



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen
Texten“

verfasst von / submitted by

Esther Agnes Zoe Heiss, BA BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

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

UA 066 839

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

Masterstudium Judaistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung – Fragestellung und Stand der Forschung	1
2. Autorität und Humor aus soziologischer und historischer Sicht	2-24
<u>2.1. Autorität</u>	2-10
2.1.1. Definition und Formen von Macht	2-5
2.1.1.1. Quellen und Organisationsformen von Macht	3-5
2.1.2. Definition von Autorität	5-10
2.1.2.1. In Religion und Pädagogik	5
2.1.2.2. In der Soziologie	5-10
2.1.2.2.1. Autorität als Form von Macht	5-6
2.1.2.2.2. Formen der Autorität	6-10
2.1.3. Autoritätshinterfragung	10
<u>2.2. Humor</u>	11-24
2.2.1. Definition	11
2.2.2. Etymologie	11
2.2.3. Theorien	11-15
2.2.3.1. Überlegenheits-Theorie	12
2.2.3.2. Entladungs-Theorie	12-13
2.2.3.3. Inkongruenz-Theorie	13
2.2.3.4. Von der Inkongruenz zur ‚Benign Violation Theory‘	13-15
2.2.4. Voraussetzungen	15-16
2.2.4.1. Humorvolle Denkweise	15-16
2.2.4.2. Sinn für Humor	16
2.2.5. Charakteristika	16-20
2.2.5.1. Formen	16-17
2.2.5.2. Marker	17
2.2.5.3. Stile und Techniken	18-20
2.2.6. Zielgruppe	20-21
2.2.7. Funktionalität von Humor	21-24
2.2.7.1. Subversiver Humor	21-24
2.2.7.1.1. Gesprächsstrategien	22-23
2.2.7.1.2. Humor und ‚Machthaber‘	23-24
2.2.8. Humor in der Textbearbeitung – Methodik	24

3. Entstehung der rabbinischen Bewegung, ihr Anspruch auf	
Autorität und ihre Durchsetzung	25-35
3.1. Anfänge der rabbinischen Bewegung	25-28
3.1.1. Rabbinen	26-28
3.2. Autoritätsanspruch und Durchsetzung	28-35
3.2.1. Autoritätsanspruch der Rabbinen	29-30
3.2.2. Ausgeübte Autorität	30-35
3.2.2.1. Patriarchat	30-32
3.2.2.2. Sanhedrin	32-34
3.2.2.3. Exilarchat	34-35
4. Rabbinisches Verständnis von Autorität und Humor	36-72
4.1. Verständnis von Autorität	36-66
4.1.1. Relation zwischen Gottes Wille, Autorität, Offenbarung & Kanon	36-44
4.1.1.1. Offenbarung & Autorität der Rabbinen	38-42
4.1.1.2. Textliche Autorität	42-44
4.1.2. Formen der rabbinischen Autorität	44-46
4.1.3. Rabbinen, ihr Netzwerk & ihr Hierarchiesystem	46-57
4.1.3.1. Rabbinen im Licht der Netzwerktheorie	46-48
4.1.3.2. Statusdifferenzen	48-54
4.1.3.2.1. ‚Jüngere‘ vs. ‚ältere‘ rabbinische Autoritäten	51-54
4.1.3.2.2. Babylonische vs. palästinische Rabbinen	54
4.1.3.3. Rabbinen vs. andere Experten	55-57
4.1.3.3.1. Schreiber	55-56
4.1.3.3.2. Richter	56-57
4.1.3.3.3. Priester	57
4.1.4. Lernen & Lehren – Lehrer & Schüler	58-66
4.1.4.1. Verhältnis von Lehrer & Schüler	60
4.1.4.2. Orte & Zeiten des Lernens	60-61
4.1.4.3. Wer darf lernen ?	62
4.1.4.4. Ausbildung & Curriculum	62-64
4.1.4.4.1. Lerntechniken	63-64
4.1.4.5. Auswirkungen des Lernens	64-65
4.1.4.5.1. Lernen & Parodie	65
4.1.4.6. Hierarchie des Lernens	65-66

4.2. <u>Verständnis von Humor</u>	66-72
4.2.1. Begrifflichkeit und rabbinisches Verständnis von Humor	67-68
4.2.2. Techniken des rabbinischen Witzes	68-70
4.2.3. Komisches in der rabbinischen Tradition	70-72
5. Autoritätshinterfragung mittels Humor anhand von Textbeispielen	73-137
5.1. <u>Babylonische Kultur</u>	73-78
5.1.1. Redaktion des Bavli	73-74
5.1.2. Setting des Bavli	74-78
5.2. <u>Besonderheiten des Bavli</u>	78-82
5.2.1. Bavli – Monologisch oder Dialogisch ?	79-81
5.2.2. Der Bavli in seiner weitesten Bedeutung	81-82
5.3. <u>Textbeispiele</u>	83-137
5.3.1. Texte zu König David	83-100
5.3.1.1. Biblischer David vs. ‚rabbinisierter‘ David	83-87
5.3.1.1.1. Palästinische vs. babylonische Tradition	86-87
5.3.1.2. <u>David – bBerakhot 4a</u>	87-95
5.3.1.3. <u>David vs. andere biblische Figuren – bPesachim 119b</u>	95-100
5.3.2. Texte zu der babylonischen Akademie	100-129
5.3.2.1. <u>Mose vs. R. Akiva – bMenachot 29b</u>	100-109
5.3.2.2. <u>R. Eliezer vs. alle anderen Rabbinen – bBava Metzia 59a-b</u>	109-129
5.3.3. Synopse der Texte	130-137
5.3.3.1. bBerakhot 4a	130-131
5.3.3.2. bPesachim 119b	131-132
5.3.3.3. bMenachot 29b	132-134
5.3.3.4. bBava Metzia 59a-b	134-136
5.3.3.5. Subversiver Humor und ‚Benign Violation Theory‘	136-137
6. Fazit	138
7. Bibliographie	139-152
Abstract	153

1. Einleitung – Fragestellung und Stand der Forschung

Die Arbeit wird das Thema der ‚Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten‘ behandeln, indem Autoritätshinterfragung mit (subversivem) Humor in Relation gesetzt und in Hinblick auf ausgewählte Texte des babylonischen Talmud hin untersucht wird.

Bisher wurden (rabbinische) Autorität und Humor in den Texten zumeist getrennt voneinander betrachtet. Wurden sie gemeinsam beschrieben, so wurde jedoch noch nicht ausführlich auf die Thematik der Autoritätshinterfragung mittels Humor eingegangen, wie dies hier der Fall sein wird.

Zu Beginn der Arbeit wird Autorität und Humor aus soziologischer und historischer Sicht betrachtet, wobei auch die Methodik und Herangehensweise an die Texte vorgestellt werden. Anschließend wird auf die Entstehung der rabbinischen Bewegung, ihren Anspruch auf Autorität und ihre Durchsetzung eingegangen, sowie das rabbinische Verständnis von Autorität und Humor erläutert werden, um die nachfolgenden Texte im richtigen Licht darzustellen. Schlussendlich wird die Autoritätshinterfragung mittels Humor anhand von Textbeispielen untersucht werden, wodurch sich wiederum Rückschlüsse auf die vorherigen Teilgebiete der Arbeit ergeben werden, welche, unter diesem neuen Aspekt betrachtet, zu einem besseren Verständnis der bekannten Texte (bBerakhot 4a, bPesachim 119b, bMenachot 29b, bBava Metzia 59a-b) aus dem babylonischen Talmud führen werden.

Das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Texte wird unter Anwendung allgemeiner literaturwissenschaftlicher bzw. anthropologischer und soziologischer Zugänge zu Autorität, Autoritätshinterfragung und Humor auf eine spezifisch rabbinische Fragestellungen hin, sowie unter Zuhilfenahme der vergleichenden und interpretativen Methode auf der Eruierung von Stilmitteln, Techniken und Kategorien liegen, anhand derer Humor und Komik in den autoritätshinterfragenden rabbinischen Texten ermittelt werden können und deren Relation (einwandfrei) belegt werden kann.

Die Hypothese, welche im Zuge der Arbeit verifiziert werden soll, lautet hierzu nun, dass Autoritätshinterfragung mittels (subversivem) Humor Kritik an ‚unantastbaren‘ Institutionen erlaubt und diese Kritik, besonders im babylonischen Talmud, sich nicht nur gegen biblische Figuren und Rabbinen, sondern auch gegen sämtliche andere Autoritäten, wie z.B. Gott selbst, richtet.

2. Autorität und Humor aus soziologischer und historischer Sicht

In diesem Kapitel wird die soziologische und historische Sicht auf Autorität und Humor dargestellt, wobei hierzu Autorität und Macht voneinander differenziert und gemeinsam mit der Autoritätshinterfragung definiert werden, sowie auch die Definition des Humors, dessen Etymologie, die diversen Humorthorien, die Voraussetzungen, welche er benötigt, wie auch die Charakteristika, die Zielgruppe und die Funktionalität des Humors beschrieben werden. Weiters wird gleichfalls kurz erklärt wie die erläuterten Sachverhalte mit der Textbearbeitung in Verbindung stehen und sich aufgrund der ausgewählten Aspekte eine bestimmte Herangehensweise, eine Methodik, ergibt, die auf die Texte angewandt werden wird. In Hinblick auf das 2. Kapitel (S. 2-24) ist es nicht unerheblich zu erwähnen, dass das verwendete Material bereits in einer früheren Masterarbeit der Autorin („Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus“) in längerer und an den mesopotamischen Quellen orientierten Form Verwendung fand, da es jedoch aufgrund der thematischen Ähnlichkeiten auch als notwendiger Bestandteil dieser Arbeit betrachtet werden muss, wird es hier in gekürzter und leicht adaptierter Form wiederverwendet.

2.1. Autorität

Das Konzept der Autorität ist eng mit dem Begriff der Macht verbunden, sodass es schwierig ist die beiden Konzepte voneinander zu trennen bzw. diese genauer zu differenzieren, wobei im Folgenden dennoch ein solcher Versuch gewagt wird.

2.1.1. Definition und Formen von Macht

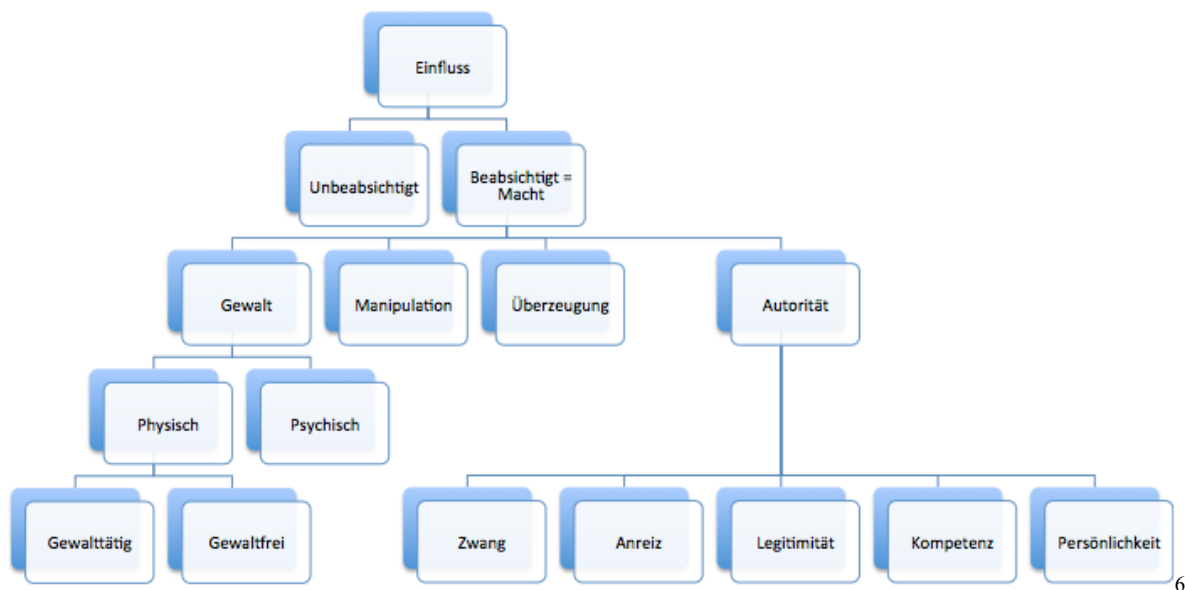
M. Weber lieferte die einflussreichste Definition von Macht,¹ nämlich „*Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht.*“² Macht wird in dieser Hinsicht als die Fähigkeit Zwang anzuwenden verstanden, wobei die Fähigkeit dazu ausreicht und keine tatsächliche Ausführung dieser nötig ist. D. Wrong definiert deshalb ‚Macht‘ als „*the capacity to produce intended and foreseen effects on others*“, genauer „*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*“.³ Es gibt unterschiedliche Basen von Macht, wobei

¹ Für eine Zusammenfassung der Biographie und Theorien von Weber siehe: Kim (2017).

² Weber (1922), S. 28; Ibid. (1968), S. 926; Wrong (1979), S. 21; Vgl. Mann (1994), S. 22. Für Probleme in der Definierung von ‚Macht‘ siehe: Wrong (1979), S. 1-19.

³ Wrong (1979), S. 2, 5-8, 21; Vgl. Russell (1938), S. 25; Vgl. Goldhamer/Shils (1939), S. 171.

Wrong ausgehend von diesen die vier bereits genannten Formen von Macht, nämlich Gewalt, Manipulation, Überzeugung und Autorität (mit fünf Unterkategorien) unterschied. Gewalt und Manipulation gelten nur als Formen von Macht, wenn sie erfolgreich zu dem Erreichen der Ziele des Machtinhabers eingesetzt werden können, misslingt ihre Anwendung, kann nicht von Macht gesprochen werden. Diese beiden Formen, sowie die Überzeugung sind nur in ihrer manifesten Form, in ihrer aktuellen Ausführung faktisch existent, da sie im Gegensatz zu anderen Machtformen keinen latenten oder potentiellen Aspekt besitzen.⁴ Weiters werden alle Machtbeziehungen durch drei Attribute (extensiv, umfassend, intensiv) definiert, welche in unterschiedlicher Zusammensetzung die Differenzierung verschiedener Machtrelationen erlauben. Die gegebenen Definitionen lassen darauf schließen, dass Macht nicht nur in verschiedenen Ausformungen, sondern auch in unterschiedlichen Relationen auftritt.⁵



2.1.1.1. Quellen und Organisationsformen von Macht

M. Mann differenzierte ergänzend zu Wrong, welcher sich primär mit den Machtformen und deren Wirkweise beschäftigte, zwischen vier verschiedenen Quellen bzw. Organisationsformen von Macht, nämlich der ideologischen, der ökonomischen, der militärischen und der politischen Macht.⁷

⁴ Wrong (1979), S. 23. Für die verschiedenen Verwendungen von Macht siehe: Ibid., S. 218-257.

⁵ Ibid., S. 13-17; Vgl. Jouvenel (1958), S. 160; Vgl. Partridge (1963), S. 118; Vgl. Connolly (1974), S. 86. Für die Formen von Macht in ihren Kombinationen und ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung siehe: Wrong (1979), S. 65-83.

⁶ Vgl. Wrong (1979), S. 24.

⁷ Mann (1994), S. 55.

1) Ideologische Macht wird von jenen ausgeübt, die das Recht auf Wissen und Sinngebung monopolisieren, die Normen des menschlichen Lebens mitbeeinflussen und denen es zufällt rituelle Praktiken auszuführen, wodurch sie kollektive und distributive Macht ausüben. Die ideologische Macht reicht über ökonomische, militärische und politische Machtinstitutionen hinaus und schafft dadurch eine ‚heilige‘ Form von Autorität, die außerhalb, sowie über den weltlichen Autoritätsstrukturen angesiedelt ist, durch welche sie eine beinahe autonome Funktion einnimmt.⁸

2) Ökonomische Macht wird ausgeübt von jenen, die das Herrschaftsmonopol über Produktion, Distribution, Tausch und Konsum innehaben, sprich, von der Oberschicht, welche durch das Güter- und Handelsmonopol umfassende kollektive und distributive Macht in der Gesellschaft erlangt.⁹

3) Militärische Macht resultiert aus dem Bedürfnis nach organisierter physischer Verteidigung und ihrer Zweckdienlichkeit im Fall aggressiver Absichten. Die kollektive und distributive Macht der Militärelite beruht auf deren Monopol auf militärische Macht. Militärische Investitionen in benötigte Kriegswerkzeuge begünstigen zunächst den individualistischen Kampf, bewirkten jedoch auf Dauer eine Dezentralisierung militärischer Autorität.¹⁰

4) Politische Macht dient einer zentralisierten, institutionalisierten, territorialisierten Reglementierung vieler Aspekte der sozialen Verhältnisse und Beziehungen, wodurch sie auch als staatliche Macht bezeichnet werden könnte. Für die politische Macht spielen die anderen Ausformungen dieser, d.h. die ideologische, ökonomische und militärische Macht, eine wichtige Rolle, da die Staatselite neben der politischen auch andere Arten von Macht ausüben kann, doch in Hinblick auf die politische Macht zentral und territorial begrenzt ist.¹¹

Die verschiedenen Arten von Macht sind, wie das IEMP-Modell, welches die Wechselbeziehungen der vier Hauptquellen der Macht (engl.: *ideological, economic, military and political*) zusammenfasst, zeigt, nicht getrennt voneinander zu betrachten, sie unterscheiden sich zwar, doch sind sie in allen möglichen Bereichen des sozialen Lebens miteinander verflochten und Teil der organisierten Macht.¹²

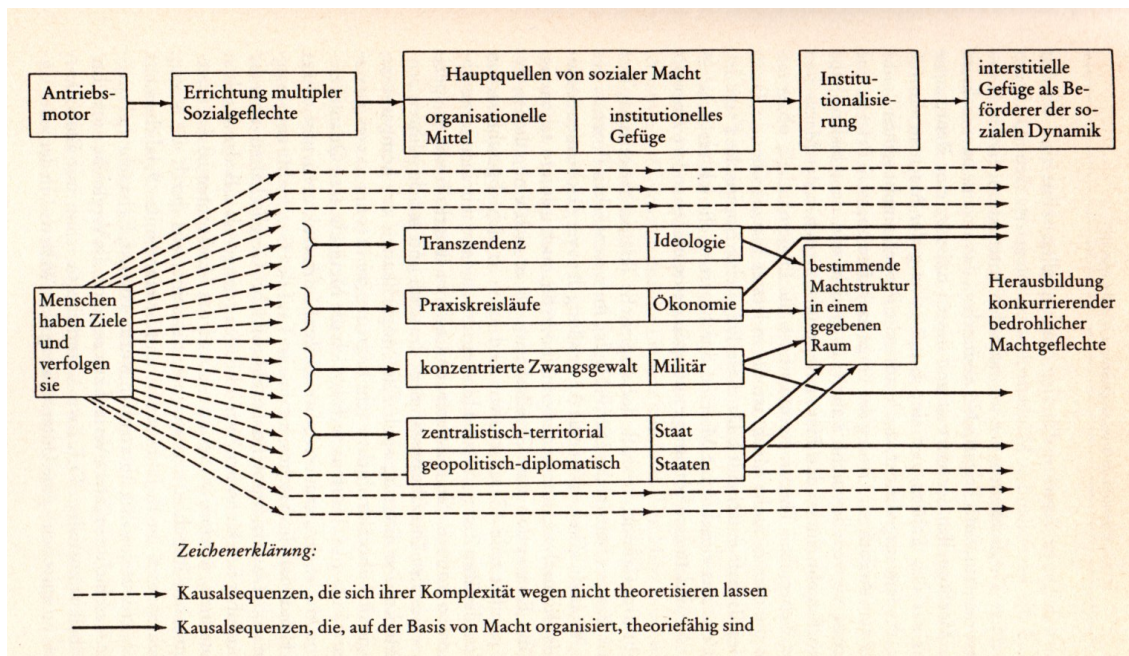
⁸ Mann (1994), S. 46-48, 380.

⁹ Ibid., S. 49.

¹⁰ Ibid., S. 51, 89.

¹¹ Ibid., S. 53.

¹² Ibid., S. 15, 55. Für eine genaue Beschreibung des IEMP-Modells siehe: Ibid., S. 56-61.



13

2.1.2. Definition von Autorität

2.1.2.1. In Religion und Pädagogik

In den Bereichen der Religion und Pädagogik wird der Begriff ‚Autorität‘ (lat. *auctoritas*; Ansehen, Einfluss) als Verhältnis freiwilliger Unterordnung ohne direkte Gewaltanwendung, basierend auf dem unbedingten Vertrauen gegenüber der Autoritätsperson, verstanden. Im Gegensatz zu Macht (lat. *potestas*; Herrschaft), die erkämpft oder erzwungen werden kann, ist Autorität eine aus freiem Willen zuerkannte Eigenschaft, die mit Ansehen, Vollmacht und Würde verbunden ist und dazu führt, dass Aussagen und Handlungen des Autoritätsträgers vertrauensvoll akzeptiert werden. Dieses besondere Vertrauen begründet Loyalität bis hin zum bedingungslosen Gehorsam, der jedoch verweigert werden kann, sobald die Integrität der entsprechenden Person erschüttert wird oder das Vertrauen verloren geht.¹⁴

2.1.2.2. In der Soziologie

2.1.2.2.1. Autorität als Form von Macht

Von Autorität wird gesprochen, wenn die Erteilung von Befehlen, oder ein Urteil ungeprüft akzeptiert werden, weshalb nicht primär der Inhalt einer Kommunikation, sondern die Quelle, welche Zustimmung hervorruft und mit Status, Ressourcen oder persönlichen Attributen des Sprechers einhergeht, von Bedeutung sind. Alle Befehl-Gehorsams Beziehungen zwischen (mindestens zwei) Menschen sind Beispiele für Autorität, weshalb Autorität als

¹³ Mann (1994), S. 57.

¹⁴ Pilger-Strohl (2005), S. 120.

„erfolgreiches Befehlen oder Verbieten“ verstanden werden kann.¹⁵ Weber definierte Autorität bzw. ‚Herrschaft‘, wie er es nannte, als eine Sonderform von Macht. ‚Herrschaft‘ meinte er „Unter ‚Herrschaft‘ soll hier also der Tatbestand verstanden werden: dass ein bekundeter Wille (, **Befehl** ') des oder der ‚**Herrschenden** ' das Handeln anderer (des oder der ‚**Beherrschten** ') beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflusst, dass dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (, **Gehorsam** ')." ¹⁶ Weber unterschied zwischen legitimer und Zwangsautorität, ¹⁷ wobei die legitimierte Form der Autorität auf der Akzeptanz der Gehorsamspflicht, oder auf dem Glauben an die Legitimität der Befehl-Gehorsams Beziehung basiert. ¹⁸ Autorität wurde von Wrong ebenfalls als Sonderform der Macht, als legitimierte oder institutionalisierte Macht gesehen, die durch den freiwilligen Gehorsam der Untertanen charakterisiert ist, wobei der Begriff Macht die Befugnis Strafen zu verhängen inkludiert. Weiters meinte er, dass das Recht zu Befehlen und die Gehorsamspflicht oft auf der Unterstützung der (freiwillig) Beherrschten beruhen, was wiederum die Autoritäten darin bestärkt in deren Namen zu handeln. ¹⁹

2.1.2.2.2. Formen der Autorität

Die jeweilige Motivation zu gehorchen bildet die Basis für die Klassifikation Wrongs, welcher fünf Formen der Autorität unterschied. ²⁰

1) Autorität durch Zwang

*“For A to obtain B’s compliance by threatening him with force, B must be convinced of both A’s **capability** and **willingness** to use force against him. A may have succeeded in convincing B of both by advertising and displaying the means and instruments of force that he controls.”*

Bei dieser Form der Autorität wird Gewalt angewandt, um Glaubwürdigkeit zu erzeugen und eine zukünftige Machtbasis auf der Androhung von Gewalt zu errichten, sprich, durch die (einmalige) Macht- bzw. Gewaltanwendung reicht in Zukunft die reine Androhung dieser aus, um Gehorsam zu erzwingen. Der Autoritätsinhaber kann jedoch auch Erfolg haben, wenn er

¹⁵ Wrong (1979), S. 35; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

¹⁶ Weber (1922), S. 606; Ibid. (1968), S. 946; Wrong (1979), S. 36.

