (vgl. bBer 61b; bAZ 18a; 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).

886 Grundmann (2012), S. 219, 222; Avemarie (2013), S. 175.

887 Avemarie (2013), S. 175.

in der Mischna enthalten ist (= *Baraita*),⁸⁸⁸ wird dem Tannaiten Rabbi Jischmael zugeschrieben.⁸⁸⁹ Diese Erzählung besagt, dass es unterschiedliche Sühnmittel 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, 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.⁸⁹⁰ Auch in den Psalmen gibt es 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 die Erwartung über die Anteilhabe des gesamten Volkes Israel am 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 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.⁸⁹¹ So geht z.B. in bSan 47b mit dem Tod eines unschuldig Hingerichteten automatisch die Sühne für dessen eventuelle Vergehen einher.⁸⁹²

KlgIR 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 (KlgIR 1,45 zu KglI 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

888 Ders. (2013a), S. 179.

889 tYom 4,6–8; yYom 8,8,45b–c; ySchevi 1,9,33b; ySan 10,1,27c–d; bYom 86a; MekhY Bachodesch 7 zu Ex 20,7; ARN A 29.

890 Avemarie (2013a), S. 180; vgl. Boustan (2005), S. 63.

891 Avemarie (2013a), S. 181–182.

892 Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

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).⁸⁹³

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 Teradjon meint dieser zu seiner Tochter, dass es besser wäre, durch ein entfachtes Feuer zu sterben, als durch ein nicht-entfachtes Feuer (= Höllenfeuer?). 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.⁸⁹⁴

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 KglR, 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).⁸⁹⁵ 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 Teradjon, auftritt.⁸⁹⁶

Der Neffe des Jose ben Joezer wird beispielsweise so sehr von Reue gepackt, dass er Selbstmord begeht. In solchen Sequenzen wird der Märtyrertod in gewisser Weise auch zum Heilstod für andere, indem zur Buße und Reue angeregt wird. E. Lohse wies auf einige Texte hin, die aufzeigen sollen, dass die Rabbinen vereinzelt dem Tod der Märtyrer auch eine *überindividuelle, stellvertretende Sühnekraft* zuschrie-

893 Avemarie (2013a), S. 184–185.

894 Ibid., S. 187–188.

895 Ibid., S. 185; vgl. ders. (2013c), S. 292.

896 Ders. (2013a), S. 186.

ben, 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.⁸⁹⁷

Zumeist handeln die in der rabbinischen Literatur verstreuten Märtyrererzählungen vom unschuldig Getöteten und dessen persönlichem Anteil an der kommenden Welt. Mitunter treten auch unmittelbar am Geschehen beteiligte Personen in den Fokus. Um das Heil des gesamten Volkes jedoch geht es kaum. Daher ist im Hinblick auf den Stellvertretungsgedanken anzumerken, dass Individuen eine besonders hohe Dignität besitzen müssen, um überhaupt stellvertretend für das Kollektiv 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.⁸⁹⁸

Der Tod der Gerechten hatte schließlich eine sühnende Kraft, so wirkte er für ganz Israel Sühne. Das Prinzip der Sühnefunktion des Straftodes besagt hingegen, 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 dies die allgemeine Überzeugung widerspiegelte, dass der Tod eines Gelehrten die gleiche Sühnefunktion 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.⁸⁹⁹ Dieses Motiv

897 Ibid., S. 190–191; Lohse (1963).

898 Avemarie (2013a), S. 187, 192–193; Boustani (2005), S. 63.

899 Avemarie (2013a), 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 begeht (vgl. Num 35; mMak 2,6–7) (ibid., S. 202).

ist besonders in der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* präsent, obgleich es dort mit anderen Motiven verwoben wurde.⁹⁰⁰

b.a) Geschichte von den Zehn Märtyrern

Erst in spätantiken Midraschim wurde der Gedanke greifbarer, dass der Tod der Märtyrer dem ganzen Volk oder der ganzen Welt zugutekommt, doch galt dies nur für ihren Tod im Kollektiv, denn dem individuellen Leiden hätte ein solches Gewicht nicht zugestanden werden können.⁹⁰¹ Erst im Mittelalter wurden dann die tannaitischen und amoräischen Traditionen über Rabbi Aqiva, Rabbi Chanania ben Teradjon und weitere Rabbinen unter dem Titel *Asara harugei malkhut*⁹⁰² kompiliert, ergänzt und ausgeschmückt, sowie ihre Zahl auf zehn gerundet.⁹⁰³ 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.⁹⁰⁴

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.⁹⁰⁵ Der Kaiser wirft den Frommen nämlich das Delikt des Menschenraubs aus Ex 21,16 vor, da deren Vorfahren Josef, ihren Bruder, verkauft.⁹⁰⁶ 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.⁹⁰⁷

900 Ibid., S. 193.

901 Ders. (2013c), S. 298–299.

902 Die frühesten Belege für diesen Ausdruck finden sich in MidrPs 9,13 und in MidrSpr 1,13 (ders. [2013a], S. 203).

903 Ibid., S. 202–203; ders. (2013c), 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 [2013a], S. 203). Das Genre der rabbinischen Martyrologie brauchte somit fast ein halbes Jahrtausend, um ein spezifisches ordnendes Prinzip zu entwickeln, doch mit der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* entstand schließlich eine ganz neue Art jüdischer Märtyrerliteratur. Siehe: Boustán (2005), S. 97; Avemarie (2013c), S. 299.

904 Avemarie (2013a), S. 203; ders. (2013c), S. 299.

905 Hierbei könnte es sich um eine Introjektion des christlichen Vorwurfes des Messiasmordes handeln, wobei dies nicht belegbar ist (ders. [2013a], S. 203).

906 Ibid., S. 203–204; ders. (2013c), 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 Veröhnungstag (ders. [2013a], S. 204.)

907 Ders. (2013a), S. 204–205; ders. (2013c), S. 299.

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 gleichkommt. 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.⁹⁰⁸

Das Martyrium der zehn Märtyrer kann aufgrund seiner Thematik und Motivik 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.
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.⁹⁰⁹

Des Weiteren ist erwähnenswert, dass diese mittelalterliche Komposition die Grundlage für *Elle Ezkera*, die poetische Version, die an Jom Kippur rezitiert wird, bildet.⁹¹⁰ Die Liturgie des Jom Kippur diente 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 von den Zehn Märtyrern* verankerte, diente. Der Gedanke der nationalen Sünde und Sühne löste die individuelle Verantwortung der Märtyrer für ihr Schicksal ab. Die Autoren der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* 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

908 Ders. (2013a), 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.

909 Avemarie (2013a), S. 205–206.

910 Lander (2003).

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.⁹¹¹

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 wird als heilswirksam für ganz Israel verstanden: Ausschlaggebend war sowohl Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, als auch Isaaks Bereitschaft, sich dem Opfer zu unterwerfen. 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 aggadischen 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.⁹¹²

c) Todesbereitschaft

Gingen die jüdischen Märtyrer gelassen in den Tod, weil es ihnen geboten wurde, war ihr Tod das Gegenteil von dem, was gemäß der Tora für sie vorgesehen war oder wartete auf sie gar eine 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 Bekenntertod, 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.⁹¹³ Die Unterdrückungsmaßnahmen waren zumeist auf das Jahrzehnt des Bar Kochba-Aufstandes (30er des 2. Jh.) beschränkt, weshalb es vermutlich nicht zu einer so ausgeprägten

⁹¹¹ Boustán (2005), S. 97–98.

⁹¹² Avemarie (2013a), S. 209–215.

⁹¹³ 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 (Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen [2010], S. 204).

Martyreriologie wie im Christentum kam.⁹¹⁴ 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.⁹¹⁵

In Lev 18,5 heißt es, 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 einem Menschen den Tod bringt.⁹¹⁶ 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. Wenn Götzendienst auf dem Spiel steht, gilt es nur im Privatbereich, wird man aber in der Öffentlichkeit zu Götzendienst gezwungen, so ist man auch um den Preis des Lebens verpflichtet, 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*)⁹¹⁷ ist die Treue zu Gott bis in den Tod, die Heiligung des Gottesnamens, *Kiddusch ha-Schem*.⁹¹⁸ 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. Den rabbinischen Modellfall der Heiligung des Namens stellt das Martyrium von Pappos und Lulianus dar. Diese beiden wollen das Publikum nicht durch ‚Trickserei‘ täuschen, denn beim Bekenntnisakt kommt es nicht auf das an, was tatsächlich geschieht oder unterbleibt, sondern auf das, was die Öffentlichkeit wahrnimmt.⁹¹⁹

Der rabbinische Märtyrer zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht provoziert, um seines Glaubens willen getötet zu werden, sondern wesentlich zurückhaltender

914 In Bezug auf die rabbinische Literatur kann nicht von einer ‚Martyreriologie‘ 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).

915 Avemarie (2013d), S. 303; vgl. Leuenberger (2012), S. 7.

916 „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. Siehe: Grundmann (2012), S. 217; Goldin (2008), S. 71.

917 Die ‚Entweihung des göttlichen Namens‘ (= *Chillul ha-Schem*) umfasst Götzendienst, die Entweihung des Schabbats, Meineid und noch weitere Vergehen (Bodendorfer [2006], S. 202–204).

918 Avemarie (2013d), 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 auf dem Leben liegt (Assmann [2012], S. 53).

919 Avemarie (2013d), S. 305.

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.⁹²⁰ 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.⁹²¹ 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 die Teilhabe an der kommenden Welt erhofft wird. Die rabbinischen Märtyrer suchten somit eigentlich nicht den Tod und das Leben danach, sondern strebten nach einem authentisch jüdischen Leben im Hier und Jetzt.⁹²²

c.b) Gebot zu leben – Gebot zu sterben

Der Deuteronomium-Vers 6,5⁹²³ ist Bestandteil des ‚Höre Israel‘ (*Schma 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.⁹²⁴

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 eine Lobpreisung auf Gott als Schöpfer dar-

920 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).

921 Avemarie (2013d), S. 313.

922 Ibid., S. 313–314; vgl. ders. (2013a), S. 193.

923 EÜ: Du sollst JHWH mit ganzem Herzen lieben. Mit deiner ganzen Seele und all deiner Kraft.

924 Börner-Klein (2012), S. 203.

stellt.⁹²⁵ 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 119,175⁹²⁶ 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 verfassten exegetischen Midrasch zum 5. Buch Mose findet sich nämlich eine ausführliche Auslegung zu Dtn 6,5,⁹²⁷ die zu ‚von ganzer Seele‘ den Ps 44,23⁹²⁸ 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.⁹²⁹

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.⁹³⁰ Aqivas Seele verließ ihn bei den Worten von Dtn 6,5, seine Entscheidung, das Martyrium auf sich zu nehmen, ist der konsequenten und bedin-

925 Ibid., S. 204–205.

926 EÜ: Meine Seele lebe, sodass sie dich lobe. Deine Entscheide sollen mir helfen.

927 Börner-Klein (2012), S. 206–207.

928 EÜ: Ja, um deinetwillen wurden wir den ganzen Tag getötet, wir galten als Schafe, zum Schlachten bestimmt.

929 Börner-Klein (2012), S. 208–209; vgl. Avemarie (2013a), S. 195.

930 Börner-Klein (2012), S. 209–210; vgl. Avemarie (2013a), S. 195: Besonders in der Erzählung vom Tod des Rabbi Aqiva kommt die leidstheologische Auslegung von Dtn 6,5 zum Tragen, v.a. als Aqiva bei seinem Tod 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.

gungslosen Auslegung von Dtn 6,5 geschuldet, wodurch Aqiva diesen Vers 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.⁹³¹

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, Inzest und Blutvergießen. Wird eine Übertretung vor weniger als zehn Israeliten begangen, soll der Mensch nicht getötet werden. Sind jedoch zehn Israeliten anwesend, so soll er den Tod auf sich nehmen, bevor er auch nur ein geringfügiges Gebot übertritt.⁹³² Besteht allerdings ein königliches Dekret, das sich gegen das jüdische Volk richtet, so ist jegliche Gebotsübertretung zu vermeiden – selbst unter Androhung des Todes, unabhängig davon, um welches Gebot es sich handelt.

In der rabbinischen Auslegung ist eine klare Tendenz sichtbar: Das Gebot, Gott zu lieben (Dtn 6,5), gilt für das gesamte Leben, das jedoch auch den Tod in letzter Konsequenz miteinschließt. Gleichzeitig gilt in Bezug auf das Sterben für Gott auch Lev 18,5⁹³³. Dadurch entsteht eine gewisse Spannung, die in Extremsituationen Spielraum für unterschiedliche Entscheidungen lässt: entweder das Leben um Gottes willen hinzugeben oder es zu bewahren.⁹³⁴ Aqivas Entscheidung, aus Liebe zu Gott zu sterben, ist somit (s)eine freie Entscheidung, die nicht als Präzedenzfall gewertet werden kann.⁹³⁵

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 indi-

931 Börner-Klein (2012), S. 211–213.

932 Ibid., S. 213; vgl. Assmann (2012), S. 53.

933 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).

934 Zu einer Meinung von vielen, wie das Judentum zum Martyrium heute steht, siehe: Freeman (o.D.).

935 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 richtig wäre, sich den Römern zu widersetzen. Dies war jedoch seine persönliche Entscheidung, er drängte andere nicht, es ihm gleich zu tun und gefährdete nur sein eigenes Leben (Goldin [2008], S. 61).

viduellen Vorteile für Märtyrer inkludierten.⁹³⁶ 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.⁹³⁷

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.

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 hätten.⁹³⁸ Der Verdienst der Toragelehrten fußt demnach nicht auf ihrem Martyrium, sondern vielmehr auf ihrem Torawissen. Nicht ihr Sterben, sondern ihr Leben ist letztlich ausschlaggebend für ihre Belohnung.⁹³⁹ Einige

936 Für weitere talmudische Meinungen zu dem Thema siehe z.B.: bSchab 130a; bPes 25a–26a, 53b; bSan 74a–75a, 110b; bAZ 27b; ySan 3,6,21b.

937 Shepkaru (1999), S. 20.

938 Grundmann (2012), S. 223–225; vgl. Shepkaru (1999), S. 26.

939 Shepkaru (1999), S. 26. Für die Korrelation von Verdienst und Lohn siehe z.B.: Stemberger (2010).

Beispiele zu diesem Sachverhalt werden in der Textanalyse von bAZ 16a–19b und bBer 61b detailliert behandelt werden.⁹⁴⁰

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 Chanania 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.⁹⁴¹ 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.⁹⁴² 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.⁹⁴³ 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.⁹⁴⁴ In den rabbinischen Quellen herrscht augenscheinlich 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,⁹⁴⁵ wobei in der diesseitigen Welt bestimmt jene Rabbinen glücklicher waren, die das Martyrium vermeiden konnten.⁹⁴⁶

940 Für einen Kurzüberblick zu diesen Beispielen siehe auch: Grundmann (2012), S. 226–231.

941 Ibid., S. 232; vgl. Shepkaru (1999), S. 28; Rubenstein (2018), S. 192.

942 Grundmann (2012), S. 232–233; vgl. Rubenstein (2018), S. 192; Reeg in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

943 Grundmann (2012), S. 233; vgl. Avemarie (2013c), 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.

944 Grundmann (2012), S. 234.

945 Rubenstein (2018), S. 179. Zu dieser Spannung siehe z.B.: Tzuberi (2014).

946 Rubenstein (2018), S. 182. Mögliche Unterschiede zwischen dem Bavli und dem Yeruschalmi in

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.⁹⁴⁷ Pappos und Lulianus wählen in Sifra (Emor Pereq 9,4–5) den Tod, um eine Übertretung der Gebote zu vermeiden, wodurch sie den Namen Gottes heiligen. 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 KglR 1,50, enden ihre Antworten auf die Fragen des Herrschers vielleicht deshalb jeweils mit einem eindeutigen Bekenntnis zum Monotheismus.⁹⁴⁸

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.⁹⁴⁹

Die rabbinischen Martyriumserzählungen folgen trotz jedes Versuchs einer Systematisierung keinem festen Muster, 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

Bezug auf die ‚Trickster-Politik‘ müssten noch genauer untersucht werden, wobei sich die Tendenz abzeichnet, dass diese eher im Bavli dominant war.

947 Grundmann (2012), S. 234; vgl. Boustani (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. Siehe: Grundmann (2012), S. 235; vgl. Shepkaru (1999), S. 26.

948 Grundmann (2012), S. 235.

949 Ibid., S. 236.

von Geboten und die Entweihung des Gottesnamens zu vermeiden.⁹⁵⁰ 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.⁹⁵¹

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 weder dieses talmudische System der göttlichen Gerechtigkeit (*Midda ke-negged Midda*) noch enthüllen sie die Natur der Belohnung explizit. Doch wie das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon, 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, und dass die Kraft des Martyriums seiner Fähigkeit entspringt, Sünde, oder die Entweihung des Gottesnamens, zu verhindern.⁹⁵²

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 Religionsgruppen 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.⁹⁵³

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

⁹⁵⁰ Ibid., S. 238–239.

⁹⁵¹ Shepkaru (1999), S. 21.

⁹⁵² Ibid., S. 27–28.

⁹⁵³ Ottenheim (2017), S. 237.

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.⁹⁵⁴

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 Teradion gleich zweimal Schaden zugefügt – einmal in ihrer physischen Form als Schriftrolle und das andere Mal in Form des verbrannten Lehrers, der sie verkörpert.⁹⁵⁵

Die Haltung der Rabbinen gegenüber provoziertem Martyrium ist ambivalent. Einerseits gibt es talmudische Erzählungen – wie die des Martyriums des Rabbi Chanania ben Teradion (bAZ 18a) und des Rabbi Aqiva (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.⁹⁵⁶ 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, 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.⁹⁵⁷

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.⁹⁵⁸ Das

954 Ibid., S. 223; vgl. Saloul/van Henten (2020), S. 14.

955 Ottenheim (2017), S. 228–229, 237.

956 Ibid., S. 231–232.

957 Ibid., 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).

958 Backenroth (2019); Lopiansky (2003); vgl. Lavy (1975), S. 493; Even-Shoshan (2003), 1625; Avelmarie (2013b), S. 259.

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‘.⁹⁵⁹ So geht das jüdische Gebot der Heiligung des Gottesnamens auf das Buch Levitikus (22,32) zurück,⁹⁶⁰ wo es heißt: „Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich bin der HERR, der euch heiligt.“⁹⁶¹ Die Heiligung erfolgt durch die Erfüllung der Gebote der Tora durch die Israeliten,⁹⁶² und schließt z.B. die *qeduscha* im täglichen Gebet mit ein.⁹⁶³ Die Gebotserfüllung ist umso wirkungsvoller, wenn sie in der Öffentlichkeit geschieht,⁹⁶⁴ 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 gehorsames Handeln geschieht. Diese ‚positive Seite‘ des *Kiddusch ha-Schem* gilt bis heute, auch wenn die martyrologische Konnotation im Vordergrund steht.⁹⁶⁵

4.2.3.5.1.4.1 Entwicklung des Konzepts

Die Begriffe ‚Heiligung des göttlichen Namens‘ (*Kiddusch ha-Schem*)⁹⁶⁶ und das Gegenteil davon, ‚Entweihung des göttlichen Namens‘ (*Chillul ha-Schem*) sind keine

959 Reeg (2003), S. 47, 54.

960 Grözinger (2012), S. 241; vgl. Jacobs (1995a), S. 304; Avemarie (2013b), S. 262.

961 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 bringen. Israel soll ein heiliges Volk sein, denn es wurde durch Gott geheiligt bzw. auserwählt (Jacobs [1995a], S. 304).

962 Grözinger (2012), S. 241.

963 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).

964 Zum Öffentlichkeitsaspekt des *Kiddusch ha-Schem* in martyrologischen und nicht-martyrologischen rabbinischen Texten und besonders dessen Entwicklung von der tanaitischen zur amoräischen Zeit siehe: Avemarie (2013b). In diesem Kontext gelten bei ihm als martyrologisch klassifizierte Texte tSchab 15,17; Sifra, Achare Perek 13,14 und Emor Perek 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.

965 Grözinger (2012), S. 241; Avemarie (2013b), S. 272; vgl. ders. (2013c), S. 285. Literatur aus talmudischer Zeit kennt den Begriff ‚*Kiddusch ha-Schem*‘, 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 [2013a], S. 194).

966 Manche, wie M. Lazarus, behaupteten, es handle sich um einen ethischen Begriff, doch andere,

biblischen Termini, sondern wurden erst in nachbiblischer Zeit geprägt.⁹⁶⁷ 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, die Heiligkeit Gottes zu vermehren (z.B. Einhalten der Gebote) oder zu vermindern (z.B. Übertreten der Gebote).⁹⁶⁸

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.⁹⁶⁹ 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.⁹⁷⁰ 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 über-

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 [2013b], 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.

967 Reeg (2003), S. 48; vgl. Avemarie (2013b), 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). Zur 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.

968 Reeg (2003), S. 49.

969 Avemarie (2013b), 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. [2013c], S. 293).

970 Ders. (2013b), S. 279; vgl. Brettler (2002), S. 3. Nicht jede Sünde bewirkt die Entweihung des göttlichen Namens und nicht jeder tugendhafte Akt die Heiligung dessen. Um Wirkung zu erzielen, muss die Tat öffentlich erfolgen, um den Respekt für das Judentum zu steigern oder zu vermindern (Jacobs (1995a), S. 304).

tragen ließ. So heiligte Gott beispielsweise seinen Namen als er die Freunde Daniels aus dem Feuerofen rettete, die zuvor ihrerseits durch die Hingabe ihres Lebens den Namen Gottes geheiligt hatten. Die Heiligung des Namens kann also in der Lobpreisung, in der alltäglichen Lebensführung in der Öffentlichkeit oder aber im Privaten geschehen.⁹⁷¹

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.⁹⁷² I. Gruenwald hingegen war der Ansicht, dass der Begriff *Kiddusch ha-Schem* spät, vermutlich erst im Mittelalter, als Bezeichnung für das Martyrium auftrat.⁹⁷³ 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 den Memorbüchern abgeschlossen war.⁹⁷⁴

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.⁹⁷⁵

Es haben sich von der Antike bis zum Mittelalter drei 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.

Das körperliche Martyrium hat nach rabbinischem Verständnis keinen Wert an sich. Das Blutzeugnis 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

971 Avemarie (2013b), 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).

972 Reeg (2003), S. 47–48; Friedman (1904); Kadushin (1932), S. 64.

973 Reeg (2003), S. 48; Gruenwald (1967/68); vgl. Avemarie (2013c), S. 292.

974 Reeg (2003), S. 54.

975 Maccoby (2007), S. 94; Ottenheim (2017), S. 221; vgl. Safrai (1983); Avemarie (2013a), S. 193.

Martyriums nicht, in Zeiten der Religionsnot jedoch umso mehr. Die drei markantesten dieser Zeiten für das Judentum waren:

- a) Die seleukidisch-syrische Religionsnot im 2. Jh. v. d. Z., also die Zeit der Makkabäerkämpfe.
- b) Die Epoche der hadrianischen Religionsverbote nach dem Bar Kochba-Aufstand im 2. Jh. n. d. Z.⁹⁷⁶
- c) Die lange Zeit der christlichen Vorherrschaft, die potentiell auch immer eine Zeit der jüdischen Religionsnot war. Besonders eindrücklich waren hier die Zeiten der Kreuzzüge,⁹⁷⁷ die Jahre der Vertreibung aus Spanien und Portugal, die der Kosakenmassaker und jene schicksalhaften Jahre der Schoah.⁹⁷⁸

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.⁹⁷⁹ 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 Pereq 13,14; ySchevi 4,2,35a–b; bSan 74a–b), wobei stets Lev 22,32⁹⁸⁰ im Hintergrund steht.⁹⁸¹ Die ‚Öffentlichkeit‘ wird in bSan 74b quantitativ erfasst und mit der Anzahl von zehn Juden (= *Minjan*) als gegeben betrachtet.⁹⁸² Das jüdische Gesetz sieht vor, dass ein Jude eher sterben als drei bestimmte, schwerwiegende Übertretungen begehen soll. Strikt verboten sind Idolatrie, sexuelle Vergehen – wie Inzest oder Ehebruch – sowie Mord.⁹⁸³ Diese Regelung kommt dreimal im Bavli vor, nämlich in

976 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).

977 Für einen allgemeinen Überblick zu den Kreuzzügen siehe bes.: Hehl et al. (2011).

978 Alle drei Stufen sind in der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* enthalten, wobei es sich v.a. um eine Rückreflexion auf die zweite 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).

979 Kaplan (o.D.); vgl. Grundmann (2012), S. 235.

980 EÜ: Ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten geheiligt werde; ich bin der HERR, der euch heiligt.

981 Reeg (2003), S. 48, 50.

982 Avemarie (2013b), 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.

983 Passamaneck (2003), S. 216; vgl. Avemarie (2013b), S. 262; Assmann (2012), S. 53. Vermutlich wa-

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 Yeruschalmi. Diese sind ySchevi 4,2,35a, ySchab 14,4,14d, ySan 3,6,21b und yAZ 2,2,40d.⁹⁸⁴ 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, wann denn nun das Martyrium gewählt werden sollte. 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 bzw. der Entweihung des Gottesnamens durch eine solche ist das Martyrium vorzuziehen.⁹⁸⁵

Sollte hingegen die Möglichkeit bestehen, sich dieser Wahl zu entziehen, der Zwangsübertretung eines Gebots zu entgehen oder gar zu fliehen, so muss diese ergriffen werden.⁹⁸⁶ Denn der Tod durch das Martyrium wird lediglich als allerletzter Ausweg gesehen und auch nur als solcher gutgeheißen.⁹⁸⁷

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. 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.⁹⁸⁸ Der Jude blieb zwar der Verfolgte und Bedrängte, doch legt er nun selbst Hand an sich und sogar an seine Familie und Freunde. Die Handlungen in diesen mittelalterlichen Märtyrerberichten aus der Kreuzzugszeit sind rabbinisch rechtlich verboten und

ren 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).

984 Passamaneck (2003), S. 217; vgl. Lander (2003); Avemarie (2013c), S. 293. In ySchab 14,4,14d und yAZ 2,2,40d soll eine Person lieber sterben, bevor sie (gezwungenermaßen) Mord begeht. Wenn die Person gezwungen wird, jemand anderen zu verletzen, soll sie besser selbst sterben (Passamaneck [2003], S. 229). Für mehr Details zum Verhältnis des Yeruschalmi zum Martyrium siehe beispielsweise: Gray (2003).

985 Vgl. Passamaneck (2003), S. 224–226; Lander (2013); Grundmann (2012), S. 235.

986 Kaplan (o.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).

987 Reeg (2003), S. 51.

988 Grözinger (2012), S. 246. Zum *Kiddusch ha-Schem* im Mittelalter, zur Zeit der Kreuzzüge, siehe u.a.: Grossman (2000); Cohen (2004); Ben-Sasson (2014).

stellen sogar ein rabbinisch-biblich todeswürdiges Verbrechen dar.⁹⁸⁹ Es handelte sich somit nicht nur um eine ‚pragmatische‘ Veränderung des Geschehens, sondern um eine grundlegende Neudeutung des *Kiddusch ha-Schem* im aschkenasischen Judentum,⁹⁹⁰ welche das Martyrium zu einem erstrebenswerten Ideal und Ziel werden ließ.⁹⁹¹ 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. Diese Wendung in der Deutung des *Kiddusch ha-Schem* als Opfer vor Gott ist jedoch keine aschkenasische Erfindung, 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.⁹⁹²

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.⁹⁹³

Zum Opfergedanken gesellte sich noch die Vorstellung, dass das Opfer als Sühne für das Volk dient, und somit wohlgefällig und gerechtfertigt ist, hinzu.⁹⁹⁴ 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 siebenfachen Opferung der Brüder auch die Selbsttötung der 400 Knaben und Mädchen, die sich ins Meer stürzten, geschildert.⁹⁹⁵ In dieser Erzählung tritt die Verheißung des ewigen Lebens und des himmlischen Wohlgefallens zum *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

989 Für die Vorbehalte gegenüber dem neuen, aktiven *Kiddusch ha-Schem* siehe beispielsweise: Gross (2004).

990 Grözinger (2012), S. 247. Zu dem neuen Verständnis des *Kiddusch ha-Schem* im mittelalterlichen Aschkenas siehe z.B.: Marcus (1992); Soloveitchik (1987); ders. (2004); ders. (2004a); Grossman (1992);

991 Reeg (2003), S. 54.

992 Grözinger (2012), S. 248.

993 Ibid., S. 252.

994 Ibid., 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.

995 Grözinger (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.

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 († 1280), der in seinem *Sefer Mitzwot katan* auch die Kindestötung im *Kiddusch ha-Schem* rechtfertigte.⁹⁹⁶ Eine ganz andere Bedeutung erhielt *Kiddusch ha-Schem* im aschkenasischem *Sefer Chassidim*, das den sogenannten Chassidei Aschkenas zuzurechnen ist und aus dem 12.–13. Jh. stammt.⁹⁹⁷ 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, 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.⁹⁹⁸

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 Chaschai ibn Schaprut, in dem der Suizid von drei Weisen bzw. Rabbinen im süditalienischen Otranto geschildert wird.⁹⁹⁹ Denn als diese Weisen zur Konversion gezwungen werden sollten, begingen sie Selbstmord bzw. opferten sich selbst, um andere vor der Zwangskonversion zu bewahren.¹⁰⁰⁰ Dieses Ereignis sollte jedoch nur der Ausgangspunkt der Judenverfolgungen in den meisten der mittelalterlichen europäischen Länder sein.¹⁰⁰¹

In dieser Zeit wurden antike Vorstellungen, wie jene des Martyriums, wiederbelebt.¹⁰⁰² So stieg beispielsweise die Martyriumsbereitschaft im nördlichen Europa

996 Grözinger (2012), S. 249–250. Zum Kindsoffer siehe z.B.: Middleton (2016).

997 Zum *Sefer Chassidim* siehe beispielsweise: Wistinetzki (1924); Marcus (2018).

998 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).

999 Dönitz (2019), S. 1074; Shepkaru (1999), S. 28. Der Brief an Chaschai ibn Schaprut wurde in Mann (1972) publiziert.

1000 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204.

1001 Dönitz (2019), S. 1074.

1002 Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

als Reaktion auf erlassene Edikte in den Jahren 1007 bis 1012 an. Der Suizid im Sinne der Heiligung des göttlichen Namens war somit zur Zeit des ersten Kreuzzuges 1096 weit verbreitet.¹⁰⁰³ Diese Übernahme früherer Märtyrertraditionen be- stärkte 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.¹⁰⁰⁴ 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 entwe- der von den Angreifern getötet oder töteten sich und ihre Familien selbst.¹⁰⁰⁵ Diese aschkenasischen Märtyrer wurden als ‚heilige Generation‘ in zahlreichen Literatur- genres erinnert. So wurden z.B. drei hebräische Chroniken von dem Mainzer Anony- mus (*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.¹⁰⁰⁶ 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.¹⁰⁰⁷ Gelehrte rätseln jedoch bis heute, was diese Suizidfälle und Morde an der eigenen Familie inspiriert haben könnte.¹⁰⁰⁸ Im Laufe der Analysen stießen sie auf das *Sefer Josippon*, das im

1003 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204; Dönitz (2019), S. 1074.

1004 Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

1005 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 (o.D.).

1006 Dönitz (2019), S. 1075. Für diese und weitere Chroniken (auch deren Kontext) siehe u.a.: Neu- bauer/Stern (1892); Eidelberg (1977); ders. (1958–1959); Marcus (1982); Abulafia (1982); Co- hen (1994); Chazan (1991); ders. (1996); ders. (2000); Haverkamp (2005).

1007 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 204; vgl. Goldin (2008), S. 11. Die- ses Gedankengut wurde vermutlich als Teil der Erziehung als Vorbereitung auf den *Kiddusch ha- Schem* den Kindern vermittelt. Siehe: Goldin (2008), S. 163–177; Kümmerling-Meibauer/Müller (2016).

1008 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 nachträgli-

südlichen Italien während des späten 9. oder 10. Jh. anonym verfasst wurde,¹⁰⁰⁹ und die Erzählung der Massensuizide von Masada schildert.¹⁰¹⁰ Darüber hinaus konnten sie ein interessantes Zusammenspiel von jüdisch-christlichen Motiven, die sich aus paradigmatischen biblischen Motiven speisen, nachweisen.¹⁰¹¹

Nach den Ereignissen im Jahr 1096 wurde das Martyrium als *Kiddusch ha-Schem* zu einem Spezifikum der jüdischen Literatur in Aschkenas.¹⁰¹² 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 Verbindun-

che Rechtfertigung gewertet werden, jedoch nicht als das primäre Motiv ihres Handelns (Yuval [2007], S. 150).

1009 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 festgehalten wurde und aus keiner anderen jüdischen Quelle dieser Zeit bekannt ist. Das Buch enthält 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).

1010 Goldin (2008), S. 81; Dönitz (2019), S. 1076.

1011 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).

1012 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]).

gen mit der Pest in der Mitte des 14. Jh.¹⁰¹³ In *Memorbüchern* und anderen kommunalen Dokumenten wurden tausende von Namen von Märtyrern, die im 13. und 14. Jh. umgekommen waren, festgehalten.¹⁰¹⁴ Zudem wurden zahlreiche *religiöse Gedichte* (= *Pijjutim*)¹⁰¹⁵ über die Ereignisse und zu Ehren der Märtyrer verfasst, von denen einige auch heute noch die Liturgie des 9. Av bestimmen.¹⁰¹⁶ Im 17. Jh. kam es im Zuge des Chmielnicki-Aufstandes (1648/49) in Polen abermals zu Verfolgungen und Massenmartyrien.¹⁰¹⁷ Doch war nach Beschreibungen des Chmielnicki-Aufstandes die Tendenz zu Suizid und Homozid bereits geringer als im 11. und 12. Jh.¹⁰¹⁸

Die sephardischen Juden waren dem Martyrium gegenüber nicht so aufgeschlossen und zogen die Konversion oder Apostasie dem Tod vor. Maimonides 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,¹⁰¹⁹ ein wohl lebensrettender Schritt, der an ihnen jedoch wie ein Makel der Schande haften blieb.¹⁰²⁰ In seinem Gesetzeswerk *Mischne Tora* spricht sich Maimonides nur für die passiven Formen des Martyriums aus bzw. befürwortet es nur, wenn Götzendienst oder religiös inakzeptable Taten erzwungen werden sollen.¹⁰²¹ 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.¹⁰²² 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.¹⁰²³ Beachtenswert ist dabei, dass auch öffent-

1013 Dönitz (2019), S. 1075; Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

1014 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).

1015 Für allgemeine Erläuterungen zum *Pijjut* siehe beispielsweise: Elbogen (1931), 280–393.

1016 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. (1998a); dies. (2005); dies. (2018); van Bekkum/Katsumata (2007).

1017 Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

1018 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206.

1019 Ibid., S. 205; Dönitz (2019), S. 1074. Für eine Übersetzung zu dem Brief des Maimonides siehe beispielsweise: Halkin/Hartman (1985).

1020 Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

1021 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 205.

1022 Dönitz (2019), S. 1976; vgl. Ben-Shalom (2001).

1023 Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011); vgl. Bodian (2007).

lich verbrannte Conversos als Märtyrer im Sinne des *Kiddusch ha-Schem* verstanden, also zu ihrer ursprünglichen Religion rückgerechnet wurden.¹⁰²⁴

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.¹⁰²⁵

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 Martyriums-erzählungen 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*. 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.¹⁰²⁶ Während die früheren Erzählungen diejenigen lobten, 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 – von den 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.

Das Genre der Märtyrerklagen wurde so bekannt und prägend, dass, als in Paris 1242 Talmudausgaben verbrannt wurden, man das Ereignis in Gedichten so schil-

¹⁰²⁴ Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 205.

¹⁰²⁵ Für liturgische Poesie, die sich auf die Kreuzzüge bezieht oder im Zuge dieser entstand, siehe u.a.: Einbinder (2002); Fraenkel et al. (2016).

¹⁰²⁶ 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.

derte, 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.¹⁰²⁷

Diesen Gedichten über die Martyrien wurden drei primäre Funktionen zugeschrieben: Zuallererst galten sie als Bollwerk gegen die Konversion der jungen, gelehrten Elite zum Christentum. Außerdem hatten sie die Funktion das Vertrauen auf und den Glauben an eine belagerte Gemeinschaft zu stärken, während sie auch die Aufgabe hatten, die Autorität der rabbinischen Elite zu unterstützen und das Medium, durch das 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, demzufolge 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.¹⁰²⁸

Sh. Lander dachte, die Märtyrergedichte könnten als Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen verstanden werden, nämlich darüber, wer die wahre Kenntnis von einem Ereignis hat.¹⁰²⁹ 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 Be-

¹⁰²⁷ Lander (2003).

¹⁰²⁸ Ibid.

¹⁰²⁹ 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).

zug auf den Mord an christlichen Kindern,¹⁰³⁰ Hostienfrevel, 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 kreierte zwar ihre eigenen Darstellungen des Martyriums, doch waren diese zumeist auf den privaten Kontext beschränkt – sie waren zum Beispiel in illustrierten Manuskripten zu finden.¹⁰³¹

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.¹⁰³² 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 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.¹⁰³³ 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.¹⁰³⁴

¹⁰³⁰ Die ermordeten christlichen Kinder, deren Tod den Juden angelastet wurde, wurden ebenfalls zu christlichen Märtyrern erhoben (Lander [2003]).

¹⁰³¹ Lander (2003).

¹⁰³² Shepkaru (1999), S. 28–29. Weil der Brief das *Sefer Josippon* erwähnt, kann er erst nach dessen Entstehung verfasst worden sein (ibid.).

¹⁰³³ 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]).

¹⁰³⁴ 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 vermei-

Diese Vorstellung der Belohnung des Lebens in der kommenden Welt war essenziell für das Märtyrerkonzept im 11. Jh. Die Juden töteten sich primär selbst, um nicht unter Folter konvertiert zu werden und dadurch Gottes Namen zu entweihen.¹⁰³⁵

Um die Übermacht der Gewalt der Kreuzfahrer zu kompensieren, war folglich die Vorstellung der Belohnung nötig, um die physische Niederlage zu bewältigen.¹⁰³⁶ 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.¹⁰³⁷ 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.¹⁰³⁸ Dieser Vorstellung mussten

den, sondern, um zu Gott aufzusteigen und auch selbst von ihrem ‚Altruismus‘ zu profitieren (ders. [1999], S. 43).

1035 Shepkaru (1999), S. 34–35; vgl. Yuval (2007), S. 154–158.

1036 Shepkaru (1999), S. 36.

1037 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).

1038 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 auf dem 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

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.¹⁰³⁹

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,¹⁰⁴⁰ 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. Des Weiteren 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.¹⁰⁴¹ 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

hatte. Die Toten lebten im Himmel weiter, die irdische Tragödie wurde zu einer himmlischen Feier, denn alle 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 gefallenen 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).

1039 Ders. (1999), S. 42–43; ders. (2002), S. 311.

1040 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 (bSchab 30b; bTaan 64a; bKet 111b) 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).

1041 Ders. (1999), S. 42; ders. (2002), S. 325.

Belohnung bzw. die Vorstellung des (christlichen) Himmelreichs¹⁰⁴² mit ihrem Konzept des *Kiddusch ha-Schem* und boten somit erstmals ein klares Bild dessen, was die Märtyrer nach dem Tod erwartete.¹⁰⁴³ Eine neue detaillierte Ordnung der himmlischen Belohnung für jüdische Märtyrer wurde geschaffen,¹⁰⁴⁴ wenn auch nicht so explizit wie im Christentum.¹⁰⁴⁵

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 göttlichen Namens starben, einen Platz in der ‚kommenden Welt‘ haben würden.¹⁰⁴⁶ 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 Hananja, Mischael und Asarja. Des Weiteren bezeichnete der ‚Schoß Abrahams‘ die sofortige Belohnung der Märtyrer im Himmel sowie den finalen himmlischen Ruheplatz.¹⁰⁴⁷

1042 Im Christentum war ein himmlisches hierarchisches Konzept mit variierender Ordnung bereits im 7. Jh. 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 im Judentum und Christentum (Shepkaru [2002], S. 314–315, 340–341).

1043 Ders. (1999), S. 42; ders. (2002), S. 312.

1044 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.

1045 Ibid., S. 323.

1046 Ibid., 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).

1047 Ibid., S. 326–329, 334.

Wie bei der christlichen himmlischen Hierarchie existierten auch in dem jüdischen System mehrere Kreise von Heiligen im Himmel – genauer sieben –, die durch eine bestimmte Anordnung gekennzeichnet waren.¹⁰⁴⁸ 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.¹⁰⁴⁹ 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.¹⁰⁵⁰ 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.¹⁰⁵¹

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 Märty-

1048 Zu den sieben himmlischen Sphären, besonders im Christentum, siehe z.B.: MacCulloch (1932); Russell (1997).

1049 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).

1050 Shepkaru (2002), S. 333. In *Die Legenden der Juden* gibt L. Ginzberg (2022) die jüdische Vorstellung von sieben Ebenen im Himmel wieder: „Jenseits des Paradieses beginnt Eden, das aus dreihundertzehn Welten besteht und sieben Abteilungen für sieben verschiedene Klassen der Frommen hat. In der ersten Klasse sind die Märtyrer, welche Opfer der Regierungsgewalt wurden, wie Rabbi Akiba und seine Genossen; in der zweiten die, welche ertränkt wurden; in der dritten Rabbi Jochanan ben Zakkai und seine Schüler; in der vierten diejenigen, die von der Wolke der Herrlichkeit verhüllt wurden; in der fünften die Bußfertigen, welche einen Platz einnehmen, der sogar den gänzlich Frommen nicht zusteht; in der sechsten sind die Jungen, die zu ihren Lebzeiten nicht von der Sünde gekostet haben; in der siebenten sind diejenigen unter den Armen, welche die Bibel und die Mischna studiert und ein Leben in Selbstachtung und Anstand geführt haben. Und Gott sitzt in ihrer Mitte und legt ihnen die Torah aus“ (S. 103).

1051 Shepkaru (2002), S. 333.

rer für sich beanspruchte und Schreine errichtete, um deren Relikte zu verehren. Es zeichnete sich der eindeutige Trend ab, Opfer von Gewalt in gefeierte Märtyrer zu verwandeln.¹⁰⁵² 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 ‚gute‘ Ende waren zentrale Motive des christlichen Martyriums, aber auch in hebräischen Quellen anzutreffen.¹⁰⁵³ So wandelten auch aschkenasische Juden die zu beklagenden Opfer in heilige Märtyrer um, die in den Synagogen bewundert und erinnert wurden.¹⁰⁵⁴

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.¹⁰⁵⁵ Galt im Mittelalter, “[e]veryone who has been killed and slaughtered and died for the sanctification of his Name is destined to the world to come”,¹⁰⁵⁶ 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.¹⁰⁵⁷ Obwohl die sechs 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.¹⁰⁵⁸ Das Konzept des Martyriums wurde somit auf „alle Juden übertragen, die aufgrund ihres Judeseins in unterschiedlichen Verfolgungen und Pogromen, kulminierend im Holocaust, ermordet wurden“.¹⁰⁵⁹

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.¹⁰⁶⁰ Diese Unterscheidung war in den klassischen Quellen nicht vorhan-

1052 Ders. (1999), S. 39–40, 44.

1053 Zum Blut als gemeinsames Symbol in Judentum und Christentum siehe beispielsweise: Yuval (1993); ders. (1999); Biale (2007); Boustan/Reed (2008a).

1054 Shepkaru (1999), S. 41.

1055 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206.

1056 Eidelberg (1977), S. 31; Chazan (1987), S. 254; Shepkaru (2002), S. 325.

1057 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).

1058 Kanarfogel in Gerlitz/Kanarfogel/Slusser/Christen (2010), S. 206–207; Lander (2003); Jacobs (1995), S. 337; vgl. Rajak (2012), S. 172.

1059 Dan in Beinhauer-Köhler et al. (2011).

1060 Für die Differenzierung zwischen Opfer, Held und Märtyrer siehe beispielsweise: Niewiadomski (2010); Gözl (2019b). Für Literatur zur jüdischen Identität im Holocaust, siehe z.B.: Webber (2000).

den.¹⁰⁶¹ Ihrer Ansicht nach war die Schoah ein Versuch, das Martyrium für immer zu zerstören, denn 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.¹⁰⁶² Ein anderer Aspekt der rabbinischen bzw. frühen Martyrien hingegen, nämlich *tzidduq ha-din*, wurde als blasphemisch für den Kontext der Schoah verworfen.¹⁰⁶³

Im israelischen Staat wurde im Gedenken an die Opfer der Schoah der *Jom ha-Schoah*, am 27. Tag des Monats Nissan, eingeführt,¹⁰⁶⁴ an dem das *El Male Rachamim*, ein Gedenkgebet, u.a. für die umgekommenen sechs Millionen Juden, gebetet wird.¹⁰⁶⁵ 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.¹⁰⁶⁶

4.2.3.5.1.6.1 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 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.¹⁰⁶⁷ Über die mittelalterlichen Ereignisse erzählen die Martyrologien des Rheinlandes, *Sefer Chassidim*, Legendenbücher, Chroniken oder

¹⁰⁶¹ Lander (2003).

¹⁰⁶² 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. 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).

¹⁰⁶³ Lander (2003); vgl. Maybaum (1965).

¹⁰⁶⁴ 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.yadvashem-usa.org/archive-martyrdom-and-resistance> (letzter Zugriff: 20.06.2023).

¹⁰⁶⁵ Lander (2003).

¹⁰⁶⁶ The Knesset (1963).

¹⁰⁶⁷ Grözinger (2012), S. 252–253.

Poesie.¹⁰⁶⁸ Solche Erzählungen fanden jedoch nur teilweise einen spezifischen Ort im Festjahreszyklus, z.B. an Chanukka, am 9. Av oder an Jom Kippur.¹⁰⁶⁹ Das liturgische Memorieren hat keinen konstitutiven Ort im allgemeinen religiösen Ritus und Programm der jüdischen Religion, vielmehr handelt es sich um regionales, lokales Brauchtum.¹⁰⁷⁰

Nur zwei Mal kommt im heutigen aschkenasischen liturgischen Korpus das Martyrium explizit vor, nämlich in dem liturgischen Gedicht *Elle Ezkera*,¹⁰⁷¹ das am Jom Kippur gelesen wird, und in den *Kinot* (*Kina* 21), den Klagen am 9. Av.¹⁰⁷² 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 der 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 rezipiert 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.¹⁰⁷³

1068 Für einen Überblick der diversen Arten des Memorierens im Mittelalter mit Beispielen siehe beispielsweise: Goldin (2008), S. 123–161, 313–337.

1069 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).

1070 Grözinger (2012), S. 253; vgl. Jacobs (1995a), S. 304; ders. (1995b), S. 337. I. Yuval spricht etwa 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).

1071 Zu dem Gedicht *Elle Ezkera* siehe z.B.: Goldschmidt (1970).

1072 Für die *Kinot* am 9. Av siehe beispielsweise: Ders. (1972); Soloveitchik (2010).

1073 Lander (2003).

Teil III – Texte



5. Der Babylonische Talmud¹

Der Babylonische Talmud² (= Bavli) 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./8. Jh. n. d. Z. redaktionell bearbeitet.⁶ Die Kultur, die im Bavli vorherrscht, ist das Produkt sei-

- 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, den Aufbau und der Gliederung des Bavli sowie dessen neuzeitliche und heutige (Druck)ausgaben, siehe beispielsweise: Lehnardt (2007); Stemberger (2011), S. 227–277; Kalmin (2006a); Steinsaltz (2006); Diamond (2011a), S. 181–186; Weiss Halivni (2013); Sarie (2016). Für eine deutsche Übersetzung des gesamten Bavli siehe: Goldschmidt (1996).
- ³ Rubenstein (2003), 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 Gelehrtendialogs betrachtet werden, siehe bes.: Johnson (2015), S. 1–42.
- ⁴ Zum 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.) aus, während andere einen etwas früheren zeitlichen Ansatz für die Schlussphase des Bavli (6.–7. Jh.) annehmen (Stemberger [2011], S. 245–246).

ner 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 Palästinischen Talmud (= Yeruschalmi) erwähnten Rabbinen stammen aus dem endenden 4. Jh., weshalb vermutet wird, dass die Redaktion kurz danach, also noch im 4. oder zu Beginn des 5. Jh erfolgte.⁸ Im Bavli hingegen entstammen die meisten Rabbinen der sechsten Generation der Amoräer (380–420), wobei aber auch manche der siebten und achten Generation (ca. 420–480) oder noch spätere Rabbinen erwähnt werden. Der späteste namentlich erwähnte Rabbiner ist wohl Rav Revai von Rov,⁹ der gemäß gaonäischer Tradition um 550 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. fort, wodurch zwischen der Komplettierung der beiden Talmudim etwa drei Jahrhunderte liegen würden.¹⁰

Der Bavli beinhaltet zwei zu differenzierende literarische Ebenen,¹¹ nämlich jene der Traditionen und Aussagen namentlich erwähnter Amoräer (*memrot*) (ca. 3.–6. Jh.), sowie auf der anderen Seite anonymes Material (*stam*), das auf die Stammim (ca. 6.–8. Jh.) zurückzuführen ist.¹² Die Stammim waren primär Redakteure, welche die *sugijot*¹³ kreierten, die wiederum die Tradition der Amoraer enthielten,

7 Rubenstein (2003), 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 (2003), 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 [2003], S. 10). Zur redaktionellen Verarbeitung des Bavli, dessen (komplexen) Entwicklung, Endredaktion und diversen Formen (Handschriften, Fragmenten, Druckausgaben) siehe bes.: Stemberger (2011), S. 240–254; Lehnardt (2007).

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 (2003), S. 4, 7; ders. (2003a), S. 71; ders. (2005), S. 1. Die beiden Ebenen sind jedoch nicht immer leicht zu unterscheiden, geschweige denn zu trennen. Siehe: Ders. (2003), 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 Stammim 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. Siehe: Rubenstein (2005), S. 1; ders. (2003a), S. 71. Zur Mehrsprachigkeit in frührabbinischen Texten siehe z.B.: Fraade (2011).

13 Für Erläuterungen zu der Datierung der Stammim und v.a. zu deren *sugijot*, siehe bes.: Elman (1990–1991); Weiss Halivni (1986), S. 76–92; ders. (2005); ders. (2013), S. 3–62.

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. Stattdessen erzählten sie Geschichten früherer Rabbinen neu, passten diese ihren eigenen Vorstellungen an und projizierten ihre kulturelle Wirklichkeit in die Vergangenheit. Auf diese Weise hauchten sie dem Werk trotz ihrer Anonymität ihren Geist ein und bewahrten darin ihre Ideen.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 sie 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 Werke aus dem jüdischen Babylonien der sassanidischen Zeit, das über diese Periode Auskunft geben kann.²⁰ Es ist je-

14 Rubenstein (2003), S. 4–6; vgl. Kraemer (1995), S. 152. Die Stammaim trugen somit u.a. auch zur (Neu)produktion aggadischer Texte im Bavli bei. Siehe: Rubenstein (2005), S. 1, 20; ders. (2005a).

15 Rubenstein (2003), S. 7, 11; vgl. ders. (2007), S. 70; Kraemer (1995), S. 152.

16 Rubenstein (2003), S. 37; vgl. ders. (2007), S. 70; ders. (2013), S. xxiv.

17 Ders. (2003), S. 3–5; ders. (2003a), S. 71–72; vgl. ders. (2013), S. xxiv; Hidary (2010).

18 Weiss Halivni (1986), S. 87–88; Rubenstein (2003a), S. 71.

19 Rubenstein (2003a), 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 Rei-

doch bekannt, dass die Redaktoren des Bavli (hauptsächlich) aggadische Texte adaptierten und neu bearbeiteten, 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 zum Teil 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 porträtieren einige rabbinische Quellen, wie auch der Bavli, die Kö-

ches, siehe besonders: Smith (1984); Elman (2007); Secunda (2009); ders. (2010); ders. (2014); Kiel (2014); Mokhtarian (2011); ders. (2015); Gross (2018a); Brodsky (2019).

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 Proselysten 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. *in puncto* schriftlicher Quellen, siehe z.B.: Smelik (2001); Kalmin (2006), S. 149–172; Boyarin (2007); Hidary (2012); Nikolsky (2014); Nikolsky/Ilan (2014); Hezser (2015); Ilan/Noam (2015); Weissenrieder (2016); Noam (2017). Zum Konkurrenzkampf zwischen palästinischen und babylonischen Rabbinen siehe beispielsweise: Kalmin (2006a). Zum 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).

niginmutter oder Königin (Ifra Hormizd) als den Rabbinen wohlwollend gegenüber (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, die wiederholt persische Hofbeamte bekehrten und dadurch den Zorn des sassanidischen Königs auf sich zogen oder sich offen gegen den Zoroastrismus stellten, waren die Juden Babyloniens weder bestrebt, Zoroastrier zu missionieren, noch daran interessiert, den König herauszufordern. Der religiös motivierte Konflikt über Glauben und Identität war daher in erster Linie ein Thema zwischen Christen und Persern – nicht jedoch der Juden oder gar der Rabbinen.²⁹

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

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 (2006), S. 121–147; Rubenstein (2013), S. xxix.

30 Zum 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 (2004a).

34 Boyarin (2009), S. 22–23, 161; vgl. Berger (1998), S. 129.

(*mitla 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 sowie das Absurdeste, 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 zum Teil 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 heldenhafte 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 Unterscheidung zwischen halakhischer Diskussion und aggadischen Erzählungen festgehalten, denn seit dem Mittelalter bis in die moderne Zeit wurden Anthologien

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. Siehe: Boyarin (2009), S. 277; vgl. Kalmin (2006a), S. 846.

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‘ – der 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,

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 handelt sich vielmehr um 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 Vgl. im Gegensatz dazu das Auftreten von Individualautoren in spätrabbinischer Literatur, behandelt z.B. bei Cordoni (2014).

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).

doch tut er dies, während er diese vollständig verharmlost, wobei die totale Harmonie durch die Erscheinung des Dialogs erreicht wird.⁴⁸ Die talmudische *sugja* 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 Stammim bedroht, da immer mehr Aspekte, immer mehr auch nicht-rabbinische Stimmen im Bavli in nur einer Stimme, der der Stammim, zu vereinen versucht werden.⁵⁰ Wird nun berücksichtigt, dass es, wie bereits 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.

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 sie einem spezifischen Kontext dienlich sind (Kraemer [1995], S. 151–152).

49 Boyarin (2009), S. 152; vgl. Rubenstein (2003), S. 12–13; Kalmin (2006a), S. 846; Zellentin (2011), S. 27.

50 Boyarin (2009), S. 144, 156, 161, 206.

51 Ibid., S. 166–167, 173–175, 184, 191, 198–199, 202, 205, 207, 261, 339, 341–342; vgl. Stein (2012), S. 6–7.

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‘ (נהפוך הוא). 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'asse* 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 überleitet werden.

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 im Zusammenhang mit Scheidebriefen (= *get*). Das Traktat hat neun Kapitel, wobei die Kapitel 4 und 5 Ausnahmen darstellen, da sie, voll mit historischen Anspielungen auf den Bar Kochba-Aufstand, 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 Ergebnissen 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 (fiktiven?) Rechtslage aus, dass von den jüdischen Behörden – im Sinne eines rabbinischen Gerichts – nach dem Bar Kochba-Aufstand³ das sogenannte Sikarikon-Gesetz erlassen wurde, das

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 שא קרקעי והייתי (= ‚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 Josephus (BJ 5,421), und die Historiker Graetz (1892) und 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]).

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-Aufstands zu großangelegten Landbeschlagnahmungen 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 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 gesetzt⁷ – es griff also nurmehr, 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

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 Shahar (2012), S. 192, n. 4, wird deshalb davon ausgegangen, dass die Tosefta an dieser Stelle falsch überliefert wurde.

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

ha-Nasi begrenzte schließlich die Zeit des Vorkaufsrechts auf zwölf 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 Vertragseiten 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 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

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.

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).

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 [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, 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;

¹² Vgl. yGit 5,7,47b: Es gab kein Sikarikon-Gesetz in Judäa.

- 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.

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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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 Rabbi 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 sei. 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 1. Abschnitt 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 [מקה]) 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‘ (מקה) dieselbe Wurzel auf.

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 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.

Der 2. 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 *zwei Abschnitte* unterteilt werden, nämlich eine Frage und ihre beiden Antworten:

1. Abschnitt (A)	Frage nach Sikarikon-Gesetz
2. Abschnitt (B ₁)	Verneinung
3. Abschnitt (B ₂)	drei 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. Mit der Wiederholung der Stichworte ‚Sikarikon‘ und ‚**Kriegsgemetzel**‘ wird an den 1. Block angeschlossen.

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.

Die beiden Teile des 2. Abschnitts beginnen jeweils mit einer Figura etymologica, die gleichzeitig auch eine Alliteration darstellt, nämlich ‚Gesetz urteilen‘ (דנו דין) und ‚drei Erlässe erlassen‘ (ג' גזירות גזרו). 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 (קאמר) 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‘ (קטל) wird beispielsweise im Rahmen der Erlässe sechs Mal wiederholt, doch stets mit derselben Wurzel, die gelegentlich ihre Form verändert (קטיל, ליקטלוהו, דקטיל). Durch die Angabe von ‚vier‘ (ארבע) 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‘ (אגב אונסיה) bilden eine Alliteration, wobei der Begriff **Gewalt** (אונסיה) 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‘ (לקח) auftaucht, nämlich ‚nehmen‘ (שקל). Schließlich verweist das letzte Wort des 2. Blocks, ‚**Gericht**‘ (דינא) auf die ‚**Gerichtshöfe**‘ (בתי דין), 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 wegnimmt, 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 Herren 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 Humorstile & -techniken

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 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 drei 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 drei 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) und schließlich zur Zerstörung Bethars (135) 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 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 bearbeiteten und erweiterten, sondern viele kleine Einzeler-

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.

zählungen 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 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, jeweils mit 1) Übersetzung, 2) Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation sowie 3) Humorstile & -techniken angeführt.¹⁶

Blöcke	Teile	Einheiten
I. Mischna (Git 5,6): Sikarikon-Gesetz	/	/
II. Halakha: Römische Erlässe	/	/
III. Aggada: Kriegsgemetzel	(Teil o) Teil 1: Jerusalem	1. Inhaltsangabe 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

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; vgl. 1997a) beschrieben und charakterisiert wurde. Ein Phänomen, das im Bavli recht häufig vorkommt.

15 Vgl. Yassif (2006).

16 Im Vorfeld sei angemerkt, dass die Interpretation von Rubenstein (1999) sehr hilfreich bei der Analyse des Beginns von Teil 1 war, und dass 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.

Blöcke	Teile	Einheiten
	Teil 2: Tur Malka	7. Rückbezug auf Qamtza & Bar Qamtza/Wirkung der Beschämung 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
	Teil 3: Bethar	12. Grund für Strafe 13. Brauch 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, Textanalyse & Interpretation

Diese ‚Inhaltsangabe‘ kann in zwei 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) (= drei 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 und 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 bGit 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 verhärtet‘ (מקשה לב),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 hät-

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.

ten 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‘ (רע), denn als nichts anderes können die Zerstörungen (a–c) gedeutet werden. Es sind diese beiden Stichwörter, die das folgende Geschehen im Erzählkomplex bestimmen.²⁰

Gleich zu Beginn des Verses Spr 28,14 bilden die Worte ‚glücklich/gesegnet‘ und ‚Mensch‘ eine Alliteration (אשרי אדם), 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 ‚verhärten‘ (מקשה) mit leicht veränderter Punktierung (מקשה), ‚streitbar‘ oder ‚unentschlossen‘ bedeutet, was wiederum ein Hinweis auf die kommenden Erzählungen ist, in welchen die Protagonisten entweder miteinander im Zwist oder zu unentschlossen sind, um notwendige Entscheidungen zu treffen. Während der Vers chiastisch – 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‘ (חרב) als solche ausgewiesen.

Als Begründung für die Zerstörung Jerusalems werden Qamtza (קמצא) und Bar Qamtza (בר קמצא) 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 (קמצא) und deren Sohn. In dem Wissen, dass Heuschrecken viel fressen, immer hungrig sind und ganze Heuschreckenschwärme Felder verwüsten und 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 Stichwörter dienen, eine Vorschau auf Teil 1 und die darin enthaltene schwere Hungersnot während der Belagerung Jerusalems unter Vespasian gegeben.²¹

Ein Hahn (תרנגולא) und eine Henne (תרנגולתא) sollen für die Zerstörung Tur Malakas verantwortlich sein. Die Tiere haben nicht nur das gegenteilige Geschlecht, auch wird ihre Zusammengehörigkeit, ihre Komplementarität dadurch ausgedrückt, dass

²⁰ Für eine gänzlich andere Interpretation der Versbedeutung siehe: Watts Belser (2018), S. 140–143.

²¹ Bei Jastrow (1926) wird die Wurzel des Namens ‚Qamtza‘ (קמץ) 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‘, einem pro-römischen Bürger aus Tiberias.

sie mit demselben Begriff im jeweiligen Genus erwähnt werden. Durch die Talmudstelle bBer 44a etwa 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 mit dieser Fruchtbarkeit stehen. Diese Zerstörungsbegründung verweist durch die Stichworte Hahn und Henne auf Teil 2 des aggadischen Blocks.

Bethar schließlich fällt aufgrund einer Wagendeichsel (אשקא דריספק) 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‘ (אשקא) 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 Komende, 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.

Humorstile & -techniken

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. *Martin* 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.* lässt sich aufgrund der Wortspiele (Qamtza/Heuschrecke; verhärten/streitbar, unentschlossen) der harmlose Stil eruieren. Werden nun die Humortechniken A.A. *Bergers* 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 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!**

²² Paralleltex: KlgIR 4,3.

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, Textanalyse & Interpretation

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 *fünf 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 beginnt die Einheit einerseits mit einem Wortspiel, und andererseits sind die ersten drei Abschnitte durch genau diese Namen 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‘ (בעל דבבא), betitelt wird, weist bereits an dieser Stelle auf dessen verleumderischen und hinter-

²³ Werden ähnliche Anlässe in bGit 55b–58a betrachtet und KglR 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 (2016a; 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 Kapitel 4.2.1.2.1 als einer der Gründe für die Tempelzerstörung untersucht wurde. Stemberger (2010a) sieht die Begründung der Zerstörung zwar ebenfalls in grundlosem Hass, doch auch in dem strikten Festhalten an Details der Halakha ohne Berücksichtigung der konkreten historischen Umstände.

hältigen Charakter hin. Durch das Wort ‚Herr‘ (בעל) wird auf Block 1 zurückverwiesen sowie durch die ‚böse Rede‘ (דבב) auf das in Spr 28,14 vorkommende ‚Böse‘ (רע) angespielt. 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 verhört, und so den Feind seines Herrn zu dessen Fest bringt. Diesem kommt es nicht merkwürdig vor, von jemandem eingeladen zu werden, der ihn nicht ausstehen kann, 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. Als der Gastgeber dem Sklaven aufträgt, zu gehen und Qamtza zu holen, gebraucht er 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 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 Dialog zwischen dem Gastgeber und Bar Qamtza beginnt mit einer rhetorischen Frage des Hausherrn an seinen Feind. Er 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‘ (ייתב) im 3. Abschnitt recht häufig wiederholt. Der Versuch Bar Qamtzas, die Situation zu beruhigen und doch noch am Fest teilnehmen und bleiben zu dürfen, wird von dem Thema der ‚Kosten‘ (דמי) dominiert. Denn für die soziale Wahrung seines Gesichts, seiner Ehre, bietet er sogar an, die Kosten (דמי) des Festes zu übernehmen. Der (humorvolle) Dialog, der parallel

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.

angeordnet ist, 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 Gastgeber bleibt schließlich 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.

Bar Qamtza verlässt also das Fest, ohne etwas gegessen zu haben. Durch seinen Rauswurf erleidet er öffentlich Beschämung.²⁶ Zwar bittet er, es bei der fehlerhaften Einladung bewenden zu lassen bzw. ihn ‚in Frieden zu lassen‘ (שבק), versucht sogar, gegen Geld der Scham zu entgehen, doch bleibt 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 zusehen, als er in Schande hinausgeworfen wird. Aus dem fehlenden Protest (לא מוה), 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, jedoch wird dies nicht ausdrücklich gesagt. Leicht oxymorisch mutet es jedoch an, dass Bar Qamtza aus der ‚Stille hört‘, was sogar durch das Partikel der Betonung (אק) ausgedrückt wird, was darauf schließen lässt, dass er die ‚gehörte‘ Stille interpretiert.²⁷ 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.²⁸ Diese wichtige Information wurde im Sinne einer Paralipse bisher vorenthalten. Vielleicht verdienten sie aufgrund ihrer Untätigkeit aber auch einfach nur keine frühere Erwäh-

²⁶ In der Kultur des Bavli wiegt die Beschämung und v.a. die öffentliche schwer, wie unter Punkt 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 Das ‚Hören‘ Bar Qamtzas ist in Form einer Abkürzung von שמע מיהו wiedergegeben, was auf eine Kurzschlussreaktion seinerseits nach diesem nur kurzen Hören bzw. Nicht-Hören hindeuten könnte.

²⁸ 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.

nung.²⁹ 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 wird, ohne etwas zu ‚essen‘ (אכל) oder zu ‚trinken‘ (שתה), obwohl er dafür aufgekommen wäre, will sich nun mithilfe des römischen Herrschers an den Rabbinen und (seinem ‚schlechten‘ Gastgeber) rächen. Wenn er schon nichts anderes bekommt, so will er wenigstens ‚Zerstörung essen‘ (איכול קורצא). Durch diese Wortwahl wird das Verb ‚essen‘ nicht nur wiederholt, sondern auch betont. Die Begriffe ‚Zerstörung‘ und ‚essen‘ sind durch ein weiteres Wort getrennt (איכול בהו קורצא), weshalb von einem Hyperbaton gesprochen werden kann. Der Rauswurf Bar Qamtzas dauert scheinbar etwas länger, da er durch ein Polysyndeton, nämlich ‚er nahm ihn bei der Hand und ließ ihn aufstehen und gehen‘ (בנקטיה בידיה ואוקמיה ואפקיה) ausgedrückt wird. 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 um Alliterationen.

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.³⁰ Die dabei gebrauchte Alliteration ליה לקיסר soll betonen, dass Bar Qamtza tatsächlich sein Wort an den Kaiser richtet. 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, dass Ausbleiben der Opferung wäre als Beweis für deren Rebellion zu sehen.³¹ 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‘

²⁹ 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.

³⁰ 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.

³¹ 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 und ihn zu Gegenmaßnahmen zu zwingen (Watts Belser [2018], S. 183).

und ‚entsendet‘ ein Kalb, was wiederrum verkürzt als Asyndeton (אזל שדר) ausgedrückt wird.

Das Alter des Kalbes, drei Jahre (תלתא), verweist einerseits auf den dreimaligen Versuch Bar Qamtzas, etwas zu essen zu bekommen, sowie auf die drei römischen Erlässe aus Block 2 retour, und andererseits – der Zahl ‚Drei‘ geschuldet – auf die drei Jahre der Belagerung durch Vespasian (4. Einheit) und die drei Reichen in Jerusalem der Einheit 4.1. voraus. Der Kaiser schickt also durch Bar Qamtzas ‚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.³² Das ‚Bringen‘ bzw. das ‚Kommen‘ Bar Qamtzas mit dem Kalb wird mit einem Partikel der Betonung (קאתי) noch verstärkt. Im Weiteren fügt Bar Qamtza dem Tier bewusst einen ‚Makel‘ (מומא) zu, entweder an dessen ‚Oberlippe‘ (בניב שפתים) oder dessen ‚Augenlinse‘ (בדוקין), damit die Rabbinen es als Opfer ablehnen und den Kaiser verärgern würden. Dieser ‚Makel‘ wird im Laufe einer Diskussion der Rabbinen thematisiert und dementsprechend wiederholt angesprochen. 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.³³ 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 sei.³⁴ Es werden jüdische Opfervorschriften den römischen gegenübergestellt, wenn von ‚unsererseits‘ (לדידן) und ‚ihrerseits‘ (לדידהו) die Rede ist. Die Alliteration דוכתא ולדידן kann in Anbetracht der tatsächlichen Uneinigkeit in Bezug auf diese Körperstellen als eine Art Hinweis für die richtige Leseart der Einheit, nämlich als Parodie, verstanden werden, mit welcher der Erzähler solche Rechtsbelange zu parodieren beabsichtigte. V.a. wenn die Situation der Rabbinen betrachtet wird, ist die Situationskomik nicht zu übersehen: Einerseits droht ihnen der Kaiser, sollten sie nicht opfern, und anderer-

32 Eine weitere Verbindung zum 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.

33 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.

34 Laut Rubenstein (1999) könnte es sich bei dieser Darstellung um einen späteren Einschub handeln, u.a. weil KglR 4,2 nichts von der genauen Stelle des Makels weiß.

seits 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!

Ihre Überlegungen werden jeweils mit dem Verb ‚(ge)denken‘ (סבר) eingeleitet. Wollen sie zuerst ‚opfern‘ (קרב), was ihnen ausgedeutet wird, so wollen sie ‚töten‘ (קטל), was abermals durch einen Ausruf Rabbi Zecharia ben Avqulos vereitelt wird. Als Rabbi Zecharia den Mord an Bar Qamtza als schlechte Idee abtut, benützt er die hebräische Wurzel הרג für ‚töten‘, während die Rabbinen deren Synonym (קטל) gebrauchen.

Der 4. Abschnitt endet somit 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.³⁵ 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 Mord³⁶ 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.

³⁵ 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.

³⁶ 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.

Doch ist es nicht die Angst vor dem Mord oder der Übertretung *per se*,³⁷ sondern die Sorge, zukünftige Generationen könnten aus ihrem Verhalten falsche halakhische Schlüsse ziehen. Diese Furcht wird ausgedrückt durch die Phrase ‚sie werden sagen‘ (יאמר), 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.³⁸ Hier, in bGit 56a, erfolgt keine solche Gesetzesadaptation, 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 (אבְּקוֹלוֹס) um ein zusammengesetztes Wort, aus dessen Bestandteilen sich ‚Vater Dummkopf‘ (אב קוֹלוֹס) ergibt.³⁹ Rabbi Zecharias Einwände gegen die Vorschläge der Rabbinen erfolgen folglich entweder aufgrund seiner nur begrenzten Wahrnehmung der Situation, seiner ererbten geistigen ‚Einfachheit‘ oder, was auf dasselbe hinauslaufen dürfte, seiner Abstammung von ‚Vater Dummkopf‘.⁴⁰ 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‘ (ענותנות) der Tempel zerstört und die Juden exiliert worden seien.⁴¹ Normalerweise ist Demut in rabbinischen Schriften positiv konnotiert, ja gilt 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

37 Sie fragen sich nicht, ob Mord in diesem Fall legitim wäre, oder ob ein makelbehaftetes Opfertier Gott verärgern könnte.

38 Vgl. z.B. bSchab 108b; bEr 24b; 91a; bPes 37a; bMQ 11a; bGit 18a; bChul 76b.

39 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 ‚Avtulos‘ anstelle von ‚Avqulos‘ gebrauchen. Weiters ist bzgl. dieses Namens zu erwähnen, dass bei Josephus (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.

40 Die Zerstörung Jerusalems wird entgegen anderer rabbinischer Texte 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).

41 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.

von Bescheidenheit, Schüchternheit oder dem Mangel von Selbstbewusstsein negativ zu deuten.⁴² Die plausibelste Lösung für dieses Problem bietet vermutlich GenR 74,10 (und dessen Parallelstellen), wo ‚Demut‘ (ענות) 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 betreibt. Wie dem auch sei, jedenfalls wird durch Rabbi Jochanan deutlich gesagt, dass diese Demut im Kontext einer folgenschweren Entscheidung äußerst fehl am Platz ist, wenn deren schwerwiegende Konsequenzen betrachtet werden.⁴³ Doch auch dabei wird durch das Wortspiel mit dem Namen Rabbi Zecharias auf dessen vermeintliche Dummheit oder Einfachheit verwiesen, aufgrund derer er die Folgen vielleicht auch gar nicht hätte abschätzen können. Diese werden am Ende des 5. Abschnitts in Form einer polysyndetischen Klimax geschildert, wenn es heißt ‚**unser Haus zerstört** (הרב בית), **und unseren Tempel verbrannt** (שרב היכל), **und uns aus unserem Land vertrieben** (גלה מארץ)‘. Das ‚Haus (Gottes)‘ und der ‚Tempel‘ werden in der Aussage synonym zueinander gebraucht. Die Phrase ist insgesamt weithin im Bavli bekannt⁴⁴ 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 Handels nicht, eine Entscheidung zu treffen, wobei dieses Nicht-Handeln vom römischen Kaiser als der Auftakt einer Rebellion gegen ihn missverstanden wird. So sind die Rabbinen durch die **Verhärtung ihrer Herzen**, ihre Pedanterie und **Demut**, der Auslöser für den 1. jüdisch-römischen Krieg.⁴⁵

42 Vgl. Rubenstein (1999), S. 350, n. 36.

43 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. Punkt 4.2.1.2.1).

44 Vgl. bBer 3a; bSan 96b; bSchab 56b; bMeg 12b.

45 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 (2010a; 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

Humorstile & -techniken

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.* 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* 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* 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.

mit Rom (Jos., BJ 2,107 und 409; Ap 2,77). Es stimmt, 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 zur 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.

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 Schuljunge: 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!

Er floh und ging und konvertierte [zum Judentum]; und aus ihm ging Rabbi Meir hervor.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 vier 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 ausschickt. Wird auf den 4. Abschnitt vorausgesehen, so lässt sich vermutlich Gott als der Entsender Neros einsetzen.⁴⁷ Wenn tatsächlich Gott Nero ‚sandte‘ (רָשַׁח), so ist es wirklich erstaunlich, dass dieser überhaupt kommt, was auch durch das Partikel der Betonung (קִצְּרָתִי) hervorgehoben wird, da Nero dieser Entsendung nicht hätte Folge leisten müssen. Das Verb ‚senden/schicken‘ (רָשַׁח), wurde bereits

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.]

⁴⁷ Vgl. zu dieser Interpretation Saldarini (1982), S. 452.

in der vorherigen Einheit 2 in Zusammenhang mit der Entsendung des Kalbes gebraucht, wodurch die Einheiten verbunden sind.

Der 2. *Abschnitt* enthält den ersten Versuch Neros, den Willen Gottes zu erfahren. Er schießt Pfeile in insgesamt alle Himmelsrichtungen los.⁴⁸ Das Verb ‚schießen‘ (שָׁדָא), fällt durch seinen Gleichklang zu ‚senden‘ (שָׁדַר) 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? Diese Erwartung wird sogleich 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‘ (מְזֵרָח), ‚Westen‘ (מְעֵרָב) und anschließend in ‚alle vier Himmelsrichtungen‘ (אַרְבַּע רוֹחוֹת הַשָּׁמַיִם), wobei nur einmal, nämlich beim Osten, das Verb ‚schießen‘ gebraucht und bei den anderen Versuchen elliptisch ausgespart wird. 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.

Die Pfeile landen bzw. fallen alle in Jerusalem,⁴⁹ das Verb ‚fallen‘ (נָפַל) wird dabei drei Mal als Ergebnis des Schusses wiederholt. Das Fallen der Pfeile in Jerusalem könnte bereits auf den späteren Niedergang der Stadt hinweisen, sowie darauf, dass Gott mit der Zerstörung einverstanden ist. 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 Als sich Nero an den Schuljungen wendet, tut er dies in Form einer *Figura etymologica*, nämlich ‚rezitiere mir deinen Vers‘ (פְּסוּקֵי לִי פְּסוּקֵיךָ). 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** (נִקְמָה) an Edom/Rom ernst meint, was v.a. in der 5. Einheit zu Ti-

⁴⁸ Zu dieser Form des Orakels in Bezug auf Nebukadnezar vgl. Ez 21,26–27; KglJR Peticha 23; MidrPs zu Ps 74 und zu Ps 79.

⁴⁹ Während Nero laut römischen Quellen nie Judäa 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.

tus klar wird. In dem Vers kommt weiters das Stichwort Hand (יָד) 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, welche auf den rezitierten Vers folgt, 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 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 spricht er bereits, als wäre er schon konvertiert, Gott nicht mehr direkt an, sondern mit dessen Epitheton ‚Heiliger‘ (קֹדֵשׁ) und der häufig angehängten Segnungsformel (בְּרוּךְ הוּא). Auch spricht Nero von sich fast euphemistisch in dritter Person, wenn er meint, Gott will sich seine Hand an ‚diesem Mann‘ (הַהוּא גְבֵרָא) abwischen. Er benutzt auch den Begriff ‚Haus zerstören‘ (הָרַב בֵּית), der diese Einheit wiederum mit der letzten Aussage Rabbi Jochanans verknüpft. Im Gegensatz zu der angeprangerten ‚Demut‘ (עֲנוּתוּת) 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. Seine Handlung wird als polysyndetisch verbundene viergliedrige Klimax – ‚er floh und ging und konvertierte und aus ihm ging Rabbi Meir hervor‘ (עָרַק וְאָזַל וְאִיגִייר וְנִפְק) – beschrieben, welche in der höchsten Auszeichnung eines Konvertierten gipfelt. Die Entscheidung Neros wird von Gott, der ursprünglich andere Pläne mit ihm hatte, scheinbar gutgeheißen, da er aus dessen Linie Fromme und Gerechte hervorgehen lässt. Warum gerade Rabbi Meir sein Nachkomme sein soll, geht aus dem Text jedoch nicht hervor. Interessant ist dabei der Wurzelgleichklang zwischen den Verben ‚fallen‘ (נָפַל) und ‚hervorgehen‘ (נִפְק). So könnte geschlussfolgert werden, dass, während Jerusalem, in welchem die Pfeile landen, fallen wird, aus dem Konvertiten Nero Toragelehrte hervorgehen, die

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.

das Judentum durch ihr Wissen und ihre Kenntnis um die Schrift bereichern – aus dem Ende des einen der Anfang des anderen hervorgehen wird.

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. 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. Mit seiner Konversion tritt Nero jedoch genauso schnell wieder ab, wie er im 1. Abschnitt auftrat.⁵³

Humorstile & -techniken

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.* beschrieben wurden, vorkommen. Weiters ist der einschließende Humorstil (Nero verkündet [fast] mitleiderregend den Plan Gottes und seine undankbare Rolle darin) von *Martin* vertreten. Ein paar der Techniken *Bergers*, wie das Wortspiel (Figura etymologica), der Katalog (Himmelsrichtungen), die Wiederholung (fallen, Jerusalem) sowie die Enthüllung (von Gottes Plan) sind ebenfalls zu finden, genauso wie *rabbinische Techniken*, wie z.B. das eben erwähnte Wortspiel (Figura etymologica), der Gleichklang (senden–schießen, fallen–hervorgehen), der Chiasmus (Aufbau der Einheit) und Stichworte (senden, Jerusalem, Hand, Haus zerstören) in dieser Einheit anzutreffen sind.

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-Israëli (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 Belsler (2018), S. 143–144. Für die Legende des *Nero redivivus* siehe zum Beispiel: Kreitzer (1988); van Henten (2000).

4. Vespasian⁵⁴

Übersetzung

Er (= Gott?) schickte gegen sie (= Juden) Kaiser Aspasianus (= Vespasian).

Er (= Vespasian) kam [und] belagerte sie (= Stadt Jerusalem) für drei Jahre/drei Jahre lang.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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.

Wie Kaiser Nero wird Vespasian von Gott ‚geschickt‘ (שָׂדַק), wobei bei beiden dieselbe Wurzel gebraucht wird. Vespasian belagert aber 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‘ (אָתָא) asyndetisch das Verb ‚belagern‘ (צוֹר) folgt, erfolgte die Belagerung scheinbar recht rasch nach seiner Ankunft.⁵⁵ Durch den Umstand, dass er dies drei Jahre lang tut, ist die Zahl ‚Drei‘ (שְׁלֹשָׁה) dieser Einleitung der 4. Einheit mit den drei 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 drei reichen [Männer]: Naqdimon (= Nikodemon) ben Gurion, Ben Kalba Savua (= Sabua) und Ben Tzitzit Hakesset.

⁵⁴ Paralleltex te für die gesamte 4. Einheit (mit Ausnahme von 4.2. Subeinheit): KlgIR 1,31; KohR 7,11; ARN A 4; ARN B 6, 13; MidrSpr 15. Für eine Gegenüberstellung und Interpretation der Parallelstellen bGit 56a–56b, KlgIR 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.

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 Naqdimon ben Gurion, weil/denn die Sonne brach 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 Gerste; und es gab **Hunger/eine Hungersnot**.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 *zwei Abschnitte* geteilt werden, wobei der 1. Abschnitt in vier Teile untergliedert ist:

1. Abschnitt	(A)	drei Reiche
	(A ₁)	Angebot der Versorgung
	(A ₂)	Wichtigkeit von Holz
	(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. Es wird mit der Wurzel oder Wurzelteilen der jeweiligen Namen gespielt. Der Name des Ersten, ‚Naqdimon‘ (נַקְדִּימוֹן) ben Gurion, zeugt von einer gewissen Nähe zu Gott, wenn gesagt wird, dass für ihn auf wundersame Weise die Sonne durch die Wolken ‚durchbricht‘ (נִקְדָּ).⁵⁸ Der Zweite hingegen, ‚Kalba‘ (כַּלְבָּא), ‚Savua‘ (שַׁבוּעַ), scheint reich und großzügig zugleich, wenn behauptet wird, er gebe jedem, der sein Haus hungrig wie ein ‚Hund‘ (כַּלֵּב) betritt, so viel zu essen, bis er es ‚satt‘ (שִׁבַע) verlässt. Bei der Ausführung zu diesem Namen fällt jedoch auch der Vergleich mit einem ‚Hund‘ (כַּלֵּב) sowie die antithetische Verwendung der Verben ‚betreten‘ (בָּכַס) und ‚hinausgehen‘ (יָצָא) auf. Dem Dritten, Ben ‚Tzitzit‘ (צִיצִית), ‚Hakesset‘ (הַכֶּסֶת), wird trotz seines offensichtlich jüdischen Glaubens nachgesagt, einflussreiche Kontakte zu den Noblen Roms zu haben. Einerseits wird nämlich gesagt, er schleife seine ‚Tzitzit‘ (צִיצִתוֹ) 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 Polyptoton gesprochen werden. Das Verb ‚schleifen‘ (גָּרַר) könnte hier in seiner Form גָּרַרְתָּ bewusst lautmalerisch in Verwendung sein.

Der 2. Teil (A₁) des Abschnitts enthält die parallel angeordnete Brachylogie, durch welche jeder von diesen Reichen einen Teil zur Versorgung Jerusalems beizusteuern verspricht. Die drei Glieder der Brachylogie (a–c) werden durch parallel angeordnete Ellipsen dominiert, bei welchen die Worte ‚ich werde sie versorgen‘ (זֵין) zwei Mal fehlen, und sind andererseits polysyndetisch miteinander verbunden (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 (בִּדְהַמְרָא וּבַדְמִלְחָא וּמִשְׁחָא) 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. Durch die Worte ‚Weizen‘ (חִטָּה) und ‚Holz‘ (צִיבִי) wird die Zusammengehörigkeit des 2. und des 3. Teils bekräftigt.