¹⁷ Für die Interaktion von Zwang und Legitimation siehe: Wrong (1979), S. 84-122.

¹⁸ Wrong (1979), S. 36; Weber (1968), S. 952-955: Laut Weber gab es für die Anerkennung der Herrschaft vier verschiedene Beweggründe, nämlich die traditionelle, die charismatische, die rationale, sowie die theokratische Legitimität. Diese Arten der Legitimation dienten Wrong als Ausgangspunkt seiner Klassifizierung der fünf Formen von Autorität.

¹⁹ Wrong (1979), S. 38-39.

²⁰ Ibid., S. 36.

weder die Fähigkeit noch die Intention hat Gewalt anzuwenden, da seine Macht solange bestand hat, solange die Beherrschten glauben, er verfüge über sie.²¹

2) Autorität durch Anreiz

Das Gegenteil der erzwungenen Autorität ist die Autorität durch Anreiz, oder das Anbieten einer Belohnung für die Konformität mit einem Befehl, wodurch die positive Zustimmung im Vordergrund steht. Autorität durch Anreiz ähnelt *“a reciprocal, implicitly egalitarian, exchange relationship in which A promises B a reward or service in return for B’s performance of an action desired by A.”* Diese Art der Autorität fällt zwischen zwei ‚Extreme‘, nämlich zwischen die klassische Beziehung ökonomischen Austausches von Gleichgestellten und die Zwangsautorität basierend auf Lohnsklaverei, wobei sich bei länger andauernder Beziehung die anfangs durch Anreiz erlangte Autorität dazu neigt sich aufgrund von Abhängigkeiten in die durch Zwang zu wandeln. Autorität durch Anreiz steht somit zwischen erzwungener und legitimer Autorität. Während Autorität durch Zwang die charakteristische Basis der politischen Macht darstellt, ist Anreiz das Charakteristikum der ökonomischen Macht, zumindest jener Ausformungen davon, die nicht der wirtschaftlichen Ausbeutung entsprechen. In allen Gesellschaften, welche nicht mehr zu den Subsistenzgesellschaften zählen, ist die Arbeitsteilung gang und gäbe, welche mit einem differenzierten Zugang zu den Ressourcen einhergeht, wodurch manche Menschen Autorität über andere erlangen, da diese und der Ressourcenzugang korrelieren.²² Autorität basierend auf der Fähigkeit ökonomische Belohnungen anzubieten, muss die versprochenen Güter auch bereitstellen können, um effektiv zu sein, wodurch das Ziel darin besteht den regelmäßigen Güterzufluss aufrechtzuerhalten und zu mehren, um die Kontrolle über andere zu sichern. So sind es zumeist Eliteangehörige, welche die größte Kapazität in der Zusprechung von ökonomischen Belohnungen, also am meisten Ressourcen, besitzen, und dadurch auch die Kontrolle über die Produktionsmittel haben und den Beherrschten Anreize bieten können, um die Produktivität zu steigern, was u.a. ein Grund dafür ist, dass freie Arbeitssysteme produktiver sind. Machtbeziehungen, welche auf Zwang oder Anreiz, auf Strafe oder Belohnung beruhen, sind wesentlich für soziale Beziehungen, in denen die Beteiligten unterschiedliche Kontrolle über Ressourcen ausüben.²³

²¹ Wrong (1979), S. 41.

²² Ibid., S. 43-44, 47.

²³ Ibid., S. 46-48. Für individuelle und kollektive Ressourcen als Basis von Macht siehe: Ibid., S. 124-144.

3) Autorität durch Legitimation

*“Legitimate authority is a power relation in which the power holder possesses an **acknowledged right** to command and the power subject an acknowledged obligation to obey.”* Die Quelle des Befehls ist entscheidend, denn sie verleiht Legitimität und ruft bereitwillige Befolgung auf Seiten des Adressaten hervor. Legitimierte Autorität setzt gemeinsame Normen voraus, welchen die Beteiligten folgen und welche auch Grenzen des Gehorsams kennen. Folglich sind Befehle, die gegen die Normen sprechen, illegitim und machen die Autoritätsbeziehung zunichte. Die geteilten Normen, welche die legitimierte Autorität konstituieren, bestehen nicht exklusiv zwischen den zwei Parteien der Beziehung, sondern gelten für eine größere Gruppe oder Gesellschaft, in der die Parteien agieren. Die Unterwerfung unter eine legitimierte Autorität wird als freiwillig verstanden, obwohl sie als obligatorisch empfunden wird. P.M. Blau und andere versuchten dieses Paradoxon zu erklären.²⁴ Die zwingende Natur der legitimierten Autorität hat zwei Gründe, einerseits fühlt sich der Untergeordnete verpflichtet zu gehorchen, selbst wenn er mit einem bestimmten Befehl nicht übereinstimmt, und andererseits, ist er sich der Normen der ‚Gesamtheit der Untergebenen‘ bewusst, welche den Gehorsam vorschreiben und denen er sich nicht entziehen kann ohne Missbilligung und Ablehnung zu erfahren. Mit anderen Worten, die ‚Mitgliedschaft‘ in einer Gesellschaft mag zwar freiwillig sein, doch die Einhaltung der in ihr herrschenden Normen ist verpflichtend, da diese die Voraussetzung für die ‚Mitgliedschaft‘ ist. Praktisch gesehen ist diese Form der Autorität effizienter als die beiden bisher erwähnten, weil nicht (ständig) mit Gewalt gedroht oder Anreize in Aussicht gestellt werden müssen.²⁵

4) Autorität durch Kompetenz

*“Competent authority is a power relation in which the subject obeys the directives of the authority out of belief in the authority’s superior **competence or expertise** to decide which actions will best serve the subject’s interests and goals.”* Folglich beruht diese Form der Autorität nicht auf irgendwelchen Zwangsmaßnahmen, sondern auf spezialisiertem Wissen oder Können, welches dem Inhaber der Autorität soziale Macht verleiht. Die Quelle der Autorität ist auch in diesem Fall ihr Inhaber, v.a. wenn dessen Kompetenz sich auf der Stufe eines Professionellen bewegt. Dem Befehl eines Professionellen wird Folge geleistet, dessen Beweggründe werden nicht hinterfragt, weil die zu Gehorchenden darauf vertrauen, dass es sich um einen Spezialisten in seinem Fach handelt und dieser nach bestem Wissen und

²⁴ Wrong (1979), 38, 48-49.

²⁵ Ibid. S. 51-52; Vgl. Blau (1964), S. 209.

Können handelt.²⁶ Der größte Unterschied zu den anderen Formen der Autorität besteht darin, dass die Autorität durch Kompetenz Dienste anbietet, die den Inhaber des Wissens oder der Fähigkeit verfügbar und folglich auch nützlich für andere machen. Wird kompetente Autorität durch eine hierarchisch organisierte Gruppe ausgeübt, dann verschwimmen die Grenzen zur legitimierten Autorität.²⁷

Der bürokratische Manager beispielsweise behauptet besondere Fähigkeiten im Bereich des Managements zu besitzen und ausreichend gebildet zu sein, um sein Amt ausführen zu können. Während der Professionelle bzw. der Gelehrte seine Autorität lediglich aufgrund seines Wissen und Könnens erlangt, kann sich der Bürokrat gleichfalls auf seine Amtsautorität berufen, wobei ihm akademisches Wissen in der besseren Durchführung und der Ressourcenkontrolle von Nutzen ist. Der Gelehrte, dessen Machtbasis allein sein Wissen ist, hat nicht nur zumeist diese Art der Autorität nicht, sondern ist auch von dem kollektiven Status seiner Kollegen innerhalb der Gesellschaft abhängig. Mit dem Expertenwissen geht auch Prestige und Status einher, welche im Laufe der Zeit gleichfalls legitimiert (und institutionalisiert) werden können, um dem Ausspruch ‚Wissen ist Macht‘ gerecht zu werden.²⁸

Ein weiteres Beispiel für die Autorität durch Kompetenz wäre die ‚Eltern-Kind-Beziehung‘. Diese entspricht gleichfalls dem rationalen und einvernehmlichen Modell der kompetenten Autorität, nämlich insofern, als dass sie darauf ausgerichtet ist sich selbst zu liquidieren, indem dem Kind von den Eltern alles Wissen beigebracht wird, das es braucht, und deren Autorität mit zunehmendem Alter schwindet, da der Wissensstand des Kindes sich dem der Eltern annähert bis die gleiche Ebene erreicht ist. Weitere Beispiele dieser selbstliquidierenden Autoritätskategorie wären z.B. die ‚Lehrer-Schüler-‘, oder die ‚Meister-Lehrlings-Beziehung‘, bei welchen ebenfalls Wissen vermittelt wird bis zwischen dem Lehrenden und dem Lernenden kein Wissensunterschied mehr besteht.²⁹

²⁶ Wrong (1979), S. 52-53; Vgl. Freidson (1968), S. 30-31; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

²⁷ Wrong (1979), S. 54, 57.

²⁸ Ibid., S. 57-58; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

²⁹ Wrong (1979), S. 58-60; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120; Vgl. Fromm (1999a-d): Fromm unterschied zwischen der ‚rationalen Autorität‘, z.B. zwischen Lehrer und Schüler, und der ‚irrationalen Autorität‘, z.B. zwischen Herr und Sklave, wobei es sich bei beiden um eine ‚Überlegenheits-Unterlegenheits-Beziehung‘ handelt. Im ersten Fall ist die Überlegenheit Voraussetzung für die Möglichkeit, den der Autorität Unterworfenen zu fördern, während sie im zweiten Fall die Voraussetzung für seine Ausbeutung darstellt. Die ‚rationale Autorität‘ gilt deshalb als rational, weil die gegebenen Befehle vernünftig sind und dadurch akzeptiert werden können, ohne sich unterwerfen zu müssen. ‚Irrationale Autorität‘ muss sich der Gewalt (oder der Suggestion) bedienen, weil sich niemand freiwillig ausbeuten ließe, wenn es vermeidbar wäre. (Fromm (1999d), S. 370; Vgl. Fromm (1999a), S. 314-315). Rationale Autorität hat ihren Ursprung in Kompetenz und beruht auf der Gleichheit desjenigen, der die Autorität besitzt und dessen, der sich ihr unterstellt. Beide unterscheiden sich lediglich im Grad des Wissens oder in der Befähigung auf einem bestimmten Gebiet, weshalb sie immer zeitlich begrenzt ist. Weiters lässt ‚rationale Autorität‘ nicht nur ständige Prüfung und Kritik seitens derer zu, die ihr

5) Personenbezogene Autorität

*“In a relationship of personal authority the subject obeys out of a desire to please or serve another person solely because of the latter’s **personal qualities**. ”* Die personenbezogene Autorität ist die ‚reinste‘ Form der Autorität, da Befehle befolgt werden, ohne, dass der Befehlsgeber über irgendeine Art von Gewalt, Ressourcen, besondere Legitimierung oder Kompetenzen verfügen würde. Aus Sicht des Befehlsempfängers reichen allein bestimmte Charakterzüge und einzigartige Qualitäten des Autoritätsinhabers aus, um einem gegebenen Befehl Folge zu leisten. Nur die Autorität durch Legitimation, welche auf einem Gruppenkonsens basiert, schließt die personenbezogene aus, da es sich bei ihr um eine persönliche, nicht-institutionalisierte Autoritätsbeziehung handelt. Im Prinzip können jedoch alle ‚Befehl-Gehorsams-Beziehungen‘, welche nicht auf Zwang, Anreiz, oder Expertenrat beruhen, dieser Kategorie zugeordnet werden, deren Basis Liebe, Bewunderung, Freundschaft, sowie das freie Verfügen über Dominanz und Unterwerfung sind.³⁰ Die charismatische Autorität, wie sie Weber beschrieb, kann gleichfalls dieser Form der Autorität zugerechnet werden, obwohl sie damit nicht gleichzusetzen, sondern eher als dessen reinste Form, anzusehen ist, da sie nur auf dem Glauben der Anhänger in die Mission des Anführers basiert. Dieser Anführer jedoch kann bedingungslose Hingabe und Gehorsam verlangen, wobei diese die nicht-gewalttätigen Formen von Macht und Autorität in Umfang und Intensität übersteigen können. Dadurch, dass die Autorität des Anführers aber einzig auf dem Glauben seiner Anhänger basiert, ist seine Autoritätsbefugnis wesentlich instabiler als bei anderen Formen. Persönliche Autorität ist die diffuseste der fünf Autoritätsformen, da sie implizit in den anderen genannten enthalten ist und Autorität immer von bestimmten Personen mit charakteristischen Qualitäten ausgeübt wird.³¹

2.1.3. Autoritätshinterfragung

Als Autoritätshinterfragung wird m.E. ganz allgemein jegliches Verhalten verstanden, das die Macht oder Autorität, in welcher ihrer Ausformungen auch immer, in Frage zu stellen und dadurch ihren Einfluss zu schwächen vermag.³²

unterworfen sind, sondern fordert diese geradezu heraus, während Kritik an der ‚irrationalen Autorität‘ nicht nur unerwünscht, sondern verboten ist. (Fromm (1999b), S. 11; Vgl. Fromm (1999c), S. 321-322).

³⁰ Wrong (1979), S. 60-61.

³¹ Ibid., S. 61-63; Vgl. Pilger-Strohl (2005), S. 120.

³² Eine zutreffendere Definition mag existieren, doch wird sie in keiner der zahlreichen herangezogenen Quellen präsentiert, weshalb mit der dargestellten Definition, in Ermangelung einer besseren, vorlieb genommen werden muss.

2.2. Humor

2.2.1. Definition

Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition von Humor. A.P. McGraw und C. Warren haben aber versucht eine möglichst umfassende Definition zu liefern. Sie definieren Humor als *“a psychological response characterized by the positive emotion of amusement, the appraisal that something is funny, and the tendency to laugh.”*³³ *“Humor can be evoked by a broad range of circumstances, from a simple pun to a devastating tragedy.”*³⁴ Genauso wie die Definition strittig ist, so konnte der Ursprung von Humor noch nicht geklärt werden, doch könnte die Theorie von McGraw und Warren durchwegs zutreffend sein, wenn sie sagen, *“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.”*³⁵

2.2.2. Etymologie

Das Wort Humor hat seinen Ursprung in dem lateinischen Konzept von Feuchtigkeit oder Flüssigkeit, sowie der Begriff ‚Humor‘ etymologisch mit dem Wort ‚Humidität‘ in Verbindung steht, welches auf die Lehre der vier Körpersäfte des Hippokrates zurückgeht.³⁶ Der Bedeutungswandel zu dem heutigen Verständnis der Bezeichnung vollzog sich im Laufe von Jahrhunderten und ging mit größeren Verschiebungen der Auffassung der Humanpsychologie, der Selbstwahrnehmung und dem Zusammenspiel von Geist, Körper und Kosmos einher.³⁷

2.2.3. Theorien

Die Wurzeln der meisten Humorthorien sind bereits in der Antike zu suchen, doch weil der Begriff ‚Humor‘ erst im 18. Jh. seine heutige Bedeutung erhielt, ist bei den antiken Philosophen, wie Plato, Aristoteles, Cicero und dem Rhetoriker Quintilian, zumeist nur von ‚Lachen‘, ‚Komödie‘ und mit diesen in Verbindung stehenden Verhaltensformen die Rede. Nichtsdestoweniger wird über die eben genannten Philosophen gesagt, dass sie die

³³ McGraw/Warren (2016), S. 407; Ibid. (2014a), S. 75.

³⁴ Ibid. (2014a), S. 75.

³⁵ Ibid. (2016), S. 425.

³⁶ Wickberg (2014), S. 350; Vgl. Patka (2010), S. 19; Vgl. Schwara (2001), S. 28.

³⁷ Wickberg (2014), S. 350. Für eine genauere Erläuterung des Bedeutungswandels siehe: Ibid. (2014), S. 350-351; Vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 199; Vgl. Patka (2010), S. 19; Vgl. Schwara (2001), S. 28.

Grundsteine für die drei großen Humorthorien, nämlich die Überlegenheits-, die Entladungs- und die Inkongruenz-Theorie, legten.³⁸

L.G. Perks definiert die drei Theorien überblicksmäßig folgendermaßen, *“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.’*³⁹ *The major tenet of superiority theory is that ‘mockery, ridicule, and laughter at the foolish actions of others are central to the humor experience’*.⁴⁰ *Amusement, seen through the lens of superiority theory, emerges from elevated feelings of self-worth after verbal denigration of a target.*“⁴¹ Obwohl diese drei Theorien zumeist getrennt behandelt werden, wie dies auch im Folgenden der Fall sein wird, können sie jedoch ebenso komplementär gesehen werden, wie dies V. Raskin und J. Morreall taten.⁴²

2.2.3.1. Überlegenheits-Theorie

Die Überlegenheitstheorie beruht darauf Menschen zu verlachen und zu verspotten, wodurch das Lachen und das Amüsement auf Kosten anderer gehen.⁴³ Die in den Ansätzen von Plato und Aristoteles formulierte Theorie wird heute Überlegenheits-Theorie genannt, die von der Zeit Platos bis in das 18. Jh. hinein als Hauptzugang zu dem Verständnis von Humor erachtet wurde, wobei auch die negative Sichtweise auf diesen sich bis in die Neuzeit hielt.⁴⁴

2.2.3.2. Entladungs-Theorie

Im 18. Jh. gesellten sich zu der Überlegenheits-Theorie die Entladungs- und die Inkongruenz-Theorie hinzu, da die erstgenannte als überholt galt und nicht alle humorvollen

³⁸ Perks (2012), S. 119; Morreall (2014), S. 566; Ibid. (2016).

³⁹ Raskin (1985), S. 38.

⁴⁰ Keith-Spiegel (1972), S. 6.

⁴¹ Perks (2012), S. 120.

⁴² Ibid., S. 121; Morreall (1983), S. 38-39; Raskin (1985), S. 4: 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.”*

⁴³ Für Genaueres zu herabsetzendem Humor und Vorurteilen, sowie Gelotophobie in Relation zur Überlegenheits-Theorie siehe: Ford/Richardson/Petit (2015); Ford (2015); Ibid. (2014b); Davies (2009).

⁴⁴ Morreall (2014), S. 566-567, 570; Vgl. Perks (2012), S. 126-127; Vgl. Morreall (2016).

Vorkommnisse erklären konnte. Diese Theorie besagt, dass Lachen als eine Art Überdruckventil fungiert, indem es angestaute Energie, die nicht benötigt wird, freisetzt.⁴⁵ Die wohl bekannteste Version der Entladungs-Theorie ist jene von S. Freud, welcher die drei lustbringenden Phänomene Witz, Komik und Humor analysierte und das Lachen, welches aus diesen resultiert auf die Entladung (überflüssiger) nervöser Energie zurückführte.⁴⁶

2.2.3.3. Inkongruenz-Theorie

Im 18. und 19. Jh. arbeiteten etliche Philosophen an einer neuen Theorie, der Inkongruenz-Theorie, welche noch mehr, wenn nicht alle humorvollen Erscheinungen erklären können sollte, weil dies weder die Überlegenheits- noch die Entladungs-Theorie vermochten.⁴⁷ Diese Theorie wurde dann im 20. Jh. in den Bereichen der Philosophie und Psychologie zur Haupttheorie des Humors erhoben. Der Grund für das Lachen ist laut der Theorie die Erkenntnis von etwas Inkongruentem.⁴⁸ Eine spätere Version der Inkongruenz-Theorie von A. Schopenhauer trug zu deren Bedeutungszunahme bei. Er ging nämlich davon aus, dass die Inkongruenz im Humor aus der Wahrnehmung von etwas resultiere, welches mit der eigenen abstrakten rationalen Vorstellung desselben kollidiere.⁴⁹ T.R. Schultz und J.M. Suls gingen noch einen Schritt weiter, als sie behaupteten, dass es nicht die Inkongruenz *per se*, sondern die Auflösung dieser das Vergnügliche daran sei, wobei Schultz nicht auflösbare Inkongruenz als Unsinn bezeichnete.⁵⁰

Nicht unwesentlich ist zu erwähnen, dass nicht jede Inkongruenz Humor hervorzurufen vermag. So kann Inkongruenz nur als humorvoll und erheiternd gesehen werden, wenn eine Person eine Sache als inkongruent wahrnimmt, sich an der Sache erfreuen und die Inkongruenz an sich ohne Hintergedanken, genießen kann.⁵¹

2.2.3.4. Von der Inkongruenz zur ‚Benign Violation Theory‘

Die meisten Forscher sind sich heutzutage einig, dass Humor durch Inkongruenz zustande kommt, doch geben McGraw und Warren zwei Einschränkungen der Inkongruenz-Theorie zu

⁴⁵ Morreall (2014), S. 567. Für weitere Literatur zur Entladungs-Theorie siehe: Berger (2014a); Oring (1994).

⁴⁶ Morreall (2014), S. 567-568; Vgl. Ibid. (2016); Vgl. Freud (2009), S. 249.

⁴⁷ Für weitere Literatur zur Inkongruenz und deren Mechanismen siehe: Morreall (1989); Deckers/Buttram (1990); Veale (2004); Perlmutter (2002); Staley/Derks (1995); Hempelmann (2014).

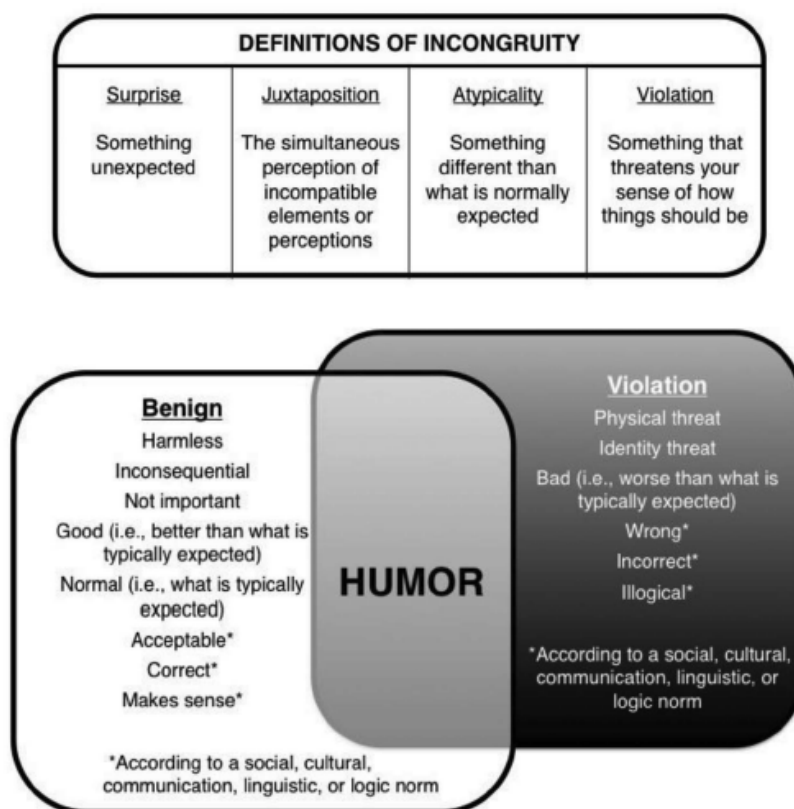
⁴⁸ Morreall (2014), S. 568; Vgl. Perks (2012), S. 122-123; Vgl. Morreall (2016).