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‘ (לְשִׁמְעֵיהּ) umschrieben, die Wurzel שמע erinnert an das missverständliche Hören der 2. Einheit. Interessant ist, dass zwar die ‚Schlüssel‘ (אַקְלִידָא) überge-

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 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.

ben 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), sprich es werden 60 Lagerhäuser voll Holz zum Verfeuern benötigt, um ein Lagerhaus voll Weizen zu verarbeiten. Durch die Zahl 60 (שיתין), 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 im 4. Teil (A₃) vorkommt, mit den genannten anderen Zahlen, deren kleinster gemeinsamer Teiler drei ist, in Relation.

Im 4. Teil (A₃) heißt es, dass die von den drei Reichen zur Verfügung gestellten Güter für 21 Jahre der Belagerung ausreichen würden. Bei diesen angegebenen 21 Jahren (עשרים וחד שתא) handelt es sich um eine recht unrealistisch lange Zeitspanne, also eine Übertreibung, die jedoch vermutlich symbolisch für die Fülle und den Wohlstand stehen soll.⁵⁹

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 chiastischen Parallelismus dargestellt (Rabbanan – Frieden, Banditen – Ablehnung; Banditen – Krieg, Rabbanan – Ablehnung). Während die Rabbanan sich also für den ‚Frieden‘ (שלמא) mit Rom einsetzen, sind die Banditen dagegen und fordern den ‚Krieg‘ (קרבא) mit jenen, was wiederum die Rabbanan ablehnen.⁶⁰ Die Banditen werden den Rabbanan im Streit gegenübergestellt, wobei die Banditen in ihrer Wortwahl (‚lasst uns machen‘ ... [ניפוק וינעביד]) 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).⁶¹ Die wiederholte Wurzel עבד, welche nicht nur mit ‚machen‘, sondern

59 Stathakopoulos (2004), S. 47. In Paralleltexen ist von drei (ARN B 13), zehn (KohR 7,11) oder vierzig (KlglR 1,31) Jahren die Rede. Die Zahl 21 ergibt durch drei geteilt die Zahl Sieben, welche wiederum an die Josefsgeschichte bzw. die Träume des Pharaos (Gen 41) in dieser erinnert, in welchen es v.a. um sieben fette, also fruchtbare, und sieben magere Jahre des Hungers geht.

60 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.

61 Rubenstein (1999), S. 153, 353. Hierbei ist anzumerken, dass die Herleitung des Begriffs ‚Bandit‘ (בריוני) nicht vollständig geklärt ist.

auch mit ‚dienen/arbeiten‘ übersetzt werden kann, weist auf die beiden Fraktionen hin, denn während die Rabbanan dem ‚Frieden dienen‘ (בעביד שלמא) wollen, ‚arbeiten‘ die Banditen auf den ‚Krieg‘ hin (בעביד קרבא). Die Alliteration (מסתייעא מילתא) in der Antwort der Rabbanan auf den Kriegsvorschlag dient wohl der Bekräftigung ihrer Absage.

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. Die Rabbinen wollen, ‚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.⁶² Doch nicht vehement genug, die Entscheidung wird ihnen von den Banditen abgenommen, als diese die im 1. Abschnitt gesammelten Vorräte anzünden.⁶³ Dabei 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 in den Lagern wird hingegen die länger andauernde Hungersnot mit einem bedeutungsschweren ‚und‘ angekündigt (והוה כפנא). Die Banditen sind fest entschlossen, ihren **Krieg** zu führen – 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 wollen, wird nicht dezidiert gesagt, doch dürfte den römerfeindlichen Banditen, bei welchen es sich um Sikarier oder Zeloten handeln 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.

62 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.

63 Diese Getreideverbrennung wird ebenfalls in den Paralleltextrn KglR 1,31; KohR 7,11; ARN A 6; ARN B 7, 13 sowie bei Tacitus (Hist. 5,12) und bei Josephus (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.

Der Text lässt im Unklaren, ob die Rabbanan auf den Frieden mit Rom beharren, weil sie tatsächlich römischerfreundlich sind, oder ob sie darauf hoffen, mit der Fülle an Vorräten die Belagerung aussitzen zu können. Ob die Banditen durch das Verbrennen des Getreides Gottes Beistand zu erzwingen versuchen, bleibt ebenfalls ungewiss. Fest steht nur: Die Banditen handeln, wo die Rabbanan zu unschlüssig sind, sie sind tatkräftig, wo die Rabbanan als Anführer zu schwächeln scheinen. Die ‚Hungersnot‘ (כפנה), 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.

Humorstile & -techniken

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.* beschrieben, auszeichnet. Den in den Klammern stehenden Argumenten folgend, kann ebenso der einschließende Humorstil von *Martin* angenommen werden. Humortechniken *Bergers* 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/Polyasyndeta) 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.

4.2 Martha, Tochter des Boethus⁶⁴

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.

⁶⁴ Paralleltexte: KglR 1,47. Für weitere rabbinische Textstellen zu Martha bat Boethus siehe beispielsweise: mYev 6,4; tYom 1,14; bYom 18a; SifDtn § 281.

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).⁶⁵

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).⁶⁶

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 sie vor Ekel und Verzweiflung stirbt.

Diese Texteinheit kann in *drei 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

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: 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.]

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. Bei der Vorstellung Marthas fällt auf, dass es sich bei ‚bat Boethus‘ (בת בייתוס) um eine Alliteration handelt. Weiters wird, wie in der 2. Einheit, ein Diener losgeschickt mit den Worten ‚geh, bring mir‘ (זיל אייתי לי), wobei die Wurzel für ‚schicken‘ (שדר) dieselbe ist, mit der Nero (3. Einheit) und Vespasian (4. Einheit) von Gott entsandt wurden. Die Wurzel des Verbs ‚schicken‘ (שדר) verhält sich dabei synonym zu der Wurzel des Wortes ‚Stellvertreter/Bote‘ (שלה). Die Lebensmittelknappheit ist eine direkte Folge der in Einheit 4.1. ausgebrochenen Hungersnot. Der Ernst der Situation wird durch das wiederholte Aussenden des Dieners zwecks Mehlskaufs und dessen viermalige erfolglose Rückkehr verdeutlicht. 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‘ (אזל), ‚bringen‘ (אתה), ‚(aus)verkaufen‘ (זכן), ‚kommen‘ (אתא) und ‚sagen‘ (אמר) einher, wobei das Verb ‚gehen‘ in unterschiedlichen Formen (זיל, אזל) gebraucht wird. Die Aussagen Marthas sind jeweils parallel zueinander und beginnen stets mit den Worten ‚geh, bring mir‘ (זיל אייתי לי), wobei ‚gehen‘ und ‚bringen‘ ein Asyndeton bilden. Jedes Mal ist das Mehl in der gewünschten Qualität ausverkauft bzw. nimmt die Mehlqualität aufgrund der hohen Nachfrage von Aussage zu Aussage ab: Feinmehl (סמידא) – Weißmehl (חירותא) – dunkles Mehl (גושקרא) – Gerstenmehl (קימחא דשערי). Die Geschwindigkeit des Ausverkaufs wird auch von der Alliteration (זיל אזל איזדכן) unterstrichen. Genauso schnell ‚kommt‘ der Bote wieder zurück und ‚spricht‘ mit seiner Herrin, gekennzeichnet durch die asyndetische Alliteration אתא אמר. Die Antworten des Boten zeichnen sich durch den ähnlichen Klang der Worte von ‚nicht da sein‘ (ליכא) und ‚da sein‘ (איכא) aus, bei welchen man sich 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 – wie die Aufforderungen Marthas – parallel angeordnet sind und stets auf ‚da sein‘ (איכא) enden, kann von Epiphern gesprochen werden.

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 Mehlqualität 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. Die für ihr ‚Gehen‘ (נִפְקָה) gebrauchte Wurzel ist zu dem ‚Gehen‘ (אָזַל) des Dieners synonym, wobei der bei Martha gebrauchte Begriff auch ‚enden‘ bedeuten kann, was wiederum ein Hinweis darauf sein könnte, dass sie stirbt, also endet, weil sie überhaupt geht. Sie ist mittlerweile nichtmehr wählerisch und möchte irgendetwas zu essen finden. Diese durch den Hunger ausgelöste Gleichgültigkeit darüber, was genau es schließlich sein wird, könnte durch die Alliteration ‚etwas finden‘ (מִשְׁכַּחַנָּה מִיָּדִי) ausgedrückt sein. Das Stichwort ‚Schuhe‘ (מַסְאָנָה) 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‘ (כַּרְעָא) fest (= 1. Todesursache) und sie stirbt vor Ekel.⁶⁷ Rabbi Jochanan ben Zakkai rezitiert in Bezug auf sie den Vers Dtn 28,56, in welchem es gleichfalls die ‚Fußsohle‘ (כַּף רִגְלָה) ist, 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‘ (הַעֲנוּוֹתָהּ). Dtn 28,56 ist Bestandteil der ‚Bundesflüche‘, die in Kraft treten, wenn Israel die Gesetze Gottes missachtet. Wird dieser Vers 28,56 inklusive des nächsten gelesen,⁶⁸ 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 bei Josephus (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.⁶⁹ In Kglr 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

67 Zum Thema des Ekels in rabbinischer Literatur siehe beispielsweise: Rubenstein (2018b).

68 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.

69 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.

es sich um dieselbe Frau (Martha = Miriam) handeln.⁷⁰ Über Miriam wird in Klg|R gleichfalls Vers Dtn 28,56 rezitiert, doch diesmal von Rabbi Eleazar ben Rabbi Tzadoq. Das Auftreten des Sohns von Rabbi Tzadoq in Klg|R 1,47 führt dazu, dass die folgende Verbindung zu Rabbi Tzadoq in der Erzählung Martha bat Boethus in dieser Einheit nicht zufällig erscheint.

Als zweite mögliche Todesursache (B₂) Marthas wird nämlich der Verzehr einer Feige des Rabbi Tzadoq angegeben, die sie isst, daran erkrankt und stirbt, wobei auch hier zu vermuten ist, dass es der Ekel vor dieser Feige war, der sie sterben lässt. Dieser Teil des 2. Abschnitts wiederholt die Worte ‚essen‘ (אכל) und ‚sterben‘ (מות) 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 auch eher langsam von statten gegangen sein, da die Verben ‚essen‘, ‚krank sein‘ und ‚sterben‘ polysyndetisch verbunden sind (אכלה ואיתניסא ומתה).

In einer Art Einschub (b₂) wird Rabbi Tzadoq vorgestellt. Er soll insgesamt 40 Jahre gefastet haben, um die Zerstörung Jerusalems zu verhindern.⁷¹ Die 40 Jahre (ארבעין שנין), die Rabbi Tzadoq fastend verbringt, weisen durch das Auftreten der Zahl ‚Vier‘ auf den 1. 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. und 4.2. Einheit) entschied er sich jedoch zumindest für eine Vorgehensweise, nämlich das (religiöse) Fasten,⁷²

⁷⁰ 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. Zum Vergleich von Klg|R 1,47 mit Paralleltexen 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.

⁷¹ 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. bSchab 15a; yYom 6,3,43c; bYom 39a–b; bRH 31b; bSan 41a). 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 zu Martha und deren Schicksal im Angesicht der Zerstörung siehe u.a.: Levinson (1999); Pilz (2016).

⁷² Zum religiösen Fasten und Asketismus im Verständnis der Rabbinen siehe besonders: Diamond (2004); Watts Belser (2015).

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 fastet Rabbi Tzadoq, doch damit er halbwegs bei Kräften bleibt, wird er mit getrockneten Feigen versorgt, die er aussaugt und wegwirft. Rabbi Tzadoq muss sehr dünn gewesen sein, denn wenn er etwas zu sich nimmt (= innerlich), ist es, wie die Alliteration beweist und (ungläubig) bekräftigt, ‚von außen sichtbar‘ (מיתחוז מאבראי). Während Rabbi Tzadoq also freiwillig und bewusst fastet und sich nur äußerst genügsam ernährt, leidet Martha Hunger, fastet somit unfreiwillig und stirbt daran. Die wiederholt auftauchenden ‚getrockneten Feigen‘ (גרוגרות) sind der Schlüssel zum Verständnis dieses Abschnitts, denn sie zeigen den Gegensatz zwischen der ‚kranken‘ (נכס) Martha und dem ‚gesunden‘ (בריא) Rabbi Tzadoq auf. 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, weggeworfene Feige des Rabbi Tzadoq handelt, vor der sie sich aufgrund des Hungers vielleicht nicht zuvor, doch bestimmt nach deren Verzehr ekelt.

Der 3. Abschnitt berichtet von der letzten Tat Marthas vor ihrem Tod. Das Sterben Marthas wird in Form des Euphemismus ‚Seele ruhen‘ (ניחא נפשה) ausgedrückt, wobei die beiden Worte auch eine Alliteration bilden. Der letzte Hinweis auf Martha ist ein Aufschrei der Erkenntnis, dass sie ihr Geld nicht braucht, da es sie auch nicht retten kann. Sie ‚wirft‘ (שדא) nämlich – wie Tzadoq in Abschnitt 2 seine ausgesaugten Feigen ‚wegwirft‘ (שדא) – ihr gesamtes Gold und ‚Silber‘ (כספא) auf den Marktplatz. Der Vers Ez 7,19, der zu Marthas Verhalten (und Tod) zitiert wird, ist durch die Begriffe ‚Silber‘ (כספא) und ein Synonym der bereits gebrauchten Wurzel שדא (= werfen), nämlich שלך mit dem Inhalt dieser (Sub)einheit verbunden.⁷³ Ähnlich wie Bar Qamtza versucht sie im 1. Abschnitt, an Essen zu kommen, der Unterschied besteht jedoch darin, dass während sie auch im 2. Abschnitt nichts findet, was sie sättigt, Bar Qamtza sich dazu entschließt, sich an der Zerstörung satt zu essen. Letztendlich sind beide Todesursachen (B₁ und B₂) Marthas 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.

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‘ (עתיר) Männern (Einheit 4.1.) aufgrund ihres Reichtums möglich, die Stadt mit Vorräten zu versorgen, so stirbt die ‚reiche‘ (עתיר) Frau ungeachtet ihres Reichtums dennoch an Hunger. Ihr Tod könnte durch ihr vormaliges Nichthandeln im Hinblick auf die Vorratsaufstockung auch moralisch gedeutet werden, wie es Vers

⁷³ Für weitere Erläuterungen der Erzählung von Martha bat Boethus und die über sie rezitierten Verse siehe bes.: Cohen (1976).

Ez 7,19 gleichfalls andeutet. Doch muss dabei beachtet werden, dass es natürlich die Reichen sind, an welchen einerseits Wohlstand und 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.⁷⁴

Humorstile & -techniken

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.* finden. Was in etwa dem einschließenden (Antworten Marthas an Boten und umgekehrt) und dem selbstverstärkenden Stil (Marthas Ausruf über die Nichtigkeit ihres Geldes) *Martins* entspricht. Von *Bergers* Humortechniken sind für diese Einheit die Ironie (keine Mehlsorte mehr übrig, trotz viermaligem 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 sein‘ und ‚da sein‘, Synonyme), Katalog (Mehlsorten), Ignoranz (Martha) sowie Wiederholung (vier Mal Aussenden des Boten, Verben, Mehlsorten), die Umkehrung (Martha vs. Rabbi Tzadok) 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**.

⁷⁴ Für den Aspekt der Armut als Gewalt *per se*, siehe Cohen (2015).

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. Jehoschua[?]) 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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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, welcher der Anführer der Banditen in Jerusalem ist. Die Stichworte ‚Banditen‘ (בריוני) und ‚Jerusalem‘ (ירושלים) verbinden diese Einheit mit vorherergehenden (1.-3., 4.1.-4.2.) und der nachfolgenden Einheit (4.4.). Der Name Abba Siqras (אבא סקרא) stellt ein Wortspiel dar. 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 des Abba Siqra, dass die Vorratslager angezündet wurden (vgl. Einheit 4.1.) und die Hungersnot ausbrach, welche viele Opfer fordert und ihn so zumindest indirekt zum Mörder macht. Weiters wird 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. Weiters handelt es sich bei ihm um den Neffen des Rabban⁷⁵ Jochanan ben Zakkai,⁷⁶ der diesen angesichts der Lage in Jerusalem im Geheimen zu sich bestellt. Rabbi Jochanan ben Zakkai,⁷⁷ der bereits 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 in der jetzigen Situation die Notwendigkeit des sofortigen, aktiven Handelns (im Gegensatz zu den Rabbanan der Einheiten 2. und 4.1.) erkennt. Die vorherige Vorstellung Abba Siqras als Anführer der Banditen mutet dabei 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* 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. 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. Das Stichwort ‚Hunger‘ (כפוא), 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 ihn andererseits darauf hinweist, dass es in seiner Macht liegt, diese zu beenden. Die Situation verstehend,

75 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.

76 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).

77 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;

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 פורחא) zu erwirken. Das Stichwort ‚Mittel‘ (תקנתא) verbindet diese Einheit mit den Einheiten 4.4. und 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 Siqra durch seine Beihilfe zur Flucht die Banditen hintergeht.⁷⁸ 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 und ist gut durchdacht, was auch durch die polysyndetische Verbindung der einzelnen Schritte des Plans, welche wie Denkpausen anmuten, bezeugt wird (ולית ... ולישיילו ... ואייתי ... ולימרו ... וליעיילו ... ולא ליעילו). Der Plan wird Rabbi Jochanan als fix fertig (größtenteils) im Jussiv dargelegt, so dass er nur mehr den Anweisungen folgen muss, um erfolgreich aus der Stadt zu gelangen. Im Gegensatz zu Martha, die tatsächlich ‚erkrankte‘ (נסס) und starb, soll Jochanan nur so tun als ob. Bei diesem ersten Schritt wird euphemistisch gesagt, er solle seine Seele zu den Kranken zählen, wobei sich dabei auch eine Alliteration findet (נקוט נפשו). 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

⁷⁸ 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).

kontrastiert, wobei der ‚andere Mensch‘ (איניש אחרִינא) 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. Rabbi Jochanan imitiert folglich einen Kranken und Toten, um der Todesfalle Jerusalem zu entkommen. Insgesamt werden die Verben ‚machen‘ (עבד), ‚töten‘ (קטל), ‚kommen‘ (אתא), ‚sagen‘ (אמר) – oft in anderer Form – sowie die Begriffe ‚Welt‘ (עלמא) und ‚leicht‘ (קל) in diesem Abschnitt jeweils mindestens zwei Mal wiederholt.

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, niemanden durchzulassen, mit den Trägern der Bahre Rabbi Jochanans. Ob sich Rabbi Eliezer oder Rabbi Jehoschua, welche die Bahre tragen, oder doch Abba Siqra mit den Wachen auseinandersetzt, ist nicht klar. Die Bahre wird jedenfalls an beiden Seiten getragen, was durch den komplementären Gegensatz ‚von der einen Seite – von der anderen Seite‘ (מצד אֶקֶד ... מצד אַחֶר) wobei es sich streng genommen fast um eine Wiederholung der Worte handelt, veranschaulicht wird. Am ‚Tor‘ (פִּיתְחָא) angekommen, beginnt die in Form eines Parallelismus angeordnete Diskussion mit den Wachen/Banditen, welche wiederholt den Tod von Rabbi Jochanan feststellen wollen, einmal mit ‚durchbohren‘ (דקר) und das zweite Mal mit ‚stoßen‘ (דהר), wobei ‚stoßen‘ bereits eine abgeschwächte Feststellungsform darstellt, da nicht mehr Schmerz und Geschrei, sondern lediglich Entrüstung als Reaktion seitens des angeblichen Toten erwartet wird. Es wird zwei Mal gegen diese Feststellungsversuche (durchbohren/ stoßen) protestiert.⁷⁹ Wie in der 2. Einheit durch Rabbi Zecharia ben Avqulos, geschieht dieser zweimalige Einwand der Rabbinen mit den Worten ‚sollen sie sagen/sie werden sagen‘ (יאמרו), 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.⁸⁰ Ob es sich diesmal wieder um die Angst vor

⁷⁹ 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.

⁸⁰ Bei Josephus (BJ 4,410; 5,29–30) wird gleichfalls von Menschen berichtet, die aus Jerusalem, trotz

der Meinung späterer Generationen, um die Furcht vor der Meinung der Römer über die Juden oder vielleicht sogar vor der Einstellung der Juden gegenüber den Banditen handelt ist unklar, wobei auch eine Mischung zutreffen könnte.

Das ‚Tor‘ (טוב) wird also ‚geöffnet‘ (פתח), wobei dieses Verb ‚öffnen‘ wurzeltechnisch auf den vorherigen Begriff für ‚Tor‘ (פיתוח) anspielt, welches wiederum ein Synonym von טוב ist, durch welches Rabbi Jochanan nun tatsächlich hinausgebracht wird. Die Wurzel bzw. das Verb פתח ist an dieser Stelle interessant, da es gewöhnlich dazu gebraucht wird, eine *Peticha* zu eröffnen, welche einen Bibelvers aus den Propheten oder Schriften interpretiert und über ihn zum eigentlichen Auslegungsvers, welcher der Tora entnommen ist, hinführt, doch hier anders gebraucht wird.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die in Kapitel 1.5.3 beschriebenen Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser (Sub)einheit zu Rabban Jochanans Flucht so manche davon zu finden sind. Von den Humorstilen von *Craik et al.* 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* 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* 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!

der Bewachung der Tore durch die Aufständischen, fliehen konnten, jedoch zu den Römern überliefen.

- 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 wärst, würde Jerusalem nicht in deine Hand übergeben werden; wie geschrieben ist/steht: *Und der Libanon wird durch einen Mächtigen fallen* (Jes 10,34).⁸¹ Und es gibt keinen *Mächtigen* außer einen König, wie geschrieben ist/steht: *Und ein Mächtiger wird aus ihm (selbst) sein, usw.* (Jer 30,21).⁸² Und es gibt keinen Libanon außer dem Tempel, denn es wird gesagt: *Dieser gute Berg und der Libanon* (Dtn 3,25).⁸³
 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).⁸⁴
 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.

81 EÜ: [Er rodet das Dickicht des Waldes mit dem Eisen] und der Libanon fällt durch einen Mächtigen.

82 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.]

83 EÜ: [Lass mich doch hinüberziehen! Lass mich das prächtige Land jenseits des Jordan sehen,] dieses prächtige Bergland und den Libanon!

84 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, [...].

- a Er sagte: Was ist das?
- b Er (= R. Jochanan) sagte zu ihm: Sei nicht betrübt, du hast eine **gute** Nachricht erhalten, wie geschrieben ist/steht: *Eine gute Nachricht macht die Knochen fett/feucht* (Spr 15,30).⁸⁵
- 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).⁸⁶
- 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).⁸⁷
- 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, Textanalyse & Interpretation

Die (Sub)einheit 4.4. hat das Gespräch und die Verhandlung Rabban Jochanans mit Vespasian über das weitere Vorgehen Jerusalem betreffend zum Inhalt.

85 EÜ: [Strahlende Augen erfreuen das Herz,] frohe Kunde labt den Leib.

86 EÜ: [Ein fröhliches Herz tut der Gesundheit gut,] ein bedrücktes Gemüt lässt die Glieder verdorren.

87 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, [...].

Der Text der (Sub)Einheit kann in *sechs Abschnitte*, die konzentrisch angeordnet sind, unterteilt werden, sodass sich (mehr oder weniger) in deren Mitte die Ernennung Vespasians zum Kaiser befindet:

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. Durch die wiederholte Begrüßung (שלמא עלך מלכא), die direkte 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‘ (קטלא) schuldig.⁸⁸ 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 fällt bei der Begrüßung das Stichwort ‚König‘ (מלכא), welches nun von Vespasian mehrmals gebraucht wird, um Jochanan seine beiden Vergehen aufzuzählen (וזה, וזה). 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 Hochverrats am eigentlichen König schuldig. Diese Entrüstung findet in dem Partikel der Betonung Ausdruck (וקא קריית). Außerdem merkt Vespasian an, dass falls er doch wider Erwarten König wäre, Rabbi Jochanan reichlich spät käme, um ihm seine Aufwartung zu machen.

Die beiden Antworten Jochanans sind parallel zu den Anschuldigungen formuliert, enthalten die jeweilige Anklage sogar in Form eines Zitats (לאו מלכא אבא) und dienen dazu, Vespasian zu verdeutlichen, warum er dennoch König ist. Den ersten Anklagepunkt kann Jochanan mithilfe seiner Torakennntnis zu seinen Gunsten ab-

⁸⁸ Es könnte sich prinzipiell um eine ironische Aussage handeln, doch der Verlauf des Dialogs lässt diese Deutung nicht gänzlich zu.

wenden, indem er Jes 10,34 mittels zweier Bibelverse, nämlich Jer 30,21 und Dtn 3,25, auslegt, sodass Vespasian glaubt, der ‚Mächtige‘ (אדיר) und ‚König‘ (מלך) zu sein, der den ‚Libanon‘ (לבנון), also den Tempel, zerstören wird (= Analogie). Die Deutung des Verses 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). 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 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

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 KglR 1,31), bis sich die Weissagung erfüllt (BJ 4,623–629; KglR 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 (rabbiniisch 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.

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. und 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 (קָשַׁק), 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. Das Zitat enthält die Alliteration אָמַר אָמַר, sowie das Partikel der Betonung vor dem Verb ‚kommen‘ (לֹא קָאָתִית). 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.

Der 2. *Abschnitt* beginnt mit einer Art Miniaturparabel, welche von Vespasian in Form einer Frage an Rabbi Jochanan gerichtet wird und mit der er 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

⁹¹ Vgl. Halevi (1982a), S. 227. Weiters könnte der Honig im Fass auch für die Gelehrten und Gerechten innerhalb Jerusalems stehen.

dadurch auch Jochanan früher zu Vespasian kommen können. In der Parabel werden die Worte ‚Fass‘ (חבית) und ‚Schlange‘ (דרקון) wiederholt. Die Frage Vespasians mutet beinahe wie eine rhetorische Frage an, denn Rabbi Jochanan ‚schweigt‘ (שתק). Auf dieses Schweigen hin wird Jochanan von Rav Josef oder Rabbi Aqiva durch die Anwendung des Verses Jes 44,25 auf ihn der Dummheit bezichtigt oder sogar als dumm entlarvt. Denn laut deren Meinung hätte er antworten sollen und müssen, ein Umstand, der durch eine Alliteration (למימר ליה) verstärkt wird. Er hätte sagen müssen, dass mithilfe einer Zange die Schlange entfernt und getötet und dadurch das Fass ganz bleiben kann. Durch die polysyndetische Antwort, welche Jochanan hätte geben sollen (שקלינן צבתא ושקלינן ליה לדרקון וקטלינן ליה, וחביתא שבקינן), wird auf ein verstecktes Wortspiel der Namen der beiden Rabbinen aufmerksam gemacht. Denn 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. Deshalb kann angenommen werden, dass es sich hier und im 6. Abschnitt um versteckte Wortspiele handelt, die nur bewusst werden, wenn die Bedeutung der Namen der Rabbinen mitgelesen wird. So bedeutet ‚Josef‘ (יסף), ‚hinzufügen‘ und das mit ‚Aqiva‘ verbundene Verb עקב u.a. ‚folgen‘ und ‚ersetzen‘. Wie der Name Josef ‚hinzufügen‘ bedeutet, so wird durch die vielen ‚und‘ des Polysyndetons immer wieder etwas hinzugefügt. Auch wird in der Aussage der Rabbinen das Verb ‚nehmen‘ (שקל) in gleicher Form wiederholt. Wird die Parabel interpretiert, so würden die Römer der Zange entsprechen, 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 tun, als Dummheit oder aber als Vorsicht interpretiert werden, denn hätte er Vespasian diese Antwort 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 schweigt Rabbi Joch-

anan lieber, vielleicht aus Schuld, weil er tatsächlich, wie Vespasian es andeutet, nicht früher gehandelt hat oder, um nicht den göttlichen Plan zu verraten und Vespasian so gegen sich aufzubringen.⁹²

Der 3. *Abschnitt* beginnt mit einer Alliteration (אדהכי אתי), welche darauf hinweist, dass nun jemand kommt, der den Dialog Vespasians mit Rabbi Jochanan unterbricht und diesem eine neue Wendung verleiht. Vespasian wird durch einen kommenden ‚Boten‘ (פריסתקא) mitgeteilt, dass der Kaiser starb, und er nun als ‚Anführer‘ (ריש) von den ‚Notablen Roms‘ (חשיבי דרומי) eingesetzt werden soll. 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 dieser Stelle, dass hier für den ‚Boten‘ (פריסתקא) ein Begriff persischen Ursprungs gebraucht wird, obwohl dieser doch aus Rom kommt. Das hier gebrauchte Wort für ‚Bote‘ stellt ein Synonym zu dem in früheren Einheiten gebrauchten שלוה dar. Auch der Begriff ‚Notable/Vornehme Roms‘ (חשיבי דרומי) ist als Synonym zu den ‚Großen/Noblen Roms‘ (גדולי רומי), welche in Einheit 4.1. auftraten, zu verstehen. 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 gegenüberstellen. 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. Elliptisch und asyndetisch, jedoch komplementär wird von dem ‚einen Schuh‘ (חד מסאני) und dem ‚anderen‘ (אחריןא) berichtet, die Vespasian anziehen will. Dabei werden die Verben ‚wollen‘ (בעא) und ‚anziehen‘ wiederholt, zweiteres jedoch in verschiedenen Formen (סיים, 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 ‚will‘ (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 לאחריןא). Er kommt aber nicht ‚hinein‘ (עייל). Nachdem dies nicht funktioniert, versucht er das Gegenteil, er versucht den bereits anderen, angezogenen Schuh (איידך) wieder ‚auszuziehen‘ (דלף), wobei das Wort איידך ein Synonym zu אחריןא bildet. Abermals wird der Wunsch, das Schuhproblem zu lösen, mit

⁹² Für eine andere Auslegung zu dieser Parabel siehe: Rubenstein (1999), S. 157, 355.

einer Alliteration (למשלפא לאידך) ausgedrückt. Auch das funktioniert nicht, denn er kommt nicht ‚heraus‘ (נפק). An- und Ausziehen sowie Hinein- und Hinauskommen bilden komplementäre Gegensatzpaare. Die Beschreibung erinnert an Martha (vgl. 4.2. Einheit), die im Gegensatz zu Vespasian ihre ‚Schuhe‘ (מסאנא) (problemlos) 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. Die Erklärung ist, dass ‚gute Nachrichten‘ (שמועה טובה) die ‚Knochen‘ (עצם), fett/feucht‘ (תדשן) machen und deshalb die Füße anschwellen. Das Nicht-Hineinkommen in den Schuh wird durch das Stichwort ‚gute Nachricht‘ (שמועה טובה) mit dem Vers verbunden. Nachdem er weiß, warum ihm dies geschieht, erfragt Vespasian von Jochanan ein ‚Heilmittel‘ (תקנתא). Dieses Stichwort weist 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‘ (עצם; גרם) in Verbindung stehen und anhand des Gegenteils ‚feucht‘/‚(ver-)trocknet‘ (תדשן/ תיבש) der eine als Gegenstück bzw. Heilmittel zum anderen verstanden werden kann. Beschwor Jochanan Vespasian gerade noch, nicht ‚betrübt‘ (תצטער) zu sein, so sieht er die Heilung nun 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. Auch ‚ein Mensch, der dein Gemüt nicht beruhigt‘ (איניש דלא מיתבא דעתך) fällt in das gleiche Bedeutungsumfeld wie ‚betrübt‘ oder ‚niedergeschlagen sein‘. Mit der elliptischen Aussage (עבד הכי עייל), dass Vespasian den Rat Rabbi Jochanans befolgt, endet dieser Abschnitt, das ‚Schuhproblem‘ wird 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

93 Diese Episode mit dem ‚Schuhproblem‘ bzw. den geschwollenen 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.

fast ein Zitat derselbigen aus dem 1. Abschnitt dar, ist jedoch eher als Wiederholung mit Wortumstellung zu werten, v.a. weil sie ein Anakoluth bildet, da von dem Lob auf die Rabbinen und ihre Schriftinterpretation übergangslos auf Jochanans spätes Erscheinen umgeschwenkt wird. Mit Vespasians nochmaliger Nachfrage möchte er wohl von seinem Schuhmalheur 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. Jochanan antwortet mit einer wenig einfallsreichen Gegenfrage – ob er es ihm nicht gesagt hätte –, die Vespasian fast wortwörtlich als Erwiderung wiederholt, wodurch das Wort ‚gesagt‘ eine Epipher bildet und das Ganze von einer chiastischen Alliteration (אמר לך? אמר ליה) unterstrichen wird. Beide gehen davon aus, dass sie sich jeweils den Grund bereits genannt haben, wodurch das Thema abgehakt wird. Innerhalb dieses kleinen Schlagabtausches wird das Verb ‚sagen‘ (אמר) fünf Mal wiederholt.

Der 6. Abschnitt beginnt damit, dass Vespasian verkündet, nun wirklich (nach Rom) zu gehen. Dabei wird das Verb ‚gehen‘ (אזל) in jeweils anderer Form (מיזל אזילנא) verdoppelt, was ausdrücken soll, dass Vespasian nun tatsächlich, mit beiden Schuhen an den Füßen, beabsichtigt zu gehen. Die Tatsache, dass er zwar geht, doch einen anderen Menschen schicken wird, der sich um Jerusalem kümmern soll, wird durch eine Alliteration betont (אזילנא ואינש אהרינא). Das Verb ‚schicken‘ (שדר) verweist dabei 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. 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 Durch die Wurzel des Verbs ‚fragen/erbitten‘ (בעא) wird dieser Abschnitt mit dem 4. Abschnitt verbunden. Jochanan soll etwas aus Vespasians ‚Hand‘ (יד) erbitten. War das Stichwort ‚Hand‘ bisher stets mit Zerstörung verbunden, so weist es vermutlich hier darauf hin, dass es in Vespasians Hand liegt, diese zu verhindern. Dieser Umstand wird durch die Alliteration מינא מידי noch betont.

Jochanan erbittet vom neuen Kaiser Javne, die Linie von Rabban Gamliel sowie ein Heilmittel für Rabbi Tzadoq.⁹⁶ In der Antwort Jochanans werden die Verben

⁹⁵ Unter Vespasian kommt es somit nicht zur Zerstörung Jerusalems. Diese 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 handelt, 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

‚fragen/erbitten‘ (בעא), sowie ‚bringen‘ (מתן) im Gegensatz zur Aussage Vespasians in anderer Form wiederholt. Die drei Bestandteile der Bitte sind polysyndetisch verbunden (יבנה והכמיה ושושילתא דרבן גמליאל ואסוותא), was darauf hinweisen könnte, dass Jochanan diese als untrennbar zueinander versteht, er sich nicht mit nur einem oder zwei Aspekten der Bitte begnügen würde. Das Auftauchen Rabbi Tzadoqs an dieser Stelle und die gewünschte Heilung verbinden diese Einheit mit der Einheit 4.2., in der Martha krank war und keine Heilung erhielt und starb, Rabbi Tzadoq fastete und eigentlich nicht krank war, doch hier nun (zwangshalber) geheilt werden soll. Das Heilmittel ist somit, wie auch durch die Alliteration ליה לרבי צדוק betont, auf Rabbi Tzadoq zugeschnitten.

Abermals wird Rabbi Jochanan von Rav Josef oder Rabbi Aqiva kritisiert und für dumm erklärt, mit der Begründung, er hätte um viel mehr bzw. um etwas anderes bitten sollen, nämlich darum, dass Vespasian die Stadt verschont und sie ‚zu Frieden lässt‘ (שבק). Was nicht gänzlich unmöglich scheint, wenn erinnert wird, dass, wie die Zerstörung, es auch in Vespasians Hand liegt, Jerusalem in Frieden zu lassen (שבק), was die Alliteration ליה לשבקינהו betont. Wieder 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. Es wird gesagt, dass Jochanan aus Angst, Vespasian würde es ihm nicht erfüllen, nicht mehr

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 zum Teil dem Parallelbericht des Josephus entnommen.“ (Schäfer [1979], S. 93).

verlangt und so nur eine kleine Rettung erzielt. Denn hätte er mehr verlangt, wäre vielleicht auch diese ‚**kleine Rettung**‘ (הצלה פורתא) nicht mehr möglich gewesen.

Trotz dieser Kritik gilt: Jochanan **verhärtet** sein **Herz** nicht (vgl. Spr 28,14) und handelt, er wendet das Elend zwar nicht komplett ab, doch immerhin ist 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). Wie Nero (vgl. 3. Einheit) ist Rabbi Jochanan weder an Angriff und Kampf noch an völliger Kapitulation im Angesicht der Situation interessiert, sondern wählt den dritten Weg, den des friedvollen Miteinanders an einem anderen Ort. Nero floh, konvertierte und erkannte die Autorität Gottes an, Jochanan flieht ebenfalls, wird zwar kein Römer, doch auch er erkennt 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,⁹⁷ in dem Tora gelehrt werden darf, 2.) die Linie des Rabban Gamliel, dem traditionell ersten Patriarchen,⁹⁸ sowie 3.) die Heilung des Rabbi Tzadoq, dessen Körper durch 40-jähriges Fasten und Gebet geschwächt ist, heraus. Rabbi Jochanan agiert zwar erst nach drei Jahren der Belagerung, doch im Gegensatz zu seinen rabbinischen Kollegen ergreift er die Initiative und schafft es schlussendlich, zumindest eine kleine Rettung herbeizuführen, welche den Fortbestand des Judentums trotz der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (vgl. 5. und 7. Einheit) ermöglicht.

Wie Rabbi Jochanan 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.⁹⁹ 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 durch-

97 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.

98 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).

99 Vgl. auch mGit 4,2–3. Während die Mischna erklärt, warum rabbinische Anpassungen vorgenommen wurden, beschreibt der Bavli, was passiert, wenn diese nicht erfolgen.

aus sinnvoll erachtet, als das Gegenteil des **Herz-Verhärtens** (vgl. Spr 28,14).¹⁰⁰ 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, sie zu glätten.¹⁰¹

Humorstile & -techniken

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass viele davon in dieser langen (Sub)einheit vorkommen. So sind von *Craik et al.* 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* 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 Josef/Rabbi Aqiva) eruierbar. *Bergers* 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), die Verspottung (Vespasians ‚Schuhproblem‘, Rabbi Jochanans Dummheit), eine Parabel/Analogie (Schlange/Fass/Honig), oder auch die Enttäuschung (Rabbinen sind von R. Jochanans Antworten zwei Mal enttäuscht und verspotten ihn deshalb) anzutreffen. Ebenso sind die Wiederholung (Zitate – drei Mal 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), die Umkehrung (R. Jochanan und Vespasian haben abwechselnd die Oberhand) wie auch die Entlarvung (Dummheit R. Jochanans; Vespasians Unfähigkeit, sich selbst anzuziehen) und Aufzählung/Katalog (erstens, weiters) sowie schließlich die Verlangsamung/Beschleunigung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta) in der Einheit zu finden. Von den *rabbinischen Techniken* stechen v.a. die Wortspiele/sprechende Namen (Namen: Josef, Aqiva²), die Bedeutungsvariabilität (בעא, שבק), bedeutende Stichworte (Jerusalem, Hand, König, Frieden, zu Frieden lassen (שבק), Anführer, Schuhe, Heilmittel, kleine Rettung) sowie der Umkehrschluss (Spr 15,30 bewirkt Gegenteil von Spr 17,22) ins Auge.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ 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.

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, Textanalyse & Interpretation

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**¹ (אסוורתא) 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.¹⁰² 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 Begriffe ‚Heilmittel‘ (אסוורתא) und ‚heilen‘ (אסא) weisen dieselbe Wurzel auf.

Die Heilung findet in drei Schritten statt, die an drei aufeinanderfolgenden Tagen durch das Trinken von Mehl-Kleienwasser-Gemischen erfolgen. Die Schritte der Heilungsmethode sind in Form einer Klimax angegeben, nämlich ‚Kleienwasser‘ (מיא דפארי) – ‚Kleienwasser und 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 wird, 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

¹⁰² Für nicht-rabbinische Heilpraktiken siehe beispielsweise: Koren (2013).

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 berichtet, dass sich ‚sein Inneres‘ (מיעיה) nur ‚nach und nach‘ (פורתא פורתא) weitet. Das ‚Äußere‘ wird dadurch dem ‚Inneren‘ gegenübergestellt. Bei dem Begriff ‚nach und nach‘ (פורתא פורתא) handelt es sich um eine Verdoppelung, durch welche vermutlich die Langsamkeit des Heilungsprozesses ausgedrückt werden soll.

Humorstile & -techniken

Aufgrund der Kürze dieser (Sub)einheit können lediglich ein paar Techniken *Berger's*, nämlich die Aufzählung (am ersten Tag/am nächsten Tag), der Katalog (Mehl-Kleien-Gemische), das Thema (Mehl/Kleie) sowie die Wiederholung (dreimalige 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. Titus¹⁰³

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)¹⁰⁴ – dies ist der **böse** Titus, der schimpfte/fluchte und lästerte gegen [Gott] in der Höhe.

¹⁰³ Paralleltex-te: SifDtn Ha'azinu § 328; GenR 10,7; LevR 20,5; 22,3; NumR 18,22; DtnR 21; ARN A+B 7; PRK 26; KohR 5,8; Tan Chuqqat 1; TanB Chuqqat 1; PRE 48.

Auch in muslimischen Hadithen tritt Titus auf. Siehe dazu: Lowin (2012).

¹⁰⁴ EÜ: Und er wird sagen: Wo sind ihre Götter? Wo ist der Fels, bei dem sie Schutz suchten?

- 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; 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).¹⁰⁵
- A' a Abba Chanan sagt: *Wer ist stark wie du, (o) Herr* (Ps 89,9).¹⁰⁶ – 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)¹⁰⁷ – 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).¹⁰⁸
- 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, Textanalyse & Interpretation

Diese erste (Sub)einheit der 5. Einheit enthält Lästerungen gegen Gott, sowie die Entweihung und Plünderung des Tempels durch Titus.

Diese Texteinheit kann in vier Abschnitte gegliedert werden, welche parallel angeordnet sind:

105 EÜ: Deine Widersacher lärmten mitten in der Stätte deiner Gegenwart, ihre Feldzeichen stellten sie als Zeichen auf.

106 EÜ: [HERR, Gott der Heerscharen,] wer ist wie du? Mächtig bist du, HERR [, und von Treue umgeben.]

107 EÜ: Wer ist wie du unter den Göttern, o HERR? [Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?]

108 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.]

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 Einheit 4.4. retourverwiesen, während das Verb ‚schicken/senden‘ (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 Stammim anerkannt wurde. Gleich die ersten beiden Verben ‚gehen‘ (אזל) und ‚schicken/senden‘ (שדר) sind asyndetisch unverbunden, was auf Vespasians sofortiges Losschicken des Titus nach seinem Aufbruch von Jerusalem hindeuten könnte. Der Name ‚Titus‘ (טיטוס) stellt durch seinen ähnlichen Klang zu dem noch auftauchenden Wort ‚Mücke/Gelse‘ (יתוש) ein Wortspiel dar, das auch auf dessen folgende Bestrafung in Form einer Mücke in Einheit 5.2. verweist. Direkt nach seiner Entsendung wird Titus als ‚der Böse‘ (הרשע) vorgestellt,¹⁰⁹ der gegen Gott lästert und mithilfe von Vers Dtn 32,37 höhnisch fragt, wo denn dieser sei. Titus wird dadurch eine rhetorische Frage in den Mund gelegt, wobei die in der Frage enthaltene Alliteration אי אלהימ die Verhöhnung Gottes noch zusätzlich betont. Bei den Verben ‚schimpfen‘ (הרף) und ‚lästern‘ (גדף) handelt es sich um eine Perissologie. Wird Titus mittels des Epithetons ‚der Böse‘ beschrieben, so wird Gott nur indirekt in Form einer Antonomasie (מעלה) genannt. 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.

Im 2. *Abschnitt* wird berichtet, was Titus tut, um den Tempel zu entweihen.¹¹⁰ Der 2. Abschnitt beginnt, wie der 4. Abschnitt, mit einer einleitenden Frage, die sogleich polysyndetisch (תפש ... ונכנס ... והציע ... ועבר ... ונטל ... וגידר ... ונעשה ... והיה ... ויוצא) beantwortet wird. So nimmt er eine Hure,¹¹¹ betritt mit ihr das Allerheiligste, be-

109 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.

110 Zu der Tempelentweihung des Titus vgl. LevR 22,3.

111 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

schläft sie auf einer Torarolle und durchschneidet den Tempelvorhang, der auf wundersame Weise blutet,¹¹² wodurch er glaubt, er hätte Gott getötet oder zumindest verwundet.¹¹³ Die Zerstörung Jerusalems wird nicht weiter beschrieben, allein die Tempelentweihung steht im Zentrum.¹¹⁴

Die Hure, die Titus mit der ‚Hand‘ (יד) 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 entweicht bzw. diesen zerstört. Auf die durch Dtn 32,37 aufgeworfene Frage des 1. Abschnitts, wo sich Gott befinde, wird hier in Form eines Polyptotons ([לבית] קדשי בקדשים) Antwort gegeben. Er befindet sich im Allerheiligsten. Das Allerheiligste als Wohnort Gottes durfte nur vom Hohepriester, einmal im Jahr an Jom Kippur, betreten werden. Dazu musste dieser 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 sprengte 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*,¹¹⁵ dieser priesterlichen Vorgänge an Jom Kippur. Die Handlung des Titus, das Begehen der Sünde auf der Torarolle, wird als *Figura etymologica* (עבר עליה עבירה), welche als Hyperbaton dargestellt ist und insgesamt eine Alliteration bildet, wiedergegeben. 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.¹¹⁶ Daraufhin nimmt er sein Schwert und durchschneidet den Vorhang zum Allerheiligsten, woraufhin ein ‚Wunder geschieht‘ (נעשה נס), wobei die dafür verwendeten Worte durch ihren ähnlichen Klang auffallen. Es sprudelt Blut hervor, ausgedrückt durch die Tautologie ‚brach durch und trat aus‘ (מבצבץ ויוצא) und Titus glaubt daraufhin, er hätte Gott getötet, was in Form des Vergleichspartikels כ und eines Euphemismus wiedergege-

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.

112 Zu Wundern in rabbinischen Schriften siehe z.B.: Stemberger (2014a); Rosen-Zvi (2017a).

113 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.

114 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).

115 Zur *parodia sacra* in rabbinischen Quellen siehe z.B.: Levinson (1993); ders. (2003), 367–370.

116 Beide Szenen werden von Watts Belser (2018) auf den Genderaspekt hin interpretiert.

ben wird, wenn gesagt wird ‚er glaubte, er hätte sich selbst **getötet**‘ (כסבור הרג את עצמו). Der blutende Vorhang lässt somit Titus falsche Schlüsse ziehen. So glaubt er, er hätte Gott besiegt und nichts mehr vor diesem zu befürchten. Die Untaten des Titus steigern sich somit von Unzucht über Götzendienst bzw. Blasphemie hin zu Blutvergießen – den schwerwiegendsten aller Sünden. Doch als wäre dies nicht genug, gipfeln seine anfangs blasphemischen Worte, auf welche er Taten folgen lässt, in der Tempelentweihung.¹¹⁷ Doch ist das Wunder eher als ein Trick zu sehen, eine Täuschung Gottes, die Titus, im Gegensatz zu Spr 28,14, nicht gottesfürchtig, sondern auch weiterhin blasphemisch handeln lässt. Der Abschnitt endet somit mit der angeblichen Tötung Gottes durch Titus, zu welcher Ps 74,4 rezitiert wird. In Ps 74,4 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 Polypoton ausgegangen werden kann. 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. und 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. Zu Beginn wird 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 du‘ (כמירך) = Gott ist. Die ersten drei Worte des Verses (מי כמירך חסין) werden in der Auslegung des Abba Chanan wiederholt, wodurch ‚stark‘ (חסין) zum verbindenden Stichwort wird. Durch die Auslegung wird das Schweigen Gottes als Akt der Selbstdisziplin gelobt.¹¹⁸ Das Adjektiv ‚stark‘ (חסין) bildet gemeinsam mit ‚hart‘ (קשה) eine Perissologie, genauso wie dies die Begriffe ‚Fluchen‘ (ביאורין) und ‚Lästern‘ (גידורף) tun. Das Nomen ‚Lästern‘ wird aus derselben Wurzel gebildet wie im 1. Abschnitt das Verb ‚lästern‘ (גדרף). Weiters ist in beiden Abschnitten mit dem genannten ‚**Bösen**‘ (רשע) Titus gemeint. Durch die

¹¹⁷ Die Erzählung um die Entweihung des Tempels durch Titus wurde von I. Yuval antichristlich, gegen das Motiv des *vindicta savatoris*, gedeutet. Siehe dazu: Yuval (2007), 57–62. Für Yuval handelt es sich bei bGitt 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).

¹¹⁸ Das Lob des schweigsamen Gottes findet sich auch in LevR 22,3.

Alliteration שומע שאתה שומע 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 mittels eines Vergleichs gefragt, ‚wer wie du, Gott, sei‘ (מי כמוכה ... יה), wobei Gott wieder nur in verkürzter Form angesprochen wird. Für die Antwort, auf die in Vers Ex 15,11 aufgeworfene Frage, werden die ersten beiden Worte der Frage wiederholt. Die Aussage der Schule des Rabbi Jischmael 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) wortspielerisch in Verbindung gebracht, wodurch einerseits Gottes Schweigen erklärt und andererseits seine Stärke hinterfragt wird. 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.¹¹⁹ Wie sich auch in der 5.2. Einheit herausstellen wird, ist Gott nicht wirklich stumm, im Gegensatz zu den Götzen aus der 18.2. Einheit oder deren Äquivalent in KlglR 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’asse‘, die Einleitung zu einem Präzedenz- oder Tatfall (מעשה), welche v.a. in Teil 3: Bethar noch auftreten werden. Die gesamte Antwort auf diese Frage ist in diesem, wie im 2. Abschnitt, abermals polysyndetisch verbunden (נטל ... ועשאו ... והביא ... והניח ... והושיבן). Auch der Begriff ‚Vorhang‘ (פרוכת) verbindet die zwei Abschnitte eng miteinander, denn der zuvor durchschnittene und blutende Vorhang wird nun zu einer Art Netz umfunktioniert, in das alle Tempelgeräte gelegt werden. Diese Umfunktionierung wird durch den Vergleich ‚wie eine Art Netz‘ (כמין גרגותני) deutlich. Mit der Alliteration כל כלים, welche gleichfalls Worte ähnlichen Klangs vereint, wird die Gesamtheit der geraubten Tempelgeräte ausgedrückt, die er auf sein Schiff bringt, um mit ihnen als Kriegsbeute nach Rom zu gehen.¹²⁰ Das ‚Gehen‘ des Titus von Je-

119 Für eine etwas andere Interpretation des Schweigen Gottes siehe z.B.: Watts Belser (2018), S. 155–156.

120 Weitere rabbinische Quellen, die vom Transport der Tempelgeräte nach Rom berichten, sind: Sif-Dtn § 328; GenR 10,7; LevR 20,5; 22,3; NumR 18,22; DtnR 21; PRK 26; Tan Achare 4; TanB Achare

rusalem weg wird nicht mit אול, wie im 1. Abschnitt in Bezug auf Vespasian, sondern mit der dazu synonymen Wurzel הלך wiedergegeben. Die asyndetisch unverbundenen Verben ‚gehen‘ und ‚angeben‘ (שבה) bilden eine Alliteration (לילך להשתבה), welche darauf verweist, dass Titus hauptsächlich nur ging, um in Rom mit den geraubten Gegenständen anzugeben. 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. Der Wunsch des Titus, in seiner Stadt Rom mit den geraubten Tempelgegenständen ‚anzugeben‘ (שבה), ist durch den ähnlichen Klang der Verbwurzeln 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 8,9–12¹²¹ 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 tigre-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 tigre-Argument‘ lässt nicht ‚vergessen‘ (שכח), sondern ‚angeben/loben‘ (שבה) lesen, was

5; KohR 5,8; PRE 49; MidrPs 121,3. Nach 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 etwa die Vergehen des Titus im Tempel, seine Strafe durch eine Mücke/Gelse sowie auch seine Verbrennung und die Verstreuung seiner Asche – legendenhafter Natur (Rubenstein [2002], S. 39).

121 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.

nicht nur ähnlich klingt, sondern auch fast gleich geschrieben wird. Durch diese Leseanweisung werden 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. 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 Nebukadnezzar, 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‘ (קדשי הקדשים) die Rede, so wird im 4. Abschnitt in Manier einer Antiklimax von dem ‚Tempel‘ (מקדש) und dann nur mehr von einem ‚heiligen Ort‘ (מקום קדוש) gesprochen.

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. Das Argument enthält ein Synonym zu den zuvor gesammelten ‚Tempelgeräten‘ (כלים), nämlich מיילי, wie auch das Gegensatzpaar ‚verstecken/verbergen‘ (טמר) und ‚entdecken‘ (גלה). 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, die Guten gelobt werden und Israel über seine Plünderer obsiegt.

Humorstile & -techniken

Zu den in dieser Einheit gebrauchten Humorstilen und -techniken ist zu sagen, dass von *Craik et al.* 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–Stumme). Von den Humorstilen *Martins* sind der aggressive (Titus lästert gegen Gott; schweigender Gott wird für stumm erklärt) und der einschließende (Wort-/Wurzelspiele) Stil auszumachen. Humortechniken *Bergers* sind gleichfalls vorzufinden, so zum Beispiel die Beschimpfung/Beleidigung (Böser), Ironie (starker Gott wird zu stummen Gott), Wortspiele (Titus–Mücke, Starke/Götter–Stumme, begraben–sammeln, vergessen–loben/angeben), Spott (abwesender Gott, verletzter/getöteter Gott, stummer Gott), Vergleich (mit Gott) sowie die Wiederholung (zweimal Frage nach Handlung des Titus; *al tigre*-Argumente; Stichworte: Böser, Hand, schweigen; lästern, stark, Vorhang, Stadt, angeben), Umkehrung (Titus bei Tempelentweihung vs. Hohepriester an Jom Kippur), Entlarvung (schweigender Gott ist stumm), wie auch die Parodie (priesterlicher Vorgänge an Jom Kippur; auf historische Ereignisse: Triumphzug des Titus?) und die Beschleunigung/ Verlangsamung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta). Im 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 sieben 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 vier 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 zwei Sela wiegt.
- b In einer [anderen] Baraita wurde gelehrt: Wie eine einjährige [wörtl.: Kind/ Sohn eines Jahres] Taube, die zwei Litra wiegt.
 - c Abaje 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, Textanalyse & Interpretation

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 *vier 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, machtlos oder passiv ist, denn er versucht, Titus auf seinem Schiff Richtung Rom mittels einer gegen ihn aufstehenden großen Welle zu ertränken.¹²² Dies wird durch eine Alliteration (עמד עלייך) ausgedrückt, die hervorheben soll, dass Gott sehr wohl auf die Untaten des Titus reagiert.

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. ‚Ihr(e) Gott/Götter‘ (אלהיהם) wird in dieser Einheit in einer anderen Form als in der letzten Einheit 5.1. gebraucht. Es

¹²² Das Motiv der aufstehenden Welle kommt gleichfalls in yBer 9,1,13b; tYom 2,4; bYom 38a; tNed 5,17; tBM 7,14; yBM 6,4,11a; bBM 59a–b; bBQ 116b vor. bBM 59a–b ist dabei am ähnlichsten, denn in dieser Talmudstelle erkennt Gamliel, dass Gott ihn durch die Welle aufgrund seiner Tat, dem Ausschluss des Rabbi Eliezers, bestrafen will.

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 hat/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. Titus versucht, seine Annahme über Gott anhand von Beispielen zu belegen. Er zählt dazu 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. 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. 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, eines Feindes Gottes, hinwegspülte, erinnert. Der Pharao und Sisera kamen und Gott ertränkte sie, das Verb ‚kommen‘ (אב) 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 aufsteht, und wie zu Beginn wird dies mittels einer Alliteration (עומד עלי) betont. 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 identische 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. Titus erkennt sich in Relation mit den anderen beiden selbst als Feind Gottes und zeigt in provokanter Manier die angeblichen Grenzen Gottes auf. Vielleicht versucht Titus dabei auch nur in synkretistischer Anwendung, die Macht Gottes über das Wasser mit der römischen Gottheit Neptun, dem Gott des Meeres, in Einklang zu bringen.¹²³ Interessant ist jedoch, dass sich Titus, im Gegensatz zu Vespasian, abermals mit den jüdischen Schriften auskennt und diese, wenn auch nicht korrekt, zu interpretieren

¹²³ Watts Belsler (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 dienen 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.

vermag. So ist er von der Unfähigkeit Gottes an Land zu handeln überzeugt und fordert diesen ‚Starken‘ (גבור) auf, mit ihm auf dem 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. 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, wobei die Elemente Wasser und Erde hier eher nicht komplementär, sondern vielmehr kontrastierend zu verstehen sind. Der in der Herausforderung vorkommende Begriff ‚Held/Starker/mächtig‘ (גבור) hat dieselbe 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 diese Herausforderung reagiert Gott sofort: Eine ‚Himmelsstimme‘/ ‚Bat Qol‘ (בת קול) geht hervor 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 der Wurzel des ‚Klang‘ (קל)¹²⁴ (2. Abschnitt) und verbindet zum Verb ‚verbrennen‘ (קלה) (4. Abschnitt), wodurch die Bat Qol vielleicht schon auf den Ausgang der Einheit verweisen könnte. 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. erhielt. Er wird als ‚Sohn eines Bösen‘ (בן רשע) angesprochen, doch wird Vespasian, wie bereits erwähnt, nicht als sein Vater genannt. Auch als ‚Enkelsohn des bösen Esau‘ (בן בנו של עשו הרשע) wird er deklariert, welcher, wie Titus als römischer Feldherr, stellvertretend für Rom und somit die Feinde Gottes steht.¹²⁵ Dabei handelt es sich um eine Antiklimax, auch, weil Esau noch ambivalent gedeutet werden kann, während Titus stets nur als böse beschrieben wird. Der ‚Böse‘ wird insgesamt drei Mal wiederholt. Bei dem Begriff ‚Enkelsohn‘ (בן בנו) liegt eine Alliteration vor, die sich durch die Doppelung eines Wortes mit anderem Suffix, also strenggenommen ein Polyptoton, ergibt. 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. In der Frage, warum sie als solches bezeichnet wird, werden die beiden Worte ‚leichtes/geringes Geschöpf‘ (בריה קלה) 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

¹²⁴ Zur Präzisierung sei hier angemerkt, dass die ‚Bat Qol‘ (קול) dieselbe Wurzel hat wie der ‚Klang‘ (קל), jedoch nur ähnlich und nicht identisch mit den anderen erwähnten Wurzeln ist.

¹²⁵ Für die Verbindung zwischen Rom, Esau und Titus siehe z.B.: Langer (2009).

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 ist, nicht mehr hinaus kann – wie es auch bei der Nase des Titus der Fall ist, in welche sie fliegt. Beide Male (b und b') wird von Titus fälschlicherweise Machtlosigkeit als Grund angenommen. Weiters wird nun Titus mittels der Himmelsstimme von Gott aufgefordert, auf trockenes Land zu kommen und gegen dieses kleine Geschöpf **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.

Titus lässt sich dies nicht zweimal sagen, und als er tatsächlich die Herausforderung annimmt und auf trockenes Land hinaufkommt, wird das Verb ‚heraufkommen‘ (עלה) zum dritten Mal wiederholt. Wie zuvor der Pharao und Sisera, ‚kommt‘ (אב) nun aber auch sogleich die Mücke/Gelse und fliegt in die Nase¹²⁶ des Titus und stochert in seinem Gehirn¹²⁷ für ‚sieben‘ (שבע) 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 tut. 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 Feldherrn. 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

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.

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). Der gliedernde Begriff ‚Tag‘ (יום) wird dabei genau drei Mal wiederholt, durch die Steigerung der Anzahl der Tage kann von einer Klimax gesprochen werden. 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 Vorbeigehen an der Schmiede geschieht vermutlich zufällig, obwohl vor dem Verb ‚vorbeigehen‘ (הלך) der Partikel der Betonung (קא) gebraucht wird. 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. Sie schweigt 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. Hoch erfreut, dass es nun ein ‚Mittel‘ (תקנתא) gegen seinen (vermutlich) ständigen Kopfschmerz gibt, beordert Titus 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 und 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. Andererseits scheint er deren Hilfe als Schmiede, in diesem Fall als eine Art Ärzte,¹²⁸ dennoch zu schätzen oder zumindest anzuerkennen. 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 wird abermals aktiv. Diese erneute Aktivität wird elliptisch in Form einer Geminatio mit Bedeutungsvariabilität ausgedrückt (דדש דש), die zusätzlich auch eine Alliteration bildet. Die Anzahl der Tage, dreißig, ist durch drei

128 Wie Rabbi Tzadoq von den Römern geheilt wurde, so erhofft sich Titus Heilung durch die israelitischen Schmiede.

teilbar, doch nicht nur das, die Zahl ‚Drei‘ 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 ihn nach dem 30. Tag weitere sieben Jahre lang quälte, 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 verstirbt und sie seinen Kopf öffnen, um nachzusehen, was ihm jahrelang Schmerzen zugefügt hat. Der Umstand, dass sich ein Rabbi unter den ‚Noblen Roms‘ (גדולי רומי) befindet, ist seit Einheit 4.1. 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 Noblen 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. Einheit 4.1.), der Kaiser vor Vespasian (vgl. Einheit 4.4.) und nun Titus tatsächlich sterben. 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 zwei Sela. Wie Titus alle verborgenen Tempelgeräte ‚entdeckte‘ (גלה), so ‚finden‘ (מצא) sie die in seinem Kopf verborgene Mücke/Gelse. Das Verb ‚finden‘ (מצא), das ein Synonym zu der gebrauchten Wurzel in der vorherigen Einheit (גלה) und jener im 4. Abschnitt (שכה) darstellt (vgl. Einheit 4.2), erinnert aufgrund der ähnlichen Wurzel an das Verb ‚hervorgehen‘ (יצא) aus dem 1. Abschnitt dieser Einheit. So könnte nun gemutmaßt werden, dass das ‚Hervorgehen‘ (יצא) der Himmelstimme in engem Zusammenhang mit dem ‚Finden‘ (מצא) der Mücke/Gelse im Kopf von Titus steht. Die gefundene Mücke/Gelse wird mit einem Spatz verglichen (כצפור דרוור). Diese Bezeichnung für ‚Spatz‘ kann aber auch mit ‚freier Vogel‘ (צפור דרוור) übersetzt werden, sodass dieser dann 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.¹²⁹ Eine Deutung die im Hinblick auf die 3. Einheit und der darin enthaltenen Erkenntnis Neros, dass Israel schlussendlich über seine Feinde triumphieren wird, recht plausibel erscheint.¹³⁰ Prinzipiell kann es sich aber

129 Dieser Vergleich erinnert auch in gewissem Maße an die Geschichte von David (Jude; klein) und Goliath (Feind; groß).

130 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 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

genauso gut 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.

In einer Baraita wird gelehrt, dass die Mücke/Gelse vielmehr die Größe einer einjährigen Taube hat, die zwei Litra wiegt. Somit wird die Mücke/Gelse mit einer Taube verglichen (בגודל). Das Verb ‚wiegen‘ (שקל), sowie die Zahl ‚Zwei‘ (שני) werden dabei wiederholt und zwei Gewichtsmaße werden genannt. 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.¹³¹

Durch die Alliteration אמר אביי wird die dritte Äußerung zu der Mücke/Gelse eingeleitet, denn von Abaje wird noch eingebracht, dass er eine Tradition kennt, nach welcher der Mund/Schnabel der Mücke/Gelse aus ‚Kupfer‘ (נחושת) und ihre Klauen aus ‚Eisen‘ (ברזל) 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.¹³² 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

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.

¹³¹ 1 Litra = 100 Denare, 1 Sela = 4 Denare → 1 Litra = 25 Sela → 2 Litra = 50 Sela.

¹³² Vgl. Levinson (2003), S. 379–380; Watts Belser (2018), S. 171. Die Paralleltexte GenR 10,7 und LevR 20,5 erzählen eine ganz ähnliche Geschichte, denn 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, fliegt. Vgl. hier tSan 13,5; bSan 16b–17a und PRK 24,3, wo es heißt, dass jene, die den Tempel zerstören, ewige Strafe erwartet.

dieser Elemente in dieser Einheit 5.2. könnten sogar darauf hinweisen, dass es sich hierbei um eine parodierte Darstellung der historischen Ereignisse handelt.

Der 4. Abschnitt enthält den letzten Wunsch des Titus. Noch im Sterben begriffen, verstärkt durch das Partikel der Betonung (קא), äußert Titus diesen letzten Wunsch, der mit einer Alliteration (ליקלייה לההוא) beginnt. Er befiehlt nämlich, dass ‚dieser Mann‘ (ההוא גברא), euphemistisch für ‚ich‘, verbrannt wird. Der dadurch erwähnte ‚Mann‘ (גברא) hat dieselbe Wurzel wie der ‚Held/Starke‘ (גבור), als welcher Gott im 1. Abschnitt bezeichnet wird. Doch er möchte nicht nur ‚verbrannt‘ (קלה), sondern auch über die ‚sieben‘ (אשב) Meere verstreut werden, in der Hoffnung, so dem ‚Gericht‘ (דינא) Gottes zu entgehen, wenn ihn dieser nicht ‚findet‘ (שכה). Der Tod bzw. das Sterben verbindet Abschnitt 3 und 4, während das Verb ‚verbrennen‘ (קלה), welches bereits in der Einheit 4.1. auftritt, durch seine Wurzelgleichheit bzw. seinen ähnlichen Klang zu ‚leicht/gering‘ (קלה) und ‚Klang‘ (קל) die gesamte Einheit zusammenhält. Die Zahl ‚Sieben‘ (אשב) tritt in dem Wunsch des Titus zum zweiten Mal auf, denn waren es im 1. Abschnitt 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. Denn 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. Das Verb ‚finden‘ (שכה) bzw. dessen Gegenteil – ‚nicht finden‘ –, woran die Hoffnung des Titus 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 in einem Anfall von Hybris herausfordert, hat nun Angst vor ihm und seiner Rache, er fürchtet die Macht, die nicht so beschränkt ist, wie er anfangs dachte. Diese Angst des Titus vor dem ‚Gericht/Urteil‘ (דינא) Gottes steht im 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. Das Verb ‚stehen/stellen‘ (קם), das gebraucht wird, um das Stehen vor Gericht zu beschreiben, erinnert an die dazu synonyme Wurzel עמד aus dem 1. Abschnitt, erstes und letztes Verb der Einheit dienen somit gleichfalls zum Erhalt des Rahmens (A–A'). Diese Erwähnung des Gerichts schließt aber nicht nur den Rahmen, sondern dient gleichzeitig als Einleitung zur nächsten Einheit (6.), in welcher gleich drei Gerichtsurteile genannt werden.

Humorstile & -techniken

Von den beschriebenen Humorstilen und -techniken sind etliche in dieser (Sub)einheit vertreten. Von den Humorstilen von *Craik et al.* 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* 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* beschrieb, sind viele in dieser Einheit anzutreffen. So gibt es die Definition (Gott des Wassers, geringes Geschöpf), Übertreibung (Gewicht der Mücke/Gelse – zwei 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, Noble 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 Erzählung²), Entlarvung ([vermeintlicher] Gott hat nur im Wasser Macht), Vorher/Nachher (bis zum 30. Tag helfen Hammerschläge, danach nicht mehr), sowie die Nachahmung (römischer Hauptgott²), Parodie (Mücke/Gelse, Spatz und Taube als Parodie auf den Adler bei Apotheose; auf historische Ereignisse²) und zu guter Letzt die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta/Polysyndeta). *Rabbinische Techniken* sind ebenfalls zahlreich vertreten, 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, Noble Roms, Gericht, Mittel), der Parodie (Mücke/Gelse, Spatz und Taube als Parodie auf den Adler bei Apotheose; auf historische Ereignisse²) oder der persiflierenden Nachahmung (römischer Hauptgott²).

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.

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

¹³³ Paralleltext: 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.]

¹³⁵ EÜ: Du sollst dich nie und nimmer um einen Friedens- und Freundschaftsvertrag mit ihnen bemühen.

- 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, Textanalyse & Interpretation

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 *vier 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

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.

Der 1. *Abschnitt* enthält die Vorstellung des Protagonisten, nämlich des ‚Onqelos‘ (אונקלוס),¹³⁸ Sohn des Qalonikos, der wie Abba Siqra in der Einheit 4.3. als ‚Sohn der Schwester‘ (בר אחתיה) vorgestellt wird,¹³⁹ wobei interessanterweise bei Onqelos beide Elternteile, Qalonikos und dessen Frau, die Schwester des Titus, genannt werden. Der Name des ‚Onqelos‘ (אונקלוס) gleich verdächtig dem seines Vaters ‚Qalonikos‘ (קלוניקוס), weshalb ein Wortspiel vermutet werden kann. So bedeutet *kalos* (καλός) auf Griechisch z.B. ‚gut‘ und *kalon* (καλόν) so viel wie ‚Schönheit‘. Onqelos bar Qalonikos wäre somit der ‚gute Sohn der Schönheit‘. Leitet sich Qalonikos hingegen von *kakon* (κακόν), ‚böse‘ ab, könnte dies auf die Verwandtschaft zum bösen Titus verweisen. Onqelos 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 entweihten 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 potentielle 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 Die Einleitung zu den durch Nekromantie heraufgebrachten drei Bösewichten in den Abschnitten 2–4 ist stets mit denselben

¹³⁸ Onqelos wurde früher scheinbar öfter aufgrund des ähnlichen Klangs ihrer Namen 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 76.

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).

Worten formuliert, nur die Namen variieren. Immer gleich ist dadurch auch die asyndetische Unverbundenheit zwischen den Verben ‚gehen‘ (אזל) und ‚heraufbringen‘ (בסק), die eine Alliteration bilden (אזל אסקיה), welche betonen soll, dass Onqelos entschlossen vorgeht. Nekromantie ist laut Dtn 18,10–11¹⁴¹ den Israeliten von Gott untersagt, doch, weil Onqelos ja noch kein Konvertit ist, wird sie bei ihm scheinbar geduldet, 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. Durch die erste Frage, wer wertvoll/wichtig sei in der jenseitigen Welt, und die Antwort des Titus, das sei Israel, wird Israel das Prädikat ‚wertvoll/wichtig‘ (חשיב) zugeschrieben. 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. Durch die Wiederholung dieser Frage bei allen Heraufbeschworenen, werden die Stichworte ‚Israel‘ (ישראל) und ‚wertvoll/wichtig‘ (חשיב) in dieser Einheit dreimal wiederholt. Onqelos will sich Israel ‚anschließen‘ (דבק),¹⁴² 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.

Auf die Frage, ob er sich den Israeliten anschließen soll, erwidert Titus, dass die Gesetze der Israeliten viel zu ‚zahlreich‘ (בפיש) 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 Klg 1,5 heißt, ‚bedrängen‘ (צור) und so zum ‚Anführer‘ (ראש) über sie werden – wenn nicht im Jenseits so zumindest im Diesseits. Über das Stichwort ‚Anführer‘ (ראש, רישא) ist die Aussage des Titus mit Klg 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. Das Nomen ‚Bedränger‘ (צריה) aus Klg 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

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 Hellscher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt.

142 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.

als Römer, wie auch schon in der 5. Einheit, mit Bibelversen umzugehen versteht, sondern auch, dass er das aramäische Wort (רִישָׁא) für ‚Anführer‘ verwendet, das an seinen Beinamen ‚der Böse‘ (רשע) erinnert. Durch das Stichwort ‚Anführer‘ ist diese mit den Einheiten 4.3. und 4.4. verbunden.

Als Onqelos nach dem ‚Urteil‘ (דִּין) 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. Onqelos fragt dies mithilfe eines Euphemismus (ההוא גברא) und einer Alliteration (דיניה דההוא גברא), welche andeutet, dass es sich um eine individuelle Strafe handelt, die genau für ‚diesen Mann‘ geurteilt wurde. Durch das Stichwort ‚Strafe/Urteil/Gericht‘ (דִּין) 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 Einheit 5.2. bekannt, befahl Titus, dass sein Körper ‚verbrannt‘ (נפש) und seine Asche über die sieben Meere verstreut wird, um dem Urteil zu entkommen. 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. Seine Strafe besteht nun darin, dass seine Asche täglich ‚gesammelt‘ (כנש), er abgeurteilt, abermals verbrannt und über die sieben Meere verstreut wird. 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). Erst mit der Strafe 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. Einheit 5.1.) eingetroffen, denn zur Bestrafung werden die Bösen nicht ‚begraben‘, sondern, wie das *al 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 ke-negged Midda*-Prinzip.¹⁴³ Entweihte er den Tempel und verbrannte diesen, so wird auch er täglich

143 R.S. Boustán (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]).

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, dass die Israeliten die wahren Protagonisten in Gottes Plan sind. Titus **verhärtet** sein Herz (vgl. Spr 28,14).

Der 3. *Abschnitt* enthält die Befragung des Bileam,¹⁴⁴ der ebenfalls durch Nekromantie aus der *Scheol*/Hölle heraufbeschworen wird, um Rat zu geben.¹⁴⁵ 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 den Israeliten anschließen solle, wird abermals verneint, diesmal begründet mit Vers Dtn 23,7. Wäre nicht das verneinende ׀ am Anfang des Verses, würde Bileam dazu auffordern Frieden und ‚Gutes‘ (טוב) für Israel zu wollen. 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.¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷

144 Zur Person des Bileam in der Bibel und dem Bavli siehe besonders: Nikolsky (2008).

145 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.: bSot 11a; bSan 106a; ExR 1,9; EstR 7,13; etc.

146 Vgl. Num 22–24.

147 bSan 90a–106b zeichnet jedoch ein anderes, sehr negatives Bild von Bileam, was diese letzte These doch eher unwahrscheinlich erscheinen lässt.

Der Vers Dtn 23,7 ist durch den Begriff ‚alle Tage‘ (כל הימים) mit dem 2. Abschnitt verbunden, in dem Titus ‚jeden Tag‘ (כל יומא) 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. 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‘ (קבץ, כנש) und nun das ‚Suchen‘ (דרש) des Friedens und des Guten. 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.

Wieder in Form eines Euphemismus und einer Alliteration wird Bileam gefragt, was denn seine spezifische ‚Strafe‘ (דין) sei, woraufhin er erwidert, dass er seine Strafe in kochendem Sperma (זרע) absitze. Der Begriff זרע שִׁכְבַּת weist wie etwa in Lev 18,20 auf ‚Samenerguss‘ hin. Die Strafe 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, 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,¹⁴⁸ 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.¹⁴⁹ Ob er sich ihnen anschließen solle, wird dieses Mal jedoch nicht verneint. Die Sünder Israels verwenden in Anklang an den von Bileam gebrauchten Vers Dtn 23,7 eine Mischung aus diesem und Sach 2,12, um auszudrücken, dass

¹⁴⁸ Aufgrund meiner Verwendung der meistgebrauchten Wilna-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 (2010a), 167–189; Murcia (2014); Furstenberg (2015), 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 (2010a); Boyarin (2010a); Amit (2010); Horbury (2013); Brodsky (2018).

¹⁴⁹ 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.

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 עיני). Die 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‘ (רע) 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.

Zum letzten Mal wird mithilfe eines Euphemismus und einer Alliteration von Onqelos gefragt, welches ‚Urteil‘ (דין) die Sünder Israels erhielten. Diese sitzen in kochenden ‚Exkrementen‘ (צואה), eine Strafe, die über jeden verhängt wird, der über die Worte der Weisen spottet. 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 Spermata 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‘ (צואה), sondern als ‚Gesetz‘ (צוואה) gelesen, ergibt sich sogar eine Verbindung zu der Begründung der Strafe. Das Verb ‚spotten/lästern‘ (גדף) 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 מילתא und im 4. Abschnitt synonym dazu דבר gebraucht wird. Die Erklärung für die Strafe wird von einem ‚Meister‘ (מר) 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 han-

delt. Nach einigem Hin und Her kann Rav Acha bar Ulla schließlich mithilfe des ähnlichen Wurzelklangs von להג and לעג erklären, dass jeder, der die Worte der Weisen verspottet, mit kochenden Exkrementen bestraft wird.¹⁵⁰ Die kochenden Exkremente werden dabei zu Erklärungszwecken wiederholt.

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 handelt, welche die Vorschriften der Weisen, also der Rabbinen, verspottet und nicht einhalten. 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 im 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, so wie der ursprüngliche Grundstückseigentümer vor Gericht seinen Besitz aus der Hand des Sikarikon.¹⁵¹

Die abschließende Aufforderung des 4. Abschnitts an den Rezipienten/die Rezipientin, sich den Unterschied zwischen den Sündern Israels und den Propheten der Weltvölker, die Götzendienst betreiben, anzusehen, beginnt mit den asyndetischen Imperativen ‚komm‘ (תא) und ‚sieh‘ (חזי) und enthält eine Figura etymologica (עובדי ע״ז), die trotz ihrer abgekürzten Schreibweise eine Alliteration bildet. Der Gegensatz zwischen den ‚Sündern Israels‘ (פושעי ישראל) und den ‚Propheten der Völker der Welt‘ (נביאי אומות העולם) bedarf einer etwas ausführlicheren Erklärung. Bileam

¹⁵⁰ 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.

¹⁵¹ Der erste von den drei Erlässen 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.

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 ist bei den Sündern lediglich der Spott über die Worte der Rabbinen ihr Vergehen. Doch was ist der Unterschied? Was wiegt schwerer – zwei der drei Kardinalsünden oder der Spott? Laut tSan 13,4–5 würden Bileams Verbrechen unter ‚normale Vergehen‘ fallen, nach zwölf 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 erhalten 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?¹⁵²

Sünder	Intention	Vergehen	Strafe	Dauer der Strafe
Titus	Römer/Feind Gottes → will Israel vernichten	Tempel entweiht und verbrannt; Jerusalem zerstört	Asche gesammelt, abgeurteilt, wieder verbrannt und verstreut	tSan 13,4–5; bSan 16b–17a; PRK 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 Exkremente	tSan 13,4–5: Sünder: nach 12 Monaten wird Seele zerstört, sie werden zu Staub; Häretiker: bis in alle Ewigkeit

¹⁵² 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.

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‘ (טָרַף) gebraucht wird, während es bei Bileam nur einmal auftritt. Ob dies darauf hinweisen könnte, dass es sich bei den Sündern tatsächlich um Häretiker handelt, welchen die gleiche, ewige Strafe wie Titus bevorsteht, kann jedoch nur vermutet werden.

Humorstile & -techniken

Im Hinblick auf die in dieser 6. Einheit verwendeten Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass wieder etliche davon vorkommen. Von *Craik et al.* sind es der harmlose (Wortspiele, *Figura etymologica*), der weltliche (Verbrennung, Sperma, Exkrementen) 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* 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 Humorstechniken *Bergers* 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, Exkrementen/Gesetz), Spott (Sünder Israels verspotteten Worte der Weisen/Rabbinen); Vergleich (Israel wird mit Gottes Augapfel verglichen), Wiederholungen (dreimalige Befragung mittels Nekromantie: dreimal gleiche Fragen von Onqelos; dreimal gleiche Antwort auf jeweils erste Frage; dreimal Antwort auf zweite Frage mit Bibelvers/Anklang an Vers; dreimal passende Strafe; einheitspezifische 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, Exkrementen/Gesetz), sprechende Namen (Onqelos, Titus) und Stichworte (siehe oben) auf sowie die alternative Punktierung des Konsonantentextes (Exkrementen – 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, Textanalyse & Interpretation

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 Rezipienten/die Rezipientin, der/die wie am Ende der vorherigen 6. Einheit mit den Imperativen ‚komm‘ (אב) und ‚sieh‘ (ראה) direkt angesprochen wird, um das Ausmaß der nun eingetretenen Zustände, die Wirkung und Macht der ‚Beschämung‘ (בושה) zu bezeugen. Die hier gebrauchten Wurzeln für ‚kommen‘ (אב) und ‚sehen‘ (ראה) sind synonym zu jenen der 6. Einheit (חז; תא; חז) zu sehen. Das Verb ‚kommen‘ (אה; בא) zieht sich insgesamt durch den gesamten 1. Teil hindurch, entweder kamen Nero, Vespasian und Titus (vgl. Einheit 3–5) oder andere Figuren traten mithilfe dieses Verbs auf, die für den Fortgang der Erzählung von Belang waren. Weiters handelt es sich bei ‚Kraft/Macht‘ (כהה) ebenfalls um ein Wurzelsynonym, nämlich zu גבורה, welches in der Einheit 5.2. 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 weiter ausgedeutet, 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 steht – 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. 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. 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 ‚der Heilige‘ (הַקְדוֹשׁ) und der angehängten Segnungsformel (ברוך הוא) besteht, welche beide abgekürzt werden (הַקְבִּי). Dabei handelt es sich um die häufigste Bezeichnung für ‚Gott‘ in rabbinischen Texten. Durch den Namen ‚Bar Qamtza‘ (הַקְבִּי) wird indirekt abermals auf die zerstörerische ‚Heuschrecke‘ (קַמְצָא) angespielt, wie dies besonders in der 2. Einheit der Fall war. Wird das Verb ‚helfen/unterstützen‘ (סִיעַ) 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‘ (אֵיכּוֹל קוֹרְצָא), wie es Heuschrecken nun einmal von Natur aus tun.

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 bei einer Beschämung eines Einzelnen, für den nicht Partei ergriffen, der in seiner Ehre verletzt wird und der 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, beeinträchtigt ihn, 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 Handeln zu unentschlossen (vgl. 2. und 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. Einheit 4.4.), 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. Das Verb ‚**zerstören**‘ (הרבו) tritt insgesamt fünf Mal im 1. Teil auf (vgl. Einheiten 1.–3. und 4.2.), 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.

Als Beweggrund wird hier nur die Beschämung des Bar Qamtza erwähnt, 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) ist 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 gegensei-

tig 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.

Humorstile & -techniken

Von den Humorstilen und -techniken sind in dieser kurzen Einheit nur ein paar zu finden. Bezüglich der Humorstile von *Craik et al.* 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* nur der selbstverstärkende (Gott wird auch als Tempelzerstörer gelobt) ist. Von *Bergers* Humortechniken sind lediglich die Ironie (nicht wie in der 2. Einheit befürchtet, ist Rabbi Zecharia ben Avqulos an der 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 Zusammenfassung – Teil 1: Jerusalem

An dieser Stelle sollen ein paar Anmerkungen zu Teil 1 gemacht werden, die entweder in der Interpretation keinen Platz fanden, dort nur gestreift wurden oder wesentliche Besonderheiten des Textes hervorheben.

6.3.2.1 Zusammenhänge

Auch wenn die Einheiten unterschiedlichen Quellen entstammen oder diverse Paralleltexte 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. und 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 Rezipient/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. und 5. Einheit) oder Füße und Schuhe (4. Einheit). Ein durchgängiges Thema scheint z.B. der scheiternde Diener/Bote (2. und 4.2. Einheit) zu sein, wobei in 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 (שלח, שדר), 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 ‚Drei‘ zu sehen, denn es sind drei Entsendungen gegen die Israeliten, drei römische Feldherren werden geschickt, es gilt, ein drei-jähriges 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

¹⁵³ Vgl. Rubenstein (1999), S. 144–147; ders. (2002), S. 40–41.

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
- Zweimal ‚Was machte Titus?‘-Erzählungen in der 5.1. Einheit: Hebräisch
- Abschnitt von der 5.2. Einheit: Hebräisch, Ausnahme: Erklärung zu geringem Geschöpf: Aramäisch
- Abschnitt von der 5.2. Einheit: Hebräisch
- 2. und 4. Abschnitt von der 5.2. Einheit: Aramäisch
- 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

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 (1963–1964).

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 Paralleltexte zu bGit 55b–58a betrachtet, so fällt auf, dass z.B. im Yeruschalmi oder Kglr 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

¹⁵⁶ Stemberger (2010a), 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 und später von Galiläa nach Babylonien.

die Geburtsstunde des rabbinischen Judentums, das viel mehr 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

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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei Abschnitte* gegliedert werden:

¹⁵⁸ Vgl. Saldarini (2002), S. 165; Schremer (2005), 234. Zur Bedeutung Javnes für die jüdische, rabbinische Identität, sowie zu den schriftlichen Leistungen der babylonischen Rabbinen siehe: Bokser (1951), bes. 29–83; Cohen (1984); Boyarin (2005); ders. (2011); Simon-Shoshan (2017).

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.

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. So sollen ein ‚Hahn‘ (תרנגולא) und eine ‚Henne‘ (אתרנגולא) 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 ואתרנגולא) gebraucht wird. 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 Henne¹⁶¹ wiederum wirken verbindend auf den 1. und 2. Abschnitt dieser Einheit.

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 ‚Bräutigam‘ (חתנא) und die ‚Braut‘ (כלתא) stehen

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. Siehe: 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. Vgl. 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 (1980), S. 156–157; ders. (1980a); ders. (2010); Yankelevitch (1981); Shahar (2000).

¹⁶¹ Die ‚Henne‘ (תרנגולא) kommt im 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 Modi’in, der jeden Tag Gott bittet, noch nicht über sie Gericht zu sitzen – gesagt, dass so lange sich die Henne in Asche rollt, 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 y’Iaan 4,8,68d hingegen wird die Henne nicht erwähnt.

im selben gegensätzlichen und gleichzeitigen komplementären Verhältnis zueinander wie der Hahn und die Henne. 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 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. Das Vergleichspartikel כ (כלומר) wird gebraucht, um den Anklang an den biblischen Vers Gen 1,22 direkt mit den Hinausgeführten zu verbinden. 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) – hier stehen die Verben ‚fruchtbar sein‘ (פרה) und ‚sich vermehren‘ (רבה) im Imperativ (פרו; רבו). Sie weisen einen ähnlichen Klang auf und bilden zudem noch eine Perissologie. Durch einen weiteren 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. In Gen 1,22 ist hingegen 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 gesamte ‚Brauch‘ ist interessanterweise nirgends sonst belegt, was entweder für eine Erfindung der Redaktoren oder aber für 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. Einheit 5.2.) 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 Einheit 5.2. Titus‘ zufälliges ‚Vorbeigehen‘ (חלף) an der Schmiede eingeleitet wurde. Für den 3. Abschnitt sind die Verben ‚vorbeigehen‘ (חלף), ‚nehmen‘ (שקל) und ‚kommen‘ (אתא) prägend. Eine Truppe von ‚römischen Soldaten‘ (גינדא דרומאי) geht also an den Hochzeitsleuten vorbei und wird Zeuge des Hochzeitsbrauchs, was vermutlich trotz des Partikels der Betonung vor dem Verb (קא) auch ein zufälliger Vorgang ist. Die Römer nehmen den Feiernden 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‘ (מחורגור), wobei die Wurzel מהה 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 ähnlichen Klangs an die Wurzel des Verbes ‚hinausführen‘ (נפק). Die geschlagenen und vermutlich gedemütigten Römer sind schnell in ihrer nächsten Handlung, denn sie kommen und sprechen zum Kaiser über den Vorfall, was durch eine asyndetische Alliteration (אחו אמרו) und eine weitere Alliteration (ליה לקיסר) ausgedrückt wird. Doch wie Bar Qamtza (vgl. 2. Einheit) erzählen sie dem Kaiser nur die halbe Wahrheit und die in Form einer Übertreibung, indem sie behaupten, die Juden würden rebellieren. Durch genau diesen Ausruf der römischen Soldaten vor dem Kaiser ‚Die Juden rebellieren gegen dich!‘ (מרדו בך יהודאי) wird dieser persönlich involviert und zu einer Reaktion aufgefordert. 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 Kamen gerade noch die Soldaten zum Kaiser, so kommt dieser nun ‚über diese‘ (עלייהו), die Juden. 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. Die Wegnahme der Hühner (a) sowie die Reaktion der Juden (b) kann somit als parallel zu der darauffolgenden Meldung der Römer beim Kaiser (a') und wiederum dessen Reaktion auf das Gehörte (b') gesehen werden.

Vielleicht handelt es sich bei dem Hühnerraub 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. Einheit 5.1.), weshalb es nicht verwunderlich ist, dass sie dieses Mal, als ihnen wieder wichtige rituelle Objekte, nämlich die Hühner, entwendet werden, wütend reagieren. Ist es also das Unwissen der Römer um diesen jüdischen lokalen Brauch, oder die Überreaktion der Juden auf die Wegnahme der Hühner, welche zu der erneuten Auseinandersetzung führt? 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

¹⁶² Fiel Tur Malka tatsächlich im Zuge des Bar Kochba-Aufstandes, so war der Kaiser, welcher den Angriff gegen die Juden startete, Kaiser Hadrian. Dieser beteiligte sich jedoch nicht selbst am Krieg, sondern betraute den britischen Statthalter Sextus Julius Severus mit dem Feldzug gegen die Juden.

Römer durch die Juden erfahren. 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 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 hätten 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 denselben 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 עליהו). 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.

Humorstile & -techniken

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass von *Craik et al.* der harmlose Humorstil (ähnliche Wurzelklänge) sowie von *Martin* der einschließende Stil (ähnliche Wurzelklänge; beide Seiten – Juden und Römer – kommen nicht positiv weg), vertreten sind. Von *Bergers* Humortechniken sind die Ironie (Juden über Römer – röm. Kaiser über Juden), das Missverständnis (Streich der Römer?), 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 Hochzeitsbrauch?) sowie Umkehr (Juden schlagen Römer vs. Kaiser gegen Juden), Parodie (Gen 1,22; Hochzeitsbrauch?) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton) anzutreffen. Die *rabbinischen Techniken* finden durch ähnliche Wurzelklänge (fruchtbar sein – sich vermehren, hinausführen – fallen) und

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).

Stichworte (vorbeigehen, nehmen, kommen) wie auch die Parodie (Gen 1,22; Hochzeitsbrauch?) 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, Textanalyse & Interpretation

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 vier 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
4. Abschnitt (B')	Strafe Bar Dromas

Der 1. Abschnitt beginnt mit der Vorstellung des Bar Droma, einem Juden, der eine Meile weit ‚springen‘ (רָפַק) kann und durch diese Fähigkeit viele Römer tötet, als diese unter der Führung des Kaisers angreifen.¹⁶⁵ Er wird mittels zweier chiasmisch

164 EÜ: Bist nicht du es, Gott, der du uns verstoßen hast und nicht ausziehst, Gott, mit unseren Heeren?

165 Für diese Fähigkeit des Weitspringens bzw. der Zurücklegung einer weiten Strecke in kurzer Zeit, welche häufig auch nur durch רָפַק angedeutet wird, siehe besonders: Verman/Adler (1993/1994).

angeordneter Alliterationen (הוה בהו ההוא בר), gefolgt von einer weiteren Alliteration (דרומא דהוה) präsentiert, wobei diese gemeinsam betonen, dass unter den Juden einer mit besonderen Fähigkeiten ist, ein Umstand, den die Römer nicht für sich beanspruchen können. Mit der personalisierten Präposition, בהו, 'unter 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). 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' 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. und 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 hinzutritt. Der Kaiser nimmt seine Krone und legt sie demütig und ehrfurchtsvoll auf den Boden, bevor er Gott anspricht, um eine Bitte zu äußern. 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 (ארתביה אארעא אמר) 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 Anto-

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.

nomasie ‚Herrscher der ganzen Welt‘ (רִיבוּנִיָּה דְעֵלְמָא כּוּלִיָּהּ) ruft der Kaiser den Gott seiner Feinde an. Die Anrede zeugt von Respekt seitens des römischen Kaisers, der durch seine Handlungen und Worte die Autorität Gottes anerkennt und sogar über seine eigene stellt. Einerseits beweist er dadurch Umsicht, weil er dessen Macht anerkennt und diesen vorsichtig anspricht, andererseits macht er sich durch diese Ein- und Zugeständnisse von römischer Seite her angreifbar. 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 verhärten (vgl. Spr 28,14) und er ist imstande, im Sinne des Friedens (vgl. mGit 4,2–5,9) zu handeln. Interessanterweise sagt der Text 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‘ (מַלְכוּתִיָּהּ) 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. Mittels der Alliteration (לךְ 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‘ (הַהוּא גְבֵרָא), also sich, zu verschonen. Er setzt sich zu dem ‚einen Mann‘ (הוּא גְבֵרָא), Bar Droma, in Gegensatz, wohl wissend, dass es in dessen Hand liegt, sein Königreich zu zerstören. 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‘ (יָד) 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‘ (פִּימִיָּהּ) 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‘ (מַעְלִיָּא) aber keinen Ausgang hatte, über sich brachte. Bar Droma ‚strauchelt‘ (כַּשַׁל), 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. Die dabei verwendete Wurzel des Verbs ‚straucheln‘ (כַּשַׁל) hat einen ähnlichen Klang wie jene von dem bereits vorgekommenen Verb ‚nehmen‘ (שָׁקַל), wobei die ersten beiden Laute verdreht sind. Durch die Alliteration im Vers Ps 60,12 (אַתָּה 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 ist auch er nicht gottesfürchtig genug, um mit Glück oder Segen beschenkt zu werden (vgl. Spr 28,14). Das Verb ‚ausziehen‘ (יצא) weist einen ähnlichen Wurzelklang zu den ‚Armeen‘ (צבא) auf, welche Bar Droma auf eigene Faust, auch ohne Gottes Beistand, zu unterstützen versucht. Eben weil Gott nicht mit ihnen gegen die Römer auszieht, 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. Ebenso wird durch eine Figura etymologica (אתמוהי קא מתמה), 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 auszieht. Ps 60,12 wird also David zugeschrieben, dessen Name auch hier zwei Mal wiederholt wird. Im Weiteren wird die Strafe für die Überheblichkeit Bar Dromas demonstriert, weshalb aus dem Text herausgelesen werden könnte, dass, wenn sich Bar Droma wie der römische Kaiser demütig an Gott gewandt hätte, sein Schicksal vielleicht anders ausgesehen hätte.

Im 4. Abschnitt wird nämlich Bar Dromas tödliche Strafe für seine Gotteshinterfragung und Überheblichkeit geschildert, die 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 hingehet‘ erinnert. Vielleicht handelt es sich sogar um einen Versuch der Verspottung des Kaisers, der sich vor dem Gott der Feinde selbst erniedrigte, 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 zu töten pflegte (A).

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.

Hatte die Mücke/Gelse der 5. Einheit nur eine Öffnung, aber keinen Ausgang für Exkremente, 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‘ (דַּרְקוּנָא), welche ihm den Mastdarm herauszieht.¹⁶⁷ Aufgrund der asyndetisch unverbundenen Verben (אתא ... שמטיה) kann angenommen werden, dass der Tod des Bar Droma schnell vonstattengegangen sein dürfte. Die Schlange wiederum stellt eine Verbindung zu Einheit 4.4. her, in welcher Vespasian eine Parabel als Frage an Rabbi Jochanan richtete. 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.

Aufgrund seiner schweren Verletzung, welche ihm die Schlange zufügt, stirbt er, euphemistisch ausgedrückt durch ‚seine Seele ruhte‘ (נה נפשיה), 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 schmort (vgl. 6. Einheit) ruht die Seele des Bar Droma, trotz seines folgenschweren Fehlers, wie jene der Martha in Frieden.

¹⁶⁷ Vgl. KglR 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).

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.

Humorstile & -techniken

Zu den Humorstilen ist zu sagen, dass in dieser Einheit recht viele davon vorkommen. So sind von *Craik et al.* 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* 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* 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 drei Tage und drei 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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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‘ (ניסא). Geschah bereits Titus in Einheit 5.1 ein Wunder, indem 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 Einheit 4.4. 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 siebten Auftreten der Wurzel שבק, in Frieden gelassen. Die Entscheidung des Kaisers zeichnet sich durch eine Anadiplose aus (איִשְׁבְּקִינְהוּ, שבקינה), durch welche sein Wille, die Juden tatsächlich in Frieden zu lassen, auch noch bekräftigt wird.

Im *2. Abschnitt* wird von der überbordenden Freude der verschonten Juden berichtet. Die einleitende Alliteration איזדקור אזל soll dabei wohl betonen, dass die Juden gleich nach dem Abzug des Kaisers vor Freude springen. Sie ‚springen‘ (זקר), ‚essen‘ (אכל), ‚trinken‘ (שתה), entzünden ‚Kerzen‘ (שרג), die alles erhellen.¹⁶⁹ Diese Freude ist so groß, dass sie von den genannten Aktivitäten begleitet wird, die polysyndetisch verbunden sind (איזדקור ואכלו ושתו ואדליקו). 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

¹⁶⁹ Das Anzünden der Kerzen wird in KlglR 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.

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. Zwei chiasmisch angeordnete Alliterationen (דאיתחזי בליונא דגושפנקא ברהוק) machen auf das Problem dieser Freude aufmerksam, denn durch das viele Licht der Kerzen kann nicht nur ein kleiner Siegelring gesehen, sondern sogar das Abbild darauf noch in der Entfernung von einer Meile erkannt werden. Diese Meile entspricht der Entfernung, die Bar Droma laut der vorherigen 9. Einheit zu springen vermochte, wodurch diese Einheiten auch durch diesen Aspekt verbunden sind. Der besagte ‚Siegelring‘ (גושפנקא) 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‘ (גושפנקא) 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 ruft aus, dass die Juden sich über ihn freuen. Ob er damit meint, dass sie über seinen Abzug jubeln oder sich vielleicht sogar 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* (מיהדא קא חדר), welche durch das Partikel der Betonung verstärkt wird, aber andererseits durch dieses auch ein Hyperbaton bildet. Der Kaiser fühlt sich vermutlich verspottet und betrogen, 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. Der Stolz bzw. das verletzte Ehrgefühl des Kaisers lässt nun doch noch sein **Herz verhärten** (vgl. Spr 28,14). Denn 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, ist jetzt die **Verhärtung des Herzens** eingetreten.

Im 3. *Abschnitt* folgt auf diese Erkenntnis seiner Beschämung, die Rache des Kaisers. ‚Ging‘ er im 1. Abschnitt ‚weg‘ (אזל), so ‚kommt‘ er nun voll Zorn ‚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, verdeutlicht durch ein Asyndeton (הדר אתא עלייהו). 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.

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 (א״ר אסי) beschrieben wird, da im 2. Block die drei Erlässe der Römer, welche anstatt des Sikarikon-Gesetzes in Kraft waren, auch von Rabbi Assi erläutert wurden. Wird der Inhalt des hier Gesagten beachtet, so können Parallelen zu dem ersten der drei Erlässe festgestellt werden. Laut ‚Rabbi/Rav Assi‘ betreten 300.000 (תלת מאה אלפי) bewaffnete Männer Tur Malka und töteten dort ‚drei‘ (תלתא) Tage und Nächte lang die Bewohner. Das Verb ‚betreten‘ (עיילו), in seiner verwendeten Form, ähnelt klanglich dem Begriff ‚über sie‘ (עלייהו), woraus geschlossen werden könnte, dass der Kaiser über sie kommt, indem er Tur Malka betritt. 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 (vgl. 5.1. Einheit). Während Titus vermutete, Gott verletzt oder getötet 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 ‚Seite‘ (צד) der Bahre, auf welcher Rabbi Jochanan von seinen Schülern aus der Stadt gebracht wird, ein Wurzelsynonym. Wie die Freude, welche mit mehreren Handlungen einherging, wird auch die Rache des Kaisers polysyndetisch beschrieben (עיילו ... וקטלו ... ותלתא ... והנגי ... 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 והנגי) einen Pleonasmus bilden, bei welchem die Feste sogar den Überbegriff zu den Hochzeiten darstellen. Der Begriff ‚Hochzeiten‘ stellt eine Verbindung zum Traktat *Gittin* und dessen Thematik dar. Das Licht der im 2. Abschnitt entzündeten Kerzen ist scheinbar 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, ein Zur-Schau-Stellen 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. und 7. Einheit). Durch das abschließende Hyperbaton (ולא הוּוּ ידעי) wird betont, dass die beiden Seiten tatsächlich nichts voneinander und ihren Schicksalen wissen.

Humorstile & -techniken

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.*, sowie der einschließende (Wortspiele, Synonyme, ähnlicher Klang) und der selbstverstärkende (Ausruf des Kaisers) Humorstil von *Martin* vertreten sind.

Die folgenden Humortechniken *Bergers* sind in dieser Subeinheit zu finden: Übertreibung (300.000 Mann, drei Tage und drei Nächte), Missverständnis (Grund der Freude?), Wortspiele (über sie – betreten), Wiederholung (Kaiser kommt zum zweiten Mal über sie; Stichworte: in Frieden lassen; Zahl Drei), 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/Polyasyndeta). 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 Drei) zu finden.

10. Größe von Tur Malka¹⁷⁰

Übersetzung

A *Der Herr verschluckte/verschläng 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.

¹⁷⁰ Paralleltex: 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.]

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 Sadduzäer¹⁷² 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.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 *zwei Abschnitte* gegliedert werden, doch ist der zweite davon in vier 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 + drei 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‘ (נאות יעקב) verschlingt, also vernichtet. Hierbei wird, wie in der 5.1. Einheit bei Ps 89,9, eine Kurzform des Tetragrammtons gebraucht. Mittels Assoziationen (Wohnorte = Myriaden von Städten)

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.]

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. Die einleitende chiasmatische Alliteration (אתא רבין אמר רבי), welche an einen Reim erinnert, lässt es beinahe nebensächlich erscheinen, wer denn nun, Rabin oder Rabbi Jochanan, die erste Auslegung zu Kgl 2,2 bietet. Jedenfalls wird die Überzeugung geäußert, dass es sich bei den Wiesen/Wohnorten Jakobs um die 60 Myriaden Städte handelt, die König Jannai auf Tur Malka besaß. Kgl 2,2 wurde im 1. Abschnitt nur anzitiert, doch heißt es dort, dass der Herr auch das ‚Königtum‘ (ממלכה) entweihte bzw. vernichtete und kein Mitleid zeigte. Der ähnliche Wurzelklang von ‚Mitleid‘ (חמל) und ‚König‘ (המלך) verbindet Vers und Deutung miteinander. Mit dem Königtum ist wohl jenes 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‘ (מלך) Jannai, dem von Rabbi Jochanan die zahlreichen Städte zugeschrieben werden. Mittels einer Alliteration (לו לינאי) wird die Zuordnung der 60 Myriaden Städte zum Besitz des Königs Jannai ebenfalls unterstrichen. Weiters lässt sich durch das wiederholte Stichwort ‚König‘ (מלך) erklären, warum König Jannai der ‚Königsberg/Tur Malka‘ (הר המלך) 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‘ (ששים רבוא) ist durch drei teilbar, wodurch wieder die Zahl ‚Drei‘, wenn auch nur indirekt, vorkommt. Das Nomen ‚Stadt‘ (עיר) 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 Kgl 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‘ (יצא). Das Ende der ersten Deutung bildet dabei mit dem Anfang der zweiten eine Anadiplose (ששים רבוא עיירות), 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). Das Verb ‚hinausgehen/ausziehen‘ (יצא) 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. 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 ‚Drei‘ 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. 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 Die Namen dieser drei Dörfer sind an Wortspiele gekoppelt, was sie zu sprechenden Namen macht. Asyndetisch werden sie aufgezählt, bevor ihre Namen in Form von Definitionen wiederholt und parallel 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‘ (איש-פייז-נא), wobei mit dem Mann der Gastwirt gemeint ist, der sich ‚rau‘ (נא) also ‚böse‘ (ביש) verhält.¹⁷⁵ Kfar ‚Schichlajim‘ (שיחליים) heißt so, weil die Hauptversorgungsquelle der Dorfbewohner aus ‚Kresse‘ (שהליים) besteht, welche nicht nur ähnlich klingt, sondern auch fast identisch 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 (יולדות ... ויולדות ... ופוסקות). Das Verb ‚gebären‘ (ילד) wird dabei zwei Mal wiederholt. Bei dem Wort זכר handelt

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 Der Schlüssel zum Verständnis dieses Wortspiels findet sich in bEr 53b.

es sich um ein Synonym zu דָּכַר, welches nicht nur eine ähnliche Wurzel aufweist, sondern ebenfalls den Dorfnamen bestimmt, während נִקְבָּה synonym zu den ‚Frauen‘ steht. Interessant ist, dass sowohl die Wurzel נִכְר als auch דָּכַר mit gleicher bzw. etwas anderer Lesung ‚erinnern‘ (נִכְר; דָּכַר) bedeuten kann, 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 wiederum zweifelt an der Größe Tur Malkas (B₂) und beginnt seine Aussage mit einem Homoioteleuton (לְדִידֵי חֲזִי לֵי), sowie einer Alliteration (אֶתְרָא אֶפִּילוּ), welche seine Zweifel noch betonen. 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‘ (חֲזֹק). 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 (שְׁשִׁים) nun in Aramäisch (שְׁתִּין) genannt wird. 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 seine rabbinischen Kollegen von einem ‚Sadduzäer‘ (צְדוּקִי) durch eine Figura etymologica (שְׁקוּרֵי מִשְׁקֵרֵיהוּ) nicht nur der Lüge bezichtigt, sondern auch beleidigt, da ihm, wie den vorherigen Interpreten von Klgl 2,2, vorgeworfen wird, sie verstünden nichts von der Materie (B₃). Durch die Wurzel צִדַּק wird an Rabbi Tzadoq erinnert, der in den Einheiten 4.2., 4.4. und 4.5. auftrat, wobei der Anklang an dieser Stelle vermutlich nur zufällig ist. Ullas vorherige Ungläubigkeit bzw. Skeptizismus wird somit hier von jemandem, der außerhalb der rabbinischen Bewegung steht, als Lüge betitelt. Chanina versucht, diesen Vorwurf zu parieren, indem er mittels des Verses Dan 16,11 eine Erklärung für die unterschiedlichen Größenwahrnehmungen Tur Malkas liefert. Der Rabbiner entnimmt der letzten Offenbarung an Daniel den Begriff ‚Land der Gazelle‘ (אַרְץ צְבִי), der für Israel steht (vgl. bKet 1 12a). Tur Malka wird somit in seinen größten geographischen Rahmen, nämlich Israels, gesetzt. Der Vers Dan 11,16 ist durch das Stichwort ‚Land‘ bzw. ‚Boden‘ (אַרְץ) mit Klgl 2,2, sowie zusätzlich auch durch das Wort ‚Gazelle‘ (צְבִי) mit seiner Interpretation verbunden. Durch den Vergleich (מָה) nimmt Chanina in seiner Auslegung direkt Bezug auf den Vers, wobei die Deutung zusätzlich durch eine Alliteration (אַף אַרְץ) betont wird. Mit dem Land Israel ist es folglich wie mit der Haut der Gazelle, die ihr Fleisch nicht zu fassen vermag. Durch das Verb ‚fassen‘ (חֲזֹק) geht Rabbi Chanina direkt auf die Aussage Ullas ein und klärt diese ebenfalls durch eine parallel formulierte Erläuterung mit Anapher (... בְּזִמְנָא שִׁיּוֹשְׁבֵינָא עֲלֵיהּ ... וּבְזִמְנָא שְׂאִין יוֹשְׁבֵינָא עֲלֵיהּ) auf, der zufolge das Land Israel sich bei Bewohnung ausdehnt und bei fehlender Bewohnung zusammenschrumpft. Dabei

werden die Begriffe ‚wenn‘ (בזמן), ‚wohnen‘ (ישב) und ‚in/auf ihm‘ (עליה) wiederholt sowie die Gegensätze ‚weit sein‘ (רווחא) und ‚eng sein/schrumpfen‘ (גמדה) einander gegenübergestellt. Durch die Zerstörung Tur Malkas wird somit 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.¹⁷⁶

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile dieser Einheit ist zu sagen, dass von den Stilen von *Craik et al.* 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* sind der einschließende (Antwort Chaninas auf Anschuldigung der Lüge), der selbstverstärkende (zweifelnde Aussage Ullas) wie auch der aggressive (Anklage der Rabbinen als Lügner durch den Sadduzäer) Humorstil auszumachen. Bezüglich der Humortechniken *Bergers* sind die Folgen zu finden: Anspielung (Sadduzäer auf Rabbi Tzadoq?), Definition (Namen der Dörfer), Übertreibung (60 Myriaden; (doppelt) so viele, wie die, die aus Ägypten auszogen), Beleidigung (Lügner), Wortspiele/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 (Anadiplose; Anapher; Stichwörter: König, Land/Boden, Gazelle; 60 Myriaden, Städte, Ägypten, Kfar, hinausgehen/ausziehen, gebären, fassen, wohnen, wenn; Zahl Drei), 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.

¹⁷⁶ 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 Peticha 34; KlglR 1,2,3; bSchab 145b.

- 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 besiegt 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 einem 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 verblasst (= 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, Textanalyse & Interpretation

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 vier 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. Ihre Namen enden jeweils auf denselben Auslaut -ija (חייא, טוביה, חלקיה, חלקיה), wodurch deren Auflistung gereimt wirkt. 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 Mittels einer Alliteration (אמר אי איכא) wird ausgedrückt, dass die 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.

Über das Dorf Kfar Sekhanja selbst 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

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.

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‘ (ארסתו), die von Nichtjuden bzw. Sternendienern gefangen genommen und verheiratet werden. 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. Die Begriffe Bräutigam und Braut tauchten bereits in der erwähnten 8. Einheit auf, doch dort mit synonymen Bezeichnungen (התנא, כלהא) und wie in dieser weisen sie auf die Thematik des Traktat *Gittins* hin. Der Umstand, dass sie miteinander verheiratet werden, wird mittels einer Geminatio (זה לזה) ausgedrückt. Da es sich sowieso um miteinander Verlobte handelt, könnte der/die Rezipient/in nun meinen, es wäre alles in Ordnung, die Dinge wären rechtens und die Nichtjuden hätten lediglich zusammengeführt, was 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), das wiederholt wird, wird diese Einheit mit der Einheit 4.4. verbunden, in welcher Rabbi Jochanan von Vespasian drei Dinge ‚erbat‘ (בעא). Die Wurzeln des Verbes ‚erbitten‘ (בקש, בעא) 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,

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 zu meist 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.

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 erfolgt und drittes von der Frau abgelehnt wird.¹⁸⁰ Weiters könnte auch das Verb ‚berühren‘ (נגע) 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 – er berührt sie nicht. Das Verb ‚berühren‘ (נגע) wird dabei wiederholt. 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). Die Begriffe ‚Tod‘ (מות) und ‚sterben‘ (מת) weisen dieselbe Wurzel, jedoch eine andere Form auf. Ihre Bitte, sie nicht zu berühren, wird von ihm erfüllt, doch da sie keine Frist nennt, hält er sich bis zu seinem Tod daran. Durch die lange Enthaltensamkeit 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. Genauso wie die Frau mit ‚diesem‘ (לזה) verheiratet wurde, so lobt sie diesen nun, wodurch das Wort לזה wiederholt wird. Ihr Lob bezieht sich darauf, dass er seinen ‚Trieb‘ (יצר) ‚besiegte‘ (פּטַט). Das Verb ‚besiegen‘ (פּטַט) 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 יותר wird der gelobte Bräutigam mit dem biblischen Josef verglichen. Mit

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).

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 Trikolons in membris crescentibus, das auf den zeitlichen, den örtlichen Aspekt sowie auf das Objekt der Begierde eingeht. Dies geschieht, 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. Alle drei Glieder werden mit der Anapher (ו[אילו]ב[יוסף לא]) 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. Durch den Vergleich des Mannes mit Josef wird gleichfalls 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 beide ein gewisses Maß an Selbstkontrolle über ihre Körper zurück, die ihnen durch die Gefangenschaft abgesprochen wird. 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. Durch die einführende Anapher פתח אידך sind hingegen Abschnitt 3 und 4 miteinander verbunden. Wie beim ersten Ma'asse 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) ge-

¹⁸¹ Zur 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).

kauft werden können. Der Begriff Modius wird bei der Schilderung in Form eines Polyptotons (מודיות, מודיא) 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. Das Verb ‚stehen‘ (עמד) verbindet diese mit der Einheit 4.1., in der die Banditen aufstanden, um die Lagerhäuser in Brand zu stecken, und der Einheit 5.2., in welcher eine große Welle gegen Titus aufstand, um ihn zu ertränken. Mittels der polysyndetischen Verbindung ‚und‘ wird der Grund für den plötzlichen Abfall des Marktpreises untersucht und gefunden (ובדקו ומצאו), welcher sich aus mehreren Vergehen zusammensetzt. 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 (שכה), 5.1 (גלה) sowie 5.2. (מצא, שכה) vor, jedoch zumeist als Synonym zu der hier gebrauchten Wurzel. Das junge Mädchen, das ‚verlobt‘ ist (מאורסה) und aus diesem Grund von keinem Mann berührt werden soll, wird also beschlafen, ob freiwillig oder nicht geht nicht aus dem Text hervor. 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 vorkam. 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. 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 2,7¹⁸² 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.¹⁸³ Das Ma’asse enthält somit drei sich steigernde Vergehen: die Vermischung der Essenzen von Vater und Sohn

182 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.

183 Vgl. Lipka (2022).

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 (בא) und kommen (בוא), das vermutlich nochmals hervorheben soll, dass dieses Vergehen tatsächlich in dieser Form stattfand, wobei die Wurzel בא (= Form von Abba) 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, um der guten Ordnung willen‘ den Preis wieder anzuheben bzw. einem weiteren Abfall des Marktpreises entgegenzuwirken, indem die Sünder vor Gericht gebracht und gesteinigt werden. Diese Kausalität wird durch ein Polysyndeton (והביאום ... וסקלום וחזר) ausgedrückt. Der ‚Marktpreis‘ (השער) wird in diesem 3. Abschnitt zwei Mal wiederholt. Der Begriff ‚Gericht‘ (בית דין) stellt eine Verbindung zu den Blöcken 1 und 2, sowie zu den Einheiten 5.2. (Titus‘ Strafe) und 6. (drei Strafen in der Hölle) her, in welchen ebenfalls das Gericht zwecks Anpassung von Gesetzen oder Bestrafung konsultiert wurde. Die Sünder werden somit hart bestraft und der Marktpreis kehrt an seinen früheren Ort zurück. 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 wird genüge getan und die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt. Dieser Abschnitt wird durch den Abfall und die schlussendliche Normalisierung des Preises bzw. durch das Stichwort ‚Marktpreis‘ gerahmt (a–a‘).

Im 4. Abschnitt wird zum dritten Mal 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.¹⁸⁴ 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. Gab es im 2. Abschnitt noch gar keine Ketubba, so tritt diese bei ihrer abermaligen Erwähnung im Kontext der Scheidung nun in Kraft. 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 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.¹⁸⁵ Die Ketubba hält nämlich die Pflich-

¹⁸⁴ 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).

¹⁸⁵ Für das Verhältnis der Rabbinen zu Sexualität, Heirat, Vergewaltigung und/oder Verführung sowie Scheidung, siehe beispielsweise: Hauptmann (1997), S. 30–129.

ten eines Ehemannes fest, inklusive finanzieller Verpflichtungen in der Ehe und im Fall von Scheidung oder Tod. Sie ist 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 unlieb-same Frau loswerden, wie es in dem Ma'asse zutreffend ist, so konnte eine Scheidung für den Ehemann sehr teuer sein.¹⁸⁶ 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 zum dritten Mal wiederholt. Die Alliteration מה מרובה, 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.

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 ange-spielt, 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 aber-mals die ähnliche Schreibweise zu dem Wort ‚Ma'asse‘ (מעשה) zu beachten. Der list-reiche 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. Sein Vorgehen wirkt durch die polysyndetischen Verbindungen (הלך וזימן ... והאכילן והשקן ... והשכיבן ... והביא ... והטיל ... והעמיד ... ובא) recht durchdacht. Die Begriffe ‚essen‘ (אכל) und ‚trinken‘ (שקה) erinnern v.a. an die 2. Einheit,¹⁸⁷ 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. Dass 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 Verben ‚berauschen‘ (שכר) und ‚niederlegen‘ (שכב) weisen ähnliche Wurzeln auf, die sich nur durch einen Konsonanten unterscheiden. Einerseits wird die Zahl ‚Eins‘ abermals im Zusammenhang mit dem ‚Bett‘ (מטה), welches insgesamt zum dritten Mal in dieser Einheit auftritt, wiederholt. Die Erwähnung des Bettes

¹⁸⁶ Vgl. Baskin (2018), S. 254–255, 265.

¹⁸⁷ 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.

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. Als Samenersatz wird ‚Eiweiß‘ (לִיבֹן בִּיצָה) zwischen die betrunkenen Trauzeugen und die Frau geschüttet. Das verschüttete ‚Eiweiß‘ (לִיבֹן בִּיצָה) 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 beide in Konsistent und im eingetrockneten Zustand ähneln.¹⁸⁸ Diese Assoziation ist es auch, welche die gerufenen Zeugen zu dem Schluss kommen lässt, dass ein Ehebruch stattgefunden haben muss. Es ist zu mutmaßen, ob diese Zeugen 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 ‚Zeugen‘ (עדים) reimen sich beinahe auf das nachfolgende ‚Gericht‘ (בית דין), welches, genauso wie das Verb ‚stehen‘ (עמד), bereits im 3. Abschnitt dieser Einheit vorkam. 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 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 und 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.¹⁸⁹ Die Zahl ‚Eins‘, sowie der Begriff ‚Ältester‘ (זקן) werden

188 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 TPsj 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).

189 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 bBetz 20a ist bekannt, dass sich Baba ben Buta und sein Lehrer Schammai des Öfteren nicht einig waren. Das in bGit 57a

dabei wiederholt. Insgesamt wird im Zuge dieser drei Ma'assim die Zahl ‚Eins‘ sechs Mal in diversen Formen bzw. Synonymen, in hebräischer (אהד, אהת) oder aramäischer (הד, הדא) Sprache, gebraucht. 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. Gemäß einer Tradition von Schammai dem Ältesten erklärt nun Baba in Form eines Parallelismus, dass das bereits zuvor erwähnte ‚Eiweiß‘ (לויבן ביצה) vor Feuer ‚zurückschreckt‘ (סולד), während vergossener ‚Samen‘ (זרע) genau das Gegenteil macht, nämlich ‚verblasst‘ (דוהה). Der Begriff ‚Feuer‘ (אור) wird in der Erklärung wiederholt. Die in b aufgekommene Assoziation wird dadurch aufgegriffen und mittels eines empirischen Versuchs aufgelöst.¹⁹⁰ 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‘ (בדק), die Wahrheit ‚herausgefunden‘ (מצא) und die Verantwortlichen, in diesem Fall der Ehemann, vor ‚Gericht‘ (בית דין) gebracht. 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 zum 3. Abschnitt wird das Verb ‚bringen/kommen‘ (בוא) wiederholt sowie das Stichwort ‚Gericht‘ (בית דין) zum dritten Mal in dieser Einheit erwähnt. 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. 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 והלקוהו והגבורה lässt vermuten, dass die Auszahlung seiner Frau wie ein Schlag für

erwähnte Ma'asse scheint auch zu diesen Uneinigkeiten zu gehören, denn laut der Schule Schammai 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).

190 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).

ihn anmutet. Dieser letzte Abschnitt wird durch das Stichwort ‚Ketubba‘ gerahmt (a-a‘). Denn begann die Einheit mit der fehlenden ‚Ketubba‘ (כתובה), so endet sie schließlich mit der dritten Wiederholung des Begriffs im Kontext der Auflösung einer solchen. 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 nun vervollständigt.

Humorstile & -techniken

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.* vertreten sind. Genauso sind von *Martin* der selbstverstärkende (Verlobte lobt ihren Mann, der sie nie berührte), sowie der einschließende Stil (Erklärung von Baba ben Buta) vorhanden. Von *Berger* sind etliche Humortechniken in dieser Einheit zu finden. So z.B. die Anspielung (Josef – Josef und die verführerische Frau Potifars in Gen 39; Vater und 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 Eins), Umkehrung (Verlobter/Ehemann darf nicht berühren wie Fremder²; 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 und Braut, Jom Kippur, Gericht, Tag, Bett, Auge[n], Tod; erbitten, stehen, [heraus]finden, essen, trinken, hören; von dir; Zahl Eins und Drei) 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, Textanalyse & Interpretation

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 *zwei 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. Die Einheit beginnt mit einer Alliteration (א"ל אביי), welche gemeinsam mit der zweiten (אינוש א"ל) dazu dient, die beiden Abschnitte – die Frage des einen Rabbinen mit der Antwort des anderen – zu verbinden. Abaje, der ein Schüler des Rav Josef ist, fragt diesen nach dem Grund für die Strafe. Das Vorkommen ‚Rav Josefs‘ (יוסף) 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‘ (צדק) wird eine sprachliche Verbindung zur 10. Einheit hergestellt, in welcher ein ‚Sadduzäer‘ (צדוקי) die Rabbinen bezüglich der Größe Tur Malkas als Lügner bezichtigte. Das Stichwort ‚**Strafe**‘ (ענש) stellt zu den in der 6. Einheit geurteilten Strafen über die Sünder in der *Scheol* ein Synonym dar. Weiters ist die Erwähnung der Strafe hier interessant, da sie auch in Amos 2,8 vorkommt und in der vorherigen Einheit auf Amos 2,7 angespielt wurde, wodurch sich vielleicht eine Verbindung ergibt.

191 EÜ: Freut euch mit Jerusalem und jauchzt in ihr alle, die ihr sie liebt! Jubelt mit ihr, alle, die ihr um sie trauert, [...].

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. Insgesamt werden die Begriffe ‚über‘ (על), ‚Jerusalem‘ (ירושלים) und ‚trauern‘ (אבל) zwei Mal, sowie ‚alle‘ (כל) drei Mal wiederholt. Der Vers ist parallel (a–b–a’–b’) angeordnet und enthält neben dem Verb ‚trauern‘ auch drei Verben im Imperativ, welche Freude und Fröhlichkeit ausdrücken sollen. Diese drei Verben sind synonym zueinander zu verstehen (שישו, גילו, שמחו). Das zweite Verb der Freude, ‚jubeln‘ (גיל), trat bereits als Synonym in der 9.1. Einheit mit der Wurzel חדא auf. 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 Zusammenhang mit dem dritten Verb der Freude findet sich in dem Vers auch eine *Figura etymologica* (שישו אתה משיש), welche durch ein eingeschobenes Wort auch gleichzeitig ein Hyperbaton darstellt. In dieser 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, 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

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.

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.

Humorstile & -techniken

In puncto 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.* zu finden. Von *Martin* ist lediglich der selbstverstärkende Stil (trotz dreimaligem Jubeln und Freude wird die fehlende Trauer als Grund für die Zerstörung angegeben) auffindbar. *Bergers* 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 Zusammenfassung – 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 fehlender Demut und Trauer über die Zerstörung Jerusalems bestraft. Wird die 12. Einheit im Sinne eines Fazits gelesen, so zeigt sich: Die Rabbinen empfanden die Bestrafung wegen fehlender Trauer und Demut zwar als schwer nachvollziehbar, aber letztlich als begründbar und richtig. Gerade diese Unverständlichkeit verweist jedoch darauf, dass sie Hochzeiten und Feiern – wie jene in Kfar Sekhanja – grundsätzlich befürworteten. Denn trotz, ja gerade wegen der Zerstörung Jerusalems erscheinen solche Feste als elementar für den Fortbestand des Judentums – wichtiger noch als die fortwährende Trauer um das verlorene Zentrum.

6.3.4.2 Sünde als Thema?

In den Paralleltexten *yTaan* 4,8,68d–69b und *KlgIR* 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 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 wird – die Handlungen werden in ihrem Kontext begriffen, steigen also nicht zu paradigmatischen Beispielen auf. Immer im Hinblick auf den einleitenden Vers Spr 28,14 (vgl. 1. Einheit) werden Juden wie Römer situationsabhängig beurteilt, *verhärten ihr Herz*, sind stur und verbohrte oder aber treffen 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.

6.3.4.3 Gott und Israel als Brautleute

Werden die drei Ma'assim, wie sie in der 11. Einheit vorkamen, quasi als Subtext auf Gott und Israel als Brautleute hin interpretiert, so ergibt sich ein äußerst interes-

¹⁹³ Kraemer (1995), S. 181–182.

¹⁹⁴ Watts Belser (2018), S. 140.

santes Spannungsverhältnis zwischen den beiden Parteien.¹⁹⁵ Im 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.

Unausweichlich 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 im 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.

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 Pinie.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Vgl. Punkt 6.1.2 im Kontext der beiden halakhischen Blöcke.

¹⁹⁶ Hier und in bBB 80b wird תרניתא 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

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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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. Wie bereits im Kontext der 1. Einheit erläutert, handelt es sich bei der ‚Wagendeichsel‘ (אשקא דריספק) vermutlich um ein persisches Lehnwort. 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. Weiters sind die Worte ‚zerstören‘ (חריב) und ‚Bethar‘ (ביתר) zwar nicht miteinander verwandt, doch ist ihr Schriftbild aufgrund der fast gleichen Konsonanten sehr ähnlich. Das Stichwort ‚Wagendeichsel‘ wiederum wirkt verbindend auf den 1. und 3. Abschnitt dieser Einheit – im Gegensatz zur 8. Einheit, in welcher die Stichworte ‚Hahn‘ und ‚Henne‘ den 1. und 2. Abschnitt zusammenhielten.

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.

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, doch ist der zweite Teil eher als Ellipse zu betrachten, da in diesem das Verb ‚geboren werden‘ (ילד) fehlt. Innerhalb des Parallelismus wird das Verb ‚pflanzen‘ (שתל) zwei Mal wiederholt. 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 der Kinder ist gegensätzlich, doch in der Gesamtheit komplementär. Weiters sind die Begriffe für die Kinder ‚männlichen‘ (ינוקא) und ‚weiblichen‘ (ינוקתא) Geschlechts auf dasselbe Wort im spezifischen Genus zurückzuführen und synonym zu jenen in der 10. Einheit vorkommenden (זכר, נקבה) zu verstehen. Wurden diese in der 10. Einheit ‚geboren‘ (ילד), so werden sie auch hier geboren, wodurch die Einheiten noch enger verbunden sind. So 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) (2 Sam 7,7; 1 Kön 6,9ff.; Jer 22,7.14; 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 Geschicke 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 תורניתא mit einer ‚Pinie‘ nicht sicher ist, so könnte laut BRH 23a

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.

auch genauso gut eine ‚Akazie‘ gemeint sein. Die ‚Akazie‘ (שטה) 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; Dtn 10,3). Eine wieder andere Identifikation ist jene von I. Löw mit einer ‚Zypresse‘ (ברוש),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, so 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 bis zu einem gewissen Maß die Brautleute.

Der Begriff ‚Brauch‘ (נהג) 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‘ (נסב) 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 (נשא) handelt. Weiters wird dadurch wieder auf den größeren Kontext, nämlich Gittin verwiesen. Das auftretende ‚Hochzeitgemach/der Baldachin‘ (גבנא), der im Zuge des Brauchs 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‘ (יומא חד), 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 dieses ‚Vorbeifahrens/-gehens‘ (חלף) wird wie in der 5.2. und 8. Einheit durch das Partikel der Betonung (אק) unterstrichen. Mit dem Begriff ‚eines Tages‘, welcher bereits aus den eben genannten Einheiten 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. Als sich der Bruch der Deichsel ereignet, reagieren die Römer, welche die Kaisertochter begleiten, rasch – erkennbar an einem Asyndeton (אחבר ... קצו) –, denn sie fällen sofort den nächstbesten Baum, eine Zeder, und

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.

bringen ihn bzw. dessen Äste zu ihrer Herrin, im Glauben, die perfekten Utensilien für die Reparatur der Kutsche gefunden zu haben. Durch diesen Vorgang werden die Wörter ‚Zeder‘ (ארזא) und ‚schneiden/fällen‘ (קצץ) wiederholt. Die Römer wollen eigentlich nichts Böses, doch greifen sie durch das Fällen der Zeder unbewusst in einen Brauch ein. Aus der Zeder, welche für das männliche Kind gepflanzt wurde, wird nun kein Brautgemach/Hochzeitsbaldachin, sondern eine Wagendeichsel – das Holz der Zeder wird für die Reparatur der Deichsel zweckentfremdet. Geschnitten wird sie auch nicht von Juden, sondern von Römern, was so nicht vorgesehen war. Der Stein des Anstoßes, der Grund für die Zerstörung Bethars, die Wagendeichsel, kommt interessanterweise in dieser Einheit lediglich zwei Mal vor. Erneut fällt eine Konsonantenähnlichkeit auf, diesmal zwischen den Wörtern ‚Tochter‘ (ברת) und ‚brechen‘ (אתבר), welche jedoch ebenfalls mit ‚zerstören‘ (הריב) und ‚Bethar‘ (ביתה) zusammenhängen dürften, wodurch sich wohl ein Wort-/Wurzelspiel ergibt und vielleicht auch nochmal die kausalen Zusammenhänge betont werden sollen.

Auf der Symbolebene wird ein Jude der Möglichkeit eines Brautgemachs/Baldachins und somit einer zukünftigen Hochzeit beraubt bzw. wird dieser durch die An-eignung der Zeder seitens der Tochter des Kaisers mit dieser ‚(zwangs)verheiratet‘, 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 gefällte Zeder einem jüdischen Paar seine Zukunft gestohlen. Das Verb ‚schneiden‘ (קצץ) sowie das Wort ‚Zeder‘ (ארזא) 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‘ (אתה), ‚fallen‘ (נפל) über sie her und ‚schlagen‘ (מלן) sie. 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 gefällten Baum bzw. dessen Äste brachten. Darauf reagieren wiederum die Römer – und vermutlich auch die Tochter des Kaisers, die ja dabei war –, indem sie dem Kaiser persönlich berichten, dass die Juden rebellieren würden. Mittels zweier aufeinanderfolgender asyndetischer Alliterationen (אתו אמרו ליה לקיסר) wird zum Ausdruck gebracht, dass die Römer gleich nach ihrer Niederlage zum Kaiser eilen. 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 (übertriebenen) Ausruf der Römer ‚**Die Juden rebellieren gegen dich!**‘ (מרדו בך יהודאי!) werden die Einheiten 2., 8. und 13. miteinander verbun-

²⁰² Für die negative Symbolik des Baumfällens in frühen jüdischen Quellen siehe z.B.: Luijken Gevirtz (1993).

den, wodurch auch gleichzeitig die drei Teile des 3. Blocks miteinander verwoben sind. 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. 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.

Das Fällen der Zeder (a) sowie die Reaktion der Juden (b) können somit parallel zu der darauffolgenden Meldung der Römer (und dessen Tochter) beim Kaiser (a') sowie dessen Reaktion auf das Gehörte (b') gesehen werden. Insgesamt wird mit dem Brechen der Wagendeichsel eine Kettenreaktion ausgelöst, welche von deren Bruch an asyn-detisch wiedergegeben wird (אתבר ... קצו ... אתו נפול ... מחונהו ... אתו אמרו ... מרדו ... אתא) und tatsächlich bereits auf den Krieg zwischen Juden und Römern, wenn nicht sogar auf die Zerstörung Bethars, hinweist.

Erneut wird in dieser Einheit 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‘ (אתה) 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 nichts von einem Brauch ahnend, 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 jegliche Gefahr für seine Tochter auszuschalten wünscht und/oder unerklärlich aggressives Verhalten seiner Untertanen zu unterdrücken versucht.

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.

Humorstile & -techniken

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser Einheit etliche davon vorkommen. So ist von *Craik et al.* der harmlose (ähnlicher Wortklang; Wortspiel), sowie von *Martin* der einschließende Stil (ähnlicher Wortklang; Wortspiel; beide Seiten – Juden und Römer – kommen nicht positiv weg) vertreten. Von den Humortechniken *Bergers* sind die Übertreibung (‘Rebellion der Juden‘ ist lokale Unruhe), Ironie (Bedeutung und Zusammenspiel von Zeder und Pinie/Akazie/Zypresse?; 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 [הריב], Bethar [ביתר]?) sowie der Zufall (Vorbeifahren der Kaiser-tochter), die Ignoranz (römischer Schuldanteil an Gewalt der Juden; der Römer in Bezug auf den jüdischen Hochzeitsbrauch?), Wiederholung (pflanzen, schneiden/fällen, kommen; über sie; Wagendeichsel, Kaiser, Zeder) wie auch Umkehr (Juden schlagen Römer vs. Kaiser gegen Juden), Parodie (Sach 11,2²; Hochzeitsbrauch?) und die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeta) vertreten. Die auftretenden *rabbinischen Techniken* wiederum sind anhand von einem Wurzel-/Wortspiel (Tochter [ברתיה], brechen [אתבר], zerstören [הריב], Bethar [ביתר]?), 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 Eins; Hand?), sowie einer Parodie (Sach 11,2²; Hochzeitsbrauch?) 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 eine Meile (= 2.000 Ellen) entfernt.

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.]

- b Es wird gelehrt [in einer Baraita]: Rabbi Eliezer der Große sagte: Es gibt zwei 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] zwei Teile Wasser und einer (= ein Teil) **Blut**.
- c In einer Baraita [wörtl.: der Mischna]²⁰⁶ wurde gelehrt: sieben Jahre [lang] schnitten (= kultivierten) die Nichtjuden [wörtl.: Sternendiener/-anbeter] ihre Weingärten durch das **Blut** Israels ohne Dung/Dünger.

Gliederung & Strukturanalyse, Inhaltsanalyse & Interpretation

Die 14. Einheit widmet sich der Auslegung des Verses Kglg 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 *zwei Abschnitte* gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Kglg 2,3: Hörner
2. Abschnitt (B)	Auslegung zu den Hörnern; Blut (Entfernung, Mischverhältnis, Dauer)

Der 1. *Abschnitt* enthält den Bibelvers Kglg 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 Kglg 2,2 ausgelegt wurden. Die Wurzel des Verbes ‚abschlagen‘ (גדע) ist synonym zu jener der vorherigen Einheit des Verbes ‚schneiden/fällen‘ (קצץ) zu verstehen. Es fällt auf, dass der ‚brennende Zorn‘, v.a. das Adjektiv חרי nicht nur ‚heiß/brennend‘, sondern anders punktiert auch ‚Exkremente‘ (הרי) 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.

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 Kglg 2,3 jedoch von Gott angesichts der herannahenden Feinde zurückgezogen wird. Ob dies bedeu-

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 Zum Thema ‚Blut‘ im Kontext von Identität und Gesetz siehe beispielsweise: Boustan/Reed (2008); Fonrobert (2008); Chilton (2008), Part 2.

²⁰⁸ In KglgR 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.

tet, 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, bleibt ungewiss. Vermutlich ist jedoch die Interpretation des Targums an dieser Stelle wahrscheinlicher, da in dieser Einheit tatsächlich die Feinde ohne Gottes Zutun in Bethar wüten.

Im 2. *Abschnitt* wird ‚Horn‘ (קרן) in Kgl 2,3 interpretiert. Der Umstand, dass die Auslegung dieses 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 ‚Horn‘ (קרן) verbindet Vers und Auslegung miteinander, wodurch jenes auch wiederholt wird. Laut Rabbi Jochanan handelt es sich nämlich bei den ‚Hörnern‘ 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. Die nächste Alliteration (ביתר בשעה [שלכדוה]), welche ebenfalls ‚Bethar‘ enthält, weist darauf hin, dass wohl viele Dinge während der Belagerung gleichzeitig geschehen.

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 vielmehr ein ‚Abschlachten‘ (הרג), wie auch der Gebrauch des stärker konnotierten Verbes beweist. Das zahlreiche Töten, welches sich während der Belagerung ereignet, wird 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

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].

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 (שג), welche ein menschliches Wesen bezeichnet. Die ‚Kinder‘ (טף) hingegen weisen einen ähnlichen Klang auf, wie der zuvor im Vers vorkommende ‚Zorn‘ (זאף) Gottes. Diese Verbindung könnte auf Kgl 2,3 rückverweisen, da Gott seinen Zorn über Israel, seinen Kindern, ausgießt. Das Stichwort ‚Blut‘ erinnert an die 5.1. Einheit, in welcher Blut aus dem Vorhang hervorströmte, den Titus mit seinem Schwert durchbohrte 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 ‚Fegfeuer-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 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 (שמה 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. Das dadurch entstandene Gegenteil von ‚nah‘ (קר) und ‚fern‘ (רחוק) erinnert an die 10. Einheit, in welcher das bewohnte Land Israel sich ausdehnte, also ‚weit‘ (ריוחא), und das unbewohnte sich zusammenzog und ‚eng‘ (גמרא) war. 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 zu dem vielen fließenden Blut äußert. Der auftretende Rabbi Eliezer wird mit dem Epitheton ‚der Große‘ (הגדול) genannt, vermutlich weil es sich bei diesem um einen sehr anerkannten Rabbi handelte. Er berichtet von zwei Flüssen im ‚Tal Jadajim‘ (בקעת ידים), das auch mit ‚Tal

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/n, die ins Meer münden.

der Hände‘ übersetzt werden kann und so einen sprechenden Namen trägt.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 – ‚der eine fließt hierhin und der andere fließt dort-hin‘ (אחד מושך אילך ואחד מושך אילך). In der elliptischen Schätzung der Weisen über das Mischverhältnis von Wasser und Blut in diesen Flüssen – zwei Teile Wasser und ein Teil Blut – wird die Zahl ‚Zwei‘ (שני) wiederholt und die Zahl ‚Eins‘ (אחד) tritt sogar zum dritten Mal in dieser Einheit auf. 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 ‚Zwei‘ wichtig erscheint. Doch nicht nur das, denn seit Beginn dieses 3. Teils ist von der Hand Gottes auszugehen, welche er in Klgl 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 sieben Jahre lang ihre Weingärten mit genau diesem Wasserblut-Gemisch tränken und durch das Blut keinen Dünger für ihre Weinstöcke benötigen.²¹² Die letzte Alliteration dieser Einheit (שבע שנים), gibt zu verstehen, dass ein einmaliges Töten die Erde derart 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, welche durch diesen florieren. 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. Als profitierende Frucht wird der Wein gewählt, ein Symbol für Israel und eine der ‚sieben Arten‘.²¹³ Die Angabe in Jahren trat

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 KlglR 1,45 als Paralleltext zu dieser Einheit zu betrachten.

²¹² In yTaan 4,8,69b (vgl. KlglR 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.

bereits vier Mal in den beiden Teilen 1 und 2 auf (vgl. 4., 4.1., 4.3. und 5.2. Einheit), doch nur in der 5.2. Einheit war ebenfalls von sieben 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 sieben 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, 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

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken innerhalb dieser Einheit kann gesagt werden, dass von *Craik et al.* der weltliche (Entfernung, welche die Menge des Blutes überbrücken kann; Mischverhältnis Wasser und Blut; Dauer der Düngung mit Blut) und der harmlose (Wortspiele, Klang- und Bedeutungsähnlichkeiten, sprechende Namen) Stil, sowie von *Martin* der einschließende (Wortspiele, Klang- und Bedeutungsähnlichkeiten, sprechende Namen) und der selbstverstärkende (hermeneutische Formel) Humorstil auftreten. *Bergers* Humortechniken sind durch Über-

²¹⁴ Angemerkt sei dazu, dass 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.

²¹⁵ Vgl. Watts Belsler (2018), S. 103, 109.

treibungen (Menge des Blutes, Entfernung zum Meer, Mischverhältnis mit Wasser, Dauer der Düngung), Ironie (Blut kampfbereiter Juden aus [8. und] 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 Eins, Zwei und Sieben), eine andere Leseart des Konsonantentextes (brennend vs. Exkremete [קָרִי]) und rabbinische Hermeneutik (Formel [שְׂמָא תֵּאמַר]) 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 (1 Myriade = 10.000) und in Jerusalem **tötete** er 94 Myriaden auf einem Stein;

b bis dass das **Blut** [der Opfer] das **Blut** des Zecharia (= Zekharja) berührte, um zu erfüllen was gesagt wurde: *Und Blut berührte Blut* (Hos 4,2).²¹⁶

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 *einen Abschnitt*, der in a und b unterteilt werden kann:

1. Abschnitt (A)	
a	Nebuzaradan
b	Blut des Zecharia

²¹⁶ EÜ: [Nein, Fluch, Lüge, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich bereit,] Bluttat reiht sich an Bluttat.

Der einzige und 7. *Abschnitt* beginnt mit einer Erzählung eines alten Mannes, die über zwei Rabbinen übermittelt wird. Die beiden Rabbinen, welche die Erzählung des alten Mannes wiedergeben, sind durch eine Alliteration (אבין אמר) miteinander verbunden, denn der eine spricht im Namen des anderen. 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 deziert verbunden sind. Der ‚Alte/Greis‘ (זקן) scheint wahrlich alt zu sein, da er 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.²¹⁷ 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. Nebuzaradan wird als ‚Hauptmann der Garde‘ betitelt, was jedoch euphemistisch für ‚Massenmörder‘ oder wörtlich für ‚Meister der Schlächter‘ (רב טבחים) 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. Der Begriff ‚Myriaden‘ (רבווא) 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 Abschlachten 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. Die Alliteration אבן אהה hebt nicht nur den Stein hervor, auf dem angeblich Myriaden von Menschen getötet wurden, sondern auch die Zahl ‚Eins‘, da sich dieses Abschlachten scheinbar nur an einem einzigen Stein vollzog. 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‘ (צור) sei, bei dem sie Schutz suchen, und andererseits wird mit dem Wort auf den letzten Bibelvers der 15.(3.) Einheit, Ez 24,8, vorverwiesen. 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

²¹⁷ 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 – zwischen den beiden Ereignissen liegen also 600 bis 700 Jahre.

riesig. Es werden mit den 94 Myriaden so viele getötet, dass ihr Blut jenes von Zecharia²¹⁸ 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. 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‘ (דם) und ‚Zecharia‘ (זכריה) sind es, welche zur nächsten Einheit überleiten.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken kann von *Craik et al.* der weltliche (Blut, Tod von Myriaden auf einem Stein) und der harmlose (Wortspiele) sowie von *Martin*

²¹⁸ 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 Joadas 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.

der selbstverstärkende (Tod von Myriaden auf einem 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* hingegen sind die Übertreibung (Zahlen, Blutmenge; Tötung von 94 Myriaden auf einem Stein), Ironie (trotz Warnungen in Teil 1 und 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 Eins), 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 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.

²¹⁹ Paralleltexte: KglR 2,4; 4,16 und Peticha 23; yTaan 4,8,69a–69b; bSan 96b; PRK 15,7; KohR 3,17; 10,4; 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 (2014); ders. (2014a).

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, Textanalyse & Interpretation

Diese (Sub-)Einheit handelt vom kochenden Blut des Zecharia, das von Nebuzaradan gefunden und beruhigt wird.

Die Texteinheit kann in *zwei 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, weil er nichts von diesem weiß, interessiert, fast reimend, fragt, was das sein soll (מאי האי?). Dabei fällt sogleich eine Alliteration (דמיה דזכריה דהוה) auf, welche im Sinne einer Vorwegnahme bereits verrät, um welche Art von Blut es sich handelt. Mittels des Partikels der Betonung (קא) wird die Tautologie ‚kochen und emporsteigen‘ (דמיה דזכריה דהוה) bzw. die ungewöhnliche Verhaltensweise des Blutes hervorgehoben. 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‘ (שכה) 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.

Als Nebuzaradan erfährt, dass es sich um verschüttetes ‚Opferblut‘ (דם זבחים) handeln soll, versucht er, das entsprechende Blut zu finden, indem er Vergleiche (אידימו) anstellt. Aus den Paralleltexen, so z.B. KlgR 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 In Form von zwei Alliterationen (אידימו אמר ... אי אמריתו) wird ausgedrückt, dass nichts dem Blut gleicht, wodurch Nebuzaradan nun ableitet, dass er belogen wird. In Form eines elliptischen Parallelismus (wenn – dann, wenn nicht – dann), der mit einer Figura etymologica (מסריקנא לבשרייכו במסרקי), die durch ihre Sperrstellung ein Hyperbaton

²²⁰ Für das Thema der Diagnose von diversen Blutsorten siehe z.B.: Fonrobert (2000); Secunda (2009).

bildet, endet, 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‘ (מסרקי דפרזלי) wird möglicherweise auf den Tod Rabbi Aqivas in bBer 61b angespielt, wodurch von einer Allusion gesprochen werden kann. Das Nomen ‚Fleisch‘ (רבש) 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‘ (פרזל), hier auf Aramäisch, erinnern/t wiederum an die 5.2. Einheit, in der auf Hebräisch gesagt wird, dass die Mücke/Gelse Klauen aus ‚Eisen‘ (ברזל) 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.

Auf die Drohung hin rücken sie langsam mit der Wahrheit heraus. Sie antworten Nebuzaradan mit einer rhetorischen Frage, auf welche dann ein Geständnis folgt, denn sie geben zu, einen Propheten, der gegen sie prophezeite, getötet zu haben. Die eingestehende rhetorische Frage beginnt mit dem Wort ‚was‘ (מאי), welches auch Nebuzaradan in seiner anfänglichen Frage gebrauchte, wodurch der 1. Abschnitt (a–a') gerahmt wird. Der Begriff ‚Prophet‘ (נבייא) erinnert an die 6. Einheit, in welcher die Sünder Israels mit einem anderen Strafmaß 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‘ (עילויה) erheben, um ihn zu töten. Der Begriff ‚über ihn‘ (עילויה) 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 Abschlagen. Sie geben jedoch nicht nur den Mord zu, sondern berichten auch, dass das Blut des Zecharia seit seinem Tod keine Ruhe findet. Die Handlungen der Bewohner Jerusalems steigerten sich von ‚aufstehen‘ (קום) bis hin 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 גייה), sondern ‚kocht und emporsteigt‘ (קא מרתח וסליק), wodurch er sie ihre Untat an ihm nicht vergessen lässt, sie an den an ihm begangenen Mord erinnert. 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 ... אידמו) ausgegangen werden kann.

Wird in der 14. Einheit das Blut der Getöteten gänzlich durch Wasser fortgespült oder versickert 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 zum 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‘ (נה) als Stichwort von zentraler Bedeutung.

Im 2. Abschnitt wird von Nebuzaradan der Beschluss gefasst, das Blut des Zecharia zu beruhigen, doch er macht dies perverser und absurderweise nicht durch Zureden oder simple Opfertaten, sondern indem er Vertreter der Bewohner Jerusalems über ihm tötet.²²² 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. So tötet er also den großen (71 Mitglieder) und den kleinen (23 Mitglieder) Sanhedrin, deren Mitglieder, der Tradition nach, die oberste jüdische religiöse und politische Instanz bilden. Die Mitglieder waren zumeist Priester, Älteste und andere Gelehrte, welche in diesem

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.

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.

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 Gerichtsbarkeit Jerusalems stehen. Dabei 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 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.

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‘ (עילויה) erhoben, weil er ihre Ruhe störte, doch nun kontinuierlich ‚über ihm‘ (עילויה) getötet werden, um ihm bzw. seinem Blut Ruhe zu schenken. So 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 reine Mutmaßung.

Nachdem das Blutvergießen nichts bringt, wendet sich Nebuzaradan nun direkt an das Blut 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. 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, wie in dieser Einheit alle Guten unter den Bewohnern Jerusalems, welche durch ihre Gerechtigkeit und ihr Wissen herausstechen, vernichtet und dadurch abgeschlagen werden wie die Hörner. Auf die Drohung, alle übrigen Bewohner zu töten, 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 beigibt 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 wird. 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. 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 die zweimalige Wiederholung durch Nebuzaradan die Beruhigung eben dieses Blutes bewirkt.

Humorstile & -techniken

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.* 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* vertreten. *In puncto* der Humortechniken *Bergers* 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 auf?), der/die Katalog/Aufzählung (Bildungsniveaus – Sanhedrin, Knaben/Jungfrauen, Schulkinder), der Vergleich (mit Blut von Zecharia), die Wiederholung (Epiphern; dreimaliges 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/Gottes³) 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 auf?) 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.

²²³ Paralleltexzte: Klg|R 2,4; 4,16 und Peticha 23; yTaan 4,8,69a–69b; bSan 96b; PRK 15,7; KohR 3,17; 10,4; Yalq Ez § 364.

B Er (= Nebuzaradan) floh, er ging weg [und] sandte/schickte ein detailliertes Dokument/Schreiben zu seinem Haus und **konvertierte** [zum Judentum].

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 *zwei 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. Die Zeiteinheit ‚in dieser Stunde‘ (בהדיא שעתא) erinnert an die 11. Einheit, 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,²²⁴ wird seine **Umkehr** eingeleitet.

Mittels einer hermeneutischen Regel, nämlich *u-ma ... – kakh ... – al achat kama we khama* (על אהת כמה וכמה – ... כה, ... – ומה), einem *Qal wa-chomer*, einem Schluss vom Leichterem auf das Schwerere, welcher einem Vergleich mit Steigerung (so – umso mehr) ähnelt, drückt er seine neu gewonnene Erkenntnis aus. Denn er begreift 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. 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,

²²⁴ 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.

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 Gemination aus.

Nebuzaradan 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.²²⁵ 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‘ (גור) zum Judentum. Ähnlich wie Nero (vgl. 3. Einheit) schließt er sich aufgrund einer Erkenntnis den Juden an. 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 (ואגיייר ... ערק אזל שדר). Während die Verben bei Nero polysyndetisch verbunden waren und auf eine Dehnung der Handlung, vielleicht 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. Doch tat Nero dies, bevor er Blut an seinen Händen hatte, weil er rechtzeitig 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

²²⁵ 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.

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 Bewohner Jerusalems zu ermahnen.

Als dritte Handlung sendet Nebuzaradan 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‘ (שָׁרַר) und ‚Dokument/Schreiben‘ (שָׁרַר), welche nicht nur ähnlich klingen, sondern auch fast gleich geschrieben werden, wird eine Alliteration (שָׁרַר שָׁרַר) gebildet. Die Wurzel des Verbs (שָׁרַר) verbindet diese Einheit mit jenen zu Nero, Vespasian und Titus (Einheiten 2–4 und 5.), welche allesamt geschickt wurden. Das vierte und 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. Der Babylonier erkennt nämlich 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 KlgIR 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.²²⁶ 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. und 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

²²⁶ Vgl. Israeli-Taran (1997), S. 24–28, 106–108.

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-Kippurim [7].“²²⁷ 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.“²²⁸ 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.

Humorstile & -techniken

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.* 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*. Die Humortechniken *Bergers*, 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 Eins), Umkehr (vom Mörder zum Konvertiten) sowie Thema (Umkehr, Konversion) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Asyndeton). Von den *rabinischen Techniken* sind für diese (Sub-)Einheit Lautmalerei (meditieren/begreifen), der ähnliche Klang (senden/Dokument), Stichworte (Stunde, Seele, dieser Mann,

²²⁷ yTaan 4,8,69a.

²²⁸ Watts Belser (2018), S. 117.

alle, töten, hermeneutische Phrase [so – umso mehr], senden/schicken, konvertieren; Wurzeln [גור, שׂוּב]) 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 b Nebuzaradan wurde ein Ger Tzedeq [wörtl.: gerechter Fremder] (= ein richtiger Konvertit).
- 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

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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) wird, ein ‚Fremder‘ (גר), der sich an die noachidischen Gebote hält, während Nebuzaradan parallel dazu zum ‚Ger Tzedeq‘ (גר צדק) wird, einem vollwertigen Konvertiten.²³⁰ Bei

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.

230 Zur Unterscheidung von Ger, Ger Toschav und Ger Tzedeq siehe z.B.: Farber (2013); Rosen-Zvi

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‘ (שיב). 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‘ (גיר) interessanterweise um dieselbe Wurzel in anderer Form, was in diesem Kontext jedoch eher irreführend ist. Der Name ‚Nebuzaradan‘ verbindet somit diese mit der 15. Einheit.

Im 2. *Abschnitt* werden mittels von Anaphern (מבני בניי של) manche der Nachkommen von Haman, Sisera und Sanherib als Gelehrte, welche Tora lehren und Kinder unterrichten, parallel zueinander dargestellt. Die ‚Nachkommen‘ (בני בנימ), 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 Polypoton 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‘ (למד) kommt innerhalb des 2. Abschnitts drei Mal vor, da alle drei ‚Bösen‘ Nachkommen haben, die gelehrt genug sind, dieser Tätigkeit nachzugehen.

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 so-

(2019); Mallek (2020).

231 Zur Auslöschung des Amalek siehe beispielsweise: Benzion Buchman (2020).

gar 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 Auch wird die ‚Tora‘ (תורה), welche in der 5.1. Einheit vorkam, als Titus auf ihr im Tempel Unzucht trieb, über Titus/Esau mit Haman verbunden. Der Lehrort der Kindeskiner von Haman, ‚Bnei Braq‘ (בני ברק) bildet eine Alliteration. Durch die gleiche Schreibweise von ‚Bnei Braq‘ (בני ברק), welches wörtlich ‚strahlende Söhne oder Söhne des Blitzes‘ bedeutet, und ‚Baraq‘ (ברק), 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.

Durch diese 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, dessen Kinder in Jerusalem lehren. Sisera war laut Ri 4–5 der Heerführer Jabins, sein Hauptgegner war Baraq, der 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. 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‘ (תינוקות) kam in der 15.1. Einheit schon vor, meinte er dort ‚Schulkinder‘ (תינוקות של בית רבן), so sind diese zwar hier auch gemeint, doch nur in verkürzter Form angegeben. Durch das Stichwort ‚Jerusalem‘ werden die drei 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 Verbindung zu Sanherib erfolgt wieder über Haman, da dieser, wie Sanherib, alle bzw. einen Großteil der Israeliten auszulöschen versuchte. Aufgrund dieser Auslöschungspläne von Haman und Sanherib bilden diese (a und a’), genauso wie der Begriff ‚Tora‘, der zwei Mal auftritt, um Sisera (b) einen Rahmen. 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 zwei 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 Kindeskiner zu den Frömmsten und Gelehrtesten gezählt, sie werden dem rabbinischen Judentum quasi einverleibt,

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.

indem sie als einstige Feinde zu einem Teil Israels werden, in diesem aufgehen und es durch ihre Nachkommen sogar bereichern.

Auf die Frage, wer die Nachkommen Sanheribs sind, wird mit ‚Schemaja und Avtaljon‘ geantwortet. Die Frage ‚Wer sind sie?‘ (מאן אינון?) erinnert an die Frage des Nebuzaradan, die er in Bezug auf das Blut des Zecharia in der 15.1. Einheit stellte (מאי האי?). Diese hier ist zwar nicht gereimt, doch besteht sie ebenfalls nur aus zwei Worten, die interessanterweise denselben Auslaut haben. 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‘ (אֲבָטָלְיָה), 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, als wäre in bGit 56a und 57b versucht worden, Vorläufer der Rabbinen oder Rabbinen, welche von unbekanntem Nichtjuden oder Konvertiten abstammen, eben solchen zuzuordnen, so Rabbi Meir zu Nero (vgl. 3. Einheit) oder Schemaja und Avtaljon zu Sanherib.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

²³³ Für Details zu Hillel, seiner Schule oder der Bat Qol, der Himmelsstimme, die seine Lehre vor jener Schammiais, 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.

Für den 1. und 2. Abschnitt dieser Einheit ist auffällig, dass die Vorstellung der ‚Bösen‘, welche zu ‚Guten‘ werden, ähnlich wie in einem Katalog oder einer Aufzählung, ohne richtige Überleitungen wiedergegeben wird, sodass die Verbindungen der Elemente (a–a’) rein auf Anklängen, Wortspielereien oder Assoziationen beruht.

Der 3. Abschnitt enthält den Vers Ez 24,8, mit welchem auf Nebuzaradan des 1. Abschnitts (A b) (vgl. 15. und 15.1. Einheit) und Zecharia (vgl. 15.1. Einheit), dessen Blut nicht bedeckt wurde, zurückgegriffen wird. Der erste Teil des Verses handelt davon, dass ‚Blut‘ auf blankem ‚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‘ (צור) der 5.1. Einheit zu verstehen. Durch eben diesen ‚Felsen‘ und das Stichwort ‚Blut‘ wird die Blut-Thematik, welche sich seit der 14. Einheit 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. Das im Vers vorkommende Adjektiv ‚blank/nackt‘ (צחיה) kann als Gegenteil von ‚verdeckt‘ (כסה) gelten, sowie eben jenes ‚Verdecken‘ synonym zu dem Begriff ‚versteckt/verborgen‘ (טמר) der 5.1. Einheit und dem ‚verborgen sein‘ (חבא) der nächsten 16., wie auch dem ‚bedeckt‘ (הפה) der noch kommenden 19.1. Einheit, gesehen werden kann.

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, 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 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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von Craik *et. al* der harmlose (Wortspiele, ähnlicher Klang, Synonyme) und der reflek-

tierende (‚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* 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* 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‘²³⁶), 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 Name²³⁷) 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, שורב]), 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

- a *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.

²³⁶ Paralleltexzte: KglR 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.

- b *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), 4.000 Myriaden.
- 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, Textanalyse & Interpretation

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 zwei 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. In dem Vers folgt auf eine Geminatio (הקול קול) ein Polypoton (הידים ידי) und im Zuge der Versauslegung die sechsmalige Wiederholung des Stichworts ‚Stimme‘ (קול). 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 Paralleltexte zu

²³⁸ EÜ: Du bist geborgen vor der Geißel der Zunge, [brauchst nicht zu bangen, wenn Verwüstung kommt.]

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 Kglg 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 zueinanderstehen, stets negativ ausgelegt werden (was auf den begangenen Betrug durch Jakob zurückzuführen sein könnte) und sich von Hadrian (a) über Vespasian (b) zu dem bösen Königreich (c) hin 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 in Ägypten 60 Myriaden über 60 Myriaden getötet haben soll. Wird yTaan 4,8,68d bei der 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. Der Begriff ‚Kaiser‘ (קיסר) kommt in dieser Einheit zwei Mal vor und wird auf Hadrian und Vespasian angewendet, wodurch a und b miteinander verbunden werden. Das Nomen ‚Kaiser‘ kam auch früher schon 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. Durch das Wort ‚Ägypten‘ (מצרים) wird diese mit der 10. und 11. Einheit verbunden, wobei die Verknüpfung zur 10. Einheit stärker ist, da sogar dieselbe Phrase wie in dieser (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. Bei der genauen Anzahl der Getöteten durch Hadrian ‚60 Myriaden über 60 Myriaden‘ (ששים רבוא על ששים רבוא)

handelt es sich abermals um eine Geminatio, in welcher die Zahl Drei, durch welche diese Zahlen teilbar sind, indirekt betont wird. Die ‚60 Myriaden‘ kommen genauso wie das Land ‚Ägypten‘ (מצרים), in welchem Hadrian jene tötete, in dieser Einheit 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) betont wird. 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 4.000 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. 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). 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. und 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 4.000 Myriaden. Beide, Hadrian und Vespasian, ‚töteten‘ (הרג), ‚Myriaden‘ (רבוּא) 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 absolut übertrieben wirkt, betont die Zahl ‚Vier‘ (ארבע), welche einmal in Form von ‚400‘ (ארבע מאות) und das zweite Mal von ‚4.000‘ (ארבע אלפים) 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‘ (ארבע) und ‚Myriade‘ (רבוּא) sowie von ‚Tausend‘ (אלפים) und ‚doppelt‘ (כפלים) handeln könnte.

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. Der Name ‚Esau‘ (עשו) kommt wie der seines Bruders ‚Jakob‘ (יעקב) in der gesamten Einheit drei Mal vor. 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. 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 in 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 und letzten Mal (vgl. 2. und 7. Einheit) im gesamten Erzählkomplex von bGit 55b–58a vor. Es handelt sich dabei um eine polysyndetische Klimax (החריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגליתנו מארצנו), 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 drei 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 drei 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).

Interessant ist, dass es in der 2. Einheit noch hieß, dass es die Demut des Rabbi Avqulos, also eines *einzelnen Rabbinen* war, um dessentwegen all dies geschah, während in der 7. Einheit *Gott* selbst, der sich auf die Seite des Bar Qamtza gestellt hatte,

die Schuld gegeben wurde. Hier nun trägt schlussendlich *Rom* die Schuld an allem. 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 bis 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 4.000 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 zueinanderstehen, dieses Mal jedoch positiv zu verstehen sind – wie es ursprünglich auch beide Brüder waren. Die ‚andere Auslegung‘ (דבר אחר), welche mit dieser hermeneutischen Phrase eingeleitet wird, enthält wieder die Geminatio קול הקול sowie das bereits beschriebene Polyptoton (הידים ידי). Diese zweite Interpretationseinheit besteht jedoch 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** (ידיים) interpretiert, welchen die ‚Hände Esaus‘ (ידי עשו), also der Samen bzw. die Kinder ‚Esau‘ (עשו) führen. 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 Esau‘ 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. 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 Tzadok, 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* findet sich das Fazit der Auslegung zu Gen 27,22, nämlich die Warnung vor Schuldzuweisungen in Bezug auf den Tempel und das Exil oder Spekulationen zu diesen, wie sie im 1. Abschnitt hervorgebracht wurden. Das Fazit wird durch den Vers Ijob 5,21, der ebenfalls wieder ausgelegt wird, ausgedrückt. Der Vers gehört zu einem Abschnitt in Ijob (5,17–27),²³⁹ welcher der Leidenspädagogik Gottes 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 ‚hitzen Disputen der Zunge‘ (חירחורי לשון) 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‘ (שוט) begriffen wird, obwohl er unter den Rabbinen – v.a. in Babylonien und somit im Bavli – einen hohen Stellenwert genoss. Möglicherweise

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 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!

soll ganz generell vor Disputen mit den Mitrabbinen gewarnt werden, um Beschämung und Schande, wie sie für die Zerstörung Jerusalems verantwortlich waren (vgl. 7. Einheit), zu vermeiden. 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‘ (חיריהור), 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‘ (תפה) der späteren 19.1. Einheit zu verstehen.

Humorstile & -techniken

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dieser Einheit von *Craik et al.* 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* Anwendung fanden. *Bergers* 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 Tempelzerstörung?), 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, Polyptota, Epipher; Phrase (Haus – Tempel – Land); Stimme, Jakob, Hand, Esau, Kaiser, Ägypten, (60) Myriaden, Samen, Zunge; töten, verborgen sein; Zahl Drei, Zahl Vier) wie auch die Umkehrung (Stimme

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.

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 Drei, Zahl Vier; Phrasen [Haus – Tempel – Land; eine andere Auslegung]), Assoziationen (Jakob – Gebet, Esau – Krieg; böses Königreich – Rom) und auch die hermeneutische Phrase ('eine andere Auslegung') vorhanden.

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, Textanalyse & Interpretation

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

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 (2003a).

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.

Die Texteinheit besteht aus *einem Abschnitt*, der jedoch in a und 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

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 sitzen und weinen, als sie sich an Zion erinnern. Der Begriff ‚Flüsse‘ (נהרות) trat als Synonym (נהלים) 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 drei 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 Elisha 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. Die gleich zu Beginn des Verses auftretende Alliteration (בכינו בזכרנו), welche die beiden Teile des Verses miteinander verbindet, bringt zum Ausdruck, dass die Erinnerung mit Trauer und Weinen verknüpft ist. 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. ‚Gott‘ wird dabei mittels der Abkürzung הקב"ה genannt, welche aus dessen Epitheton ‚der Heilige‘ (הקדוש) und einer Segnungsformel (ברוך הוא) besteht. 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. Die Zerstörungen beider Tempel werden hier parallel zueinander mit gleichem Wortlaut, ähnlich einer Geminatio, aufgelistet (חורבן בית ראשון וחורבן בית שני). Das Wort ‚Zerstörung‘ (חורבן) 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 (חרב) 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 von ‚an‘ (על) bis zu ‚weinen‘ (בכינו) fast vollkommen identisch wiederholt wird, während die Behauptung der Vorhersage der **Zerstörung** des 2. Tempels in Ps 137,7 seine Begründung findet (b). Durch das sofortige Aufgreifen der ‚Zerstörung des Tempels‘ (חורבן בית ראשון וחורבן בית שני) kann in a (beinahe) von einer Anadiplose gesprochen werden. In b hingegen wird die Zerstörung nicht mehr erwähnt, elliptisch wird diese für den 2. Tempel vorausgesetzt. Die Zahlen ‚Eins‘ und ‚Zwei‘ werden in Bezug auf den Tempel als Ordinalzahlen jeweils zwei Mal wiederholt. Die Tempelzerstörungen werden durch die Verse begründet, für deren Einleitung die Worte ‚Zerstörung‘ (חורבן) und ‚Haus/Tempel‘ (בית) wiederholt werden, welche insgesamt drei und vier Mal in dieser Einheit vorkommen. 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. 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.

Durch die Wiederholung des Verbs ‚erinnern‘ (זכר) wird von Vers Ps 137,1 auf 137,7 übergeleitet. In Ps 137,7 befinden sich drei Alliterationen (אדום את יום ירושלים ... ערו ערו עד), wobei es sich bei dem Verb (ערו) nicht nur um eine Alliteration, sondern um eine Geminatio eines Imperativs handelt. Werden diese Alliterationen zusammengelesen, so ergibt sich eine verborgene Botschaft, welche die hoffnungsvolle Kernaussage des Verses noch bekräftigt – denn Edom bzw. Rom, das die Zerstörung des Tempels bis auf dessen Grundmauern lautstark fordert, wird in ironischer Umkehr selbst am ‚Tag Jerusalems‘ (יום ירושלים), beim Jüngsten Gericht, niedergerissen werden. Eine Botschaft, die bereits in etwas deutlicherer Form der 3. Einheit zugrunde lag. Denn dort wurde Nero durch Ez 25,14 vorgewarnt, er schreckte davor zurück, etwas gegen die Israeliten zu unternehmen, da diese zukünftig über Edom erhöht werden und über dieses ihre Rache kommen lassen würden. Auf genau dieses zukünftige Racheszenario wird auch hier angespielt. Gott, welcher in Ps 137,7 synonym mit der Kurzform als ‚Herr‘ (ה') angesprochen wird, soll an eben dieses Versprechen, der Erhöhung Israels und der Vernichtung der ‚Söhne Edoms‘ (בני אדום), der feindlichen Römer, erinnert werden. 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), nicht mehr fällt. 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. 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) Rachegehlüsten 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.