⁴⁹ Morreall (2014), S. 568; Vgl. Schopenhauer (1907); Vgl. Morreall (2016); Vgl. Russell (1996), S. 43-44.

⁵⁰ Morreall (2014), S. 568; Vgl. Ibid. (2016). Für weitere Literatur zur Inkongruenz-Lösungs-Theorie siehe: McGraw/Warren (2016); Deckers/Buttram (1990); Attardo (2014a); Schultz (1972); Ibid. (1974); Ibid. (1976); Schultz/Horibe (1974); Schultz/Scott (1974); Suls (1972); Ibid. (1977); Ibid. (1983); Bartolo (2014); Perlmutter (2000).

⁵¹ Clark (1987); Morreall (2016).

bedenken. Zum einen wurde Inkongruenz nicht einheitlich definiert, so wird sie in der Literatur auf mindestens vier verschiedene Arten beschrieben, nämlich als Überraschung, Juxtaposition, Atypizität und als Gewalt. Zum anderen kann ungeachtet der Definition anhand von Inkongruenz allein nicht zwischen einer humorvollen und einer nicht humorvollen Erfahrung differenziert werden. Weshalb sie die Inkongruenz-Theorie zugunsten einer anderen, neuen Theorie aufgaben, *“by proposing 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.”* Die ‚Benign violation Theory‘ - *“simultaneously appraised something as both a violation and benign (e.g., wrong yet okay, threatening yet safe)”* - bietet eine engere Definition von Inkongruenz, die nebenbei auch zwischen humorvollen und nichthumorvollen Stimuli unterscheidet.⁵²



53

Die ‚Benign violation Theory‘ ist eine relativ neue Theorie, die Humor über eine Vielzahl von Umständen hinweg definiert. Die Theorie basiert auf der Idee, dass Humor mit positiven Emotionen und Lachen in enger Verbindung steht. Generell treten positive Emotionen zumeist in Situationen auf, welche sich sicher oder in Ordnung anfühlen, während Lachen hingegen nicht in allen ungefährlichen Situationen auftritt. Die meiste Zeit liegt kein Wert darin zu kommunizieren, dass alles in Ordnung ist, doch, wenn die Umstände bedrohlich oder

⁵² McGraw/Warren (2016), S. 407-411, 414; Vgl. Ibid. (2014b), S. 52-53.

⁵³ Ibid. (2016), S. 409.

falsch erscheinen, ist diese Mitteilung überaus gewichtig. Die Theorie geht davon aus, dass Humor auftritt, wenn ein Sachverhalt als Übertretung und zugleich als harmlos wahrgenommen wird. Eine Übertretung oder Verletzung tritt dann auf, wenn eigene grundlegende Vorstellungen gefährdet werden. Humorvolle Übertretungen entstanden vermutlich aus Bedrohungen für die physische Gesundheit,⁵⁴ wobei McGraw und Warren weiters davon ausgehen, dass Humor sich ganz prinzipiell, wie bereits erwähnt, entwickelt haben könnte, um mitteilen zu können, dass eine potentielle Bedrohung nicht besorgniserregend ist, sozusagen ‚falscher Alarm‘ herrscht.⁵⁵ Tatsächlich wurde nachgewiesen, dass das ‚Lachen‘ von Primaten und Menschenbabies oft aus Verhalten resultiert, das Aggression vortäuscht, wie es z.B. bei wildem Spielen oder Kitzeln der Fall ist.⁵⁶ Als der Mensch ein Bewusstsein des Selbst, von Kultur, Sprache und ein System der Logik entwickelte, weitete sich der Begriff der Verletzung wahrscheinlich auf Bedrohungen der Identität, soziale, kulturelle, linguistische, logische und moralische Normen aus. In Summe inkludiert der Begriff ‚Verletzung‘ alles, was in irgendeiner Form bedrohlich sein, oder von einer der Normen negativ abweichen könnte. Damit eine Verletzung jedoch Humor hervorbringt, muss sie, wie gesagt, gleichzeitig auch sicher und akzeptabel, eben harmlos sein.⁵⁷

2.2.4. Voraussetzungen

Die Voraussetzungen für das Verständnis des Humors und dessen Wertschätzung als etwas Amüsantes und sozial Gewinnbringendes sind vielfältig, weshalb im Folgenden nur die ‚humorvolle Denkweise‘ und der ‚Sinn für Humor‘ genannt werden sollen.

2.2.4.1. Humorvolle Denkweise

Für das Verständnis und das Vergnügen am Humor ist eine eigene Denkweise von Nöten. Die Denkweise des Humors, die humorvolle Denkweise, bezieht sich auf eine bestimmte Weise der Interpretation von Nachrichten oder Ereignissen, welche die gewöhnliche (ernste) Art zu denken überschreitet. So bewirkt die humorvolle Denkweise, dass im Fall von Herabsetzung und Aggression humoristische Signale vermitteln, dass die wahrgenommene Inkongruenz nicht bedrohlich oder verwirrend ist, sondern eine spielerische Interpretation angemessener

⁵⁴ McGraw/Warren (2014a), S. 75; Ibid. (2016), S. 425.

⁵⁵ Ibid. (2016), S. 425; Vgl. Nikopoulos (2017), S. 7, 10.

⁵⁶ Für Humor bei Affen siehe: Gamble (2001). Für das ‚Lachen‘ von anderen Tieren, wie z.B. Ratten, siehe: Chafe (2014).

⁵⁷ McGraw/Warren (2014a), S. 75; Ibid. (2014b), S. 53-54; Nikopoulos (2017), S. 7, 10; McGraw/Warren (2016), S. 410, 425: Bei Primaten tritt Lachen primär auf, um physische Aggression zu verspotten (S. 425). Für Details zu den Faktoren, welche zu der Harmlosigkeit beitragen siehe: Ibid. (2014b), S. 53-54.

erscheint, durch welche die erlebte Inkongruenz als komisch und humoresk erlebt wird.⁵⁸ P.E. McGhee stellt es schließlich richtig dar, wenn er Humor als eine Form von Spiel, das Spiel mit Ideen ansieht, wobei bei Betrachtung des gleichen Ereignisses, dieses, ohne Humor, maximal als interessant, verblüffend, nervend, oder beängstigend wahrgenommen werden würde.⁵⁹

2.2.4.2. Sinn für Humor

Der bereits erwähnte Sinn für Humor ist, laut W. Ruch, ein Persönlichkeitskonzept, das sich durch bestimmte Merkmale ausweist, nämlich *“not taking oneself too seriously, being able to laugh at oneself, being able to distance from one’s problems, to see the light side of things, to display a smiling attitude toward life and its imperfections, having an understanding of the incongruities of existence, or a cheerful composed frame of mind amidst the adversities and insufficiencies of life.”*⁶⁰ Des Weiteren ist der Sinn für Humor für eine gesunde soziale und emotionale Entwicklung von Wichtigkeit. Es wird angenommen, dass Humor eine soziale Funktion erfüllt, inklusive der Verbesserung von Beziehungen, oder dem Erhalt des Gruppenzusammenhalts, dem Abbau von Spannungen, der Wahrung des Gesichts, sowie dem Ausdruck von Aggression und Hass auf eine sozial akzeptable Art. Denn wird Humor richtig eingesetzt, kann er die Kommunikation verbessern und zu weiteren sozialen Erfahrungen führen.⁶¹ Weiters kann er Einfluss haben auf die physische Gesundheit und das adaptive Wohlbefinden, wodurch Humor auch als Mittel der Stressbewältigung gilt.⁶²

2.2.5. Charakteristika

2.2.5.1. Formen

Mit J.M. Taylor kann man zwischen verbalem, visuellem und physischem Humor unterscheiden. Jede dieser drei Formen kann in ‚absichtlich‘ (bewusst) und ‚unabsichtlich‘ (unbewusst) unterteilt werden. Während unter unbewusstem Humor z.B. (freudsche) Versprecher zu verstehen sind, kann der bewusste Humor weiter in spontane, wie beispielsweise lustige Bewegungen, sowie in vorgefertigte humorvolle Äußerungen, wie zum

⁵⁸ Ford (2014a), S. 361; Vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 198: Inkongruenz beinhaltet eine Verletzung einer Absicht, einer Konvention, oder einer Tatsache. Bei der Inkongruenz sind generell zwei kognitive Phasen zu dem Verständnis von Humor nötig, das Wahrnehmen und Erkennen einer Inkongruenz, sowie die Lösung derselben. Damit eine Inkongruenz jedoch als humorvoll angesehen wird, muss sie im Rahmen der humorvollen Denkweise erfasst werden.

⁵⁹ Ruch (2014), S. 681; Vgl. McGhee (1999). Für Weiteres zur humorvollen Denkweise siehe: Hofmann/Ruch (2014), S. 118; Russell (1996), S. 45-46.

⁶⁰ Ruch (2014), S. 680-681.

⁶¹ Semrud-Clikeman (2014), S. 197-198, 201; Vgl. Norrick (2014), S. 175.

⁶² Semrud-Clikeman (2014), S. 200-201; Martin (2004).

Beispiel Rätsel, unterteilt werden. Auch variieren diese Formen darin wie viele Humorquellen bzw. Manifestationen von Humor ihnen zu Eigen sind.⁶³

Verbaler Humor, also Humor, der durch die Sprache, mündlich oder schriftlich, produziert wird, ist die am häufigsten vorkommende Form. Diese Form ist u.a. auf Hilfsmittel der Sprache, wie beispielsweise Wortspiele, ähnliche Aussprache, oder Rätsel angewiesen.

Visueller Humor wird hingegen durch visuelle Darstellungen erschaffen, während physischer Humor sich auf die Aktionen von Menschen, Körperbewegungen, Mimik und produzierte Geräusche bezieht. Physischer Humor kann gleichfalls absichtlich oder unabsichtlich sein und ist das Metier von Clowns oder Gauklern. Diese Formen des Humors können auch in Kombination auftreten, wobei sie nur selten als ‚Reinformen‘ vorkommen, sowie sie in sämtlichen Genres und Subgenres von Humor Ausdruck finden.⁶⁴

2.2.5.2. Marker

Verbale und schriftliche Marker vereinfachen das Verständnis und die Erkennung einer Absicht oder tieferen Bedeutung. Sie verändern nicht die eigentliche Bedeutung, sondern dienen lediglich der Verweisung auf diese, so können Marker des Humors entfernt werden, ohne die humorvolle Absicht zu beeinträchtigen, wobei hingegen die Wegnahme von Humorquellen oder -faktoren (z.B. der Pointe) zur Elimination des Humors führen würde.⁶⁵

Verbale Marker wären zum Beispiel eine übermäßig höfliche Sprache, Wiederholung der Wörter, Ereignisse, oder Silben, sowie falsche Anfänge des zu Sagenden. Weiters signalisieren diskursive Ausdrücke, wie ‚wie jeder weiß‘ und ‚wie das Sprichwort besagt‘ eine sarkastische oder ironische Absicht. Des Weiteren sind u.a. Tonlage, Lautstärke und Sprechgeschwindigkeit Indikatoren des Humors. So weisen eine langsame

Sprechgeschwindigkeit, das Machen von zusätzlichen Pausen, die Längung von Vokalen und Silben, sowie deren Nasalisierung auf Ironie hin, wie auch eine übertriebene Mimik, oder das völlige Fehlen einer solchen auf diese hindeuten. Als schriftliche Marker gelten z.B. Ellipsen, die, gemäß Adams, gleichfalls auf Ironie verweisen können.⁶⁶ So kann gesagt werden, dass Humor auch ohne derartige Marker auskommen würde, doch generell besser und leichter mithilfe derer erkannt und verstanden werden kann.⁶⁷

⁶³ Taylor (2014a), S. 351.

⁶⁴ Ibid., S. 351-352. Für Genaueres zum verbalen Humor siehe: Attardo (2014b); Taylor (2014b); Sherzer (2014). Für Details zum visuellen Humor siehe: Klein (2014a).

⁶⁵ Adams (2014), S. 359.

⁶⁶ Ibid., S. 360.

⁶⁷ Ibid., S. 361.

2.2.5.3. Stile und Techniken

Humorstile beziehen sich auf das gewohnheitsgemäße Verhalten einer Person oder deren Gebrauch von Humor im Alltag. Die Stile des Humors stehen in Verbindung mit dem ‚Sinn für Humor‘, doch sind sie von diesem zu unterscheiden.⁶⁸

Im 17. Jh. begannen Humanisten zwischen ‚gutem Humor‘ und ‚bösem Humor‘ zu differenzieren. ‚Guter Humor‘ bezog sich auf wohlwollende Formen des Humors, in welchen mit einer, anstatt über eine Person gelacht wird, während ‚böser Humor‘ feindliche oder herabsetzende Formen, bei welchen über das Unglück einer Person gelacht wird, beschreibt.⁶⁹ Heutzutage wird zwischen positiven, negativen und neutralen Humorstilen unterschieden. Das Konzept von K.H. **Craik** und seinen Kollegen umfasst fünf bipolare Stile, welche die gesamte Spannbreite von humorvollem Verhalten und Eigenschaften abdecken sollen. Sie unterteilen die Stile 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 präventive Verwendung von Humor; ‚kompetent vs. unfähig‘ (3) – Können vs. Unvermögen einer Person Witze und Anekdoten erfolgreich zu erzählen und aktiv witzig zu sein; ‚weltlich vs. verklemmt‘ (4) – Freude am Erzählen von Witzen über Tabuthemen, wie Sexualität oder Makabres vs. Hemmung und Ablehnung gegenüber diesen Themen; ‚harmlos vs. gemein‘ (5) – Freude am Wortspiel oder anderer intellektuell herausfordernder, aber harmloser Witze vs. höhnische oder grausame Humorstile.⁷⁰

R.A. **Martin** und seine Kollegen schlugen hingegen eine Kategorisierung von vier Humorstilen vor, nämlich von zwei positiven und zwei negativen. Der ‚einschließende Humorstil‘ (1) nützt Humor, um soziale Beziehungen zu verbessern und zu erleichtern. Dieser Stil ist dadurch charakterisiert, dass er tolerant und harmlos ist, er benützt z.B. sanfte Neckereien oder selbstironischen Humor, um andere zu erheitern, oder eine verkrampfte Situation zu entspannen.⁷¹ Die Bezeichnung ‚selbstverstärkender Stil‘ (2), beschreibt einen Stil, bei welchem ein Individuum eine humorvolle Lebenseinstellung trotz sämtlicher Inkongruenzen vertritt, wodurch dieser Stil eng mit dem Humor verbunden ist, der zur Bewältigung von Stress und zur Regulierung negativer Emotionen gebraucht wird. Auf der negativen Seite ist der ‚aggressive Humor‘ (3), der dazu tendiert sarkastisch zu sein und

⁶⁸ Beermann (2014a), S. 364.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.; Vgl. Craik/Lampert/Nelson (1996).

⁷¹ Für Genaueres zu dem Thema Neckerei siehe: Cortés-Conde (2014).

Menschen ohne Gedanken über den anzurichtenden Schaden lächerlich zu machen, und u.a. dadurch zu manipulieren. ‚Selbsterniedrigender Humor‘ (4) ist gleichfalls ein negativer Humorstil, der sich gegen einen selbst richtet. Indem sich ein Individuum selbsterniedrigt versucht es die Anerkennung anderer zu erlangen, wobei zu sagen ist, dass dieser Stil zumeist mit niedrigem Selbstwertgefühl einhergeht.⁷²

W. Schmidt-Hidding analysierte das moderne Vokabular von Humor und unterschied zwischen vier Basiseinstellungen, oder Bereichen der Bedeutung des ‚Komischen‘. Den ‚Humor‘ verbindet er mit einer liebenden Haltung, ‚Spaß‘ sieht er in Verbindung zu Energie und Vitalität, sowie er den ‚Witz‘ mit Geisteskraft assoziiert, während er ‚Spott‘ mit dem Gefühl des Hasses in Relation setzt. Weiters geht er in seinem Konzept der Humorstile auf Nonsens, Satire, Ironie, Sarkasmus, sowie Zynismus ein.⁷³ In einer Studie von Ruch, welche diese Ausformungen des Humors ebenfalls untersuchte, heißt es, dass Spaß, Humor und Nonsens dem Bereich des ‚guten Humors‘ zuzuordnen sind, Witz neutral sei, sowie Ironie, Satire, Zynismus und Sarkasmus eher dem ‚bösen Humor‘ zuzurechnen sind, wobei alle davon eingesetzt werden können, um bestimmte Tugenden, wie z.B. Humanität, oder Gerechtigkeit, zu vermitteln.⁷⁴

Neben den Humorstilen wurden auch die Techniken des Humors untersucht. So resultierte die Untersuchung von A.A. **Berger** zu den angewandten Techniken in humorvollen Texten aller Art in einer Liste von 45 Techniken, welche laut seinen Angaben in Texten mindestens seit der Zeit römischer Komödien zu finden sind. Alle diese Techniken können klassifiziert werden in die Kategorien von Sprache, Logik und Verstand, Identität, und Aktion oder visuelle Phänomene, wie hier gezeigt wird.⁷⁵

⁷² Beermann (2014a), S. 364; Vgl. Martin (2007). Vgl. Semrud-Clikeman (2014), S. 199: Im Gegensatz zu Martin sieht Semrud-Clikeman den ‚einschließenden Humorstil‘ nicht als durchwegs positiv an. *“Popular adolescents create group harmony and cohesion using affiliative humor. Bullies use this type of humor to harass and exclude children from the group. The use of affiliative humor requires good social skills. When it is used by bullies, affiliative humor cements the relationship within the group to an us-versus-them approach.”* Für aggressiven und harmlosen Humor siehe: Strain (2014).

⁷³ Beermann (2014a), S. 365; Vgl. Schmidt-Hidding (1963). Für den Witz siehe: Müller (2014). Für Genaueres zu Satire, Nonsens und Ironie siehe: Condren (2014); Viana (2014); Giora/Attardo (2014); Piskorska (2014).

⁷⁴ Beermann (2014a), S. 365; Vgl. Ruch (2007).

⁷⁵ Berger (2014b), S. 753. Für eine genaue Erläuterung zu den Techniken des Humors siehe: Ibid. (1993); Ibid. (1997).

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			

76

2.2.6. Zielgruppe

Prinzipiell kann jedes Thema, jeder Gegenstand und jede Person zum Ziel von Humor und deshalb verlacht werden, wie es Berger ausdrückt, *“Humor is an irrepressible force that, from time immemorial, has skewered people, places, institutions, and anything else one might think of.”* In Hinblick auf die Humorthorien lassen sich aber Unterschiede in Bezug auf die Zielpersonen feststellen. So kann im Rahmen der Inkongruenz-Theorie alles und jeder als Ziel dienen, bei der Überlegenheits-Theorie jeder Objekt des Humors sein, der unterlegen bzw. nicht ebenbürtig ist, während bei der Entladungs-Theorie sich gleichfalls sämtliche Ziele anbieten, wobei es im Allgemeinen jedoch Themen sind, die mit persönlichen Beziehungen, Sex, Ehe, Familie und Politik verbunden werden und täglich präsent sind.⁷⁷

Meistens sind die Ziele des Humors, sprich, die Ziele des Spotts, solche, welche die Menschen betreffen und beschäftigen, z.B. kann Humor eine Regierung zum Ziel haben, die ihre Untertanen unterdrückt (direkt), oder aber etwas anderes, das nicht unmittelbar mit dem Auslöser des Humors in Verbindung steht (indirekt). Manche Ziele bzw. Zielthematiken sind prädestinierter als andere zu solchen zu werden, dazu zählen beispielsweise Themen wie Sexualität, Politik, Ethnie und Rasse, sowie unterschiedlichste Persönlichkeitstypen und

⁷⁶ Berger (1997), S. 3; Vgl. Ibid. (1993), S. 18; Vgl. Ibid. (2014b), S. 753. Für Details zu einigen der genannten Techniken siehe: Davis (2014); Rose (2014); Klein (2014b); Condren (2014); Noonan (2014); Kreuz/Riordan (2014); Lockyer (2014); Mellor (2014); Kuiper (2014b); Marshall (2014); Pickering (2014); Bayless (2014); Bronner (2014); Ford (2014b); Beermann (2014b).

⁷⁷ Berger (2014b), S. 752, 754.

Persönlichkeitsmerkmale, was, wie bereits erwähnt, jedoch nicht heißt, dass ausschließlich diese als Ziele gewählt werden müssen.⁷⁸

2.2.7. Funktionalität von Humor

Die Funktionen des Humors für den Menschen sind nicht nur different, sondern auch sehr vielfältig. Humor bietet nämlich nicht nur in Konversationen viele Vorteile,⁷⁹ sondern kann gleichfalls helfen Vergnügen zu steigern, Kreativität zu beflügeln, interpersonale und institutionelle Aufgaben zu meistern, Stressbewältigung zu erleichtern,⁸⁰ die Intensität negativer Lebensereignisse zu mildern, sowie er die soziale Interaktion und zwischenmenschliche Beziehungen, Lernen, besonders das Erlernen neuer Sprachen, und die Entwicklung zu verbessern vermag, indem er die Toleranz für soziale Unterschiede erhöht und die Annäherung an neue Stimulationen erleichtert.⁸¹ Neben diesen hat er weiters auch nicht zu unterschätzende positive Auswirkungen auf die menschliche Psyche und Physis, wodurch gesagt werden kann, dass er auf das Gesamtwohlbefinden Einfluss nimmt.⁸² Abgesehen von den mannigfachen positiven Funktionen des Humors, ist seine subversive Natur, seine ‚dunkle Seite‘, gleichfalls nicht außer Acht zu lassen.

2.2.7.1. Subversiver Humor⁸³

Humor ist zumeist Mittel zum Amüsement und zur Unterhaltung, jedoch kann er auch anderen Funktionen dienen. ‚Subversiver Humor‘, beispielsweise, bezeichnet Humor, welcher darauf abzielt Widerstand zu leisten und zu hinterfragen. Er impliziert, dass jeglicher kritisch hervorgebrachte Inhalt scherzhaft zu verstehen sei, wobei die Mehrdeutigkeit des Gesagten den Sprecher vor der Notwendigkeit der vollen Verantwortungsübernahme des kritischen Gehalts seiner Worte und Aktionen schützt. Folglich können durch diese Art des Humors auf gesellschaftlich anerkannte Weise Vorgesetzte und Autoritäten, politische Führungskräfte und

⁷⁸ Berger (2014b), S. 754.

⁷⁹ Für Konversationshumor und dessen Kategorien und Komplexität siehe: Norrick (2014), S. 174-175; Ibid. (1993); Swann/Wang (2014), S. 705-706; Schmitz (2002), S. 90-91; Derks (2014), S. 164.

⁸⁰ Für Coping Mechanismen siehe: Doosje (2014).

⁸¹ McGraw/Warren (2016), S. 407; Swann/Wang (2014), S. 707; Vgl. Bippus (2014), S. 352-353; Podilchak (1992), S. 385.

⁸² Für Genaueres zu den psychischen und physischen Vorteilen des Humors siehe: Kuiper (2014a); Martin (2014); Galloway/Cropley (1999); Martin et. al. (1993); Lehman et. al. (2001); Bennett (2014); Kuiper/Nicholl (2004); Semrud-Clikeman (2014), S. 200-201; Vgl. Kuiper/Harris (2009).

⁸³ Als Gegenteil des subversiven Humors gilt der ‚verstärkende Humor‘, welcher den *status quo* aufrechterhält, indem er bestehende Solidaritäts- und Machtbeziehungen untermauert, so wie er auch Gruppennormen bekräftigt. Zu dieser Art des Humors zählt ‚Solidaritätshumor‘, welcher positiven höflichen Humor bezeichnet, der freundliche und kollegiale Beziehungen zwischen Beteiligten erhält. 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, obgleich er eine ‚verträgliche‘ Strategie anwendet. (Holmes/Marra (2002), S. 66, 70-71; Vgl. Schnurr (2014), S. 480-481).

der soziale *status quo*, sowie soziale Stereotype in Frage gestellt werden. So wird subversiver Humor auch als die ‚dunkle Seite‘ des Humors angesehen, die unter dem Deckmantel der humorvollen Aussage dazu dient, Kritik zu üben, sowie etablierte Normen und Praktiken zu hinterfragen und zu untergraben.⁸⁴

2.2.7.1.1. Gesprächsstrategien

Subversiver Humor bedient sich verschiedenster Gesprächsstrukturen, doch wird er zumeist durch witzige und geistreiche Bemerkungen, scherzhafte Beleidigungen, Imitation, oder eine bestimmte Art und Weise der Adressierung fassbar.

Witzige Bemerkungen als Ausdrucksform des subversiven Humors sind zumeist kurze, manchmal geistreiche und oft ironische Kommentare zu gerade geschehenden Handlungen, oder diskutierten Themen, welche öfters auch Übertreibungen, sowie Ironie und Sarkasmus als subtile Wege der Kritik beinhalten.⁸⁵

Scherzhafte Beleidigungen inkludieren eine Aussage, welche darauf abzielt eine (anwesende) Person zu degradieren, wobei dies auf offenkundige und nicht subtile Weise geschieht. Wie die witzige Bemerkung, kann auch die scherzhafte Beleidigung direkt in eine geführte Diskussion integriert werden. Diese Verwendung des subversiven Humors wird zumeist von Gruppenmitgliedern gebraucht, welche sehr gut in die Gruppe integriert sind, u.a. weil sie dieser schon lange angehören.⁸⁶

Eine weitere Gesprächsstrategie subversiven Humors ist die Imitation, bei welcher ein Sprecher eine andere Person mit parodiertem Sprachstil imitiert. Diese Strategie wird als äußerst effektiv verstanden, da nicht nur eine Person imitiert, sondern gleichfalls deren Einstellung und Werte parodiert, sowie implizit auch kritisiert und untergraben werden. Ziel dieser Art des Humors sind meist Mitglieder anderer Gruppen, wobei durch die Anwendung der ironischen Imitation eine Distanz zu der anderen Gruppe bzw. deren Mitgliedern geschaffen wird, die notwendigerweise vorher nicht bestanden haben muss.⁸⁷

Die Art und Weise der Adressierung, d.h. die Wahl des Sprechers an Namen und Pronomen, kann gleichfalls zu einer Distanzierung des Sprechers von dem Adressierten führen. Mithilfe

⁸⁴ Marra (2014), S. 742-744: Subversiver Humor wird auch angewandt, um Unterdrückung und politischen Regimen standzuhalten, weshalb er ebenfalls als politische Taktik, als Mittel des Ausdrucks von Opposition und als kulturell zugelassener Weg Unterdrückung abzulehnen, verstanden wird. Die Verwendung des Humors als sozialer Protest hat das Potential eine Gesellschaft gegen Unterdrückung in mannigfachen Formen zu mobilisieren. Humor dient in diesem Kontext als durchaus mächtiges Werkzeug bei der Aufzeigung sozialer Ungleichheiten, wie z.B. hierarchischen Differenzen. (S. 743-744). Holmes/Marra (2002), S. 66,83; Vgl. Podilchak (1992), S. 379; Lisson (2014), S. 48-49.

⁸⁵ Holmes/Marra (2002), S. 75-76.

⁸⁶ Ibid., S. 77-78.

⁸⁷ Ibid., S. 78.

dieser Strategie kann ein Vorgesetzter kritisiert bzw. ein Fehlverhalten durch dessen namentliche Erwähnung diesem eindeutig zugeordnet, sprich, dieser ‚ermahnt‘ werden, ohne, dass dies in einem ‚Gesichtsverlust‘ endet. Andererseits kann ein Gruppenmitglied durch ungewöhnlich förmliche Anrede den anderen Mitgliedern sein Missfallen über eine Entscheidung oder Verhaltensweise mitteilen, indem er sich durch die augenscheinlich übertriebene Höflichkeit von diesen distanziert.⁸⁸

Diesen eher positiv geschilderten Gesprächsstrategien widerspricht die Konflikttheorie, die Humor als Ausdruck des Konflikts, Streits oder der Feindseligkeit versteht, ihn als Waffe begreift, die zur Attacke oder zur Abwehr dienen kann.⁸⁹ Dies kann besonders an ethnischem und politischem Humor festgestellt werden. Humor hat in beiden Fällen ein klares Ziel und tendiert dazu mit Konflikt und Gruppenfeindseligkeit einherzugehen. Die Doppelschneidigkeit von Humor wird deutlich, wenn betrachtet wird, dass ihn diejenigen mit Kontrolle dazu benutzen um Macht auszuüben, während diejenigen in schwächeren Positionen durch ihn ihren Widerstand kundtun, wobei interessanterweise Humor, der ‚nach oben‘ gewandt ist, generell als weniger häufig und ineffektiver gilt, als ‚nach unten‘ gewandter Humor, der existierende Machtbeziehungen bekräftigt.⁹⁰

2.2.7.1.2. Humor und ‚Machthaber‘

Subversiver Humor kann gebraucht werden, um eine klare Linie zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ zu ziehen, indem die sozialen Grenzen zwischen dem Sprecher und der Zielperson des Humors betont werden. Diese Art des Humors isoliert die mächtige Gruppe oder Person dadurch, dass aufgezeigt wird, wie diese Person oder Gruppe nicht den geteilten Normen und Idealen der Untergebenen entspricht.⁹¹ *„Deshalb ist es allen privaten wie gesellschaftlichen ‚Machthabern‘ so wichtig, darüber zu bestimmen, was das ‚Unsinnige‘, ‚Falsche‘ und mithin ‚Schädliche‘ sei; denn nur wer zuvor das ‚Sinnvolle‘ aufgezeigt und definiert hat, kann dieses erfolgreich vor Verspottung schützen und dessen Gegenteil um so leichter der Lächerlichkeit preisgeben.“* Die Vorstellungen über das ‚Lächerliche‘ wechselt demnach entsprechend den Machthabern, die ihre Sichtweise auf die Welt durchzusetzen versuchen, wodurch Humor zu einem Mittel wird, das Meinungen und Stimmungen zu steuern vermag, denn *„Worüber viele lachen, gilt als komisch und übt Druck auf die Zweifler aus, sich der Gemeinde der Lachenden anzuschließen.“*⁹² Demzufolge verlachen Witz und Spott alles, was nicht der

⁸⁸ Holmes/Marra (2002), S. 79-80, 82-83.

⁸⁹ Kuipers (2014), S. 711.

⁹⁰ Ibid., S. 712, 714; Swann/Wang (2014), S. 706-707; Schnurr (2014), S. 480-481; Vgl. Lynch (2014), S. 799.

⁹¹ Marra (2014), S. 743; Holmes/Marra (2002), S. 66, 72.

⁹² Lisson (2014), S. 21.

sozialen Ordnung entspricht, sprich, normabweichendes Verhalten, wobei dadurch gruppenintern die Sozialbeziehungen gestärkt werden.⁹³

2.2.8. Humor in der Textbearbeitung – Methodik

In Anbetracht der bisher dargestellten Grundlagen des Humors ist zu sagen, dass die in Kapitel 5 zu bearbeitenden Texte hauptsächlich in Hinblick auf die von **Berger** (1997) kategorisierten Techniken, sowie auf die von **Craik** et. al. (1996) und von **Martin** (2007) 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 neueste der Theorien ist und die komplexe Relation zwischen Humor und Lachen am besten zu erfassen, sowie das weitläufige Phänomen der Inkongruenz am umfassendsten zu berücksichtigen scheint. Gleichzeitig werden jedoch auch das **rabbinische Verständnis von Humor** und die **Techniken des rabbinischen Witzes**, welche in Kapitel 4 beschrieben werden, in die Textbearbeitung miteinfließen.

⁹³ Kuipers (2014), S. 711.

3. Entstehung der rabbinischen Bewegung, ihr Anspruch auf Autorität und ihre Durchsetzung

In diesem Kapitel werden die Anfänge der rabbinischen Bewegung beleuchtet, sowie erläutert wird wer überhaupt als ‚Rabbi‘ galt. Gleichfalls wird auf den Autoritätsanspruch der Rabbinen und deren Durchsetzung eingegangen, indem ihr Autoritätsanspruch der ausgeübten Autorität (Patriarchat, Sanhedrin, Exilarchat) gegenübergestellt wird.

3.1. Anfänge der rabbinischen Bewegung

Einer gängigen Auffassung zufolge wird mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. die Geburtsstunde der rabbinischen Bewegung, einer Bewegung der jüdischen religiösen Elite im spätantiken Palästina und Babylonien, eingeläutet, welche dann effektiv mit der Etablierung der rabbinischen ‚Akademie‘ von Jochanan ben Zakkai in Jabne begonnen haben soll.⁹⁴ E. Schürer formulierte in Hinblick auf die rabbinischen Anfänge, *„Sie [die Rabbinen] waren vortrefflich auf den Antritt dieser Erbschaft vorbereitet. Schon seit zwei Jahrhunderten waren sie mehr und mehr zur führenden Macht geworden. Nun fiel ihnen mit einem Male die Alleinherrschaft zu. [Der Untergang Jerusalems bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Auslieferung des Volkes an den Pharisäismus und die Rabbinen]; denn die Faktoren, welche diesen bisher noch entgegengestanden hatten, waren zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken.“*⁹⁵ Schürer mag vielleicht in Bezug auf die Bedeutung der Rabbinen Recht gehabt haben, doch irrte er sich, als er davon sprach, dass es sich bei ihnen ausschließlich um die Nachfolger von Pharisäern handelte.⁹⁶ P. Schäfer bemerkte diesbezüglich, dass sich die Rabbinen selbst nie mit den Pharisäern identifizierten, jedoch *„Man kann nicht behaupten, dass ..., die Rabbinen, etwas völlig anderes gewesen seien als die Pharisäer. Aber man hat sich aufgrund unserer Quellenlage davor zu hüten, die Brücke zwischen Pharisäern und Rabbinen kurzschlüssig zu schlagen. Natürlich haben bei den Rabbinen pharisäische Elemente weitergewirkt, aber keineswegs nur solche. [...]“*⁹⁷ Es kann somit am ehesten von einer Sammelbewegung aus unterschiedlichen Teilen der Bevölkerung, aus diversen theologischen und ideologischen, sowie berufsmäßigen Kontexten, gesprochen werden, oder

⁹⁴ Hezser (1997), S. 55: Hingegen dieser 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. Chr. ihre Wurzeln in der Torapraxis und ihren Schwerpunkt auf dem -studium hatten. Vgl. Schofer (2005), S. 3; Vgl. Stemberger (2009), S. 79; Vgl. Hirshman (2009), S. 5.

⁹⁵ Schürer (1890), S. 656; Stemberger (2010a), S. 172.

⁹⁶ Vgl. Stemberger (2010a), S. 174.

⁹⁷ Schäfer (1991), S. 173; Hezser (1997), S. 69; Vgl. Stemberger (2009), S. 79-80; Vgl. Ibid. (2010a), S. 176-178.

wie es S.J.D. Cohen ausdrückte, *“a grand coalition of different groups and parties, held together by the belief that sectarian selfidentification was a thing of the past”*.⁹⁸

3.1.1. Rabbinen

Die frühesten Belege aus der rabbinischen Literatur für den Titel ‚Rabbi‘, welcher sich aus der traditionellen Anrede des traditionskundigen Lehrers als Rabbi ‚mein Herr, mein Meister‘ entwickelt hat, stammen aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels.⁹⁹ *„Wer Schüler und Schüler seiner Schüler hat, den nennt man Rabbi. Sind seine Schüler vergessen, nennt man ihn Rabban; sind diese und jene vergessen, nennt man ihn beim (bloßen) Namen“* (Tosefta Eduyot 3,4). Vor 70 n. Chr. wurden Rabbinen folglich nur mit Namen genannt, jedoch nicht mit dem Titel ‚Rabbi‘ bedacht, wohingegen nach 70 n. Chr. einzelne Rabbinen den Titel ‚Rabban‘ trugen.¹⁰⁰ Vom 1. Jh. n. Chr. an wurde dann, wie das Zitat bereits erläutert, die Bezeichnung ‚Rabbi‘ für einen Toralehrer mit einem Zirkel von Schülern gebraucht.¹⁰¹ Ab 70 n. Chr. war ‚Rabbi‘ keine einfache Bezeichnung mehr, oder ein Beruf, es war eine Lebensform (geworden), welche die Tora und das Studium dieser in das Zentrum des Seins rückte. Als Ersatz für Kult und Tempel wurden die Reinheitsvorschriften des Tempels auch im Alltag eingehalten, alle Speisevorschriften, sowie die genaue Entrichtung aller in der Bibel vorgesehenen Abgaben wurden übernommen, was u.a. die eigene Schulung eines zukünftigen Rabbis nötig machte.¹⁰² So musste beispielsweise jeder Schüler bei seinem Lehrer (‚Rabbi‘) Dienst tun, denn bei einem Rabbi in die Lehre zu gehen hieß ihm zu dienen. Diese Jüngerschaft konnte Jahre dauern, während der Schüler meist im Haus des Meisters wohnte und die Familiengründung zugunsten des Studiums aufschob. Wer hingegen nie einem Toragelehrten gedient hatte, der galt als Ungebildeter und konnte nicht zum Kreis der Rabbinen gezählt werden.¹⁰³ Ziel der Ausbildung war die Befähigung frei und selbständig in Fragen des religiösen Rechts entscheiden und Jünger ausbilden zu können, denn erst mit

⁹⁸ Cohen (1984), S. 50; Vgl. Stemberger (2009), S. 84; Vgl. Ibid. (2010a), S. 178-179.

⁹⁹ Stemberger (2009), S. 79; Hezser (1997), S. 55, 490.

¹⁰⁰ Stemberger (2009), S. 79. Vgl. Hezser (1997), S. 55, 64-65: Üblicherweise wurden Rabbinen vor und nach 70 n. Chr. ‚Weise‘ genannt. (S. 55; Vgl. Schofer (2005), S. 3; Für Details zu den ‚Weisen‘ siehe: Hezser (1997), S. 132-141). Die Vermeidung des Titels ‚Rabbi‘ für die Weisen vor 70 n. Chr. könnte auf die Editoren der Mischna zurückzuführen sein, welche vermutlich manchen der Weisen den Titel zuschrieben und anderen nicht, um eine Traditionskette von Mose am Sinai bis zu Jochanan ben Zakkai und seinen Schülern nachzeichnen zu können. *“For those who created or edited the chain, the rabbinic movement began with Yochanan b. Zakkai and his disciples. Those who preceded him were sages but not rabbis. The first rabbis were the students of Yochanan b. Zakkai. To be sure, the chain of tradition also maintains continuity with the past, it links Yochanan b. Zakkai to Hillel and Shammai and Hillel and Shammai ultimately back to Moses at Sinai.”* (S. 64-65).

¹⁰¹ Hezser (1997), S. 61.

¹⁰² Stemberger (2009), S. 80, 84.

¹⁰³ Ibid., S. 81.

dieser Befähigung wurde ein Schüler zum ‚Rabbi‘ (Palästina) oder ‚Rav‘ (Babylonien) ernannt.¹⁰⁴

Aufgrund der exklusiven Ausbildung in schriftlicher und mündlicher Tora entwickelte sich ein gewisses Klassenbewusstsein, welches nicht nur mit innerrabbinischen Konkurrenzkämpfen und Eifersucht, sondern auch mit der Abgrenzung gegenüber weniger gebildeten und ungebildeten Juden, wie Nicht-Juden einherging.¹⁰⁵ So variierte der Ruf einzelner Rabbinen in verschiedenen Kreisen, weshalb ein- und dieselbe Person an manchen Orten als ‚Rabbi‘ gelten konnte und an anderen nicht.¹⁰⁶ Zum Beispiel wurden reiche oder prominente Individuen, wie auch Schreiber, Richter, oder nur bloße Verwandte von Rabbinen als Rabbis bezeichnet, was vor Augen führt, dass der Titel zwar primär für Toralehrer mit Schülern in Verwendung war, aber es keine Kontrolle über den Gebrauch des Titels gab.¹⁰⁷ Da die Bezeichnung ‚Rabbi‘ nicht als ausschließliches Kennzeichen eines Toragelehrten fungierte, muss nach anderen Alleinstellungsmerkmalen gesucht werden. Der einzige Text, der vielleicht die Existenz einer äußerlichen Kennzeichnung der Identität eines Toragelehrten belegt, ist Sifre Deuteronomium 343,14, „*So wie jeder, der mit Feuer arbeitet [leicht] unter den Menschen erkannt wird, so werden die Schüler von Weisen leicht erkannt an ihrem Gehen, an ihrem Reden und ihrem Wickeln [in ihre Mäntel]*“¹⁰⁸ auf dem Markt.“ Demzufolge sind Gelehrte und deren Schüler an ihrer eigenen Art den Umhang/Mantel zu tragen erkennbar.¹⁰⁹

Hierzu ist anzumerken, dass nur der babylonische Talmud (Bavli) deutlich den Mantel eines Gelehrten von dem eines ‚Laien‘ unterscheidet und sogar göttliche Strafe auf das unrechtmäßige Tragen eines solchen Mantels folgen lässt. „*R. Jehuda sagte, [dass] Rav sagte: Wer sich selbst mit dem Tallit eines Schülers eines Weisen erhöht, aber kein Schüler eines Weisen ist, kann nicht Eintritt in das Reich des Heiligen, gepriesen sei er, erlangen*“ (bBava Batra 98a).¹¹⁰ Ob Toragelehrte tatsächlich aufgrund ihres Gewandes von anderen

¹⁰⁴ Stemberger (2009), S. 82; Vgl. Berger (1998), S. 53; Vgl. Hezser (1997), S. 490; Vgl. Kalmin (1999), S. ix, 23-24. Für Genaueres zu der Rekrutierung in rabbinische Kreise, die Ordination und Ernennung, die Ernennung in den Sanhedrin, sowie die rabbinische Nachfolge, die Annahme von Schülern und die Lehrerlaubnis siehe: Hezser (1997), S. 78-110; Stemberger (2010b), S. 187-215; Berger (1998), S. 49-62. Für den Ausschluss aus rabbinischen Kreisen siehe: Hezser (1997), S. 143-150.

¹⁰⁵ Stemberger (2009), S. 81-82.

¹⁰⁶ Hezser (1997), S. 111-113.

¹⁰⁷ Ibid., S. 70-77, 112-122: In Quellen von Phariseern, Priestern, Zeloten, Essenern, *Chaverim* (Gelehrtenkollegen) und auch Christen wird der Titel ‚Rabbi‘ verwendet, was auf dessen weit verbreiteten und nicht exklusiven Gebrauch schließen lässt. (S. 70-77).

¹⁰⁸ Ibid., S. 123; Hamel (1990), S. 60: ‚Sich selbst einwickeln‘ meint in Griechisch und Hebräisch/Aramäisch üblicherweise ‚seinen Mantel anziehen‘.

¹⁰⁹ Hezser (1997), S. 123, 490.

¹¹⁰ Ibid., S. 129: Es wurde vermutet, dass der Unterschied zwischen dem Mantel eines Gelehrten und dem eines gewöhnlichen Juden in dem Zeigen der Schaufäden (*tzitzit*) bestanden haben könnte.

Juden und auch Nicht-Juden unterschieden werden konnten ist heute nicht mehr verifizierbar, doch, dass es sich bei dem Mantel um einen Ausdruck rabbinischer Selbstwahrnehmung handeln könnte, um den Wunsch, den rabbinischen Anspruch auf Abgrenzung, ist, wie die nächsten Kapitel zeigen werden, beinahe schon am wahrscheinlichsten.¹¹¹

3.2. Autoritätsanspruch und Durchsetzung

Nach G. Stemberger sind für den Einfluss der Rabbinen für die Zeit nach 70 n. Chr. keine wirklichen Belege vorhanden, laut denen die rabbinische Bewegung beispielsweise in direkter Kontinuität zu den Pharisäern vor 70 n. Chr. stehen würde, oder sonst eine zentrale nationale Führung fortzusetzen beabsichtigte, (oder es das Amt des Patriarchen mit Sicherheit gegeben hätte).¹¹² Schürer ging jedoch davon aus, dass nach 70 n. Chr. die Autorität der Rabbinen automatisch, trotz Ermangelung der Belege, an Bedeutung zunahm, da sie als selbständige Gesetzgeber und Richter anerkannt wurden und die Juden sich freiwillig ihrem Urteil als Kollegium oder auch als Einzelrichter fügten.¹¹³ Stemberger widerspricht jedoch der Ansicht Schürers. *„Die Behauptung unmittelbarer Anerkennung der geistigen Autorität der Rabbinen durch das Volk steht gegen die These, dass die Rabbinen eine private Bewegung ohne viel Rückhalt unter den ‚normalen Juden‘ waren und sich erst über die Jahrhunderte als die geistige Führung des Judentums etablieren konnten. Mischna und Tosefta sind weitgehend theoretisches Recht, auch von jenen nicht verwirklicht, die bereit gewesen wären, sich daran zu halten. Auch dort, wo die Texte tatsächliche konkrete Entscheidungen (מעשים) wiedergeben wollen, betrifft dies nur relativ unbedeutende Einzelheiten, in denen sich bestimmte Personen aus dem Umfeld der Rabbinen freiwillig an diese wenden. Wieweit die rabbinischen Diskussionen das praktische Leben bestimmt haben, lässt sich so schwer sagen. Was die Verwaltung von Gemeinde, Ortsgericht und Wohlfahrtspflege betrifft, scheinen sich die Rabbinen erst ab dem 3. Jh. vermehrt um Einfluss bemüht zu haben; dasselbe gilt von Schule und Synagoge. Welche Vorläufer diese Entwicklung in früherer Zeit gehabt hat, ist schwer festzustellen.“*¹¹⁴ Es kann somit keineswegs davon ausgegangen werden, dass die Rabbinen nach 70 n. Chr. sofort die ganze Macht übernahmen, vom jüdischen Volk vollständig angenommen und, zumindest in Fragen des Zivilrechts, auch von der römischen

¹¹¹ Hezser (1997), S. 130; Stemberger (2010b), S. 213: Stemberger bringt den erwähnten Mantel mit der Ernennung zum ‚Rabbi‘ in Verbindung, indem er annimmt, dass dieser vermutlich (erst) nach der Ernennung getragen werden durfte.

¹¹² Stemberger (2010a), S. 184-185.

¹¹³ Schürer (1964), S. 387; Ibid. (2014), S. 335; Stemberger (2010a), S. 185.

¹¹⁴ Stemberger (2010a), S. 185. Für Genaueres zu der Institution der Synagoge und die Verbindung zwischen Rabbinen und der Synagoge siehe: Ibid. (2009), S. 89-106.