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 בניו) 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 gegenüber 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) mehr angeführt werden, sondern im weiteren Verlauf nur die Gräueltaten der Römer beschrieben werden.

Humorstile & -techniken

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.*, 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* vertreten sind. *Bergers* 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; Geminationen; Zerstörung, Haus/Tempel; Zahl Eins, Zahl Zwei; 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 Eins, Zahl Zwei) 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 (= Schmuël) sagte, und manche sagen, Rabbi Ami, und [andere] sagen, es wurde gelehrt in einer Baraita [wörtl.: der Mischna]²⁴⁶:

²⁴⁵ Paralleltex-te: KlgIR 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.

Ma'asse: [Es 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 Schwere 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, Textanalyse & Interpretation

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 *fünf 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

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.

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 KlglR 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‘ (קליון) bedeutet, hinweist.²⁴⁹

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 Zahl 400 kam bereits in der 16. Einheit vor, in welcher davon berichtet wurde, dass Vespasian in Bethar ,400‘ (ארבע מאות) oder 4.000 Myriaden getötet hat, doch wird hier ein Synonym (ד' 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 auftretenden ‚Knaben‘ (ילדים) und ‚Mädchen‘ (ילדות) sind synonym zu jenen in der 15.1. Einheit zu verstehen (בחורים; בתולות), 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 Klgl 1,5,²⁵⁰ laut dem die Kinder Israels von dem Bedränger gefangen fortgebracht werden, wie es in eben dieser Einheit der Fall ist.

Im 2. Abschnitt haben die Knaben und Mädchen die Erkenntnis (הרגישו בעצמן) – ähnlich der Erkenntnis des Nero in der 3. Einheit –, warum und wofür sie gewollt werden. Sie realisieren, dass sie zu Zwecken der Prostitution, welche aus dem 1. Abschnitt noch mitschwingt, 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 KlglR 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 die Frage stellen, ob sie in die zukünftige Welt gelangen, wenn sie sich jetzt im Meer ertränken. Interessant ist, dass die Angst vor der

²⁴⁹ Zum Thema der Prostitution von Frauen und Mädchen siehe z.B.: Baskin (2009).

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.

‚Schande/Prostitution‘ (קליון) 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 und 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. Ihre Frage enthält zwei Alliterationen (אמר: אבנו ... 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 באא 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 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. Teils (= Bethar) änderte, als Eliezer mit dem Epitheton ‚der Große‘ vorgestellt wurde (vgl. 14. Einheit). Der Vers Ps 68,23, der ihnen die Antwort liefert, enthält eine Anadiplose, die gleichzeitig auch eine Alliteration (אשיב אשיב) darstellt, da das Verb ‚zurückbringen‘ (שיב) am Ende des ersten Stücks (a) des Verses und am Anfang des zweiten Stücks (b) auftritt. Das erste Stück von Ps 68,23 (a) wird dahingehend interpretiert, dass Gott auch jene, die bereits zwischen den Zähnen eines Löwen waren, zurückbringt. Als Grundlage dieser Auslegung könnte ein Wortspiel mittels der Konsonanten von ‚Baschan‘ (מבשן) und ‚zwischen den Zähnen‘ (מבין שיני) fungieren. Doch es ist nicht nur das Wortspiel, 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 Stück des Verses (b) beginnt wie das erste und dessen Auslegung mit ... מ (מבשן, מבין, ממצלות) מ, wodurch von einer Anapher gesprochen werden kann. Abermals ist es das Stichwort ‚Meer‘

(יָם), welches verbindend wirkt, dieses Mal zwischen Ps 68,23 und seiner Auslegung. Das zweite Versstück wird nur mehr elliptisch angegeben – das Verb ‚zurückbringen‘ (אָשִׁיב) fehlt, kann aber aus dem Kontext heraus ergänzt werden. Denn es ist genau das gemeint, was dieses zweite Stück aussagt. Jene, die im Meer ertrunken sind, werden zurückgebracht werden, wodurch das Verb ‚ertrinken/ertränken‘ (טָבַע) 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 ergibt 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.

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 (א). Sie ertränken sich somit im Meer. Die ‚Mädchen‘ (יְלִדוֹת) des 1. Abschnitts werden hier wiederholt, jedoch in umgekehrter Reihenfolge zu den ‚Knaben‘ (יְלִדִים), da es die Mädchen sind, die zuerst auf die gehörte Auslegung von Ps 68,23 reagieren. Das Verb ‚hören‘ (שָׁמַע) 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‘ (קָפַץ) erinnert an Bar Droma, der eine 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‘ (נָפַל) 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*; קָל וְחֹמֶר = ק"ו) (b).²⁵¹ 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‘ (בְּעַצְמוֹן) 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

²⁵¹ Für eine kurze und knappe Erklärung der hermeneutischen Regel des *Qal wa-chomer* siehe z.B.: Stemberger (2011).

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 (כמה וכמה; לכך – כך) auf, wobei erstere sinngemäß sogar eine Anadiplose sein könnte. Die Zahl ‚Eins‘ (אחת) 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. Die in der 15.2. Einheit auftretende hermeneutische Phrase, nämlich *u ma ... – kakh ... – al achat kama we khama* (ומה ... – כך, ... – על אחת כמה וכמה), 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.

Die Knaben 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 דרכן),²⁵³ sie also nicht ‚gewohnt‘ sind, in der Prostitution zu arbeiten. Nach dieser Erkenntnis springen auch sie ins Meer. Mit der Entscheidung der Knaben, ebenfalls in das Wasser zu springen, wird der 4. Abschnitt durch die wiederholten Worte ‚springen‘ (קפיץ) 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).

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, in-

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 keinster Weise gegeben war und es somit einer solchen Unterscheidung nicht bedurfte.

²⁵³ Die Phrase ‚nicht (deren) Weg/Art‘ (אין דרכן), 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).

dem 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 wissen, was zu tun ist, während die Buben aus Angst vor dem Tod nochmals darüber nachdenken müssen. 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 zieht sich das Stichwort ‚Meer‘ (ים) vom 2. bis zum 4. Abschnitt durch und verbindet Vers mit Auslegung sowie Handlung. Insgesamt kommt das ‚Meer‘ in dieser Einheit sechs Mal vor und prägt diese dadurch.

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 A_1-A_2 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 der 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. 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

²⁵⁴ Hezser (2005), S. 224–227; Watts Belser (2018), S. 53–54.

²⁵⁵ Vgl. dazu Punkt 4.2.3 dieser Arbeit. Zur Passivität beim *Kiddusch ha-Schem* siehe z.B. Cohen (1998).

alle getötet waren. Wie viele ‚Opfer‘ tatsächlich notwendig sind, wird sich in den folgenden Einheiten noch zeigen. 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 Vergleich mit den ‚Schlachtschafen‘ (כצאן 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 ist, 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.

Humorstile & -techniken

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.* vertreten sind. Von *Martin* 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* treten die Anspielung (im Meer ertränken – 15.2. Einheit zu Titus), Übertreibung (Israeliten werden den ganzen Tag geschlachtet?), 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 zwei Teilen [a und 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*) präsent.

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.

²⁵⁶ Paralleltexzte: KlgJR 1,50. Weitere Texte, die von der Mutter und ihren sieben Söhnen handeln, sind z.B.: 2 Makk 7,1–42; 4 Makk; PesR 43 (Miriam bat Tanchum); SER 28; 30; Sefer Josippon 15. Für eine Synopse von 2 Makk, bGit 57b, KlgJR 1,50 und PesR 43 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.]

- 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, 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.

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.

- e Sie sagte zu ihm (= Sohn): Meine Söhne, geht und sagt eurem Vater Abraham: Du hast [auf] einen Altar gebunden, und/aber ich habe [auf] sieben 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, Textanalyse & Interpretation

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 *neun 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 sieben Söhne
2. Abschnitt (A ₁)	1. Sohn
3. Abschnitt (A ₂)	2. Sohn
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‘ (השׂא) 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 ‚Sieben‘

²⁶⁵ EÜ: [Die Kinderlose lässt er wohnen im Haus als] frohe Mutter von Kindern. [Halleluja!]

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 KglR 1,50 jedoch wird sie Miriam bat Nachtum/Tanchum, Tochter des Bäckers, 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

(שבעה) hingegen trat bisher nur in der 14. Einheit auf, als es hieß, dass die Nichtjuden ihre Weinberge sieben 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‘ (אתיוהו 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, עור), ‚Gott/Götter‘ (אל, אלהים) sowie ‚heute/an diesem Tag‘ (היום) sind die Verse untereinander und mit den erzählenden Elementen (a und c) verbunden, ja nahezu in diese eingewoben.

Das durch die Anapher in dieser Einheit sieben Mal 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 2. Abschnitt 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 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 (mutmaßlich) religiöse Verfolgungen stattfanden.²⁶⁸ Der Imperativ ‚bete an‘ (פלה) weist eine verwandte Wurzel

Sefer Josippon, nennen 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]).

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 dieser Arbeit.

auf wie das ‚Gebet‘ (התפלה) 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‘ (עבודה 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. 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 ‚einigen‘ (אהד) Gott zu verteidigen und hochzuhalten – wodurch sie als Bannerträger des Monotheismus angesehen werden können.²⁶⁹ Der 1. Sohn gebraucht den Vers Ex 20,2, in welchem die Stichworte ‚Herr‘ (ה') 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. Während sich die Anrede Gottes als ‚Herr‘ (ה') 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 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 polysyndetischen Alliteration (ויקטלוהו ואתיוהו), auf welche gleich noch eine folgt (לאידרך לקמיה), welche besagen soll, dass auch dieser Sohn vor den Kaiser gebracht wird, um gleich darauf getötet zu werden. Der Begriff ‚Kaiser‘ (קיסר) kommt dabei zum zweiten Mal vor. 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, gezielt hingerichtet werden. Wird das Stichwort ‚andere(n)‘ unter die Lupe genommen, fällt auf, dass es im Gegensatz zu anderen Einheiten (vgl. 4.4., 11., 14., 16., 18.2., 18.3.

²⁶⁹ Zum Thema des Monotheismus siehe beispielsweise: Shechter (2018).

Einheit) hier jeweils in anderer Erscheinung, also in Synonymen (איִדךְ, אַחַר, עוֹד) gebraucht wird und ganze elf Mal auftritt. Der Vers des 2. Sohnes, Ex 20,3, enthält eine Alliteration (אֱלֹהִים אַחֲרֵימֶיךָ), die nachdrücklich betont, dass der Gläubige keine anderen Götter haben soll. Die nächsten beiden Söhne und die Aufforderung an diese werden durch chiasmisch angeordnete Alliterationen (אֲתִיּוּהוּ לְאִידֶיךָ, אָמְרוּ לֵיהּ) eingeleitet. Das Verb ‚opfern‘ (זָבַח), 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. Der zitierte Vers des 4. Sohnes, Ex 34,14, endet auf das Wort ‚anderer‘ (אַחֵר), welches einerseits mit dem darauffolgenden eine asyndetische Alliteration bildet (אַחֵר אֶפְקֹדוּהוּ), da er gleich nach dem Vers weggebracht und getötet wird, wie der 1. Sohn, und andererseits das Gegenteil zum Begriff ‚einzig‘ (אַחַד) des Verses des 5. Sohnes darstellt, wobei dabei auch ein Wurzelspiel vermutet werden kann. Der 5. Sohn wird, wie die vorherigen beiden, durch dieselbe chiasmatische 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‘ (אַחַד), im Angesicht der ständig wiederkehrenden Zahl ‚Sieben‘ (שֶׁבַע) auf, sondern auch durch ein Hyperbaton (אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד). Wie der vorherige Sohn wird auch dieser, gekennzeichnet durch eine Alliteration (אַחַד אֶפְקֹדוּהוּ), gleich nach dem Vers weggebracht. Gleich dem 3. bis 5. Sohn werden auch die letzten beiden mit der chiasmatischen Alliteration präsentiert. Der Bibelvers des 6. Sohnes, Dtn 4,39, enthält das Stichwort ‚heute/an dem Tag‘ (הַיּוֹם), welches diesen mit dem Bibelzitat des letzten Sohnes, Dtn 26,17–18, verbindet. Mit dem Begriff ‚heute/an diesem Tag‘ (הַיּוֹם) 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‘ (שׁוּב) unterstützt, welches gemeinsam mit הַיּוֹם 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‘ (לִבָּב) erfolgen. Vermutlich wollte der 6. Sohn den Kaiser davor bewahren, sein Herz komplett zu **verhärten** (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. Dabei handelt es sich um zwei Gegensatzpaare, nämlich ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ (שָׁמַיִם, אֶרֶץ) sowie ‚oben‘ und ‚unten‘ (מִמַּעַל, מִתַּחַת). So oft, wie ‚die Erde/das Land‘ (אֶרֶץ) bisher vorkam (vgl. 2., 5.2., 9., 10., 16., 18.2. Einheit), so selten trat der ‚Himmel‘ (שָׁמַיִם) auf (vgl. 3. Einheit). Wird die in diesem Vers auftretende Alliteration (ה' הוּא הָאֱלֹהִים) 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.

Wie bereits angedeutet, stellt die 8. *Einheit* 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. Der Vers des 7. Sohnes (b), Dtn 26,17–18, enthält gleich drei Alliterationen (ה' האמרת וגו' ה' האמירך היום), wobei die zweite dadurch zustande kommt, dass Dtn 26,18 (durch das ‚usw.‘ [וגו'] ausgedrückt) mitgedacht wird. Weiters werden in diesem Vers die Gottesbezeichnung in Kurzform (ה') 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.²⁷⁰ Die Verben ‚schwören‘ (שבע) und ‚austauschen/wechseln‘ (עבר) 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‘ (שִׁבְעַ) 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‘ (הקדוש ברוך הוא), bestehend aus dem Epitheton ‚der Heilige‘ (הקדוש) und einer Segnungsformel (ברוך הוא), angesprochen, was im Gegensatz zu einem ‚anderen Gott‘ (אל אחר) steht. Genauso steht Israel, hier unter ‚wir‘ inbegriffen, im Gegensatz zu einer ‚anderen Nation‘ (אומה אחרת).

Durch eine Ausweitung der Weigerung des 7. Sohnes (b' und 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 eines ausgerufenen *Qal wa-chomer* zugunsten der ‚Ehre‘ (כבוד) Gottes ab (b''). Durch das Stichwort ‚Kaiser‘ (קיסר), das insgesamt fünf Mal in dieser Einheit auftritt, werden die parallelen Abschnitte der Einheit gerahmt. Der Kaiser schlägt dem 7. Sohn vor, dass er seinen Siegelring vor diesen wirft und dieser sich bücken und jenen nehmen soll, was schon beinahe polysyndetisch (וגחין ושקליה) beschrieben ist. Dies macht Sinn, da der Vorgang vom Kaiser bereits durchgeplant scheint und von Seiten des Knaben schnell gehen soll, damit die Zusehenden glauben, dass der Sohn sich vor

²⁷⁰ 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.

dem Kaiser verneigt – er dessen Autorität akzeptiert, was durch ein Hyperbaton (קביל עליה הרמנא) ausgedrückt wird. Zu dem Nomen ‚Autorität‘ (הרמנא) sei angemerkt, dass es sich um ein mittelpersisches Lehnwort (*hramān*) handelt, das lediglich ‚Befehl‘ bedeutet. 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‘ (גושפוקא) des Kaisers, den dieser auf den Boden werfen will, damit sich der siebte 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. Der Begriff ‚über‘ (על) kam bereits in etlichen Einheiten vor und auch in dieser wird er insgesamt zwei Mal (vgl. 3. Abschnitt Vers Ex 20,3) gebraucht. Der *Qal wa-chomer* beginnt mit einer Geminatio (הבל עלך קיסר) geht dann in einen Vergleich mit Steigerung über (so – umso mehr), als der Sohn die Ehre Gottes über jene des Kaisers stellt, wobei der Begriff ‚Ehre‘ (כבוד) wiederholt wird. Abermals wird Gott als ‚der Heilige, gepriesen sei er‘ (abgekürzt הקב"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 chiastische Alliteration (על כבוד עצמך כך על כבוד) noch verstärkt. Am Ende des *Qal wa-chomer* sind noch das Auftreten der Zahl ‚Eins‘ (אחת), sowie eine Geminatio (כמה) erwähnenswert.

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. Denn als sie auch den letzten Sohn wegbringen wollen, schreitet sie ein – unter dem Vorwand ihn küssen zu wollen, gibt sie ihrem letzten Sohn eine Botschaft für Abraham mit (c–e), der seinen Sohn Isaak band.²⁷¹ Dadurch lehnt sie sich wie ihre Söhne gegen den Kaiser auf, denn sie überredet ihren Sohn nicht, diesen anzubeten. Ihre Botschaft beginnt mit einer Alliteration אברהם אביכם אתה (... אחד ואני), die schon vermuten lässt, dass darauf ein Vergleich mit Abraham oder zumindest eine Gegenüberstellung (אחת – אני) zu diesem erfolgt. Die Erwähnung des ‚Vaters‘ (בא) Abraham spielt nicht nur auf die Opferung Isaaks an, sondern erinnert auch an den Vater und seinen Sohn, die eine Verlobte an Jom Kippur beschliefen (vgl. 1.1. Einheit). Die Parallelsetzung der Leidenschaft der Mutter, die sieben (שבעה) Altäre bindet und sieben Söhne zu betrauern hat, mit jener Abrahams, der nur einen (אחד) Altar band und selbst dabei nur geprüft wurde, hebt abermals die Zahlen ‚Eins‘ (אחד) und ‚Sieben‘ (שבעה) durch Wiederholung hervor. Wie der Paralleltext KlgIR 1,50 vermuten lässt, ist die Aussage der Mutter vermutlich von Trauer und Wut durchdrungen, da dort gesagt wird, dass Abraham ironischerweise nur getestet wurde, während sie tat-

271 Zur Aqeda Isaaks in diesem Kontext siehe u.a.: Agus (1988); Chilton (2008), Part 1.

sächlich sieben Söhne an einem Tag verliert. Die Worte ‚binden‘ (עקד) und ‚Altar‘ (מזבה) werden in ihrer Aussage wiederholt. Der erwähnte ‚Altar‘ (מזבה) ruft die 2. Einheit in Erinnerung, in welcher um des Altars willen kein makelhaftes Tier geopfert wurde. So wurden in der 2. Einheit zwar keine Tiere, dafür aber in dieser Einheit sieben Menschen geopfert. Weiters weist der Begriff ‚Altar‘ (זבח) die gleiche Wurzel auf, die auch das Verb ‚opfern‘ (זבח), 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. Der Vergleich der Mutter mit Abraham wird im Paralleltext KglR 1,50 wesentlich ausführlicher geschildert. In dieser Version der Erzählung hier wird 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 jedoch durch KglR 1,50 geschlossen werden, denn dort heißt es, dass sie, als auch der 7. Sohn getötet wird, wahnsinnig wird, bis sie sich schlussendlich, wie hier, von einem Dach stürzt und so Selbstmord begeht. Die Schilderung ihres Todes ist zwar kurz und besteht aus einer Klimax, wird aber dennoch polysyndetisch in die Länge gezogen (עלתה [לגג] ונפלה ומתה). 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).

Die Versuche der Söhne, den Kaiser doch noch zu bekehren und sein Herz nicht völlig zu verhärteten, 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 siebter 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 ‚Sieben‘ (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.

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‘ (אם) und ihre ‚Söhne‘ (בני) 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. Schlussendlich kommt das Wort ‚Mutter‘ zwei Mal und der Begriff ‚Söhne‘ insgesamt drei Mal in dieser Einheit vor. Wird beachtet, dass es im Vers heißt, dass die Mutter froh ist 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. Durch die Himmelsstimme wird jedoch 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 wiedervereint 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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit kann gesagt werden, dass von *Craik et al.* 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* 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 Kaiser²; Botschaft der Mutter an Abraham²) Stil auftreten. Von den Humortechniken *Bergers* hingegen sind die Anspielung (Aqeda Isaaks; bBer 33b zu Dtn 22,6), Beleidigung/Drohung (wehe dir Kaiser²), Ironie (Abraham wird einmal getestet, Mutter verliert an einem 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; schwören – sieben; Altar – opfern), der Katalog (1. bis 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 Eins, Zahl Sieben), 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 Wort-/Wurzelspiele (anderer – einzig; Altar – opfern), 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 Eins, Zahl Sieben, heute/an dem Tag, bedenken/zurückkeh-

ren/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
- 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, Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit beinhaltet weitere Auslegungen zu Ps 44,23,²⁷⁵ welche von der Beschneidung am 8. Tag und der Selbstschlachtung von Tora-/Talmudgelehrten handeln.

Diese Texteinheit kann in *zwei Abschnitte* unterteilt werden:

²⁷² Hierzu sei angemerkt, dass Raschi die ‚andere Sache‘ als Lepra interpretiert.

²⁷³ Dieser Satz könnte auch anders übersetzt/gegliedert werden:

b Wie Rava (= Raba) sagte: Jede Sache zeigt/demonstriert ein Mensch an sich selbst [wörtl.: an seiner Seele], außer das Schlachten.

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.

	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. Wird hier von der Beschneidung am 8. Tag nach der Geburt gesprochen, so waren in der vorherigen Einheit ironischerweise genau acht Tode zu beklagen – der der Mutter und ihrer sieben Söhne. Die Zahl ‚Acht‘ (שמונה) kam als solche jedoch 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 hier auch, häufig 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 טבה) auf die Talmudgelehrten beziehen, welche die Gesetze des (rituellen) ‚Schlachten‘²⁷⁷ (שחיטה) an sich selbst demonstrieren (a). Die Interpretation von Resch Laqisch fängt mit einer Alliteration (אמר אלו) an, mittels derer einerseits auf die ‚Schafe‘ (צאן) aus Ps 44,23 angespielt und andererseits durch das Verb ‚sagen‘ (אמר) die Verbindung zu dem Rabbiner hergestellt wird. Das Stichwort ‚Schlachten‘ (טבה) setzt diese mit der 15. Einheit, sowie der 18.1. Einheit in Relation. Es ist auch eben dieser Begriff ‚Schlachten‘ in seinen Synonymen (שחט, טבה), 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 schächtetten 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

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.

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. 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 und a'). Das ‚Schlachten‘ (שחט), welches diese an sich selbst demonstrieren, wird gleichfalls wiederholt (a und b), genauso wie der Begriff ‚an sich selbst‘ (עצמן) insgesamt drei Mal (a und a') und einmal als Synonym (b) vorkommt.

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 die 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‘ (הזה) 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 am eigenen Körper gezeigt, wörtlich, an der 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 (vgl. bSan 74a). Durch eine Alliteration (בנפשיה בר) wird diese Botschaft Ravas betont. 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. 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 (= Allusion), nämlich auf die ‚Unzucht‘.

Rav Nachman bar Jitzchak schließt sich wiederum der Auslegung des Resch Laqisch an, indem er ebenfalls sagt, dass die ‚Schafe‘ aus Ps 44,23 sich auf die Talmudgelehrten beziehen, die selbst über den Worten der Tora sterben (a'). Die Aussage des Rav Nachman bar Jitzchak wird wie jene des Resch Laqisch durch eine Alliteration (אמר אלו) eingeleitet. 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. Diese Einheit wird einerseits insgesamt durch diese Wortspiele bzw. die Bedeutungsvariabilität bestimmter Wurzeln zusammengehalten und es ergibt sich andererseits auch bei Gleichsetzung der Wurzeln מילה und דבר, 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 ‚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. Die Alliteration על עצמן drückt auch 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. 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. 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. Der Vers Num 19,14 wird folglich durch die Worte ‚Tora‘ (תורה) und ‚sterben‘ (מות) vollständig in a' integriert, da beide insgesamt drei Mal auftreten und so Text und Vers verbinden. 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). 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 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. Num 19,14 soll schließlich die Worte des Resch Laqisch untermauern, doch wird der Vers zumeist in Bezug auf Diskussionen der Reinheit und Verun-

reinigung gebraucht.²⁷⁸ Einzig bBer 63b und bSchab 83b bilden dazu Ausnahmen, denn in bBer 63b beispielsweise wird das ‚Zelt‘ (זֶלֶת) 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‘ einführt, über Worten bzw. Gesetzen der Tora oder eben für diese, so erhalten diese Gültigkeit, gerade weil sie für wichtig genug erachtet 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, das wiederum in bSan 74a verboten wird. Auch im 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 sieben 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.

Humorstile & -techniken

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.* sowie der einschließende Humorstil (Wortspiele, Bedeutungsvariabilität, Synonyme) von *Martin* vertreten sind. Die folgenden Humortechniken *Bergers* 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 sieben 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:

²⁷⁸ Zum Thema der Reinheit und Unreinheit zur Zeit des 2. Tempels und danach siehe beispielsweise: Noam (2008); dies. (2010); Furstenberg (2015a).

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.

Sache – Wort), Stichworte (Tag, Zahl Acht, 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] Tefillin-kapseln wurden auf den Köpfen der **Getöteten** (in/von) Bethars gefunden.
- b Rabbi Jannai bar Rabbi Jischmael sagte: drei 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 drei zu drei/je drei 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: vier Kab/Kav (= 1/6 Se'a) Hirn²⁸² wurden auf einem Stein gefunden.
- b' Ulla (= Ula) sagte: neun 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

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit handelt von jenen, die in Bethar getötet wurden und von deren Religiosität nur mehr Teffillinkapseln²⁸⁴ und Gehirnreste auf einem Stein zeugen.

Diese Texteinheit kann in *zwei Abschnitte* unterteilt werden:

²⁸⁰ Paralleltex-te: 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 Kindergehirmen 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!

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 Teffillinkapseln befinden sich kleine Rollen aus Pergament, die mit handgeschriebenen Toraversen versehen sind. Tefillin, welche in die Zeit des Bar Kochba-Aufstandes datieren, wurden in drei Höhlen in der Judäischen

1. Abschnitt (A)	Teffillinkapseln, 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 Teffillinkapseln an den Köpfen der Getöteten gefunden wurden. Diese Menge ist beachtlich, wenn beachtet wird, dass ein Se'a 13 ¼ Litern entspricht, denn so ergeben sich für 40 Se'a Teffillinkapseln 530 Liter bzw. Kilogramm. So kann gesagt werden, dass 530 kg an Teffillinkapseln gefunden wurden, was sehr viel erscheint.

Die (Sub-)Einheit beginnt mit einer Alliteration, die sich aus einer Geminatio (בר בר [חנה]) ergibt, nämlich dem Namen des Rabbi bar Bar Chana. Solche Zusammenspiele von Alliteration und Geminatio kommen im 1. Abschnitt noch zwei Mal vor (ארבעים ארבעים [של] שלש שלש). 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 Teffillinkapseln 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 Teffillinkapseln auf den ‚Köpfen‘ (ארש) 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). Der Ort des Auffindens, die Köpfe der Getöteten, ist nicht unwesentlich, da das Wort ‚Kopf‘ (ראש) zwei Mal in der Einheit auftritt und dadurch a und c verbindet. 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 ‚Bethar‘ 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 oder einer synonymen Wurzel 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

Wüste gefunden. Siehe dazu beispielsweise: Milik (1961); Aharoni (1961); Morgenstern/Segal (2000).

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 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 Einzigartigkeit gepriesen wird? Gottes Kapseln enthalten gemäß bBer 6a die Verse Dtn 6,4²⁸⁷; 26,17–18²⁸⁸ oder 1 Chr 17,21,²⁸⁹ 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 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 drei Körben von je 40 Se'a bemisst, sowie eine aus einer Baraita, die von 40 Körben mit je drei Se'a ausgeht. Beide Ergänzungen sind parallel formuliert, jedoch in Bezug auf ihre Zahlenangaben chiasmisch (3x40 Se'a; 40x3 Se'a) angeordnet. In beiden beläuft sich die Menge auf 120 Se'a, was die dreifache Menge

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).

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).

(= 1590 kg) der von Rabbi Jochanan geäußerten ist. In dieser Einheit wird u.a. durch diese Ergänzungen die Zahl 40 insgesamt vier Mal sowie der Begriff ‚Se'a‘ (סאה) drei Mal wiederholt, wobei dieser in verschiedenen Fällen auftritt (סאי, סאה), weshalb von einem Polyptoton gesprochen werden kann. Auch der Begriff ‚Haufen/Körbe‘ (קופות) wird hier in b wiederholt. Warum die ursprüngliche Anzahl von 40 Se'a verdreifacht wird, wird nicht erläutert und bleibt dadurch unklar. Ersichtlich ist jedoch, dass die Zahl ‚Drei‘ (שלש), 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, sowie drei Mal in dieser auftritt. 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. Das Verb ‚finden‘ (מצא), welches a und a' in Verbindung setzt, muss in b mitgedacht werden, da die Aussage von Rabbi Jannai und jene der Baraita elliptisch formuliert sind.

Um die Unstimmigkeit aufzulösen, wird bekräftigt, dass sie keinesfalls geteilter Meinung sind (c), sondern sich die eine Zahl auf jene Tefillinkapseln vom ‚Kopf‘ (ארש) (a) und die andere auf jene vom ‚Arm‘ (b) bezieht. Diese schlichtende Erkenntnis wird wieder elliptisch formuliert. Durch diese Erklärung werden zwar die unterschiedlichen Mengenangaben geklärt, jedoch nicht, warum umso 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. In der Diskussion werden die Tefillin des Kopfes jenen des linken Armes, an dem sie getragen werden, gegenübergestellt. Die einleitende Anmerkung, 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 Zahlenspielerei, die durch den schlichtenden Einwand aufgelöst oder zumindest scheinbar erklärbar wird. Ob es bei diesem Erklärungsversuch nur um die beiden chiasmatischen Angaben in b, oder doch um a und b geht, ist nicht ganz klar, wobei letzteres wahrscheinlicher erscheint.

Weiters wird von Rabbi Assi, der sich bereits im 2. Block zu den drei römischen Erlassen äußerte, erwähnt, dass auf einem Stein vier Kav²⁹¹ Hirn gefunden wurden (a'). Die Aussage des Rabbi Assi, wird durch die Zahl ‚Vier‘ an a–c geknüpft sowie durch eine Alliteration (אסי ארבע) mit genau ihm als Sprecher verbunden. 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

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.

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. Die Alliteration אבן אהת erinnert an die 15. Einheit, in der Nebuzaradan auch auf ‚einem‘ (אהת), ‚Stein‘ (אבן) Myriaden tötete, jedoch nicht in Bethar, sondern in Jerusalem. 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. Gleichfalls 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 ‚Gehirn‘ stocherte, so werden hier vier Kav ‚Gehirn‘ (מיה) 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.

Ulla hingegen ist sich sicher, dass es nicht vier, sondern neun Kav waren (b'), wodurch erneut die Zahlen ‚Vier‘ und ‚Drei‘ – denn 9 ist durch 3 teilbar – wie in a und b hervorgehoben werden. Der Einwand Ullas wiederholt den Begriff ‚Kav‘ (קבין), den bereits Rabbi Assi gebrauchte.

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 und 9, wird der Rachegeanke 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

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.

hier verwünschte Babylon vermutlich nur stellvertretend für dieses steht. 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). Mithilfe einer Alliteration (בה בבל) wird Babylon angesprochen. ‚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 wiederholt ‚gesegnet/selig‘ (אשר), der es Babylon zurückzahlt, wobei das Verb ‚zurückzahlen‘ (שלם) eine Wurzelverbindung zum Begriff ‚Frieden‘ (שלוים) 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 ke-negged Midda* Prinzips gesehen werden kann.²⁹³ Sollte es sich hingegen nicht um zukünftige Rachewünsche, sondern um konkrete geschichtliche Ereignisse handeln, würde der Vers für eine Befürwortung des Aufstandes und der Taten Bar Kochbas sprechen, ja sogar den Wunsch enthalten, dass der Aufstand siegreich sei und möglichst viele Feinde auf einem Stein zerschmettert werden würden, wie diese es mit den Israeliten taten. 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.

²⁹³ Für die ethischen Probleme moderner jüdischer und christlicher Interpreten dieser Verse und Analysen zu diesen siehe beispielsweise: Brenner (2003a); 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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von *Craik et al.* der kompetente (unterschiedliche Anzahl an Tefillinkapseln wird durch eine Zahlenspielerlei aufzulösen versucht), der verklemmte (Aussagen über Mengenangaben von Tefillinkapseln der Getöteten oder deren Gehirnen werden nur in Form von Ellipsen wiedergegeben) sowie der harmlose (Zahlenspielerlei, 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*. Von den Humortechniken *Bergers* 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 Stein?) 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 Vier, Zahl Drei, Zahl Eins), wie auch eine Zahlenspielerlei (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 jener der Gelehrten und Hohepriester 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: zwei 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/Sieglings und hatten Geschlechtsverkehr [wörtl.: benützten ihre Betten].
- 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, Textanalyse & Interpretation

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 Rö-

²⁹⁴ Paralleltext: 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 genommte 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 zwei Drachmen.

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.]

mern aufgrund dieser Schönheit sogar beim Sex als Anschauungsmaterial verwendet werden.

Diese Texteinheit kann in *zwei Abschnitte* gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Auslegung zu Klgl 4,2 – Schönheit
2. Abschnitt (B)	Belegvers zu der Auslegung – Dtn 28,6 i

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 und 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 chiasmisch zum Vers Klgl 4,2. Insgesamt wird in den drei 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‘ (סלא) 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‘ (בנים) 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. Der Vers Klgl 4,2 enthält eine Alliteration (היקרים המסולאים), 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 (מאי מסולאים), 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 מסולאים בפז wiederholt werden. Im 1. Ab-

schnitt wird der Begriff ‚Feingold‘ (פז) sogar insgesamt fünf Mal wiederholt. Das Stichwort ‚Feingold‘ (פז) trat bisher noch nicht auf, gewöhnliches ‚Gold‘ (זהב) hingegen schon (vgl. 4.2. Einheit). Es wurde von Martha, der Tochter des Boethus, der Tochter oder Frau eines Hohepriesters, vor ihrem Tod auf die Straße geworfen. So war bereits in der 4.2. Einheit zumindest indirekt die Verbindung zwischen Gold und den Kindern Israels bzw. Hohepriestern hergestellt. Es ist auch eben dieses Stichwort, durch welches die beiden Auslegungen (a und b) mit Kgl 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 Schila, der bereits in der vorherigen 18.4. Einheit auftrat, dazu äußert, kamen zwei 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 ausginge. Die Aussage der Schule Rabbi Schilas spielt vermutlich auf bQid 49b (vgl. EstR 1,17 zu Est 1,3) an, wo es heißt, dass zehn Kav an Reichtum in die Welt kamen und Rom neun davon erhielt, während der Rest der Welt sich mit nur einem Kav begnügen musste. Laut bQid und auch dieser Stelle wäre Rom die reichste Stadt der Welt, was einer Übertreibung gleicht. ‚Rom‘ (רומי) 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 zwei 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. Diese Auslegung zu Kgl 4,2 enthält nicht nur das wiederholte Wort ‚Feingold‘ (פז), sondern auch eine Epipher (בעלמא, ... עלמא), deren zweiter Teil sich aus den parallel genannten Orten, an denen das Gold auf die Welt herabkam, ergibt.

Die 2. Auslegung (b) bringt durch אלא zum Ausdruck, dass nun die richtige Interpretationsweise zu Kgl 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‘ (יופי) 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 b_1 und b_2 in Form eines parallelen Vorher-/Nachher-Schemas erläutert, was durch die verwendeten Begrifflichkeiten ‚ursprünglich/zuerst‘ (מעיקרא) sowie ‚von hier an/da an‘ (מכאן ואילך) verdeutlicht wird. 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. Die Wiederholung des Wortes ‚Rom‘ (רומי) verbindet diese mit der 1. Auslegung (a). Das ‚Abbild des Siegelrings‘ (בליינא דגוישפנקא), 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‘ (גוישפנקא) 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 beim 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 (בני ישראל), 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 neun von zehn Kav der Weisheit, die auf die Erde gelangten, an Israel gingen, sowie neun von zehn Kav der Schönheit auf Jerusalem

übergangen, was erklären würde, warum in diesem Kontext israelitische Kinder als Anschauungsmaterial beim Geschlechtsverkehr so beliebt waren.

Das lautmalerische ‚benützen‘ (משמש) sowie das Wort ‚Bett‘ (ערס) verbinden die beiden Teile von b (b₁ und b₂) miteinander, obwohl letzteres abermals als Synonym (פוריה) 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 sieben 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 Kgl 4,2 gelingt, sondern auch der 1. Abschnitt mit seinen Auslegungen zu eben diesem Vers 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 Teflinkapseln 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 begehrtenswerte 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 Körper haben zu lassen, ja, sie sogar als schöner als Feingold beschreiben, demonstrieren sie ihren Widerstand.²⁹⁸ Mittels Kgl 4,(1–)2²⁹⁹ 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 zerbrechlich

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.

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 Kgl 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 Kgl 4,2 gelernt haben und dessen Bedeutungen erläutern, geht nicht aus dem Text hervor. Jedenfalls fragt der ‚eine‘ (הן) Freund den anderen, wo denn geschrieben steht, dass sich die 2. Auslegung auf den Vers beziehen kann. Dabei kommt die Zahl ‚Eins‘ (הן) abermals in dieser Einheit vor. Die Frage beginnt mit einer Alliteration (הא הִכֵּא), die das ‚wo‘ der Begründung für die 2. Auslegung im 1. Abschnitt klären soll. Der Zweite antwortet auf diese Frage mit dem Vers Dtn 28,61, wobei die Alliteration in dem Vers die eigentliche Antwort liefert, wenn es heißt ‚in diesem Buch der Tora‘ (הַתּוֹרָה הַזֹּאת) [בְּסֵפֶר]. 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 niedergeschrieben ist. Dtn 28,61 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. Das Verb ‚schreiben‘ (כָּתַב) verbindet dabei Dtn 28,61 und die Frage, da das Verb in beiden vorkommt und dadurch wiederholt wird. Weiters finden sich in dem Vers noch eine Perissologie (כָּל [כָּל] חַלֵּי וְ[כָל] מַכָּה), die im Gesamtkontext von Dtn 28,15–68 einen Teil einer Aufzählung, nämlich von Strafen, bildet. 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

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 ke-negged Midda*-Prinzip entsprechen würde.

³⁰¹ Vgl. Watts Belser (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.

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 Kgl 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 dessen Bestrafung handelt, wird nicht direkt gesagt und kann somit nur vermutet werden.

Der Freund, welcher die Frage nach der Begründung der Auslegung zu Kgl 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. Der Begriff ‚Blatt‘ (פוסתא) kann wie פך 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 drei Alliterationen geprägt, welche sich jeweils in den Aussagen der beiden Freunde befinden und lediglich dazu dienen abzuklären, wie weit der eine noch bis zu dieser bestimmten Stelle bzw. diesem Vers zu lesen hat. So wird mit der ersten Alliteration nach der Entfernung gefragt (מרתיקנא מרוכתא), die zweite gibt die Antwort (פוסתא ופלגא), dass nur mehr eineinhalb Blätter fehlen, während die letzte hervorhebt, dass dies wohl nicht stimmen kann (לגביה לא), da ansonsten die Hilfe des Freundes nicht benötigt worden wäre. Doch nicht simple Alliterationen dominieren diesen 2. Abschnitt, sondern eigentlich die Ironie. 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. unter Umständen 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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken, die sich in dieser (Sub-)Einheit finden, ist zu sagen, dass von *Craik et al.* der sozial warme (trotz Gefangenschaft wird über Verse diskutiert; 1. Auslegung zu Kglg 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 Kglg 4,2 wird *ad absurdum* geführt, während mit 2. Auslegung das Sexualverhalten der Römer lächerlich gemacht wird) sowie schließlich der reflektierende (2. Auslegung soll durch zusätzlichen Vers erklärt werden, was in einem humorvollen Schlagabtausch geschieht) vorkommen. Von *Martin* 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* sind ebenfalls etliche vorzufinden, so zum Beispiel die Anspielung (auf bQid 49b; auf bBM 84a bzw. bBer 20a[?]), 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 Eins), 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 *rabinischen Techniken* sind in dieser Einheit durch Wortspiele (Gemination, Epipher, Lautmalerei, Perissologie), ähnlichen Wurzelklang (Felsen/aufwiegen), Chiasmus (Auslegungsreihenfolge zu Kglg 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) vertreten.

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 Schul Kinder vor sich.
- b Und als es geschah, (dass) der **Feind** dort eintrat, stachen sie (= Schul Kinder) sie (= Feinde) mit ihren Griffeln (= Schreibwerkzeug);
- c und als der **Feind** siegte und sie einfing/gefangen nahm, wickelten sie (= Feinde) sie (= Schul Kinder) in ihre (Bücher)rollen und steckten sie in Brand [wörtl.: zündeten sie mit/im Feuer an].

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

Die (Sub-)Einheit beinhaltet eine Interpretation von Klgl 3,51, wonach sämtliche Schul Kinder Bethars durch die Feinde bzw. die Römer zu Tode kamen.

Diese Texteinheit besteht aus *einem Abschnitt*:

i. Abschnitt (A)	Auslegung zu Klgl 3,51
a	Situationsbeschreibung (Stadt)
b	Versuch der Abwehr der Feinde durch Schul Kinder
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, wodurch das Verb ‚sagen‘ (אמר) wiederholt 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 drei 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

303 Paralleltex te: KlglR 2,4; yTaan 4,8,69a.

304 EÜ: Mein Auge schmerzt mich wegen all der Töchter meiner Stadt.

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 tue, 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. Dieser Umstand wird durch eine Alliteration (עיני עוללה) betont. 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‘ (עוללים) 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. Auffällig ist in diesem Kontext die dreimalige Wiederholung des Possessivums in der 1. Person Singular (עיני ... לנפשי ... עירי), welches das Auge, die Seele und die Stadt allesamt mit dem Sprecher des Verses direkt verbindet und als dessen Eigentum bzw. als zu diesem gehörig kennzeichnet. 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 Kgl 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,

³⁰⁵ Hier, in bGit 58a, ist es möglich, Gott den Vers zuzuschreiben, wie er auch in Kgl als Ausspruch Gottes verstanden wurde, doch in den Paralleltextrn 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 Kgl 3,51 über sich selbst, um seine Trauer zum Ausdruck zu bringen. In KglR 2,4 verhält es sich genauso.

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 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 Wiederholung der Zahl 400, wird gleichfalls auch das Wort bzw. die Zahl ‚100‘ (מאות) drei Mal gebraucht. Durch die Geminatio ‚jede/r einzelne‘ (כל אחת ואחת ... כל אחד ואחד) wird nicht nur die Auslegung an den Vers gebunden, sondern auch die Zahl ‚Eins‘ vier Mal wiederholt und betont, in weiblicher und männlicher Form (אחד, אחת). 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. Eine Alliteration (בכרך ביתר) bekräftigt, dass sich Klgl 3,51 auf die Stadt ‚Bethar‘ (ביתר) bezieht und in eben dieser sämtliche Bildungseinrichtungen zerstört werden. Das Ausmaß der Zerstörung aber auch die übertriebene oder vielleicht sogar ursprüngliche Größe der Stadt, welche von ihren

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.

zahlreichen Synagogen/Lehrhäusern ableitbar ist, drückt sich ebenso in der Anzahl der Kinderlehrer aus, welche mithilfe einer Alliteration ([תינוקות] ממות מלמדי [ארבע]) 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.

Mit dem Betreten der Feinde von Bethar wird die Gefahr durch die Römer präsent, welche von den (männlichen) Schulkindern abzuwehren versucht wird, 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 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‘ (נקר), wobei letzteres Vorkommen ein Synonym zu der in dieser Einheit auftretenden Wurzel darstellt. Die erwähnten ‚Griffel‘ (חטור), 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 (חטר) auch ‚schlagen‘ oder ‚stoßen‘ bedeuten, was erklären könnte warum die Kinder überhaupt auf die Idee kommen, ihre Griffel gegen die Feinde zu erheben. Es könnte folglich bei dieser Wahl der Waffen ein Wort- bzw. Wurzelspiel mitschwingen.

In c kehrt sich die Situation um, denn die Feinde siegen und die Schulkinder werden von diesen in den Märtyrertod geschickt. Die römischen Feinde obsiegen 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 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 sich diese 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.

Bemerkenswert ist, dass die gesamte Auslegung zu dem Vers (a–c) in Form eines Polysyndetons (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 (כרכום, ולכדום), was darauf hinweisen könnte, dass die Feinde nicht zögern und gleich nach der Gefangennahme der Kinder diese in Brand stecken. 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 fordert, von einem solch gewaltsamen Ereignis zu berichten. Wurde im Vers das Possessivum ‚mein/e‘ wiederholt, so wird in b und c zwei Mal betont, dass es sich um die Griffel und Schriftrollen der Kinder handelte (ספריהם, חוטריהן). Doch nicht nur dies verbindet b und 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 wird. 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 geschildert, 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. Wird schlussendlich noch nach einer Verbindung zur nächsten Einheit gesucht, so ist diese durch eben dieses Stichwort, nämlich ‚Kind/Kinder‘ (תינוקות) gegeben, da in der 19.3. Einheit ein gefangener ‚Knabe‘ (תינוק) in Rom die Hauptrolle spielt.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von *Craik et al.* 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* der einschließende (Wort-/Wurzelspiele, Synonyme, Tautologie) wie auch der selbstverstärkende (Anzahl der Gebildeten bzw. Bildungsstätten wird im Ange-

sicht 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* betreffend, sind die Anspielung (auf 6. Einheit bzw. Sach 2,12²; auf 18.4. Einheit bzw. Ps 137,9²), 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; stechen – Griffel), der/die Katalog/Aufzählung (Gebäude und Personen einer Bildungseinrichtung), Wiederholung (Geminatio; Possessiva: mein[e], ihr[e]; Stadt, Kinder, Haus, Feinde; Zahl 400, Zahl Vier, Zahl Hundert, Zahl Eins), 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 Vierhundert, Zahl Vier, Zahl Hundert, Zahl Eins) 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 sie gesündigt haben, und auf dessen Wegen sie nicht gehen wollten, und auf dessen Gebote/Tora sie nicht hörten?* (Jes 42,24)³⁰⁹

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.]

³⁰⁹ EÜ: [Wer lieferte Jakob der Plünderung aus und Israel denen, die Beute machen?] War es nicht der

- 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 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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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 diesem Fall geht Rabbi Jehoschua ben Chanania in die große Stadt Rom. Bei dieser Situationsbeschreibung wird der/die Rezipient/in auch gleich auf ein interessantes Phänomen aufmerksam, bei dem die letzten beiden Konsonanten eines Wortes, die ersten beiden des nächsten sind, wobei diese beiden Worte auch denselben Auslaut haben (שהלך לדרך), 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. 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.,

HERR, gegen den sie sündigten? Sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen, sie hörten nicht auf seine Weisung.

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 drei 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 möglicherweise die sparsame Verwendung der Wurzel zu erklären.

Im 2. *Abschnitt* wird Rabbi Jehoschua berichtet, dass sich ein schöner Knabe im Gefängnis befindet. 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 טוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים), denn es wird gesagt, er habe ‚schöne Augen‘, ‚ein gutes Aussehen‘ und ‚Haarsträhnen in Locken angeordnet‘. Das letzte Wort davon, der Begriff ‚Locken‘ (תלתלים), erinnert lautmalerisch bereits an weiche Kurven und bildet gemeinsam mit dem Wort ‚Haarsträhnen/gelockte Haare‘ (קווצות) eine Tautologie. 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. und 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‘ (קורצותיו תלתלים) beschrieben wird, dessen Haupt wie ‚Feingold‘ (פז) ist,³¹⁰ wodurch wieder der Rückbezug zu der 19.1. Einheit sowie zu Kgl 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 KglR 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. Wieder ‚geht‘ (הלך) Rabbi Jehoschua, dieses Mal jedoch, um dann vor einer Türe zu stehen, was mittels einer Alliteration ([פתח] על [פתח]) betont wird. Das Verb ‚gehen‘ (הלך) stellt dabei die Verbindung zum 1. Abschnitt und zu dem zentralen Vers Jes 42,24 dieser Einheit her, während ‚stehen‘ (עמד) sich sogar verbindend auf die drei Teile von bGit 55b–58a (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) auswirkt (vgl. 4.1., 5.2., 11., 19.3., 20. 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 Umstand, dass Rabbi Jehoschua an der ‚Tür‘ (פתח) steht, als er Jes 42,24 anziiert, 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

³¹⁰ Für eine Interpretation zu diesem Vers siehe z.B. LevR 19,1.

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 Vers folgte bzw. keiner eröffnet wurde. Gleichzeitig kann das Nomen ‚Tür‘ (פתח) als Wurzelsynonym zu den in der 5.2. (אבבא) und 4.3. (בבא, פיתחא) Einheit vorkommenden Bezeichnungen für ‚Tür/Tor‘ verstanden werden. Weiters ist das Verb ‚sagen‘ (אמר) hervorzuheben, da es nicht nur a und b dieses Abschnitts miteinander verbindet, sondern genauso den 2. mit dem 3. Abschnitt und insgesamt fünf Mal wiederholt wird.

Rabbi Jehoschua 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. Der 1. Teil von Jes 42,24, der von Rabbi Jehoschua geäußert wird, ist nicht nur chias-tisch angeordnet (Plünderung – Jakob, Israel – Räuber), sondern identifiziert ‚Jakob‘ (יעקב), dessen Auen (vgl. 10. Einheit) und Stimme (vgl. 16. Einheit), die bereits vorkamen, mit ‚Israel‘ (ישראל). Diese Verbindung der beiden Begriffe wird auch durch eine Alliteration (יעקב וישראל) bestärkt. Während ‚Jakob‘ nur im Kontext der Zerstörung Tur Malkas und Bethars auftrat, verbindet ‚Israel‘ alle drei 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‘ (משסה) erinnert einerseits an die 18.4. Einheit, in welcher Babylon als ‚geplünderte‘ (שדד) 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 zu dieser 19.3. Einheit haben. Ein weiteres Wurzelsynonym zu ‚plündern/rauben‘ (שדד) wird für die ‚Räuber‘ (בוזזים) gebraucht, deren Wurzelkonsonanten (בוזז) jenen des Verbs ‚bewegen‘ (זוז), das im 3. Abschnitt dieser Einheit noch auftaucht, ähneln. Weiters ist auffällig, dass der Vers in seiner Gesamtheit, doch besonders dessen zweiter Teil polysyndetisch verbunden (... ולא ... ולא ... וישראל ...) ist und ein Trikolon (gesündigt haben – nicht gehen wollen – nicht hören wollen) zu bilden scheint, bei welchem die letzten beiden Glieder parallel formuliert sind. Der 2. Teil von Jes 42,24, welcher von dem Knaben geantwortet wird, 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 der Einheiten 5.1. und 5.2. der Fall war, wo er direkt angesprochen wurde – indirekt mit der Abkürzung des Tetragrammatons ‚Herr‘ (יה) an, wie dieses auch besonders in der 18.2. Einheit vorkam. Der Begriff חטא für ‚sündigen‘ 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 (potentiellen) 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 ge-

hen – 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. ‚Gehen‘ (הלך) wird im 2. Teil des Verses 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. Die ‚Gebote/Tora‘ (תורה), auf welche ‚sie‘, die (Mehrheit der) Israeliten, nicht mehr hören, 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 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. Weil er den Rest des Verses kennt, beweist der Knabe, dass er nicht nur schön, sondern auch gebildet ist. Der ‚Knabe‘ (תינוק), welcher im 2. Abschnitt zwei Mal auftritt und diesen quasi rahmt, gibt sich mit seiner Antwort somit nicht nur als Israelit zu erkennen, sondern erkennt außerdem Gottes Wirken in Bezug auf das Schicksal Israels und sein eigenes an.³¹² Dem

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 merken 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 Verfolgung als Märtyrer sterben, dar. Quellen, welche von seinem Martyrium berichten, sind die MekhY Neziqin 18 zu

Rezipienten/der Rezipientin stellt sich dennoch die Frage, ob dieser 2. Versteil nicht etwas Subversives, eine indirekte Andeutung, an sich hat, die Gott für das Geschehen verantwortlich macht, wie dies bereits direkt in der 7. Einheit der Fall war. Eine andere Frage lautet, ob in diesem Vers tatsächlich ein Schuldeingeständnis Israels enthalten ist, wie dies von J. Watts Belser vermutet wird. Das 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 verhärten** 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 wieder an die ‚Halakha‘ (הלכה) hält, der wieder auf den Wegen des Herrn ‚gehen‘ (הלך) möchte.

Der 3. *Abschnitt* ist chiasmisch angeordnet, der Wunsch des Rabbi Jehoschua, dass der Knabe das Gesetz in Israel lehren soll (a und a’), welcher mittels einer Figura etymologica (מורה הוראה) ausgedrückt und wiederholt wird, umrahmt dabei dessen Freikauf um viel Geld (b und 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. Das Wort ‚Israel‘ kommt in dieser Einheit insgesamt drei Mal, sowie ‚Gesetz‘ und das Verb ‚lehren‘ jeweils zwei Mal vor. Von der Idee des Jungen als Gesetzeslehrer begeistert, schwört Rabbi Jehoschua in Form eines Ausrufs sogar beim ‚Tempeldienst/Kult‘ (העבודה), dass er sich nicht vom Gefängnis wegbewegen wird, bis er den Freikauf des Knaben erwirkt hat. Diese Schwurformel ist in rabbinischen Texten nicht selten (im Talmud u.a. in bBer 34b; bSchab 127b; bTaan 24a; bYev 32b; bNaz 4b; bBB 11a; bMen 44a; vgl. auch

Ex 22,22, ARN A 38 + B 41 und die *Geschichte von den Zehn Märtyrern*. Für die Rezeption und Entwicklung dieser Tradition in rabbinischen Midraschim siehe beispielsweise: Kister (1998), S. 188–191. Zur Bedeutung der Traditionen über Rabbi Jischmael für die Entwicklung der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* siehe bes.: Boustani (2005), S. 71–77.

³¹³ Vgl. Watts Belser (2018), S. 68.

Mt 23,16.21). Vielleicht sah auch Rabbi Jehoschua darin eine Reminiszenz an den Tempel, oder, was wahrscheinlicher erscheint, ein Versprechen, diesen, wenn schon nicht in Form des Tempelkults *per se*, so doch in Form von Gelehrten, welche der Tora und Weisheit verpflichtet sind, aufrechtzuerhalten bzw. wiederzubeleben.

„Anadiplose-ähnlich“ werden *b* und *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 bewegt. 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) ist, das in dessen Befreiung fließt. 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 identisch, welche den Schuljungen seinen ‚Vers zitieren‘ (פסוק לי פסוקיד) ließ, 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 wurde. 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 wird, 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 ‚endgültige‘ Rache hinweisen würde. 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‘ (זוז) in dieser Einheit betrachtet, so hört die Bewegung des Gehens an der Tür des Gefängnisses auf, an welcher im Stand verharrt wird, bis das Versprechen des Rabbis von Gott erhört und der Junge befreit wird, woraufhin sich der Rabbi auch wieder wegzubewegen wagt. 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.

Durch diese Betonung eines einzelnen schönen Knaben, der Gesetzeslehrer werden soll, wird wieder, wie bereits in der 19.1. und 19.2. Einheit, die Schönheit und Gelehrsamkeit bzw. Weisheit ganz Israels hervorgehoben (vgl. bQid 49b).

Die Unnachgiebigkeit des Rabbi Jehoschua bei der Befreiung des Knaben mit Gelehrsamkeitspotential ist durch eine gewisse Dringlichkeit der Situation erklärbar, welche aus mHor 3,7 und tHor 2,5–6 sowie dem Paralleltext yHor 3,8,48b angeleitet werden kann. Denn aus diesen Texten 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 hinauswill, dass es für israelitische Männer nicht üblich war, anderen Männern sexuell gefällig zu sein und es für diese, wie bereits aus KglR 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 und 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 KglR 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 im 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

³¹⁴ Zum 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 ihrer selbst wegen erwähnt, sondern um andere Eigenschaften, wie hier die Gelehrsamkeit, oder aber auch die Heiligkeit einer bestimmten Person hervorzuheben.

auf dessen Tora hören (שמע) möchte, was auch der Grund sein dürfte, weshalb Gott diesen durch Rabbi Jehoschua befreien lässt. 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. Die nächste Einheit steht jedoch nicht nur durch die Person Rabbi Jischmael ben Elischas mit dieser in Relation, sondern sogar durch eine Alliteration (אמר, אלישע), welche sich vom letzten Wort dieser über das erste Wort der nächsten Einheit erstreckt.

Humorstile & -techniken

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.* 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* 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* 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 – öffnen, 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 Gefängnis²) und Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeta) wie auch die Entlarvung (Gott ist verantwortlich für die Niederlage Israels, Israel hört nicht mehr auf dessen Gebote – Schuldeingeständnis²) 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 קספ; Zahl Eins) 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 zwei 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

³¹⁶ Paralleltex: 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.]

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 vier 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 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‘ (בן) und ‚Tochter‘ (בת) 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 weitere 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. In der 19.2. Einheit wurde hingegen die Wurzel לךך für das ‚Gefangennehmen‘ gebraucht, 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, aber ge-

³¹⁸ Im Paralleltex KglR 1,46 handelt es sich um die Kinder von Tzadoq dem Priester.

trennte 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 (מר, רב, ריבוניה), bisher in bGit 55b–58a kein einziges Mal auftrat und auch nicht mehr auftreten wird. Im 1. Abschnitt wird das Verb ‚sagen‘ (אמר) wiederholt, was nebensächlich wäre, doch da diese Einheit hauptsächlich aus zwei Dialogen besteht, soll angemerkt sein, dass dieses Verb in der Einheit insgesamt sieben Mal vorkommt.

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 der beiden aufzuteilen.

Der Umstand, dass sie sich an ‚einem‘ (אחד) 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 in den zum ersten Sprecher chiasmischen Abschlussworten des zweiten findet sich eine Überbietung (Schönheit – ganze Welt, gesamte Welt – Schönheit). Mit dem Wort ‚dieser‘ (זה), das in der gesamten Einheit insgesamt 14 Mal inklusive von Synonymen (זו, זאת) auftritt, werden die beiden Sklavenhalter eingeleitet. Beide sind von der vollkommenen Schönheit ihrer Sklaven überzeugt, was sich in deren Wortwahl niederschlägt. Der erste der beiden weiß die Schönheit seines Sklaven mit nichts in der ganzen Welt zu vergleichen (כיופיו). Der zweite überbietet diese Übertreibung, indem er die Schönheit seiner Sklavin in der gesamten Welt als unvergleichlich (כיופיה) beschreibt. Der Gehalt dieser Aussage wird auch noch durch zwei Alliterationen (שפחה שאין ... כולו כיופיה) bestärkt, welche die ganze Schönheit direkt auf die Sklavin beziehen. Die Überbietung erfolgt v.a. durch die Wiederholung des Begriffs כל in anderer Form in der Behauptung des zweiten (בכל העולם כילו), während der erste diesen nur einmal (בכל העולם) gebraucht. 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. Durch die teils parallele, teils chiasmische Konstruktion von a und b des 2. Abschnitts werden die Stichworte ‚Welt‘ (העולם) und ‚Schönheit‘ (יופי) wiederholt. Die ‚Welt‘ (עולם), in der es keine ver-

gleichbare Schönheit geben soll, tritt auch nicht zum ersten Mal auf, sondern kam in allen drei Teilen (= Jerusalem, Tur Malka, Bethar) immer wieder (vgl. 4.3., 5.2., 6., 9., 18.1, 19.1. Einheit) vor. Der Begriff ‚Schönheit‘ (יופי), der die gesamte 19. Einheit dominiert (vgl. 19.1., 19.3., 19.4., 19.5) kristallisiert sich somit als Anlass des Treffens der beiden Sklavenhalter heraus und bestimmt deren Gespräch.

Durch Kohortative bzw. Verben mit kohortativer Färbung (ברוא ונשיאם ... ונחלק) wird die Idee der **Verheiratung** der Sklaven ausgedrückt sowie das Thema der **Hochzeit** wieder aufgegriffen, das zuletzt in der 11. und der 13. Einheit präsent war. Diese Idee der Verheiratung von Sklaven zur Zeugung von noch mehr Sklaven trat bereits in der 11. Einheit unter ähnlichen Umständen auf. Der Vorschlag, die beiden miteinander zu verheiraten, enthält eine Geminatio (זה לזה), welche zum Ausdruck bringt, dass sie als Sklaven denselben Status haben. Das ‚Teilen‘ (חלק) der durch die Heirat entstehenden Kinder erinnert an die 14. Einheit, in welcher in den zwei Flüssen des Jadajim Tals zwei Teile Wasser und ein ‚Teil‘ (חלק) Blut fließen. Der ‚Output‘ der Verbindung, die ‚Kinder‘ (ילד), 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, תינוקות).

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 vereinen bzw. ihre Heirat zu vollziehen. Bei dem Verb ‚bringen‘ (כנס), welches auch ‚sammeln‘ (כנס/כוש) 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. 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. Dies wird durch eine längere Alliteration (... בקרון זוית זה וזו ... בקרון זוית זה) ausgedrückt. Wobei die parallele, zweimalige Erwähnung der ‚Ecke‘ (בקרן זוית) auch darauf anspielen könnte, dass sie sich beide in ihrer Situation 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. Das ‚Sitzten‘ (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 (יתב) auftrat. Gleich einer Anadiplose, die eine Alliteration (זה, זה) bildet, wird von der ‚Ecke‘ zu dem ‚Sklaven‘ übergeleitet. Trotz ihrer Gemeinsamkeit, die sie selbst noch nicht erkannt haben, halten sie 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 ebenso 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. 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. In der Aussage des Sklaven tritt der Begriff ‚Sohn‘ (בן) wieder auf, der sich auf das auftretende Polyptoton (כהן, כהנים) bezieht. 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 Polyptoton (כהנה, כהנים) sowie die insgesamt dritte Wiederholung des Verbs ‚heiraten‘ (נשא). 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. Das Verb ‚heiraten‘ (נשא) wie auch die Nomen ‚Sklave‘ (עבד) und ‚Sklavin‘ (שפחה), welche wie ‚Sohn‘ und ‚Tochter‘ ein komplementäres Gegensatzpaar bilden, verbinden durch ihr wiederholtes Auftreten hingegen den 2. mit dem 3. Abschnitt. 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. Durch das Beharren der beiden auf ihre Abstammung von Hohepriestern, wird auch das Adjektiv ‚groß‘ (גדול) wiederholt. 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), also den ‚großen Priester‘, zu bilden. 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 be-

kräftigt, welche die physische Perfektion von Priestern, die in direkter Umgebung des Altars dienen, betonen.³¹⁹

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 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. Durch den Umstand, dass sie die ganze Nacht weinen, wird כל abermals, zum vierten Mal, wiederholt. Erst mit dem Gegenteil der Nacht, dem Aufsteigen des ‚Morgenrots‘ (עמוד השחר), endet diese Verzweiflung. Das Verb ‚aufsteigen‘ (עלה), mit welchem die Morgenröte verbunden ist, kam insgesamt erst drei Mal vor (vgl. 4., 5.2., 18.2. Einheit) und wird es nach dieser Einheit auch nicht mehr. Bis zu der 19.4. Einheit waren es Menschen (Vespasian, Titus, Mutter der sieben Söhne), die hinaufgingen, doch dieses Mal ist es die personifizierte Morgenröte. Erst im Morgenlicht fällt es ihnen wie Schuppen von den Augen, als sie sich in Form einer Klimax ‚erkennen‘, ‚übereinander fallen‘ und heftig ‚weinen‘ bis sie ‚sterben‘. Dabei ist anzumerken, dass der letzte Teil des 3. Abschnitts (c) sich durch ein Polysyndeton (ובכו ... ונפלו ... וגעו ... ועליהן) auszeichnet, das 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.

Sie erkennen sich erst im Licht des Tages, bei der ‚Morgenröte‘ (עמוד השחר), 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. Sie erkennen somit 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

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 KglR 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 KglR 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.

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 18.1. Einheit der Unzucht durch Selbsttötung entgingen, sondern auch dem moralischen und ethischen Verrat ihrer Gebote. 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. Im Weiteren tritt im 3. Abschnitt noch der Begriff **וַי** 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‘ (**וַיֵּאָחַז**) erkennen und ‚übereinander‘ (**וַיִּפֹּל**) fallen. Wie in der 8. und 13. Einheit die Israeliten über die Römer ‚herfielen‘ (**וַיִּפֹּל**) 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. Ihr ‚Weinen‘ (**וַיִּבְכּוּ**) 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 durch sein zweimaliges Auftreten und verbindet diesen mit dem 4. Abschnitt und besonders dem Vers Klgl 1,16, in welchem es ebenfalls vorkommt. Sie sterben schlussendlich laut weinend, doch wird dies euphemistisch ausgedrückt, wenn gesagt wird, dass ihre Geister herauskommen bzw. sie verlassen. Das Verb ‚herauskommen/hervorgehen‘ (**וַיֵּצֵא**) 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‘ (**וַיִּשָׁקט נַפְשָׁהּ**). Doch hier heißt es ‚ihr Atem verließ sie/ihre Geister kamen heraus‘ (**וַיֵּצֵא נְשָׁמָתָם**), 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*‘ (**נֶפֶשׁ**), ‚*Ruach*‘ (**רוּחַ**) und ‚*Neschama*‘ (**נִשְׁמָה**) 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*‘ (**רוּחַ**) auftrat, während davor (vgl. 4.2. Einheit) und danach (vgl. 9. Einheit) von ‚*Nefesch*‘ (**נֶפֶשׁ**) 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. 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 ihren Schock und psychischen Erschöpfung angesichts ihrer Lage – unbeantwortet bleibt.

Im 4. Abschnitt wird mittels Klgl 1,16 der Tod der beiden Sklaven **beklagt**. Durch die Worte ‚über‘ (על) und das bereits vorgekommene ‚weinen‘ (בכא) wird der Vers an den Erzähltext des 3. und 4. Abschnitts rückgebunden. Neben einer Geminatio (עיני) und einem Polypoton (על אלה, על יהוה) enthält dieser Abschnitt auch eine Alliteration (אלה אני), die bekräftigt, dass über Einzelne getrauert wird. ‚Jeremia‘ (ירמיה), der außer hier nur in der nächsten 19.5. Einheit auftritt, ‚klagt‘ (קון) 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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von *Craik et al.* 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 ausgeweglosen Situation auf ihrer priesterlichen Abstammung) Humorstil von *Martin. Bergers* 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 (Polypoton, 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-spirituellen Reinheitsgeboten 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 (Polyptoton, Geminatio, Synonyme, Klimax, Euphemismus), ein Chiasmus (Überbietung in a und 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 Eins und Zwei) 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 sieben (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.

c Er (= hässlicher Mann) sagte: Nichtsdestoweniger/Dennoch.

Er zog ihr sechs (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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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 ‚Eins‘ auf, die sich auf eine Frau bezieht, wie sie mit Ausnahme des 1. Blocks nur im 2. und 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 und b) durch ein Wortspiel zu erläutern. Die Bestandteile der Etymologie (a und b) sind jedoch nicht nur durch das Wortspiel, sondern gleichfalls durch eine Alliteration ([פניאל] בת [פניאל]) aneinandergelagert, welche die Absicht hat, die Schönheit nicht nur mit ‚Tzofnat‘, sondern auch mit ‚bat Peniel‘ in Verbindung zu bringen. Zuerst wird ‚Tzofnat‘ (צפנת) als (a) ‚Ausschau halten‘ (צופין) nach ihrer Schönheit (יפי) erklärt. Doch dabei ist zu 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‘ (צפן) 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)‘ (יפי), 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 in dem Erzählkomplex von bGit 55b–58a auftritt. Der zweite Teil ihres Namens, ‚bat Peniel‘ (בת פניאל) (b), wird so erklärt, dass sie die ‚Tochter‘ (בת) eines Hohepriesters ist,

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.

der im ‚Allerheiligsten/Innersten‘ (לפני ולפנים) des Tempels, also vor (לפני) dem ‚Angesicht Gottes‘ (פני אל) dient.³²³ Weiters kann von einer Anspielung auf Ex 33,11–23³²⁴ ausgegangen werden, wo Mose mit Gott ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (פנים אל פנים) 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.

Innerhalb des Wortspiels bzw. des 1. Abschnitts wird nicht nur der Name ‚Tzofnat bat Peniel‘ (צפנת בת פניאל) zwei Mal, sondern dadurch auch das Nomen ‚Tochter‘ (בת) gleich drei Mal wiederholt, welches diesen mit dem 3. Abschnitt bzw. dem darin enthaltenen Vers Jer 6,26 verbindet. Der Begriff ‚Tochter‘ (בת) trat insgesamt erst in vier Einheiten auf (vgl. 4.2, 13., 18.4., 19.4. Einheit). Die Wurzel von ‚Peniel‘ (פני), welche auch im ‚Allerheiligsten‘ (לפני ולפנים) zwei Mal vorkommt, bildet dabei nicht nur einen Bestandteil des Wurzelspiels, sondern auch ein Polyphton. Mit Tzofnat tritt, wie in der vorherigen Einheit, eine Tochter eines ‚Hohepriesters‘ (כהן גדול) auf, wodurch auch wieder die Stichworte ‚groß‘ (גדול) und ‚Priester‘ (כהן) ein Kompositum bilden. Der ‚Arbeitsplatz‘ ihres Vaters Peniel, das ‚Allerheiligste/Innerste‘ (לפני ולפנים), erinnert an die 5.1. Einheit, in der Titus den Tempel in Jerusalem, das ‚Heiligtum der Heiligtümer‘ (בית קדשי הקדשים) betrat, um an diesem heiligen Ort Unzucht zu treiben.

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 Felspsalt 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.

Der Umstand, dass ihr Vater dort ‚dient‘ (שמש), steht abgesehen von sämtlichen Erwähnungen der Synonyme (עבד) bei ‚Götzendienst‘ und ‚Sternendienern‘, noch am ehesten mit der 19.3. Einheit in Relation, in welcher Rabbi Jehoschua beim ‚Tempeldienst/Kult‘ (העבודה) schwört, den Jungen Jischmael ben Elischa aus dem Gefängnis freizukaufen. Weiters erinnert die Wurzel des Verbs ‚dienen‘ (שמש) klanglich an den bereits genannten Begriff ‚Name‘ (שמה).

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 am anschließenden Tag in sieben Gewänder gehüllt, um verkauft zu werden.³²⁵ Ihr nächtlicher (הלילה) Missbrauch durch ihren Fänger steht dabei im Gegensatz zu ihrer Ankleidung durch diesen am ‚nächsten Tag‘ (למחר). 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 Schulkindern der 19.2., 19.3. und 19.4. Einheit, in welchen die gleiche Wurzel (שבה/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 Umstand, dass der Sklavenfänger eine ‚ganze Nacht‘ (כל הלילה) nicht von Tzofnat ablässt, spricht einerseits für ihre Schönheit, andererseits aber für eine Nacht in Schrecken, 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 Kleien-Wasser-Gemische verabreicht wurden, um ihn zu heilen. Durch die Zahl der Gewänder wird die ‚Sieben‘ (שבעה) hervorgehoben, die bisher nur in der 14. und besonders in der 18.2. Einheit auftrat. 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.

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.

Kaum steht sie zum Verkauf, kommt auch schon ein Mann, der mittels einer Alliteration (מכוער ביותר) und eines Superlativs (אדם אחר) als besonders hässlich beschrieben wird, und will ihre Schönheit sehen. Dabei ist auffällig, dass sich die Wurzeln von ‚verkaufen‘ (מכר) und ‚hässlich sein‘ (מכער) lediglich durch einen Buchstaben unterscheiden. Während der Begriff ‚Mensch‘/‚Mann‘ (אדם) schon des Öfteren als Synonym (גבר, איש) zu diesem in allen drei 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 Synonyme der Zahl ‚Eins‘ sind Tzofnat, welche im 1. Abschnitt als ‚eine‘ (אחת) Frau vorgestellt wurde, und der ‚eine‘ (אחד) hässliche Mann miteinander verbunden, obwohl deren Geschlecht und äußeres Erscheinungsbild im vollkommenen Gegensatz zueinanderstehen. Ihre Schönheit und seine Hässlichkeit werden dadurch in vielleicht übertriebener Weise als einzigartig hervorgehoben. Eine solch ‚unvergleichliche‘ Schönheit besaßen bisher nur die Kinder des Rabbi Jischmael der letzten Einheit. 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‘ (יופי) unter den sieben Gewändern verborgen ist, wie es bereits im 1. Abschnitt im Zuge des Wortspiels durch die Wurzel ‚verstecken/horten‘ (צפן) angedeutet wurde. Für den Imperativ des Hässlichen wird die Wurzel ראה gebraucht, welche mit Ausnahme des Synonyms (הזא, הזזה) 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 mit dem darin enthaltenen Vers Jer 6,26.

Auf die Bitte, ihre Schönheit zu sehen, beschimpft Tzofnats Verkäufer den potentiellen Kunden als ‚Nichtsnutz‘ (ריקא). In Form einer Alliteration (אם אתה) und Wiederholung des Verbs ‚kaufen‘ (לקח) in unterschiedlicher Form, Infinitiv und Imperativ, versucht er den Hässlichen gleichzeitig, zu einem Kauf zu bewegen, indem er ihn einerseits darauf hinweist, dass er jederzeit kaufen kann, wenn er es wünscht, und indem er andererseits ihre ‚Schönheit‘ als ‚unvergleichlich in der gesamten Welt‘ (שאין כיופיה בכל העולם כולו) anpreist. Dabei ist anzumerken, dass die Verben ‚verkaufen‘ und ‚kaufen‘ demselben semantischen Feld zugeordnet werden können. Die Aussage des Verkäufers erinnert an die Taktik ‚Zuckerbrot und Peitsche‘, da der mögliche

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.

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 chiastisch gebraucht wurden (פהה שאין בכל העולם כולו כיופיה), um sie als weltweit einzigartig zu beschreiben. 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. 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 im gesamten Erzählkomplex auf. Insgesamt lehnt es der Verkäufer scheinbar ab, Tzofnat bzw. seine ‚Ware‘ zur Schau zu stellen, weshalb er dem hässlichen Kunden sagt, er solle ‚kaufen‘ (לקח), wenn er es denn 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 Priesterabkömmlingen 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) wurden hingegen stets Wurzelsynonyme (בעא, אבה) 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 sechs der sieben 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. Dabei wird das Nomen ‚Gewänder‘ (חלוקים) wiederholt. Genauso wie bei Vespasian, der in seinen Schuhen weder drinnen noch aus diesen 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 siebtes Gewand, ‚wälzt sich‘ (פלש) in Staub/Asche und spricht zu Gott. Die Zahl ‚Sieben‘ (שבעה) wird dadurch nicht nur betont, sondern gleichfalls wiederholt. Der Vorgang erinnert stark an Trauer- und Klageriten, wie sie aus der Bibel und generell aus dem Alten Orient bekannt sind.³²⁷ Besonders das ‚zerreißen‘ (קרע), ‚klagen‘ (אבל), ‚trösten‘ (נהם), ‚weinen‘ (בכה) und ‚rasieren‘ (גוז) 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 wurde 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. Tzofnats nächste Handlung ist dagegen fast asyndetisch unverbunden (והתפלשה ... 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‘ 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).

Sie ruft Gott in Form einer Antonomasie, als ‚Herr der Welt‘ (רבנו 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 sich nicht wenigstens der Heiligkeit seines Namens erbarmt. Ihre Frage wird in einer Alliteration (למה לא) kurzgefasst, denn im Grunde will sie von Gott wissen: ‚Warum (hilfst du) nicht?‘. 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 Israel 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,

327 Für Trauer- und Klageriten des Alten Orients und der Bibel, besonders auch jener im Klagelied, siehe: Pham (1999).

328 Vgl. *ibid.*, S. 25–27.

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 zwi-

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 macht 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‘ (גבור) 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. Durch ihre Anrede Gottes und ihre Frage werden insgesamt die Begriffe ‚vor‘ (לפני), ‚Welt‘ (עולם), ‚über‘ (על) sowie ‚Name‘ (שמה) wiederholt, wodurch alle zwei Mal in dieser Einheit auftreten. Das ebenfalls wiederholt vorkommende Verb ‚Mitleid haben‘ (חוס) kommt hingegen in zwei verschiedenen Formen (חסת, תחוס) innerhalb von Tzofnats Frage vor. 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 vielmehr, 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‘ (פליש באפר), kann sie mit der ‚Tochter des Volkes‘ (בת עמי), 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, wodurch das Nomen insgesamt vier Mal in der Einheit auftritt. Das ‚Volk‘ (עם), zu welchem die Tochter gehört, kann durch den Vers

schen 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.

Ez 25,14 der 3. Einheit als ‚Volk Israel‘ (עמי ישראל) identifiziert werden. Der Traueritus des ‚Gürtens mit Sackleinen‘ (הגר שק) ist einmalig im 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‘ (מספד) gemacht werden soll. Eine Metapher verwandelt folglich die neutrale Trauer in ‚bittere Klage‘ (מספד תמרורים), wobei diese ‚Klage‘ (מספד) in Jer 6,26 nicht dieselbe Wurzel wie das ‚Klagen‘ (קון) hat, das von Jeremia über Tzofnat angestimmt wird, was vermutlich an dem gleichen semantischen Feld der Begriffe, jedoch ihrer unterschiedlichen Konnotation liegen dürfte. Das Thema der Trauer trat bereits in 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 sieben Söhne zu betrauern hatte, und an 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 (יהיד) 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 dem bereits öfter vorgekommenen 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. Doch der Vers ist mit seiner Erläuterung nicht nur durch die Wiederholung des Nomens ‚Plünderer‘ (שודד) verbunden, sondern auch durch eine Alliteration (עלינו, עליך), 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. Ist mit dem ‚über uns‘ (עלינו) in der Frage Tzofnats 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. 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. Die letzte Alliteration (עלי ועליך) bekräftigt nochmals, dass

‚über uns‘ über mich und dich bedeutet – was einem Analogieschluss gleicht – und somit das Schicksal Gottes an das des Volkes gebunden, er also genauso durch den Plünderer gefährdet ist. In der Erläuterung wird der Begriff ‚über dich‘ (עלֶיךָ) wiederholt, wodurch schlussendlich die Präposition ‚über‘ (על) in dieser Einheit ganze acht Mal vorkommt.

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 der Plünderer über sie als Tochter des Volkes sowie über Israel und somit auch über 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 bedient sich der Redewendung ‚als ob es möglich wäre‘ (כְּבִיכֹל), welche das Vergleichspartikel (כ) verlangt. Durch diese endet die Interpretation des Verses sarkastisch, denn es wird trotz einer Formulierung, durch welche Gott anthropomorph gedacht wird (כְּבִיכֹל), 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.

Bis zum Ende der Einheit erhält Tzofnat keine Antwort auf ihre Frage. Denn der Herr schweigt – weder hilft, 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 **verhärtet** 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 Kgl 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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass von *Craik et al.* 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* hingegen sind der einschließende (Wort-/Wurzelspiele, besonders 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* sind es wiederum die Anspielung (auf Ex 33,11-23, besonders 33,13), Definition/Etymologie (Name Tzofnat bat Peniel), Übertreibung (unvergleichliche Schönheit, besondere Hässlichkeit), Beleidigung (Nichtsnutz), Ironie (sieben Gewänder werden ihr vom Verkäufer angezogen, um sie zu verkaufen – diese werden vom 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 (diverse 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 Eins, Zahl Sieben) 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 (Asyndeton²), 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 Eins, Zahl Sieben, Zahl Sechs), 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] drei 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 zweier Dochte [wörtl.: gewundener Fäden] in einer Lampe.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 in eine Ménage-à-trois verwickelt sind, welche mit der Verschuldung des Meisters, der Scheidung von seiner Frau und der anschließenden Wiederver-

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.

heiratung 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 *fünf 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

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 nun diese Einheit im Namen von Rav mit der Frage, worauf sich Vers Mi 2,2 bezieht, beginnt. Dieser Ausgangsvers wird durch ein Polysyndeton (וּבֵיתוֹ וְאִישׁ וְנֹחַלְתּוֹ) dominiert. 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 איש, גבר 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‘ (איש, גבר, אדם) 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‘ (אחד) 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. mYom 1,1 oder bYev 62b, 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‘ (נתן) 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 begehrlche des Menschen. Der Umstand, dass es die Frau eines ‚Zimmermanns‘ (גגר) 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 גגג auch als גגג 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 begehrten Frau ist, der schlussendlich ‚fließen‘ (גגר), also Tränen lassen wird. Hierzu ist noch erwähnenswert, dass die Wurzel von ‚Erbe‘ (עקל) etwas anders punktiert ‚Fluss‘ (עקל) 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 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

333 Siehe zu der Identifikation von ‚Frau‘ und ‚Haus‘ auch: Fonrobert (2000), S. 40–67; Baker (2002), S. 34–76; Rubenstein (2018a), S. 245.

334 Vgl. Rubenstein (2018a), S. 249.

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 Häuse; 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

(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 etwa 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 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 (שדר). 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 (שָׁגַר) ebenfalls, wie die zuvor gebrauchte Wurzel נָגַר ‚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‘ (לווה) ungefragt

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 [2018a], S. 239).

geschieht, so geht auch das ‚Senden‘ (שגר) der Frau ohne weitere Aufforderung vorstatten, wobei diese zentralen Verben abwechselnd, also chiasmisch (borgen; senden und borgen; senden), in diesem Abschnitt auftreten. Die beiden Alliterationen des 2. Abschnitts (אשתך אצלי ואלונה ... אשתו אצלו) werden durch das Verb ‚borgen‘ (לוה), das gleichfalls mit demselben Konsonanten beginnt, ähnlich einem Hyperbaton unterbrochen. 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. 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 wird, sei dahingestellt. Fazit ist jedoch, dass der Tischlermeister tatsächlich, um sich Geld zu borgen, seine Frau zu dem Gesellen schickt und diese ironischerweise dabei unabsichtlich verborgt. Der Begriff ‚borgen‘ kommt dabei insgesamt drei Mal und ‚Frau‘ insgesamt vier Mal in dieser Einheit vor. Weiters werden in diesem Abschnitt das Verb ‚senden/schicken‘ (גרש) sowie die Präposition ‚zu‘ (אצל) zwei Mal wiederholt, wobei beide Begriffe diesen mit dem 3. Abschnitt verbinden.