Verwaltung bevollmächtigt waren,¹¹⁵ vielmehr konnten die Rabbinen für längere Zeit nur mäßig und in der Gesellschaft nur in einem kleinen Kreis, wenn nicht nur in ihrem eigenen Jüngerkreis, Macht ausüben. „*Es ist durchaus denkbar, dass frühe Rabbinen als Einzelpersonen einen gewissen Rückhalt im Volk gehabt haben, als geistige Führer, Charismatiker, Heilige; doch die Bewegung als solche konnte kaum mit Einfluss auf das Volk rechnen. Das ergibt sich nicht nur aus dem bisher Gesagten. Das Hauptargument gegen die sofortige Annahme der rabbinischen Führerschaft durch das Volk ist der Bar Kokhba-Aufstand, der wohl kaum rabbinischen Bestrebungen entsprach, [...]*.“¹¹⁶ Weiters merkt Stemberger an, dass es sich bei den Rabbinen um eine zahlenmäßig sehr kleine Gruppe, sowohl in Palästina als auch in Babylonien handelte, die weniger als 1 % der jüdischen Bevölkerung ausmachte, was sie jedoch nicht daran hinderte, sich aufgrund ihrer Torakenntnisse der gewöhnlichen Bevölkerung, den *am ha-aretz* überlegen zu fühlen.¹¹⁷ Die Rabbinen erlangten durch ihre Kenntnis der Bibel und als Ausleger des biblischen Rechts Anerkennung, doch hing ihr Einfluss vom guten Willen der Bevölkerung ab, der gegenüber sie keine Machtmittel besaßen und von welcher sie u.a. wirtschaftlich abhängig waren.¹¹⁸

3.2.1. Autoritätsanspruch der Rabbinen

Wie gerade erläutert, war der Einfluss der Rabbinen zu Beginn ein begrenzter, doch, wie die rabbinische Literatur beweist, war ihr Autoritätsanspruch und ihr Selbstverständnis ein anderes.¹¹⁹ Die rabbinische Bewegung wollte von ihrem Anspruch her die großen priesterlichen biblischen Traditionen bewahren, aber nicht in ihrer alten, sondern in neuer, ‚rabbinisierter‘ Form. Das erste große Werk der rabbinischen Bewegung war die **Mischna** (משנה = ‚Wiederholung‘), die erste größere Niederschrift der mündlichen Tora, welche das Recht neu zusammenstellte und kodifizierte, sowie ein Weltbild vermittelte, das ein Leben im heiligen Land in Reinheit und Heiligkeit vorsah.¹²⁰ Ein Bild, auf Grundlage dessen J. Neusner die Rabbinen als *“a cultic sect, a holiness order, expressing the aspirations of lay people to live as if they belonged to the caste of priests, and of priests to live as if the whole country were the Temple”* bezeichnete.¹²¹ Die Mischna setzte sich dabei mit Leichtigkeit auch über die biblischen Traditionen hinweg, in dem sie diese zwar integrierte, sich jedoch weder vom Aufbau der Schrift, noch von den Begründungen ihrer einzelnen Bestimmungen her

¹¹⁵ Stemberger (2010a), S. 173.

¹¹⁶ Ibid., S. 186; Vgl. Ibid. (2009), S. 87.

¹¹⁷ Ibid. (2009), S. 86.

¹¹⁸ Ibid., S. 86-87.

¹¹⁹ Vgl. Ibid. (2009), S. 86.

¹²⁰ Vgl. Berger (1998), S. 38-39.

¹²¹ Neusner (1981), S. 119; Stemberger (2010a), S. 178.

ausschließlich an diese band. Die Rabbinen erlaubten sich also, ein gesellschaftlich, theologisch und ideologisch neukonzipiertes System vorzustellen, das gleichwohl an die biblischen Bilder und Gedankengebäude anknüpfte und dabei den Anspruch stellte, die neue Ordnung zu verkörpern. Vom menschlichen Körper bis zu Gott wurde von ihnen ein System der zusammengehörigen komplexen Regelwerke konzipiert, die ineinandergriffen und dem Menschen Halt geben sollten. Für eine breitere Öffentlichkeit wird vor allem das gelungene Bemühen der Rabbinen, Religion, Recht, Ethos und Lehre so miteinander zu verknüpfen, dass eine kulturelle Identität entstand, die sich einerseits an die bislang gängigen Vorgaben jüdischer Identität hielt, andererseits aber das kollektive Bild von Israel neu deutete und dabei keinerlei Berührungsängste zu vorhandenen griechisch-hellenistischen bzw. persischen Gelehrtenzirkeln zu haben schien, weshalb gesagt werden kann, dass die Rabbinen ihr Verständnis der Tora durchsetzen bzw. ihre Art der Praxis zur gängigen machen wollten, was ihnen letztendlich durch die ‚Verschmelzung von alt und neu‘ im Laufe der Jahrhunderte auch gelang.¹²² Ihren Anspruch auf Autorität und ihr Weltbild suchten die Rabbinen durch die Weitergabe und Bewahrung der Tora durch ihre Kinder, Enkel und Urenkel, sprich, durch eine ‚Traditionskette‘, zu wahren, deren Ursprung auf die Gabe der mündlichen und schriftlichen Tora am Sinai zurückzuführen ist,¹²³ auf welche in Kapitel 4 noch genauer eingegangen werden wird.

3.2.2. Ausgeübte Autorität

In der Auseinandersetzung mit den Herrschenden in Palästina unter Rom und in Babylonien unter den Parthern bzw. Sassaniden ist in Palästina das **Patriarchat**, wie auch der **Sanhedrin**, und in Babylonien das **Exilarchat** von Bedeutung,¹²⁴ denn zumindest das Patriarchat und das Exilarchat hatten die Macht und das Recht das Gesetz zu bestimmen, sie konnten es interpretieren, für ihre Bedürfnisse modifizieren, es ausweiten, oder bei Bedarf sogar aufheben.

3.2.2.1. Patriarchat

Der Patriarch (= *Nasi* ‚Fürst‘, Ethnarch), also jene politische Größe, die als Führer der Juden Palästinas in der Zeit nach 70 n. Chr. fungierte, war als Mittler zwischen dem Judentum und Rom eingesetzt, u.a. um das mit dem Untergang des Hohepriestertums entstandene

¹²² Vgl. Stemberger (2009), S. 125; Vgl. Schofer (2005), S. 3.

¹²³ Vgl. Schofer (2005), S. 3.

¹²⁴ Stemberger (2009), S. 55. Für eine Quellenstudie zu der Institution des jüdischen Patriarchen siehe: Jacobs (1995).

Machtvakuum zu füllen. Der Patriarch musste von den römischen Behörden anerkannt werden.¹²⁵ Das Patriarchat hatte in Palästina bis 429 n. Chr. Bestand,¹²⁶ war in der Familie Gamliels erblich und galt deshalb auch nach dem Aussterben der Patriarchenfamilie, zumindest in gerader Linie, als beendet.¹²⁷ Auch wenn traditionell das Patriarchat bereits mit Hillel angesetzt wird, ist der erste Patriarch, der gesichert historisch greifbar wird und dessen Anerkennung durch Rom angenommen werden kann, der am Ende des 2. Jh. lebende Jehuda ha-Nasi (= *Rabbi*).¹²⁸ Er begründete die Institution im eigentlichen Sinne und führte sie zu ihrer ersten Blüte.¹²⁹ Zur Zeit Rabbis war das Patriarchenhaus durch Grundbesitz und Handel bereits zu Reichtum gelangt, weshalb es nicht verwundert, dass Rabbi und seine Nachfolger durch diese wirtschaftliche Macht in der Lage waren auch die Rabbinen enger an sich zu binden, sie in Notzeiten zu unterstützen und längerfristig von sich abhängig zu machen.¹³⁰ Die Beziehung Jehuda ha-Nasis zu den Rabbinen war eine zweifache, denn einerseits unterstützte er die Redaktion der Mischna massiv,¹³¹ während er andererseits die rabbinische Lehrtätigkeit kontrollierte.¹³² Aufgrund seiner Position hatte der Patriarch Autonomie in Fragen der Religion,¹³³ was den Rabbinen, als Experten in der Halakha,¹³⁴ zugute kam, da ihre Schulen gefördert wurden und Geld aus der von den Sendboten eingetribenen Patriarchensteuer erhielten, worauf auch römische Edikte, wie z.B. der Codex Theodosianus XVI, 8, 14-17.29, verweisen.¹³⁵

Durch die Erblichkeit des Patriarchats wurde aber vermehrt der Blick auf eher profane Aufgaben gerichtet und das Studium, auf welches die Rabbinen so großen Wert legten, vernachlässigt, weshalb einzelne Patriarchen in den Augen der Rabbinen an Prestige verloren und folglich deren Einfluss auf die Entwicklung der rabbinischen Lehre schwand.¹³⁶ Er hatte demnach keine Autorität über die Rabbinen, außer jene, welche auf seiner Reputation

¹²⁵ Stemberger (2009), S. 56; Ibid. (2010a), S. 183; Hezser (1997), S. 405, 496: Im 4. Jh. n. Chr. erkannten die römischen Autoritäten offiziell den Status des *Nasi* an, statteten ihn mit hohen Würden aus und gewährten ihm gewisse Privilegien. Der Einfluss des *Nasi* im 4. Jh. n. Chr. auf die Rabbinen war aber vermutlich dennoch ein geringer.

¹²⁶ Stemberger (2009), S. 62.

¹²⁷ Ibid., S. 56, 63.

¹²⁸ Jehuda ha-Nasi war der Tradition nach der Sohn Simeon ben Gamliels, einem reichen galiläischen Rabbi, der aus der Linie des König David abstammen sollte, wodurch sich durch dessen Sohn *Rabbi* ein königlicher, fast messianischer Anspruch auf das Patriarchat ergab. Die Behauptung, dass die Patriarchen von Herodes abstammen würden, könnte, so Stemberger, auf eine jüdische Gegenpropaganda zurückzuführen sein. (Stemberger (2009), S. 57-58; Vgl. Hezser (1997), S. 411).

¹²⁹ Stemberger (2009), S. 58; Vgl. Hezser (1997), S. 409-410.

¹³⁰ Stemberger (2009), S. 58-59.

¹³¹ Hezser (1997), S. 414; Vgl. Stemberger (1992), S. 138-139.

¹³² Stemberger (2009), S. 59.

¹³³ Ibid., S. 55.

¹³⁴ Vgl. Berger (1998), S. 17-19.

¹³⁵ Vgl. Hezser (1997), S. 415-416, 425.

¹³⁶ Stemberger (2009), S. 60, 74.

beruhte.¹³⁷ Ungeachtet dessen hatte der Patriarch nicht unwesentlichen Einfluss auf das gesamte Judentum, denn er bestellte das Gericht, bestimmte über den Bann und setzte Richter ein, besetzte Gemeindeämter und hatte wohl schon zu einem recht frühen Zeitpunkt Autorität über die Kalenderfestsetzung. Das Amt des Patriarchen selbst, wie auch die genannten Gemeindeämter wurden aber nicht immer an den Fähigsten vergeben, oder konnten im Falle der Gemeindefunktionen sogar erkauft werden, weshalb die Rabbinen in diesem Zusammenhang als Gegner des Patriarchen auftreten konnten.¹³⁸

3.2.2.2. Sanhedrin

Heute wird die Existenz eines Sanhedrins vor und nach der Zerstörung des Tempels angezweifelt.¹³⁹ In älterer Forschung wurde angenommen, dass rabbinische Quellen, die den Sanhedrin erwähnen, als historischer Beweis für eine Institution mit diesem Namen zu betrachten seien,¹⁴⁰ was hieße, dass dem König bzw. dem Hohepriester und in weiterer Folge auch dem Patriarchen ein Sanhedrin, eine ‚Ratsversammlung‘, zur Seite stand, die zugleich den Hohen Rat und das Höchstgericht bildete.¹⁴¹ In Bezug auf einen Sanhedrin als Höchstgericht nach 70 n. Chr. steht für Stemberger fest, „*Ein Sanhedrin im Sinn einer nationalen Führung des palästinischen Judentums unter dem Patriarchen lässt sich [...] nicht nachweisen.*“¹⁴²

Der rabbinische Sanhedrin in Jabne, der angeblich von Jochanan ben Zakkai oder von Gamliel II. kurz nach der Zerstörung gegründet wurde, wäre dann als Fortsetzung des Sanhedrin, dessen Oberhaupt der Hohepriester in der Zeit des 2. Tempels war, zu verstehen, obwohl er sich in sämtlichen Punkten von der früheren Institution unterschied.¹⁴³ Die spezifische Natur dieses früheren Sanhedrins ist jedoch unklar, so vermuten manche, dass er

¹³⁷ Hezser (1997), S. 405, 496.

¹³⁸ Stemberger (2009), S. 68-69; Vgl. Ibid. (2010a), S. 184. Vgl. Hezser (1997), S. 405, 415, 496: Alle Patriarchen hatten Sympathisanten und Feinde unter den Rabbinen. Aufgrund seiner prominenten Position fungierte der Patriarch für manche Rabbinen als Patron, welche ihn dann auch unterstützten, während andere, die nicht von seiner Position profitierten oder profitieren wollten, ihm eher feindlich gegenüberstanden. Aus diesen Gründen kann nun geschlussfolgert werden, dass nicht gänzlich geklärt ist, inwieweit der Patriarch Teil der rabbinischen Gruppe war, welche Rolle seine Gelehrsamkeit spielte und in welchem Ausmaß er die Rabbinen bevorzugte. (S. 405). Für Genaueres zu der Beziehung zwischen dem Patriarchen und den Rabbinen siehe: Hezser (1997), S. 405-449.

¹³⁹ Für Genaueres zum Sanhedrin und den vielfältigen Meinungen zu seiner Existenz, Fortführung und Beschaffenheit siehe: Hezser (1997), S. 186-195; Berger (1998), S. 27-67; Stemberger (2009), S. 64-66; Ibid. (2010a), S. 179-183.

¹⁴⁰ Hezser (1997), S. 186.

¹⁴¹ Stemberger (2009), S. 64; Vgl. Berger (1998), S. 42.

¹⁴² Stemberger (2009), S. 66.

¹⁴³ Hezser (1997), S. 187; Stemberger (2010a), S. 179; Vgl. Berger (1998), S. 41-42.

ein legislatives Organ war, während ihn andere als politisches Gericht verstehen,¹⁴⁴ wobei er sich nach anderer Meinung auch von einer primär politischen Einrichtung der Frühzeit zu einem v.a. religiösen Rat der rabbinischen Zeit entwickelt haben soll.¹⁴⁵ Über das neue Zentrum der rabbinischen Bewegung in Jabne sagt Stemberger, „[es war] *etwas wesentlich anderes als das alte Synedrium ... ein juristisches Tribunal, dessen Entscheidungen zunächst nur theoretische Bedeutung hatten. Und obwohl auch dieses bald wieder zu einer großen Macht über das jüdische Volk dadurch gelangte, daß es eine wirkliche, teils zugestandene, teils usurpierte Gerichtsbarkeit über dasselbe ausübte (englisch: „partly with Roman consent and partly without it“), so hat doch das rabbinische Judentum stets ein deutliches Bewußtsein davon gehabt, daß das alte ‚Synedrium‘ aufgehört hat zu existieren*“.¹⁴⁶

Weiters wurde spekuliert, dass es zwei Sanhedrine gegeben haben könnte, einen Sanhedrin unter dem Hohepriester und einen zweiten Sanhedrin unter den Pharisäern, welcher von den Rabbinen weitergeführt wurde,¹⁴⁷ oder aber einen ‚Großen Sanhedrin‘ (71 Mitglieder) für legislative Belange und einen ‚Kleinen Sanhedrin‘ (23 Mitglieder) als politischen Rat.¹⁴⁸

Diese Möglichkeit wird heute bezweifelt. Es wird eher davon ausgegangen, dass es sich um *ad hoc* einberufene Beratergruppen handelte, die in den Quellen auf Griechisch schlichtweg vermehrt *synedrion* genannt wurden,¹⁴⁹ welche jedoch nicht die Funktion des früheren Sanhedrin weiterführten.¹⁵⁰ Des Weiteren ist in diesem Zusammenhang fraglich, inwieweit rabbinische Aussagen über einen Sanhedrin oder ein ‚Großes Gericht‘ (*bet-din ha-gadol*)

¹⁴⁴ Hezser (1997), S. 187; Mantel (1961), S. 54-101; Vgl. Stemberger (2009), S. 65-66: In Bezug auf seine Aufgaben ist zu sagen, dass der Sanhedrin für die Kalenderfestsetzung von Bedeutung war, genauso wie er für Reinheitsfragen als eine Art religiöses Gericht zuständig gewesen sein könnte.

¹⁴⁵ Stemberger (2009), S. 64.

¹⁴⁶ Ibid. (2010a), S. 180; Schürer (1964), S. 247-248; Vgl. Berger (1998), S. 40, 42; Hezser (1997), S. 68, 187-188: Nur der Bavlī und später der Midrasch behaupten, dass die ‚Akademie‘ von Jabne oder der Hof direkter Nachfolger des Jerusalemer Sanhedrins ist. Laut diesen Quellen wanderte der Sanhedrin von Jerusalem nach Jabne und von Jabne nah Uscha. (S. 68) Was diese Wanderung des angeblichen Sanhedrin bedeutet ist jedoch ungewiss, so könnte sie auf die Verlegung des Patriarchats hinweisen, oder aber als Bestätigung für nationale Gerichte dienen. (187-188).

¹⁴⁷ Stemberger (2009), S. 64.

¹⁴⁸ Hezser (1997), S. 187; Mantel (1961), S. 92-98; Vgl. Stemberger (2009), S. 64-65: Die Mischna (mSanhedrin 1,5-6) erwähnt beispielsweise einen ‚Großen Sanhedrin‘, welcher entsprechend den von Mose geleiteten siebenzig Ältesten (Num. 11,16) 71 Mitglieder zählt, während ein ‚Kleiner Sanhedrin‘ nur aus 23 Mitgliedern besteht, wobei aber nicht gesagt wird, wie diese gewählt werden. Dem ‚Großen Sanhedrin‘ wurden Funktionen einer idealen Verfassung zugeschrieben, so durfte er z.B. einen abgefallenen Stamm, eine abtrünnige Stadt, einen falschen Propheten oder den Hohepriester richten, oder sogar einen Krieg erklären, wobei jedoch keine dieser Funktionen der Realität der Zeit vor 70 und noch weniger der nach 70 n. Chr. entsprach, da es bestimmt nicht im Interesse der römischen Verwaltung war einer kleinen Gruppe von Traditionsgelehrten eine weitreichende, verfassungsgebende und höchstgerichtliche Autorität einzuräumen. (Vgl. Stemberger (2010a), S. 179, 181; Vgl. Berger (1998), S. 42, 46).

¹⁴⁹ Stemberger (2009), S. 64; Ibid. (2010a), S. 179.

¹⁵⁰ Ibid. (2009), S. 66.

überhaupt mit früheren Einrichtungen mit der Bezeichnung *synedrion* verbunden werden können.¹⁵¹

Folglich ist die Hypothese eines zentralen rabbinischen Gerichts, eines Sanhedrins, nach 70 n. Chr. nicht haltbar. Nichtsdestoweniger gab es Rabbinen, die als Richter in öffentlichen Gerichten eingesetzt waren, welche als formale Institutionen betrachtet werden können, während andere Rabbinen private Gerichtshöfe besaßen, oder bei Bedarf Urteile in Rechtsfragen in diversen Kontexten fällten, wodurch sie als informale Institutionen galten. Rabbinische Gerichte waren also scheinbar mit bestimmten Rabbinen oder Patriarchen verbunden, sowie Fallentscheide durch Rabbinen gängige Praxis waren, wobei es jedoch keine Belege dafür gibt, dass sie formal organisiert gewesen wären.¹⁵²

3.2.2.3. Exilarchat

Im persischen Raum bildete das **Exilarchat**, dessen Ursprünge im Dunkeln liegen und welches erst ab dem 3. Jh. n. Chr. gesichert ist, das Pendant zum Patriarchat.¹⁵³ Den Exilarchen (*resch galuta* ‚Oberhaupt der Diaspora‘, *Nasi*, oder *Mar* ‚Herr‘) setzte die persische Regierung ein. Er war großteils von den Rabbinen unabhängig.¹⁵⁴ Kurz nach den Anfängen der Institution kam es im frühen 3. Jh. n. Chr. mit der Regierungsübernahme der Sassaniden zu einer Krise, da die Juden zunächst ihre Selbstverwaltung und gerichtliche Autonomie verloren, wobei es auch weiterhin einen Exilarchen gab, der jedoch in den Hintergrund trat, bis ein Kompromiss erzielt wurde.¹⁵⁵ Die rabbinische Bewegung gestand dem Exilarchen zahlreiche Ausnahmen in Bezug auf die Halakha zu und gewährte ihm Privilegien,¹⁵⁶ doch ab dem späten 3. Jh. n. Chr. wuchsen die Spannungen zwischen diesem und den Rabbinen, die ihm Unkenntnis in der Tradition vorwarfen und aufgrund ihrer Kritik auch des Öfteren den persischen Behörden zur Hinrichtung übergeben wurden.¹⁵⁷ Hinzu kam, dass der Exilarch nicht aus der rabbinischen Bewegung hervorging und deshalb eigentlich nicht mit den Standards der Rabbinen gemessen werden konnte, weshalb z.B. das Nichteinhalten der Gesetze auch nicht seine Stellung im gesamten Volk zu gefährden vermochte.¹⁵⁸ Bis zur arabischen Eroberung erstarb das Exilarchat. Hiskija, um 1021 n. Chr. als Exilarch erwähnt, war nach Abraham Ibn Daud der letzte Exilarch (bis ca. 1060), während

¹⁵¹ Stemberger (2009), S. 64; Vgl. Berger (1998), S. 42.

¹⁵² Hezser (1997), S. 190-191, 492.

¹⁵³ Stemberger (2009), S. 71-72.

¹⁵⁴ Ibid., S. 71-72, 74.

¹⁵⁵ Ibid., S. 74, 76.

¹⁵⁶ Ibid., S. 73.

¹⁵⁷ Ibid., S. 74-75.

¹⁵⁸ Ibid., S. 74.

andere Quellen seinen gleichnamigen Enkel als Exilarchen (bis ca. 1100) nennen und auch manche seiner Nachfahren noch den Titel führten.¹⁵⁹ Ein durchgängiger Stammbaum oder eine durchgehende Geschichte des Amtes sind somit nicht möglich, doch ließen sich das Exilarchat, sowie das Patriarchat angeblich in direkter Abstammungslinie auf König David zurückführen, wodurch sie innerjüdisch Prestige erlangten und an der Macht festhalten konnten.¹⁶⁰ Bezüglich der Abstammung ist der Exilarch dem Patriarchen sogar überlegen, denn er stammte nämlich von der männlichen Linie ab, während der Patriarch aus der weiblichen Linie hervorging. Wird die religionsgesetzliche Autorität des Patriarchen der umfassenden weltlichen Herrschaft des Exilarchen entgegengestellt, ergibt sich, dass der Exilarch mit höheren Machtbefugnissen ausgestattet war.¹⁶¹ Die davidische Linie der Exilarchen hätte mit Mar Zutra aufgehört, als dieser zu Beginn des 6. Jh. n. Chr. nach Palästina auswanderte, was bedeutet, dass spätere Exilarchen folglich nicht rechtmäßig gewesen wären, weshalb sie ab diesem Zeitpunkt den Rabbinen nicht mehr als vorgesetzte Autoritäten gelten konnten.¹⁶²

Der Exilarch hatte als hoher Würdenträger Zugang zum Königshaus, was einer der Gründe war, weshalb Rabbinen, die politisch tätig sein wollten, (fast) keine Kritik am Exilarchen übten, da sie von diesem karrieretechnisch abhängig waren.¹⁶³ In persischer Zeit nützte der Exilarch die Mitglieder der rabbinischen Bewegung in diesem Kontext gern, um Ortsgerichte und das zentrale Gericht zu besetzen, wobei genauso andere Juden als Richter eingesetzt wurden.¹⁶⁴ In religionsgesetzlichen Fragen hatten die Rabbinen einen gewissen Einfluss, besonders in Fragen der Heiligung von Schabbat und Festtagen, sowie rituellen Vorschriften und Gelübden, allerdings stand das persische Recht in seiner Autorität in den meisten Fragen höher, vor allem im Strafrecht.¹⁶⁵ Zivilrecht und Marktaufsicht waren gleichfalls der Autorität des Exilarchen unterstellt. In diesem Bereich wurden die Einhaltung von Speiseregeln und Schlachtvorschriften, sowie die Kontrolle von Preisen und Gewichten zu einem wichtigen Betätigungsfeld von Rabbinen, die dadurch Macht erlangen und ausüben konnten. Vermögensfragen wurden von jüdischen Richtern geklärt, wie auch Schuldrecht und Eherecht an jüdische und damit häufig rabbinische Richter übergeben wurden.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Stemberger (2009), S. 76.

¹⁶⁰ Ibid., S. 71-72.

¹⁶¹ Ibid., S. 73; Vgl. Rubenstein (2003), S. 65, 67.

¹⁶² Stemberger (2009), S. 71.

¹⁶³ Ibid., S. 72-73.

¹⁶⁴ Ibid., S. 76-77.

¹⁶⁵ Ibid., S. 77-78.

¹⁶⁶ Ibid., S. 77.

4. Rabbinisches Verständnis von Autorität und Humor

In diesem Kapitel wird das rabbinische Verständnis von Autorität und Humor genauer untersucht, wobei die einzelnen angesprochenen Aspekte größtenteils für die in Kapitel 5 zu bearbeitenden Texte eine wesentliche Rolle in Hinblick auf deren Interpretation und tiefere Bedeutung spielen werden.

4.1. Verständnis von Autorität

Für die Rabbinen ergab sich ihre Autorität aus der Relation zwischen Gottes Willen, der Offenbarung und dem Kanon. Diese Autorität zeigte sich in verschiedenen Autoritätsformen, die wiederum Auswirkungen auf die Rabbinen selbst, ihr Netzwerk und ihr Hierarchiesystem, sowie auf ihr Lernen und Lehren hatten.

4.1.1. Relation zwischen Gottes Wille, Autorität, Offenbarung & Kanon

Um das rabbinische Autoritätsverständnis erfassen zu können, muss erst die Beziehung zwischen Gottes Willen, der Offenbarung, dem Kanon und Autorität aufgezeigt werden, welche J. Neusner verständlich erläuterte. *“For Judaism in classical literature, three things go together: revelation, canon and authority. To state matters in theological language, God revealed the Torah to Mose at Mount Sinai. Authority rests upon God’s will and word to Moses. We obey because we listen to what God commands us to do. Since what God gave to Moses, in particular, was the Torah – that is, revelation – it follows that God’s will reaches us in the Torah, and we obey the Torah because it is what God tells us to do. Then, continue the theological account, religious authority derives from the will and word of God in the Torah that God gave to Moses. If we want to know what is authoritative, we therefore must refer to the Torah, that is to say, the canon of holy books enjoying the status of **torah**, The canon contains and constitutes Torah. Authorities who master or claim to know the Torah then exercise authority. So the three are one: revelation, canon, authority.”*¹⁶⁷

Dies soll nun ausführlicher dargelegt werden.



¹⁶⁷ Neusner (1985), S. 374-375. Für Genauerer zu der Beziehung zwischen den einzelnen Komponenten siehe: Ibid. (1985); Vgl. Schofer (2005), S. 3, 7, 68.

Für die Rabbinen verband die Tora den Sinai, der ihnen als Offenbarungsquelle an das Volk bzw. an Mose galt, mit Zion und dem Tempel in Jerusalem, wodurch sie die dauerhafte und allen Veränderungen trotzen Gültigkeit der Lehre in den Händen der rabbinischen Lehrer betonten.¹⁶⁸ Stemberger sagte dazu, die *„Rabbinische Tradition hat durch die Jahrhunderte an der These festgehalten, dass die am Sinai geoffenbarte Tora auch schon die spätere Auslegung mitenthält, das traditionelle Verständnis also schon mit dem Bibeltext mitgegeben ist und an dessen Autorität teilhat, eine Auffassung, die gerade innerhalb orthodoxer Kreise des Judentums Auslegungsunterschiede oft zu Grundsatzfragen werden lässt. Jedenfalls ist damit grundgelegt, daß die auf den Buchstaben genau abgegrenzte Tora vom Sinai unendliche Bedeutungsfülle hat, die Tora unendlich erneuerungsfähig ist und ihr doch nie Neues hinzugefügt werden kann.“*¹⁶⁹ Der rabbinische Lehrer war ausnahmslos der einzige legitime Interpret der Offenbarung, die ihm exklusiv zwecks der Auslegung zur Verfügung stand.¹⁷⁰ *„Je vertrauter ein Gelehrter mit der Tora wurde, der ultimativen Quelle seiner Heiligkeit, umso mehr Autorität und Status erhielt er innerhalb der rabbinischen Klasse und letztlich unter der jüdischen Bevölkerung. Fähig zu sein, der schriftlichen Tora neue Bedeutungen zu entlocken, oder die Möglichkeit zu haben, ihre explizite und implizite Bedeutung zu erläutern, erhöhte einen Rabbi unter seinen Kollegen. Midraschische Befähigung bestätigte und unterstützte den Anspruch des Rabbis, ein Rabbi zu sein. Seine Fähigkeit, mit der heiligen schriftlichen Tora zu arbeiten, kennzeichnete ihn als heiligen Mann.“*¹⁷¹ Rabbinen traten somit als Mittler zu Gott auf, die als einzige den Willen Gottes in Form der Tora zu deuten vermochten, wodurch sie als Verkörperung des göttlichen Willens auftraten.¹⁷² Hilfreich war dabei die von ihnen vertretene Auffassung, dass nichts von der Tora im Himmel übrig geblieben wäre und sie dadurch jeglicher spiritueller Spintisiererei, sowie direkter Offenbarung, wie der Prophetie entzogen sei, welche von ihnen abgelehnt wurden.¹⁷³ Weiters waren die Rabbinen davon überzeugt, dass die Tora nur ihre Bedeutung für die aktuelle Zeit entfaltet, indem sie rabbinisch interpretiert und ausgelegt wird, wozu sie

¹⁶⁸ Vgl. Langer (2006), S. 21-22.

¹⁶⁹ Ibid. (2016), S. 21-22; Stemberger (1996), S. 4.

¹⁷⁰ Vgl. Langer (2006), S. 53; Midrasch zu Dtn. 30,12: *„Mose sagte ihnen: Damit ihr nicht sagt, ein anderer Mose steht auf und bringt uns eine andere Tora vom Himmel, lasse ich euch jetzt schon wissen: ‚Sie ist nicht im Himmel‘; denn nichts von ihr ist im Himmel übrig geblieben“* (Deuteronomium Rabba 8,6).

¹⁷¹ Langer (2016), S. 18, 104; Porton (2004), S. 526-527.

¹⁷² Vgl. Berger (1998), S. 70-71, 77, 83, 90; Vgl. Langer (2006), S. 53.

¹⁷³ Vgl. Langer (2006), S. 53-54: Die Prophetie galt in biblischer Zeit als die Stimme Gottes (*Bat Qol*), die nur einzelne vernehmen konnten, doch diese Art von ‚Spezialoffenbarung‘ trat mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund und war den Rabbinen zutiefst suspekt.

sich v.a. der hermeneutischen Mittel des Midrasch, *darasch* (hebr.: ‚suchen, fragen‘), bedienten.¹⁷⁴

Bei den Rabbinen ist alles unter der Offenbarung Gottes zu sehen, wobei die Offenbarung die Tora ist, welche für sie die Voraussetzung, die regelnde Kraft und das Ziel des gesamten Lebens war.¹⁷⁵ Die Tora existierte bereits vor der Welt, sie war das Werkzeug mit dem Gott die Welt erschuf, wobei die Welt um der Tora Willen entstand und nur durch sie Bestand hat. In der Tora verwirklichte sich der Bund zwischen Gott und den Menschen und mit der Annahme der Tora am Sinai wurde Israel zum auserwählten Volk.¹⁷⁶ Gott hält sich an diesen Bund und folglich auch an die Tora, die Mose nicht nur in schriftlicher, sondern ebenfalls in mündlicher Form überantwortet wurde.¹⁷⁷ Das Problem stellten jedoch die Widersprüche dar, welche zwischen schriftlicher und mündlicher Tora existierten. Die Rabbinen versuchten diese Widersprüche auszugleichen, weil sie davon überzeugt waren, dass ihre mündliche Tradition enthüllt und erklärt, was implizit im geschriebenen Text enthalten ist, ohne diesen zu verfälschen. Bei diesem Versuch konnte es manchmal von Interesse sein, eine biblische Vorschrift (zeitlich begrenzt) aufzuheben, wodurch manche rabbinische Vorschriften dem biblischen Wortlaut gelegentlich direkt widersprachen, jedoch eine solche Übertretung der Tora u.U. als ‚ein Handeln für den Herrn‘ und somit als zielführend erachtet wurde.¹⁷⁸

4.1.1.1. Offenbarung & Autorität der Rabbinen

Gott ist der Autor der schriftlichen und der mündlichen Tora.¹⁷⁹ Die geschriebene ist seit Jahrhunderten vorhanden und die mündliche wurde vor allem in Form der Mischna und der Talmudim zwischen dem 3.-8. Jh. n. Chr. überliefert. Auch die halakhischen Midraschim tragen dazu bei, die Originaloffenbarung noch weiter auszudehnen, um alle möglichen rechtlichen Meinungen zu inkludieren, was voraussetzt, dass die göttliche Offenbarung viele Wahrheiten und somit auch alle rabbinischen Meinungen, die schlussendlich ebenfalls von Gott herrühren, inkludiert.¹⁸⁰ Die Autorität Gottes als dem Autor der Tora und die der Rabbinen als den Vermittlern und Interpreten seiner Worte basieren auf dem Glauben und Vertrauen des Volkes Israels. Dieses Vertrauen gründet darin, dass Gott alles Notwendige für ihr Heil Mose am Berg Sinai anvertraute und dass die Rabbinen bis ins Detail, originalgetreu

¹⁷⁴ Vgl. Berger (1998), S. 5.

¹⁷⁵ Stemberger (2009), S. 125.

¹⁷⁶ Ibid., S. 126; Rubenstein (2003), S. 31.

¹⁷⁷ Stemberger (2009), S. 127-128.

¹⁷⁸ Ibid., S. 127, 129-130; Berger (1998), S. 5; Vgl. Schofer (2005), S. 82; Vgl. Hirshman (2009), S. 105.

¹⁷⁹ Für den Bedeutungsunterschied zwischen der ‚Tora Gottes‘ und der ‚Tora Mose‘ siehe: Rubenstein (2003), S. 94-99; Langer (2016), S. 42.

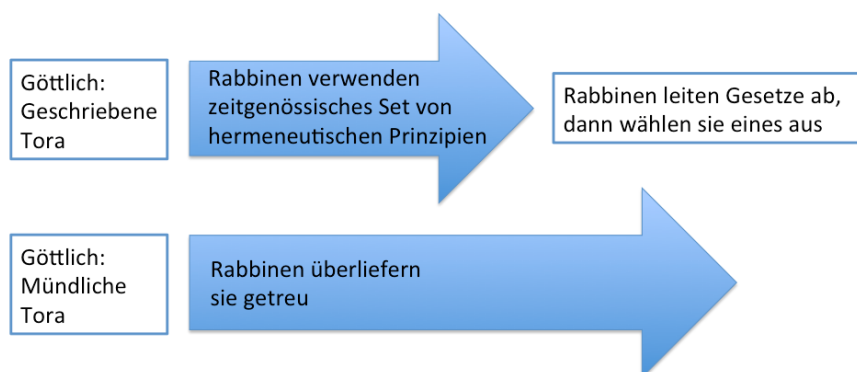
¹⁸⁰ Berger (1998), S. 83-86.

und lückenlos überliefern, was Mose von Gott offenbart wurde, was ihnen u.a. durch die Anwendung der gültigen hermeneutischen Prinzipien auf den göttlichen Text hin über Generationen hinweg möglich war.¹⁸¹

Die Rabbinen leiteten die mündliche Tora aus der schriftlichen ab, wobei sie es waren, welche die Regeln dieser Herleitung definierten und mithilfe derer sie auch über die einfache Bedeutung (*pschat*) von Bibelversen hinausgingen. Das von den Rabbinen erläuterte mündliche Gesetz und das am Sinai schriftlich geoffenbarte stehen in engem Zusammenhang, denn je größer die Domäne des einen, desto kleiner die des anderen und umgekehrt. Daraus folgt sich, dass je größer die Initiative der Rabbinen ist, desto grundlegender und weitreichender auch die Theorie ihrer Autorität sein muss.¹⁸²

M.S. Berger sah die Autorität der Rabbinen in direkter Relation zu der Offenbarung am Sinai. Diese Verbindung erläuterte er in Form von Modellen, welche die unterschiedlichen Vorstellung von Offenbarung und die Rolle der Rabbinen in Bezug auf diese, sowie deren (normative) Gesetzesregeln und hermeneutische Prinzipien berücksichtigen.¹⁸³

Minimalistische Position: Die minimalistische Position geht davon aus, dass nur die geschriebene Tora und ein paar Elemente der mündlichen Tradition am Sinai göttlich geoffenbart wurden. Die Rabbinen leiteten Gesetze ab, die keine Basis in der Tora hatten und entschieden sich für eines als normativ, wobei es in der Verantwortung der Rabbinen lag, sich für die passenden hermeneutischen Regeln zu entscheiden und die mündliche Tora getreu wiederzugeben.¹⁸⁴



185

¹⁸¹ Berger (1998), S. 95.

¹⁸² Ibid., S. 20. Für heutige gängige Ansichten, sowie Details zu der Herleitung der rabbinischen Autorität in Zusammenhang mit der Tora und deren Offenbarung siehe: Kaufmann Kohler (n.d.); Rabbi Dov Linzer (2016); Rothstein (2015).

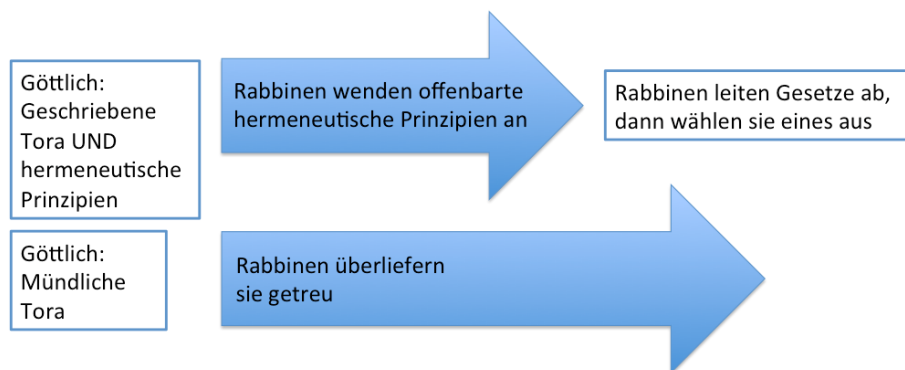
¹⁸³ Berger (1998), S. 20-21. Für die historische Frage des Ursprungs der hermeneutischen Regeln siehe: Lieberman (1950).

¹⁸⁴ Berger (1998), S. 21.

¹⁸⁵ Vgl. Ibid.

Zwischenposition 1: Die geschriebene Tora und die hermeneutischen Prinzipien wurden Mose gegeben, die daraus resultierenden Schlussfolgerungen wurden jedoch nicht offenbart, weshalb die Rabbinen eine Position als normativ auswählen konnten. Weiters überlieferten die Rabbinen mündliche Traditionen, die in keinsten Weise behaupteten, von der schriftlichen Tora zu stammen, aber dennoch göttlich offenbart waren.¹⁸⁶

Gemäß der Zwischenposition 1 ist die Verwendung der passenden hermeneutischen Regeln ein menschliches Unterfangen, geprägt durch die diversen rabbinischen Meinungen, sowie die rechtlichen Positionen, die sich aus dem Text durch menschliche Interpretation ergaben, eine gewisse Grundlage für die rabbinische Autorität verlangten. Die Rolle der Rabbinen inkludierte hierbei die Anwendung der offenbarten hermeneutischen Regeln auf die Tora, die Bestimmung des normativen Gesetzes und die treue Überlieferung des mündlichen Gesetzes.¹⁸⁷



188

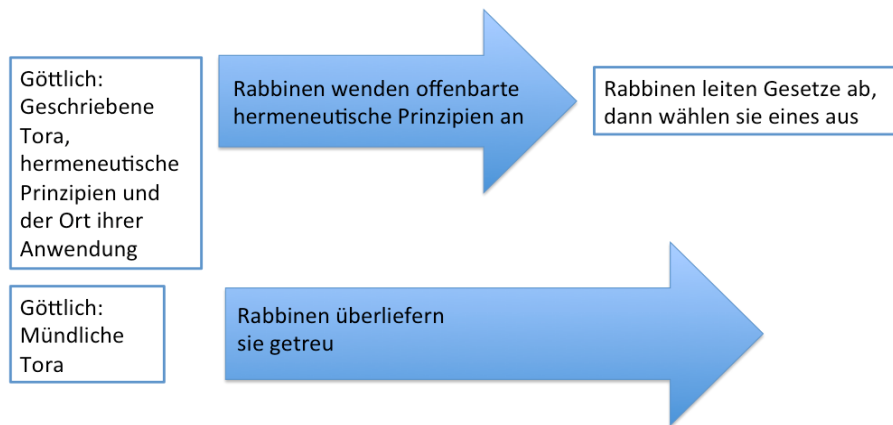
Zwischenposition 2: Die hermeneutischen Regeln und der Ort ihrer Anwendung wurden am Sinai offenbart, wodurch das von den Rabbinen abgeleitete resultierende Gesetz göttliche Autorität erhält und die Rabbinen mit begabten Technikern in ihrem Fachgebiet verglichen werden können. Die Rolle der Rabbinen inkludiert innerhalb der Zwischenposition 2 die Anwendung der offenbarten hermeneutischen Regeln an den vorherbestimmten Stellen, den Gewinn von Schlüssen, sowie die Wahl eines normativen Gesetzes und die treue Überlieferung des mündlichen Gesetzes.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Berger (1998), S. 21.

¹⁸⁷ Ibid., S. 22.

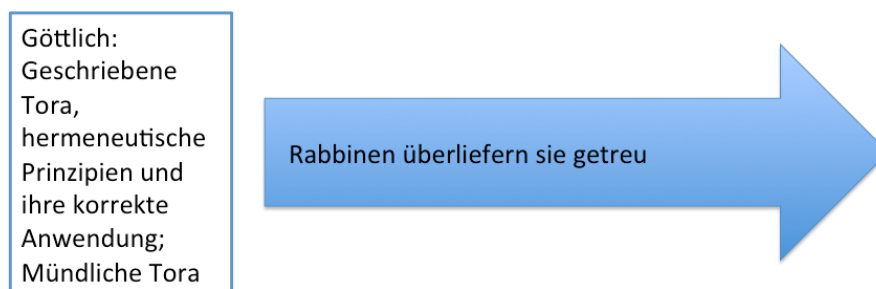
¹⁸⁸ Vgl. Ibid.

¹⁸⁹ Ibid., S. 22-23.



190

Maximale Position 1: Hierbei handelt es sich um eine Erweiterung des vorherigen Modells, indem davon ausgegangen wird, dass die hermeneutischen Prinzipien und ihre korrekte Anwendung in jedem Aspekt als Teil der Offenbarung am Sinai gegeben wurden. Dieses Modell weist indirekt auf ein nicht unerhebliches Problem hin, denn wird der Bereich der göttlichen Offenbarung ausgeweitet, schrumpft die (passive) Rolle der Rabbinen als treue Überlieferer proportional, mit anderen Worten, **desto mehr offenbart ist, desto weniger Autorität haben die Rabbinen.**¹⁹¹



192

Maximale Position 2: Die mündliche Tora wurde auch am Sinai offenbart, enthält jedoch viele Gesetze, die nicht in der schriftlichen Tora enthalten sind, weshalb davon ausgegangen wird, dass die Aufgabe der Rabbinen nicht nur in der Überlieferung bestand, sondern gleichfalls in der Findung von Verbindungen (*asmakhtot*) zum Pentateuch, um beide Torot zu integrieren. Berger meinte dazu, *“This is the function of the hermeneutical principles: not to derive new law but to determine the textual basis of an existing, orally transmitted law.”* Etliche Motive würden für dieses Modell sprechen,¹⁹³ wie z.B. der Versuch der Integration ‚beider Torot‘, um die Behauptung aufrecht zu erhalten, dass beide am Sinai gegeben wurden. Besonders in Fällen, in welchen die mündliche Tradition der wortwörtlichen Bedeutung des

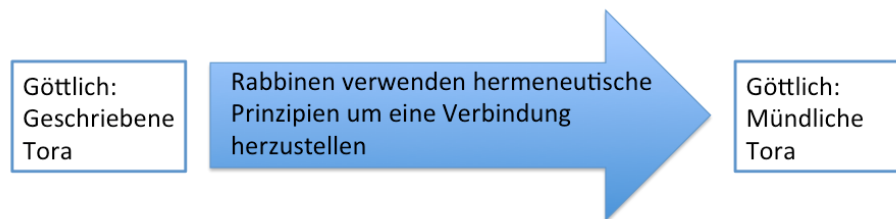
¹⁹⁰ Vgl. Berger (1998), S. 22.

¹⁹¹ Ibid., S. 23.

¹⁹² Vgl. Ibid.

¹⁹³ Ibid.; Vgl. Schofer (2005), S. 51.

Textes widersprach, gebrauchten die Rabbinen hermeneutische Hilfsmittel, um Widersprüche aufzulösen, primär indem sie zeigten, dass die geschriebene Tora nicht immer das meint, was sie sagt, sondern durch die etwas elliptische Sprache der Exegese spricht. Die Rolle der Rabbinen war laut der Maximalen Position 2 vorrangig die Überlieferung des mündlichen und die Findung von Verbindungen zum geschriebenen Gesetz.¹⁹⁴



195

Berger gab in Hinblick auf diese Modelle abschließend zu bedenken, dass die Hauptaufgabe der Rabbinen in der Überlieferung eines voll ausgeformten mündlichen Gesetzes bestand, weshalb sie vielleicht auch viel mehr in die Schaffung dieses Gesetzes selbst involviert waren als in den Modellen angenommen wird.¹⁹⁶

Die Erläuterung der Offenbarungs-Modelle Bergers sollte vorrangig dazu dienen, aufzuzeigen, dass die Autorität der Rabbinen schwinden würde, wenn alle, sprich, das gesamte Volk über die gesamte Offenbarung und deren Auslegungsarten verfügen würde. Folglich muss es im Interesse der Rabbinen gewesen sein, bestimmtes Wissen, dass mit der Offenbarung einherging, für sich zu behalten und immer nur einem kleinen Kreis von Schülern weiterzugeben, da sie durch eine Massenbelehrung ihre Autorität als einzige kompetente Interpreten der Tora bzw. der Torot eingebüßt und dadurch auch ihren besonderen Status, ihre Position in der Gesellschaft, verloren hätten.¹⁹⁷

4.1.1.2. Textliche Autorität

Es wird fälschlicherweise des Öfteren angenommen, dass die Autorität eines Textes zwangsläufig auf dessen Autor zurückgeht, doch v.a. bei unbekannten oder nicht namentlich bekannten Autoren kann dies nicht der primäre Grund für die textliche Autorität sein.¹⁹⁸ Die Autorität eines Textes kann etwa durch die allgemeine Anerkennung und Bereitschaft zur Befolgung des Inhalts durch das Volkes gegeben sein, wie dies z.B. beim **Talmud** mit seinen Praktiken und Gesetzen, welche die Grundlage für das jüdische Leben bildeten und auch

¹⁹⁴ Berger (1998), S. 24; Schofer (2005), S. 46, 73.

¹⁹⁵ Vgl. Berger (1998), S. 23.

¹⁹⁶ Ibid., S. 25. Für andere, auch widersprüchliche Vorstellungen in Bezug auf die Offenbarung und ihren Umfang siehe: Langer (2016), S. 40-44.