Der Meister schickt dem Gesellen also seine Frau – in der Annahme, dass diese mit dem Geld zurückkommt. Was er jedoch nicht vorausahnen kann, ist, dass sie drei 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‘ (שלש) betont. Interessant ist jedoch, dass nicht wie in der vorherigen Einheit von der Nacht die Rede ist, in der vermutlich sexuelle Handlungen geschehen, sondern die Verweildauer in Tagen angegeben wird. Der Begriff ‚Tag‘ (יום) kam nur in der 9.1. Einheit gemeinsam mit der Zahl ‚Drei‘ 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 drei 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 (auch) 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 drei Tagen die Frau seines Meisters an, wie jene, welche 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 er nimmt 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 drei 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. Eine Alliteration (אמר, אצלו) verbindet die Ankunft des Gesellen bei seinem Meister mit der Frage nach dessen Frau, erkennbar daran, dass das Objekt des ersten Verbs das Subjekt des zweiten ist. Dass der Ehemann der Frau nicht selbst bereits früher den Gesellen aufgesucht hat, macht den Rezipienten/die Rezipientin zwar etwas stutzig, wird aber im Text weder in irgendeiner Form hinterfragt noch begründet. Das Verb ‚sagen‘ (אזלו) tritt in dem 3. Abschnitt besonders häufig auf, da in diesem der Hauptdialog zwischen dem Gesellen und dem Meister stattfindet, doch insgesamt ist es elf Mal in der Einheit in diverser Form vertreten und verbindet dadurch auch alle Abschnitte miteinander. Der Begriff ‚zu ihm‘ (אזלו) und das Verb ‚senden/schicken‘ (שגר) verbinden den 3. mit dem 2. Abschnitt, während die ‚Frau‘ (אשה) alle bisherigen Abschnitte aneinanderbindet. Das Verb ‚kommen‘ (בוא) trat im Zuge der drei 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 beehrte. Der Umstand, dass der Tischlergeselle zuerst den Meister aufsucht, nachdem er drei Tage mit dessen Frau verbracht hat, grenzt an Frechheit, soll ihn in dessen Augen jedoch vermutlich unschuldig erscheinen lassen. Der Begriff ‚zuerst‘ (קדם) 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 (אשתך, אשתו, אשתי) klar definiert, was den Gesellen jedoch nicht davon abhält, seinen Plan, sie als ‚mein‘ bezeichnen zu können, weiterzuverfolgen.

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 drei 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. Auf die Frage ‚Wo ist sie?‘ (היכן היא?) antwortet der Geselle mit der Lüge, dass er sie sofort wieder entlassen, jedoch gehört hat, dass sie von Knaben auf dem Weg missbraucht wurde. 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 ‚sie auf ihrem Weg‘ (בה בדרך) ist dabei interessant, denn in der 19.3. Einheit waren es noch die Wege Gottes, auf denen die Israeliten nicht mehr gehen wollten. Doch hier ist es der selbst gewählte Weg der Frau – freiwillig oder angeblich erzwungen –, der mit sexueller Übertretung in Verbindung steht. Auch in der 18.1. Einheit bei den Knaben und Mädchen war ‚Weg‘ mit sexueller Konnotation verbunden. Der Meister glaubt seinem Gesellen offensichtlich, doch fragt er nicht weiter, was jetzt mit seiner Frau ist, ob sie verletzt wurde 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., 18.1., 19.2. und der 19.3. Einheit auftraten. Der hier angebliche Missbrauch, dessen Wurzel (עלל) auch ‚falsch beschuldigen‘ bedeuten kann, weist auf die (tat-

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 zum Teil bei ihrem Mann, der ihr keine Eskorte mitgab oder sie selbst begleitete (Rubenstein [2018a], 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).

sächliche) 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 drei 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**. Wie schnell dieser Rat erfolgt, wird dadurch verdeutlicht, dass das letzte Wort, das Verb der Frage des Meisters, mit dem nächsten Verb, welches auf den Gesellen bezogen ist, eine Alliteration (אמר אעשה? אמר) bildet. Wieder ist die Frau nicht Bestandteil der Sorge des Tischlermeisters, wieder ist er planlos (oder ignorant) und hört auf seinen Gesellen. Während der Meister das ‚Hören-Sagen‘ des Gesellen glaubt, ist er nun auch bereit, auf dessen nächsten Ratschlag bereitwillig zu hören. 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 wird dabei wiederholt, doch in anderer Konnotation. 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 drei 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 Rat des Gesellen (b' und c') ist, unterbrochen von einem kurzen Einwand des Meisters, der im Grunde konditional (wenn – dann) formuliert ist, was durch die dabei verwendeten Alliterationen (אם אתה [שומע] ... אני אלוך) verdeutlicht wird. Der einzige Einwand, den der Meister gegen den Vorschlag der Scheidung 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. 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 die Aussicht auf ein erneutes Darlehen beruhigt. In dem Gespräch zwischen den beiden wird zwei Mal der Begriff ‚Ketubba‘ (כתובה) gebraucht. In der 11. Einheit war gleichfalls die große ‚Ketubba‘ (כתובה) ein Problem, doch während der Mann dort das Geld 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‘ (ללות), während es hier heißt ‚ich will dir [Geld] borgen‘ (אלוּך), was vermuten lässt, dass beide, der Meister und dessen Frau, beim Gesellen in der Schuld stehen. Durch das Verb ‚borgen‘ (לוּה) sind folglich der 2. und der 3. Abschnitt miteinander verbunden. Dieses Mal dürfte die geborgte Summe größer sein, da das Adjektiv ‚groß‘ (מְרוּבֵה), das zumeist (vgl. 4.1., 5.2., 7., 11., 14., 15.1, 19.3., 19.4., 19.5. Einheit) als Wurzelsynonym (גְּדוּל) dazu auftrat, für die Ketubba gebraucht wird. Das Verb ‚geben‘ (נָתַן) 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 und c') steht der Meister nun auf bzw. setzt endlich den Rat des Gesellen in die Tat um und vollzieht die Scheidung, wodurch das Verb ‚scheiden‘ (גָּרַשׁ) wiederholt wird. Interessanterweise wird jedoch mit keinem Wort ein *Get*, ein Scheidebrief, erwähnt. 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 will, 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 trif-

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!

tigen 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

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. 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 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 Treulosen Felder ‚zugeteilt‘ werden, so ist es realpolitisch auch die römische Regierung, welche die beschlagnahmten Grundstücke an einzelne Sikarikon verteilt, welche es wieder weiterverkaufen.

(4) An jenem Tag macht man über euch ein Sprichwort und man wird eine bittere Klage klagen. Man sagt: Vernichtet sind wir, vernichtet!	[vgl. Jer 6,26 aus 19.5. Einheit]
Der Anteil meines Volkes wird veräußert. Ach, wie entzieht man ihn mir! Treulosen teilt man unsere Felder zu.	Meister verliert Frau wegen Schulden Gott verliert Israel an Götzen/Sünde Römische Regierung nimmt nach Aufstand Grundstücke weg und verteilt sie an Sikarikon

Im 4. Abschnitt kommt die Zeit die ‚Schuld‘ (חוב) abzubezahlen, doch der Meister kann seine Schulden, die er während seiner Ehe und zu Gunsten der Scheidung angehäuft hat, nicht zurückzahlen. Dieses ‚Nicht-zahlen-können‘ wird mittels einer

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.: A. Cohen (2002).

³⁴¹ Vgl. Rubenstein (2018a), S. 252.

Alliteration (לו לפורעו) verdeutlicht. Die Situation 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. In diesem Abschnitt tritt das Verb ‚machen‘ (עשה) nämlich zwei Mal auf, sowie das Verb ‚kommen‘ (בוא) wiederholt vorkommt. 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 Untergebener 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. 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). 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. Der ehemalige Meister 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 endete. 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 Essen wird gleichermaßen ‚gesessen‘ (יָשַׁב), ‚gegessen‘ (אָכַל) und ‚getrunken‘ (שָׁתָה), 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‘ (דְּמָעָה), wie sie nur in dieser letzten Einheit vorkommen. Synonym und tautologisch ist dieses Verhältnis der Verben ‚fallen/rollen‘ (נָשַׁר) und ‚fallen‘ (נָפַל), die beide aussagen, dass seine Tränen aus seinen Augen in ihre Becher fallen. Das Verb ‚fallen‘ (נָפַל) und auch der Begriff ‚Auge‘ (עֵינַי) 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. Klgl 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 können. V.a. die Tränen von Männern, Rabbinen,³⁴³ sind es, die als mächtige Symbole der Trauer für Gott die Präsenz von Ungerechtigkeit, von Bösem

342 Für eine Kurzinterpretation dieser Einheit siehe z.B.: Kalmin (1994).

343 Zum Motiv des weinenden Rabbis und männlicher Tränen siehe beispielsweise: Fonrobert (2001); Valler (2011), bes. Kap. 3.

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. Dass diese Tränen der Grund für die Besiegelung des Schicksals Israels sind, wird gleichfalls durch ein Polysyndeton (רהיו ... ואוכלים ושותין והוא ... ומשקה ... והיו ... ונופלות ... ועל ... ואמרי) deutlich, dass sich vom 4. bis in den 5. Abschnitt erstreckt. Die Tränen des Tischlermeisters vermischen sich in dem Becher mit dem Wein seiner ehemaligen Ehefrau, der neuen Braut, wodurch es zu einer wahrlich 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 sieben 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 gegen 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).

<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 wird, 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 eines Wurzelspiels herstellt, sondern gleichfalls wieder darauf verweisen könnte, dass diese ‚Stunde‘ überhaupt erst eintrat, weil der Tischlermeister sich (unbegründet) scheiden ließ. 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 Ursache 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, 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,

³⁴⁴ Für das Thema der sexuellen Sünde als Grund für den Bundesbruch in den Paralleltexen KlglR und yTaan siehe beispielsweise: Watts Belser (2018), S. 11–23.

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 verhärteten** 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.

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.

Humorstile & -techniken

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 der Verbindung zwischen Vers Mi 2,2 und der Einleitung des Ma'asse), 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 ist 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.* Von *Martin* 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 drei Mal Hilfe und Rat vom 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* sind die Anspielung (Zimmermann – Vater Jesu[?]), Ironie (Geldborgen wird elliptisch geschildert – tragische Folgen und Konsequenzen werden ausformuliert; Frau geht Tischlermeister erst nach drei Tagen ab, aber er weint um sie; Ehebruch wird als Missbrauch getarnt; Geselle kann aufgrund des Ehebruchs von deren angeblichem Missbrauch weder etwas gehört noch gesehen haben; Geldborgen und Schicken führt zu Ehebruch und 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; sexuelle Metapher: zwei Dochte in einer Lampe), der Katalog (Possessivsuffixe bei Frau), die Ignoranz (Meister weiß für drei Tage nicht, wo seine Frau ist; lässt sich von ihr aufgrund von ‚Hören-Sagen‘ scheiden), Wiederholung (Phrase: schicke deine Frau zu mir; drei Ratschläge des Gesellen, zwei Fragen des Meisters; Mann, Frau, Ketubba; senden/schicken, borgen, sagen, hören, scheiden, aufstehen, machen, kommen; zu ihm; Zahl Eins) sowie die Umkehr (Machtverhältnis zwischen 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 Eins, Zahl Zwei, Zahl Drei) 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 Zusammenfassung – 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. und 3. Teil der Bar Kochba-Aufstand als Hintergrund angenommen, so 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

³⁵⁰ Vgl. Brox (1961), S. 163.

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 unmittelbaren Sorgen der Bevölkerung und ihrer Führer ersetzt wurden. Wodurch nicht mehr das Kollektiv der Rabbinen oder vereinzelt 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. und 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 verklingt, 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. Teil zu Tur Malka, in der 10. Einheit, wird er

³⁵¹ Vgl. Mandel (2006), S. 34.

³⁵² Vgl. Schäfer (1981), S. 192.

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 Schmu'el 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) Schmu'el (von Nehardea) lebten im 2./3. Jh. 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 Schmu'el wurde Leiter des Lehrhauses und des Gerichtshofes in Nehardea. Während Rav eine der Hauptgestalten des Bavli wurde, wurde Schmu'el 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 Lösung 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 seines Tempels (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 mit hineingespielt – 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	Wegen Qamtza und Bar Qamtza wurde Jerusalem zerstört(/verbrannt);
	Hahn & Henne	wegen eines Hahns und einer Henne wurde der Königsberg/Tur Malka zerstört;
	Wagendeichsel	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 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 Paralleltexte

Paralleltexte zu bGit 55b–58a sind zahlreich, doch solche, welche auf eine Mehrzahl der in diesem Komplex enthaltenen Erzählungen rund um die Tempelzerstörung oder den Bar Kochba-Aufstand mit den Zerstörungen Tur Malkas und Bethars eingehen, sind seltener. Weshalb die beiden Paralleltexte, KlgIR³⁵³ und yTaan 4,8,68c–69b, die dies tun bzw. besonders auf den 2. und 3. Teil von bGit 55b–58a eingehen, in tabellarischer Form zu diesen verglichen werden sollen.³⁵⁴ Eine Übersetzung zu KlgIR (in Auswahl) findet sich in der Arbeit von E.A.Z. Heiss im 1. Anhang des Appendix, während eine (aktuelle) deutsche Übersetzung zu yTaan von A. Lehnardt vorliegt.³⁵⁵

bGit 55b–58a	KlgIR	yTaan 4,8,68c–69b
1. Teil: Jerusalem (nach Relevanz)		
1. Inhaltsangabe		vgl. yTaan 4,8,68b ³⁵⁶
2. Qamtza & Bar Qamtza	KlgIR 4,3	
3. Nero	vgl. KlgIR Peticha 23	
4. Vespasian	KlgIR 1,31	
4.1. Ursprung der Hungersnot	KlgIR 1,31	

³⁵³ Für Bearbeitungen einzelner Abschnitte aus KlgIR, die sich auf bGit 55b–58a beziehen oder mit diesem in engerem Zusammenhang stehen, siehe z.B.: Stern (1991), S. 24–34 – KlgIR 4,11; Mandel (2006) – Bar Kochba-Aufstand; Grossmark (2010) – KlgIR 4,4; Tropper (2011) – KlgIR 4,2; Watts Belser (2018), S. 89–92; 118–125; 92–98 – KlgIR 1,31; KlgIR 1,50; KlgIR 4,11; Friedman (2018a) – KlgIR 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 Heiss (2023); Lehnardt (2008).

³⁵⁶ „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) umgeflücht“ (Lehnardt [2008]).

bGit 55b–58a	KlglR	yTaan 4,8,68c–69b
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
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 KlgIR insgesamt, v.a. in Bezug auf den 1. Teil, mehr Gemeinsamkeiten zu bGit 55b–58a aufweist. Doch würde γ Taan 4,8,68c–69b als Ausgangstext fungieren, so würde KlgIR ebenfalls mehr Ähnlichkeiten zu diesem als zu bGit haben, was stark dafür spricht, dass es sich bei KlgIR um eine Mischform der Inhalte aus bGit und γ Taan handelt.³⁵⁷ Dies würde bedeuten, dass, obwohl KlgIR 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 KlgIR 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.³⁵⁸

6.3.7 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 und 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.(und 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 von bGit 55b–58a allesamt behandelt wurden. Neben dem Kontext der Tempelzerstörung, in den diese Einzelschicksale eingebettet sind, ist interessant, dass diese *Kinot* an die namenlosen Kinder erinnern wollen, die 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.

³⁵⁷ Für einen tabellarischen Vergleich siehe: 2. Anhang im Appendix von E.A.Z. Heiss (2023).

³⁵⁸ Vgl. Schäfer (1981), S. 192–193.

Gleichfalls fallen im Kontext der Tempelzerstörung *Kina* 17 und 24 auf, welche beide von Rabbi Elazar ha-Qallir stammen.³⁵⁹ Während *Kina* 17 auf Kglg 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.³⁶⁰ Diese beiden *Kinot* werden im Folgenden jedoch nicht weiter behandelt, da sie keinen direkten Bezug zu dem Primärtext dieser Arbeit, bGit 55b–58a, aufweisen.

6.3.7.1 *Kina* 16

Kina 16 wurde von dem bedeutenden *Pijjut*dichter Elazar ha-Qallir (ca. 570 – ca. 640) in Israel in zwölf Strophen mit jeweils vier Zeilen verfasst, bei welchen jeweils die Anfangsworte der 1. und der 3. Zeile mit den Anfangsworten der Verse in Kglg 5 korrelieren. Die letzten beiden Strophen bilden dazu eine Ausnahme, da in diesen nur das erste Wort mit den letzten beiden Versen von Kglg 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 und 57b, sowie auch auf KglgR 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, in welchem die gesamte Liturgie des 9. Av gesammelt und mit Kommentaren versehen nachzulesen ist.³⁶¹

<i>Kina</i> 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. He shocked our heritage when he profaned the show bread and pierced the curtain, embroidered on both sides.	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, 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
The orphaned [nation], he disgraced with his bloodstained shield. He drew a line in reddish color.	

359 Für Genaueres zu Elazar ha-Qallir, dem *Pijjut*dichter, 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).

360 Zu einem Büchlein in jiddischer Sprache zur Liturgie des 9. Av, welches sich mit der Tempelzerstörung und etlichen Ereignissen aus bGit 55b–58a und KglgR beschäftigt, siehe: Elbaum/Turniansky (2016).

361 Posner (2010).

Kina 16	bGit 56b+57b
<p>He dirtied our waters, and his arrows were glutted with blood, as he left the Temple with a bloodied sword.</p> <p>[We mourn] because <u>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."</u> (cf. Job 15:26)³⁶²</p> <p>In the time of our forefathers, when the sons [of Aaron] brought in alien offerings, they were consumed by fire. (cf. Ps 78:63)³⁶³</p> <p>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)</p> <p>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.</p> <p>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.</p> <p>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 <u>He restrained Himself, as if in chains.</u></p> <p>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.</p> <p>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. <u>[The Almighty] stood behind our wall but did not defend His cause.</u></p>	<p>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: <i>Deine Feinde brüllten in-mitten deines Versammlungsortes, sie stellten ihre Zeichen als Zeichen auf</i> (Ps 74,4). Abba Chanan sagt: <i>Wer ist stark wie du, (o) Herr?</i> (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: <i>Wer ist wie du, (o) Herr, unter den Starken?</i> (Ex 15,11) – <u>Wer ist wie du unter den Stummen?</u></p> <p>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: <i>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</i> (Koh 8,10). Lies nicht ‚die begraben wurden‘, sondern ‚die gesammelt wurden‘. Lies nicht ‚die vergessen wurden‘, sondern ‚die gelobt wurden‘. Da sind die, die sagen: Tatsächlich ‚die begraben wurden‘, denn sogar verborgene Gegenstände werden von ihnen entdeckt.</p> <p>KIGIR 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</p>

362 EÜ: Halsstarrig rennt er gegen ihn an [mit den dicken Buckeln seiner Schilde].

363 EÜ: Die jungen Männer fraß das Feuer; [den jungen Mädchen sang man kein Brautlied].

Kina 16	bGit 56b+57b
<p>You were enraged and allowed the evacuation. Children without blemish were expelled from there. (cf. Dan 1:4)³⁶⁴</p> <p>Why do the nations storm, while You do not heed Israel's meal-offerings? (cf. Ps 2:1)³⁶⁵ They carried of [lads and maidens] to the distant land [of Utz] in three ships.</p> <p>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)</p> <p>They were overcome by the ocean deep. "All this has come upon us, and we have not forgotten You," (cf. Ps 44:18)³⁶⁶ they implored Him whose reality they sensed. They placed their hope in Him, who will retrieve even from Bashan,</p>	<p>(= 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.</p> <p>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.</p> <p>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.: 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 Leichteren</p>

364 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; Aschpenas sollte sie auch in Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichten].

365 EÜ: Warum toben die Völker, [warum ersinnen die Nationen nichtige Pläne]?

366 EÜ: Wach auf! Warum schläfst du, [Herr]? [Erwache, verstoß nicht für immer!]

Kina 16	bGit 56b+57b
and a heavenly echo resounded, “Awake! Why do you sleep?” (cf. Ps 44:24) ³⁶⁷	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: <i>Aber deinetwegen werden wir den ganzen Tag getötet, wir gelten als Schlachtschafe</i> (Ps 44,23).

6.3.7.1.1 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 führt. 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 anspielt, dass dieser nur im Wasser Macht hat, da er den Pharaos und Sisera ertränkte. Entgegen der Annahme in Posner 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 Hure³⁶⁸ 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 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.

³⁶⁷ Die Übersetzung stammt aus Posner (2010), S. 360–363, wo sich auch die hebräische Fassung dazu findet.

³⁶⁸ Die ‚Hure‘ erinnert des Weiteren an bAZ 16a–19b, wo diese stets als verbindendes Stichwort auftritt.

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‘ (דַּיְמוֹנִים) 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 KglR 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 KglR 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 KglR 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 dieses Überbleibsel die Nachwelt wissen werde, was er Bedeutendes zerstören ließ. In Kglr 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 verharrt, 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 2,9³⁶⁹ 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 Kglr 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 steht fest, sie hätten nur mit den Knaben Suizid begehen müssen, wenn die Römer vorgehabt hätten, sie alle zur Konversion, also zum 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

369 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].

zum Ausdruck bringt, dass die Knaben und Mädchen in der kommenden Welt aufgeweckt werden bzw. auferstehen.

6.3.7.2 *Kina 23*

Kina 23 wurde von einem aschkenasischen Juden namens Jechiel (= Yehiel) verfasst, bei dem es sich eventuell um Rabbi Jechiel ben Josef von Paris (gest. um 1286) handelt. Die *Kina* besteht aus neun 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 Morgenrauen, weinen und sterben schlussendlich gemeinsam in den Armen des anderen.

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 eigeschobene *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.³⁷⁰

³⁷⁰ 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. 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 transac- tion, 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>Rav Jehuda sagte, [dass] Rav sagte: Ma'asse: [Es geschah, dass] der Sohn und die Tochter von Rabbi Jischmael ben Elischa gefangen genom- men wurden von zwei Meistern.</p> <p>Später verkehrten (= trafen sich) <u>die beiden [Meis- ter] an einem [bestimmten] 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>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>Priester- tochter, Tochter von Hohepriestern</u>; ich soll von einem Sklaven geheiratet werden? Und sie weinten die ganze Nacht.</p>

Kina 23	bGit 58a
<p>With the break of dawn, they recognized one another, and overpowered each other, crying, “Oh, brother!” “Oh, sister!”</p> <p>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.³⁷¹</p>	<p>Als die Morgenröte aufstieg, erkannten sie einander und sie fielen übereinander und (sie) weinten laut, bis sie starben [wörtl.: ihre Geister sie verließen].</p> <p>Und über sie klagte Jeremia: <i>Über diese weine ich, mein Auge, mein Auge fließt über mit Wasser</i> (Klg 1, 16).</p>

6.3.7.2.1 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 Tempelzerstörung oder anderen Zerstörungen schuldig zu sprechen, so wird diese hier direkt mit den ‚Sünden‘ des Volkes in Verbindung gebracht.³⁷² 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 Abstam-

³⁷¹ Die Übersetzung stammt aus Posner (2010), S. 438–441, wo sich auch die hebräische Fassung dazu befindet.

³⁷² 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.

mung 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)³⁷³. Interessant ist dabei, dass, während es in bGit 58a heißt, dass die Schönheit der Tochter und des Sohnes unvergleichlich ist, 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. KglR 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 ähneln dem Trauerbrauch der *qeri'a* (vgl. Gen 37,29³⁷⁴; 1 Sam 4,12³⁷⁵; 2 Kn 5,8³⁷⁶), dem rituellen ‚Zerreißen bzw. Einreißen der Kleidung‘ bei der Klage über ein Familienmitglied bei dessen Begräbnis. Laut Posner 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

373 E: Die erste nannte er Jemima, Turteltaube, die zweite Kezia, Zimtblte, und die dritte Keren-Happuch, Schminkhrnchen.

374 E: Ruben kam zur Zisterne zurück und siehe, Josef war nicht mehr dort. Er zerriss seine Kleider, [...].

375 E: Ein Benjaminiter lief vom Schlachtfeld weg und kam noch am gleichen Tag nach Schilo, mit zerrissenen Kleidern und Erde auf dem Haupt.

376 E: Als der Gottesmann Elischa hrte, 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.

müssen, obwohl sie selbst von priesterlicher Abstammung sind. Er bezeichnet sich als ‚Enkel des Aaron‘, was ihn zu einem Nachkommen des Bruders 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 zum Teil 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 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 sterben, 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 Besiegung 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 potentiellen Götzendarstellungen und nicht-jüdischen Kultgegenständen. Der zweite Teil des 4. Kapitels und Kapitel 5 sind den Reinheitsbestimmungen im Zusammenhang mit Wein gewidmet.

Gleich zu Beginn des gewählten Abschnitts aus bAZ (16a–19b) steht ein Mischna-Zitat, 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, 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.

1 Das Traktat Berakhot ist Bestandteil der 1. Ordnung Zera'im (‚Saaten/Samen‘) der Mischna und beschäftigt sich hauptsächlich mit Regelungen zu Segenssprüchen und Gebeten. Ber umfasst 9 Kapitel und ist das einzige Traktat dieser Ordnung, zu welcher es im Bavli eine Gemara (= Erläuterung und Ergänzung der Mischna) gibt. Dies liegt daran, dass Gesetze bezüglich der Landwirtschaft nur in Palästina galten.

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*, sowie ein älteres Werk von P. Radin herangezogen werden.² 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 hegemoniale 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”.³ 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.⁴ Dazu sei erwähnt, dass die Taten des Tricksters zumeist mündlich tradiert werden oder in kulturelle Bräuche integriert sind.

Der Trickster weist oft ursprüngliches und ungezügelteltes Verlangen gepaart mit klugem Denken auf, weshalb ihm eine eigene Art von Humor, der sogenannte ‚Trickster Humor‘ zugeschrieben wird. Dabei handelt es sich um Humor, der konventionelle oder vorherrschende Sichtweisen überschreitet, Sprache destabilisiert sowohl politische Kritik bietet als auch 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/innen durch Lügen und Betrug, scharfsinnig Hervorgebrachtes, Gestik, Mimik, Charakterisierung und Manipulation erheitern. So

² Weaver (2014); Weitz (2014); Radin (1956).

³ Weaver (2014), S. 218.

⁴ 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).

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 Zitat aus der Mischna (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/Schafott, eines Stadions und einer Tribüne, so ausgelegt, dass keine Basilika für eine Richtstätte, für ein Stadion oder für eine Tribüne mit Nichtjuden gebaut werden darf. Über das zentrale Stichwort ‚Richtstätte/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.⁵

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

5 Das Stichwort ‚Richtstätte/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.

wird, stirbt, doch aus ‚Gnade‘ (רחם) aufgrund seiner ‚Umkehr‘ (תשובה) das Leben in der kommenden Welt erhält. Elazar ben 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 זנות) 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 Beschäftigung mit der Tora 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‘ (איצטריא), 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 ‚Trickserei‘ 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‘, einen ‚Provokateur‘ oder einen ‚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 verwooben ist, auch als ‚Trickster‘ gelten kann, weil er alles (inklusive Verkleidung und Flucht) daransetzt, 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 Übersetzung⁶ wiedergegeben, bevor sie gegliedert und einer genauen Analyse und Interpretation unterzogen werden.⁷ Abschließend werden sie wie gehabt unter dem Aspekt der Humorstile und -techniken untersucht.

6 Die Übersetzung des gesamten Abschnitts aus bAZ 16a–19b findet sich im Appendix (3. Anhang) von E.A.Z. Heiss (2023).

7 Bei der Analyse der Märtyrer- und Trickstererzählungen aus den genannten Traktaten waren beson-

7.4 bAvoda Zara 16b–18b & bBerakhot 61b

1. Rabbi Eliezer (bAZ 16b–17a)⁸

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?
- C₂ Er (= Eliezer) sagte zu ihm: Aqiva, du hast mich erinnert; einmal ging ich/war ich gehend auf dem oberen Markt von Tzipori (= Sepphoris) und ich fand einen [Schüler von Jesus dem Nazarener⁹] 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).¹⁰ Was ist, [wenn man] daraus/aus diesem eine Toilette/einen Waschraum für einen Hohepriester macht/baut?

ders die Ausführungen von D. Boyarin (1999) und J. Boyarin/D. Boyarin (2002) hilfreich, die auf alle die erwähnten Märtyrer und Trickster eingingen.

8 Paralleltex-te: 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.

9 Diese Ergänzung existiert nur in einigen wenigen Handschriften. So z.B. in Ms. Paris 1337; Ms. JTS 44830 und in 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.

10 EÜ: Du sollst weder Dirnenlohn [noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes,] bringen.

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).¹¹ Von einem Ort der Unreinheit kamen sie (= Münzen), zu einem Ort der Unreinheit werden/lass sie gehen.¹²

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)¹³ – dies ist die **Häresie**. *Und nähere dich nicht der Tür/Öffnung ihres Hauses* (Spr 5,8)¹⁴ – dies ist die **Autorität**.

Und es gibt welche, die sagen: *Entferne deinen Weg von ihr* – dies ist die **Häresie**

[Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Gräuel.]

11 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.

12 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 (1994a), 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 (2010m); ders. (2010b); Schremer (2010); ders. (2014). Zur ‚Rabbinisierung‘ von anderen Figuren im Bavli, wie z.B. David, 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 Exkremete, 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 (2010a).

13 EÜ: Halte deinen Weg von ihr fern, [komm ihrer Haustür nicht nahe!]

14 EÜ: [Halte deinen Weg von ihr fern,] komm ihrer Haustür nicht nahe!

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.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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‘ (מינות) verhaftet wird und zur Aburteilung auf das Schafott bzw. zur Richtstätte gebracht wird.¹⁵ Das Stichwort ‚Schafott‘ (גרדום) stellt dabei die Verbindung dieser Erzählung zu dem Mischnazitat mAZ 1,7 her, welches insgesamt bAZ 16a–19b dominiert. Das ‚Schafott‘ (גרדום) bildet mit der Handlung, die auf diesem geschieht, nämlich dem ‚Urteilen‘ (דין), eine Alliteration (ליגרדום לידון). Der Begriff מינות 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 nahekommt, wenn nicht mit diesen gleichzusetzen ist.¹⁶ Doch was genau mit der Häresie an dieser Stelle gemeint ist, wird sich noch zeigen, v.a. da dieses wichtige Stichwort alle drei Abschnitte durchzieht und diese so eng miteinander verbindet.

Im 2. *Abschnitt* wird das Gespräch zwischen einem General/Hegemon, vermutlich dem zuständigen Richtorgan, und Rabbi Eliezer geschildert. Der Rabbi wird von dem Hegemonen gefragt, warum er, ein ‚alter Mann‘ (זקן), sich mit solch ‚nichtigen Dingen‘ (דברים בטלים) beschäftigt. Bei dieser Anrede wird impliziert, dass Eliezer es aufgrund seines Alters eigentlich nicht nötig hat, oder dem es aufgrund eben dieses

¹⁵ Während der Angeklagte auf das Schafott hinaufstieg, um dort befragt zu werden, nahm der Richter auf dem ‚Hochplatz‘ (במה), einer erhöhten Plattform, Platz (Lieberman (1944), S. 13–15).

¹⁶ Für weitere Ausführungen oder auch gegenteilige Meinungen zu dem Begriff ‚Häresie‘ (מינות) siehe z.B.: Schremer (2010); ders. (2014).

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 Hegemonen selbst durch seine Anrede Eliezers ein Fehler bei der Verhaftung impliziert, den dieser durch sein angebliches Vertrauen in eben diesen Hegemonen 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 worden, doch dieser beharrte auf seinem Christ-Sein und wurde dafür getötet (156/157), 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 im Text in Form einer Alliteration (בדברים בטלים) wiedergegeben und könnten euphemistisch für die ‚Häresie‘ (מינות) stehen, welche durch ihr fünftmaliges Auftreten in den anderen beiden Abschnitten die gesamte Erzähleinheit und besonders diesen Abschnitt rahmt. Weiters werden die ‚nichtigen Dinge‘ 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 Hegemonen eigentlich aus und antwortet so vage wie möglich, wobei er sich dem General weder als Jude zu erkennen gibt – obwohl die Religion des Rabbis diesem vermutlich bekannt sein dürfte, – noch bekennt er sich dazu, Christ zu sein – obwohl dies zumeist als Verhaftungsgrund (Häresie = Christentum) angenommen wird. D. Boyarin sah in der Anklage wegen Häresie auch einen impliziten Vorwurf der Untreue gegenüber dem römischen Kaiserreich, das sich Anfang des 2. Jh. 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, Glaubensbrü-

¹⁷ Siehe zu dem Martyrium von Polykarp z.B.: Dehandschutter (1993); Lieu (2003); Leigh Gibson (2003).

¹⁸ Boyarin (1999). Zwei Briefe aus der Herrschaftszeit Trajans (98–117 n. d. Z.), geschrieben zwischen September 112 und Januar 113, 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.

der 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.

Eliezer antwortet auf die Frage des Hegemonen, dass sein ‚Richter‘ (הדיין) ‚verlässlich‘ (אמן) ist bzw. er diesem vertraut. 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 (פטר) wiederholt. Nur der/die Leser/in erfährt, dass die Worte Eliezers sich nicht auf den Römer, sondern auf Gott beziehen. Das Gespräch Rabbi Eliezers mit dem Hegemonen ist somit von einem (simplen) Missverständnis²¹ geprägt, das sich einerseits als Vorteil Eliezers herausstellt und andererseits die Einfältigkeit oder Eingebildetheit des Hegemonen entlarvt. Denn während Eliezer antonomastisch von Gott als ‚Richter‘ (דיין) spricht, nimmt der Hegemon diesen Begriff wörtlich und geht in der Situation davon aus, Eliezer spräche von ihm. Durch die Wurzel דין, welche im Verb ‚urteilen‘ und in ‚Richter‘ steckt, sind somit der 1. und der 2. Abschnitt miteinander verbunden. Das Missverständnis dreht sich jedoch genauso um das Verb ‚vertrauen‘ (אמן), denn während Eliezer meint, sein Richter wäre ‚verlässlich‘ (באמן עלי הדיין), hört der Hegemon ‚ich vertraue dir‘ (האמנתי עליך), wodurch das Verb in anderer Form wiederholt wird und sich durch die beiden Aussagen eine

¹⁹ Vgl. MekhY Neziqin 1; MidrTann zu Dtn 16,18.

²⁰ Zu Rabbi Eliezers fragwürdigen, magisch anmutenden Praktiken, seiner Verbannung und seinem Tod siehe z.B.: yMQ 3,1,81c–d; bBM 59a–b; bSan 68a. 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).

²¹ 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.

Art Wurzelspiel ergibt. Der/Die Rezipient/in erfährt, unterstützt durch eine Alliteration (אביו אלא [כנגד] אביו), dass Eliezer mit dem Richter eigentlich Gott meint, der hier abermals in Form einer Antonomasie, nämlich ‚Vater im Himmel‘ (אביו שבשמים), erwähnt wird. Dieses Vertrauen ist es auch, gerade weil es vom Hegemonen falsch gedeutet wird, aufgrund dessen Eliezer freigesprochen wird. Wahrscheinlicher als ein simples Missverständnis ist jedoch, dass Rabbi Eliezer als ‚Trickster‘ um die Mehrdeutigkeit seiner Aussage weiß, deshalb er seine Worte mit Bedacht wählt und seine Antwort auf die Anklage möglichst kurz hält – er den Hegemonen also bewusst mit seinen Worten in die Irre führt. 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.

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‘ (נהם), was zunächst jedoch nicht gelingt, weil er ihren ‚Trost‘ (נהם) nicht annimmt, da ihn der Grund für seine Verhaftung beschäftigt. Die Wiederholung der Wurzel נהם mutet wie eine Figura etymologica an, deren Teile gleich einem Hyperbaton durch mehrere Worte getrennt sind (לנחמו ... תנחומיו).

Wurde in dem 1. Abschnitt betont, dass Eliezer ‚verhaftet‘ (תפס) und im 2. Abschnitt, dass er ‚freigelassen‘ (דימוס, פטור) wurde, so wird in diesem Teil nun von Rabbi Aqiva, einem Schüler des Eliezer, die Frage aufgeworfen, wofür genau dieser denn verhaftet wurde bzw. was der genaue Anlass für die Verhaftung war (C₁). Die Verhaftung wegen Häresie bildet somit 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. Durch eine Alliteration (ר״ע רבי) wird Rabbi Aqiva, der Rabbi Eliezer mit dem Titel ‚mein Lehrer‘, also ‚Rabbi/Meister‘ (רבי), anspricht, als dessen Schüler erkennbar. Rabbi Aqiva spricht seinen Lehrer mit dem Titel gleich zwei Mal an. 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 fragen, 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 und fragt ihn in Form einer polysyndetischen Klimax, ob es sein könnte, dass ‚Häresie nahe‘ (מינות בא לידך) an Eliezer herankam, es ihn ‚vergnügte‘ (והנאד) und er deshalb ‚verhaftet‘ (ו ... 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). Im Zuge der möglichen Aufklärung des Verhaftungsanlasses durch Aqiva wird das Verb ‚sagen/sprechen‘ (אמר) gleich sechs Mal wiederholt und bildet sogar eine Alliteration (אמר [לן]: 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 nämlich ein Gespräch, welches Eliezer die Verhaftung eintrug.

Die Worte Aqivas erinnern Eliezer an eine Begebenheit, die sich auf dem oberen Markt von Sepphoris²² zutrug, denn dort begegnete ihm ein gewisser Jakob, der den Beinamen ‚Mann aus Kfar Sekhanja‘ (אייעקב איש כפר סכניא)²³ trug und 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] אהת), 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. 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 soll Eliezer in Bezug auf den Vers Dtn 23,19 aus ‚eurer Tora‘ (תורתכם) 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 Be-

²² 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.

²³ 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.

zeichnung ‚Hohepriester‘ (כהן גדול) erinnert an bGit, genauer an die Einheiten 19.4. und 19.5., in welchen es um die Kinder von Hohepriestern ging.

Rabbi Eliezer antwortete nichts auf diese Frage, d.h. er stellte sich dem Dialog mit einem Nicht-Rabbinen bzw. sogar einem *Min* nicht, woraufhin Jakob aus Kfar Sekhanja sich selbst mittels Mi 1,7, einem Vers, welcher über das Stichwort ‚Hurenlohn‘ (אתגן זונה) mit Dtn 23,19 verbunden ist, die Antwort gab (a'). In Mi 1,7 wird 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 auslegte, wie er es wünschte, und durch Assoziation den für ihn einzigen logischen Verwendungszweck des Hurenlohns, nämlich den Toilettenbau legitimierte. 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‘ (אב) in eben dieser Auslegung vorkommt.

Dieses gewitzte Vorgehen sowie der geschickte Umgang mit Bibelversen und Argumenten, wie er aus der rabbinischen Hermeneutik bekannt ist, waren es schließlich, die Rabbi Eliezer ‚vergnügten‘ (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, wodurch Aqiva mit seiner Vermutung recht behält, vielleicht weil er seinen Lehrer sehr gut kennt. 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. Das Vergnügen über den Verwendungszweck des Hurenlohns, den Toilettenbau, ist zwar schicksalhaft für Rabbi Eliezer, doch im-

merhin nicht tödlich wie die Arroganz des Bar Droma, der in der 9. Einheit von bGit 55b–58a auf der Toilette verstarb.²⁴ Der Umstand, dass Rabbi Eliezer ‚wegen Häresie verhaftet‘ (נתפס למינוח) wurde, tritt hier wiederholt auf und rahmt hingegen den gesamten Prozess von der Verhaftung bis hin zu der Findung des Anlasses der Verhaftung. 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. Die Häresie tritt in der Erzählung nicht immer direkt auf, sondern wird drei Mal mit der Wurzel דבר umschrieben. 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.

Die Auslegung von Dtn 23,19 mittels Mi 1,7 ist insgesamt 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,²⁵ 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.

²⁴ Zu den Toilettenpraktiken der Rabbinen und deren Verbindung zum Tempel siehe z.B.: Neis (2012).

²⁵ 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.

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 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. 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.²⁶ 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*.²⁷ Warum diese so gehäuft gerade im Bavli vorkommen, erklärt Kalmin 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.²⁸

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 ‚Häresie‘ (מינות) (= 1. Teil des Verses)²⁹, 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‘ (רהק), sondern dessen Häresie lauschte, und sich dem Hegemonen durch Worte ‚näherete‘ (קרב), die dieser als Anerkennung seiner Autorität verstehen konnte. Rabbi Eliezer gesteht

²⁶ Vgl. Boyarin (2004); Füzesy (2011); Schäfer (2012). Zur Funktion und Konstruktion des *Min* in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Janowitz (1998); Goodman (2007); Kattan Gribetz/Vidas (2012).

²⁷ 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.

²⁸ Kalmin (1994a), S. 166. Zum Nicht-Vorhandensein von Christen in Babylonien am Beispiel von Nehardea siehe z.B.: Cohen (2010).

²⁹ In ARN 2a; 3b wird Spr 5,8 ebenso auf die Häresie hin ausgelegt.

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. 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. 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 mit demselben Wortlaut doch mit etwas anderen Auslegungen. 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 (זה זונה ואל; זה 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. 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 personifizierte Versuchung steht, 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. Auf die Frage, wieviel Abstand zu halten ist (וכמה?), wird von Rav Chisda mit einer Alliteration (ארבע אמות) geantwortet, die besagt, dass es genau vier Ellen Abstand zu halten gilt, wobei in diesem Kontext die Zahl ‚Vier‘ (ארבע) wichtig zu sein scheint. Gilt dieser Abstand zur Hure als Häresie und Autorität einzuhalten, so sind es auch genau diese vier 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 unbedacht Eliezer in dieser Erzählung mit dieser Vorschrift umgeht und so selbst in Verlegenheit gerät, ihr so nahe zu kommen, dass sie ihm anhaftet wie eine willige Hure und er mit einem Häretiker verwechselt wird.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist für diese Erzählung zu sagen, dass von den Stilen von *Craik et al.* 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 Hegemonen; 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 sich Eliezer der Häresie näherte, weil er Heterodoxie seines Lehrers kennt) Humorstil. Von *Martin* sind hingegen der einschließende (Wort-, Wurzelspiele: Mehrdeutigkeit in Eliezers Antwort auf die Frage des Hegemonen; 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 Hegemonen 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* 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 Eins), die Umkehr (‚Mein Richter ist verlässlich‘ wird zu ‚Ich vertraue dir‘), Thema (Verhaftung, Häresie, Autorität, Hure) sowie die Entlarvung (Einfältigkeit/Eingebildetheit des Hegemonen; Schweigen des Eliezer angesichts der Häresie – Sprachlosigkeit/hat keine Argumente?) 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 Eins, Zahl Vier) 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) von E.A.Z. Heiss nachzulesen ist, besprochen.³⁰

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/Umkherer [wörtl.: Herren der **Umkehr**] akzeptiert werden, sondern man/sie nennt/nennen sie auch ‚**Rabbi**‘.

³⁰ Heiss (2023). 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).

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

Im Zuge der Auslegung zu Spr 2,19³¹ 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 (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 auf den ‚Pfad des Lebens‘ wandeln dürfen und sogar den Status eines Rabbis erwerben können. Sünder sind somit in der Lage, durch ihre Umkehr (und ihren Tod) die Aufnahme in die kommende Welt zu erwirken.³² 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 wird, bleibt dabei offen.

Der kleine Ausschnitt aus der Erzählung zu Rabbi Elazar ben Dordio ist mittels der Verben ‚akzeptieren‘ (קבל), ‚urteilen/entscheiden‘ (דין) sowie den Titel ‚Rabbi‘

31 EÜ: Wer zu ihr geht, kehrt nie zurück, findet nie wieder die Pfade des Lebens.

32 Zur Wirkkraft der Umkehr und dem ‚Baal Tschuva‘ siehe z.B.: Kimelman (1988–1989); Katz (2006); Friedman (2019).

(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.³³ Dabei wird jeweils der zweite Teil des Parallelismus auf den 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 Gegenteilpaar ‚viele Jahre‘ (כמה שנים) und ‚eine Stunde/Moment‘ (שעה אחת), wobei die Zahlwörter und Nomen chiasmatisch zueinanderstehen. 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 weinte. 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 ([לֹא ... שֶׁמִקְבִּילִין] אֹתוֹן, אֵלֶּא [שְׁקוֹרִין]) verbunden sind –, werden die ‚Büsser/Umkehrer‘ euphemistisch ‚Herrn der Umkehr‘ (בעלי תשובה) genannt, was an den

33 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 (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 des Chanania mit diesem in der kommenden Welt aufgenommen wird. Die Aussage Rabbis 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 *Scheol* 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.

‚Herrn der bösen Rede‘ (בעל דבב) 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.

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.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass von *Craik et al.* 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* der einschließende (Umkehrer werden Rabbinen gegenübergestellt, aber es wird nicht explizit geurteilt) Stil anzutreffen sind. Von den Techniken *Bergers* sind in dem kurzen Abschnitt die Ironie/Sarkasmus² (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 – Elazar ben Dordio) 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 Eins) vertreten.

2. Rabbi Elazar ben Perata & Rabbi Chanania ben Teradjon & Rabbi Meir (17b–18b)³⁴

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 vier 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

³⁴ Paralleltex-te: SifDtn § 307; Semachot 8,11–12; Kalla 23.

Teradjon (2.2.) in zwei Versionen (2.2.1. und 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: Glücklic bist du, der du [nur] wegen einer Sache **verhaftest** wurdest, wehe mir, der ich wegen fünf Sachen **verhaftet** wurde.
- b 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;
- 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).³⁵
- 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 Spendenbüchse [wörtl.: Börse der Spendegebung] – 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 Spendengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen!
Der, der arbeiten [sollte], arbeitete, [aber] wie von ihm erbeten, arbeitete er nicht.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

Diese einleitende Erzählung zu den Schicksalen von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania ben Teradjon handelt von deren Verhaftung und dem Versuch einer

³⁵ EÜ: Lange Zeit lebte Israel ohne den wahren Gott, [ohne einen belehrenden Priester, ohne Weisung.]

Erklärung, warum in den folgenden Einheiten Elazar gerettet und Chanania getötet werden wird.

Die Texteinheit kann in *zwei Abschnitte* gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Verhaftung, Hinweis auf Rettung
2. Abschnitt (B)	Tora vs. Tora & Liebeswerke

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 Teradjon ‚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 wird, während er sich selbst durch die Worte ‚wehe mir‘ (אוי לי) selbstbemitleidet, da er wegen ‚fünf‘ (חמשה), ‚Sachen‘ (דברים) verhaftet wird. 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. Obwohl Elazar sich also selbst bedauert, wird ihm mittels einer Alliteration (אוי לי, אחד) bereits das Schicksal des Chanania in den Mund gelegt, der diesen dann ja auch berichtigt, indem er sagt ‚wehe mir ... wegen einer Sache‘ (אוי לי ... על דבר אחד). Denn Rabbi Chanania antwortet ebenfalls in Form eines Parallelismus, doch kehrt die Aussage des Elazar um, so dass er diesen glücklich nennt, eben weil er für fünf Sachen verhaftet wird, während er sich selbst bedauert, da er wegen nur einer Sache festgehalten wird. Chanania fügt dem Parallelismus jedoch noch etwas hinzu, nämlich den Hinweis, dass Elazar ‚gerettet‘ (אתה ניצול) 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. und 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 ‚Eins‘ tritt hier in der männlichen Form auf. In der Erzählung über Elazar ben Dordio war sie in der weiblichen Form vorgekommen (‚eine Hure‘). Das Wort ‚Sache‘ (דבר), welches diese Erzählung mit der von Rabbi Eliezer verbindet, kommt in dem Gespräch der beiden vier Mal vor, doch im Singular (דבר) und Plural (דברים), weshalb von einem Polyptoton 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 be-

zieht, und den in dem Abschnitt erwähnten Zahlen Eins und Fünf, 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)³⁶, befasst‘ (עסק) (a), während sich Chanania ‚nur/allein‘ (בלבד) mit der Tora ‚beschäftigte‘ (עסק) (b). Dieses Vergehen wird im 2. Abschnitt 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. Die im 1. Abschnitt erwähnte ‚eine Sache‘ (דבר אחד), wegen der Chanania verhaftet wurde, ist somit die alleinige Beschäftigung mit der Tora, während mit dem gleichen Begriff in der Erzählung zu Rabbi Eliezer die Häresie gemeint war. Der/Die Rezipient/in erfährt durch diese Worte Rabbi Chanania's, 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 Torabeschäftigung (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. ‚Rav Huna‘ (רב הונה) wird zu Beginn von b' in Form einer Anadiplose wiederholt, gleichzeitig jedoch auch zum Gegenstand eines Vergleichs (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. Der Vers enthält 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‘ (ללא). 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 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

³⁶ 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 zur Tröstung von Trauernden und der Beerdigung der Toten.

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. 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. Die Aussage des Rav Huna 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 לבכם 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 – 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 ‚Spenden/Wohltätigkeit‘ (צדקה) gibt,³⁷ außer wenn ein Talmudgelehrter, wie Rabbi Chanania, über diese eingesetzt ist.³⁸ Für das Wort ‚Börse/Büchse‘ (ארנקי) wird 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 ‚Spenden/Wohltätigkeit‘ (צדקה) vorgesehen, deren Wurzel (צדק) noch besonders in der 2.2.1. Einheit eine Rolle spielen wird. Mittels einer Alliteration (כר' [התיניא]) und einem Vergleich (אלא א"כ) wird sich über Rabbi

³⁷ Zur *Tzedaka* im Besonderen und Wohltätigkeit im Allgemeinen siehe u.a.: Satlow (2010); Novick (2012); Zion (2013); ders. (2013a); Gardner (2018); Gray (2019); Simon-Shoshan (2019).

³⁸ Die Meinung, dass nur zu spenden ist, wenn Rabbi Chanania ben Teradion über die Spendenbüchse eingesetzt ist, wird auch in dem Paralleltext bBB 10b vertreten, in welchem sie jedoch vermutlich ernst und nicht ironisch zu verstehen ist.

Chanania lustig gemacht bzw. dieser verspottet, da durch diese ausgesagt wird, dass nur Geld in die Spendenbüchse gegeben werden soll, wenn jemand wie Rabbi Chanania über ihr eingesetzt ist. 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 Spende 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 größtenteils aus einem Nomen und einem Verb oder Adjektiv mit derselben Wurzel bestanden. Auch werden drei Alliterationen (הימנוה הוא ... מהימן, מיעבד ... [כדבעי] ליה לא) gebraucht, die, gemeinsam gelesen, bekräftigen, dass Rabbi Chanania das Vertrauen (der Gemeinde) hatte, von ihm aber nicht vertrauenswürdig gearbeitet wurde. 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 חכם) präsentiert wird, wobei bei beiden Begriffen das ‚Lernen‘ (למד) inbegriffen 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 ‚Spendengeld‘ (מעות של צדקה), vertauschte‘ (חלף)³⁹ und es an die Armen ‚verteilte‘ (חלק).⁴⁰ Entgegen der Vermutung der ersten Antwort verteilte er tatsächlich Geld an die Armen,⁴¹ auch wenn es das falsche war. Durch dieses Geständnis

39 Diese Vertauschung, die Rabbi Chanania widerfuhr, kommt auch in den Paralleltextrn Traktat Kalla 5 und Kalla Rabbati 2 vor.

40 Bereits in tPea 4,19 (vgl. yPea 1,1,15b–15c; bSuk 49b) wird die Wohltätigkeit von den Liebeswerken differenziert bzw. unter diesen subsumiert. Siehe dazu z.B.: Miller (2017).

41 Zum Thema der jüdischen Armut und deren Bekämpfung in der rabbinischen Literatur siehe z.B.: Stemberger (2010n); Gardner (2014); Greenspoon (2015); Cohen (2015a); Langer (2016a); Kahane (2021). Für eine Beschreibung zur Erlangung von Wohlstand auf Basis rabbinischer Texte siehe hingegen: Friedman (2012); ders. (2019a).

wird das Nomen ‚Gerechtigkeit‘/‚Wohltätigkeit‘ (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 Spendenbüchse 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‘ (הלף) 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 Spendengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen‘ (מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים), 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 durch einen Vergleich (כדבעי) 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. Insgesamt scheint Chanania als Schussel bzw. Taugeichts entlarvt, der sich vielleicht zu Recht nur mit der Tora befasste. Wie im 1. Abschnitt wird hier eine Aussage parallel zu einer anderen formuliert (jedoch ohne den chiasmischen 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.

Humorstile & -techniken

Bezüglich der Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass zahlreiche Stile von *Craik et al.* 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 ([chiasmische] Parallelismen mit Ergänzung), der unfähige (aus dem Belegvers 2 Chr 15,3 wird keine neue Erkenntnis gewonnen – Zirkelschluss) sowie der harmlose (Wurzelspiele, Parallelismen, Ironie, Polyptota) und der gemeine (Zweifel an Vertrauenswürdigkeit

Rabbi Chanania im Umgang mit Spendengeld – Sarkasmus/Spott) Stil. Von *Martin* 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 Chanina in a' mittels Ironie und Sarkasmus) Humorstil anzutreffen. *Bergers* Humortechniken sind durch die Übertreibung² (jemand, der sich nur mit Tora befasst = Gottloser), Ironie (nur Geld in Spendenbüchse 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 Spendengeld vertauscht, und ich verteilte es an die Armen – in 2.2.2. Einheit wiederholt), Sache, Tora, Gott, Liebeswerke, Geld, Wohltätigkeit, Rav Huna; verhaften, gerettet werden, sich beschäftigen, gleichen/ähneln, arbeiten, glücklich sein; wehe mir, nur/allein, ohne, wahr; Zahl Eins, Zahl Fünf; Wurzel: vertrauenswürdig/Vertrauen), die Umkehr (Rabbi Chanania kehrt im 1. Abschnitt die 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, Spendengeld, Wohltätigkeit, 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 Eins, Zahl Fünf) 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 Schuss(faden)?
- 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 Schuss(faden).
- a' Er sagte zu ihnen: Dies ist die Kette/der Kettfaden und dies/jenes ist der Schuss(faden).
- 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, Textanalyse & Interpretation

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 der vier Anklagepunkte kann die Einheit in *vier Abschnitte* gegliedert werden:

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 Chania 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 ‚was ist der Grund/warum?‘ (מאי טעמא) in abgekürzter Form (מ״ט) gebraucht, das als Synonym zu dem in der vorherigen Einheit (מאי) 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 und diese auch wiederholt. Die Wurzel des Wortes ‚Gelehrter‘ (ספר) könnte sogar bereits auf die 2.2.2. Einheit vorausweisen, in welcher der Gelehrte Rabbi Chania ben Teradjon mit seiner ‚(Tora)rolle‘ (ספר) verbrannt werden soll. 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 zueinanderstehen. Um seine logische Schlussfolgerung noch zu unterstreichen, fügt Elazar hinzu, dass, weil das eine nicht zutrifft, – also er kein Krieger ist – auch das andere – die Vermutung, dass er ein Gelehrter ist, – nicht zutreffend sein kann, wodurch er beide Anklagepunkte zunichtemacht. Die beiden widersprüchlichen Anklagepunkte würden sich ihm zufolge aufheben. In dieser parallel formulierten Ergänzung des Rabbi Elazar, welche die Römer vollends verwirren soll, tritt das Demonstrativpronomen ‚dieses/jenes‘ (ליהא) zwei Mal auf. 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.⁴² Die in der Frage gemeinsam

⁴² 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.

auf tretenden 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/Die Rezipient/in 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.⁴³

1.	Krieger/Gelehrter Ja/Ja	Krieger/Gelehrter Ja/Nein	Krieger/Gelehrter Nein/Ja	Krieger/Gelehrter 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.⁴⁴

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 die nächsten beiden, mit der Frage ‚was ist der Grund/warum?‘ (מ״ט), welches in dieser Einheit insgesamt fünf Mal in seiner abgekürzten Form auftritt. Die zweite Frage der Römer, welche sich also 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 ...). Weiters verbindet der Titel ‚**Rabbi**‘ diese Einheit mit jener zu Rabbi Eliezer und auch Elazar ben Dordio.

43 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.

44 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 (2021); dies. (2021a), bes. Kap. 2–4.

Seine Anrede als ‚Rabbi‘ erklärt Elazar mit einer erneuten Lüge, indem er nämlich behauptet, ein ‚Meister‘ (רבי) der ‚Weber‘ (תרסיים) zu sein. Eine Alliteration (אני. אייתו) unterstreicht, dass die Befrager noch nicht glauben, dass Elazar wirklich kein Rabbiner ist. Sie wollen ihn natürlich gleich testen und bringen ihm ‚zwei‘ (תרי) ‚Spulen‘ (קיבורי) und fragen ihn, welche davon den ‚Kettfaden‘ (דשתיא) und welche der ‚Schuss(faden)‘ (דערבא) sei. Durch die parallele Formulierung der Frage wird das Fragewort ‚welche‘ (הי) zwei Mal wiederholt sowie die Zahl ‚Zwei‘ (תרי) hervorgehoben. 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).⁴⁵ Dieser Umstand, dass Rabbi Elazar nun ein Wunder geschieht, wird mittels eines Hyperbatons (איִתְרַחֵשׁ לִיָּה נִסָּא) unterstrichen. Das Wunder besteht darin, dass eine ‚weibliche Biene‘ (זיבוריתא) kommt und sich auf den Kettfaden und eine ‚männliche Biene‘ (זיבורא) sich auf den Schussfaden setzt. Dieses Ereignis wird passend zu der Frage parallel formuliert. Dabei werden die Verben ‚kommen‘ (אתה) und ‚sitzen‘ (יתב) wiederholt sowie der Begriff Biene (זיבוריתא, זיבורא) mit der entsprechenden Genusendung. Das Verb ‚kommen‘ (אתה) wird an dieser Stelle synonym zu der Wurzel בא 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 Schuss in Verbindung gebracht und die weibliche mit dem Kettfaden, der den Schuss aufnimmt.⁴⁶ Die Begriffe ‚Schuss(faden)‘ (דערבא) und ‚Kette/Kettfaden‘ (דשתיא) kommen im Zuge dieses Abschnitts jeweils drei Mal vor. 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. Wie die Biene mit der Spule durch ihren Wortklang verbunden ist, so stand in der 5.2. Einheit von bGit 55b–58a ‚Titus‘ klanglich mit der ‚Mücke‘ in Relation. Dennoch ist es fast schon absurd, dass

45 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.

46 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.

Rabbi Elazar, der weder Weber noch Imker ist, den Unterschied zwischen 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 Schuss und welche der Kettfaden ist, was er den Zuständigen auch mitteilt (a'). Dies formuliert er in Form eines Parallelismus, in welchem ein Synonym (האי) zu dem im 1. Abschnitt auftretenden Demonstrativpronomen ‚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‘ (בי) von Abidan, zum Versammlungshaus, gekommen ist.⁴⁷ Die dritte Frage bzw. deren letztes Wort, sowie die Einleitung zu der Antwort des Rabbi Elazar sind durch eine Alliteration (אבידן? אמר) miteinander verbunden, doch auch die Frage an sich mutet wie zwei ineinander geschobene, chiastische Alliterationen (לא אחית לבי אבידן?) an. 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 am Götzendienst die Zerstörung der jüdischen Religion bedeutet hätte.⁴⁸ Das Nahverhältnis 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 im Haus des ‚Abidan‘ (אבידן), dem Haus der ‚Zerstörung‘ (אבד), zertreten, also auch in gewisser Weise zerstört und ver-

47 Dieselbe Frage wird in bSchab 152b auch an Rabbi Jehoschua ben Chanania gerichtet.

48 Zu weiteren Erklärungen und Herleitungsversuchen des Begriffs ‚Haus des Abidan‘ sowie zu Parallelstellen zu bAZ 17b in diesem Kontext siehe u.a.: Secunda (2011).

nichtet zu werden, durch die Assoziation bzw. das gleiche semantische Feld der Begriffe gerechtfertigt. Der Begriff ‚Füße‘ (רגלים) 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.

Doch es wird ihm in Form einer rhetorischen Frage sarkastisch erwidert, dass bis jetzt‘ (האידנא) 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. Das Ende der rhetorischen Frage ist mittels einer Alliteration ([איטרמוס? איתרהיש ניסא]) mit dem 2. Wunder, das für Elazar geschieht, verknüpft bzw. die Frage führt zu dem Wunder hin und verweist bereits auf dessen Auswirkungen. Denn auch dieses Mal wird Rabbi Elazar in seiner Funktion als Trickster belohnt, indem ihm das 2. ‚Wunder‘ (ניסא) geschieht, das eigentlich einen Unglücksfall darstellt, doch seine Angst vor dem Zertreten nun endgültig legitimiert. An diesem ‚Tag‘ (יומא) wird nämlich tatsächlich ‚ein‘ (ח) 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‘ (ח) gebraucht. War zuvor die Anzahl der zertrampelten alten Männer am Weg zum Haus von Abidan Null, so steigt 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. Mit dieser Schilderung des Wunders wird gleichfalls der Begriff ‚alter Mann‘ (סבא) zwei Mal und das Verb ‚zertreten‘ (רמס) in diesem 3. Abschnitt drei Mal wiederholt.

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. 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‘ (עבד) gefragt wird, könnte mit dem ähnlichen Klang der Wurzeln von ‚Abidan‘ (אבד) und ‚Sklave‘ zusammenhängen, wodurch von einem Wurzelspiel gesprochen werden könnte. Der ‚Sklave‘ (עבד) weist dieselbe Wurzel wie das Verb ‚arbeiten‘ (עבד) in der vorherigen 2.0. Einheit auf. Elazar antwortet auf die Frage, dass diese Sache nicht in der Welt, also dies sicher nicht geschehen ist. Die Negation dieser 4. Frage wird durch eine Alliteration (להו לא) hervorgehoben. 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' (ה) zertrampelt wurde, um Elazar zu entlasten, so besteht nun die Gefahr, dass er durch ,einen' (ה) verurteilt wird. Die Zahl ,Eins' (ה) verbindet somit die beiden Abschnitte, doch auch den Zeugen mit Elija. Denn ,Elija' (אליהו), der Prophet,⁴⁹ kommt und ähnelt dabei ,einem' (ה) der Notablen des **Königreichs** (b₁), er nimmt also dessen Erscheinungsbild an, wodurch die Zahl ,Eins' insgesamt drei Mal wiederholt wird. Das Auftreten Elijas wird von einer Alliteration (אתא אליהו אידמי) und einem Vergleich (כהד ... אידמי) dominiert. 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 oder Verkleidung handelt. Elija tritt somit wie ein Trickster auf, der sich verkleidet bzw. in veränderter Gestalt erscheint.⁵⁰ Von himmlischer Seite wird folglich dem Zeugen, der gegen Elazar agieren möchte (a und a'), Elija gegenübergestellt (b₁ und b₂, b₂' und b₁').⁵¹ 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, wobei sich in seiner Aussage zwei Mal das Hyperbaton (מד[אתרחיש ליה ניסא]) so wie eine Alliteration (בכולהו בהא) wiederfinden. Dies wäre dann insgesamt das dritte Wunder, das sich für Rabbi Elazar ereignet, auch wenn der Begriff in der gesamten Einheit vier Mal sowie auch das Verb ,geschehen' (רחש) wiederholt werden. 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 bzw. entlarven würde (b₂), 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. 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)

49 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.

50 Zu dieser Verkleidung bzw. Gestaltveränderung siehe beispielsweise: Hezser (2017).

51 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 (b₁ und b₂, b₂' und b₁').

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, ignorant wie er ist, beachtet jedoch die Worte des Elija nicht, denn er steht abermals auf, um gegen Rabbi Elazar zu sprechen (א'), wie die Alliteration (למימר להו) sein ursprüngliches Vorhaben betont. Diese Handlung ist parallel zu a zu verstehen. 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. Der Zeuge ist scheinbar so von seinem Recht überzeugt, dass sein Nicht-Beachten Elijas asyndetisch in sein Aufstehen übergeht. 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‘ (כתיבא) Brief, der von den ‚Notablen des Königreichs‘ (חשיבי דמלכות), ‚geschrieben‘ (כתיב) wurde, der nun an das Kaiserhaus ‚gesandt‘ (לשדורי) werden soll (b₂). Der Brief wird auch ‚gesandt‘ (שדרה), 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 b₁ erschien, mitgeschrieben wurde, bleibt dabei offen, doch auszuschließen ist es nicht. Durch die Autorenschaft des Briefes treten ‚Notablen des Königreichs‘ nun zum zweiten Mal in diesem Abschnitt auf. 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. Die Dringlichkeit des Schreibens und dessen wichtiger Bestimmungsort, das Haus des Kaisers, werden durch eine Alliteration (לשדורי לבי) hervorgehoben. War es beim ‚Haus des Abidan‘ aus dem 3. Abschnitt nicht ganz eindeutig, so kann nun das hier erwähnte ‚Haus‘ (בית) [קיטר] des Kaisers definitiv mit dem ‚Haus der Autorität‘ aus der 1. Einheit, von welchem es sich fernzuhalten gilt, in Verbindung gebracht werden. Der Begriff ‚Haus‘ (בית) kommt somit gleichfalls zwei Mal in dieser Einheit vor. Dem Zeugen wird der Brief anvertraut, doch ihm wird von ‚Elija‘ (אליהו), der zum zweiten Mal aktiv in das Geschehen eingreift, ein Strich durch die Rechnung gemacht. Der Umstand, dass der Brief durch die ‚Hand‘ (יד) des Zeugen gesandt wird, der abermals euphemistisch als ‚dieser Mann‘ (ההוא גברא) angeführt wird, erinnert an bGit 55b–58a, wo es größtenteils 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 teilhaben zu lassen. Um noch etwas nachzuhelfen – oder auch um sicher zu gehen –, ‚kommt‘ (אתה) wie in b₁ Elija, was in Form der bereits bekannten Alliteration (אתה אליהו) geschieht, und schleudert den Brief ‚400‘ (ארבע מאה) persische Meilen weit (b₁). Die Zahl ‚Vier‘ (ארבע) tritt dadurch ebenfalls in diesem letzten Abschnitt auf, 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. Zögerte zuerst der Zeuge nicht aufzustehen, so zögert Elija nun auch nicht, denn als er kommt, schleudert er 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, als hätte er es sich überlegt, geht dem Brief nach und kehrt danach auch nicht mehr zurück, wodurch auch das letzte Hindernis für Rabbi Elazars Freispruch beseitigt wird. Das einmalig vorkommende Verb ‚gehen‘ (הלך) ist als Synonym zu dem in der 1. Einheit auftretenden הלך zu verstehen. Das Verb ‚kommen‘ (התקן) hingegen tritt insgesamt sechs Mal auf; wird die Wurzel gezählt, so kommt sie sogar ganze acht Mal auch in der Bedeutung von ‚bringen‘ über alle Abschnitte dieser Einheit verteilt vor. Es wird zwar nicht mehr berichtet, doch eigentlich müsste der Fall des Elazar ben Perata nun ironischerweise aufgrund mangelnder Beweise und nicht vorhandener Zeugen abgeschlossen, alle Anklagepunkte fallen gelassen und dieser freigelassen werden.

Elija kann in diesem letzten Abschnitt als Initiator oder zumindest als Verkünder des dritten Wunders betrachtet werden, der seine Gestalt verändert, 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 bedient, kann 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 werden.

Humorstile & -techniken

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.* 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* 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. und 3. Antwort, bei denen er lügt und trotzdem Recht behält; Zeuge versucht sich gegen Elija zu behaupten, indem er zwei Mal aufsteht, um zu sprechen) wie auch der einschließende (Elazar benützt bei 1. Antwort Wortspiele, um von seiner Unschuld zu überzeugen) und der aggress-

sive (Römer fragen sarkastisch, wie viele alte Männer bis jetzt zertreten wurden) Stil zertreten. In dieser Einheit kommen von *Bergers* Humortechniken 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 Eins) 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), klanglicher 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 und b_2 , b_2' und 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 Eins, Zahl Zwei, Zahl Vier) und Assoziationen (lehren – Gelehrter; stehlen – Krieger; männliche Biene – Schuss(faden); 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. und 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).⁵²

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)⁵³ – 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.

⁵² 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].

⁵³ EÜ: [Wenn du in das Land hineinziehst, das der Herr, dein Gott, dir gibt,] sollst du nicht lernen, [die Gräueltaten dieser Völker] nachzuahmen.

- 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)⁵⁴? 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)⁵⁵,
- b₂ und seine Frau sagte: *Ein Gott der Wahrheit/Treue und ohne Ungerechtigkeit* (Dtn 32,4).⁵⁶
- 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).⁵⁷
- 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, Textanalyse & Interpretation

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 *drei 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
3. Abschnitt	(B ₃)	Tochter: Hurenhaus – Eitelkeit
	(B')	Rechtfertigung der Urteile

54 EÜ: [Warum soll ich mich in bösen Tagen fürchten, wenn] mich die Schuld meiner Tritte umgibt?

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: [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].

57 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].

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. Gleich zu Beginn dieser Einheit wird mittels einer Alliteration (אתה. אתה. אתה), welche sich aus dem ersten Wort dieser und dem letzten der vorherigen Einheit zusammensetzt und so die Zusammengehörigkeit der Einheiten bzw. der gesamten 2. Einheit demonstriert. 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 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 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. Die Antwort von Chanania enthält ein Vergleichspartikel (כאשר), welches sein Verhalten, seine Torabeschäftigung, mit dem Auftrag Gottes in Dtn 4,5 begründet. Durch den Vers drückt er aus, 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 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 er, wie es in Dtn 4,4 heißt, 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 Chananias Märtyrertod im Kontext der hadria-

nischen 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‘ (גזירה) verboten ist, so werden sie bei Verstoß ‚verurteilt‘ (גזר). Über Chanania selbst, der das römische Verbot übertrat, wird die ‚Verbrennung‘ (שריפה),⁵⁸ parallel dazu über seine Frau die ‚Hinrichtung‘ (הריגה), die damals aus der Enthauptung bestand,⁵⁹ sowie über seine Tochter der Aufenthalt in einem ‚Hurenhaus‘ (קובה של זונות)⁶⁰ verhängt, wobei v.a. bei ersteren das Strafausmaß absurd hoch und ohne Relation erscheint. Die Präposition ‚über‘ (על), die v.a. in bGit 55b–58a prägend war, kommt in dieser Einheit sieben Mal, eben in Verbindung mit der Verurteilung sowie der Akzeptanz des Urteils vor. Der im Zusammenhang mit der Tochter auftretende Begriff ‚Hurenhaus‘ (קובה של זונות) wird in dieser Einheit zwei Mal wiederholt und erinnert an die 1. Einheit, in welcher ebenfalls das Stichwort ‚Hure‘ (זונה) vorkam. Das Verb ‚sitzen‘ (ישב) hingegen ist die hebräische Entsprechung der in der letzten Einheit vorkommenden Wurzel יתב. Die Strafen werden in der gesamten Einheit jeweils nur zwei Mal erwähnt, nämlich in diesem 2. Abschnitt (B) sowie in dessen Unterabschnitten B₁, B₂ und B₃, wobei jeder dieser Unterabschnitte das Schicksal eines der drei Verurteilten wiedergibt.

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).⁶¹ Die Begründung ist somit im

58 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.

59 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).

60 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.

61 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 (in der Öffentlichkeit) aus, der aus 42 Buchstaben besteht und welcher es auch durch unterschiedliche Kombinationen dieser erlaubt, Wunder zu vollbringen 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.

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. 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 aufgrund des ähnlichen Klangs des Frageworts und des Demonstrativpronomens beinahe wie ein Reim. In der Frage, wie er ‚dies‘ (הכי) machte, wird ein Synonym zu allen bisher gebrauchten Demonstrativpronomen verwendet. Die Frage ist jedoch so zu verstehen, dass vielmehr 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, dass Chanania (scheinbar bewusst) das 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. ‚Sprach‘ (הוּגָה) 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 (עולם] 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 derer, die von der kommenden Welt ausgeschlossen sind, weist eine Alliteration (אמר אף) auf, welche darauf hinweisen soll, dass Rabbi Chanania durch das **buchstäbliche** Aussprechen des Gottesnamens auch zu den Unglücklichen gehört. 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‘ (הלק), so wird an dieser Stelle mit derselben Wurzel der ‚Anteil‘ (הלק) 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.

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. Der Aussage des Verses wird mittels zweier zusammengehörender Alliterationen (אבל אתה למד להבין ולהורות) nochmals Nachdruck verliehen. Die Verben des Verses sind chiasmisch zu denen in der vorhergehenden Aussage angeordnet (ma-

chen – 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), welche Frage und Antwort verbindet, dieselbe ist wie beim ‚Arbeiten‘ und dem ‚Sklaven‘ 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 gilt, der nicht den wahren Gott hat, und in Dtn 18,20⁶² 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,⁶³ 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 ‚Lehren‘ (תנא) wird im Zusammenhang mit Chanania zwei Mal wiederholt. 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‘ (אותיות) 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. Ebenso werden durch die dreimalige Wiederholung der Verben ‚aussprechen‘ (הוגה) und ‚lernen‘ (למד) – welche beide mit dem ‚Namen‘ (השם) verbunden sind, der auch drei Mal erwähnt wird – diese relativiert bzw. lösen sich dahingehend auf, dass das Aussprechen des Gottesnamens unter bestimmten Voraussetzungen eben erlaubt ist. Doch wenn das Aussprechen zu Lernzwecken erlaubt war, warum wird 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. Im letzten Satz von B₁ wird nun erläutert, was genau

62 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.

63 Eine wesentlich ausführlichere Exegese zu Dtn 18,9 findet sich in dem Paralleltext SifDtn § 170.

sich Rabbi Chanania zuschulden kommen ließ, dass er dafür verbrannt wird. 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, wodurch sein Vergehen um den **Aspekt der Öffentlichkeit** ergänzt wird. War das Aussprechen des Gottesnamens zu Lernzwecken noch zu rechtfertigen, so ist es durch diesen Aspekt wieder als Vergehen zu bewerten. Dieser Vorgang der Suche nach dem Fehltritt ähnelt einer Überspitzung, die zuerst etwas verneint, um es anschließend zu verstärken. Es muss nämlich aus Chanantias Handlungen 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 tut, zu welchen die Römer und die allgemeine Öffentlichkeit zu rechnen sind, 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 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 wird (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 wiederholten Verbs ‚bestrafen‘ (ענש) ist ihre Strafe und Begründung in B₂ mit der ihres Mannes in B₁ verbunden. Die erwähnte ‚Hand‘ (יָד) 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 דמלכות) dar und erinnern außerdem an bGit 55b–58a, wo sie in etlichen Einheiten (vgl. 4.1., 4.4., 5.2., 19.1. Einheit) auftraten. 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. und 2.1. Einheit erinnern, wo es eher in seiner Bedeutung ‚viele‘ gebraucht wurde. Der Begriff ‚sofort‘ (מיד) verbindet diesen (Unter-)Abschnitt mit B, setzte dort sogleich auf Chanania's 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. In der Schilderung wird der ‚Gang‘ (פסיעה) wiederholt. Die Tochter Chanania's 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. Das Fragewort ‚warum‘ kommt in dieser Einheit insgesamt drei Mal vor und verbindet besonders B₁ mit B₃. Ps 49,6 besagt, dass einen die **Sünden** der eigenen Fersen umgeben.⁶⁴ Der Vers weist eine Alliteration (עון עקבי) auf, die darauf hinweisen könnte, dass einem die begangenen Sünden stets anhaften. Der Vers wird von Resch Laqisch nun ebenso dahingehend gedeutet, dass die Sünden, welche ein Mensch mit seinen Fersen in dieser Welt zertrampelt, diesen dann am Tag des Gerichts umgeben werden. 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. Die dritte Alliteration ([מסובין] לו ליום [הדין]) in diesem Zusammenhang bestätigt, dass die Sünden dieser Welt tatsächlich an den Fersen anhaften und einen bis zum Tag des **Gerichts** umgeben. Es sind jedoch v.a. 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 Polypoton gesprochen werden kann. Ähnliches trifft auch auf das Verb ‚umgeben‘ (סבב) zu, das zwei Mal, doch in unterschiedlicher Form, auftritt. Das hier wiederholte 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

64 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.

Verb ‚zertrampeln/zertreten‘ (דָּרַשׁ) stellt ein Wurzelsynonym zu der in der vorherigen Einheit auftretenden Wurzel (רָמַס) dar. Das Stichwort ‚Tag‘ (יּוֹם) verbindet diese mit der 1. und 1.–2. Einheit, während die Wurzel von ‚Gericht‘ (דָּן) sich bereits in den Einheiten 2.0. und 2.1. fand. Durch die Assoziation zwischen dem ‚Gang‘ bzw. den ‚Schritten‘ (פָּסְעָה) und den ‚Fersen‘ (עֲקָבַי) sind der Inhalt des Verses und auch generell b' mit b verbunden. Werden Ps 49,6 und a' nun auf die Tochter Chananiah 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‘ (יּוֹם הַדִּין) 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‘ (עָנַשׁ) in B₃ sprechen, welches bei ihren Eltern, über die der Tod verhängt wurde, gebraucht wird. Die Wurzel des Wortes ‚Gericht‘ (דָּן) kommt im Folgenden noch drei Mal in der Bedeutung von ‚Urteil‘ vor, wodurch von einer Wurzel mit Bedeutungsvariabilität gesprochen werden kann.

Insgesamt können Chananiah und seine Tochter in ihren Vergehen als zwei Seiten einer Medaille betrachtet werden. Das Verhalten wird nicht als bescheiden, sondern eher als provokativ bewertet. Während er die Tora in der Öffentlichkeit zur Schau stellt, 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.⁶⁵ 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 Chananiah und seine Familienmitglieder begründet wird, doch keine dieser Begründungen ‚römisch‘ erscheint. Gemeint ist damit, dass Chananiah 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

⁶⁵ Zur Objektivierung der Frau durch den Blick der Männer siehe beispielsweise: Lapin (2012), S. 135–138.

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 werden, 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). Dieser Moment, in dem die drei hinausgehen, um ihre Strafen zu erhalten, ist entscheidend – worauf auch eine Alliteration (שיצאו שלשתו) hinweist –, da sie die über sie verhängten Urteile mit (übertriebenen?) Bibelversen rechtfertigen. Über die Wurzel דין 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 ‚Spendengeld‘ (מעות 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 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. Chanania's Rechtfertigung ist mittels einer Alliteration (הדין הוא) an das Urteil gebunden, während jene seiner Frau von 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 jener ihres Mannes, durch eine Alliteration (אמרה אל אמונה) verknüpft und spiegelt ihre Treue zu Gott und zu ihrem Mann wider.

Seine Frau, deren Vergehen mit seinem zusammenhängt, bedient sich desselben Verses, doch des zweiten Teils davon (b₂). So sagt sie aus, dass der ‚Gott‘ (אל), auf den auch Chanania im 1. Abschnitt hörte, was er durch Dtn 4,5 ausdrückte, 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. Der Begriff ‚seine Frau‘ (אשתו) tritt dabei zum dritten Mal in dieser Einheit auf, ‚seine Tochter‘ (בתו) hingegen kommt vier Mal vor.

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 Nomina eigentlich ein Gegensatzpaar bilden. Werden die Nomina ‚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 vorkommt, 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, setzen 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 fanden.

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.⁶⁶ In dem Lob auf die drei, welches von Rabbi gesprochen wird, kommt abermals ein Vergleich (גדול) vor. Genauso wird das Adjektiv ‚groß‘ (גדול), welches somit drei Mal in der Einheit auftritt, gemeinsam mit der Zahl ‚Drei‘ (שלוש) wiederholt, wodurch diese Zahl abermals betont wird, 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. Im Zuge seines Lobs wird diese **Rechtfertigung** des Urteils wiederholt, wobei das Wort ‚Urteil‘ (דין) eine Epipher bildet. Diese in a' in Form einer Geminatio wiederholte ‚Rechtfertigung des Urteils‘ (צדוקה הדין)

66 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 (2019b).

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‘ (צדקה), wie auch vielleicht die nicht korrekt, aber immerhin geleistete ‚Wohltätigkeit‘ (צדקה) aus der 2.0. Einheit zurückzuführen.

Interessant ist am letzten Abschnitt ganz generell, dass in diesem die Wurzel קדק insgesamt vier Mal wiederholt wird, genauso oft, wie in der ganzen Einheit die Wurzel יד, 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.

Humorstile & -techniken

Bezüglich der Humorstile und -techniken in dieser (Sub-)Einheit ist zu sagen, dass so mancher Stil von *Craik et al.*, 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* 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* Humortechniken sind in der Einheit gut an der Übertreibung (Rechtfertigungen des Urteils²), Ironie (Vers der Tochter mit anderer Punktierung als Kritik), den Wort-/Wurzelspielen (Reim, Lautmalerei; Gericht/Urteil, Gerechte/rechtfertigen/Rechtfertigung), der Schlagfertigkeit (rasche Antwort Chanantias 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), dem 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 Drei; 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 und 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 Eins; Wurzel: verteilen/Anteil, machen/arbeiten/Sklave, Gericht/urteilen/Richter/Urteil, Wohltätigkeit/rechtfertigen/Gerechte/Rechtfertigung, Wahrheit/vertrauen/vertrauenswürdig, 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 Teradjon, um ihn zu besuchen.

- a 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 weiterhin [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 Puringeld mit Spendengeld 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, Textanalyse & Interpretation

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 verhängten Verbrennung und seine schlussendliche Aufnahme in die kommende Welt.

Diese Texteinheit kann in *vier Abschnitte* gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Dialog: Widerstand gegen 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. in vielen Jahren

Der *1. Abschnitt* beginnt wie die 1. Einheit zu Rabbi Eliezer und die 2.0. zu der Verhaftung Chanantias 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‘ (אזל) verbindet dabei diese mit der 1. und 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 bzw. Geminatio (אחי, אחי [חנינא]) 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. In dieser Frage befinden sich auch zwei Alliterationen, wobei die erste (אחי אי אתה) vermutlich die Verwunderung des Jose über Chanantias Unwissenheit ausdrücken soll, während die zweite (השמים המליכה) die Legitimität Roms zu herrschen bekräftigt. Dabei stellt das Stichwort ‚Himmel‘ (שמים) eine Verbindung zu den Einheiten 1. und 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. In dieser Erläuterung Joses findet sich eine Alliteration ([טובים] אבדה את [טובים]), die mitunter auf die Ironie des Ganzen hinweist, da sich die Römer trotz ihrer zahlreichen Freveltaten noch immer ihrer Existenz und ihres mächtigen Königreichs erfreuen. Die in dieser Auflistung von Jose gebrauchten Nomen ‚Haus‘ (בית) und ‚Tempel‘ (היכל) sind, 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 näherstehen. 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 von 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 ‚weiterhin/ noch immer‘ (עדיין) ist dabei als Wurzelsynonym zu האידנא aus der 2.1. Einheit zu sehen. Die Wurzel des Begriffs ‚existieren‘ (קים) 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 Teradjon, die dritte Variante, nämlich die friedliche Akzeptanz der römischen Herrschaft, vertritt, dieses öffentliche Lernen der Tora 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 ihr 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 Lernen der Tora Nichtjuden nicht gestattet ist und diese den Tod verdienten, 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 Polysyndetons (ושרפה ... והרגה ... ואבדה ... ועדיין ... ואני ... ועוסק ... ומקהיל ... וספר) eng miteinander verbunden. Das Verb ‚sitzen‘ (ישב) ist bereits aus der 2.1. und 2.2.1. Einheit bekannt, doch war es bisher nicht auf die Beschäftigung mit der Tora bezogen. Wodurch gleich die nächsten Stichwörter erwähnt werden, nämlich ‚Tora‘ (תורה), die in den Einheiten 1., 2.0. und 2.2.1. vorkamen, sowie das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק), das in Einheit 2.0. und 2.2.1. auftrat und stets auf das Torastudium bezogen war, außer in der 1. Einheit, wo es in Zusammenhang mit Häresie genannt wurde. Dass Chanania große Versammlungen abhielt, wird in Form einer Figura etymologica (מקהיל קהלות) ausgedrückt, mit welcher auch das Adjektiv ‚groß‘ (רב), 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‘ (ספר), 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‘ (ספרא) sei. Interessanterweise werden diese zwei Synonyme ‚Tora‘ und ‚Rolle‘ im Folgenden in dieser Einheit fast ausschließlich in Kombination als ‚Torarolle‘ (ספר תורה) gebraucht. Auch wird das Verb ‚legen‘ (נזה) erstmals erwähnt, das im 3. Abschnitt noch zwei Mal wiederholt werden wird.