¹⁹⁷ Für eine andere Auffassung des Zusammenspiels von Wissen und Macht siehe: Langer (2015).

¹⁹⁸ Berger (1998), S. 12.

heute noch bilden, der Fall ist.¹⁹⁹ Bei der Verschriftlichung des Talmuds spielte zwar die Autorität der ursprünglichen Autoren eine nicht unwesentliche Rolle, da sie dem Werk eine gewisse ‚Grundautorität‘ gewährten, doch wurde diese in den Hintergrund gedrängt, als der (babylonische) Talmud dann die Worte sämtlicher autoritativer Gelehrten enthielt, welche in ihrer Gesamtheit dem Talmud schließlich seine textliche Autorität verliehen und auch den weniger bekannten Meinungen in ihm Gehör und Ansehen verschafften.²⁰⁰ Bezüglich der **Tora** ist G. Langer der Ansicht, dass die Autorität der Tora nicht einer beständig aktualisierenden Prophetie entspringt, sondern aus der ‚Macht‘ der rabbinischen Ausleger resultiert, die sich auf die göttliche Offenbarung am Sinai selbst zurückführt. Er meint damit, dass die Tora Autorität durch ihre Auslegung erhält, welche dann wiederum auf deren Ausleger und Interpreten abfährt.²⁰¹ Etwas anders verhält es sich beim **Midrasch**, denn dieser *„unterscheidet zwischen Text und Auslegung, bemüht sich sogar häufig, die Methodik der Auslegung anzugeben. Auch wenn durch die Unterscheidung zwischen Text und Auslegung letztere formal nicht selbst heiliger Text ist, macht doch der Umstand, dass die midraschische Form zur autoritativen Form der Auslegung wird, diesen Unterschied wett. Die Rabbinen verbinden Auslegung mit ihrer eigenen Gruppe, verstehen sich als die autoritativen Interpreten, auf die mit der Autorität der Interpretation auch der Status der Schrift selbst übergeht.“*²⁰² *„So leiht die Schrift als Tora ihrer wahren Auslegung den Status der Tora, die ihrerseits auf die Ausleger übergeht und die Rabbinen als Verkörperung der Tora bestimmt.“*²⁰³ Diese und andere rabbinische Texte leben durch ihre Verwendung in der jüdischen Kultur, sie sind laut Berger eingebettet in die Lebensweise dieser Gesellschaft, dieser Glaubengemeinschaft, da sie u.a. die gesellschaftsrelevanten Glaubenssätze, Praktiken und Traditionen enthalten, über welche sich die Gesellschaft definiert.²⁰⁴ So erhält der Text *„seine Autorität aus der Geschichte innerhalb des Gottesvolkes Israel, welches das Wort empfangen und im Geheimnis von Gottes Vorsehung der Nachwelt in einer bestimmten Form überantwortet hat.“*²⁰⁵

¹⁹⁹ Berger (1993), S. 74-75. Der bekannte jüdische Gelehrte Maimonides ging davon aus, dass sich alle Juden an alle Gesetze und Dekrete des babylonischen Talmuds halten müssten, da sie dessen gesamtem Inhalt zugestimmt haben. Interessanterweise wird dabei aber angenommen, dass die Menschen nicht die rabbinischen Edikte, Dekrete und Bräuche ins kleinste Detail akzeptierten, sondern eher den (babylonischen) Talmud als Ganzes. (Ibid., S. 114-115).

²⁰⁰ Ibid., S. 75-77; Ibid. (1998), S. 130; Vgl. Warburg (2013), S. 23.

²⁰¹ Langer (2006), S. 99; Vgl. Berger (1998), S. 144: Berger ist davon überzeugt, dass bei der göttlich geoffenbarten Tora (göttlich) legitimierte Autorität und Text nicht zu trennen sind.

²⁰² Langer (2006), S. 111. Für Genaueres zu der Autorität der Rabbinen als Ausleger und die Macht des Midrasch siehe: Ibid. (2016), S. 51-56.

²⁰³ Flesher (2005), S. 634; Langer (2006), S. 111.

²⁰⁴ Berger (1998), S. 13, 139, 150, 154, 155; Vgl. Langer (2006), S. 187; Vgl. Berger (1993), S. 77.

²⁰⁵ Langer (2006), S. 187.

Es ist nicht nötig, die Autorität der Rabbinen in Bereichen anzuerkennen, in welchen sie nicht über Fachwissen verfügten, weshalb auch nur bestimmte und nicht alle Teile eines Textes als autoritativ betrachtet wurden. Um die Autorität eines Textes jedoch in ihrer Gesamtheit aufrechtzuerhalten, musste der ganze Textinhalt überliefert werden, ein Umstand, der dem Charakter des Textes geschuldet ist.²⁰⁶ Tritt ein Fehler in einem Teil des Ganzen auf, kann dies das Gesamte destabilisieren und dessen Autorität ins Wanken geraten. Wenn, wie bereits angenommen, die Autorität von den Rabbinen selbst kreiert wurde, dann ist es nur logisch, dass dieser Status auch auf ihre Werke übertragen wurde, denn entweder ging die Autorität der Rabbinen auf den Text über, oder der Text erlangte mit der Zeit selbst Autorität und verhalf dadurch den Rabbinen zu ihrem Status.²⁰⁷ Die Beziehung zwischen Gelehrtem, Text und Ausleger war komplex, da ein Gelehrtschüler beispielsweise durch das Erlernen früherer Aussagen von Rabbinen diese aufgrund ihres Überlieferungsmediums, z.B. in Form des Talmuds, als gegeben hinnehmen musste, während er gleichzeitig diese Aussagen interpretieren und in seine Zeit zu übersetzen hatte, um die Worte der Gesamtbevölkerung verständlich zu machen.²⁰⁸

4.1.2. Formen der rabbinischen Autorität

Von den in Kapitel 2 beschriebenen Formen der Autorität, die auf Wronig zurückzuführen sind, erlangten die Rabbinen primär Autorität durch ihre Kompetenz und durch ihre charismatische Persönlichkeit.²⁰⁹

Die **Autorität durch Kompetenz** rührte bei den Rabbinen wohl vorrangig von ihrem Hauptbetätigungsfeld, nämlich der Interpretation der Tora und der jüdischen Gesetzgebung her.²¹⁰ Aufgrund dieser Kompetenzen befassten sie sich u.a. mit rechtlicher Beratungstätigkeit und Expertise, mit der Mediatorentätigkeit, mit der Kontrolle von Einrichtungen des öffentlichen Lebens, wie z.B. dem Richteramt, und waren, zumindest eine gewisse Zeit lang, auch in einem kleinen Kreis für die Kalenderfestlegung zuständig. Umstritten ist hingegen das Engagement von Rabbinen in Synagogen, da diese nur bedingt im Kontext von Synagogen auftraten.²¹¹ Ob magische Fähigkeiten über Heilung bis hin zur Traumdeutung noch in den

²⁰⁶ Berger (1998), S. 130.

²⁰⁷ Ibid., S. 131.

²⁰⁸ Ibid., S. 131, 133, 140.

²⁰⁹ Für Genaueres zu der Autorität durch Kompetenz (= epistemische Autorität) im Kontext der Rabbinen siehe: Berger (1998), S. 73-82, 153; Ibid. (1993). Für Details zu der personenbezogenen Autorität (= charismatische Autorität) siehe: Ibid. (1993).

²¹⁰ Ibid. (1998), S. 14, 27, 71, 75-76.

²¹¹ Langer (2012), S. 72; Vgl. Berger (1998), S. 71.

Bereich der Kompetenz fallen, oder bereits eine persönliche Eigenschaft darstellen ist nicht ganz klar, wobei sie von den Rabbinen angewandt, diesen ebenfalls Autorität verliehen.²¹²

Die **personenbezogene Autorität** leitete sich von dem Charisma jedes einzelnen Rabbinen ab und basierte auf dem Vertrauen und Glauben der Bewunderer, weshalb sie folglich auch Schwankungen ausgesetzt war. Diese Form der Autorität setzt nämlich primär die Folgebereitschaft der Schüler aufgrund der persönlichen Eigenschaften eines Rabbis voraus, auf dessen überlegenes Wissen sie gleichfalls vertrauen. Der Lehrer kann die Schüler nicht dazu zwingen ihm zu folgen, da die persönliche Autorität, sowie die Autorität durch Kompetenz, selbst keine exekutive Macht oder die Fähigkeit Gewalt auszuüben besitzt, um eine bestimmte Handlung herbeizuführen. Aus diesem Grund gilt, desto mehr Schüler ein Rabbi hat, desto höher ist sein Ansehen unter seinen Kollegen und dem Rest der Bevölkerung.²¹³

Nur wenige Rabbinen, besonders ab dem 3. Jh. n. Chr., waren als Richter oder Gemeindevorsteher (von dem Patriarchen) eingesetzt, wodurch sie durch ihr Amt zusätzlich Inhaber **institutionalisierter Autorität** waren, welche ihnen erlaubte Macht und Gewalt zur Durchsetzung anzuwenden.²¹⁴

Von dem 3. Jh. an versuchten die Rabbinen ihre Rolle bzw. ihre Autorität in der Gesellschaft zu legitimieren, indem sie sich auf die übernatürliche Herkunft der rabbinischen Lehren beriefen.²¹⁵ Diese von C. Hezser als ‚**rollenbezogene Autorität**‘ bezeichnete Autoritätsform basierte auf intellektuellen, religiösen und psychologischen Elementen. Bezüglich des intellektuellen Aspekts ist zu sagen, dass Rabbinen gebildet waren und eine bessere Ausbildung als ein Großteil der jüdischen Bevölkerung genossen. Bildung wurde mit den oberen Gesellschaftsklassen verbunden und war als einender Faktor der gebildeten Klassen auch ein Mittel zur Ausübung von Macht. Zwischen religiöser Autorität und Schriftkundigkeit bestand ein enger Zusammenhang, da Gott seinen Willen in schriftlicher Form verkündete, welche die Rabbinen lesen und deuten konnten, wodurch sie Autorität erhielten.²¹⁶ Rabbinen waren Experten in der Interpretation der Tora, welche besonders soziokulturelle und religiöse Bedeutung, v.a. nach der Zerstörung des Tempels hatte, eine Bedeutung, die von den Rabbinen zu ihren Gunsten betont wurde. Die Autorität der Tora ist übernatürlichen Ursprungs und war unangefochten.²¹⁷ Die von den Rabbinen überlieferte mündliche Tora,

²¹² Langer (2012), S. 72; Vgl. Berger (1998), S. 69.

²¹³ Hezser (1997), S. 450-451, 455, 461-462, 496; Berger (1998), S. 74, 80; Vgl. Warburg (2013), S. 20.

²¹⁴ Hezser (1997), S. 454, 461-462; Vgl. Berger (1998), S. 11; Vgl. Warburg (2013), S. 20.

²¹⁵ Hezser (1997), S. 454-455; Vgl. Schofer (2005), S. 32.

²¹⁶ Hezser (1997), S. 455-456, 496.

²¹⁷ Ibid., S. 457-458.

basierte wie die schriftliche auf göttlicher Offenbarung, mit welcher die Autorität der Rabbinen, wie bereits gezeigt, in direkter Korrelation stand. Es könnte sogar behauptet werden, dass die Rabbinen die Inkarnation der Tora waren.²¹⁸ Aus psychologischer Sicht waren die Rabbinen für die jüdische Bevölkerung nach 70 n. Chr. von einer gewissen Notwendigkeit, da sie die Menschen nach dem Wegfall des Heiligtums mit einer Richtlinie für das tägliche Leben versorgen konnten, indem sie als Vorbilder in Bezug auf die Traditionen, Gesetze und Gebräuche agierten und dadurch die Unsicherheit und Angst in der Bevölkerung milderten.²¹⁹

Wie bereits erwähnt hatten die Rabbinen keine Gewalt über die Menschen, sie konnten nur versuchen mit Überzeugung, verbalem Protest, Flüchen, Drohungen der Exkommunikation (= Bann) und göttlicher Strafe die Menschen dazu zu bewegen sich freiwillig den rabbinischen Gesetzen zu unterwerfen. Ihre Macht war also limitiert, wenn es um die Durchsetzung ihrer Wertevorstellungen ging, da sie sich zwar unermüdlich auf ihre übernatürliche Autorität beriefen, doch diese nur bei jenen Gehorsam bewirkte, die daran glaubten. Ungeachtet dieser Tatsache schien ihr rabbinisches Gedankengut in der jüdischen Bevölkerung zu fruchten, was darauf zurückzuführen sein könnte, dass in jenen (chaotischen) Zeiten entlockter Gehorsam, der Heil versprach, vielleicht genauso effektiv war wie mit Gewalt erzwungener.²²⁰

4.1.3. Rabbinen, ihr Netzwerk & ihr Hierarchiesystem

4.1.3.1. Rabbinen im Licht der Netzwerktheorie

In der Netzwerktheorie sind Beziehungen zwischen Individuen der Ausgangspunkt in der Analyse von sozialen Systemen. Angenommen wird, dass jede Person Teil eines Netzwerks ist.²²¹ Die Person, an welcher die meisten Ressourcen und Informationen vorbei müssen bzw. durch welche diese weitergeleitet werden, ist die zentrale Figur. Anders gesagt, Personen mit zentraler Position in dem Netz haben die meiste Macht, sei es nun durch ihren Zugang zu Ressourcen oder Informationen, da sie als Mediatoren für andere fungieren und auf diese Weise Macht über sie gewinnen. So basiert die Macht eines Anführers auf seiner Fähigkeit den Informations- und Güterfluss zu monopolisieren und zu kontrollieren. Anzumerken ist jedoch, dass Positionen innerhalb eines Netzwerkes wechselnd sind, weil das gesamte System dynamisch ist.²²²

²¹⁸ Hezser (1997), S. 459; Vgl. Rubenstein (2003), S. 61-62.

²¹⁹ Hezser (1997), S. 460-461; Vgl. Berger (1998), S. 152.

²²⁰ Hezser (1997), S. 462-466, 496. Für Genaueres zu verbalem Protest, Flüchen, Drohungen, dem Bann und göttlicher Strafe siehe: Ibid.

²²¹ Ibid., S. 234.

²²² Ibid., S. 236, 288, 306.

Auf die rabbinische Bewegung angewandt, ist zu sagen, dass die rabbinische Informationskette üblicherweise nur eine kleine Gruppe von 2-5 Rabbinen umfasste, die sich zu zahlreichen Anlässen im öffentlichen (Straße, Markt, etc.) oder privaten Raum (eigenes Haus) trafen, wobei die rabbinische Literatur die Beweise für eine Vielzahl von indirektem Kontakt der Rabbinen untereinander liefert.²²³ Das rabbinische Netzwerk kann als ‚ultimativ hierarchisch‘ bezeichnet werden, da Statusdifferenzen nicht nur zwischen Rabbinen und ihren Kunden, zwischen Schülern und Lehrern, sondern auch zwischen den Rabbinen untereinander existierten. Kriterien wie Wohlstand, (Blut-)Linie, patriarchale Verbindung, öffentliche Ämter und geographischer Ursprung waren ausschlaggebend für den Status innerhalb des Systems. Die, welche reich waren oder öffentliche Ämter bekleideten, oder zu dem engen Kreis des Patriarchen gehörten, hatten Zugang zu Ressourcen, welche den meisten ihrer Kollegen verwehrt waren, wobei die dezentralisierte Struktur der Bewegung verhinderte, dass diesen Rabbinen ungeteilte Macht zufiel. Folglich war das rabbinische Netzwerk kein Netzwerk Gleichrangiger.²²⁴

Gemäß der Netzwerktheorie gibt es innerhalb eines solchen gesellschaftsweiten Netzwerkes verschiedene Gesellschaftsgruppen, die einerseits untereinander vernetzt sind und andererseits durch ihre Mitglieder auch mit anderen Gruppen in Austausch stehen. Eine Gesellschaftsgruppe hat folgende Charakteristika: (a) die Anerkennung der Mitgliedsriterien durch die Mitglieder und Nicht-Mitglieder, (b) gemeinsame Interessen und Ziele, (c) geteilte Normen und Regeln, (d) Fähigkeit und gemeinsames Handeln, (e) Arbeitsteilung bzw. -organisation, (f) Fortbestehen einer Position über die Amtszeit eines Amtsinhabers hinaus. Interessanterweise scheint keines der Kriterien einer Gesellschaftsgruppe auf das rabbinische Set zuzutreffen: (a) Es gab keine eindeutigen Mitgliedsriterien und die Grenzen der rabbinischen Bewegung waren ebenfalls verschwommen, die einzige Gemeinsamkeit bestand darin, dass alle Rabbinen Toragelehrte waren. (b-c) Sie einigten sich auf die Wichtigkeit des Torastudiums und ihre Basisprinzipien waren der Tora entnommen, doch sie unterschieden sich in ihrer Interpretation spezifischer Regeln.²²⁵ (d) Kein zentraler rabbinischer Rat oder Sanhedrin scheint im römischen Palästina existiert zu haben, die Texte darüber sind lediglich Projektionen einer idealisierten Vergangenheit. (e-f) Es gibt keinen Beleg für Arbeitsteilung. Manche Rabbinen hatten zwar bestimmte Berufe, z.B. als Richter, oder Gemeindevorsteher, die aber öffentlich waren und nicht der rabbinischen Bewegung als solche dienten.²²⁶

²²³ Hezser (1997), S. 238-239.

²²⁴ Ibid., S. 306, 496; Schofer (2005), S. 9, 18.

²²⁵ Hezser (1997), S. 324.

²²⁶ Ibid., S. 325.

F. Alberoni differenzierte zwischen dem Phänomen der Gruppe und dem der Ansammlung, wobei er in Bezug auf die Ansammlung sagte, “ ... *every individual, though behaving in the same way as the others, acts in reality for himself and for himself alone. All those who behave in that given way ... do not form a higher-order social entity with which they identify themselves; in other words, they cannot be considered a group ...* ”.²²⁷ Die Unterscheidung Alberonis berücksichtigend, kann das rabbinische Netzwerk am besten als ‚Persona-Allianz-System‘ mit persönlicher Folgebereitschaft verstanden werden, u.a. weil die Funktionen einzeln von verschiedenen Individuen ausgeführt werden können.²²⁸ Rabbinen waren geographisch über diverse Regionen verteilt, hatten keinen zentralen Anführer und jeder Rabbi sah sich als Autorität in Bezug auf seine Anhänger, wodurch die rabbinische Bewegung weder als zentralisiert noch als institutionalisiert galt. Manche mögen zwar vom Patriarchen in lokale Ämter eingesetzt worden sein, doch verbanden sich die Rabbinen nicht, um großflächig über die jüdische Gesellschaft zu herrschen, sondern waren im Gegenteil von der Akzeptanz der Leute abhängig. Das ‚informelle Netzwerk‘ der rabbinischen Bewegung, das sich aus (überschneidenden) kleineren Kreisen bzw. Zirkeln von Rabbinen zusammensetzte, wurde durch Freundschaften, Allianzen, lokal und interregional,²²⁹ sowie durch Wettbewerb und Konflikte, die das Netzwerk lebendig und dynamisch hielten, zusammengehalten.²³⁰

4.1.3.2. Statusdifferenzen

Die rabbinische Literatur liefert Beweise für Statusdifferenz zwischen den einzelnen Rabbinen. Das Hauptkriterium der Unterscheidung war die Toragelehrsamkeit. Dies war jedoch nicht das einzige Kriterium, denn manche Rabbinen waren schlichtweg populärer als andere, manche hatten öffentliche Ämter inne, die ihnen zusätzliches Prestige sicherten, einige davon gehörten auch zur Entourage des Patriarchen, und andere stammten aus besonders reichen oder bekannten Familien. So ergab sich die Statusdifferenz im Grunde aus der Toragelehrsamkeit, dem sozialen Status, wie auch dem Priesterstatus, dem Besitz eines öffentlichen Amtes, der Verbindung zum Patriarchen, charismatischer Autorität, sowie einem nicht zu unterschätzenden geographischen Aspekt.²³¹

Die **Hierarchie des Lernens** ergab sich u.a. aus der Unterscheidung zwischen Bereichen der Spezialisierung, wie auch aus der Fähigkeit der Rabbinen die Tora zu lehren und zu

²²⁷ Alberoni (1984), S. 16; Hezser (1997), S. 325.

²²⁸ Hezser (1997), S. 325, 327.

²²⁹ Für Allianzen, Häuser und Verbündete der Rabbinen siehe: Ibid., S. 307-323.

²³⁰ Ibid., S. 326-327, 492-494: Die ‚Urbanisierung‘ und damit die langsame Zentralisierung der Rabbinen war scheinbar ein gradueller Prozess. So lebte eine gewisse Anzahl der Rabbinen in Jabne und Uscha, doch bestand die Bewegung dennoch aus kleinen Kreisen von Rabbinen überall. (S. 492).

²³¹ Ibid., S. 255, 450.

verbreiten. Der Sozialstatus des Vaters, sprich, ob der Vater eines Rabbis auch ein großer Gelehrter (= ‚Löwe‘) war spielte ebenfalls eine Rolle.²³² Sollte ein Rabbi von einem ‚gelehrten Vater‘ abstammen, so sollte er sich dennoch vor Hochmut hüten und sich besser in Demut und Bescheidenheit üben, da selbst die Weisen angehalten wurden die größere Weisheit eines Kollegen anzuerkennen, anstatt auf diesen eifersüchtig zu sein. Die Hierarchie des Toralernens war demzufolge mit bestimmten Benimmregeln verbunden, nach welchen der Weiseste beispielsweise zuerst sprach und dann erst seine Kollegen. Nicht nur der Status des Vaters, sondern jener der ganzen Familie konnte über die Positionierung eines Rabbis im rabbinischen Netzwerk entscheiden, besonders wenn dieser der (reichen) Oberschicht angehörte.²³³

Es gab verschiedene Einstellungen gegenüber der **Arbeit**. Es galt als ideal, sich ausschließlich mit der Tora beschäftigen zu können, während die Anhäufung von Reichtum immer abgelehnt wurde. Dennoch waren einige Rabbinen Geschäftsbesitzer und andere waren im Handel tätig, wobei manche Rabbinen sogar Spitznamen trugen, welche Aufschluss über ihren Beruf gaben. Das Torastudium diente zwar deren ‚Seelennahrung‘, doch hatte die Mehrzahl der Rabbinen neben dem Studium auch einen ‚Brotberuf‘, da nur selten jemand vom Toralernen bzw. -lehren leben konnte oder sogar reich wurde.²³⁴

Rabbinen benötigen die **finanzielle Unterstützung** reicher Individuen, welche sie auch bekamen, indem sie ihren Gönnern den Lohn in der kommenden Welt zusicherten.

Sie unterrichteten die Tora öffentlich, z.B. in Synagogen und Lehrhäusern, einerseits weil die Schüler ihren rabbinischen Lehrern eine gewisse Summe (= Entgelt) für ihre Ausbildung zahlten und andererseits weil ein Rabbi, der öffentlich unterrichtete, dadurch bekannter und einflussreicher wurde. Andere Traditionen erwähnen die Bezahlung von Tora- und Mischnalehrern, Experten, Richtern und Traumdeutern, wobei Rabbinen, die diese Funktionen erfüllen konnten, gleichfalls bezahlt wurden.²³⁵

Von **Priestern** abstammende Rabbinen hatten einen höheren Status als andere Rabbinen und waren diesen überlegen, obwohl andere Traditionen die Priesterschaft nach der

²³² Hezser (1997), S. 256. Statusdifferenzen bzw. Überlegen- und Unterlegenheit konnten u.a. durch die Adjektive ‚groß‘ und ‚klein‘ als Beifügung an die Namen der Rabbinen verdeutlicht werden, wobei diese speziellen Adjektive genauso auf die physische Größe oder Altersunterschiede hinweisen konnten. (Ibid., S. 255, 301, 305, 494). Vgl. Rubenstein (2003), S. 40, 42.