Die einzige Erwiderung Rabbi Chanania, 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‘ (מן השמים) – auf, wodurch a und 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‘ (רחם) erwarten kann. Chanania lehnt somit den Rat Jose 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 Chanania's 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 Chanania's beinahe schon als ignorant bezeichnet werden.

Rabbi Jose, nun doch erzürnt darüber, dass bei Chanania seine Worte der Vernunft nicht fruchten wollen, wiederholt Chanania's Worte, indem er ihn nachhört (a'). Die Verbindung zwischen den drei Teilen dieses Abschnitts ist somit über den Begriff ‚vom Himmel‘ (מן השמים) gegeben, der in allen davon gebraucht wird. Genauso wie die ‚Gnade‘ (רחם) durch die Zitation in b und a' vorkommt und dadurch wiederholt wird. Durch das Verb ‚sagen/sprechen‘ (אמר), 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‘ (דברים), der hier auf die ‚Vernunft‘ (טעם) bezogen ist und durch das Verb ‚sagen‘ betont wird, stand in der 1. Einheit mit der Häresie, in der 2.0. Einheit mit der Torabeschäftigung und in der 2.1. Einheit mit der Sklavenentlassung in Verbindung.

Sarkastisch fügt Rabbi 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 ihr zeigt.⁶⁷ Durch die ‚(Tora)rolle‘ ([תורה]) und das

67 In manchen rabbinischen Texten wird Rabbi Jose ben Qisma als heiliger Mann beschrieben, der die

Verb ‚**verbrennen**‘ (שרף) 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‘ (באש ... בשרפו) werden soll. Diese Tautologie bildet gleichzeitig ein Hyperbaton. Durch seine Aussage betont Rabbi Jose nicht nur seine Haltung gegenüber dem irrationalen und unverantwortlichen Verhalten Chanania – was durch zwei Alliterationen (תמה] אני אמר ... [אני אמר) unterstrichen wird –, 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). Erst mit dieser Frage nach der kommenden Welt, die gleichfalls eine Alliteration (העולם הבא) bildet, wird der Ton des Jose wieder milder, ja sogar hoffnungsvoll im Hinblick auf sein eigenes Schicksal nach dem Tod. Chanania spricht ihn mit dem Titel ‚**Rabbi/Meister**‘ (רבי) 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**‘ (עולם הבא) stand. Die Wurzel des Verbs ‚kommen‘ (בוא) taucht in dieser Einheit insgesamt sechs Mal auf, v.a. in dem 2. und 3. Abschnitt. Sie trat aber bereits in den Einheiten 1. und 2.2.1. auf und ist synonym zu der Wurzel אהה zu sehen, die in den anderen Einheiten (vgl. 2.0., 2.1.) dominierte. Der Begriff ‚Welt‘ (עולם) 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 Wort ‚Ereignis‘ (מעשה) erinnert dabei an das des Öfteren in bGit 55b–58a aufgetretenen Ma'asse. Das Verb ‚kommen‘ (בוא) verbindet hier a und 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‘ (בא לידך).⁶⁸ Das versteckte Stichwort ‚Hand‘ (יד) verknüpft dabei diese mit der 1. und 2.1. Einheit, wobei nur in der letztgenannten auch wirklich das Wort ‚Hand‘ direkt auftrat.

Zukunft vorhersagen kann, was *in puncto* der Verbrennung und der Anteilhabe des Rabbi Chanania ben Teradjon an der kommenden Welt auch zutreffen würde.

68 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 Chanania 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 Puringeld mit Spendengeld vertauscht und es an die Armen verteilt hat (b'). Dabei wird hier der Begriff ‚Geld‘ (מעות) wiederholt. Die Wurzel des Begriffs ‚Wohltätigkeit/Gerechtigkeit‘ (צדק) erinnert dabei jedoch nicht nur an die 2.0. Einheit, sondern besonders an 2.2.1., in der das gerechte Urteil im Fokus stand. Die Verben ‚vertauschen‘ (חלף) und ‚verteilen‘ (חלק) sind durch ihren ähnlichen Klang miteinander verbunden. Die Wurzel des zweiten Verbs stellt die Verbindung zur nächsten Antwort des Rabbi Jose dar, wenn dieser über den ‚Anteil‘ (חלק) in der kommenden Welt spricht, dessen Wurzel bereits in der 2.0. und 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. Die Antwort des Jose auf diese geringe Sünde wiederholt die Nomina ‚Anteil‘ (חלק) und ‚Los‘ (גורל), wobei der Anteil in der kommenden Welt genau das Schicksal darstellt, das beide Rabbinen, oder zumindest Chanania, erwartet. Andererseits könnte aus der Aussage des Jose geschlossen werden, dass der Anteil der beiden zwar derselbe sein wird, doch auch das Schicksal, nämlich der Tod, beide ereilen wird.

An dieser Stelle muss nun im 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) Spenden
4. Vertauschung von Purimgeld mit Spendengeld
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 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. und 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 Chanantias 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 Chanantias 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 Polysyndeton (והלכו ... והספידוהו ... ובחזרתו ... ועסק ... ומקהיל ... וס׳ת ... וכרכוהו ... והקיפוהו ... והציתו ... והביאו (והניחום) miteinander verbunden sind, 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‘ (נחה) und die Nomina ‚Tora‘ (ורהת), ‚Torarolle‘ (ספר תורה) sowie ‚Schoß‘ (חיק) wiederholt. Die Nomina werden in der gesamten Einheit noch öfters wiederholt, sodass die ‚Torarolle‘ fünf Mal und die ‚Tora‘ ganze sieben Mal auftreten. Gleichfalls treten die Figura etymologica ‚Versammlungen versammeln‘ (מקהיל קהלות) und das damit verbundene Adjektiv ‚groß/mächtig‘ (רב) erneut auf. Die ‚Rückkehr‘ (חזור) 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 fast schon genauso 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 Chanantias, 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‘

(אב), so wird er nun mittels dieser Verbwurzel ‚gebracht‘ (בוא) und parallel dazu auch die Wollbüschel. Sie ‚umgeben‘ (נקרף) 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 den 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 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 (ספוגין של צמר) auf sein Herz gelegt, wodurch verhindert wird, dass seine Seele schnell aus ihm herausgeht.⁶⁹ Das Verb ‚hinausgehen‘ (יצא) verbindet diese Einheit mit der vorherigen, 2.2.1., in der die drei Verurteilen hinausgingen, um ihr Urteil zu rechtfertigen. Insgesamt wird dieser 3. Abschnitt durch die Wiederholung von Phrasen und auch Inhalten (‚Feuer‘, ‚Wollbüschel‘) – besonders in den folgenden Teilen a und a₃ mit a' und a₃' in welchen es zu Doppelungen und Parallelismen kommt, – zusammengehalten und auch dominiert.

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 bereits 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 sei, nicht allein, sondern gemeinsam mit seiner **Torarolle** verbrannt zu werden. Seine Worte drückt er mitunter mit zwei Alliterationen (אילמלי אני ... היה הדבר) aus, die gemeinsam seine Freude darüber, dass er nicht allein verbrannt wird, zum Inhalt haben 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. 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

⁶⁹ Vgl. Eusebius, De Mart. Palaest. 3,1 und 4,12 zu dem langsamen und qualvollen Verbrennen.

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. Das Adverb ‚jetzt‘ (עכשיו), das im 1. Abschnitt als Synonym (עדיין) dazu Verwendung fand, leitet in der Aussage Chanania 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. Chanania fügt folglich in Form eines Parallelismus hinzu, dass er davon überzeugt ist, dass derjenige der diese Beleidigung, diesen Affront gegen die Tora, die mit ihm in Flammen aufgeht, suchen bzw. ahnden wird, auch die Beleidigung gegen ihn – denn als Toragelehrter steht er (stellvertretend) für die Tora – aufdecken wird. Chanania Verbrennung wird von ihm selbst unter jener der Tora subsumiert. 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‘ (עלבויה) gleich zwei Mal gebraucht. Das Verb ‚suchen‘ (בקש), welches dabei aufgrund der parallelen Struktur 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 Chanania das Wort an ihn (a₂), wodurch ein Wechsel vom Vater zum Lehrer stattfindet.⁷⁰ Sie sprechen ihn mit dem Titel ‚**Rabbi/Meister**‘ (רבי) an, sowie dieser in dem 2. Abschnitt Rabbi Jose mit diesem betitelte. Die auftretenden ‚Schüler‘ (תלמידיו) 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 jener der Tochter, also insgesamt a₁ mit a₂ verbunden. Doch geht es diesmal nicht darum, was die Tochter sehen muss, sondern was Chanania in 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 Körper verbrennt, so brennt analog dazu die Torarolle, und so, wie ihre 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 Unzerstörbar-

⁷⁰ 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.

keit 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.⁷¹ Die Aufforderung der Schüler wird von zwei aufeinanderfolgenden Alliterationen (אף אתה פתח פִּיךָ) dominiert, die einerseits ihren 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, das Feuer inhalierten, um so schneller zu sterben. 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), ‚fliegen‘ (פרח) und ‚öffnen‘ (פתח) – aus der Aufforderung der Schüler gemeinsam 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. So wie 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 wurzelidentisch mit der ‚Tür/Öffnung‘ (פתח) aus der 1. Einheit, die es in Bezug auf bestimmte Häuser 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 ‚Gute/Beste‘ (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

71 Vgl. Eusebius, De Mart. Palaest. 11,19 zum Inhalieren der Flammen, sowie das Verhalten des christlichen Märtyrers Porphyrius bei dessen Verbrennung.

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 insgesamt drei Mal in der Einheit Verwendung findet. Dieser möchte von Chanania wissen, ob, wenn er einige Handlungen aus a rückgängig macht bzw. verstärkt – er das Feuer mehrt und die durchtränkten Wollbüschel von dessen Herzen entfernt –, Chanania diesen mit zum **Leben in der kommenden Welt** nimmt. Dieser Vorschlag, der bei seiner Umsetzung bewirken würde, dass Chanania doch noch schneller als von den Noblen Roms gewollt sterben könnte, beginnt mit einer Alliteration (אם אני), die darauf hinweist, dass der Henker nicht völlig eigennützig handelt, sondern etwas als Gegenleistung von Chanania erwartet. Die nächste Alliteration (העולם הבא) am Ende seines Vorschlags verrät dann, was er sich von seinem guten Werk erhofft, nämlich den Eintritt in die kommende Welt. 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 Chananias 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 in eben diesem Abschnitt, vermutlich von jenem Henker, auf Chananias Herz gelegt wurden, sollen nun von diesem wieder entfernt werden. Interessant ist dabei, dass das (Weg)nehmen der Wollbüschel mit dem Nehmen der Seele Chananias 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. Die Zusage des Chanania und der dringliche Wunsch des Henkers nach einem Schwur, sind mittels einer Alliteration (הן. השבע [לי]) 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. Wie Chanania das schwören konnte, wer ihn schlussendlich dazu befähigte, dieses Versprechen zu geben, und warum er sich selbst so sicher war, an der kommenden Welt Anteil zu haben, bleibt wieder im Dunkeln.

Sofort nach der Zusage tut der Henker, was er angekündigt hat; er schürt das lodrende Feuer noch weiter und nimmt die Wollbüschel von Chanania's Herzen (a'). Durch die Aufhebung des Gegensatzes von Feuer und Wasser durch den Henker kann nun Chanania's 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's in a, und ihre Nichterfüllung in a' mit denselben Worten parallel, jedoch als Gegensatz 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) und ‚Wollbüschel‘ (ספוגין של צמר) ist a' nicht nur mit a, sondern auch mit a verbunden. Im Zuge des Vorschlags des Henkers und der anschließenden Ausführung werden Begriffe, die bereits zu Beginn des Abschnitts auftraten, hier zum insgesamt dritten Mal wiederholt. Dazu zählen die Nomina ‚Wollbüschel‘ (ספוגין של צמר), ‚Herz‘ (לב), das Verb ‚nehmen‘ (נטל) sowie ‚mehreren‘ (רבה), welches jedoch insgesamt nur zwei Mal vorkommt.

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's Seele als Transportmittel gebrauchen, das ihn in die nächste Welt hineinbringt, zu der er ohne diesen nie Zugang gehabt hätte.⁷² 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. Interessant ist dabei, dass durch diese Tode, dort im Meer und hier im Feuer, wieder die Elemente dieser Einheit aufgegriffen sind. Weiters ist auffällig, dass das Verb ‚springen‘ eine aktive Handlung beschreibt, während ‚fallen‘ passiv konnotiert ist. Ob diese Verbverbindung wie in der 18.1. Einheit darauf verweist, dass der Beschluss zu Sterben aktiv

72 Vgl. bTaan 29a, wo ebenfalls ein Rabbiner einem Nichtjuden zu dessen Aufnahme in die kommende Welt verhilft.

gefasst wurde, ist auch hier für den Henker anzunehmen. Dabei stellt sich dann die Frage, ob Tode, welche durch die Elemente Wasser und Feuer erfolgen, generell als ‚passive Tode‘ zu bewerten sind, doch diese Frage kann aus dem Text heraus nicht beantwortet werden. Die Wurzel für den Begriff ‚Feuer‘ ist abermals אור, wodurch alle drei Wurzeln für ‚Feuer‘ (שלהבת, 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**.⁷³ 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), 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 mit a‘ und a₃‘ des 3. Abschnitts. Der Begriff ‚Henker‘ (קלצטוירי), der ebenfalls verbindend wirkt, nämlich auf a₃ und 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 Verbrechern verantwortlich ist. Weiters ist a₃‘ durch die Begriffe der ‚**kommenden Welt**‘ (העולם הבא), welche eine Alliteration bildet, 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. Wobei es auch das Stichwort ‚Welt‘ ist, das diesen mit dem nächsten Abschnitt in Relation setzt. Werden an dieser Stelle 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 zahlreichen Wiederholungen der Begriffe ‚verbrennen‘ und ‚Feuer‘ ist es die ‚**Tora**‘, das Leben selbst, die ganze sieben Mal vorkommt und sich damit gegen den Verbrennungstod durchsetzt.

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-

73 Zu einer Verbindung zwischen kommender Welt und Auferstehung siehe beispielsweise bQid 39b.

jüdische Henker mit seinem Selbstmord definitiv tat.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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. und 2.2.2.). Durch das in diesen Einheiten geschilderte Verhalten des Rabbi 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 nicht

74 Für eine ähnlich schnelle Aufnahme in die kommende Welt siehe GenR 65,22.

75 Vgl. mSchab 16,1.

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 endet. Die Darstellung des Rabbi Chanania in bAZ 17b–18a ist demnach recht ambivalent.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass von *Craik et al.* 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 die nächste Welt eingeladen), der kalte (Jose will Chanania mit Sarkasmus zur Vernunft bringen), der reflektierende (sarkastische Antwort des Jose auf Chanania's Hoffnung auf Gnade spiegelt vermutlich Jose's 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* 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 die 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* 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 und 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 Spendengeld 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. eine 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 und Chanania²), das Nachäffen (Rabbi Jose zitiert Rabbi Chanania's Worte) und schließlich die Beschleunigung/Verlangsamung der Handlung (Polysyndeton) 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 chiasmatischem Inhalt – Vergleich des Schicksals von Rabbi Chanania ben Teradjon und Elazar ben Dordios), Stichworte (Rabbanan/Weise, lehren, gehen, Himmel, krönen/Königreich, Haus, töten/Hinrichtung, jetzt, sagen/sprechen, Wort/Ding/Sache, Tora, verbrennen/Verbrennung, kommen/bringen, Purimgeld, Spendengeld, Geld, Wohltätigkeit/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 Eins, 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 zu dem für sie zuständigen Wächter 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 von Chanania) ihm.
- a' Am Ende/Schließlich wurde von der Sache am **Königshof** gehört. Sie brachten ihn (= Wächter) hinauf [auf das Schafott], um ihn zu hängen.
Er sagte: **Gott** von Meir, antworte mir! Sie nahmen ihn herab/herunter [vom Schafott].
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, Textanalyse & Interpretation

Die Einheit handelt von Rabbi Meir, der auf Wunsch seiner Frau Beruria ihre Schwester, die Tochter von Rabbi Chanania ben Teradjon, mithilfe von Wundern aus dem Hurenhaus befreit und deshalb, verfolgt von den Römern, nach Babylonien flieht.

Diese Texteinheit kann in *vier Abschnitte* gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Mögliche Befreiung & Wunder
2. Abschnitt (B)	Trickserei von Meir & Tochter Chanania
3. Abschnitt (A')	Zwei Wunder für den Wächter
4. Abschnitt (C)	Flucht Meirs (+ 3. Wunder)

Der 1. *Abschnitt* beginnt mit der Vorstellung der Beruria,⁷⁶ 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, über präsent 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. Eine Alliteration (דביתהו דרבי [מאיר]) betont einerseits diese Zusammengehörigkeit von und die Zugehörigkeit Berurias zu Rabbi Meir, bzw. kontrastiert diese andererseits mit der unverheirateten Schwester,

⁷⁶ Zu der (möglicherweise) historischen Figur Beruria und den Traditionen zu ihrer Person siehe z.B.: Goodblatt (1975); Boyarin (1995); Ilan (1997a).

welche im Hurenhaus sitzt. Der hier gebrauchte Begriff ‚Haus‘ für ‚Ehefrau‘ (בית) 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. Für das Wort ‚Tochter‘ wurde in den Einheiten 2.2.1. und 2.2.2. בת gebraucht, doch in dieser Einheit wird das Synonym ברתא verwendet.

Beruria wendet sich an ihren Mann, Rabbi Meir,⁷⁷ und erklärt ihm, dass es für sie eine **beschämende** Angelegenheit ist, wenn ihre Schwester in einem **Hurenhaus** sitzt (a).⁷⁸ 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‘ (מלהא) 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‘ (ישב) einzugehen, das hier wie in der 2.1. Einheit in Aramäisch vorkommt, während in den Einheiten 2.2.1. und 2.2.2. das hebräische Äquivalent (ישב) gebraucht wurde.

Rabbi Meir stellt keine Fragen, sondern nimmt einfach einen Trikab mit Denaren⁷⁹ und geht los, um seine Schwägerin aus dem Hurenhaus zu befreien (b). Das Verb ‚nehmen‘ (שקל) kam bereits in der 2.2.2. Einheit vor, jedoch als Synonym (נטל), und wird auch noch in dieser öfter auftreten. Das Wort ‚Trikab‘ (תרקבה) 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.,

77 Für Informationen über Rabbi Meir und seine Lehren siehe beispielsweise: Konovitz (1967); Goldenberg (1978); Boyarin (2009a); Schechter (2016).

78 Zu dem Topos der Jungfrau im Hurenhaus im Kontext der Beruria-Traditionen siehe zum Beispiel: Adler (1998).

79 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.

2.2.1. und 2.2.2. auftrat. Anhand von Bedingungssätzen, die durch eine Alliteration (אמר: א') eingeleitet werden, merkt er an, dass ihr nur Wunder, wie eine Flucht, geschehen, wenn sie keine Sünde beging oder Bestandteil einer solchen war. Meir knüpft ihre Befreiung somit 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 chiasmatisch (kein Vergehen – Wunder, Vergehen – kein Wunder) angeordnet und durch Hyperbata (kein Vergehen ... machen [בה איסורא איתעביד] – kein Wunder ... machen [איתעביד לה גיסא]) 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**‘ (גיסא) wird wie das ‚**Vergehen**‘ (איסורא) innerhalb dieses chiasmatischen 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‘ (גיסא) 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 Meir ebenfalls ging. Die Verkleidung oder auch Wesensveränderung von Meir wird durch eine Alliteration (נקט נפשיה) plus Vergleich ([פרשא]) ausgedrückt, wobei, wie bereits bemerkt, interessant ist, dass Meir zu diesem Zweck seine ‚Seele‘ (נפש) neu zu kalibrieren scheint, um anders auf die Umwelt zu wirken. 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. Ihre schlagfertige Antwort wird mit seiner ebenso schnellen Gegenantwort durch eine Alliteration (אנא. אמר) verbunden. Er entgegnet nämlich, dass er warten könne, weshalb sie wiederrum 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 *dashtân* (= Menstruation) ableitet, was wiederum dem Aramäischen entnommen sein könnte. Sein ‚aufgeregtes Warten‘ (מתרחנא מרתח) stellt ein Wortspiel dar, denn die beiden Wörter werden aufgrund derselben vertauschten Konsonanten ähnlich geschrieben – außerdem bilden sie eine Alliteration. 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 (טובה [ואיכא] טובה), 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 טובה 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 auf, einerseits zu dem Verb ‚verbrennen‘ (שרף), wodurch wieder auf die Verbrennung ihres Vaters, Chanania, wie sie in den Einheiten 2.2.1. und 2.2.2. thematisiert wurde, Bezug genommen wird, 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 begehrlichen 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 ‚gehorsamen‘ aus a diesen Ab-

schnitt, v.a. weil es sich bei dem ‚Hören‘ ebenfalls um einen Imperativ handelt. Dieser ist vorrangig an die Rezipient/innen gerichtet, doch könnte er vielleicht indirekt auch als Aufforderung bzw. Signal Meirs an Gott fungieren, dass der Tochter Chanania aufgrund ihrer sexuellen Unschuld nun Wunder geschehen können. 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. und 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 und ihre Jungfräulichkeit intakt ist. Das bedeutet, dass ihr folglich Wunder geschehen werden, wie es im 1. Abschnitt von ihm versprochen wurde.⁸⁰

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 ist, ist unklar: soll er sie (nur) an der Flucht hindern, bewacht er das gesamte Hurenhaus, ist er zum Schutz der Prostituierten abgestellt oder ist er als eine Art ‚Zuhälter‘ zu verstehen? Anders gedacht: wurde die unverheiratete und verwaiste Tochter des Chanania unter seinen Schutz gestellt? Fragen, auf die sich aus dem Text keinerlei Antwort ableiten lässt, außer, dass vielleicht ersteres noch am wahrscheinlichsten erscheint. Das Verb ‚gehen‘ (אזל) verbindet nicht nur den 2. und 3. Abschnitt, sondern alle drei bisherigen Abschnitte miteinander, da es in jedem von diesen einmal auftrat. Der Begriff ‚Hand‘ (יד), welcher hier in dem ‚für sie zustehenden (לגבי ידיה) Wächter‘ versteckt vorkommt, war bereits in der 2.1. Einheit anzutreffen, jedoch auch indirekt in den Einheiten 1. und 2.2.2. Das Verb ‚geben‘ (יב), welches Meir gegenüber dem Wächter als Imperativ verwendet, wie in dem 2. Abschnitt das Verb ‚gehörche‘ im Gespräch mit seiner Schwägerin, wird als Wurzelsynonym zu נתן gebraucht, das in der 2.0. und 2.2.2. Einheit auftrat.

Der Wächter erwidert mittels einer Alliteration (מיסתפינא ממלכותא), dass er dies nicht tun könne, weil er sich vor dem **Königreich** fürchte. Das Verb ‚sich fürchten‘

⁸⁰ 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.

(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. 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 (א). Mithilfe des Trikabs voller Denare verscheucht er diese Ängste recht schnell, indem er dem Wächter durch eine parallel formulierte Instruktion, welche zwei Alliterationen (להרי לך) (פלגא פלח ופלגא להרי לך) enthält, aufträgt, sich nicht nur bestechen zu lassen, sondern auch andere zu bestechen, um die Flucht seiner Schwägerin zu verschweigen. 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. 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 parallel formulierte Aussage, die Denare aufzuteilen, wiederholt das Wort ‚Teil/Hälfte‘ (פלגא). Dieses stellt ein Synonym zu dem in den Einheiten 2.2.1. und 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. und 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 ist, als er dem Wächter den Vorschlag unterbreitet, 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). Die Frage des Wächters ist mit Meirs Antwort durch eine Alliteration (אלהא דמאיר ענני) verbunden, welche die Kurzantwort liefert, nämlich, dass er ‚Gott‘ sagen solle, wenn die Denare enden. Ob dem Wächter damit indirekt vorgeschlagen wird, er solle konvertieren und sich so den rettenden Gott auch für sich sichern, bleibt dabei offen. Das Verb ‚machen‘ (עבד) tritt an dieser Stelle zum 6. Mal auf und stellt dadurch eine Verbindung zum 1. und 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 Chania 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.⁸¹ Der Name ‚Meir‘ (מאיר) verbindet diesen 3. mit dem 1. Abschnitt, in welchem dieser als Mann Berurias vorgestellt wurde.

Weitere Zweifel plagten 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‘ (מאי), so stellt er die Frage diesmal nach dem ‚wer‘ (מי). Diese letzte Frage des Wächters betreffend der Formel wird abermals mittels einer Alliteration (איכא? א״ל) mit der Antwort des Meir verbunden. Nicht nur durch die wundersame Formel und die dadurch wiederholten Worte ‚Gott‘ (אלהא), ‚Meir‘ (מאיר) und ‚antworten‘ (ענה), sondern ebenfalls das Verb ‚sagen‘ (אמר), das in b und 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‘ (הכי) gebraucht. Das von Meir verwendete Adverb ‚jetzt‘ (השתא) muss als Synonym von ‚(bis) jetzt‘ (עכשיו, האידינא) der Einheiten 2.1. und 2.2.2. verstanden werden. Das Verb ‚sehen‘ (הזא), welches hier als Wurzelsynonym zu dem in der 2.2.2. Einheit auftretenden ראה 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‘ (כלבים) bereits indirekt in der 1. Einheit in dem Vers Dtn 23,19 gemeinsam mit dem Hurengeld als ‚Hundegeld‘ auftraten, wel-

81 Zu Rabbi Meir als Wundertäter oder vielleicht sogar als messianische Figur siehe z.B.: Gotlib (1983); Hasan-Rokem (2006); Kovelman (2016).

che beide für den Tempel als ungeeignet beschrieben wurden.⁸² Der Umstand, dass sich dort überhaupt menschenfressende Hunde aufhalten, wird durch das Partikel der Betonung (סָק) 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 (הָיוּ הַנְּהוּ ... אֲכָלֵי אִינְשֵׁי), welche denselben Zweck erfüllen wie das Partikel, nämlich die Betonung des Ernstes der Lage. 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 nicht nur von Hunden gefressen, sondern zuvor in 2 Kön 9,33 von Pferden zu Tode getrampelt wird. Unter Umständen ist diese Anspielung der Grund, warum in späterer Folge Elija selbst auftritt. Durch die Erzählung um Isebel und deren Tod wird auch in gewisser Weise mittels der Pferde an jene menschenfressenden Pferde des Diomedes erinnert, die Herakles im Zuge seiner zwölf Aufgaben zähmen musste. Weiters erinnert der ‚Hund‘ auch an die 4.1. Einheit von bGit 55b–58a, in der u.a. der Name Kalba Savuas damit erklärt wurde, dass jeder, der sein Haus betritt, wenn er hungrig ist wie ein Hund, erst hinausgeht, nachdem er sich gesättigt hat. Der Begriff ‚Menschen‘ (אִינְשֵׁי) 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 damit nach ihnen. Die Wurzel des Verbs ‚nehmen‘ (שָׁקַל) wird dabei zum dritten Mal in dieser Einheit wiederholt. Das ‚Werfen‘ (שָׁטַח) 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. Ein zweites Partikel der Betonung (קָאָרוּ) kommt in dieser Einheit vor, das dazu gebraucht wird 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 dabei offen. Interessant ist im Zuge der Beschreibung der Hunde und ihres Anlockens der Konsonantencluster, der sich durch die Häufung der Konsonanten k/q (קָאָר, שָׁקַל, אֲכָל, כָּלָב) ergibt. 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. Durch die Erwähnung der rettenden Phrase durch Meir, kommt auch die Alliteration (אָמַר: אֱלֹהֵא), welche diese einleitet, zum zweiten Mal vor. Nach dem Sprechen der Formel ‚verlassen‘ (שָׁבַק) ihn die Hunde recht schnell wieder, wobei die Wurzel auch mit ‚in Ruhe lassen‘ übersetzt

⁸² 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.“

werden kann, was besonders für bGit 55b–58a im Kontext der Eroberung Jerusalems und der Flucht Rabbi Jochanan ben Zakkais von Bedeutung war. Ein mögliches Synonym zu der Wurzel שבק ist durch das in der 2.2.2. Einheit auftretende פטר gegeben, welches jedoch im Kontext des 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‘ (יָהַב) werden einerseits die Teile a, b und b' des Abschnitts gerahmt und andererseits auch die chiasmische Struktur von diesem aufgebrochen bzw. unterbrochen. Die Verbindung zwischen der Freigabe der Schwester Berurias und dem aufmerksamen Königshof wird in Form einer Alliteration (ליה. לטורף) ausgedrückt.

Denn schließlich hört 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 verratene Formel und sie lassen ihn wieder frei. Die gelernte Formel wird durch die bereits genannte Alliteration (אמר: אלהא) eingeleitet, wodurch das Wort ‚Gott‘ (אלהא) drei Mal in der Einheit wiederholt wird, jedoch auch eine Verbindung zu den Einheiten 2.0. und 2.2.1. bildet, in welchen es gleichfalls, aber als Synonym (אלהי), auftrat. 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. 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 אהה wird in diesem Fall mit ‚bringen‘ übersetzt und erinnert an das Gebrachtwerden von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania in der 2.1. und 2.2.1. Einheit. Der Unterschied zwischen diesen beiden und dem Wächter besteht jedoch darin, dass sie befragt wurden, während der Wächter direkt 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 auf das Mischnazitat mAZ 1,7 Bezug genommen wurde, stets im Hintergrund mitgedacht werden muss. Das ‚Bringen‘ (אהה) des Wächters und sein ‚Hinaufbringen‘ (סלק) muten nicht nur wie eine tautologische Verdoppelung an, sondern stehen auch noch asyn-detisch nebeneinander. Durch die dritte Wiederholung der (magischen) Phrase ‚Gott Meirs, antworte mir‘ werden nicht nur deren Bestandteile, sowie die Alliteration, er-

neut wiederholt, sondern auch b, b' und a' des 3. Abschnitts 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 hinuntergenommen. D. Boyarin merkt in Bezug auf die Formel an, 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.⁸³

Auf die sich reimende Frage der römischen Exekutionsorgane, was dies sei (מאי האי?), antwortet der gerettete Wächter wahrheitsgemäß und berichtet von den Ereignissen. Sein Herunternehmen und deren Frage (אחתיה. אמרו), sowie seine Antwort ([מעשה] הכי הוה) sind jeweils durch Alliterationen miteinander verbunden. 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, in der Hoffnung, dass er von demjenigen, der ihn sieht, zu ihnen gebracht wird. Mittels des lautmalerischen Verbs ‚eingravieren‘ (חקק)⁸⁴, 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. und 2.2.2. stets im Zusammenhang mit den Großen/Noblen dieser Stadt vor, stand jedoch bisher nicht für sich selbst als Stadt. Das erwähnte ‚Bild‘ (דמותיה) von Meir kann als Ergänzung zu dem Begriff ‚Gesicht‘ (פרצופא) betrachtet werden, da es sich bei dem einen um ein (totes) Abbild und bei dem anderen um das lebende Original handelt. Der Name ‚Meir‘ (מאיר) verknüpft diesen Abschnitt mit dem 1. und 3. Abschnitt dieser Einheit. Durch das Verb ‚sehen‘ (הזא) ist dieser ebenfalls mit dem vorherigen Abschnitt verbunden. Insgesamt wird das Vorgehen der Stadtwachen von dem Verb ‚bringen/kommen‘ (אתה) gerahmt,

83 Vgl. Boyarin (2009a), S. 533–534; ders. (2009b), 38–40.

84 Die Wurzel wird in der Bibel häufig in Bezug auf Gebote, nämlich die sogenannten *Chuqqim*, verwendet.

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, ausgedrückt durch eine Alliteration (חַדָּא חַזוּיָהּ) und laufen ihm hinterher, während er parallel dazu vor ihnen wegläuft und sich in ein **Hurenhaus** flüchtet (a). Die Zahl ‚Eins‘ (חַדָּא) tritt dabei zum zweiten Mal auf und verbindet diesen mit dem 2. Abschnitt. Genauso das Stichwort ‚Tag‘ (יּוֹם), das zwar nur einmal in dieser Einheit vorkommt, 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‘ (אַבְתְּרִיָּהּ) laufen, läuft er ‚vor ihnen weg‘ (מִקְמִיָּהּ), was asyndetisch wiedergegeben wird. Das ‚Hurenhaus‘ (בֵּית 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 (קוֹבָה שֶׁל זוֹנוֹת) zu dem hier verwendeten Begriff gebraucht.

Die Vergehen, die Rabbi Meir in diesem Hurenhaus angeblich begeht, werden in a_1 und a_2 wiedergegeben und parallel durch die Worte ‚es gibt welche, die sagen‘ (אִיכָּא דְאִמְרִי) eingeleitet. So soll er laut a_1 an diesem Ort **Speisen von Nichtjuden** sehen und vortäuschen, von diesen zu kosten. Diese Speisen der Nichtjuden können eventuell auf Schweinefleisch hinweisen, werden jedoch jedenfalls mit dem **Götzendienst** in Verbindung gebracht,⁸⁵ während Meir in a_2 sich scheinbar der **Unzucht** schuldig macht.⁸⁶ Denn es kommt **Elija**, der ihm wie eine Hure erscheint und ihn **umarmt**. Der Umstand, dass das Kommen, Verändern der Gestalt und das Umarmen des Meir in Form von zwei Alliterationen (אַתָּא אֵלִיָּהּ אֲדָמִי [לְהֵרִי] כּוּוֹנָה, כִּרְכַתִּיָּהּ) ausgedrückt wird, weist auf zweierlei hin: Einerseits auf die Verwandlungskünste Elijas und andererseits auf seine derart überzeugende Darbietung, dass er genau das tut, was von einer Hure erwartet wird, nämlich das Umgarnen und Umarmen von Freien. Ob die zweite Alliteration ein Hinweis auf ein tatsächliches Vergehen Meirs ist – seine Unzucht mit Elija als Hure – ist zwar unwahrscheinlich, kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, im Gegenteil, durch die Betonung durch die Alliteration ist dies sogar anzunehmen, obwohl es nicht bewiesen werden kann. In der Beschreibung der Verwandlung ist auch ein Vergleich (אֲדָמִי ... כּוּוֹנָה) integriert, der sich aus dem Verb ‚gleichen/ähneln‘ und dem Vergleichspartikel zusammensetzt. Während Meir sich somit zwei Mal der Täuschung bedient, so fällt Elija, wie in der 2.1. Einheit,

85 Zum Thema des Essens als Identitätsmarker, v.a. im Kontext der rabbinisch-jüdischen Speisegebote, siehe z.B.: Cooper (1993); Kraemer (2007).

86 Zu Martyrien in Verbindung zu Schweinefleisch aber auch deren Verschwinden im Laufe der Antike siehe z.B.: Rosenblum (2019).

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 a₁ durch eine Klimax bemerkbar, denn er ‚sieht‘ – ‚taucht ein‘ – ‚kostet‘ (הזא – טמא – מתק), 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‘ (בהא) 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‘ (מִתְקָה) mit etwas anderer Puntierung auch ‚süß sein‘ (קָמֵת) bedeuten kann, lässt den Gedanken zu, dass die Zuseher dieser Handlung vielleicht aus gutem Grund annehmen, er beginge mittels nicht-jüdischer Speisen Götzendienst. In a₂ tritt ‚Elija‘ (אליהו) 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 נמא wiedergegeben, diesmal jedoch nicht in die eines Noblen Roms, sondern in eine Hure. Das für bAZ 16a–19b zentrale Stichwort ‚Hure‘ (זונה) 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‘ (כרך), wobei dieselbe Wurzel gebraucht 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.⁸⁷ 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.

Wurde zu Beginn des Abschnitts Meir gesehen und bis zum Hurenhaus verfolgt, so ist es für die Römer aufgrund des im Hurenhaus Gesehenen – der 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 erblicken, rufen sie das Sprichwort חס ושלום – ‚Gott bewahre‘ (eigentlich ‚Nachsicht und Friede‘) – aus, welches sich aus einer tautologischen Doppelung zusammensetzt. שלום weist dabei dieselbe Wurzel

87 Für die Unzucht bzw. ganz generell die Übertretung als legitimes Fluchtmittel vor dem Tod siehe beispielsweise: Boyarin (2009b); Tzuberi (2014).

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 handeln würde. 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 menstrualer 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 eingeschüchtert, floh. Dieses Verb und die nächstgenannten ‚fliehen‘ (ערק) und ‚kommen‘ (אתא) bilden eine Klimax, wobei die Wurzel von ‚bringen/kommen‘ (אתא), 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 wer-

den 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 nach Anatolien.

In Bezug auf die Flucht Meirs werden zwei unterschiedliche, aber parallel strukturierte Meinungen mittels der Phrase ‚es gibt welche, die sagen‘ (וְאֵיכָא דְאִמְרִי) wiedergegeben (b₁ und b₂). Während die einen meinen, dass er wegen diesem Ereignis flüchtet, sind sich andere sicher, dass er wegen des Ereignisses mit Beruria flieht. Wie in a₁ und a₂ wird die eben genannte Phrase gebraucht, die insgesamt vier Mal in der Einheit auftritt. In b₁ wird auf Meirs möglichen Götzendienst und seine potentielle Unzucht aus a₁ und a₂ angespielt, während in b₂ möglicherweise auf Sünden Berurias, seiner Frau, Bezug genommen wird. Eine Alliteration (מֵהָאֵי מַעֲשֵׂה) lässt den erstgenannten Grund jedoch 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 und a₂ des 4. Abschnitts, eine zweite Möglichkeit anzubieten, die eventuell als Alternative oder vielleicht doch eher ergänzend fungieren soll. Der Begriff ‚Ereignis‘ (מַעֲשֵׂה) wird 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‘ (מַעֲשֵׂה דְבְּרוּרִיא),⁸⁸ 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 hat und später ihren Fehler bemerkt, 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,⁸⁹ ihren Mann Meir in Weisheit übertraf (z.B. bBer 10b), was ihn vielleicht vor ihr flüchten ließ.⁹⁰

88 Für weitere Interpretationen zu dem Ereignis mit Beruria siehe z.B.: Drori (2014); Dal Bo (2017).

89 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 (2016b).

90 Zu der Paardynamik von Beruria und Rabbi Meir siehe besonders: Zion (2018). Für eine moderne Interpretation Berurias siehe z.B.: Ilan (2013).

So enden die Erzählungen rund um die Martyrien in bAZ 16a–19b mit der Flucht Rabbi Meirs nach Babylonien, wo all diese zu diesem Korpus zusammengewoben wurden, der noch durch die Erzählung von Rabbi Aqivas Martyrium (bBer 61b) ergänzt werden soll.

Humorstile & -techniken

In Bezug auf die Humorstile und -techniken in dieser Einheit kann gesagt werden, dass von *Craik et al.* der sozial warme (Wortspiele im Schlagabtausch zwischen Meir und Schwägerin, sowie zwischen ihm und dem Wächter), der reflektierende (Meir erkennt, dass sie kein Vergehen beging), der kompetente (Tochter Chanania 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* sind hingegen der einschließende (Wortspiele, Reim, Lautmalerei, Tautologie, Sprichwort), der selbstverstärkende (Tochter Chanania 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 Schöneren im Hurenhaus als die Tochter des Chanania, Wächter gesteht Angst vor Königreich ein, Elija gibt sich als Hure aus) Stil auszumachen. Die Humortechniken *Bergers* fallen durch die Anspielung (auf 2 Kön 9,10.36; auf Mark 15,30–38²), Ironie (Angst und Zweifel des Wächters können leicht durch Bestechung zerstreut werden; Tochter Chanania 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; lautmaleriesches ‚Ein-gravieren‘; Eloi – Eloa), Schlagfertigkeit/-abtausch (2. Abschnitt: Meir als Reiter mit Tochter Chanania; 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 Eins), Umkehr (Verhalten der Tochter Chanania 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 De-

monstration des Wunders) wie auch die Beschämung (Beruria ist durch Aufenthalt ihrer Schwester in Hurenhaus beschämt), Verfolgung (Wachen laufen Meir nach), Parodie (auf Mk 15,30–38²) 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‘; Eloi – Eloa), klangliche Ähnlichkeit (Gott Meirs, antworte mir – Ausruf Jesu am Kreuz²), Bedeutungsvariabilität (sich fürchten – sammeln; kosten – süß sein), Chiasmen (chiastischer Parallelismus im 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 Eins; Wurzel: Königreich), Parodie (auf Mk 15,30–38²) und die Neupunktierung von Worten (kosten – süß sein).

3. Rabbi Aqiva (bBer 61b)⁹¹

Übersetzung

A *Und liebe den Herrn, deinen Gott* (Dtn 6,5).⁹²

- 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*/

⁹¹ Paralleltexte: 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.

⁹² EÜ: [Darum] sollst du den Herrn deinen Gott lieben [mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft].

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.
- 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)⁹³ – 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: Glückliche/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?

⁹³ 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.]

- b₂ Er sagte zu ihnen: Alle Tage [meines Lebens] habe ich mich über/wegen dieses Verses 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: Glückliche/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).⁹⁴
Er (= Gott) sagte zu ihnen: *Ihr Anteil ist im Leben* (Ps 17,14).⁹⁵
- a₂'Eine Bat Qol/Himmelsstimme ging hervor/aus und sagte: Glückliche/Froh bist du Rabbi Aqiva, dass du eingeladen bist/denn du bist eingeladen zum *Leben in der kommenden Welt*.

Gliederung & Strukturanalyse, Textanalyse & Interpretation

Diese zusätzliche Einheit zu Aqiva ist eigentlich der Interpretation von Dtn 6,5 gewidmet, im Zuge derer das Schicksal bzw. das Martyrium des Rabbi Aqiva⁹⁶ als Erfüllung dieses Verses geschildert wird.

Diese Texteinheit kann in *fünf 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
5. Abschnitt (B ₃)	Erfüllung von Dtn 6,5 durch Tod Aqivas – Leben in kommender Welt als Lohn

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 Hinter-

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 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].

⁹⁶ Für allgemeine Informationen zu Rabbi Aqiva und seiner Jugend siehe z.B.: Yadin (2010); Jacobs (2011).

grund für die Erzählung zu Rabbi Aqivas Martyrium bildet. Denn der Vers ist Teil des ‚Schma Israel‘ (mit Dtn 6,4–9)⁹⁷, 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.⁹⁸

Die Aufforderung in Dtn 6,5 Gott, den Herrn, zu ‚lieben‘ (אהב), erinnert entfernt an die in der 2.o. Einheit gebotenen ‚Liebeswerke‘ (בגמילות חסדים), die Rabbi Chanania ben Teradjon verabsäumte, richtig zu leisten. Die Gottesbezeichnung ‚ה‘ 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.o., 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 und b) und die zwei Antworten (b' und a') jeweils parallel zueinander formuliert sind. In der Interpretation des Rabbi Eliezer zu Dtn 6,5 findet sich eine Alliteration (אם [אליעזר] אומר: אם), 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 weitergeführt werden kann. 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.⁹⁹ Dabei wirft er mit a und b die Frage auf, ob es sich um eine Doppelung oder gar eine Tautologie im Text handelt. Dies wird im Folgenden durch b' und 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

97 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 verpflichte, 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.

98 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).

99 Vgl. dazu mBer 9,5; tBer 7,6–7; bPes 25a; bYom 82a; bSan 74a; SfDtn § 32.

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 und 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. und 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' und a' werden die Worte ‚Mensch/Mann‘ (אדם), ‚Körper‘ (גוף), ‚Geld‘ (ממון) sowie das Adjektiv ‚teuer/wertvoll‘ (חביב) 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, אינשי). Der Begriff ‚Geld‘ (ממון) stellt ein Synonym zu dem in den Einheiten 2.0. und 2.2.2. gebrauchten מעות 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 Kgl 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 sollte, 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 (שקל) dazu gebraucht wurde. Ebenfalls war in dem Begriff ‚Person‘ (נפש), 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.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ Der Zusatz des Rabbi Aqivas in diesem Abschnitt bildet folglich – so 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. Dieses Verbot der Torabeschäftigung wird mittels einer Alliteration (יעסקו ישראל [בתורה]) betont. 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 Rabbi 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 אחת), der in der 1. und 2.2.1. Einheit auftrat, wird die Zahl ‚Eins‘ (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‘ (אחת) stellt ein Synonym zu dem in der 2.1. Einheit auftretenden ביש dar. War dort der Zeuge gemeint, so erstreckt sich hier die

100 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.

101 Wortspiel mit ‚Kraft/Macht‘ (מָאָד), ‚Maß‘ (מִדָּה), ‚Dank sagen‘ (מְדָה – תְּדָה) und ‚sehr viel‘ (מְרִבָּה).

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) gilt, 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), 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. und 2.2.2. Einheit die Torabeschäftigung gemeint. Eine weitere Alliteration verbindet (בתורה בה [פפוס]) hier den 2. mit dem 3. Abschnitt.

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 (א). 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 קהלות) 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 das Verbot missachtend vorfindet, ob er denn keine Angst vor dem Königreich habe (א'). Diese Frage des Pappos 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. 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 etwa 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 Maschal¹⁰² (b). Zu dieser Parabel führt Aqiva selbst mittels einer Figura etymologica (אמשול לך משל) hin, die gleichzeitig auch ein Hyperbaton bildet. Die Parabel setzt mit einem Vergleich (דומה) ein, da Aqiva rhetorisch fragt, was für einer Sache die Situation gleicht. 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 waren.

Aqiva erzählt von einem Fuchs, der am Ufer eines Flusses entlangspaziert und im Wasser Fische von einem Ort zum anderen flüchten sieht. Der auftretende ‚Fuchs‘ (שועל) ist nicht nur als Figur in der Parabel von Relevanz, sondern auch in Verbindung zu Rabbi Aqiva selbst 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, also Jerusalem wieder aufgebaut werden wird.¹⁰³ Das Verb ‚gehen‘ (הלך) wird hier wie in den Einheiten 1., 2.2.1. und 2.2.2. 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 אזל, wie es in der 2.1. Einheit vorkam, war dort gleichfalls ohne Ziel des Gehens in Verwendung. In der Beobachtung des Fuchses der Fische, die hin und her schwimmen, d.h. in Bewegung bleiben und sich ‚sammeln von Ort zu Ort‘ (מתקבצים ממקום למקום) ist nicht nur eine Geminatio, sondern gleichfalls auch eine Alliteration sowie ein Polyptoton versteckt. Es wird das Verb ‚sehen‘ (ראה) gebraucht, so wie es auch in der 2.2.2. Einheit oder, als Synonym (הזא) dazu, in der 2.3. Einheit auftrat. Das ‚Sammeln‘ (קבץ) der Fische kann mit dem Versammeln der Menschenmenge verglichen werden, weshalb vielleicht ‚versammeln‘ (קהל) als Synonym dazu fungiert.

¹⁰² Für allgemeine Erläuterungen zu dem ‚Maschal‘ in rabbinischen Texten siehe u.a.: Stern (1991).

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).

In dem Maschal sprechen die Tiere wie Menschen miteinander, wodurch von einer Prosopopöie ausgegangen wird. Der Fuchs, der das Verhalten der Fische scheinbar als verstörend empfindet, fragt nämlich leicht naiv ‚vor was/wovor‘ (מפני מה) sie denn flüchten, wobei dies mittels einer Alliteration ausgedrückt wird. Die Wurzel des Verbs ‚fliehen‘ (ברח) ist synonym zu ערק aus der 2.3. Einheit zu betrachten.

Die Fische antworten auf die Frage des Fuchses, dass sie vor den Menschen mit ihren Netzen fliehen würden. Durch die Erwähnung der gefährlichen ‚Menschen-söhne‘ (בני אדם) wird der Begriff ‚Mensch/Mann‘ (אדם) in dieser Einheit zum dritten Mal wiederholt. Das Verb ‚kommen/bringen‘ (בוא), welches hier sinnhafterweise im Kontext der Netze auch mit ‚werfen‘ übersetzt werden kann, verbindet a und b dieses Abschnitts. Diese Antwort der Fische ist gleichfalls im Rahmen einer Alliteration (אמר [בני אדם]) zu sehen, welche diese wiederum mit der nächsten Aussage des Fuchses verbindet.

Denn der Fuchs schlägt daraufhin vor, dass sie doch auf trockenes Land heraufkommen und mit ihm dort wohnen sollen, wie es seine und ihre Vorfahren gemeinsam taten. Dabei stellt er einen Vergleich zu dem gemeinsamen Wohnen seiner und ihrer Väter an (כשם שדרו 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. Der Vorschlag des Fuchses an die Fische, auf ‚trockenes Land‘ (יבשה) 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, d.h. das Gegenteil von der Aufnahme der Feindeskinder in das Judentum eintritt, wie sie in bGit beschrieben wurde. Das Verb ‚heraufkommen‘ (עלה) war bereits in der 1. Einheit in Verwendung, sowie auch in der 2.3., in welcher jedoch ein Synonym (סלק) gebraucht wurde. In der hoffnungsvollen Aussage des Fuchses wird das Verb ‚wohnen‘ (דור) und das Wort ‚Väter/Vorfahren‘ (אבות) zwei Mal wiederholt, wobei die ‚Väter‘ mit ihren unterschiedlichen Possessivendungen ein Polyptoton (עם אבותי [עם אבותיכם]) bilden. In der 1. und der 2.2.2. Einheit war der ‚Vater‘, entweder in himmlischer oder menschlicher Ausformung bereits vertreten. Wie zuvor, sind die Aussagen des Fuchses und der Fische mittels einer Alliteration (אמר? אבותיכם) verbunden.

Die Fische hinterfragen 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. Die Fische verspotten den Fuchs in ihrer Ant-

wort nicht nur, sondern sie beleidigen und beschämen ihn auch. Denn mittels einer sarkastischen rhetorischen Frage, die eine Antonomasie enthält, wird er von ihnen gefragt, ob er wirklich das klügste der Tiere sei. In der darauffolgenden, parallel formulierten Aussage der Fische mit Epipher und Alliteration (לא פקח אתה, אלא טפש אתה), welche das Gegensatzpaar von ‚dumm‘ und ‚klug‘ enthält, wird er schließlich als dumm entlarvt. Der Fuchs, der üblicherweise als ‚das klügste der Tiere‘ (פקח שבחיות) gilt, wird somit als das Gegenteil davon, nämlich als ‚dumm‘ (טפש) 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. Bezieht sich das Wort ‚Ort‘ 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‘ (מקום חיותו) von dem Land als ‚Ort des Todes‘ (מקום מיתתו), 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. Der Begriff ‚Leben‘ (חיות) 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‘ (ירא) 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 sie (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 mit Alliteration (על אהת כמה וכמה), welche anzeigt, dass es sich um einen *Qal wa-chomer* handelt, enthält die Zahl ‚Eins‘ (אחת) sowie eine Geminatio (כמה). Letztgenannter Begriff war interessanterweise in allen bisherigen Einheiten in dieser Form oder als Synonym enthalten.

Wird der Maschal nun interpretiert und aufgelöst, so ergibt sich Folgendes: Der am Ufer entlangstreichende 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, welche die Juden als Fische dargestellt, jedoch nicht mehr annehmen können, weil sie an Land nicht atmen können. Mit der Gabe der Tora wurde das Wasser, das – 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 heraus zu fangen und an Land zu zerren, wo diese jedoch sterben. Dieses Fangen von Fischen erinnert jedoch auch an die Bezeichnung des ‚Menschenfischers‘¹⁰⁴, wie er für Jesus, aber auch für die Christen allgemein Verwendung fand. Wodurch sich ergeben könnte, dass es sich vielleicht um christliche Römer handelt, die versuchen, 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 in bAZ 16a–19b stets fernhalten sollen. 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 und 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 zugutekommt, weil der Fuchs für sie die Rolle des Wächters übernimmt.

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 dem Toraverbot um (b‘). Der Begriff ‚jetzt‘ (עכשיו), wie er bereits in den Einheiten 2.1., 2.2.2. und 2.3. auch als Synonym auftrat, wird dabei gebraucht, um den Maschal mit der jetzigen Situation zu verbinden. Im 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*

104 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.

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. Die Umlegung auf die Situation des Aqiva und des Pappos, die Zeit des Toraverbots, birgt zwei Alliterationen (אף אנהנו ... אם אנו), die gleichfalls 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. 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 die Tora sie nicht mehr, 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. Aqiva leugnet die Angst, welche auch Pappos in a' anspricht, somit nicht, legt jedoch das Augenmerk auf die Hoffnung des Lebens mit und durch Gott und seine Tora.

Das Verb ‚sitzen‘ (ישב), welches in Bezug auf die Torabeschäftigung auftritt, kam schon des Öfteren vor (vgl. 2.1., 2.2.1., 2.2.2., 2.3. Einheit), zumeist im gleichen Kontext. Die Beschäftigung mit der Tora, v.a. das Verb ‚sich beschäftigen‘ (עסק), rahmt nämlich diesen 3. Abschnitt durch sein dreimaliges Auftreten in a und b' und stellt gleichzeitig die Verbindung zu dem vorherigen 2. Abschnitt dar. Doch hier wird die Torabeschäftigung erstmals dezidiert mit dem Wort ‚Leben‘ (חיים) verbunden, das im Maschal, sowie in Dtn 30,20, vorkommt – es bindet somit den Vers an den Abschnitt rück. Die Begriffe ‚Länge‘ (ארך) sowie ‚Tag‘ (יום) – der bereits 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* mit Alliteration (על אחת כמה וכמה) wird abermals die Zahl ‚Eins‘ (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.¹⁰⁵ Ihre Verhaftung wird parallel geschildert, denn zuerst wird Aqiva verhaftet und eingesperrt und kurz darauf widerfährt Pappos dasselbe. Da sie gemeinsam ins Gefängnis kommen, können sie miteinander sprechen, wie durch eine Alliteration (אצל. אמר) betont wird. 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, aber 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/die Rezipient/in 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

¹⁰⁵ 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 sie im Gegenteil 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.

äußert, indem er angibt, wegen nichtiger Dinge verhaftet worden zu sein (b). Aqiva wird von ihm als ‚glücklich‘ (אשריך) bezeichnet, während er im Gegenteil dazu über sich ein ‚Wehe‘ (אוי) ausspricht. Pappos bemitleidet sich folglich in diesem Gespräch selbst, spricht über sich in dritter Person und gebraucht dabei eine Alliteration ([אוי] לו לפפוס). Ein Umstand, der auch dazu führt, dass sein Name in dieser Einheit insgesamt vier Mal wiederholt wird. Doch nicht nur der Name, sondern auch das Verb ‚verhaften‘ (תפס) wird vier Mal, allein in diesem Abschnitt, wiederholt. Durch die vielen Dialoge in der Einheit tritt das Verb ‚sagen‘ (אמר) insgesamt ganze 26-mal auf. Die Situation von Aqiva und Pappos 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 ‚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.¹⁰⁶ Die ‚Worte der Tora‘ (דברי תורה) werden folglich den ‚nichtigen Dingen‘ (דברים בטלים) gegenübergestellt, wobei 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 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. Im Gegensatz zu Aqiva, der sich mit der Tora, mit dem Leben *per se*, beschäftigte und deshalb auch Leben, sei es in dieser oder der nächsten Welt, erwarten kann. Weshalb Pappos 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 noch zeigen. Jedenfalls wird

106 Für das Doppelmartyrium des Pappos ben Jehuda gemeinsam mit Lulianus in Laodicea siehe u.a. ySchevi 4,2,35a; b'Taan 18b; bPes 50a; bBB 10b; Sifra, Emor Pereq 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).

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. Wie im 2. und 3. Abschnitt werden auch der 4. und 5. Abschnitt mittels einer Alliteration (בטלים. בשעה) aneinandergebunden. 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) der Fall ist, dem ersten Wort des Verses Dtn 6,4, welches entsprechend den Beginn des bedeutenden Gebetes *Schma Israel* bildet. 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 – eine Foltermethode, deren Grausamkeit durch eine Alliteration (בשרו במסרקות [של ברזל]) noch hervorgehoben wird. 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 Nebukadnezzar 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.

Mit Aqivas grausamer Todesart geht nicht etwa Protest oder Klage, sondern die Akzeptanz über sein Schicksal einher, zu dem gesagt wird, dass er das Joch des himmlischen Königreichs über sich annimmt (b). Trotz vermutlich größter Schmerzen akzeptiert Aqiva sein Urteil, seinen Tod – 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 ([מקבל] ... [סורקים] ... [והיה]) miteinander verbunden, jedoch wird zuvor gesagt

,in dem Moment‘ (בשעה), weshalb anzunehmen ist, dass die Zeit des Rezitierens des Schma, das Kämmen seines Fleisches und seine Akzeptanz darüber nicht nach und nach eintreten, sondern in wenigen Augenblicken ziemlich zeitgleich erfolgen. 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‘¹⁰⁷ 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. und dem 3. Abschnitt der Einheit. Auch der ‚Himmel‘ (שמים) 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.¹⁰⁸

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 sei (b₁). Im Grunde fragen sie ihn nach seiner Motivation, das Joch des Himmels auf sich zu nehmen, obwohl er es, wie Pappos bereits anklingen ließ, leicht hätte abwenden können. Andererseits enthüllt ihre Frage 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.¹⁰⁹ Im Gegensatz zu seinen Schülern, die

¹⁰⁷ 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.

¹⁰⁸ 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).

¹⁰⁹ 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 schwachsinnig ist oder das Leiden, die Folter, geringschätzt. Aqiva klärt ihn auf, dass er es schaffte,

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, das 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 das bedeutet, seinen letzten Atem, seine נשמה, bewusst Gott zu widmen.¹¹⁰ Ab dieser Erkenntnis wird im Folgenden auch nur mehr נשמה für die ‚Seele‘ gebraucht. Der Be-

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).

110 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 Schmerzen seines Körpers mit bewusster Psyche in Gedanken an Gott (noch) ein Gebot, was wiederum auch in dieser Einheit den Begriff נשמה rechtfertigen würde. Auf die komplexe Weiterentwicklung der differenzierten Seelenvorstellungen im Judentum kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

griff ‚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. und 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 werde, diesen zu erfüllen. Mittels einer dazu parallel formulierten rhetorischen Frage inklusive Alliteration (לידי לא) gibt er seinen Schülern zu verstehen, dass er, da es nun, zum Zeitpunkt seines Todes, 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 Dtn 6,5 zur Gänze zu erfüllen. Diese Argumente Aqivas gegenüber seinen Schülern sind polysyndetisch verbunden (ואקיימנו, ועכשיו). 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‘ (קיום), 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‘ (מתו) dar, wodurch die rhetorische Frage gleichzeitig die Antwort auf die zuvor an sich selbst gestellte Frage des Aqiva in sich birgt.

In den Paralleltexten yBer 9,5,14b und ySot 5,7,20c stellt Aqiva keine Fragen, sondern gibt Turnus Rufus zu verstehen, dass er es bisher zwar erreicht hat, Gott mit ganzem Herzen und ganzer Kraft, also seinem gesamten Vermögen, zu lieben, doch *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.¹¹¹

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

¹¹¹ 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).

letzte des Verses Dtn 6,4¹¹², 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‘ (ארך), 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. und 3. (אחת) 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 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. und 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 noch die Möglichkeit hatte, das Schma zu rezitieren. 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 Hoff-

112 EÜ: Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig.

nung 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 ist – wobei andererseits jedes erfüllte Gebot zu Gottes Heiligung beiträgt. Die dreimalige Schilderung seines letzten Atemzugs in a₁ und a₂, mit welchem Aqiva noch das Wort ‚**eins/einzig**‘ (אֶחָד) 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‘ (יָצָא) und dessen Auftreten im Kontext der Bat Qol schon beinahe als Anadiplose zu verstehen. 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 zuteilwird, weil er sie nicht erwartet, sondern lediglich erhofft und vielleicht sogar herbeisehnt. 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 Dienstengel 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-himmlichen Dialog mit Gott, der ehrfurchtsvoll mit einem Epitheton plus Segnungsformel (הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא) 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/die Rezipient/in 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 29b¹¹³ und bSchab 89a gestellt, dort jedoch von Mose, dem von Gott nicht nur die Weiterentwicklung der Tora durch Aqiva, sondern auch dessen Schicksal gezeigt werden.¹¹⁴ Da es, im Vergleich zu Chanania in der 2.2.1. und 2.2.2. Einheit, hier kein Schuldeingeständnis

113 Für eine genaue Analyse dieser Talmudstelle siehe beispielsweise: Yadin-Israel (2014); Zellentin (2018); Heiss (2020), 100–109, 132–134.

114 Für die Weiterentwicklung der Tora durch Aqiva, sowie das allgemeine Unverständnis über seinen grausamen Tod als Form des Lohns, siehe beispielsweise: Levine (o.D.); Hayes (2020).

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‘ (אתנן זונה) auf.

Der zum Protest gebrauchte Vers Ps 17,14 ist Teil eines Bittgebets eines verfolgten Gerechten (Ps 17,1–15),¹¹⁵ 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‘ (מַמְתִּים), von welchen der Gerechte im ursprünglichen Kontext gerettet werden soll, kann mittels einer etwas anderen Punktierung auch als ‚von den Toten‘ (מַמְתִּים) 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‘ (מְתִים) geht auf den akkadischen Begriff *mutu* für ‚Mann‘ zurück und kann als solcher auch als Synonym zu dem in dem 1. und 3. Abschnitt vorkommenden אדם verstanden werden. Die auftretende ‚Hand‘ (יד) gehört an dieser Stelle zu Gott, der das Schicksal des Aqiva

115 EÜ: (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! Wirf 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.

in Händen hält. Dennoch trat es bereits zwei Mal in b_2 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‘ (ה') 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**‘ (חלקם בחיים). 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 ‚Anteil‘ (חלק) trat in den Einheiten 2.2.1. und 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 (a_2). 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 der Engel bereits zugestanden hätte – die Einladung zum Leben in der kommenden Welt. Das Verb ‚einladen‘ (זמן im Pi'el) 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 lässt jedenfalls an ein Wurzelspiel denken. Auf die zuvor entsetzte Frage der Engel, ob dies nun alles gewesen wäre, kann somit die Alliteration הבה העולם als Antwort gelten, da diese in ihrer Kurzform dezidiert Hoffnung schenkt, nicht nur daraufhin, 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. War Aqiva in den Augen

des Pappos schon bei der Verhaftung glücklich, weil er kein Vergehen aus rabbinischer Sicht begangen hat, sondern sich im Gegenteil 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 Rezipient/innen, 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 Paralleltexten bMen 29b und bSchab 89a bleibt das Problem hingegen bestehen, obwohl, wie bereits erwähnt, gleichfalls dagegen protestiert wird.¹¹⁶ 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 ברא, 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. und 2.1., in ihrem Zusammenschluss mit dem Adjektiv ‚kommend‘ (הבא) trat es in den Einheiten 2.2.1. und 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 zuteilwurde. Wird bei Aqiva gleichfalls sein Leben in dieser verkündet, so folgt dennoch nicht – wie in den Einheiten 1.–2. und 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 Todes hinwegsetzten.¹¹⁷ Chanania sieht seine Motivation dafür in Vers Dtn 4,5, also in dem göttlichen Auftrag, sich mit der Tora zu beschäftigen, während bei Aqiva auch Dtn 6,5 hinzukommt, denn dieser will sich nicht nur mit der Tora auseinandersetzen, sondern auch deren Gebote, v.a. jenes der Gottesliebe,

¹¹⁶ 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 (2018a), S. 73–91.

¹¹⁷ Für einen etwas längeren Vergleich der beiden Figuren in Hinblick auf ihr Martyrium siehe u.a.: Goldin (2008), S. 49–63.

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 im 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 im 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 trifft – es liegt in seiner Hand (״ר) –, die es jedoch nicht nachzuzahlen gilt. Nichtsdestoweniger beweist 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.

Humorstile & -techniken

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 Foltortod des Aqiva) sowie der harmlose (Wort-/Wurzelspiele, Figura etymologica, Wiederholung von Phrasen zur Erläuterung, Maschal) und der gemeine (Sarkasmus und Spott in Antwort der Fische auf Angebot des Fuchses gemeinsam zu leben; Fuchs wird Titel ‚das klügste Tier‘ abgesprochen – Beschämung; bissige Antwort des Aqiva auf Frage seiner Schüler, ob das alles sein müsse) Humorstil von *Craik et al.* Von *Martin* 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 das Martyrium in Kauf; Engel beharren auf ihrem Protest gegen das 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 im Gefängnis selbst; Gott lenkt beim Protest der Engel ein und gewährt Aqiva doch noch Anteil an der kommenden Welt? – in bMen 29b tut Gott nichts dergleichen) Stil vertreten. Bezüglich der Humortechniken *Bergers* sind es die Anspielung (auf das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon in den Einheiten 2.0., 2.2.1. und 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, Kämmen – 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 – drei 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 berechnete 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 Eins, 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, Kämmen/kämmen, Lang/verlängern, vernachlässigen/nichtig, Zeit/einladen), die Umkehrung (Aqiva als Märtyrer ist glücklich vs. Trickster in 2.o. 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 (Polysyndeta), welche die Einheit prägen. Die *rabbinischen Techniken* wiederum sind durch Wort/-Wurzelspiele (Figura etymologica: Versammlung – versammeln, Parabel – in Parabeln sprechen, Kämmen – 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 Eins, 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 Zusammenfassung des Komplexes 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 von 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 den meisten der besprochenen Einheiten wird, wie in den meisten Erzählungen im Bavli, der Inhalt in einer Mischung 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, die das Martyrium des Rabbi Chanania ben Teradjon 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 zur 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.¹¹⁸

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. und 2.3. Einheit), um nach geleisteter Hilfe wieder wortlos zu verschwinden. Eine weitere Ausnahme 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 längst tot gewesen wäre.¹¹⁹

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

¹¹⁸ Zum Tod der beiden Rabbinen im Zuge der hadrianischen Verfolgung siehe u.a.: Lieberman (1975), S. 222–223; Rothenberg (2017).

¹¹⁹ 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.

die Unterdrückung der Mächtigen und Herrscher, wie z.B. in der Doppelerzählung von Rabbi Elazar ben Perata und Rabbi Chanania ben Teradion. 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.”¹²⁰

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 und die jüdischen Werte aufrecht und so das Judentum lebendig zu (er)halten. 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 eigenen 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 aus dem Herrschaftsbereich der Römer, geflüchtet wäre.

Insgesamt werden im Bavli *vier bis fünf mögliche Wege* aufgezeigt, wie der Herrschaft von Unterdrückern 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 Erfüllung der Tora und dem daraus resultierenden Martyrium, während Rabbi Jose ben Qisma für die Kooperation und Assimilation und 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 die

¹²⁰ Boyarin (1999), S. 52. Für den ‚Märtyrer‘ und den ‚Trickster‘ als berechnete Formen des Widerstandes siehe bes.: Tzuberi (2013).

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 sechs Eigenschaften eines Tricksters nochmals ins Gedächtnis gerufen, so ergibt sich für die soeben aufgezählten Figuren aus bAZ 16b–18b und bBer 61b Folgendes¹²¹:

Trickster-Eigenschaften	bAZ 16b–18b & bBer 61b
Mehrdeutigkeit, Anomalie und das Wechselspiel von Gegensätzen	Eliezer: Mehrdeutigkeit Elazar ben Perata: Irreführung durch Gegensätze
Betrug & Schwindel	Elazar ben Perata: Lüge, Betrug, Schwindel Tochter Chanantias: Lüge, Irreführung
Verkleidung & Gestaltveränderung	Elija: Verkleidung/Gestaltveränderung in Notablen Roms und Hure Meir: Verkleidung als Ritter
Inversion von Situationen oder Positionen	(Elija: Unterwanderung des römischen Gerichtsverfahrens durch Drohung an Zeugen) Meir: Untergräbt soziale Ordnung und Autorität, umgeht Verhaltensregeln der Rabbinen
Unbestimmte oder gemischte Geburt, etwas zwischen Göttlichem und Irdischem	Elija: Agiert zwischen göttlichem + irdischem Bereich Meir: Unklare Herkunft
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 ſetzen, wie gerade gezeigt, Täuſchung und Verkleidung ein, um die römische Macht zu verſpotten oder aber um einen ſelbſtkritiſchen Diskurs zu führen, der die rabbiniſche Autorität und Tugend ſelbſt unterwandern ſoll.¹²²

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. Die ſubverſivere Stimme fordert hingegen 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

¹²¹ So wie hier die erſten fünf Charakteriſtika auf die Figuren der rabbiniſchen Erzählung zutreffen, ſo hat J. Watts Belser (2017) vier 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).

¹²² Für weiterführende Literatur zum rabbiniſchen und auch zum bibliſchen Trickſter ſiehe z.B.: Niditch (1987); dies. (1988); dies. (1990); Nicholas (2009); Linbeck (2010); Zakovitch (2012); Grau (2014).

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 3,18–19¹²³, wird der Narr als Warnung für die Mächtigen gebraucht, da die Figur des Narren reflektiert und die Realität sowie die Menschen mit ihren Schwächen, die zu vermeiden versucht werden, aufzeigt.

Es gibt im Bavli jedoch nicht nur ‚rabbinische Trickster‘. Auch ‚nicht-rabbinische Trickster‘, wie beispielsweise in bTaan 22b, halten den Autoritäten – seien sie nun römisch oder rabbinischer 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 die beiden entweder von ihrem Vorhaben abhalten wollen, dieses hinterfragen oder zumindest im Nachhinein von Gott den entsprechenden Lohn für ihre 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 7.3 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 einzige 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, sondern

123 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.

muss eher im Licht eines zutiefst religiösen Rabbis 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 rabbinische 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, also in dem Kontext, in dem die *Geschichte von den Zehn Märtyrern* sowie auch *Kina 21*, entstanden.

7.5.6 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.

7.5.6.1 Kanonisierung der Märtyrer¹²⁴

In der 18. und 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 allen um namenlose Nicht-Rabbinen bzw. Priesternachkommen handelt, deren Aufnahme in die kommende Welt zwar erwartet, aber im Text selbst nicht direkt bestätigt wird.

In *bAZ 16a–19b* hingegen stirbt Rabbi Chanania ben Teradjon den Märtyrertod, so wie Rabbi Aqiva in *bBer 61b*. Für beide Rabbinen geht nach ihrem Tod eine Himmelsstimme aus, welche ihren Anteil an der kommenden Welt bestätigt.

¹²⁴ Als Basis dienen für dieses Kapitel: Boustan (2005); ders. (2013); Furstenberg (2020).

Alle vier Texte weisen trotz dieser Differenzierung in rabbinische und nicht-rabbinische Märtyrer eine entscheidende Gemeinsamkeit auf: alle Protagonisten 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 zuteilwird.

Das Schicksal der beiden Rabbinen wird in dem außertalmudischen Traktat *Evel Rabbati*, dem ‚großen Traktat über die Trauer‘, auch euphemistisch *Semachot* genannt,¹²⁵ 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, auch 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.¹²⁶ Für die hier nachzuzeichnende Entwicklung eines Kanonisierungsprozesses wird das frühere Datum vermutet. Die Rabbinen, welche in diesem Traktat bzw. in *Semachot* 8,6–16¹²⁷ sterben und deren Geschichten jeweils mit der Formel ‚und als‘ eingeleitet werden, sind der Reihe nach:

- Rabban Schimon + Rabbi Jischmael¹²⁸ (8,8)
- Rabbi Aqiva (8,9)
- Chanania ben Teradjon (8,12)
- (Pappos + Lulianus¹²⁹ [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 Ordinierungsverbots von den Römern mit 300 Eisenspeeren durchbohrt wurde, wo-

¹²⁵ Für Erläuterungen und eine englische Übersetzung des gesamten Traktats siehe: Zlotnick (1966); Lerner (1987).

¹²⁶ Für die Datierung siehe: Stemberger (2011), S. 272–273.

¹²⁷ Die deutsche Übersetzung dieses Abschnitts aus dem Traktat *Semachot* ist im Appendix (4. Anhang) von E.A.Z. Heiss (2023) nachzulesen.

¹²⁸ 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 und B 41; SER 28; 30.

¹²⁹ Vgl. ySchevi 4,2,35a; bPes 50a; bTaan 18b; bBB 10b; Sifra, Emor Pereq 9,4–5; KohR 3,17; 9,10; KohZ zu Koh 3,17.

durch auch dieser Rabbi mit der hadrianischen Verfolgung in Verbindung steht.¹³⁰ 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.¹³¹ Die beiden letzten, Pappos und Lulianus, wurden laut bTaan 18b unter 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 KglR, einem exegetischen Midrasch in fünf Kapiteln zum Buch der Klagelieder, wird neben den bereits genannten Einzelschicksalen aus bGit 55b–58a in *KglR* 2,4 auch eine Liste von zehn (bis elf) Märtyrern genannt. In Anbetracht des Entstehungszeitraumes von KglR 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 Kgl 2,2, im Zuge derer die zerstörten Wohnorte Jakobs mit den großen Gelehrten des jüdischen Volkes, die getötet werden, verbunden werden:

Eine andere Auslegung: *Der Herr schluckte gnadenlos alle Wohnorte Jakobs* (Kgl 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.

¹³⁰ Zur Ordination von Rabbinen siehe z.B.: Stemberger (20100).

¹³¹ Siehe dazu: Boustan (2005), S. 74–76.

Zu den bereits im Traktat Semachot genannten gesellen sich in der Auflistung nun weitere sieben Rabbinen, nämlich Rabbi Jeschebab (der Schreiber),¹³² Rabbi Chutzpit der Übersetzer,¹³³ Rabbi Jehuda der Bäcker,¹³⁴ Ben Azzai¹³⁵ sowie Rabbi Tarfon¹³⁶ oder Rabbi Elazar Charsana¹³⁷ hinzu. Im Gegensatz zu Semachot wird in KglR 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 KglR 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.¹³⁸ 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 KglR 2,4 genannte Ben Azzai wird hier, ähnlich klärend, Rabbi Schimon ben Azzai genannt. Zu den bereits bekannten Rabbinen aus der Märtyrerliste

132 Vgl. bNaz 65a; bAr 28a → Sein Tod wird nicht erwähnt, nur seine Diskussionen mit Rabbi Aqiva.

133 Vgl. bChul 142a; bQid 39b → Zunge des Übersetzers ist im Maul eines Schweins/liegt auf einem Misthaufen.

134 Vgl. yChag 2,1,77b; RutR 6,4 → Zunge des Bäckers ist im Maul eines Hundes.

135 Vgl. auch tChag 2,2–3; bChag 14b → Vier Rabbinen betreten das Paradies, nur Rabbi Aqiva kehrt unbeschadet zurück, Ben Azzai stirbt nach diesem Ereignis.

136 Vgl. bNed 62a; Traktat Kalla Rabbati 2,14 → Sein Tod wird nicht direkt erwähnt, er wurde aber laut der Texte fast zu Tode geprügelt oder ertränkt.

137 Dieser Rabbiner ist andernorts nicht zu finden.

138 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.

aus KglR tritt somit lediglich Rabbi Jose¹³⁹ 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.¹⁴⁰ 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.¹⁴¹ Diese Geschichte bildet somit den Endpunkt des Kanonisierungsprozess der beschriebenen Entwicklung der Märtyrererzählungen. 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 synoptisch editiert wurden.¹⁴²

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,¹⁴³ welcher laut PRE 38,13¹⁴⁴ 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

139 Vgl. bSan 109a → Sein Tod wird nicht direkt erwähnt, aber vermutlich starb er an der Folter durch die Bewohner von Sapphoris, die mit seinen Lehren nicht einverstanden waren.

140 Für eine Sammlung dieser Texte siehe: Valner (2005).

141 Für weiterführende Literatur, Erläuterungen oder Übersetzungen zur *Geschichte von den Zehn Märtyrern* siehe: Möbius (1854); Singer/Broydé (1904); Wahrmann (1934); Gorion/Gorion (1935); Finkelstein (1938); Zeitlin (1945); Herr (1971); Dan (1973); ders. (1973a); ders. (2008), bes. S. 744–776; Hirschler (1974); Krauss (1980); Reeg (1985); Stern (1998a); Boustan (2013); Minkowitz (o.D.); Eisen (o.D., a).

142 Reeg (1985). Diese Handschriften wurden in dem geographischen Raum zwischen Osnabrück und Italien sowie Spanien und Byzanz gefunden.

143 Für Sh. Shepkaru (2006; S. 112–113) erinnert die Zehnzahl der Märtyrer an das Martyrium der ‚Zehn Heiligen‘ (*Hagioi Deka*) 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.

144 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.

jedoch auch im Yeruschalmi 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.¹⁴⁵ Dennoch erhielt das ‚Josef-Motiv‘ seine volle literarische Ausprägung erst in der *Geschichte von den Zehn Märtyrern*, in welcher es als Ursache für das Leid und den Tod der zehn Rabbinen gehandelt wird.¹⁴⁶

Die *Geschichte von den Zehn Märtyrern* 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*,¹⁴⁷ wird an Jom Kippur im Zuge der *Mussaf*-Liturgie rezitiert, genauso wie *Arzei ha-levanon* (= *Kina* 21) am 9. Av.¹⁴⁸

(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 21,16¹⁴⁹ 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 Metatron¹⁵⁰
- Metatrons Bericht über das himmlische Urteil, in dem Gott Israel auf Basis von Ex 21,16 verurteilt¹⁵¹
- Bericht von Rabbi Jischmaels Martyrium (besonders 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

¹⁴⁵ Zum Jom Kippur im Traktat Yoma und der Bekleidung des Hohepriesters siehe u.a.: Stemberger (2012); Lehman (2014).

¹⁴⁶ 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: Boustan (2005), S. 81, 84–92; bes. S. 294 (Abbildung).

¹⁴⁷ Für Übersetzungen zu dieser *Selicha* siehe: Goldschmidt (1970), S. 568; Davis (2017).

¹⁴⁸ Für Übersetzungen zu dieser *Kina* siehe: Goldschmidt (1972), S. 22; Posner (2010), S. 414–417.

¹⁴⁹ EÜ: Wer einen Menschen raubt, gleichgültig, ob er ihn verkauft hat oder ob man ihn noch in seiner Hand vorfindet, hat den Tod verdient.

¹⁵⁰ 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 engelhaftige Reinheit bekannt ist, entstand. Siehe dazu: Boustan (2003); ders. (2005), S. 99–148. Für Literatur zu Metatron siehe z.B.: Boyarin (2010); Schäfer (2013); Paz (2019).

¹⁵¹ Für eine Synopse der himmlischen Gerichtsszene siehe bes.: Boustan (2005), S. 295–302.

dieser Rahmenerzählung. Im Grunde ist der Rahmen sowie die Identität der Märtyrer flexibel,¹⁵² sodass Raum für Innovation und Veränderung bleibt. Trotz einiger variierbarer Elemente in den diversen Versionen und Rezensionen sind 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 Kglr 2,4 und MidrPs 9,14, nachgereiht werden.

In der Hekhalot Literatur,¹⁵³ 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 von den Zehn Märtyrern* 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.¹⁵⁴ 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.¹⁵⁵ Dabei wird eine tragikomische Identitätsverwechslung mit einer ironischen Politikparodie gepaart – die zukünftige Rache, welche die zehn Märtyrer erwarten, wird in eine

152 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.

153 Für Einstiegsliteratur zu dem komplexen Themenbereich der Hekhalot Literatur und deren Verbindung zur Merkaba-Mystik und Apokalyptik siehe beispielsweise: Scholem (1957); Schäfer (1981a); ders. (2010b); Schlüter/Schäfer (1997); Goldberg (1997); Elior (2004); Dan (2008); Boustán (2005); ders. (2011); Stemberger (2009), S. 171–181; Kuyt (2013); Mizrahi (2013); Vidas (2013); Karr (2017). Zur Genderthematik in der Hekhalot Literatur siehe z.B.: Lesses (2007).

154 Die genannten zehn Märtyrer sind in diesem Fall Rabban Schimon ben Gamliel, Rabbi Jischmael, Rabbi Jeschebab der Schreiber, Rabbi Jehuda ben Baba, Rabbi Chutzpit der Übersetzer, Rabbi Chanania ben Teradjon, Rabbi Aqiva, Rabbi Elazar ben Schammua, Rabbi Chanania ben Chakinai und Rabbi Elazar ben Dama, wobei die letzten drei eine Neuerung gegenüber der Liste aus Kglr 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 Dama's 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.

155 Zu der Identitätsumkehr in Hekhalot Rabbati siehe: Boustán (2005), S. 199–244.

sofortige umgewandelt. 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 gestillt wurden, die jedoch als Symbol für Rom in der Gestalt des Herrschers zehn Mal auf gewaltsame Weise zu Tode kommt.¹⁵⁶

In Hekhalot Rabbati wird somit die post-talmudische Martyrologie der zehn Märtyrer umgedreht, wodurch sich eine Subversion des Textes ergibt.¹⁵⁷ Durch diese wird einerseits der herausragende Status von Rabbi Jischmael verringert,¹⁵⁸ 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 von den Zehn Märtyrern* 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 in erster Linie die Verse Dtn 24,16¹⁵⁹ und Ex 20,5¹⁶⁰; 34,7¹⁶¹ gebraucht, welche Ex 21,16 gegenübergestellt werden, laut welchem jeder,

156 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); Boustan (2005); ders. (2010).

157 Zur Funktion dieser Martyrologie in Hekhalot Rabbati siehe: Boustan (2005), S. 245–288.

158 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 wundersame Empfängnis sowie ein engelsgleiches Aussehen zugeschrieben wurden, was ihm, wie zuvor Aqiva, messianische Züge verlieh. In seinem Image erinnert er Boustan (2005; S. 101) insofern an Jesus, der gleichfalls als heiliges Opfer die kollektive Schuld bzw. Sünde sühnen sollte. Durch diese Besonderheiten stellt sich Rabbi Jischmael als zentraler Protagonist der martyrologischen Sammlung der zehn Märtyrer heraus.

159 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.

160 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; [...].

161 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.

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 Tobias 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 von den Zehn Märtyrern* 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 von den Zehn Märtyrern* das Verhalten der Juden des Rheinlandes während des 1. Kreuzzuges beeinflusste oder sogar motivierte, bleibt der Spekulation überlassen.

7.5.6.2 Weitere (neue) Entwicklungen im Mittelalter ab der Geschichte von den Zehn Märtyrern¹⁶²

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 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), die 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 (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 do-

¹⁶² Als Grundlage für dieses Kapitel dienten Boustan (2005), S. 149–198; ders. (2013); Yuval (2007), Kap. 4.

minierenden 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 aschenasischen Juden das Sterben als Opfer auf dem Altar Gottes gewählt, um selbst über ihren Tod bestimmen und der Zwangskonversion entgehen, bei ihren bereits Verstorbenen sein zu können und mit ihrem eigenen Tod vielleicht entscheidend zur Rache Gottes beizutragen.

In der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* 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.¹⁶³

So war in der rabbinischen Überlieferung die Sühnewirkung nur für den entsprechenden Rabbinen selbst bestimmt und wurde schlimmstenfalls durch dessen eigenen Tod erwirkt.¹⁶⁴ 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 von den Zehn Märtyrern* 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 von den Zehn Mär-*

163 Zu der Veränderung des Verständnisses von dem Konzept des *Kiddusch ha-Schem* über die Jahrhunderte hinweg sowie die dazugehörige neue Ritenbildung im aschenasischen Raum siehe z.B.: Cohen (2004); Shepkaru (2006); Marcus (2013).

164 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.

tyrern 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.¹⁶⁵ Des 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 Gottes¹⁶⁶ 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 Ab-bahu 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).¹⁶⁷

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.“¹⁶⁸

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. in Erinnerung an die Opfer des 1. Kreuzzuges verfasst wurde und heute noch Teil des wöchentlichen Schabbat-Gottesdienstes ist,¹⁶⁹ wird Gott im ersten Teil darum gebeten, der Märtyrer, die in seinem Namen starben, zu gedenken, während er im zwei-

165 Dieses Motiv kommt erstmals in NumR 12,12 (zu Num 7,1) vor. Für eine Entwicklungsgeschichte dieses Motivs siehe bes.: Mandel (2018).

166 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. Zur Verbindung zwischen jüdischer Martyrologie und christlicher Symbolik siehe u.a.: Yuval (1999).

167 Vgl. Yalq Ps § 869.

168 Yuval (2007), S. 149.

169 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

ten Teil für ihr vergossenes Blut um Rache gebetet 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 (״ָקוֹם לְעֵינֵינוּ נִקְמַת דָּם עֲרֻדֵיךָ הַשְּׁפוּדָ׃), 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.¹⁷⁰ 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 Jüngsten Gericht zu beschleunigen. Unter den aschkenasischen Juden wurden Listen dieser ‚Opfer‘ geführt, welche in sogenannten ‚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.¹⁷¹ 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

vier Mal im Jahr gebetet wird und der verstorbenen Angehörigen gedenkt, schließt mit *Av Harachamim* ab und erinnert so ebenfalls an die Märtyrer.

170 Für diese Verbindung zwischen Blut, Rache und Erlösung siehe z.B.: Yuval (1993); Boustani/Reed (2008).

171 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.

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,¹⁷² dessen 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 von den Zehn Märtyrern* 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.

7.5.6.3 *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern 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.¹⁷³ 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 von den Zehn Märtyrern* 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.

¹⁷² 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.

¹⁷³ In sephardischen Gemeinden wird am 9. Av hingegen auch der *Pijjut Elle Ezkera* gebetet.

Die *Geschichte von den Zehn Märtyrern* 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 von den Zehn Märtyrern* 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.¹⁷⁴ 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 von den Zehn Märtyrern* 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 noch als Rezension I zu der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* herausgegeben wurde, ist, wie er selbst später richtigstellte,

¹⁷⁴ Für die einzelnen Motive in der *Selicha Elle Ezkera* entlang des *Avoda*-Dienstes siehe: Levine (2012).

streng genommen keine Rezension zu dieser Geschichte, sondern vielmehr ein Midrasch bzw. ein Kommentar zu dem *Pijjut Elle Ezkera*.¹⁷⁵ 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 von den Zehn Märtyrern*, wenn auch in Überarbeitung, darstellt.¹⁷⁶ Diese Rezension I – Midrasch *Elle Ezkera* ist im Appendix in deutscher Übersetzung mit Änderungen zu Reegs Übersetzung von 1985 gemeinsam mit dem hebräischen Fließtext – im Gegensatz zu Reegs synoptischer Aufarbeitung der Rezensionen – bei E.A.Z. Heiss nachzulesen.¹⁷⁷

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, während die Übersetzung zu der *Selicha* aus Davis stammt.¹⁷⁸

<i>Kina</i> 21 (= <i>Arzei ha-levanon</i>)	<i>Selicha Elle Ezkera</i>
<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>When I remember this, I cry a great and bitter cry. Israel's delight, holy vessels, a wreath and a crown, pure of heart, holiest of holy, slaughtered in horrible death.</p>	<p>These [martyrs] I will remember and pour out my soul within me. 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>

175 Reeg (1985); ders. (2012).

176 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 noch nicht geklärt werden.

177 Heiss (2023), Appendix (5. Anhang).

178 Posner (2010); Davis (2017).

<i>Kina 21 (= Arzei ha-Ievanon)</i>	<i>Selicha Elle Ezkera</i>
	<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 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.</p> <p>[→ <i>Rahmenhandlung</i>]</p>

Kina 21 (= Arzei ha-levanon)	Selicha Elle Ezkera
<p>The 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 <i>Rabban Shimon</i>, killing him with pent-up fury.</p> <p>The descendant of Aaron [<i>Rabbi Yishma'el</i>] begged to be allowed to grieve for the prince. [<i>Rabbi Yishma'el</i>] 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, he proclaimed, "A mouth, vigorous with Torah, suddenly condemned to a horrible and freakish death!"</p> <p>[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)¹⁷⁹ The villain did the flaying, and as he reached the place of the special commandment of tefillin, [<i>Rabbi Yishma'el</i>] 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.</p> <p>Afterwards, they brought <i>Rabbi Akiva</i> 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."</p>	<p>"Take off my head first", he [<i>Rabbi Yishmael</i>] pleaded while [<i>Raban Shimon ben Gamliel</i>] 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. How could such a tongue, which so eagerly taught words of Torah, because of [our] iniquities now lick the dust.</p> <p>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.</p> <p>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.</p> <p>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.</p> <p>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."</p> <p>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 <i>Rabbi Akiva</i>, who expounded upon the crowns of the letters. They lacerated his skin with iron combs.</p>

179 EÜ: [...] [sondern ich will ihn deinen Peinigern in die Hand geben, die zu dir sprachen:] Wurf dich nieder, dass wir darüber hin gehen! [Und du machtest deinen Rücken dem Erdboden gleich und wie eine Gasse, dass man darüber hin laufe.]

<i>Kina 21 (= Arzei ha-Ievanon)</i>	<i>Selicha Elle Ezkera</i>
<p><i>Rabbi Yehuda ben Bava</i>, 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.</p> <p>After him was <i>Rabbi Hananya ben Teradyon</i>, 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.</p> <p>The pious <i>Rabbi Yeshevav the Scribe</i> 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.</p> <p><i>Rabbi Hanina ben Hakhinai</i>, and after him, <i>Rabbi Hutzpit</i>, on that wrathful day. Birds flying overhead were singed as if torched by the breath of his mouth.</p> <p>The righteous <i>Rabbi Elazar ben Shamua</i> 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)¹⁸⁰</p>	<p>He commanded them to bring out <i>Rabbi Chananya ben Tradyon</i> 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.</p> <p>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 <i>Rabbi Chutzpis, the interpreter</i>.</p> <p>Let trembling seize all who hear and each eye flow with tears and all joy be turned to mourning because of the murder of <i>Rabbi Eleazar ben Shamua</i>.</p> <p>Our oppressors have slaughtered us, and satisfied themselves with my delicacies. How they made us drink poison when they murdered <i>Rabbi Chanina ben Chachinai</i>.</p> <p>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 <i>Rabbi Yeshevav, the scribe</i>.</p> <p>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 <i>Rabbi Yehuda ben Damah</i>.</p> <p>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 <i>Rabbi Yehuda ben Bava</i>.</p>

180 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.

<i>Kina 21 (= Arzei ha-levanon)</i>	<i>Selicha Elle Ezkera</i>
<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)¹⁸¹ and Deliverer in troubled times.</p> <p>"The King shall reign in righteousness." (cf. Is 32:1)¹⁸² "Your days of mourning shall cease." (cf. Is 60:20)¹⁸³ By His light, we shall journey forward.¹⁸⁴</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>

7.5.6.3.1 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 92,13¹⁸⁵ 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 103,20¹⁸⁶ 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

181 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.]
 182 EÜ: [Siehe,] in Gerechtigkeit wird ein König regieren, [und Fürsten werden herrschen, wie es recht ist,] [...].
 183 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.
 184 Die Übersetzung ist Posner (2010), S. 414–417 entnommen, wo sich auch die hebräische Fassung dazu findet.
 185 EÜ: Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum, er wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon.
 186 EÜ: Lobet den HERRN, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die ihr sein Wort ausführt, dass man höre auf die Stimme seines Wortes!

dieser Strophe erwähnenswert, denn die Phrase ‚über diese weine ich‘ ist nicht nur Kgl 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 4,1¹⁸⁷ anspielen, denn an dieser Stelle schreit 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 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 29,37¹⁸⁸), 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,¹⁸⁹ wie sie bereits aus der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* 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,¹⁹⁰ doch das ‚Los‘

187 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.

188 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.

189 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: der Stolz und die Arroganz der Juden wurden durch die Tempelzerstörung nicht genügend gedämpft (1); ihre eigene Entscheidung, den 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).

190 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

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.¹⁹¹ Die innige Verbindung zwischen den Rabbinen kommt in der *Kina* stärker zum Ausdruck, denn in dieser küsst Jischmael den abgetrennten Kopf seines Freundes. 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 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*.

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.

191 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.

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.

<i>Kina 21</i>	<i>Selicha Elle Ezkera</i>
1.+2. Rabban Schimon + Rabbi Jischmael	1.+2. Rabban Schimon + Rabbi Jischmael
3. Rabbi Aqiva	3. Rabbi Aqiva
4. Rabbi Jehuda ben Baba	4. Rabbi Chanania ben Teradjon
5. Rabbi Chanania ben Teradjon	5. Rabbi Chutzpit der Übersetzer
6. Rabbi Jeschebab der Schreiber	6. Rabbi Elazar ben Schammua
7. Rabbi Chanania ben Chakinai	7. Rabbi Chanania ben Chakinai
8. Rabbi Chutzpit	8. Rabbi Jeschebab der Schreiber
9. Rabbi Elazar ben Schammua	9. Rabbi Jehuda ben Dama
	10. Rabbi Jehuda ben Baba

Prinzipiell entsprechen die Namen der Märtyrer der *Pijjutim* jenen in Hekhalot Rab-bati §§ 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 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 Jeschebab als Toragelehrter und treuer Observant der ‚Tora‘ beschrieben.

10. *Strophe*: Als siebten Märtyrer geben beide *Pijjutim* Rabbi Chanania ben Chaknai 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 sogenannten ‚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.¹⁹² Das 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 2,1–3¹⁹³, 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‘,

192 Vlt. kann der ‚Meißel‘ als Parodie eines ‚Schwertes‘, bzw. das Schwert als Meißel Gottes verstanden werden.

193 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.

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 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).¹⁹⁴ Die Strophe schließt mit der Bitte, dass Gott Israel nie wieder auf eine solche Art strafe und die Angst wieder von ihnen nehme. 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‘, der für Gott gebraucht wird, ist in der *Kina* 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.

7.5.6.3.2 Zusammenfassung

Der Umstand, dass Personen bzw. Rabbinen, die zu unterschiedlichen Zeiten lebten und verschiedenen Lebensumständen ausgesetzt waren, in der *Geschichte von den Zehn Märtyrern* zusammengefasst wurden und deren Bedeutung weitertradiert wurde, ist an sich schon erstaunlich, doch, dass ihre Geschichten und ihre Namen bis heute in der Liturgie anzutreffen sind, ist ein äußerst interessantes Phänomen, das wohl dem kulturellen und dem kollektiven Gedächtnis des Judentums geschuldet ist, das entgegen des heute allzu beliebten Vergessens besonders auf die Erinnerung geschult ist. Im Hinblick auf diese Erinnerung ist das Fehlen des zehnten Märtyrers in der *Kina* sehr auffällig, weshalb vielleicht von einem bewussten Offenlassen dieser Stelle im Kanon ausgegangen werden könnte. Zwar dient der 9. Av als kollektiver Trauertag angesichts zahlreicher gewaltbehafteter Ereignisse, doch waren es immer einzelne Menschen, die diese erlitten. Der 9. Av wird von den Überlebenden dieser Ereignisse begangen, von ihnen wird getrauert, aber vermutlich (insgeheim) nicht unbedingt um zerstörte Gebäude aus Stein, sondern um die Personen, die man selbst bei ähnlichen Ereignissen verloren hat. So ist diese Leerstelle in der *Kina* vielleicht nicht nur bewusst, sondern sogar nötig, sodass jeder Betende seine Verlorenen, seine

¹⁹⁴ Posner (2010).

eigenen Märtyrer, an dieser Stelle einfügen und betrauern kann, was besonders am 9. Av äußerst tröstlich sein kann, wenn den eigenen Verstorbenen in Gemeinschaft mit den höchsten rabbinischen Gelehrten gedacht und ihrer so erinnert werden kann.

III. Fazit

*Es ist menschlicher, das Leben zu verspotten, als es zu beklagen.
Fügen Sie hinzu, dass auch derjenige, der lacht,
von der Menschheit Besseres verdient als derjenige, der trauert:
Der erstere hinterlässt auch etwas gute Hoffnung,
aber der letztere trauert töricht um das, was er nicht mehr ändern kann.
(Seneca, Von der Gemütsruhe/De tranquillitate animi, 15. Kapitel, 2–3)*

Das Fazit soll der Zusammenfassung der wichtigsten Argumente dieser Arbeit dienen und die eingangs aufgestellte Hypothese aufgreifen, der zufolge die Rabbinen ihre Texte mit Humor anreicherten, um einerseits negative Ereignisse besser bewältigen zu können und andererseits ihre ethischen, moralischen, aber auch sehr zentralen Werte, wie das Studium der Tora, besser vermitteln zu können. Denn, wie Seneca sagte, ist es besser, den Tragödien des Lebens bzw. dem Leben selbst mit Humor und vielleicht auch Spott zu begegnen als sich in Trauer zu ergehen. Eine Weisheit, derer sich auch die Rabbinen bedienten, als sie gewaltbehaftete Ereignisse des kollektiven Gedächtnisses und deren Folgen ins rabbinische Weltbild integrierten und den Humor als Mittel gebrauchten, um eben jenes rabbinische Wertesystem den Menschen näherzubringen. Es ist wahrlich erstaunlich, auf welcher vielfältigen Weise das Element des Humors immer wieder in rabbinischen Texten zutage tritt und dadurch Selbstkritik aber auch die kritische Auseinandersetzung mit Gottes Handeln erlaubt. Der Humor ermöglichte es den Rabbinen, auf der Beziehungsebene Gott beinahe auf Augenhöhe zu begegnen.

1. 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 in Teil III sind.

So ist beispielsweise die gleich zu Beginn des 1. Kapitels (Grundlagen des Humors) 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.), und die Texte zu den Märtyrern sind vermutlich erst lange nach den geschilderten Toden verfasst worden – 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 widerfuhr. 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. halbbewusste) 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 halbbewusst 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, ablehnten.

Es kann folglich zu Recht angenommen werden, dass die rabbinischen Gelehrten die Opferrolle mithilfe der humorvollen Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte aktiv ablehnten, um negative Ereignisse positiv bewältigen zu können (= Begründung).

2. 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 in Teil III sind.

In Kapitel 3 (Grundlagen der Gewalt) 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 und A.J. Avery-Peck eingegangen werden.¹

Sedmak beschrieb eine ‚Tragödie‘ als Situation, in der die folgenden vier 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 Verlust²

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

¹ Sedmak (2009); Avery-Peck (1998).

² Sedmak (2009), S. 23–24.

Zentrum, anerkannten und 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, aber dennoch 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 durch eine *Zukunftsperspektive* die Bewältigung der Katastrophe und einen lebbareren 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 ihre Schriften sowie 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. 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, den Tempelkult mit seinen Opfern durch Gebet, Liebeswerke und v.a. das Torastudium sowie den Tempel als Wallfahrtsort durch rabbinische Weise zu ersetzen versuchten. Die Synagoge hingegen, als einzige neben dem Torastudium verbleibende religiöse Institution, 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 und 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 standen die Heiligkeit und Reinheit des Tempels im Mittelpunkt, sondern die *Tora*, ihr Studium und die Einhaltung ihrer Gebote – als Weg um Gott und dem ewigen Leben in der kommenden Welt näherzukommen.

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 drei 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 ausgerichtet³

Der erste Faktor ist auf die Gemeinschaft aller Juden zu beziehen, denn die rabbinische Ideologie fokussierte sich auf die alltäglichen Probleme der Menschen. Die Sphäre der Heiligkeit des Tempels wurde in den Alltag verlagert – indem die jüdische Bevölkerung sich an die priesterlichen Reinheitsvorschriften hielt, sollte Israel als ein Volk von Priestern leben und mit seinem täglichen Gebet und Liebeswerken die Opfer des Tempels ersetzen. Den zweiten Faktor bildet das Torastudium als Mittel zur Selbstkontrolle, denn so, 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 dritte Faktor ist durch die Verschiebung der heiligen Sphäre

3 Sedmak (2009), S. 25–28.

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 fernerer Zukunft, weshalb er nicht über die Maßen 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.⁴

Das Individuum hatte folglich die Macht, aber auch die Verpflichtung, seinen Intellekt einzusetzen, um diese neue Welt – eine Welt der Heiligkeit – zu definieren und zu verwirklichen.

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.⁵ 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. unter Punkt 1.4 *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
- d) Das Denken liefert die Basis für und kultiviert Identität, indem das Individuum durch dieses 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.

4 Avery-Peck (1998), S. 22.

5 Sedmak (2009), S. 28–31.

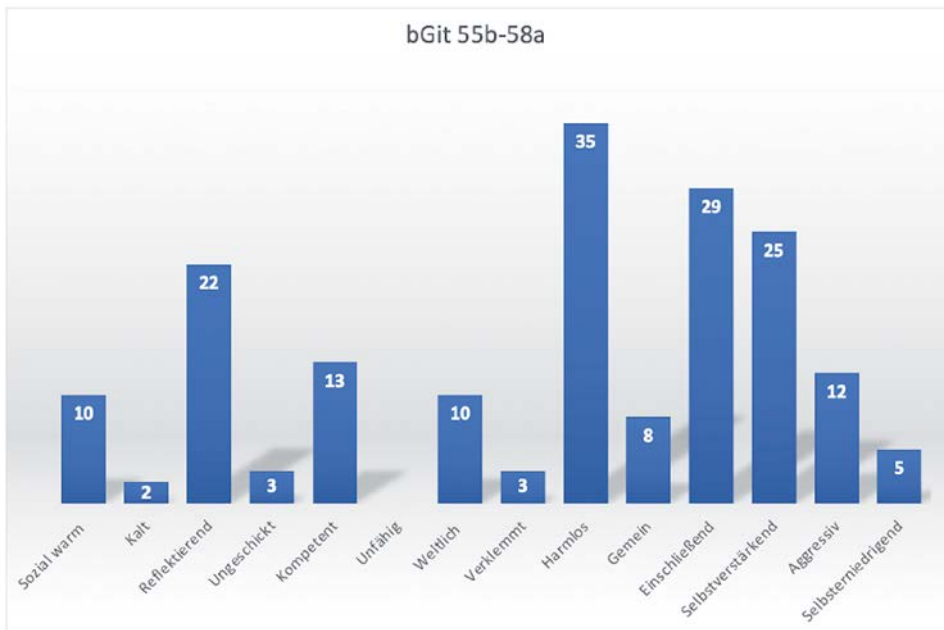
Wie weiter oben erläutert, waren die Rabbinen fähig, mittels Humor, der besonders im Babylonischen Talmud integriert ist, ihre Ausgangssituation, die Tragödie 70 n. d. Z. zu bewältigen. Humor spielte somit eine primäre Rolle in Bezug auf ihre religiöse Weltsicht, u.a. bezüglich des Reduzierens und Überstehens 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 Rezipient/-innen davon überzeugen wollten, dass ihre Lebensweise der richtige Weg wäre, Gott und der Menschheit zu begegnen und 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. Sie bedienten sich folglich der humorvollen Verzerrung bzw. Darstellung der Geschichte, um die rabbinische Bewegung nach der Zerstörung des Tempels in ihrer für die Juden orientierenden Vorbildwirkung in der Konzentration auf das Studium der Tora zu stärken (= Zweck).

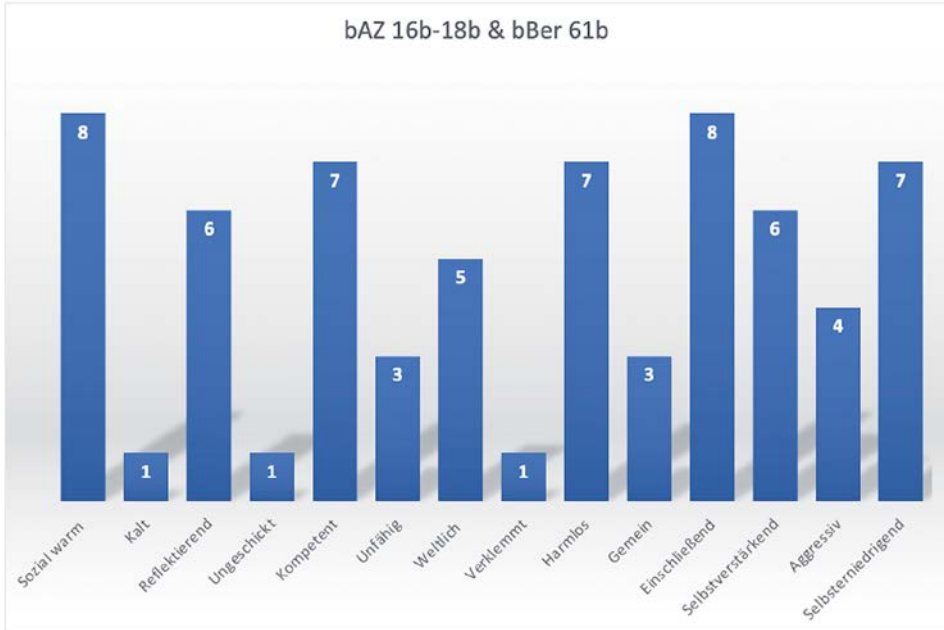
3. Quantitative & Qualitative Ergebnisse der Analyse des rabbinischen Humors in bGittin 55b–58a, bAvoda Zara 16a–19b & bBerakhot 61b

Abschließend gilt es, die Ergebnisse der Textanalyse aus Kapitel 6 und 7 (bGittin 55b–58a, bAvoda Zara 16a–19b sowie bBerakhot 61b) darzustellen und im Hinblick auf die eingangs formulierte Fragestellung zu reflektieren.

Die folgenden Grafiken setzen sich aus den Daten des 1. und 2. Anhangs im Appendix zusammen und geben gemeinsam mit den dort angeführten Tabellen Auskunft darüber, welche Humorstile und -techniken 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 und 7 kann dies bei Interesse jedoch leicht für jede Einheit/Subeinheit unter dem jeweiligen Punkt ‚Humorstile & -techniken‘ eruiert werden.



Grafik 1



Grafik 2

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 (Grafik 1).

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 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 selbstverstärkenden und bewussten Auftretens in der Bevölkerung, aber auch vor den feindlichen Römern zu behaupten.

Wird als nächstes bAZ 16b–18b⁶ mit seinem Vergleichstext bBer 61 in all seinen Einheiten und Subeinheiten (insg. acht Einheiten) wahrgenommen, so ergibt sich für die in ihnen enthaltenen Humorstile das folgende Bild (Grafik 2).

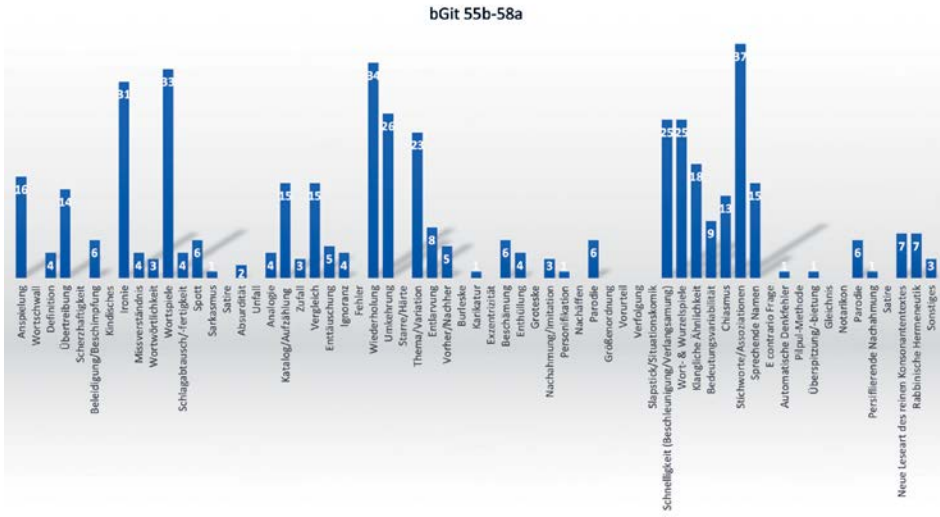
6 Hier wurde nur auf den Teil des Textes Bezug genommen, bei dem es sich um den Märtyrerkomplex

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 und bBer 61b vertreten. Diese sind erklärbar durch die Beschreibung der Märtyrer und Trickster als reflektierte und kompetente Persönlichkeiten, die trotz widrigster Umstände ihr soziales Umfeld mit beispielsweise 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. fast schon schmeichelnden Worte der Trickster an die Vertreter der Fremdherrschaft 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.

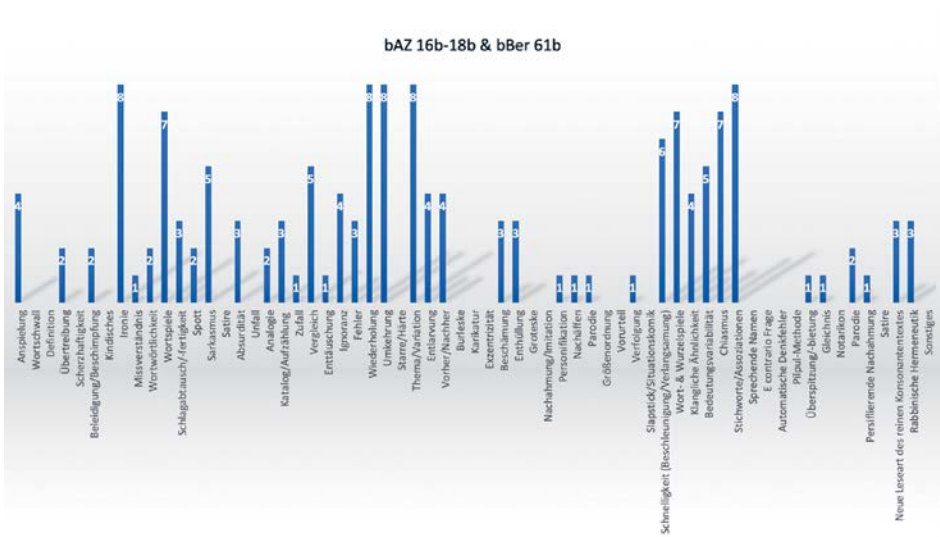
Die in den analysierten Texten auftretenden Humortechniken untermauern das bisherige Ergebnis, v.a. wenn betrachtet wird, welche davon in den Texten dominieren (Grafik 3, Grafik 4).

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 im 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 und bBer 61b bei der Frage nach den jeweiligen Handlungsmotivationen der Akteure zutage. bAZ und bBer erscheinen in Relation zu bGit im 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.

innerhalb von bAZ 16a–19b handelt.



Grafik 3



Grafik 4

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. 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. Zum einen entsteht dadurch der Eindruck, dass die Zerstörungen auf die Scheidung Gottes von Israel, seiner Braut, bezogen werden, die – nicht zuletzt mittels Humor – kritisch hinterfragt wird. Bei weiterer Analyse ergibt sich zum anderen, 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 von allen Parteien 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 in dem analysierten Komplex von bGit, auch 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 dieses verbietet, zum Leben und nicht zum Sterben gegeben wurde. Andererseits heißt es in bGit 57b, dass gerade, weil für die Tora gestorben wird, sie es 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 in dieser Arbeit versucht, sämtliche in der Einleitung genannten Forschungslücken zu schließen. Trotz aller 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 vermochte.

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

- M.H. Abel (2002). Humor, stress, and coping strategies. In: *Humor* 15(4): 365–381.
- 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.C. Adams (2014). Humor Markers. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 359–361.
- 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. 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.
- D. Agostini (2019). Lühräsp 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.
- 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.
- 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 (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.
- 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 [et al.]: Brill, 373–387.
- G.S. Aleksandrov (1973). The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion. In: *Revue des Études Juives* 132: 65–77.
- D. Alexander (1985). *The Jester and the King, Political Satire in Israel. A Temporary Summary, 1948–1984* (hebr.). Tel Aviv: Sifriat Poalim.
- 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. Boustán 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.
- 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.W. Allport (1958). *The Nature of Prejudice*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- E. Almagor (2019). Jerusalem and the Bar Kokhba Revolt. A Note. In: *Electrum* 26: 141–157.
- 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* (hebr.). Tel Aviv: Ha-Ķibuts 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.
- M. Alveal and C.G. Barraza (2015). *Propiedades psimétricas 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.
- A. Amit (2005). The Death of Rabbi Akiva's Disciples. A Literary History. In: *Journal of Jewish Studies* 56(2): 265–284.
- A. Amit (2010). A Rabbinic Satire on the Last Judgment. In: *Journal of Biblical Literature* 129(4): 679–697.
- E. Ancselovits (2016). Encyclopedic Knowledge In Stories And Contextual Knowledge In Law. Rereading Akivean Exegesis Of Biblical Laws and Akivean Law Codes. In: *Jewish Law Association Studies* 27: 10–49.
- G. Anderson (1990). The Expression of Joy as a Halakhic Problem in Rabbinic Sources. In: *The Jewish Quarterly Review* 80(3/4): 221–252.
- G. Andrews, C. Pollock and G. Stewart (1989). The determination of defense style by questionnaire. In: *Archives of General Psychiatry* 46: 455–460.
- 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.
- R. Apple (o.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: 16.05.2022].
- M. Arad (ed.) (2004). *Dying for God. A Reader* (hebr.). Jerusalem: The Hebrew University.
- G. Aran and R.E. Hassner (2013). Religious Violence in Judaism. Past and Present. In: *Terrorism and Political Violence* 25(3): 355–405.
- H. Arendt (1975). *Macht und Gewalt*. München: Piper Verlag.
- 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.
- J. Askenasy (2014). Laughter. Interdisciplinary View. In: *Israeli Journal of Humor Research* 5: 88–120.

- 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.
- S. Attardo et al. (2003). Multimodal markers of irony and sarcasm. In: *Humor* 16(2): 243–260.
- S. Attardo (2014). *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- S. Attardo (2014a). Incongruity and Resolution. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 383–384.
- S. Attardo (2014b). Verbal Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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: 18.09.2020].
- N. Ausubel (1967). *A Treasury of Jewish Humor*. New York: Paperback Inc.
- 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 (2013). 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 (2013a). 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 (2013b). 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 (2013c). 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 (2013d). 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.

- 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*. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 2). Berlin: De Gruyter.
- 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. 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.
- M. Ayali (1981). Gottes und Israels Trauer über die Zerstörung des Tempels. In: *Kairos* 23(4): 215–231.
- J. Baberowski (2008). Gewalt verstehen. In: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 5(1): 5–17.
- W. Bacher (1897). Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple. In: *The Jewish Quarterly Review* 5: 168–172.
- 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.
- G. Backenroth (2019). Six Million Kedoshim. In: *Yated Ne'eman*. [<https://yated.com/six-million-kedoshim>; letzter Zugriff: 18.03.2021].
- M.A. Bader (2008). *Tracing the Evidence. Dinah in Post-Hebrew Bible Literature*. New York: Peter Lang.
- A. Bailey (1998). Privilege. Expanding on Marilyn Frye's 'Oppression'. In: *Journal of Social Philosophy* 29(3): 104–119.
- C.M. Baker (2002). *Rebuilding the House of Israel. Architectures of Gender in Jewish Antiquity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 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: Vandenhoeck & Ruprecht unipress, 71–80.
- 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. Bal et al. (eds.) (1999). *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hanover, N.H.: University Press of New England.
- É. Balibar (2001). Gewalt. In: W.F. Haug (Hrsg.), *Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Gegenöffentlichkeit – Hegemonialapparat*, Band 5. Hamburg: Argument.

- 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.
- 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.
- 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.
- Bar Ilan Responsa Project. *Responsa Project – Torah literature and Jewish texts*. [<https://www.responsa.co.il/>; letzter Zugriff: 15.11.2021].
- B. Bar-Kochva (1989). *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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. Bartolo (2014). Comprehension of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 166–169.
- O. Baruch Stier and J. Shawn Landres (eds.) (2006). *Religion, Violence, Memory, and Place*. Bloomington: Indiana University Press.
- J.R. Baskin (2009). Prostitution. Not a Job for a Nice Jewish Girl. In: D. Ruttenberg (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.
- 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.
- 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.
- S.J. Bastomsky (1969). The Emperor Nero in Talmudic Legend. In: *The Jewish Quarterly Review* 59(4): 321–325.
- G. Baudler (2005). *Gewalt in den Weltreligionen*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- A. Baum (1990). Stress, intrusive imagery, and chronic distress. In: *Health psychology* 9: 653–675.
- 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.

- 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.
- Th. Baumeister (1980). *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*. (Münsterische Beiträge zur Theologie 45). Münster: Aschendorff.
- N.C. Baumgart und M. Nitsche (Hrsg.) (2012). *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte*. (Erfurter Theologische Studien 43). Würzburg: Echter.
- A.I. Baumgarten (1979). The Akiban Opposition. In: *Hebrew Union College Annual* 50: 179–197.
- 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.
- 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.
- 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, CA: SAGE Publications, 774–776.
- 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.
- 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.
- 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.
- U. Beermann (2014). Humor Styles. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 364–365.
- U. Beermann (2014a). Sick Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 691–693.
- 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.

- B. Beinbauer-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: 03.11.2021].
- 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.
- 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.
- 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.
- H.G. Belanger et al. (1998). The effects of humor on verbal and imaginal problem solving. In: *Humor* 11(1): 21–31.
- 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.
- 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.
- D. Ben-Amos (1973). The “Myth” of Jewish Humor. In: *Western Folklore* 32(2): 112–131.
- D. Ben-Amos (2001). Lamentations Rabbah. Trauma, Dreams, and Riddles. In: *Prooftexts* 21(3): 399–409.
- T. Ben-Chorin (2008). Humor im Talmud. In: *facultativ. Religion und Karikatur* 2: 11–12.
- H.K. Bendicson (2009). *Guide to Psychoanalytic Developmental Theories*. New York: Springer.
- W. Benjamin (1965). *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- L. Benjamin and G.R. Walz (1990). Counseling students and faculty for stress management. *ASHE-ERIC Clearinghouse on Counseling and Personnel Services*.
- 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* (hebr.). Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, Kapitel 5.
- M.P. Bennett (2014). Physical Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 227–281.
- 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.
- 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* (hebr.). Jerusalem: Yad Yitshak ben-Tsevi, 1–12.
- 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.

- A. Bensoussan (1983). L'humour juif sépharade. In: *Rassegna Mensile di Israel* 49(9/12): 705–716.
- A. Benzion Buchman (2020). Amalek from Generation to Generation. In: *Hakira* 28: 15–33.
- 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 (2006). *The Genius of the Jewish Joke*. Taylor & Francis Ltd.
- A.A. Berger (2013). Forty-five Ways to Make 'Em Laugh. In: *Israeli Journal of Humor Research* 3: 45–57.
- A.A. Berger (2014). Release Theory of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 633–635.
- A.A. Berger (2014a). Targets of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 752–755.
- 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.
- M.S. Berger (1998). *Rabbinic Authority*. New York, NY [et al.]: Oxford University Press.
- 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.
- S.-P. Bergjan and B. Näf (2015). *Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- E. Bergler (1956) *Laughter and the Sense of Humor*. New York: Intercontinental Medical Book Corporation.
- J. Bergmann (1919). *Die Legenden der Juden*. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn.
- K. Bergmann (2012). *Beruriah. The Female Sage in the Contemporary Discourse*. M.A. Thesis. Potsdam: Potsdam University Press.
- 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.
- 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 (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.
- B.A. Berkowitz (2009). Reconsidering the Book and the Sword. A Rhetoric of Passivity in Rabbinic Hermeneutics. In: *Biblical Interpretation* 17: 147–176.
- 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.

- K. Berthelot (2006). L'idéologie maccabéenne. Entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre. In: *Revue des Etudes Juives* 165: 99–122.
- K. Berthelot (2021). "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 Française de Rome, 389–408.
- K. Berthelot (2021a). *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 University Press.
- D. Biale (2007). *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*. Berkeley: University of California Press.
- B. J. Bialostotzky (1963). *Yiddish literature. Jewish Humor and Jewish Jesters*. New York: Cyco Pub. House.
- 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.
- E.J. Bickerman (1980). La Chaîne de la tradition pharisienne. In: E.J. Bickerman (ed.), *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden: Brill, 256–269.
- M.E. Biddle (2013). *A Time to Laugh. Humor in the Bible*. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing.
- H.W. Bierhoff et al. (1998). *Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursachen und Interventionen*. Stuttgart [et al.]: Kohlhammer.
- A.M. Bippus (2014). Humor and Relational Maintenance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 352–353.
- 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.
- 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.
- S. Blacher Cohen (1987). Introduction. The Varieties of Jewish Humor. In: S. Blacher Cohen (ed.), *Jewish Wry. Essays on Jewish Humor*. Bloomington, Ind. [et al.]: Indiana University Press, 1–15.
- Sh. Blank (1937–1938). The Death of Zechariah in Rabbinic Literature. In: *Hebrew Union College Annual* 12–13: 327–346.
- Ch. Bloch (1920). *Ostjüdischer Humor*. Berlin: Harz.
- D. Blume et al. (2020). *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München: Piper.
- E. Boase and Ch.G. Frechette (eds.) (2016). *Bible through the Lens of Trauma*. Atlanta: SBL Press.
- St. von Bobbeler (2006). Makkabäerbücher 1–4. In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im In-*

- ternet* (WiBiLex). [<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/8764>; letzter Zugriff: 15.12.2021].
- G. Bodendorfer (1997). *Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive* (Herders Biblische Studien 11). Freiburg im Breisgau [et al.]: Herder.
- 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: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 195–225.
- A. Bodenheimer (2012). *Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- M. Bodian (2007). *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- 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.
- B. Bokser (1983). Rabbinic Responses to Catastrophe. From Continuity to Discontinuity. In: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 50: 37–61.
- B.Z. Bokser (1951). *The Wisdom of the Talmud. A Thousand Years of Jewish Thought*. New York: Philosophical Library.
- 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.
- 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 [et al.]: Brill, 203–215.
- 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.
- R. Boston (1974). *An Anatomy of Laughter*. London: William Collins.
- R.S. 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 (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.), *An-*

- tiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World.* Tübingen: Mohr Siebeck, 327–372.
- 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.
- R.S. Boustán (2011). Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism. In: *The Jewish Quarterly Review* 101(4): 482–501.
- R.S. Boustán (2013). The Contested Reception of The Story of the Ten Martyrs in Medieval Midrash. 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, 369–393.
- 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: De Gruyter, 1071–1074.
- 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.
- R.S. Boustán 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.
- R.S. Boustán and A.Y. Reed (2008a). Introduction to Theme-Issue. Blood and the Boundaries of Jewish and Christian Identities in Late Antiquity. In: *Henoch* 30(2): 229–242.
- 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.
- G.W. Bowersock (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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 (1995). *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, CA: University of California Press.
- D. Boyarin (1998). Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. In: *J ECS* 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). 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 (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 Aggada*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 114). Tübingen: Mohr Siebeck, 237–289.
- 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. [et al.]: University of Chicago Press.
- 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.
- D. Boyarin (2010). Beyond Judaisms. Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism* 41: 323–365.
- D. Boyarin (2010a). 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.
- D. Boyarin (2016). The Word and Allegory; or, Origen on the Jewish Question. In: U. Haselstein (ed.), *Allegorie. DFG-Symposion 2014*. Berlin: De Gruyter, 31–66.
- J. Boyarin and D. Boyarin (2002). *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 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.
- 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.
- E. Brand (2013). Talmudic Humor and Its Discontents. In: *The Seforim Blog*. [<https://seforimblog.com/2013/02/talmudic-humor-and-its-discontents>; letzter Zugriff: 01.05.2023].
- 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 [et al.]: 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.
- M. Braun und C. Herberichs (2005). *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*. Paderborn und München: Fink.
- J. Bremmer and H. Roodenburg (eds.) (1997). *A Cultural History of Humour From Antiquity to The Present Day*. Cambridge: Polity.
- 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.
- 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 International.
- A. Brenner (2003a). '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.
- 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.
- 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 International.
- 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.
- S.P. Brock (1976). The Rebuilding of the Temple under Julian. A New Source. In: *Palestine Exploration Quarterly* 108: 103–107.
- 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 University Press, 13–32.
- D. Brodsky (2014). From Disagreement to Talmudic Discourse. Progyrnasmata 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 (2018). Jesus, Mary, and Akiva ben Joseph. Reading Massekhet Kallah in Its Fourth Century Christian Context. In: *Journal of Ancient Judaism* 9: 101–141.
- 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.
- S.J. Bronner (2014). Insult and Invective. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 385–387.
- 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: University of California Press.
- N. Brox (1961). *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnisterminologie*. (Studien zum Alten und Neuen Testament 5). München: Kösel.
- M.J. Brody (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: *American Society of International Law Proceedings* 95: 92–98.
- P. Brückner (1979). *Über die Gewalt. 6 Aufsätze zur Rolle der Gewalt in der Entstehung und Zerstörung sozialer Systeme*. Berlin: Wagenbach.
- B. Bruner (2000). Rabbi Akiva and Bar Kokhba – Rabbi Akiva's Involvement in the Bar Kokhba Revolt. In: *Uri Tzafon* 7: 100–108.
- V. Buck (1972). *Working under Pressure*. London: Staples Press.
- V. Bufacchi (ed.) (2009). *Violence. A Philosophical Anthology*. London: Palgrave Macmillan.
- P. Bühler (2008). Religion und Karikatur. Eine fruchtbare Beziehung? In: *facultativ. Religion und Karikatur* 2: 12–13.
- Ch. Burns (2008). *More moral than God. Taking Responsibility for Religious Violence*. New York/London: Rowman & Littlefield Publishers.
- J.E. Burns (2006). Essene Sectarianism and Social Differentiation in Judea after 70 C.E. In: *Harvard Theological Review* 99: 247–274.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- H. von Campenhausen (1936). *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 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.
- 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.

- N. Carroll (2014). *Humour. A Very Short Introduction* (Very Short Introductions). Oxford: Oxford University Press.
- M.G. Cartwright and P. Ochs (2003). *The Jewish-Christian Schism Revisited*. Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K.: Eerdmans Publishing Company.
- 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.
- E. Castelli (2004). *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press.
- W.T. Cavanaugh (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York, NY [et al.]: 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.
- V. Caysa und R. Haubl (2007). *Hass und Gewaltbereitschaft. Philosophie und Psychologie im Dialog*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 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, CA: SAGE Publications, 436–439.
- 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: *Association of Jewish Studies 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*. Berkeley, CA: University of California Press.
- 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.
- B. Chilton (2008). *Abraham's Curse. The Roots of Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. New York [et al.]: Doubleday.
- J. Chotzner (1883). *Humor and Irony of the Bible*. Hanover: [o. Verl.].
- 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.
- 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.
- 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. 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.
- 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.
- 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.
- A. Cohen (2015a). 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.
- 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.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.
- G.N. Cohen (1991). Hannah and her Seven Sons. In: *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*: 39–60.
- J. Cohen (1994). The ‘Persecutions of 1096’ – From Martyrdom to Martyrology. The Sociocultural Context of the Hebrew Crusade Chronicles (hebr.). 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.
- 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: *Journal of Jewish Studies* 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: *Harvard Theological Review* 69(1/2):187–195.
- 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.
- S.J.D. Cohen (1982). The Destruction. From Scripture to Midrash. In: *Prooftexts* 2(1): 18–39.
- S.J.D. Cohen (1982a). Josephus, Jeremiah, and Polybius. In: *History and Theory* 21: 366–381.
- S.J.D. Cohen (1982b). Yavneh Revisited. Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism. In: *Seminar Papers* 118(21): 45–62.
- S.J.D. Cohen (1984). The Significance of Yavneh. Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *Hebrew Union College Annual* 55: 27–53.
- S.J.D. Cohen (1984a). 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 University, 151–174.
- S.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 1*. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 7–14.
- S.J.D. Cohen (1999). 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.
- 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.
- S. Cohen and T.A. Wills (1985). Stress, social support, and the buffering hypothesis. In: *Psychological Bulletin* 98: 310–357.
- D. Cohen-Trumer (1993). L'humour juif. In: *Parcours Judaiques* 1: 85–102.
- 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.
- 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: University of Pennsylvania Press.
- Y.B. Cohn (2008). *Tangled up in Text. Tefillin and the Ancient World*. Atlanta: Society for biblical Literature.

- J.J. Collins (2003). The Zeal of Pinehas, the Bible and the Legitimation of Violence. In: *Journal of Biblical Literature* 122(1): 3–21.
- C. Condren (2014). Satire. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 661–664.
- W.E. Connolly (1974). *The Terms of Political Discourse*. Lexington, MA: D.C. Heath.
- M.A. Conway (ed.) (1997). *Cognitive Models of Memory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- J. Cooper (1993). *Eat and Be Satisfied. A Social History of Jewish Food*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- 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: Vandenhoeck & Ruprecht unipress, 225–250.
- M.J. Cormack (ed.) (2002). *Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- F. Cortés-Conde (2014). Teasing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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.
- 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.
- J.C.R. Cousland (2002). *The Crowds in the Gospel of Matthew*. (Novum Testamentum, Supplements 102). Leiden: Brill.
- R.M. Cover (1986). Violence and the Word. In: *The Yale Law Journal* 95: 1601–1629.
- H. Cox (1969). *The Fest of the Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. New York: Harper and Row.
- 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 (1991). *The Development of Defense Mechanisms. Theory, Research, and Assessment*. New York: Springer-Verlag.
- P. Cramer (1998). Defensiveness About Defenses. In: *Journal of Personality* 66(6): 879–894.
- P. Cramer (1998a). 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.
- J.K. Crane (2011). Shameful Ambivalences. Dimensions of Rabbinic Shame. In: *Association for Jewish Studies Review* 35(1): 61–84.
- 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.
- E. Cray (1964). The Rabbi Trickster. In: *Journal of American Folklore* 77: 331–345.
- 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 Mo-

- delle 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.
- L. Cry (1938). La ruine du temple par Titus. Quelques traditions plus anciennes et plus primitives à la base de Pesiqta Rabbati 26. In: *Revue Biblique* 35: 215–226.
- A.E. Cudd (2006). *Analyzing oppression*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.
- 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.
- J.A. MacCulloch (1932). *Medieval Faith and Fable*. Boston: Marshall Jones Company.
- 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.
- 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.
- J. Dan (1973). 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 (1973a). 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 (hebr.). 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* (hebr.). Jerusalem: Zalman Shazar.
- J. Dan (2009). Origins of Rabbinic Martyrology. Rabbi Akibah, the Song of Songs, and Hekhalot Mysticism. In: *Association for Jewish Studies Perspectives. The Magazine of the Association for Jewish Studies*: 14–16.
- 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 [et al.]: T & T Clark International.
- 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.
- 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.
- I. Davidson (1907). *Parody in Jewish Literature*. New York, NY: Columbia University Press.
- C. Davies (1986). Jewish jokes, anti-Semitic jokes and Hebreonian jokes. In: A. Ziv (ed.), *Jewish Humor*. Tel Aviv: Tel Aviv University/Papyrus, 75–98.
- C. Davies (1991). Exploring the thesis of the self-deprecating Jewish sense of humor. In: *Humor* 4(2): 189–209.
- 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.
- E.W. Davies (2010). *Immoral Bible. Approaches to Biblical Ethics*. London/New York, N.Y.: T & T Clark International.

- A. Davis (2014). Burlesque. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 95–98.
- Rabbi A. Davis (2017). *The Metsudah Machzor*. New York: Metsudah Publications.
- 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.
- L. Davis (1994). *Virgins in Brothels. A Different Feminist Reading of Beruriah*. Paper presented at Graduate Theological Union. Berkeley.
- 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.
- 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.
- 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: W. Haase and H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II*. 27/1. Berlin: De Gruyter: 485–522.
- S. Dentith (2000). *Parody*. London: Routledge.
- P. Derks (2014). Complexity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 164–165.
- 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].
- Y. Devir (1964). *Bar Kochva. The Man and the Messiah in Light of the Sages* (hebr.). Jerusalem: Kyriat-Sefer.
- E. Diamond (2004). *Holy Men and Hunger Artists. Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*. New York, NY [et al.]: Oxford 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 University Press, 33–53.
- E. Diamond (2011a). Rabbinics in the New Encyclopaedia Judaica. In: *Judaica Librarianship* 16: 173–195.
- 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.
- 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.
- J. Dietrich (2008). Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient: Eskapis-

- tische 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.
- 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.
- A. Dionigi and L. Vagnoli (eds.) (2018–). *Rivista Italiana di Studi sull'Umorismo.* [<https://www.risu.biz>; letzter Zugriff: 13.04.2023].
- 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.
- H.M. Dober (2017). Sitzen, wo die Spötter sitzen? In: H.M. Dober (Hrsg.), *Religion und Humor.* (Theologie Interdisziplinär 18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11–36.
- L. Doering (2009). Facing the Tragedies of the Destruction of the Jewish Temple, 70 CE. In: Ch. Hamilton et al. (eds.), *Facing Tragedies.* Wien [et al.]: 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.
- C. Dohmen und G. Stemberger (2019). *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.* Stuttgart: Kohlhammer.
- M.J. Donahue and P.L. Benson (1995). Religion and well-being of adolescents. In: *Journal of Social Issues* 51(2): 145–160.
- 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: De Gruyter, 1074–1077.
- S. Doosje (2014). Coping Mechanism. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies.* Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 179–180.
- S. Doosje (2014a). Stress. In: *Encyclopedia of Humor Studies.* Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 741–742.
- S. Doosje et al. (2010). Measurement of occupational humorous coping. In: *Humor* 23(3): 275–305.
- 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.
- 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.
- 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.
- N. Dov (1962). Hakayamet Bedihat Am Yehudit? Does the Jewish joke exist? (hebr.). In: *Mahanayim* 67: 48–56.
- 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.S. Dowling (2002). Humor. A Coping Strategy for Pediatric Patients. In: *Pediatric Nursing* 28(2): 123–131.
- A.J. Droge and J.D. Tabor (1992). *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. New York, NY [et al.]: Harper Collins.
- I. Drori (2014). The Beruria Incident. Tradition of Exclusion as a Presence of Ethical Principles. In: *Pardes* 20: 99–116.
- A. Druyanov (1922). *Sefer ha-bedihah ve-ha-hidud* [Book of Jokes and Wit] (hebr.). Frankfurt a.M.: [o. Verl.].
- 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 [et al.]: Lang, 167–187.
- J. Duker (2010–2011). Piety or Privilege? A Talmudic View of the Fall of the Second Commonwealth. In: *Milín Havivin* 5: 41–56.
- 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. 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.
- P.J. van Dyk (2003). Violence and the Old Testament. In: *Old Testament Essays* 16(1): 96–112.
- 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: De Gruyter, 1079–1083.
- M. Eastman (1921). *The Sense of Humor*. London: Scribner.
- D. Easton (1958). The Perception of Authority and Political Change. In: C.J. Friedrich (ed.), *Authority. Nomos I*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- S. Eder (2010). *Gewalt in der Bibel*. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven. In: *Protokolle zur Bibel* 19(1): 1–20.
- A. Edrei and D. Mendels (2007). A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16(2): 91–137.
- A. Edrei and D. Mendels (2008). A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences II. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17(3): 163–187.
- N. Efrati (2008). Ransoming of Captives. In: *Jewish Virtual Library. A Project of AICE*. [https://www.jewishvirtuallibrary.org/ransoming-of-captives; letzter Zugriff: 04.01.2023].
- 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 Testa-*

- ment, antiken Judentum und frühen Christentum. (WUNT 118). Tübingen: Mohr Siebeck, 205–214.
- B. Ego (2021). Gottes Weinen angesichts der Not seines Volkes. Perspektiven aus der Hebräischen Bibel, der rabbinischen Literatur und der frühen jüdischen Mystik. In: K. Greschat und C. Jahnel (Hrsg.), *Dem Schmerz begegnen. Theologische Deutungen*. (Religionswissenschaft, Band 23). Bielefeld: transkript Verlag.
- Sh. Eidelberg (1958–1959). The Solomon Bar Simson Chronicle as a Source of the History of the First Crusade. In: *The Jewish Quarterly Review* 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.
- 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.
- S. Einbinder (2002). *Beautiful Death. Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- R. Eisen (2011). *The Peace and Violence of Judaism. From the Bible to Modern Zionism*. New York: Oxford University Press.
- Y. Eisen (o.D.). The Bloody Crusades. In: *Chabad*. [https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2617029/jewish/The-Bloody-Crusades.htm; letzter Zugriff: 18.03.2021].
- Y. Eisen (o.D., a). The Ten Martyrs. In: *Chabad*. [https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2713682/jewish/The-Ten-Martyrs.htm; letzter Zugriff: 03.04.2023].
- N.O. Eke (2015). Der Witz als ästhetische Entautomatisierung. Shoah und Lachen. In: B. Meyer-Sickendiek und G. Och (Hrsg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgegoltene Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 323–338.
- 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.
- Y.Z. Eliav (2003). The Temple Mount, the Rabbis, and the Poetics of Memory. In: *Hebrew Union College Annual* 74: 49–113.
- R. Elijor (2004). *Heikhalot Literature and Merkavah Tradition* (hebr.). Tel Aviv: Yediot Aharonot.
- J.H. Ellens (ed.). (2007). *The Destructive Power of Religion. Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Westport, Conn. [et al.]: Praeger.
- 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.
- Y. Elman (1990). The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources. In: *The Jewish Quarterly Review* 80(3/4): 315–339.

- 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.
- 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.
- 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.
- B. Engelman (1999). Humor Muzhar, Galui veSamui beTalmud Bavli (hebr.). In: *Bar Ilan Journal BaDaD* 8: 5–28.
- 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: 01.05.2023].
- European Journal of Humor Research* (2013–). International Society for Humor Studies. [<https://europeanjournalofhumor.org>; letzter Zugriff: 13.04.2023].
- 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.
- A. Even-Shoshan (2003). *Millon Even-Shoshan*. Vol. 5. Tel Aviv: Ha-Milon he-ḥadash (hebr.).
- H.J. Eysenck (1942). the appreciation of humor. An experimental and theoretical study. In: *British Journal of Psychology* 32: 295–309.
- F. Fanon (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- 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].
- Z. Farber (2013). The Ger as Judge and Public Figure. In: *Keren* 1:133–190.
- 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].
- L.H. Feldman (2003). Conversion to Judaism in Classical Antiquity. In: *Hebrew Union College Annual* 74: 115–156.
- O. Fenichel (1946). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. London: Routledge.

- Ch. von Ferber (1970). *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*. (Urban-Taschenbücher 804; Reihe 80). Stuttgart [et al.]: Kohlhammer.
- J. Fine (2015). *Political Violence in Judaism, Christianity, and Islam. From Holy War to Modern Terror*. New York/London: Rowman & Littlefield Publishers.
- 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.: University of Notre Dame Press.
- St. Fine (2016). *The Menorah. From the Bible to Modern Israel*. Cambridge: Harvard University Press.
- 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.
- 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.
- 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.
- B. Firer (1965). Qiddush Ha-Shem mahu? [What is sacred death?] (hebr.). In: *Shevillin* 10–11: 74–75.
- 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.
- G. Fischer und S. Moraw (Hrsg.) (2005). *Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner.
- M. Fishbane (2003). *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: Oxford University Press.
- M. Fishbane (2005). *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: University Press.
- E.J. Fisher (1972). The Divine Comedy. Humor in the Bible. In: *Religious Education* 72(6): 571–579.
- J. Flavius (1982). *De bello judaico. Der jüdische Krieg*. (Griechisch und Deutsch; hrsg. von O. Michel und O. Bauernfeind). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- P.V.M. Flesher (2010). When? “After the Destruction of the Temple”. In: E.M. Meyers and P.V.M. Flesher (eds.), *Aramaic in Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from the 2004 National Endowment for the Humanities Summer Seminar at Duke University*. Wiconna Lake, Ind.: Eisenbrauns, 55–66.
- D. Flusser (2009). *Judaism of the Second Temple Period*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Y. Fogel and E. Levin (eds.) (1998). *I Will Be Sanctified. Religious Responses to the Holocaust*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc. Publishers.
- 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.
- 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.
- 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.
- Th.E. Ford (2014). Humor Mindset. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 361–362.
- Th.E. Ford (2014a). Humor and Prejudice. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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.
- M. Foucault (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 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.
- 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.
- 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.
- V. Frankl (1984). *Man's Search for Meaning*. New York: Washington Square Press.
- 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. Freeman (o.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: 18.03.2021].
- W.H.C. Frend (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- 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.
- A. Freud (1936). *Das Ich und seine Abwehrmechanismen*. München: Kindler.
- S. Freud (1894). Die Abwehr-Neuropsychose, Versuch einer psychologischen Theorie. In: *Gesammelte Werke, Band 1 (1892–1899)*. Frankfurt a.M.: Fischer, 59–74.
- S. Freud (1905). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- S. Freud (1914). Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In: *Gesammelte Werke, Band 10 (1913–1917)*. Frankfurt a.M.: Fischer, 43–113.
- S. Freud (1924). Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. In: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 10(4): 374–379.
- S. Freud (1924a). 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 (1960a). *Abriss der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- S. Freud (2009). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten/Der Humor*. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch.
- 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.G. Friedman (1904). Kiddush Hashem and Hillul Hashem. In: *Hebrew Union College Annual* 1: 193–214.
- 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 (2012). The Talmud as a Business Guide. In: *Multidisciplinary Journal of Applied Ethics* 1(1): 38–48.
- 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: 01.05.2023].

- 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). 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: 01.05.2023].
- H.H. Friedman (2016a). 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 (2016b). 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: 11.03.2023].
- 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: 18.06.2022].
- 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].
- H.H. Friedman (2019). 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: 19.02.2023].
- H.H. Friedman (2019a). 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: 19.02.2023].
- H.H. Friedman (2019b). 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: 05.03.2023].
- 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: 30.04.2023].
- M. Friedman (1896). *Onkelos und Akylas*. Wien: Verlag der Israelitischen-theologischen Lehranstalt.
- 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 (Stammain) to the Aggada*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 114). Tübingen, Mohr Siebeck, 71–100.

- 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.
- E. Fromm (1961). *Sigmund Freuds Sendung*. (Weltperspektiven Band IX). Frankfurt a.M.: Ullstein.
- 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. Frye (1983). *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
- M. Führ (2002). Coping humor in early adolescence. In: *Humor* 15(3): 283–304.
- 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*. (Biblich-Theologische Studien 181). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 153–184.
- A. Funkenstein (1989). Collective Memory and Historical Consciousness. In: *History and Memory* 1 (1989): 5–26.
- Y. Furstenberg (2015). The Midrash of Jesus and the Bavli's Counter-Gospel. In: *Jewish Studies Quarterly* 22: 303–324.
- Y. Furstenberg (2015a). Controlling Impurity. The Natures of Impurity in Second Temple Debates. In: *Dine Israel* 30: 163–196.
- 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, NLD: Amsterdam University Press, 55–77.
- 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, IL: ProQuest Dissertations Publishing.
- 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.
- 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.
- I.M. Gafni (1999). Jerusalem in Rabbinic Literature. In: Y. Tsafrir and S. Safrai (eds.), *The History of Jerusalem. The Roman and Byzantine Periods (70–638 C.E.)* (hebr.). 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.
- 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.

- 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. 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.
- 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.
- J. Gamble (2001). Humor in apes. In: *Humor* 14(2): 163–179.
- T. Ganzel (2015). A note on the meaning of “hamas” in Ezekiel. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 29(2): 197–203.
- 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.
- 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, RI: Brown Judaic Studies.
- H. Garfinkel (1956). Conditions of Successful Degradation Ceremonies. In: *American Journal of Sociology* 61(5): 420–424.
- J. Garmendia (2014). The Clash. Humor and critical attitude in verbal irony. In: *Humor* 27(4): 641–659.
- 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. Gay (2000). *Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter*. München: Siedler.
- J. Geiger (2016). The Bar-Kokhba Revolt. The Greek Point of View. In: *Historia* 65: 497–519.
- 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.
- 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.
- 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.
- R. Gerard (1999). Violence in biblical narrative. In: *Philosophy and Literature* 23(2): 387–392.
- P. Gerlitz, E. Kanarfogel, M. Slusser and E. Christen (2010). Martyrium. In: *Theologische Real-encyklopädie Online*. Berlin, New York: De Gruyter, 196–220. [https://www.degruyter.com/document/database/TRE/entry/tre.22_196_45/html]; letzter Zugriff: 18.03.2021].
- E. ben Gershôm (2000). *Der Esel des Propheten. Eine Kulturgeschichte des jüdischen Humors*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- E.B. Gertel (1976). Because of our Sins? In: *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15(4): 68–82.
- 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.
- M. Gichon (2016). *A Star Came out of Jacob. Bar Kokhba and His Time* (hebr.). Ben-Shemen: Modan.
- I.S. Gilhus (1997). *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*. London/New York: Routledge.
- 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.
- 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.
- L. Ginzberg (2022). *Die Legenden der Juden*. Hrsg. von A. Kilcher und J. Nowotny. Berlin: Jüdischer Verlag.
- 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, CA: SAGE Publications, 397–402.
- 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.
- 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.
- A.L. Gluck (Hrsg.) (2010). *Religion, Fundamentalism, and Violence. An Interdisciplinary Dialogue*. Scranton: University of Scranton Press.
- R.W. Goetz (2019). *The Galilee Episode. Two Men in One Bed, Two Women Grinding*. California: Blossom Valley Trumpet.
- 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.
- 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 (1977). The Broken Axis. Rabbinic Judaism and the Fall of Jerusalem. In: *JAAR* 45(3) Supplement: F 869–882.
- R. Goldenberg (1978). *The Sabbath-Law of Rabbi Meir*. Providence: Scholar Press.
- R. Goldenberg (1982). Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem. In: *Journal of Jewish Studies* 33(1–2): 517–525.

- J. Goldfarb (2018). *Defining late Antiquity through religious violence*. (BA Thesis). New York: Binghamton University.
- S. Goldin (2008). *The Ways of Jewish Martyrdom*. (Cursor Mundi 2). Turnhout: Brepols.
- A. Goldman (1971). The Boy-Man Shlemiel. Jewish Humor. The Jewish Element in the American Humor. In: A. Goldman (ed.), *Freakshow*. New York: Atheneum.
- D. Goldschmidt (1970). *Mahzor le-Yamim Noraim. Vol. 2* (hebr.). Jerusalem: Koren.
- D. Goldschmidt (ed.) (1972). *Seder ha-Kinot l-Tishah b-Av* (hebr.). Jerusalem: Mosad HaRav Kook.
- L. Goldschmidt (1929–1936). *Der Babylonische Talmud. 12 Bände*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- L. Goldschmidt (1996). *Der babylonische Talmud. 12 Bände*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.) (1972). *The Psychology of Humor Theoretical Perspectives and Empirical Issues*. New York: Academic Press.
- N. Goldstein (1982). Sacrifice and Worship of God in Rabbinic Thought after the Destruction of the Temple (hebr.). In: *Daat* 8: 29–51.
- S. Goldstein (1978). *Suicide in Rabbinic Literature*. Yeshiva University: ProQuest Dissertations Publishing.
- D. Golinko (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: 04.05.2022].
- O. Gözl (2019). Martyrium. In: R.G. Asch et al. (Hrsg.), *Compendium Heroicum*. (Sonderforschungsbereich 948: Helden – Heroisierungen – Heroismen). Freiburg: Universität Freiburg. [<https://www.compendium-heroicum.de/lemma/martyrium/?pdf=10483>; letzter Zugriff: 17.03.2021].
- O. Gözl (2019a). Martyrdom and the Struggle for Power. Interdisciplinary Perspectives on Martyrdom in the Modern Middle East. In: *Behemoth* 12(1): 2–13.
- O. Gözl (2019b). 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.
- 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.
- D. Goodblatt (1975). The Beruria Tradition. In: *Journal of Jewish Studies* 26: 68–85.
- 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). *The Ruling Class of Judea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome, A.D. 66–70*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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 (2007). The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism. In: *Judaism in the Roman World. Collected Essays*. Leiden/Boston: Brill, 163–173.
- 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 University Press.
- 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.
- L.R. Gordon (1999). *Bad faith and antiblack racism*. New York: Humanity Books.
- 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. Görg (2007). “Gott will es” – nicht! Zur biblischen Rede von einer gottgewollten Gewalt. In: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnungen* 62(4): 330–337.
- N.T. Gotlib (1983). Rabbi Hananya Bar Hama; Rabbi Ishmael Ben Elisha; Rabbi Meir the Miracle Worker (hebr.). In: *Adire Ha-Torah*. Jerusalem: Mekhon ‘Bet Yehi’el, 130–134.
- D. Gottlieb (2007). Kamtza and Bar Kamtza. A fresh look at a familiar story. In: *Cross Currents*. [<http://www.cross-currents.com/2007/07/17/kamtza-and-bar-kamtza-a-fresh-look-at-a-familiar-story>; letzter Zugriff: 20.10.2022].
- 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.
- H. Graetz (1892). *Das Sikarikon-Gesetz*. (Jüdisch-Theologisches Seminar Fraenckel’scher Stiftung). Breslau: Schottländer.
- F. Graf (2005). Violence. In: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion. Band 14*. USA: Macmillan Reference USA, 9595–9600.
- B.R. Grafius (2020). *Reading the Bible with Horror*. (Horror and scripture). Lanham/Boulder [et al.]: Lexington Books/Fortress Academic.
- G. Granerød (2020). Temple Destruction, Mourning and Curse in Elephantine, with a View to Lamentations. In: *ZAW* 132(1): 84–107.
- M. Grau (2014). *Refiguring Theological Hermeneutics. Hermes, Trickster, Fool*. New York: Palgrave Macmillan.
- 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 (2014). Benign Violation Theory. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 75–76.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014a). Appreciation of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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.
- 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.
- 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.
- A.M. Gray (2009). The Formerly Wealthy Poor. From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity. In: *Association for Jewish Studies Review* 33(1): 101–133.
- A.M. Gray (2019). *Charity in Rabbinic Judaism. Atonement, Rewards, and Righteousness*. London/New York: Routledge.
- A. Green (1997). *Keter. The Crown of God in Early Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 53–55.
- G. Greenberg (2019). Martyr, Martyrdom. III. Judaism. D. Modern Judaism. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 17. Berlin/Boston: De Gruyter, 1077–1079.
- Ch. Greenough (2020). *The Bible and Sexual Violence Against Men*. Abingdon, Oxon/New York, NY: Routledge.
- 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].
- L.J. Greenspoon (ed.) (2015). *Wealth and Poverty in Jewish Tradition*. (Studies in Jewish Civilization 26). West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- 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.
- D. Griffin (1994). *Satire. A Critical Reintroduction*. Lexington: University Press of Kentucky.
- 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.
- M. Grohmann (2016). Interpreting the Destruction of Jerusalem and the Beginning of Exile. In: C. Cordini 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.
- A. Gross (2004). *Qiddush ha-Shem. Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- J.J. Gross (2002). Emotion regulation. Affective, cognitive, and social consequences. In: *Psychophysiology* 39(3): 281–291.
- 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.
- S. Gross (2018a). Rethinking Babylonian Rabbinic Acculturation in the Sasanian Empire. In: *Journal of Ancient Judaism* 9(2): 280–310.
- W. Groß (2011). Gott als gewalttätiger Geschichtslenker im AT? Eine Problemanzeige. In: *Theologische Quartalschrift* 191: 291–303.
- 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: University Magnes Press, 55–73.
- 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.
- 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.
- K.E. Grözinger (2012). Gründe und Grenzen des Kiddusch ha-Schem – Der Heiligung des Gottesnamens. In: S. Fuhrmann und R. Grundmann (Hrsg.), *Martyriums-vorstellungen in Antike und Mittelalter*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 80). Leiden [et al.]: Brill, 241–254.
- E.S. Gruen (1998). *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Los Angeles [et al.]: University of California Press.
- E.S. Gruen (2002). *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA [et al.]: 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.), *Martyriums-vorstellungen in Antike und Mittelalter*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 80). Leiden [et al.]: Brill, 217–240.
- 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.
- S. Grunwald (2015). Tischa beAv – Gedenken an die Zerstörung des Tempels. In: *Institut für*

- Israeologie*. [<https://www.israeologie.de/juedische-traditionen/tischa-beav-gedenken-an-die-zerstoerung-des-tempels/>; letzter Zugriff: 02.05.2022].
- Ch. Gudenus und M. Christ (Hrsg.) (2013). *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch mit 7 Abbildungen*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- E. Günther (1941). *MARTYS. Die Geschichte eines Wortes*. Hamburg: Gütersloh.
- 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.
- 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 [et al.]: Brill, 20–50.
- 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.
- E. Habas (1999). Rabban Gamaliel of Yavneh and his Sons. The Patriarchate before and after the Bar Kokhva Revolt. In: *Journal of Jewish Studies* 50: 21–37.
- J. Habermas (1978). *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Stuttgart: Reclam.
- J. Habermas (1987). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- N. Hacham (2003). From Splendor to Disgrace. On the Destruction of Egyptian Jewry in Rabbinic Literature (hebr.). 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.
- 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.
- M. Hadas-Lebel (1990). *Jérusalem contre Rome*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- 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.
- 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.
- 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.
- M. Halbertal (2012). *On Sacrifice*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- 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 (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- M. Halbwachs (1997). *La mémoire collective. Édition critique par Gérard Namer*. (Bibliothèque de L'Évolution de L'Humanité). Paris: Albin Michel.
- 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.
- A.A. Halevi (1982). The Destruction of the Second Temple (hebr.). In: *Gates of Aggadah*. Tel Aviv: Devir.
- A.A. Halevi (1982a). *Sha'arei ha'aggada*. Tel Aviv: Dvir.
- 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: 04.05.2022].
- H. Halkin (2006). Why Jews Laugh at Themselves. In: *Commentary Magazine* 121(4): 47–54.
- 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.
- 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: 22.02.2023].
- B. Halpern Amaru (1983). The Killing of the Prophets. Unravelling a Midrash. In: *Hebrew Union College Annual* 53: 153–180.
- 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.
- 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.
- P.G. Hanson (1986). *The joy of stress*. Fairway, KS: Andrews, McMeel & Parker.
- 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.
- H.K. Harrington (2001). *Holiness. Rabbinic Judaism in Graeco-Roman World*. (Religion in the First Christian Centuries). London and New York: Routledge.
- R. Harrington (2013). *Stress, health & well-being. Thriving in the 21st century*. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning.
- 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 (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.
- G. Hasan-Rokem (2003a). Martyr vs. Martyr. The Sacred Language of Violence. In: *Ethnologia Europaea* 33(2): 99–104.
- 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.
- 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.
- 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: Gorgias Press, 39–55.
- 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.
- J. Hauptmann (1997). *Rereading the Rabbis. A Woman's Voice*. Boulder, CO: Westview Press.
- 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.
- E. Haverkamp (Hrsg.) (2005). *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs*. (Monumenta Germaniae Historica). Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- L.D. Hawk (2019). *The Violence of the Biblical God. Canonical Narrative and Christian Faith*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- 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 (2002). *Gentile Impurities and Jewish Identities. Inter marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*. Oxford: 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.
- 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 Française de Rome, 455–498.
- 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. 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: 29.04.2023].
- St. Heid (2013). Die Taufe in Rom nach den frühen römischen Märtyrerlegenden. In: *Rivista di Archeologia Cristiana* 89: 217–252.
- 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.
- E.A.Z. Heiss (2022). Jüdischer Humor – Ein Phänomen für sich. In: *Vernetzt. Zeitschrift der Religionslehrerinnen und -lehrer der Erzdiözese Salzburg* 3: 8–9.
- E.A.Z. Heiss (2022a). Rezension Kaplan. Vom jüdischen Witz zum Judenwitz. Eine Kunst wird entwendet. In: *Dialog – DuSiach* 129: 37–47.
- E.A.Z. Heiss (2023). *Humor als Coping-Mechanismus im Kontext von Einzelschicksalen und zentralen Ereignissen der jüdischen Traditionsgeschichte (bes. am Beispiel des Babylonischen Talmuds)*. Dissertation. Universität Wien: 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.
- C.F. Hempelmann (2014). Mechanisms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 493–494.
- M. Hengel (1971). *Gewalt und Gewaltlosigkeit*. (Calwer Hefte 118). Stuttgart: Calwer Verlag.
- L.D. Henman (2001). Humor as a coping mechanism. Lessons from POWs. In: *Humor* 14(1): 83–94.
- 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 [et al.]: 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 [et al.]: Brill, 127–161.
- 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 (ANRW) 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 Jo-

- sephus. 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 (2000). Nero Redivivus Demolished. The Coherence of the Nero Traditions in the Sibylline Oracles. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21: 3–17.
- 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 (2002). 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 (2002a). 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 (2002b). Martyrdom and Persecution Revisited. The Case of 4 Maccabees. In: W. Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*. (Alttertumswissenschaftliches Kolloquium 6). Stuttgart: Steiner, 59–75.
- J.W. van Henten (2003). 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* (hebr.). Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 62–86.
- J.W. van Henten (2003a). 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 (2008). 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 (2008a). 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 (2010). 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 (2010a). 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 (2010b). 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 (2010c). 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 (2010d). 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 (2011). 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 (2011a). 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 (2011b). Martyrium II. Martyriumidee. In: *Reallexikon für Antike und Christentum 24*: 300–327.
- 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.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 (2016). Space, Body and Meaning in 2 Maccabees. In: *Biblische Notizen 168*: 65–88.
- J.W. van Henten (2017). Martyrdom. In: *Oxford Bibliographies*. [<https://www.oxfordbibliographiesonline.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0132.xml?rskey=IohPvK&result=2&q=Martyrdom#firstMatch>; letzter Zugriff: 16.03.2021].
- J.W. van Henten (2017a). 1-4 Maccabees. In: *Oxford Bibliographies*. [<http://www.oxfordbibliographiesonline.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0041.xml?rskey=q1VoT8&result=21&q=>; letzter Zugriff: 12.12.2021].
- J.W. van Henten (2017b). 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.
- 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.
- 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 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.L. Herman (1997). *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.
- E. Herms (2011). Zwang. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [http://www.dx-doi.org/uaccess.univie.ac.at/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_026555; letzter Zugriff: 20.12.2020].
- M. Herr (1971). The Ten Martyrs. In: *Encyclopedia Judaica*. Vol. 15. Jerusalem: Keter Publishing, cols. 1006–1008.
- M.D. Herr (1972). Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days. In: *Scripta Hierosolymitana* 23: 85–125.
- 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.
- W. Heuer, B. Heiter und S. Rosenmüller (Hrsg.) (2011). *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- 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.
- C. Hezser (1997). *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 66). Tübingen: Mohr Siebeck.
- C. Hezser (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- 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.
- C. Hezser (2013a). 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: 03.06.2022].
- 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.
- 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 für Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*. Berlin/Boston: De Gruyter, 197–216.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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, 107–121.
- G. Hillel (2013). Jerusalem’s Population in Antiquity. A Minimalist View. In: *Tel Aviv* 41(2): 131–160.
- 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. Himmelfarb (2015). The Mother of the Seven Sons in Lamentations Rabbah and the Virgin Mary. In: *Jewish Studies Quarterly* 22: 325–351.
- M. Hirschler (1974). Midrash Asara Harugei Malkhut (hebr.). In: *Sinai* 71: 218–228.
- E. Hirschmann (1930). Zur Psychologie des jüdischen Witzes. In: *Psychoanalytische Bewegung* 2(6): 580–586.
- 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.
- M. Hirshman (2009). *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E. Texts on Education and Their Late Antique Context*. Oxford [et al.]: Oxford University Press.
- 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.
- J. Hofmann and W. Ruch (2014). Cheerfulness, Seriousness, and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 118–119.
- 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.
- K. Holl (1916). Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer. In: *NJKA* 37: 253–259.
- 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 (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). 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 (1998a). Einige Anmerkungen zu biblischer Sprache und Motiven in Piyyutim aus der Kreuzzugszeit. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 25: 63–74.
- E. Hollender (1999). Narrative Exegesis in Ashkenaz and Zarfaz. 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 EAJC Congress. Vol. 1*. Leiden: Brill, 429–435.
- 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 (2006). Die Erforschung ashkenazischer Piyyut-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 (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.
- E. Hollender (2019). Poets (Almost) Without An Audience? Ashkenazic Piyyutim 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’ Andalusí, Judaeo-Arabí, 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.
- J. Holmes and M. Marra (2002). Over the edge? Subversive humor between colleagues and friends. In: *Humor* 15(1): 65–87.
- A. Holtz (1961). Kiddush and Hillul Hashem. In: *Judaism* 10: 360–367.
- 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.
- U. Homann (1993). Der Witz als Waffe. Lachen und Humor in der jüdischen Tradition. In: *Tribühne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums* 126: 179–187.

- 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* (hebr.). 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 (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 EAJS Congress, Toledo, July 1998*. Bd. 1. Leiden: Brill, 289–295.
- 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.
- W. Horbury (2013). The Toledot Yeshu as Midrash. In: M. Fishbane and J. Weinberg (eds.), *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*. Oxford [et al.]: Littman Library, 159–168.
- 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.
- K. Horney (1994). *The Neurotic Personality of Our Time*. New York/London: W.W. Norton & Company, Inc.
- E. Horowitz (2008). *Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton: Princeton University Press.
- 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.
- S. Hovanesian et al. (2009). Defense mechanisms and suicide risk in major depression. In: *Arch Suicide Res.* 13(1): 74–86.
- 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.
- J. Howland (2011). *Plato and the Talmud*. New York: Cambridge University Press.
- A. Hoyer (1996). Straßenblockade als Gewalt in mittelbarer Täterschaft – BGH, NJW 1995, 2643. In: *Juristische Schulung* 36: 200–204.
- Humor. International Journal of Humor Research* (1988–). Berlin [et al.]: De Gruyter Mouton. [<https://www.degruyter.com/journal/key/humr/html>; letzter Zugriff: 13.04.2023].
- L. Hutchen (2000). *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- P.H. Hutton (1993). *History as an Art of Memory*. Hanover, NH: University Press of New England.
- L. Hyde (1998). *Trickster Makes the World. How Disruptive Imagination Creates Culture*. London: Canongate.
- C. Hyers (1987). *And God Created Laughter. The Bible as Divine Comedy*. Atlanta, GA: John Knox Press.

- 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.
- A.Z. Idelson (1932). *Jewish Liturgy and its Development*. New York: Henry Holt and Company.
- D. Ihilevich and G.C. Gleser (1993). *Defense Mechanisms Inventory bibliography*. Odessa, FL: Psychological Assessment Resources.
- T. Ilan (1997). *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. Leiden: Brill.
- T. Ilan (1997a). The Quest for the Historical Beruriah, Rachel and Imma Shalom. In: *Association for Jewish Studies Review* 22: 1–8.
- 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 (2009). The Joke in Rabbinic Literature. Home-borne or Diaspora humor? In: G. Tamer (ed.), *Humor in Arabic Culture*. Berlin and New York: De Gruyter, 57–75.
- 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.
- 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 in 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*. (Studies on the Texts of the Desert of Judah 113). Leiden: Brill, 112–133.
- T. Ilan and V. Noam (2017). *Josephus and the Rabbis* (hebr.). Jerusalem: Yad Ben-Zvi.
- P. Imbusch (2002). Der Gewaltbegriff. In: W. Heitmeyer and J. Hagan (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 26–57.
- 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 University Press, 1–11.
- A. Israeli-Taran (1996). Remarks on Josephus Flavius and the Destruction of the Second Temple (hebr.). In: *Zion* 67: 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 Hame'uchad, 96–112.
- A. Israeli-Taran (2015). Jewish Women and Positive Time-Bound Commandments. Reconsidering the Rabbinic Texts. In: *Women in Judaism. A Multidisciplinary Journal* 12(1): 1–27.
- B.S. Jackson (2011). *Agunah. The Manchester Analysis*. (Agunah Research Unit, Vol. 1). Manchester: Deborah Charles Publications.
- J. Jacobs and I. Davidson (1905). 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 (1905a). 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 [et al.]: Oxford University Press.
- L. Jacobs (1995a). Kiddush ha-Shem. In: L. Jacobs (ed.), *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford [et al.]: Oxford University Press, 304–305.
- L. Jacobs (1995b). Martyrdom. In: L. Jacobs (ed.), *The Jewish Religion. A Companion*. Oxford [et al.]: Oxford University Press, 336–337.
- 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: 16.03.2023].
- M. Jacofsky et al. (o.D.). The Maintenance of Anxiety Disorders. Maladaptive Coping Strategies. From: *Hompage of Helen Farabee Centers*. [<https://www.helenfarabee.org>; letzter Zugriff: 18.09.2020].
- D. Jaffé (2013). Arrested by Minuth. The Jewish-Christians as Represented in Talmudic Aggadah. In: *Revue Biblique* 120(3): 441–458.
- 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.
- N. Janowitz (1998). Rabbis and their Opponents. The Construction of the ‚Min‘ in Rabbinic Anecdotes. In: *Journal of Early Christian Studies* 6: 449–462.
- B. Janowski (2013). *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- M. Jastrow (1926). *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. London [et al.]: Luzac & Co.
- 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, Band 6*. Stuttgart [et al.]: Metzler, 443–447.
- J.C. Johnson (2015). *The Class Reunion. An Annotated Translation and Commentary on the Sumerian Dialogue Two Scribes*. Leiden: Brill.
- P. Johnson (1987). *A History of the Jews*. New York, N.Y.: Harper Perennial.

- M.D. Jordan (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- D. Joslyn-Siemiatkoski (2009). *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*. New York: Palgrave Macmillan.
- 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.
- B. de Jouvenel (1958). Authority: The Efficient Imperative. In: C.J. Friedrich (ed.), *Authority*. (Nomos I). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 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.
- 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.
- H. Junghans (2011). Die Entwicklung der Darstellung von Gewalt auf Münzen der Römischen Republik. In: *Geldgeschichtliche Nachrichten* 254: 69–73.
- E. Jupiter (2010). *No, warum nicht? Der jüdische Witz als Quelle der Lebenskunst*. Wien: Picus.
- M. Kadushin (1932). *The Theology of Seder Eliahu. A Study in Organic Thinking 1*. New York, NY: Bloch Publ.
- 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.
- I. Kalimi and P.J. Haas (eds.) (2006). *Biblical interpretation in Judaism and Christianity*. New York: T & T Clark International.
- R. Kalmin (1994). The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature. Jonah Fraenkel's Darkhei Ha'aggadah Vehamidrash. In: *Prooftexts* 14(2): 189–204.
- R. Kalmin (1994a). Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity. In: *HTR* 87: 155–169.
- R. Kalmin (1999). *The sage in Jewish society of late antiquity*. London [et al.]: Routledge.
- R. Kalmin (2003). Rabbinic Tradition about Roman Persecutions of the Jews. A Reconsideration. In: *Journal of Jewish Studies* 54(1): 21–50.
- R. Kalmin (2006). *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. Oxford [et al.]: University Press.
- R. Kalmin (2006a). The Formation and Character of the Babylonian Talmud. In: S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 840–876.
- R. Kalmin (2014). 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 (2014a). 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 Chris-

- tian Literature of the Roman East. In: M.R. Niehoff (ed.), *Journeys in the Roman East. Imagined and Real*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- T. Kaloma Beck und K. Schlichte (2014). *Theorien der Gewalt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- J. Kanarek (2010). He took the Knife. Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law. In: *Association for Jewish Studies 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. Kaplan (o.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: 19.03.2021].
- 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: Gorgias Press, 63–82.
- 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.
- D. Karr (2017). Notes on the Study of Merkabah Mysticism and Hekhalot Literature in English with an appendix on Jewish Magic. In: *Jewish Studies* 52: 35*–112*.
- A. Kasher (ed.) (1983). *The Great Revolt* (hebr.). Jerusalem: Shazar.
- Katholisches Bibelwerk (Hrsg.) (2016). *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*. Stuttgart: kbw bibelwerk.
- S. Kattan Gribetz (2015). The Shema in the Second Temple Period. In: *Journal of Ancient Judaism* 6: 58–84.
- S. Kattan Gribetz und 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.
- N. Katz und 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.
- 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 [et al.]: Greenwood Press, 83–96.
- O. Keel und M. Küchler (1982). *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 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.
- 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.
- 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 [et al.]: Brill, 51–75.
- 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.
- 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.
- KHM-Museumsverband (2015). *Kunsthistorisches Museum Wien. Vitrinenübersicht. Vitrine 15*. [<https://data1.geo.univie.ac.at/projects/muenzeundmacht/showcases/showcase15.html>; letzter Zugriff 01.02.2023].
- KHM-Museumsverband (2015). *Kunsthistorisches Museum Wien. Vitrinenübersicht. Vitrine 16*. [<https://data1.geo.univie.ac.at/projects/muenzeundmacht/showcases/showcase16.html>; letzter Zugriff 01.02.2023].
- Y. Kiel (2013). Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature. A Comparative Analysis. In: *Oqimta 1*: 1–49.
- Y. Kiel (2014). Study versus Sustenance. A Rabbinic Dilemma in Its Zoroastrian and Manichaean Context. In: *Association for Jewish Studies Review 38*(2): 275–302.
- 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.
- 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. 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.
- R. Kimelman (2006). Rabbinic prayer in late antiquity. In S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 573–611.
- R. Kimelman (2006a). 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 University Press, 946–976.
- J.-W. Kindanda Mamani (2017). *Untersuchungen zu Midrash Ekah Rabbati*. Wien: Universität Wien.
- 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.
- R. Kirschner (1985). Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70. In: *Harvard Theological Review* 78(1–2): 27–46.
- M. Kister (1998). *Studies in Avot de-Rabbi Nathan. Text, Redaction, and Interpretation* (hebr.). Jerusalem: Hebrew University.
- M. Kitts (ed.) (2018). *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide*. New York, NY: Oxford University Press.
- J. Klattmann (2011). *Jüdischer Witz und Humor*. München: C.H. Beck.
- J. Klawans (2000). *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 127–134.
- 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.
- J. Klawans (2010). Josephus, the Rabbis, and Responses to Catastrophes Ancient and Modern. In: *The Jewish Quarterly Review* 100(2): 278–309.
- J. Klawans (2012). *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- G.P. Klein (2012). Torah in Triclinia. The Rabbinic Banquet and the Significance of Architecture. In: *The Jewish Quarterly Review* 102(3): 325–370.
- S.R. Klein (2014). Art and Visual Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 63–68.
- S.R. Klein (2014a). Caricature. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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. Goedaert and H. Ursin (eds.), *Quantification of human defence mechanisms*. New York: Springer-Verlag, 22–40.
- I. Knox (1969). The Traditional Roots of Jewish Humor. In: M.C. Hyers (ed.), *Holy Laughter*. New York: Seabury Press, 150–165.
- 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.
- A. Koestler (1964). The Jester I. In: A. Koestler, *The Act of Creation*. London: Hutchinson. K. Kohler (1904). Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem (“Sanctification” and “Desecration of the Name”). In: I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia* 7. Italy – Leon. New York [et al.]: Funk and Wagnalls, 484–485.
- W. Köhler (2011). Humor. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. [https://referenceworks-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: 01.09.2020].

- 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.
- I. Konovitz (1967). *Rabbi Meir, Collected Sayings in Halakha and Aggadah in the Talmudic and Midrashic Literature* (hebr.). Jerusalem: Mossad Ha-Rav Kook.
- 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 University Press.
- A. Kovelman (2002). Farce in the Talmud. In: *Review of Rabbinic Judaism* 5(1): 86–92.
- A. Kovelman (2016). Rabbi Meir as a Messiah. In: *Jewish Studies. Journal of the World Union of Jewish Studies* 51: 1–19.
- 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.
- 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 (1990). *The Mind of the Talmud*. Oxford: Oxford University Press.
- D.C. Kraemer (1995). *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*. New York: Oxford University Press.
- D.C. Kraemer (1996). *Reading the Rabbis. The Talmud as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- D.C. Kraemer (2007). *Jewish Eating and Identity Through the Ages*. New York: Routledge.
- 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.
- 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.
- R. Krause und M. Rölli (Hrsg.) (2015). *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld: transcript Verlag.
- S. Krauss (1980). The Ten Martyrs. In: A. Oppenheimer (ed.), *The Bar Kokhba Revolt*. Jerusalem: Zalman Shazar, 239–277.
- H. Kreissig (1976). Die Ursachen des ‚Makkabäer‘ Aufstandes. In: *Klio* 58: 249–253.
- L. Kreitzer (1988). Hadrian and the Nero Redivivus Myth. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 79: 92–115.
- R.J. Kreuz und M.A. Riordan (2014). Exaggeration. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 222–224.
- 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.
- 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.
- I. Kristol (1955). Is Jewish Humor Dead? In: H.U. Ribalow (ed.), *Midcentury*. New York: The Breechhurst Press.
- 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.
- Krug et al. (2003). *Weltbericht Gewalt und Gesundheit – Zusammenfassung*. WHO-Regionalbüro für Europa.
- G. Krüger (1916). Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 17: 264–269.
- T. Krüger (2008). Karikatur fremder Religionen in der Bibel. In: *facultativ. Religion und Karikatur No. 2*: 9.
- M. Küchler (2007). *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- L. Kugel (1994). *In Potifar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*. Cambridge: Harvard University Press.
- 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.
- N.A. Kuiper (2014). Psychological Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 281–284.
- N.A. Kuiper (2014a). Humor and Personality. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 560–563.
- N.A. Kuiper (2014b). Depression. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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 personality characteristics*. 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, CA: SAGE Publications, 711–715.
- 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.
- 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. Kuyt (2013). Visions in Hekhalot Literature. Reflections on Terminology. 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, 551–562.
- A. Laato and J.C. de Moor (eds.) (2003). *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill.
- 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.
- A. McLachlan (2022). The role of laughter in establishing solidarity and status. In: *The European Journal of Humour Research* 10(2): 29–50.
- L. Laineste (2014). National and Ethnic Differences. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 541–542.
- Th. Laker (1986). *Ziviler Ungehorsam. Geschichte – Begriff – Rechtfertigung*. Baden-Baden: Nomos.
- 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].
- 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). Humor in the Bible. In: *Jewish Quarterly* 28(1): 13–19.
- Dov B. Lang (1962). On the Biblical Comic. In: *Judaism* 11(3): 249–254.
- 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.
- 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.
- G. Langer (2016a). „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 (Hrsg.), *Dissidenten, Außenseiter und Querulanten. Literarische und historische Gestalten in religiösen Kontexten außerhalb des Normativen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 77–106.
- R. Langer and R.S. Sarason (2019). Re-Examining the Early Evidence for Rabbinic Liturgy. How Fixed Were Its Prayer Texts? In: N. Calduch-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 University Press.
- H. Lapin (2021). Pappus and Julianus, the Maccabaeen 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.
- M. Lavee (2011). The 'Tractate' of Conversion – Bt Yeb. 46–48 and the Evolution of Conversion Procedure. In: *European Journal of Jewish Studies* 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.
- J. Lavy (1975). *Langenscheidts Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch*. Berlin [et al.]: Langenscheidt, 493.
- 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.
- R. Lears (1941). *The Book of Jewish Humor*. New York: Bloch.
- J.C.H. Lebram (1989). Jüdische Martyrologie und Weisheitsüberlieferung. In: J.W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [et al.]: Brill, 88–126.
- H.M. Lefcourt (2001). 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 (2001a). 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 (2001b). 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 (2001c). 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 (2001d). 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 (2001e). 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 (2001f). 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.
- 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.
- 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 (2007). *Die Kasseler Talmudfragmente*. Kassel: Kassel University Press.
- A. Lehnardt (2008). *Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Band II/9. Ta'aniyot – Fasten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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 [et al.]: Brill, 5–19.
- J.D. Levenson (2006). *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*. Yale: Yale University.
- N. Levine (o.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: 02.05.2023].
- N. Levine (2012). 'Eleh Ezkerah'. Re-reading the Asarah Harugei Malkhut. In: *Hakira* 13: 249–269.
- 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 (hebr.). In: *Tarbiz* 68: 61–86.
- 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*. (Interdisciplinary studies in ancient culture and religion 3). Leuven: Peeters, 349–382.
- 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.
- H.S. Lewis (1915). *Liberal Judaism and Social Service*. New York: Bloch Publishing Company.
- 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.
- 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 (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.
- S. Lieberman (2017). The Martyrs of Caesarea. In: Ch. Hayes (ed.), *Classic Essays in Early Rabbinic Culture and History*. London: Routledge, 351–392.
- 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].
- 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.
- J. Lieu (2003). *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. London/New York: T & T Clark International.
- V. Limberis (2011). *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*. New York and London: Oxford University Press.

- T. Linafelt (2000). *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago: University of Chicago Press.
- K.H. Linbeck (2010). *Elijah and the Rabbis. Story and Theology*. New York: Columbia University Press.
- T. Lindenberger und A. Lüdtke (Hrsg.) (1995). *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 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: 09.11.2022].
- S. Lipman (1993). *Laughter in Hell. The Use of Humor during the Holocaust*. New Jersey: Jason Aronson Inc. Publishers.
- 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.
- J. Locke (1980). *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- J. Locke (1983). *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Sh. Lockyer (2014). Identity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 377–378.
- H. Loewe (1920). *Schelme und Narren. Mit jüdischen Kappen*. Berlin: Welt-Verlag.
- N. Lohfink (1983). *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*. (Quaestiones Disputatae 96). Freiburg: Herder.
- 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.
- E. Lohse (1963). *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*. (FRLANT 64). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- H.S. Lonczak (2020). Humor in Psychology. Coping and Laughing Your Woes Away. In: *Positive Psychology*. [<https://positivepsychology.com/humor-psychology>; letzter Zugriff: 21.09.2020].
- 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.
- 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/489554_81.html; letzter Zugriff: 18.03.2021].
- H. Lorberboym (2002). *Death of Rabbi Akiva as Folk Hero in Jewish Tradition* (hebr.). Ph.D. Jerusalem: The Hebrew University.
- 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.
- N. Luhmann (2012). *Macht*. Stuttgart [et al.]: UTB GmbH [et al.].

- M. Luijken Gevirtz (1993). Abram's Dream in the Genesis Apocryphon [1Qap Gen]. Its Motifs and Their Function. In: *Maarav* 8: 229–243.
- I.S. Lustick (1988). *For the Land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations.
- M. Lutz-Bachmann und J. Bohmann (Hrsg.) (1996). *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- R. Lux (2021). *Jiftach und seine Tochter. Eine biblische Tragödie*. (Biblische Gestalten 33). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- M. Luz (1992). Oenomaus and Talmudic Anecdote. In: *Journal of the Study of Judaism* 23: 42–80.
- M.J. Lynch (2020). *Portraying Violence in the Hebrew Bible. A Literary and Cultural Study*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ma'agarim. *The Historical Dictionary Project* (hebr.). (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.
- 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.
- H.R. Macy (2016). *Discovering Humor in the Bible. An Explorer's Guide*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- O.G.N. Madung (2008). *Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich*. (Münchener Philosophische Beiträge 22). München: Herbert Utz Verlag.
- J. Magness (2008). The Arch of Titus at Rome and the Fate of God of Israel. In: *Journal of Jewish Studies* 59(2): 201–217.
- J. Magness (2011). 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 (2011a). *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.
- J. Magness (2019). *Masada. From Jewish Revolt to Modern Myth*. Princeton: Princeton University Press.
- 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.
- 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: 02.05.2022].
- 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*. (Biblich-Theologische Studien 155). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 97–128.
- H.O. Maier (2013). Nero in Jewish and Christian Tradition from the First Century to the Re-

- formation. In: E. Buckley and M.T. Dinter (eds.), *A Companion to the Neronian Age*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 385–404.
- J. Maier (1982). *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*. (Erträge der Forschung 177). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- J. Maier (1978). *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 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 [et al.]: Lang, 247–265.
- J. Maier (2000). *Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition*. (Theologie und Frieden 14). Stuttgart [et al.]: Kohlhammer.
- 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.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 towards the Temple in Aggadic Literature. In: *Harvard Theological Review* 99(1): 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 (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.
- 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.
- 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.
- 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.
- J. Mann (1972). *Text and Studies in Jewish History and Literature 1*. New York, NY: KTAV.
- M. Mann (1994). *Geschichte der Macht 1: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike*. (Theorie und Gesellschaft 15). Frankfurt a.M. [et al.]: Campus-Verlag.

- 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.A. Fishbane and J. Weinberg (eds.), *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*. Liverpool: Liverpool University Press, 197–210.
- 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.
- R. Margaliyot (1963–1964). Ivrit ve'aramit batalmud uvamidrash (hebr.). In: *Leshonenu* 27–28: 20–33.
- W. Markfield (1965). The Yiddishization of American Humor. In: *Esquire* (Oct.): 114–115, 136.
- M. Marra (2014). Subversive Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 742–744.
- K. Marshall (2014). Slapstick. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 700–702.
- D. Martin (2018). *Ruin and Restoration. On Violence, Liturgy and Reconciliation*. Boca Raton, FL: Routledge.
- 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 (2003). 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 (2003a). 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, CA: 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.
- L. Marut (1998). Monotheism and its Discontent. Religious Violence in the Bible. In: *Journal of the American Academy of Religion* 66(2): 403–411.
- K. Marx (2014). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg: Nikol.
- K. Marx and F. Engels (1978). *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton.
- St. Mason (1991). *Josephus Flavius on the Pharisees. A Compositional-Critical Study*. (Studia Post-Biblica 39). Leiden: Brill.
- 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.
- L. May (1992). *Sharing Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- I. Maybaum (1965). *The Face of God after Auschwitz*. Amsterdam: Polak & Van Gennepe.
- 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.
- L. Mazzinghi (2009). The Divine Violence in the Book of Qoheleth. In: *Biblica* 90: 545–558.
- E. Mead (2020). 6 Scales to Measure Coping + The Brief Cope Inventory. From: *Positive Psychology.com*. [<https://positivepsychology.com/coping-scales-brief-cope-inventory/>; letzter Zugriff: 15.09.2020].
- 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.
- J.P. Meier (1991). *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. New York: Doubleday.
- A. Mellor (2014). Mime. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 506–510.
- 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.
- 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.
- R. Menasse (o.D.). *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.
- 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.
- T.N.D. Mettinger (1982). *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. (CB.OT 18). Lund: Almqvist and Wiksell.
- B. Meyer (2001). Coping with severe mental illness. Relations of the Brief COPE with symp-

- toms, functioning, and well-being. In: *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* 23(4): 265–277.
- K. Meyer (2016). *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt.* (Schwabe Reflexe 47). Basel: Schwabe.
- 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.
- D. Meyerson (1991). *False Consciousness.* New York: Oxford University Press.
- 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.
- O. Michel und O. Bauernfeind (1959). Flavius Josephus. De bello judaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band I: Buch I–III. Darmstadt: WBG.
- 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. Middleton (2006). *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity.* (The Library of New Testament Studies). London: T & T Clark International.
- 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: *Journal of Religion and Violence* 4.3: 337–356.
- P. Middleton (2019). Martyr, Martyrdom. II. New Testament. In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception.* Vol. 17. Berlin/Boston: De Gruyter, 1065–1066.
- 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: Almond Press, 203–215.
- 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.
- J.S. Mill (1988). *The Subjection of Women.* Indianapolis: Hackett.
- 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.
- P.D. Miller (1973). *The Divine Warrior in Early Israel.* (HSM 5). Cambridge: Harvard University Press.
- 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. Minkowitz (o.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: 03.04.2023].

- 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.
- L.E. Mintz (1977). Jewish Humor. A Continuum of Sources, Motives and Functions. In: *American Humor* 4(1): 4–5.
- D. Mirsky (2012). “Frightful Persecutions” or “Persians Who Protect Us?”. *Re-examining the Jewish Experience Under Sasanian Rule*. Mount Holyoke College: [o. Verl.].
- 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.
- M. Mishinsky (1977). Humor as a “courage mechanism”. In: *Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines* 15: 352–363.
- 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.
- A.L. Mittleman (2018). *Does Judaism Condone Violence? Holiness and Ethics in the Jewish Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- N. Mizrahi (2013). The Language of Hekhalot Literature. Preliminary Observations. In: R. Boustani 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.
- 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: University of California Press.
- 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: *Henoch* 35(1): 90–118.
- D.H. Monro (1963). *Argument of Laughter*. South Bend. University of Notre Dame Press.
- A. Montenbruck (2010). *Zivilisation. Eine Rechtsanthropologie. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur*. Berlin: Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin.
- 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.
- M. Mor (2016). *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132–136 CE*. Leiden/Boston: Brill.
- J. Morgan et al. (2019). Exploring the role of humor in the management of existential anxiety. In: *Humor* 32(3): 433–448.
- 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.
- 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: Vandenhoeck & Ruprecht, 113–132.
- 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.
- 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.
- 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 (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.
- J. Morreall (2014). Philosophy of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: 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].
- B. Moser (2001). Blood & Stone. Violence in the Bible & the Eye of the Illustrator. In: *Cross Currents 51*(2): 219–228.
- C.R. Moss (2012). The discourse of voluntary martyrdom. Ancient and modern. In: *Church History 81*: 531–551.
- C.R. Moss (2012a). *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven/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.
- A. Moszkowski (1923). *Der jüdische Witz und seine Philosophie*. Berlin: Dr. Eysler.
- 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.
- H.-P. Müller (2003). Krieg und Gewalt im Antiken Israel. In: A. Th. Khoury, E. Grundmann und H.-P. Müller (Hrsg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 11–23.
- R. Müller (2014). Witz. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 794–796.
- H. Münkler (2007). Heroische und postheroische Gesellschaften. In: *Merkur 700*: 742–752.
- B. Muraskin (2017). Some Religious Roots of Jewish Humor. In: *Jewish Currents*. [<https://jewishcurrents.org/some-religious-roots-of-jewish-humor>; letzter Zugriff: 30.04.2023].

- 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.
- B.I. Murstein and R.G. Brust (1985). Humor and interpersonal attraction. In: *Journal of Personality Assessment* 49: 637–640.
- S. Muth (2008). *Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: De Gruyter.
- 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.
- R.L. Nabi (2014). Persuasion and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies.* Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 563–565.
- 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.
- G. Naor (2001). Akiba and the Wicked Turnusrufus (hebr.). In: *Shir Lamalot* 3: 277–283.
- 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.
- R.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.
- W.D. Nelson (2006). *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yohai.* Philadelphia: Jewish Publication Society.
- J. Nelson-Pallmeyer (2003). *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and Quran.* Harrisburg, Pa.: Trinity Press International.
- A. Neubauer and M. Stern (1892). *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge.* (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 2). Berlin: Simion.
- J. Neusner (1962). *A Life of Yohanan ben Zakkai. Ca. 1–80 C.E.* (Studia Post-Biblica 6). Leiden: Brill.
- J. Neusner (1966). In Quest of the Historical Rabban Yohanan Ben Zakkai. In: *Harvard Theological Review* 59(4): 391–413.
- J. Neusner (1970). *The Development of a Legend. Studies on the Traditions Concerning Yohanan b. Zakkai.* (Studia Post-Biblica 16). 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 (1980). *Beyond Historicism, After Structuralism. Story as History in Ancient Judaism.* Brunswick, Maine: Bowdoin College.
- 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.
- 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 and H. Eilberg-Schwartz (1988). A Rabbinic Theory of Language? In: *Journal of the American Academy of Religion* 56(4): 762–763.
- 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 [et al.]: Lang, 189–230.
- 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.
- O. Nevo et al. (1993). Humor and pain tolerance. In: *Humor* 6: 71–88.
- R.R. Newell (1982). The Suicide Accounts in Josephus. A Form Critical Study. In: *Seminar Papers* 118(21): 351–370.
- 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.
- 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.
- D.A. Nicholas (2009). *The Trickster Revisited. Deception as a Motif in the Pentateuch*. New York: Peter Lang.
- G.W.E. Nickelsburg (1971). 1 and 2 Maccabees – Same Story, Different Meaning. In: *Concordia Theological Monthly* 42: 515–526.
- T. Nicklas, J. Verheyden and A. Merkt (ed.) (2011). *Violence in the Apocalypse*. (NTOA 92). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 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.
- S. Niditch (1993). *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*. Oxford [et al.]: Oxford University Press.
- J. Niewiadomski (2010). *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*. Innsbruck: Tyrolia.

- 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.
- 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). מזהתם 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.
- 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.
- D. Nirenberg (2002). The Rhineland Massacres of Jews in the First Crusade. Memories Medieval and Modern. In: G. Altholf et al. (eds.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 279–310.
- 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. John Collins at Seventy*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 175). Leiden: Brill, 991–1017.
- W. Noonan (2014). Absurdist Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1–4.
- P. Nora (ed.) (1984). *Les lieux de mémoire. Vol. 1*. Paris: Gallimard.
- N.R. Norrick (1989). Intertextuality in humor. In: *Humor* 2(2): 117–139.
- 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, CA: SAGE Publications, 174–179.
- W. Novak and M. Waldoks (eds.) (1981). *The Big Book of Jewish Humor*. New York: Harper and Row.
- 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.
- T. Novick (2012). Charity and Reciprocity. Structures of Benevolence in Rabbinic Literature. In: *Harvard Theological Review* 105(1): 33–52.
- 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 University Press, 373–385.
- R. Nozick (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- T. McNulty (2007). The Commandment against the Law. Writing and divine Justice in Wal-

- ter Benjamin's "Critique of Violence". In: *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* 37(2-3): 34-60.
- H. Obayashi (1992). Death and Eternal Life in Christianity, In: H. Obayashi (ed.), *Death and Afterlife. Perspectives of world religions*. New York, NY [et al.]: Greenwood Press, 109-123.
- J. Obermann (1931). The Sepulchre of the Maccabean Martyrs. In: *Journal of Biblical Literature* 50(4): 250-265.
- 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: Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- 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.
- 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.
- 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.
- M. Oeming (2017). Krieg und Frieden. In: W. Dietrich (Hrsg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 226-242.
- 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.
- L. Olin (2019). Plato on the Pleasure of Comedy. In: *Israeli Journal of Humor Research* 8(2): 7-25.
- 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.
- I. Olsvanger (1920). *Aus der Volksliteratur der Ostjuden. Schwänke, Erzählungen, Volkslieder und Rätsel*. Basel: Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde.
- S.M. Olyan (2008). *Disability in the Hebrew Bible. Interpreting Mental and Physical Differences*. New York: Cambridge University Press.
- 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.
- A. Oppenheimer (1996). L'élaboration de la Halakha après la Destruction du Second Temple. In: *Annales Histoire Sciences Sociales* 51(5): 1027-1055.
- 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.
- M. Orian (2015). Hyrcanus II versus Aristobulus II and the Inviolability of Jerusalem. In: *Jewish Studies Quarterly* 22: 205-242.

- E. Oring (1994). Humor and the suppression of sentiment. In: *Humor* 7(1): 7–26.
- 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.
- 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.
- 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.
- M. Ostow (1980). The Jewish Response to Crisis. In: *Conservative Judaism* 33: 3–25.
- Ch. Ostrower (2015). Humor as a Defense Mechanism during the Holocaust. In: *Interpretation* 69(2): 183–195.
- 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.
- E. Otto (1994). *Theologische Ethik des Alten Testaments*. (Theologische Wissenschaft 3,2). Stuttgart [et al.]: 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 [et al.]: 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.
- E. Otto, U.F. Schmäzle 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].
- M.-A. Ouaknin und D. Rotnemer (1998). *Die große Welt des jüdischen Humors*. Stuttgart: Quell.
- J.C. Overholser (1992). Sense of humor when coping with life stress. In: *Personality and Individual Differences* 13: 799–804.
- 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.
- W. Palaver, R. Siebenrock und D. Regensburger (Hrsg.) (2008). *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*. Innsbruck: IUP – Innsbruck University Press.
- F. Pannewick (2007). Sinnvoller oder sinnloser Tod? Zur Heroisierung des Opfers in nächstli-

- chen 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.
- 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.
- 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.
- P.H. Partridge (1963). Some Notes on the Concept of Power. In: *Political Studies* 11(2): 107–125.
- N.E. Pasachoff and R.J. Littman (2005). *A concise history of the Jewish people*. Lanham [et al.]: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- St. M. Passamaneck (2003). The Jewish Mandate of Martyrdom. Logic and Illogic in Halakhah. In: *Hebrew Union College Annual* 74: 215–241.
- R. Patai (1993). Jewish Humor – A survey and a program. In: *Semites and Stereotypes*: xiii–xix.
- M. Patella (2015). And God Created Laughter. The Eighth Day. In: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 69(2): 156–168.
- 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.
- J. Patrich (2002). The Martyrs of Caesarea. The Urban Context. In: *Liber Annuus* 52: 321–346.
- K. Patton (2009). *Religion of the Gods. Ritual, Paradox, and Reflexivity*. New York: Oxford University Press, 258–262.
- Y. Paz (2019). Metatron is Not Enoch. Reevaluating the Evolution of an Archangel. In: *Journal for the Study of Judaism* 50: 1–49.
- L.G. Perks (2012). The ancient roots of humor theory. In: *Humor* 25(2): 119–132.
- O. Perler (1949). Das vierte Makkabäerbuch. Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte. In: *Rivista di archeologia cristiana* 25: 47–72.
- A. Perlinger 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.
- 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.

- 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.
- 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.
- 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: Sheffield Academic Press.
- 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.
- M. Pickering (2014). Stereotypes. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 737–741.
- M. Pilger-Strohl (2005). Autorität. In: C. Auffarth et al. (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion*. Stuttgart: J.B. Metzler, 120–122.
- S.K. Pilz (2016). *Food and Fear. Metaphors of Bodies and Spaces in the Stories of Destruction*. Würzburg: Ergon Verlag.
- A. Piskorska (2014). A relevance-theoretic perspective on humorous irony and its failure. In: *Humor* 27(4): 661–685.
- 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 [et al.]: Herder.
- 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.
- W. Podilchak (1992). Fun, funny, fun-of humor and laughter. In: *Humor* 5(4): 375–396.
- 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.
- 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.
- H. Popitz (1992). *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- J. Porteous (1988). Humor as a process of defense. the evolution of laughing. In: *Humor* 1(1): 63–80.
- S. Posner (ed.) (2010). *The Koren Mesorat Harav Kinot. The Lookstein Edition*. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem.
- 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.
- F.J. Prerost (1993). Presentation of humor and facilitation of a relaxation response among internal and external scorers on Rotter's Scale. In: *Psychological Reports* 72: 1248–1250.
- J.J. Price (1992). *Jerusalem Under Siege. The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.* Leiden: Brill.
- 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 University Press, 56–105.
- Ch. Primus (1977). *Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im*. (Studies in Judaism in Late Antiquity XXII). Leiden: Brill.
- 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, CA: SAGE Publications, 193–194.
- R. McQueen Grant (1979). Eusebius, Josephus and the fate of the Jews. In: *Seminar Papers (Society of Biblical Literature)* 115(17): 69–86.
- G. Rabinovitch (2008). L'humour juif. In: *Connaissance du monde juif*: 219–227.
- G. von Rad (1991). *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 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.
- P. Radin (1956). *The trickster. A study in American Indian mythology. With commentaries by Karl Kerényi and C.G. Jung*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 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.
- 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 [et al.]: Rowman & Littlefield Publishers, 211–222.
- 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. Andriñach (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.
- V. Raskin (1985). *Semantic mechanisms of humor* (Synthese Language Library 24). Dordrecht: D. Reidel.
- A. Ravitsky (2006). “Prohibited Wars” in Jewish religious law. In: *Meorot* 6(1): 1–17.
- 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.
- J. Ch. Rawnitzki (1922). *Yidische Witzn*. Berlin: Moriyah.
- Redaktion der RGG (Hrsg.) (2007). *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 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.
- 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 (1989). *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- 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.
- 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.
- E. Regev (2000). Pure Individualism. The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism. In: *Journal for the Study of Judaism* 31(1): 176–202.
- 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.
- 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 [et al.]: Fortress Press [et al.], 153–158.
- St.C. Reif (1993). *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish liturgical history*. New York: Cambridge University 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.
- T. Reik (1929). Zur Psychoanalyse des jüdischen Witzes. In: *Imago* 15: 63–68.
- T. Reik (1962). *Jewish Wit*. New York, NY: Gamut Press.
- 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.
- C.W. Reines (1972). Laughter in Biblical and Rabbinic Literature. In: *Judaism Magazine* 21(2): 176–183.
- 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.
- J. Renard (ed.) (2012). *Fighting words. Religion, violence, and the interpretation of sacred texts*. Berkeley, CA: University of California Press.
- 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.
- 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.
- 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: *Hebrew Union College Annual* 40/41: 205–249.
- S. Rocca (2015). *Herod's Judaea. A Mediterranean State in the Classical World*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Th. Römer (2013). *Dark God. Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- M.A. Rose (2014). Parody. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 552–554.
- J.D. Rosenblum (2010). *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*. New York: Cambridge University Press.
- 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.
- 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.
- 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 (hebr.). In: *Mada'ei Hayahadut* 43: 49–87.
- 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.
- I. Rosen-Zvi (2017a). 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].
- D.G. Roskies (1984). *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 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, IN: Purdue University Press, 49–68.
- 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.
- K. Röttgers (1974). Gewalt. In: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3. Basel: Schwabe & Co., 562–570.
- 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.
- 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.
- 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.
- B.Z. Rozenfeld (2005). The Sages through the Bar Kokhba Generation and their Attitude to the Revolt According to the Tannaitic Literature (hebr.). 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.
- J.L. Rubenstein (1997). Mythic Time and the Festival Cycle. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6: 157–183.
- J.L. Rubenstein (1997a). 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. [et al.]: The Johns Hopkins University 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 (2003). *The Culture of the Babylonian Talmud*. Baltimore, Md. [et al.]: Johns Hopkins University Press.
- J.L. Rubenstein (2003a). 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 (2005). 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 (2005a). 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 (2010). *Stories of the Babylonian Talmud*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- 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 Aggadah of the Bavli and its Cultural World*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 175–210.
- J.L. Rubenstein (2018a). *The land of ruth. Talmud tales, timeless teachings*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- J.L. Rubenstein (2018b). The Role of Disgust in Rabbinic Ethics. In: M.L. Satlow (ed.), *Strength to Strength. Essays in Honor of Shaye J.D. Cohen*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 421–436.
- J.L. Rubenstein (2021). The Story-Cycle of the Bavli. Part 1. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives, Vol. 1*. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 227–280.
- 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.) (1998). *The sense of humor. Explorations of a personality characteristic*. New York: De Gruyter.
- 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, CA: 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.

- W. Ruf (Hrsg.) (2003). *Politische Ökonomie der Gewalt. Staatszerfall und die Privatisierung von Gewalt und Krieg*. Opladen: Leske + Budrich.
- J.T.A.G.M. van Ruiten and K. van Bekkum (eds.) (2020). *Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception*. Leiden/Boston: Brill.
- L. Ruiz-Gurillo and E. Linares Bernabeáu (2020). Subversive humor in Spanish stand-up comedy. In: *Humor* 33(1): 29–54.
- L. Ruppert (1989). Der leidende (bedrängte, getötete) Gerechte. Nach den Spätschriften des Alten Testaments (inclusive Septuaginta) und der (nichttrabbinischen) Literatur des Frühjudentums unter besonderer Berücksichtigung des Gottesbildes. In: J.W. van Henten (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*. Leiden [et al.]: Brill, 76–87.
- J.B. Russell (1997). *A History of Heaven. The Singing Silence*. Princeton, NJ: Princeton University 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.
- T. Ruuttu et al. (2006). Psychometric properties of the defense style questionnaire (DSQ-40) in adolescents. In: *Journal of Nervous and Mental Disease* 194(2): 98–105.
- Sh. Safrai (1952). Sikarikon (hebr.). In: *Zion* 17: 56–64.
- Sh. Safrai (1979). Qiddush ha-Shem be-toratam shel ha-tanna'im (hebr.). 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.
- 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 (1980). *Borders and Government in Eretz Israel during the Mishnaic and Talmudic Periods* (hebr.). Tel Aviv: Hakibbutz ha-me'uhad.
- Z. Safrai (1980a). The King's Mountain. A Riddle without a Solution. In: *Nature and Land* 22: 204–205.
- Z. Safrai (1989). From Synagogue to Little Temple. In: *Proceedings of the 10th World Congress of Jewish Studies* 2: 23–28.
- 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.
- 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.
- M.J. Salamon (1994). Denial and acceptance. Coping and Defense Mechanisms. In: *Holocaust Survivors' Mental Health*: 17–25.
- 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: 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.
- 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.
- A. Salzberg (o.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: 15.06.2022].
- 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.
- E.P. Sanders (1972–1973). Akiba's View of Suffering. In: *The Jewish Quarterly Review* 63: 332–351.
- B. Saper (1991). A cognitive behavioral formulation of the relation between the Jewish joke and anti-semitism. In: *Humor* 4(1): 41–59.
- 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.
- A. Sarie (2016). *What is the Bavli and why is it Important? A Brief Introduction to the Babylonian Talmud*. Lund University Press.
- 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. Ancaux (2004). Licking sick humor. Coping styles and religion as predictors. In: *Humor* 17(3): 257–277.
- M.L. Satlow (2001). *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- 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.
- M.L. Satlow (2020). *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- D.L. Schacter (2011). *Psychology*. New York, NY: Worth Publishers.
- 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.
- Z.A. Schaefer (2014). Humor Group. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 357–359.
- Z.A. Schaefer (2014a). Workplace Resistance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 803–805.

- 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 (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 (ANRW) 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 (1981a). *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. (In Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius). Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (ed.) (2003). *The Bar Kokhba War Reconsidered*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 100). Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2003a). 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.
- P. Schäfer (2010a). *Jesus im Talmud*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- P. Schäfer (2010b). 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 (2012). *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton: Princeton University Press.
- 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.
- A. Scharf (2017). Jona als Satire. In: H.M. Dober (Hrsg.), *Religion und Humor*. (Theologie Interdisziplinär 18). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 79–94.
- M. Schatkin (1974). The Maccabean Martyrs. In: *Vigiliae Christianae* 28(2): 97–113.
- C. Schechter (2016). *Redeemer of Fallen Teachers. Rabbi Me’ir Reconsidered*. Massachusetts: Hebrew College.
- A. Scheinerman (2015). Giving Voice to the Unspeakable. Rabbinic Responses to Disaster. In: *CCAR Journal, a Reform Jewish Quarterly* 62(4): 109–123.
- N. Scherman (2003). *The Complete ArtScroll Siddur. Weekday, Sabbath, Festival. A New Translation and Anthologized Commentary*. New York: Mesorah Publication, Ltd.
- A. Scherr (2016). Macht, Herrschaft und Gewalt. In: A. Scherr (Hrsg.), *Soziologische Basics. Eine Einführung für pädagogische und soziale Berufe*. Wiesbaden: Springer, 191–197.
- 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/news/348366>; letzter Zugriff: 18.03.2021].
- L.H. Schiffman (o.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: 19.05.2022].
- L.H. Schiffman (o.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: 20.05.2022].
- L.H. Schiffman (2003). *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.
- 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. [et al.] Eerdmans, 81–97.
- T. Schill and S. O'Laughlin (1984). Humor preference and coping with stress. In: *Psychological Reports* 55: 309–310.
- P. Schindler (1972). The Holocaust and Kiddush Hashem in Hasidic Thought. In: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* 13: 88–105.
- 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.
- M. Schlüter and P. Schäfer (Hrsg.) (1997). *Arnold Goldberg. Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 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.
- 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.
- J. Schnocks (2014). *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 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.
- St. Schnurr (2014). Management. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 479–481.
- 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 (2003). Protest or Pedagogy? Trivial Sin and Divine Justice in Rabbinic Narrative. In: *Hebrew Union College Annual* 74: 243–278.
- J.W. Schofer (2005). *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- G. Scholem (1957). 2. Kapitel. Merkaba-Mystik und Jüdische Gnosis. In: G. Scholem (Hrsg.), *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich: Rhein-Verlag, 43–86.
- G. Scholz (2021). *Von Gewalt zur Gewaltüberwindung in der Bibel. Theologische, anthropologische und ethische Aspekte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- 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 Iudaicarum ad Novum Testamentum 3/2). Leiden: Brill, 1–15.
- 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.
- 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 (2005). Stammaitic Historiography. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition. The Contribution of the Bavli Redactors (Stammait) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 217–235.
- A. Schremer (2010). *Brothers Estranged. Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*. Oxford/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.
- 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.
- 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.
- M. Schumacher (1996). *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*. München: Fink.
- N.S. Schumer (2017). *The Memory of the Temple in Palestinian Rabbinic Literature*. New York: Columbia University.
- 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 [et al.]: Böhlau.
- D. Schwara (2011). Humor im jüdischen Kulturkreis. In: *UNI NOVA* 118: 17–19.

- B. Schwartz (1982). The Social Context of Commemoration. A Study in Collective Memory. In: *Social Forces* 61(2): 374–402.
- D.R. Schwartz (1988). More on Zecharia ben Avkules. Humility or Zealotry? (hebr.). In: *Zion* 53: 313–316.
- D.R. Schwartz (2004). *The Second Book of Maccabees*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi.
- 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 (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 (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.
- 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.
- 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.
- J. Schwartz and P.J. Tomson (2012). When Rabbi Eliezer was arrested for Heresy. In: *Jewish Studies, an Internet Journal* 10: 145–181.
- S. Schwartz (2013). Was there a “Common Judaism” after the Destruction? In: R.S. Boustán (ed.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his seventieth Birthday. Vol. 1*. Tübingen: Mohr Siebeck, 3–22.
- H. Schwarzbaum (1968). *Studies in Jewish and World Folklore*. (Fabula/Supplement-Reihe B, 3). Berlin: De Gruyter.
- 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, MA: Routledge: 28–44.
- A.M. Schwemer (1999). Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96: 320–350.
- 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 (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. [et al.]: Herder, 318–351.
- 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.

- 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.
- B.E. Scolnic (2005). *Alcimus, Enemy of the Maccabees*. Oxford: University Press of America.
- 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.
- Sh. Secunda (2009). Talmudic Text and Iranian Context. On the Development of Two Talmudic Narratives. In: *Association for Jewish Studies Review* 33(1): 45–69.
- Sh. Secunda (2010). Reading the Bavli in Iran. In: *The Jewish Quarterly Review* 100(2): 310–342.
- Sh. Secunda (2011). The Talmudic Bei Abedan and the Sasanian Attempt to “Recover” the Lost Avesta. In: *Jewish Studies Quarterly* 18: 343–366.
- Sh. Secunda (2014). *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context*. Philadelphia: University 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 Aggadah of the Babylonian Talmud and its Cultural World*. Providence: Brown University Press, 149–171.
- C. Sedmak (2009). Coping Strategies and Epistemic Resilience. In: Ch. Hamilton et al. (eds.), *Facing Tragedies*. Wien [et al.]: Lit-Verl., 23–44.
- D. Seeley (1990). *The Noble Death*. Sheffield: JSOT Press.
- 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. Segal (2004a). Anthological Dimensions of the Babylonian Talmud. In: D. Stern (ed.), *The Anthology in Jewish Literature*. Oxford: Oxford University Press, 81–107.
- E.A. Seibert (2012). *The Violence of Scripture. Overcoming the Old Testament’s Troubling Legacy*. Minneapolis: Fortress Press.
- 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, CA: SAGE Publications, 197–201.
- 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.
- 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.
- 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.

- 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.
- J. Shechter (2018). *The Idea of Monotheism. The Evolution of a Foundational Concept*. Lenham, MD: Hamilton Books.
- I. Sheffer (1967). You Don't Have to Be Jewish. In: *Midstream* 13: 58–62.
- Sh. Shepkaru (1999). From after Death to Afterlife. Martyrdom and Its Recompense. In: *Association for Jewish Studies 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.
- J. Sherzer (2014). Speech Play. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 727–730.
- V.G. Shillington (1976). *The Background and Nature of Temple Mythology in Rabbinic Literature*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- 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.
- M.D. Shutter (1893). *Wit and Humor in the Bible. A Literary Study*. Boston: Arena.
- 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.
- 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.
- M.E. Silberman de Cywiner (2008). Manifestaciones de humor en la cultura tradicional sefardí. In: *Sefárdica* 17: 123–141.
- D.A. de Silva (2006). *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. (Septuagint Commentary Series). Leiden: Brill Academic Publishers.
- A.E. Silverstone (1931). *Aquila and Onkelos*. Manchester: University Press.
- 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.
- M. Simon-Shoshan (2017). Creators Of Worlds. The Deposition of R. Gamliel and the Invention of Yavneh. In: *Association for Jewish Studies 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 (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.
- 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.

- 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.
- T. Sizgorich (2009). *Violence and Believe in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 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.
- W.F. Smelik (2001). Language, Locus, and Translation between the Talmudim. In: *Journal of the Aramaic Bible* 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.
- W. Sofsky (2005). *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch.
- 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.
- H. Soloveitchik (1987). Religion and Change. The Medieval Ashkenazic Example. In: *Association for Jewish Studies Review* 12: 205–221.
- H. Soloveitchik (2004). Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz. (Part I of II). In: *The Jewish Quarterly Review* 94(1): 77–108.
- H. Soloveitchik (2004a). Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz. (Part I 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.
- G. Sorel (2007). *Über die Gewalt*. Lüneburg: AL.BE.CH-Verlag.
- R. de Sousa (1987). *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- A. Sover (ed.) (2012–). *Israeli Journal of Humor Research*. The Israeli Society for Humor Studies. [<http://www.israeli-humor-studies.org>; letzter Zugriff: 13.04.2023].
- A. Sover (ed.) (2018). *The Languages of Humor. Verbal, Visual, and Physical Humor*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic.
- 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.
- K.L. Sparks (2012). *Sacred Word, Broken Word. Biblical Authority and the Dark Side of Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- 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.

- 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.
- 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. Spreen (2008). *Krieg und Gesellschaft. Die Konstitutionsfunktion des Krieges für moderne Gesellschaften*. Berlin: Duncker & Humblot.
- R. Staley and P. Derks (1995). Structural incongruity and humor appreciation. In: *Humor* 8(2): 97–134.
- G.N. Stanton (1974). *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. (MSSNTS 27). Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.
- L. Steiger (1986). Humor. In: H.R. Balz et al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band 15*. Berlin, New York: De Gruyter, 696–701.
- D. Stein (2012). *Textual Mirrors. Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- 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 (Stammim) to the Aggada*. Tübingen: Mohr Siebeck, 293–337.
- A. Steinsaltz (2006). *The Essential Talmud. Thirteenth Anniversary Edition*. New York: Basic Books.
- A. Steinsaltz (2015). *Talmud Bavli hotsa'at Koren Yerushalayim 21, Gittin* (hebr.). Jerusalem: Shefa Foundation/Koren Publishers.
- 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 (1991). *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. (SBS 144). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- 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 (2001). Was there a “Mainstream Judaism” in the late Second Temple Period? In: *Review of Rabbinic Judaism* 4(2): 189–208.
- 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 (2009). *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München: C.H. Beck.
- G. Stemberger (2010). 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 (2010a). 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 (2010b). 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 (2010c). „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 (2010d). 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 (2010e). Pharisäer, 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 (2010f). 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 (2010g). 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 (2010h). 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 (2010i). 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 (2010j). 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 (2010k). 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.
- G. Stemberger (2010l). 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.
- G. Stemberger (2010m). Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Em-

- pire. 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 (2010n). 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.
- G. Stemberger (2010o). 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.
- G. Stemberger (2014). Die Verfolgung der jüdischen Religion unter Hadrian. Zwischen Wirklichkeit und Martyrologie. In: *Scripta Classica Israelica* 33: 255–268.
- G. Stemberger (2014a). Wunder und unglaubliche 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.
- 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.
- D. Stern (1991). *Parables in Midrash. Narratives and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, MA [et al.]: Harvard University Press.
- D. Stern (1998). The Captive Women. Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature. In: *Poetics Today* 19(1): 91–127.
- D. Stern (1998a). 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, CN [et al.]: Yale University Press, 143–165.
- 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 [et al.]: Brill, 423–448.
- D. Stern and M.J. Mirsky (eds.) (1990). *Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*. Philadelphia and New York: JPS.
- 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.

- 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.
- 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.
- 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)*. (Le-Div 95). Paris: Éd. du Cerf, 179–203.
- W.F. Stinespring (1962). Humor. In: G.A. Buttrick et al. (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. New York/Nashville: Abingdon Press.
- 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.
- J. Stora-Sandor (1991). The stylistic metamorphosis of Jewish humor. In: *Humor* 4(2): 211–222.
- 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.
- M. Strain (2014). Aggressive and Harmless Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 15–18.
- H. Strathmann (1942). Art. mártys etc. In: G. Kittel und G. Friedrich (Hrsgs), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4. Stuttgart: Kohlhammer, 477–520.
- K.B. Stratton (2017). Narrating Violence, Narrating Self. Exodus and Collective Identity in Early Rabbinic Literature. In: *History of Religions* 57(1): 68–92.
- 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.
- H.-W. Surkau (1938). *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*. (FRALANT 54, NF 36). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- J. Swann and Y. Wang (2014). Social Interaction. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 705–708.
- 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.
- 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.
- A. Takovski (2020). Coloring social change. Humor, politics, and social movements. In: *Humor* 33(4): 485–511.
- 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.
- S.N. Tay and P.J. Smith (1990). *Managing stress: a guide to Asian living*. Singapore: Federal Publications (S) Pte. Ltd.
- J.M. Taylor (2014). Forms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 351–352.
- J.M. Taylor (2014a). Linguistic Theories of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 455–457.
- S.E. Taylor (2018). *Health Psychology*. New York, NY [et al.]: McGraw-Hill Education.
- J. Telushkin (1992). *Jewish Humor. What the Best Jewish Jokes Say About the Jews*. New York [et al.]: Harper.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica (2013). Akedah. In: *Encyclopedia Britannica*. [<https://www.britannica.com/topic/Akedah>; letzter Zugriff: 18.03.2021].
- 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.
- 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.
- 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: *Biblische Zeitschrift* 12: 186–210.
- 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, PA: Penn State University Press, 91–111.
- 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: 16.06.2022].
- H.J. Thurston and D. Attwater (eds.) (1990). *Butler's Lives of the Saints. Complete Edition, Vol. 4*. Westminster, MD: Christian Classics.
- 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.

- M. Tiwald (2022). *Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das "Parting of the Ways"*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 5). Stuttgart: Kohlhammer.
- 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.
- L. Triebel (2006). Die angebliche Synagoge der makkabäischen Märtyrer in Antiochia am Orontes. In: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 9(3): 464–495.
- K. Triesenberg (2004). Humor enhancers in the study of humorous literature. In: *Humor* 17(4): 411–418.
- 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: University Press.
- A. Tropper (2005). Yohanan Ben Zakkai, Amicus Caesaris. A Jewish Hero in Rabbinic Eyes. In: *Jewish Studies an Internet Journal* 4: 133–149.
- A. Tropper (2011). *Like Clay in the Hands of the Potter* (hebr.). Jerusalem: Zalman Shazar.
- T. von Trotha (Hrsg.) (1997). *Soziologie der Gewalt*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37). Opladen [et al.]: Westdeutscher Verlag.
- A. Tsukimoto (2014). Humor und Ironie in der jahwistischen Urgeschichte. In: C.M. Mayer (ed.), *Congress Volume Munich 2013*. Leiden: Brill, 333–346.
- 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 i. Br. [et al.]: 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 (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.
- E. Ullendorf (1979). The Bawdy Bible. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42(3): 425–456.
- R. Ulmer (2010). The Jerusalem Temple in Pesiqta Rabbati. From Creation to Apocalypse. In: *Hebrew Studies* 51: 223–259.
- R. Ulmer (2019). Rabbinic Judaism. In: *Oxford Bibliographies*. [<https://www.oxfordbibliographiesonline.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0103.xml#:~:text=The%20origins%20of%20rabbinic%20Judaism,of%20the%20Babylonian%20Talmud%2C%20c; letzter Zugriff: 19.05.2022>].
- E.E. Urbach (1975). *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- 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.
- Sh. Valler (2011). *Sorrow and Distress in the Babylonian Talmud*. Boston: Academic Studies Press.
- A. Valner (2005). *Aseret Harugei Malkhut ba-Midrash u-va-Piyyut* [The ten martyrs in midrash and piyyut] (hebr.). Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook.
- T. Veale (2004). Incongruity in humor. Root cause or epiphenomenon? In: *Humor* 17(4): 419–428.
- M. Verman and Sh.H. Adler (1993/1994). Path Jumping in the Jewish Magical Tradition. In: *Jewish Studies Quarterly* 1(2): 131–148.
- 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.
- A. Viana (2014). Nonsense. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 543–545.
- M. Vidas (2013). Hekhalot Literature, the Babylonian Academies, and the Tanna'im. In: R. Boustan et al. (eds.), *Hekhalot Literature in Context. Between Byzantium and Babylonia*. Tübingen: Mohr Siebeck, 141–177.
- 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.
- A.P. Vilaythong et al. (2003). Humor and hope. Can humor increase hope? In: *Humor* 16(1): 79–89.
- M. Vinson (1994). Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs. In: *Byzantium* 64(1): 166–192.
- M. Vinson (2003). *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*. (FC 107). Washington, DC: Catholic University of America Press.
- B. Visotzky (1983). Most Tender and Fairest of Women. A Study in the Transmission of Aggadah. In: *Harvard Theological Review* 76(4):403–418.
- 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.

- H. Vorländer (2020). *Ist Gott gerecht? Theodizee und Monotheismus im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Deuterosejasjas*. Berlin [et al.]: Peter Lang.
- 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.
- 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.
- 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.
- N. Wahrmann (1934). Zur Frage der „zehn Märtyrer“ (עשרה הרוגי מלכות). In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 78(6): 575–580.
- 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.
- 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.
- St. Walker (2013). *Illuminating Humor of the Bible*. La Vergne: Wipf and Stock Publishers.
- A.J. Wallace and R.D. Rusk (2011). *Moral Transformation. The Original Christian Paradigm of Salvation*. New Zealand: Bridgehead Publishing.
- E.V. Walter (1964). Power and Violence. In: *American Political Science Review* 58(2): 350–360.
- 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. 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.
- 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 (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.
- J. Watts Belser (2018). *Rabbinic Tales of Destruction. Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem*. New York, NY: Oxford University Press.
- S. Weaver (2014). Ethnicity and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 215–219.
- J. Webber (2000). Jewish Identities in the Holocaust. Martyrdom as a Representative Category. In: *Polin* 12: 128–146.
- M. Weber (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- M. Weber (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- S. Weems (2014). *Hal! The Science of When We Laugh and Why*. New York: Basic Books.
- I. Weiler (1968). Titus und die Zerstörung des Tempels von Jerusalem – Absicht oder Zufall? In: *Klio* 50(50): 139–158.
- E. Weiner and A. Weiner (1990). *The Martyr's Conviction. A Sociological Analysis*. (Brown Judaic Studies 203). Atlanta, GA: Scholars Press.
- O. Weininger (1905). *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Wien/Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- D. Weiss (2021). Jews, Gentiles, and Gehinnom in Rabbinic Literature. In: J.L. Rubenstein (ed.), *Studies in Rabbinic Narratives*. Volume 1. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 337–376.
- D.H. Weiss (2012). Just Peacemaking and Ethical Formation in Classical Rabbinic Literature. In: *The Conrad Grebel Review* 30(1): 76–95.
- D.H. Weiss (2012a). 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.
- A. Weissenrieder (2016). *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 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 University Press.
- Ch. Weikert (2016). *Von Jerusalem zu Aelia Capitolina. Die römische Politik gegenüber den Juden von Vespasian bis Hadrian*. (Hypomnemata 200). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- W. Weiten et al. (eds.) (2018). *Psychology Applied to Modern Life. Adjustment in the 21st Century*. Boston, MA: Cengage.
- E. Weitz (2014). Trickster. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 776–778.
- St. Weitzman (1999). From Feasts into Mourning. The Violence of Early Jewish Festivals. In: *Journal of Religion* 79(4): 545–565.
- E. Welsford (1961). *The Fool. His Social and Literary History*. New York: Anchor.
- A. Westreich (2012). *Talmud-Based Solutions to the Problem of the Agunah*. (Agunah Research Unit, Vol. 4). Manchester: Deborah Charles Publications.
- S. White and A. Winzelberg (1992). Laughter and Stress. In: *Humor* 5(4): 343–355.
- 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 unabgegoltene Problematik einer alten Kategorie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 237–255.
- D. Wickberg (2014). Etymology of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 350–351.
- S. Wiegand-Greife 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.
- Y. Wilfand (2017). Mishnah 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.
- 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, IN: Eisenbrauns.
- J.G. Williams (1992). *The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*. San Francisco, CA: Harper Collins Press.
- R.L. Wilken (1983). *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*. Berkeley, CA: University of California Press.
- J. Wilkinson (1974). Ancient Jerusalem. Its Water Supply and Population. In: *PEFQS* 106: 33–51.
- 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.
- B. Willmes (2003). Humor im Alten Testament. In: *Lupe*: 14–22.
- D.W. Winnicott (2005). *Playing and Reality*. London: Routledge.

- M. Winston-Macauley (2001). *A little Joy, A little Oy*. Kansas City, MO: Andrews & McMeel Publishing.
- M. Wischke und G. Zenkert (Hrsg.) (2019). *Macht und Gewalt. Hannah Arendts „On Violence“ neu gelesen*. Wiesbaden: Springer.
- 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.
- 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: 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.
- D. Wrong (1979). *Power. Its Forms, Bases and Uses*. New York: Harper u. Row.
- A. Wünsche (1881). *Der Midrasch Echa Rabbati*. (Bibliotheca Rabbinica II). Leipzig: Otto Schulze.
- G.G. Xeravits and J. Zsengellér (eds.) (2007). *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology*. (JSJS 118). Leiden: Brill.
- 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.
- Y. Yadin (1971). *Bar Kochva. The Rediscovery of a Legendary Hero*. New York: Random House.
- 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: University of Pennsylvania Press.
- J. Yahalom (1996). *Priestly Palestinian Poetry. A Narrative Liturgy for the Day of Atonement* (hebr.). Jerusalem: Magnes Press.
- R. Yankelevitch (1981). Herodium, Har Hamelekh (hebr.). 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/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.
- G.A. Yee (1988). The Anatomy of Biblical Parody. The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14. In: *Catholic Biblical Quarterly* 50: 565–586.
- N. ben Yehuda (1995). *The Massada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- A. Yisraeli-Taran (1997). *Aggadot ha-Hurban. Mesorot ha-Hurban be-Sifrut ha-Talmudit* (hebr.). Tel Aviv: Hakibbutz Hame'uhad.

- 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.
- E. Young-Bruehl (2004). *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- 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, OR: Wipf & Stock.
- J. Young (2007). *Violence of God and the War on Terror*. London: Darton, Longman and Todd.
- J.E. Young (1990). When a Day Remembers. A Performative History of Yom ha-Shoah. In: *History and Memory* 2(2): 54–75.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- A. Zachmann (2020). *Wer oben sitzt, der hat die Macht. Die Verschränkung von Sexualität und Shoah im Werk Edgar Hilsenraths*. Wien [et al.]: Vienna University Press [et al.].
- T. Zahavy (1990). *Studies in Jewish Prayer*. (Studies in Ancient Judaism). Lanham [et al.]: University Press of America.
- Y. Zakovitch (2012). *Jacob. Unexpected Patriarch*. New Haven: Yale University Press.
- 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.
- M. Zehnder and H. Hagelia (ed.) (2013). *Encountering Violence in the Bible*. (The Bible in the Modern World 55). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- 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.
- 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].
- S. Zeitlin (1945). The Legend of the Ten Martyrs and Its Apocalyptic Origins. In: *The Jewish Quarterly Review* 36(1): 1–16.
- 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.

- H.M. Zellentin (2011). *Rabbinic parodies of Jewish and Christian literature*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 139). Tübingen: Mohr Siebeck.
- H.M. Zellentin (2013). Jerusalem fell after Bethar. The Christian Josephus and Rabbinic Memory. In: R. Boustán 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.
- H.M. 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.
- 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.
- 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.
- D. Zimmerman (1981). Coercive Wage Offers. In: *Philosophy and Public Affairs* 10(2):130.
- N.S. Zion (2013). *For the Love of God. Comparative Religious Motivations for Giving. Christian Charity, Maimonidean Tzedakah and Lovingkindness (hesed)*. Cleveland: Zion Holiday Publications.
- N.S. Zion (2013a). *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.
- 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.
- 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.
- D. Zlotnick (1966). *Tractate "Mourning". Regulations Relating to Death, Burial, and Mourning*. (Yale Judaica Series 17). New Haven and London: Yale University 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.
- K. Zwyer et al. (2004). Do cheerfulness, exhilaration, and humor production moderate pain tolerance? A FACS study. In: *Humor* 17(1/2): 85–119.

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 Eljahu 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 und 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.

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 Daniele; 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 Iosephus, Contra Apionem
Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum
Pseudo-Sebëos, 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. Humorstile & -techniken in bGittin 55b–58a

1.1 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		
Selbst- erniedrigend		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						

Stil/Einheit	8.	9.	9.1.	10.	11.	12.
Harmlos	X	X	X	X	X	X
Gemein		X		X		
Einschließend	X		X	X	X	
Selbstverstärkend		X	X	X	X	X
Aggressiv		X		X		
Selbst- erniedrigend		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	
Selbst- erniedrigend				X														X

1.2 45 Humortechniken von Berger (1993) & Rabbinische Techniken

I.+II. Block

Katalog/Aufzählung, Wiederholung, Umkehrung, Vorher/Nachher; Klangliche Ähnlichkeit, Chiasmus, Stichworte.

III. Block

I. 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/Be- schimpfung										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/Aufzäh- lung			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											

Technik/Einheit	1.	2.	3.	4.	4.1.	4.2.	4.3.	4.4.	4.5.	5.1.	5.2.	6.	7.
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	X
Wort- & Wurzel- spiele	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	
Klangliche Ähnlichkeit			X		X	X				X	X	X	
Bedeutungsvaria- bilität					X	X	X	X			X		
Chiasmus	X		X		X								
Stichworte/Asso- ziationen	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													

Technik/Einheit	1.	2.	3.	4.	4.1.	4.2.	4.3.	4.4.	4.5.	5.1.	5.2.	6.	7.
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

Technik/Einheit	8.	9.	9.1.	10.	11.	12.
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 Leseart 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																		

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.
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- & Wurzel- spiele	X		X		X		X		X	X			X	X	X	X	X	X
Klangliche Ähn- lichkeit	X	X		X	X	X				X			X				X	
Bedeutungsvaria- bilität		X									X			X				X
Chiasmus				X					X	X		X	X		X	X		X
Stichworte/Asso- ziationen	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																		

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.
Neue Leseart des reinen Konsonantentextes		X				X				X	X							X
Rabbinische Hermeneutik		X			X		X		X	X								
Sonstiges							X					X					X	

2. Humorstile & -techniken in bAvoda Zara 16b-18b & bBerakhot 61b

2.1 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

2.2 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

Technik/Einheit	1.	1.-2.	2.0.	2.1.	2.2.1.	2.2.2.	2.3.	3.
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

Technik/Einheit	1.	1.-2.	2.0.	2.1.	2.2.1.	2.2.2.	2.3.	3.
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								

3. Primärquelle: bGittin 55b–58a

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 דם 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 ניחא, 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, **אנקמוהו** רבנן ברשותיה כי היכי דליחייב עליה. אמר רבא: הא ודאי קא מיבעיא לי, כי אוקמוה רבנן ברשותיה, משעת גניבה או משעת הקדישה? למאי נפקא מינה? לגיזותיה וולדותיה, מאי? הדר אמר רבא: מסתברא, **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 לייתי ארבע זוזי, בתרייתא - כל דקטיל ליקטלוהו; הלכך קמייתא ומציעתא, כיון דקטלי - אנגב אונסיה גמר ומקני, בתרייתא, אמרי: האידינא לישקול, למחר תבענא ליה בדינא. אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: **אֲשֶׁר** 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 סעדתא, 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 שבקן, ויהיבנא לך דמי מה דאכלנא ושתנא.

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! אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתיך! אמר ליה: לא. אמר ליה: יהיבנא לך דמי כולה סעודתיך! 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 אבוקולס, 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 אבוקולס, החריבה את ביתנן, ושרפה את היכלנן, והגליתנו מארצנו. שדר עלוייהו לגירון 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: אֲנִתְּנִי את נקמתי באדם ביד עמי ישראל וגו', אמר: קדשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא! ערק ואזל ואגייר, ונפק מיניה ר"מ. שדריה עלוייהו לאספסיינוס קיסר. אתא, צר עלה תלת שני. הווי בה הנהו תלתא עתרי: 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 נגרת 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 למיין 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 היא, 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 אמר לה: חיותא ליכא, גושקרא איכא, א"ל: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן, אתא אמר 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: בהרבה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה. איכא דאמרי: גרוגרות דר' צדוק אכלה, ואיתיניסא ומתה. דר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים, כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאברא, וכי הוה בריא, מייתי ליה גרוגרות, מייץ מייהו ושדי להו. כי הוה קא ניחא נפשה, אפיקתה לכל דהבא וכספא שדיתיה בשוקא, אמרה: האי למאי מיעבי לי! והיינו דכתיב: בכסף בחוצות ישיכו. אבא סקרא ריש בריוני דירושלים בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה, שלח ליה: תא בצינעא 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 לדידי דאיפוק, אפשר דהוי הצלה פורתא. א"ל: נקוט נפשך בקצירי, וליתי כולי עלמא ולישיילו בך, ואייתי מידי סריא ואגני גבך, ולימרו דנח נפשך, וליעיילו בך תלמידך ולא ליעול בך איניש אחרינא, דלא לרגשן בך דקליל את, דאינהו ידעי דחייא קליל ממייתא. 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 האידינא אמאי לא אחית 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, דכתי: **גוהיה** 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 דרוקן כרוך עליה, לא היו שוברין את החבית בשביל דרוקן? אישתיק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: **דמשיב** חכמים אחר דעתם 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 למסיימא 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: **ורוח** 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: מייל אזילנא ואיניש אחרינא משדרנא, אלא בעי מינאי מידי דאתן לך. אמר ליה: תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסותא דמסיין ליה לרבי צדוק. קרי עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא: **דמשיב** חכמים אחר דעתם יסכל, איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר, דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי. אסותא דמסיין ליה לרבי צדוק מאי היא? יומא קמא אשקיוה מיא דפארי, למחר מיא דסיפוקא, למחר מיא דקימחא, עד דרווח מיעיה פורתא פורתא. אזל שדריה לטיטוס. **תואמר** 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: **אמי** כמוכה באלים ה' - מי כמוכה באלמים. מה עשה? נטל את הפרוכת ועשאו כמין גרנותני, והביא כל כלים שבמקדש והניחן בהן, והושיבן בספינה לילך להשתבח בעירן, שנאמר: **יבובכן** ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו, אל תיקרי קבורים אלא קבוצים, אל תיקרי וישתכחו אלא וישתכחו. איכא דאמרי: קבורים ממש, דאפילו מילי דמטמין 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 ארופתא אישתיק, אמר: איכא תקנתא. כל יומא מיייתו 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 דרוו משקל שני סלעים. במתניתא תנא: כגזול בן שנה משקל שני ליטרין. אמר אביי, נקטינן: פיו של נחושת וצפורניו של ברזל. כי הוה קא מייית, אמר להו: ליקלויה לההוא גברא ולבדרי לקיטמיה אשב ימי, דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמיה בדינא. אונקלוס בר כלוניקוס 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 לקיומניהו, זיל איגרי בהו בההוא עלמא והוית רישא, דכתיב: **יעהין** צריה לראש וגו', כל המיצר לישראל נעשה ראש. אמר ליה: דיניה דההוא גברא במאי? א"ל:

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נז עמוד א

במאי דפסיק אנפשיה, כל יומא מכנשי ליה לקיטמיה דייני ליה, וקלו ליה ומבדו 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 ורתחת. 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 ורתחת; דאמר מר: כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה ורתחת. 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 קמיהו ותרנגולא ותרנגולתא, כלומר, פרו ורבו ותרנגולים. יומא חד הוה קא חליף גונדא דרומאי, שקלינהו מיניהו, 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 ואתביה אארעא, אמר: ריבניה דעלמא כוליה, אי ניחא לך, לא תמסריה לההוא גברא לדידיה ולמלכותיה בדיה 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 אישבקניהו, שבקיניהו ואזל. אידקור ואכלו ושתו, ואדליקו שריג עד דאיתחזי בליונא דגושפנאק 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 דיעי 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 כיוצא מצרים, חוץ משלש שהיו בהן כפלים כיוצא מצרים, אלו הן: כפר ביש, כפר שיחליים, כפר דכריא, כפר ביש, דלא יהבי ביתא לאושפזיא; כפר שיחליים, שהיתה פונסתן מן שחליים; כפר דכריא, אמר רבי יוחנן: שהיו נשותיהן וילדות זכרים תחלה, וילדות 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: **אצבי** 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 חיאיא הוו יתבי גבי הדי, אמרי: 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 מדות בדינך, נחסר השער מדיא 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 חימן את שושבינו והאכילו והשקן, שיכרו והשכיבו 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 כדברין, והביאוהו ל"ב והלקוהו והגבוהו כתובתה ממנו. א"ל אביי לרב יוסף: ומאחר דהוו צדיקים כולי האי, מאי טעמא אינענש? א"ל: משום דלא איאבול על ירושלים, דכתיב: **השמח** את ירושלים 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 מינסבין, קייצי להו ועבדו גנא. יומא חד הוה קא חלפא ברתיה דקיסר, אתבר שקא דריספק, קצו ארזא ועיילו לה, אתו נפול עלייהו מחונהו. אתו אמרו ליה לקיסר: מרדו בך יהודאי! אתא עלייהו. **גדע** 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; שמה תאמר קרובה היתה, רחוקה היתה מיל. תניא, רבי אלעזר הגדול אומר: שני נחלים יש בבקעת דיים, 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 נו עמוד ב

אמר רבי חייה בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג נבחראדן רב טבחים מאתים ואחת עשרה רבוא, ובירושלים הרג תשעים וארבע רבוא על אבן אחת. עד שהלך דמן ונגע בדמו של זכריה, לקיים מה שנאמר: **אֲדַמְיִם** 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 לבשריכו במסרקי דפרזלו. אמרי ליה: מאי נימא לך, נבייא הוה בן דהוה קא מוכח לן במילי דשמאי, קמינן עילייה וקטלינן ליה, והא כמה שנין דלא קא ניח דמיה. אמר להו: אנא מפייסנא ליה. אייתי סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה קטל עילייה ולא נח, בחורים ובתולות קטל עילייה ולא נח, אייתי תינוקות של בית רבן קטל עילייה 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; נבחראדן 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: **נִתְּנָה** את דמה על צחיח סלע לבלתי הכסות. **הַקּוֹל** קול יעקב והידים ידי עשו, הקול - זה אדרינוס קיסר, שהרג באלכסנדריא של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא כפלים כיוצא מצרים; קול יעקב - זה אספסיינוס קיסר, שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא, ואמרי לה ארבעת אלפים רבוא; והידים ידי עשו - זו מלכות הרשעה, שהחריבה את בנינו, ושרפה את היכלנו, והגלינו מארצנו. דבר אחר: הקול קול יעקב - אין לך תפלה שמועלת שאין בה מזרעו של יעקב; והידים ידי עשו - אין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של עשו. והיינו דא"ר אלעזר: **דְּבִשְׁטָ** לשון תחבא - בחיחורו לשון תחבא. אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב: **הַעַל** נהמות בכל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון? מלמד, שהראהו הקב"ה לדוד חורבן בית ראשון וחורבן בית שני; חורבן בית ראשון, שנאמר: על נהרות בכל שם ישבנו גם בכינו; בית שני, דכתיב: **הַכּוֹר** ה' לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו עד היסוד בה. אמר רב יהודה אמר שמואל, ואיתימא רבי אמי, ואמרי לה במתנייתא תנא: מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין ביים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: **אֲמַר** ה' מבשן אשיב ממצולות ים, מבשן אשיב - מבין שיני אריה אשיב, ממצולות ים - אלו שטובעין ביים; כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן 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: **חַבֵּי** עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה. ורב יהודה אמר: זו אשה ושבעה בניה. אתיוהו קמא לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **אֲנֹכִי** ה' אלהיך, אפקוהו וקטלוהו. ואתיוהו לאידך לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **לֹא** יהיה לך אלהים אחרים על פני אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **אֲזַנְבִּי** לאלהים יחרם, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **יֵלֵא** תשתחוה לאל אחר, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **יִשְׁמַע** ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **יִוִּדְעַת** היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, אפקוהו וקטלוהו. אתיוהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבדת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: **עַבְדְּ אֲתָה** 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 גחין ושקליה, כי היכי דלימור קביל עליה הרמנא דמלכא, א"ל: חבל עלך קיסר, חבל עלך קיסר, על כבוד עצמן 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 אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות! אף היא עלתה לגג ונפלה ומתה. יצתה בת קול ואמרה: **אֲמַר** 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 דדבר אחר. רב נחמן בר יצחק אמר: אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה, כד' שמעון בן לקיש, דאמר ר"ש בן לקיש: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם, שנאמר: **יִזְאַת** 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 השדחה אשרי שישלם לך וגו' אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע. **בבני** ציון היקרים המסולאים בפז - מאי מסולאים בפז? אילימא דהוו מחפי בפיא, והאמרי דבי רבי שילא: תרתי מתקלי איתירי פיא נחות בעלמא, חדא ברומי וחדא בכולי עלמא! אלא שהיו מגנין את הפז ביופיו. מעיקרא, חשיבי דרומאי הוו נקטי בליונא דגושפנקא ומשמשי ערשייהו, מכאן ואילך מייטו בני ישראל ואסרי בכרעי דפורייהו ומשמשי. אמר ליה חד לחבריה: הא היכא כתיבא? אמר ליה: **גגם** כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת. אמר: כמה מרחיקנא מדוכתא פלך? 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: **העני** 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 אותו בחוטריהו, וכשגבר אויב ולכדום, כרכום בספריהם והציטום באש. ת"ר: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו: תינוק אחד יש בבית האסורים, יפה עיניו טוב רואי וקוצותי סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר: **המי** נתן למשיסה יעקב ישראל לבחזים? ענה אותו תינוק ואמר: הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו. אמר: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבדה! שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו: לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל. ומנן? רבי ישמעאל בן אלישע. אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בבנו ובבשל של ר' ישמעאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים. לימים נדווגו שניהם במקום אחד, זה אומר: יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם, זה 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? זאת אומרת: אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד? ובכו כל הלילה. כיון שעלה עמד 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 הלבשה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכוער 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: רבוננו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה: **ובת** עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרוורים כי פתאום יבא השחד עלינו, עליך לא נאמר אלא עלינו, כביכול, עלי ועליך בא שחד. אמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב: **העשקן** 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 ששיגרתי 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 ונאשה. 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.

4. Primärquelle: bAvoda Zara 16a-19b & bBerakhot 61b

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** עילון. 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. וליתעמיק, 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, איצטידיא ובימה, אבל בונין עמהם בימוסיות ובית מרחצאות. **הגיע** לכיפה שמעמידין בה עבדת 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 שבון,

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף טז עמוד ב

ואליבא דרבי יהודה. רב אשי אמר: סתם ארי שבור הוא אצל מלאכה. מיתבי: 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 לנחמן, ולא קיבל עליו תנחומין. אמר לו ר"ע: רבי, תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדנני? אמר לו: אמור. אמר לו: רבין, שמא מינות בא לידך

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יז עמוד א

והנאך, ועליו נתפסת? אמר לו: עקיבא, הזכרתי, 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: **בבב** מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו - ממקום הטנופת באו, למקום הטנופת ילכו, והנאני הדבר, על ידי זה נתפסתי למינות, ועברתי על מה שכתוב בתורה: **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: **ארבע** אמות. ורבנן, [האי] מאתנן זונה מאי דרשי ביה? כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: כל זונה שנשכרת לבסוף היא שוכרת, שנאמר: **זובתת** אתנן ואתנן לא נתן לך [ותהי להפך]. ופליגא דרבי פדת, דא"ר פדת: לא אסרה תורה אלא קריבה של גלוי עריות בלבד, שנא': **האיש** איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. עולא כי הוה אתי מבי רב, הוה מנשק להו לאחתי אבי ידיהו, ואמרי לה: אבי חדיהו. ופליגא דדייה אדידיה, דאמר עולא: קריבה בעלמא אסור, משום לך, אמרין, נזירא, סחור סחור לכרמא לא תקרב. **ועלוקה** שתי בנות הב הב - מאי הב הב? אמר מר עוקבא: [קולן] 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. **זבל** באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים - וכי מאחר שלא שבו היכן ישיגו? ה"ק; ואם ישובו **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: טרוח לה בזודתא, ולא מתה; מדקאמרה קלה שבקלות עשתה, מכלל דמינות [נמין] הויא 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]: זיידו לה זודתא, ומתה! מדקאמרה קלה שבקלות, מכלל דמינות נמי הויא 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: **תכי** שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה. אמר: חמה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: **יחפרה** הלבנה ובושה החמה. אמר: כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: **יאנמקו** 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 דמייא. 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: נייל אפיתחא דעבודת כוכבים

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף יז עמוד ב

דנכיס יצריה, א"ל אידך: ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצירין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חיזינהו [לזונות], איתכנעו מקמייהו. א"ל: מנא לך הא? א"ל: **אמיזמה** תשמור עלך תבונה תנצרכה. א"ל רבנן לרבא: מאי מיזמה? אילימא תורה, דכתיב בה זימה ומתרגמינן: עצת חטאין, וכתיב: **הפליא** 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: **גימס** 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. אתוהו רבי 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 ויתבי על דערבא, אמר להו: האי דשתיא והאי דערבא. א"ל: ומ"ט לא אתית לבי אבידך? אמר להו: זקן הייתי ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם. [אמרו]: ועד האי דנא כמה סבי איתמוס? אתרחיש ניסא, ההוא יומא אירמס חד סבא. ומ"ט קא שבקת עבדך לחירות? אמר להו: לא היו דברים מעולם. קס חד [מינייהו] לאסהודי ביה, אתא אליהו אידמי ליה כחד מחשובי דמלכותא, א"ל: מדאתרחיש ליה ניסא בכלהו בהא נמי אתרחיש ליה ניסא, וההוא גברא בישותיה הוא דקא אחוי, ולא אשגח ביה, קס 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. אתוהו רבי 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, כדתינא: **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 זנות. 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: **בעו** 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: **דאל** אמונה ואין עול, בתו אמרה: **הגדול** העצה ורב העליליה אשר ענייך פקוחות על כל דרכי וגו'. אמר רבי: [כמה] גדולים צדיקים הללו, שנדמנו 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 ידע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי 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 לבקרו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתן 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 ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, 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 בר תיה דר' חנינא בן תרדיון הוא, אמרה לו: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי וזאל, 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 דידי, א"ל: הבה ניהלה, אמר ליה: מיסתפינא ממלכותא, אמר ליה: שקול תרקבא דדינרא, פלגא פלח ופלגא להוי לך. א"ל: וכי שלמי מאי איתעביד? א"ל: אימא אלהא דמאיר ענני ומתצלח. 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 קאתולמיכליה, 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 ליייתה. 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 ולכרוקום, וראה שם את הנחשים ואת החברין, בוקין ומוקין ומולין ולולין, בלורין סלגורין - הרי זה מושב לצים, ועליהם הכתוב אומר: **אֲשֶׁרִי** 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, ולכרוקום מותר - מפני ישוב מדינה, ובלבד שלא יתחשב עמהם, ואם נתחשב עמהם - אסור; קשיא איצטדינין ואיצטדינין, קשיא כרוקום אכרוקום! בשלמא כרוקום אכרוקום 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 לטרטיות ולקרקסיות, 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 לישב, ואם ישב - סופו ללוצץ, ואם לץ - עליו הכתוב אומר: **בָּאֵם** חכמת חכמת לך (ואם לצת) +מסורת הש"ס: [ולצת] +לבדך תשא. א"ר (אליעזר) +מסורת הש"ס: [אלעזר] +: כל המתלוצץ - יסורין באין עליו, שנאמר: **יַעֲתָה** אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם. אמר להו רבא לרבנן: במטותא בעינא מייניכו דלא תתלוצצו, דלא ליתו עלייכו יסורין. אמר רב קטינא: כל המתלוצץ - מזונותיו מתמעטין, שנאמר: **יִמְשַׁךְ** ידו את לוצצים. אמר רבי שמעון בן לקיש: כל המתלוצץ נופל בגיהנם, שנאמר: **יְהִי** לץ שמו עושה בעברת דודן, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: **יְיוֹם** עברה היום ההוא. אמר ר' אושעיא: כל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר: **זֶד** יהיר לץ שמו עושה בעברת דודן, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: **יוֹם** עברה היום ההוא. אמר רבי חנילאי בר חנילאי: כל המתלוצץ גורם כלייה לעולם, שנאמר: ועתה אל תתלוצצו פן יחזקו מוסריכם [כין] 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 - לטרטיות ולקרקסיות של עובדי כוכבים, ובדרך חטאים לא עמד - זה שלא עמד בקנגיון, ובמושב לצים לא ישב - שלא ישב בתחבולות; שמא יאמר אדם: הואיל ולא הלכתי לטרטיות ולקרקסיות ולא עמדתי בקנגיון אלך ואתגרה בשיניה? 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: **אֵהָבָה** נבנה לנו עיר; ובדרך חטאים לא עמד - שלא עמד בעמידת סדום, שחטאים היו, שנאמר: **בְּאֲנָשֵׁי סְדוֹם** רעים וחטאים לה' מאד; ובמושב לצים לא ישב - שלא ישב במושב אנשי פלשתים, מפני שלצנים היו, שנאמר: **יִגְרֵהִי** כטוב לבם ויאמרו קראו לשמשון וישחק לנו. **זֶאֱשַׁרְבֵי** 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: א: במצותיו - ולא בשכר מצותיו. והיינו דתנן, 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: **הִכֵּי** 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 מוטו 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 ליגרס איניש, ואע"ג דמשכח ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, שנאמר: **יִגְרְסָה** נפשי לתאבה, גרסה כתיב ולא כתיב טחנה. רבא רמי, כתיב: **יַעַל** גפי, וכתיב: **יַעַל** כסא! בתחלה על גפי, ולבסוף על כסא. כתיב: **טִבְרַאשׁ** מרומים, וכתיב: עלי דרך! בתחלה בראש מרומים, ולבסוף עלי דרך. עולא רמי, כתיב: **שִׁתְּהָ** מים מבורך, וכתיב: ונוחלים מתוך בארך! בתחלה שתי מבורך, ולבסוף ונוחלים מתוך בארך. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, מאי דכתיב: **יֵאֱהוּן** מהבל ימעט וקובץ על די ירבה? אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט, ואם קובץ על די ירבה. אמר רבא: ידעי רבנן להא מילתא ועברי עלה. אמר רב נחמן בר יצחק: אנא עבידתה וקיים בידי. אמר רב שיבוי משמיה דר"א בן עזריה, מאי דכתיב: **יַבְלֵא** 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. **יִגְרֵהִיהָ** 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 חי? כי קאמרינן - **ביומי: אישך** 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 בשנין, 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: **מעלהו** 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: **ישמרתם** את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם למען תשכילו את כל אשר תעשו; שנוי בנביאים, דכתיב: **הלא** ימוש ספר התורה [הזה] מפיו והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל; משולש בכתובים, דכתיב: **וכי** 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 חי? מאן בעי חי? כנוף ואתו כולי עלמא לגביה, אמרי ליה: הב לן חי, אמר להו: **ימי** האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו' (סור מרע ועשה טוב וגו'); שמה יאמר אדם: נצרתי לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה, [אלך] ואתגרה בשינה? ת"ל: סור מרע ועשה טוב, אין טוב אלא תורה, שנאמר: **ככי** 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 - **אינו** 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 וזממים 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 **אֱלֹהֵי חַלְל בְּקִרְבִּי**, רשעים - יצר רע שופטן, שנאמר **בְּנֶאֱמָר פִּשַׁע לְרַשָּׁע בְּקִרְבִּי לְבִי אֵין פֶּחַד אֱלֹהִים לִנְגַד עֵינָיו**, בינונים - זהו זה שופטן, שנאמר **לְעֵמֶד לִימִין אֲבִיוֹן הַלוֹשִׁיעַ מִשְׁפָּטֵי נַפְשׁוֹ**. 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 - לך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו - לך נאמר בכל מאדך. רבי עקיבא אומר: בכל נפשך **אֶפְיִלָּן** 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 טפס אתה! ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה **יָכִי** הוא חייך וארץ ימיך - 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 חזו שכרה? **הַמַּמְתִּים** ידך ה' ממתים וגו'! - אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מוזמן לחיי העולם הבא.

לֹא 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 **אֲלָא** מן הצופים ולפנים, וברואה, ובשאיין גדר, ובזמן שהשכינה שורה. תנו רבנן: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון דרום, 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 צדין, תניא אידך: הנפנה ביהודה לא יפנה מזרח ומערב אלא צפון דרום, ובגליל - צפון דרום 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 הוה שדיין ליה לבני מזרח ומערב, אזל אביי שדנהו צפון דרום, על רבה תרצהו. אמר: מאן האי דקמצער ליה? **אֲנָא** רבי עקיבא סבירא לי, דאמר: בכל מקום אסור.