²³³ Hezser (1997), S. 257, 260; Vgl. Schofer (2005), S. 18, 33-34.

²³⁴ Hezser (1997), S. 261-263: Idealerweise sollte die Frau eines Rabbis ihren Mann bei der Erreichung des rabbinischen Ideals, nämlich des ausschließlichen Torastudiums, tatkräftig und besonders finanziell unterstützen. (S. 263; Vgl. Schofer (2005), S. 37-38). Für Details zu dem Umgang der Rabbinen mit ihren Frauen siehe: Rubenstein (2003), S. 102-122. Langer (2012), S. 70: Die Wahl des Berufs dürfte sich großteils am Beruf des Vaters orientiert haben. Ein ‚Brotberuf‘, auch wenn er nicht angenehm und ‚standesgemäß‘ erschien, war der Versorgung durch die Armenfürsorge vorzuziehen.

²³⁵ Hezser (1997), S. 264-265, 496; Vgl. Rubenstein (2003), S. 29.

Toragelehrsamkeit verordneten.²³⁶ Der größte Unterschied zwischen einem ‚priesterlichen Rabbi‘ und einem ‚normalen Rabbi‘ bestand darin, dass nur der Sohn eines Priesters Priester werden, während ein jeder Rabbi werden konnte.²³⁷ Insofern konnten sich die Rabbinen noch so sehr für die Toragelehrsamkeit als Hauptkriterium einsetzen, das Erbkriterium spielte in der Gesellschaft dennoch eine größere Rolle.²³⁸

Gerichtliche Funktionen wurden von einer Vielzahl von Individuen und Körperschaften ausgeführt, deren Verbindungen und Autoritäten nicht immer klar waren. So wurde richterliche Gewalt nicht nur von zentral-organisierten Gerichten, sondern genauso von einzelnen Rabbinen oder Gemeindevorstehern ausgeübt, wobei sie aufgrund ihrer informellen Art nur indirekt einer höheren Autorität unterstanden.²³⁹ Manche der Rabbinen hatten eigene Höfe, aber nur wenige wurden in ‚formale‘ lokale Gerichte aufgenommen, die vermutlich römisch, jüdisch, oder gemischt waren. Rabbinen, die ein öffentliches Amt bekleideten hatten mehr Autorität als ihre rabbinischen Kollegen, doch nur wenige unter den Rabbinen waren als ‚offizielle‘ Richter eingesetzt.²⁴⁰

Das **Amt des ‚Ältesten‘** hat eine lange Tradition und war üblich unter den Juden.²⁴¹ Die Ältesten standen an der Spitze der Jerusalemer Gesellschaft.²⁴² Sie galten als jedem überlegen und wurden mit Anführern der Gesellschaft gleichgesetzt, ein Status, der sie vor etwaiger Exkommunikation schützte.²⁴³ Die Natur des Amtes der Ältesten variierte und war abhängig von den unterschiedlichen Kontexten, in denen sie amtierten. So waren auch die Funktionen der Ältesten von Ort zu Ort unterschiedlich. Die Patriarchen, also die ältesten männlichen Familien- oder Clanmitglieder, galten als die Ältesten des antiken Israels.²⁴⁴

Rabbinen, die zur **Entourage des Patriarchen** gehörten oder in enger Verbindung zu diesem standen, genossen durch diese Nähe Privilegien, z.B. die Einsetzung in eine einflussreiche Position, und hatten einen gewissen Status in dem rabbinischen Netzwerk. Durch die Nähe zum Patriarchen hatten sie nämlich Zugriff auf dessen Autorität und Ressourcen und konnten so Kontrolle über andere Rabbinen erlangen.²⁴⁵

Manche Rabbinen hatten mehr **charismatische Autorität** als andere, indem sie besonders fromm, Vermittler zwischen Menschen und Göttlichem (Traumdeuter, Propheten), oder

²³⁶ Hezser (1997), S. 267.

²³⁷ Ibid., S. 268.

²³⁸ Ibid., S. 269.

²³⁹ Ibid., S. 275.

²⁴⁰ Ibid., S. 276-277.

²⁴¹ Ibid., S. 277.

²⁴² Ibid., S. 278.

²⁴³ Ibid., S. 282, 285.

²⁴⁴ Ibid., S. 279.

²⁴⁵ Ibid., S. 287-289; Vgl. Schofer (2005), S. 18, 33-34.

Wundertäter (Regenmacher) und Heiler waren, wobei diese Tätigkeiten innerhalb der Gesellschaft nicht nur positiv gesehen wurden.²⁴⁶ Einigen Rabbinen wurde von ihren Anhängern eine besondere Beziehung zum Göttlichen nachgesagt, welche sich beispielsweise dadurch äußerte, dass diese effektiver als andere beim Regenmachen oder Fluchen waren.²⁴⁷

4.1.3.2.1. ‚Jüngere‘ vs. ‚ältere‘ rabbinische Autoritäten

Jedem Individuum des jüdischen Volkes stand es frei selbst eine rabbinische Autorität zu wählen und nach deren Regeln zu handeln, wurde jedoch eine Autorität gewählt, waren deren Beschlüsse bindend.²⁴⁸ Werden die Beschlüsse rabbinischer Autoritäten über Generationen hinweg von einem Großteil der Bevölkerung eingehalten, so werden sie durch die Akzeptanz des Volkes zu imperativen bzw. u.U. auch institutionalisierten Autoritäten.²⁴⁹ Eine rabbinische Persönlichkeit wurde als lokaler Rabbi in seiner Eigenschaft als alleinige halakhische Autorität des Ortes, in dem er diente, *mara de-atra* (aram: ‚Meister der Ortschaft‘) genannt. Der *mara de-atra* besaß normativ halakhische Gültigkeit für die Bewohner eines bestimmten geographisch begrenzten Gebietes,²⁵⁰ seinen Regelungen musste auch Folge geleistet werden, wenn dieser eine Minderheitenansicht vertrat.²⁵¹ Es wurde davon abgeraten die Meinung eines einzigen *mara de-attras* als Autorität anzusehen, weshalb sich später viele mittelalterliche und moderne Gemeinden dazu entschieden mehreren Autoritäten zu folgen.²⁵² Die Akzeptanz der Gemeinde war die Basis der Legitimation der bindenden Autorität eines *mara de-atra*, durch die Anerkennung unterschiedlicher Autoritäten gab es jedoch Gemeinden in derselben Region, die ein anderes halakhisches Verhalten aufwiesen.²⁵³ Aufgrund dieses Phänomens sprach A.Y. Warburg von der institutionalisierten Legitimation von halakhischem Pluralismus, welcher durch den Willen der Gemeinden zustande kam.²⁵⁴ Ein *mara de-atra* hatte viel Autorität, aber diese war eingeschränkt, denn falls er sich irrte oder Unerlaubtes erlaubte, gab es nicht den Zwang ihm zu folgen, seine Beschlüsse waren reversibel und er konnte ersetzt werden. Erhielt jemand eine Entscheidung von einem *mara de-atra*, war es in dessen Verantwortung, diese Regelung zu verstehen, war dies aber nicht der Fall und es wurde einer falschen Regelung Folge geleistet galt derjenige als nachlässige

²⁴⁶ Für die Beziehung der Rabbinen zu der übrigen Bevölkerung, welche deren Dienste in Anspruch nahm, oder gegen die Rabbinen und ihre Praktiken vorging siehe: Hezser (1997), S. 353-404.

²⁴⁷ Ibid., S. 289-297; Vgl. Schofer (2005), S. 141; Vgl. Kalmin (1999), S. 75-78.

²⁴⁸ Warburg (2013), S. 19; Vgl. Berger (1993), S. 61.

²⁴⁹ Warburg (2013), S. 21-22, 29.

²⁵⁰ Kirschenbaum (1993), S. 35; Warburg (2013), S. 42; Vgl. Berger (1993), S. 61.

²⁵¹ Warburg (2013), S. 24, 30.

²⁵² Ibid., S. 25.

²⁵³ Ibid., S. 26-27, 42.

²⁵⁴ Ibid., S. 28, 30-31.

Person (*poshei'a*), denn der Glaube an die Weisheit einer anderen Person war/ist nicht mit blindem Gehorsam gleichzusetzen.²⁵⁵ Normalerweise wurde nach dem Tod des *mara de-atra* ein neuer eingesetzt, dessen Regelungen dann befolgt wurden, doch entschied sich die Gemeinde dafür weiterhin den Regelungen des Verstorbenen folgen zu wollen, konnten sie dies, indem sie diesen erneut bestätigten. Aus diesem Sachverhalt lässt sich schließen, dass die Gemeinde eine überaus wichtige Rolle bei der Etablierung der verpflichtenden Halakha spielte, indem sie den *mara de-atra* wählten, dem sie verbindend folgen wollten.²⁵⁶ Wurde jedoch der verstorbene *mara de-atra* von einem neuen ersetzt und der neue *mara de-atra* wollte Regelungen seines Vorgängers abändern oder aufheben, so konnte er dies nur wenn er fromm und gelehrt war.²⁵⁷ Trotz des Gefühls der Abnahme der Gelehrsamkeit im Laufe der Zeit,²⁵⁸ wäre bei einem Streit zwischen früheren und späteren Autoritäten, die Halakha auf der Seite der späteren gewesen, denn *“We consider the views of those later in time to have greater authority, since they were aware of the reasoning of the earlier authorities as well as their own, and they reached their decision on the basis of choice among all views and after fully deliberating in order to get to the heart of the matter.”*²⁵⁹ Warburg spricht in diesem Zusammenhang von drei entscheidungsfindenden Regeln, nämlich, dass die Mehrheitsmeinung der Autoritäten eingehalten werden muss (1), wenn es keine definitive Regelung gibt und beide Positionen Anhänger haben, der Autorität mit mehr Status und mehr Anhängern Folge geleistet werden muss (2), wie auch bei Zweifeln über biblische Verbote der strengeren Meinung gefolgt wird (3).²⁶⁰

Durch die **Sammlung der Statements** von hunderten von Rabbinen im (babylonischen) Talmud wurde die persönliche Autorität von einzelnen, wie z.B. Rabbi Akiva, Rabbi Samuel und Rav Ashi, vereinheitlicht und in die Autorität eines Textes transformiert, insofern, als dass ihre Äußerungen einen gewissen Status in den Schulen und (babylonischen) Akademien erlangten und auf bestimmte Weise, nämlich kollektiv als Gesamtkorpus, studiert wurden.²⁶¹ Aufgrund des Status der frühen Rabbinen wurden ihre Aussagen und Regelungen von späteren nicht in Frage gestellt, auch wenn neuere Erkenntnisse diese u.U. als falsch darstellen könnten, weil die Autorität der frühen Rabbinen als solche anerkannt und

²⁵⁵ Warburg (2013), S. 31-32.

²⁵⁶ Ibid., S. 32, 37-38. .

²⁵⁷ Ibid., S. 53.

²⁵⁸ Ibid., S. 59; Vgl. Berger (1998), S. 78-79. „Wenn die ersten [Generationen] wie die Söhne von Engeln waren, sind wir die Söhne von Menschen, und wenn die ersten [Generationen] wie die Söhne von Menschen waren, sind wir wie Esel.“ (bSchabbat 112b).

²⁵⁹ Warburg (2013), S. 60.

²⁶⁰ Ibid., S. 61-62. Bei Streitigkeiten wie z.B. zwischen den Schulen des Schammai und des Hillel sollten nicht die Milde oder die Strenge beider angenommen werden, sondern die Milde und Strenge einer Schule sollte verbindlich sein. (Ibid., S. 63).

²⁶¹ Berger (1998), S. 15; Hezser (1997), S. 243.

respektiert und auf diese gleichfalls Rücksicht genommen wurde, wobei der einzigartige Status der früheren Rabbinen vielleicht auch auf den bereits erwähnten *hidardarut ha-dorot*, den Fall des spirituellen Levels der Menschheit im Laufe der Zeit zurückzuführen sein könnte.²⁶²

Meinungsdifferenzen zwischen einzelnen **Schulen bzw. Häusern**, wie dem des Hauses Hillel und des Hauses Schammai, finden oft in Disputen Ausdruck und werden häufig im Talmud, besonders im Bavli, thematisiert. Die Lehre aller Weisen und deren Häuser geht auf einen göttlichen Ursprung zurück, weshalb alle (theoretisch) gleich viel wert sind, sprich, gleiches Gewicht in Debatten haben.²⁶³ Nichtsdestoweniger werden im Talmud Geschichten überliefert, die davon berichten, dass Rabbinen, welche mit den Meinungen ihrer Kollegen nicht konform gingen, auf feindliche und beleidigende Art begegnet wurde,²⁶⁴ wobei anzumerken ist, dass viele Rabbinen sich über bestimmte Themen generell uneinig waren.²⁶⁵ N. Luhmann vertrat diesbezüglich die These, dass *„jede Sozialordnung Wertwidersprüche ertragen muss und in hohem Maß ertragen kann, ohne dadurch in ihrem Bestand gefährdet zu sein,“*²⁶⁶ sowie, *„dass alle Konflikte im System sich an gemeinsamen akzeptierten Vorstellungen orientieren, gewisse Spielregeln beachten müssen und an gewisse Bedingungen in der Formulierung ihrer Ziele gebunden sind. Konfliktsituationen werden deshalb in einer schon geordneten Weise erlebt, die einen Mindestbestand an Gemeinsamkeit immer neu bestätigt. Regulierte Konflikte haben eine latente Funktion für die Festigung einer gemeinsamen Ordnung. Alle Gegensätze sind so strukturiert, dass nicht gegen das System, sondern um Einfluss im System gekämpft wird.“*²⁶⁷ Wird diese These auf die rabbinische Bewegung umgelegt, dann war das Torastudium die Basis und der gemeinsame Ausgangspunkt für differierende Meinungen und Praktiken, die zwangsläufig zu Konflikten führten. Eine gewisse Konformität unter den Rabbinen war nämlich vermutlich nicht das Resultat fixierter Normen, sondern ergab sich eher aus dem Sozialisierungsprozess der Toragelehrten, denn jeder, der einem Rabbi gedient und selbst die Ausbildung zum Gelehrten durchlaufen hatte, wies ähnliche Meinungen und Praktiken wie seine Gelehrtenkollegen auf. Auf Basis dieser geteilten Glaubenssätze und Regeln traten dann ‚regulierte Konflikte‘ auf, welche den Glauben an die Wichtigkeit der Torainterpretation und deren Adaption im

²⁶² Berger (1998), S. 78, 81, 147; Vgl. Hezser (1997), S. 241, 249.

²⁶³ Hezser (1997), S. 242; Vgl. Rubenstein (2003), S. 65: Durch eine Himmelsstimme wurde das Haus Hillels in Bezug auf die Gesetzeslehre als bevorzugt deklariert, einerseits aufgrund seiner dialektischen Fähigkeiten und geistigen Schärfe, andererseits weil die Anhänger Hillels nicht nur ihre Lehrmeinung, sondern auch die des Hauses Schammais überlieferten.

²⁶⁴ Hezser (1997), S. 243.

²⁶⁵ Ibid., S. 252.

²⁶⁶ Luhmann (1964), S. 239; Hezser (1997), S. 253.

²⁶⁷ Luhmann (1964), S. 240; Hezser (1997), S. 253.

täglichen Leben festigen sollten, aber gleichzeitig auch Ausdruck des Konkurrenzkampfes der Rabbinen um Einfluss innerhalb der rabbinischen Gesellschaft waren.²⁶⁸

4.1.3.2.2. Babylonische vs. palästinische Rabbinen

Babylonische Rabbinen wurden von ihren palästinischen Kollegen als unterlegen betrachtet und von jenen auch verspottet und verunglimpft. Diese Vorurteile äußerten sich z.B. in ARN B 48,21, „Zehn Anteile Narrheit gibt es auf der Welt: neun bei den Babyloniern und einen auf der ganzen (übrigen) Welt.“²⁶⁹ Die Überlegenheit der palästinischen Rabbinen wird von diesen als göttlich bestätigt propagiert. „Der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Die Ältesten des Exils werden von mir am meisten geliebt. [Noch] lieber ist mir ein kleiner Kreis, der sich im Land Israel befindet, als ein großer Sanhedrin, der sich außerhalb des Landes befindet.“²⁷⁰ Babylonier, die *aliya* machten oder gar öffentliche Ämter in Palästina innehatten, wurden Ziel des (palästinischen) Hasses, der sich eigentlich gegen die in Babylonien verbliebenen richtete.²⁷¹ Es waren jedoch nicht nur Babylonier, sondern auch andere Rabbinen außerhalb des Landes, welche Ziel von Vorurteilen und Hass wurden.²⁷² Die Tradition, nach welcher babylonische Rabbinen verunglimpft wurden, hatte ihren ‚Sitz im Leben‘ nicht nur in Situationen des Wettkampfes zwischen individuellen Rabbinen, sondern war vielmehr auf einen prinzipiellen und weitverbreiteten Wettstreit zwischen palästinischen und babylonischen Rabbinen zurückzuführen, der bereits in amoräischer Zeit (ca. 300 - 500 n. Chr.) begann.²⁷³ Neben der feindseligen Tradition, gab es jedoch auch eine andere, der zufolge die Rabbinen in Palästina sich zwar gleichfalls als ihren Kollegen außerhalb des Landes überlegen betrachteten, es aber nicht zu Konkurrenzkämpfen zwischen diesen kam. Diese auf Einheit bedachte Tradition findet sich in Sifre Deuteronomium 47,4 wieder, „So wie es unter den Sternen keinen Neid, Hass, Eifersucht oder Wettkampf gibt, so ist es auch unter den Gerechten. Bei den Sternen gleicht das Licht des einen nicht dem eines anderen, dies ist auch der Fall bei den Gerechten.“²⁷⁴

²⁶⁸ Hezser (1997), S. 254.

²⁶⁹ Becker (2006), S. 173; Hezser (1997), S. 298; Vgl. Rubenstein (2003), S. 160-162: In anderen Traditionen behaupten die babylonischen Rabbinen ihren palästinischen Kollegen in ihrem Torawissen überlegen zu sein und beanspruchen die Kalenderfestlegung für sich. (S. 160).

²⁷⁰ yNed 6,13,40a; Hezser (1997), S. 299: Es herrschten verschiedene Formen der Organisationsstruktur in Palästina und Babylonien vor, so bestand in Palästina das ‚Netzwerk‘ beispielsweise aus kleinen ‚Zirkeln‘.

²⁷¹ Hezser (1997), S. 299-300.

²⁷² Ibid., S. 300: Scheinbar wurde nicht nur zwischen babylonischen und palästinischen Rabbinen differenziert, sondern auch zwischen palästinischen Rabbinen untereinander. So gab es eine hierarchische Unterscheidung zwischen lokalen, besonders tiberischen, Rabbinen und Rabbinen aus dem Süden, z.B. Lydda.

²⁷³ Ibid., S. 300-301; Vgl. Rubenstein (2003), S. 160.

²⁷⁴ Hezser (1997), S. 255.

4.1.3.3. Rabbinen vs. andere Experten

Prinzipiell ist Wettbewerb zwischen Personen mit denselben oder ähnlichen Funktionen und Fähigkeiten üblich, weil sie voneinander ersetzt werden können. Hauptgut der Rabbinen war ihr Torawissen, sie waren Experten der Tora, deren Lehre und Interpretation, weshalb sie auch dazu fähig waren, Leuten auf Basis der Tora Ratschläge zu geben. Andere, welche ebenfalls solchen Rat gaben bzw. Tora lernten, waren Schreiber, Richter und Priester. Manche Rabbinen gehörten gleichfalls diesen Berufsgruppen an, doch können deshalb diese Berufe nicht mit ihnen gleichgesetzt werden, da die Grenzen bezüglich des spezifischen Berufsbildes verschwammen.²⁷⁵ Nichtsdestoweniger sahen Rabbinen Schreiber, Richter und Priester nur als Gleichrangige an, wenn diese das gleiche Maß an Toragelehrsamkeit aufweisen konnten, war dies nicht der Fall, standen sie ihrer Meinung nach unter ihnen und waren unterlegen.²⁷⁶ So wurden Schreiber, Richter und Priester, die nicht so sehr in der Tora bewandert waren, aber dennoch ihre Funktionen innehatten, von den Rabbinen aufgrund ihrer mangelnder Torakenntnisse kritisiert, wie dies ja auch unter den Rabbinen selbst üblich war, wenn einer von ihnen das Studium vernachlässigte.²⁷⁷

4.1.3.3.1. Schreiber

Bereits in vorexilischer Zeit waren Schreiberschulen mit dem Tempel verbunden. Diese priesterliche Monopolisierung der Schreiberausbildung setzte sich in der Zeit des zweiten Tempels fort, bis das Schreiberamt schließlich einem weiteren Kreis der Bevölkerung zugänglich gemacht wurde. In der Folge war das Wissen der Schreiber nicht mehr Eigentum der Priesterklasse, sondern wurde zu einem Beruf, der theoretisch jedem offen stand.²⁷⁸ In jüdischer und römischer Gesellschaft waren Schreiber Professionelle, welche eine adäquate Ausbildung durchlaufen hatten. Galt eine Person nach dieser als fertiger Schreiber, hatte sie das Recht Geld für ihre Dienste zu verlangen, v.a. wenn sie für Ämter oder Institutionen arbeitete.²⁷⁹ Römische Schreiber wurden differenziert in ‚private‘ oder ‚offizielle‘ Schreiber. ‚Private‘ Schreiber waren meist Sklaven, die als Sekretäre für ihren Meister arbeiteten, während ‚offizielle‘ Schreiber Freie oder Freigelassene waren, die in Verbindung zu Ämtern oder Institutionen standen. Das Verhältnis zwischen Schreibern im Allgemeinen und Rabbinen war ambivalent.²⁸⁰

²⁷⁵ Hezser (1997), S. 467, 488, 490, 497.

²⁷⁶ Ibid., S. 488.

²⁷⁷ Ibid., S. 489, 497.

²⁷⁸ Ibid., S. 468.

²⁷⁹ Ibid., S. 470-471.

²⁸⁰ Ibid., S. 471.

Generell brauchten Rabbinen die Dienste von Schreibern nicht, da sie einerseits selbst schreiben konnten und andererseits die meisten Rabbinen gar nicht der sozialen Klasse angehörten, die es sich leisten konnte Schreiber zu beschäftigen. Manche Traditionen ordneten Schreiber den Rabbinen unter, so heißt es beispielsweise, „*Von dem Tag an, an dem der Tempel zerstört wurde, begannen Weise wie Schreiber zu sein, und Schreiber wie Vorbeter, und Vorbeter wie gewöhnliche Menschen.*“²⁸¹ Die Hierarchie war ursprünglich klar, die Weisen hatten die höchste Position inne, dann kamen die Schreiber, doch durch den Abstieg des Lernens der Weisen waren die Grenzen zwischen ihnen und den Schreibern verschwommen.²⁸² Die negativste Sicht auf Schreiber ist jedoch in ARN A 36,29 enthalten, denn dort heißt es, „*Es gibt sieben, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben und diese sind: ein Sekretär, ein Schreiber, der beste unter den Ärzten, und [einer der dient als] Richter in seiner Stadt, ein Wahrsager, ein Synagogendiener, und ein Metzger.*“²⁸³

Die Schreibzunft überschneidet sich, wie bereits erwähnt, teilweise mit jener der Rabbinen. So waren manche Rabbinen professionelle Schreiber und manche Schreiber wurden aufgrund ihrer Gelehrsamkeit als ebenbürtige Gesprächspartner von Rabbinen angesehen. Schreiber wurden von Leuten, wie ihre rabbinischen Kollegen, gleichfalls in Belangen der Halakha gefragt und diese gaben ihre Meinung ab, z.T. auch entgegen der Meinung von Rabbinen. Schreiber waren von Rabbinen gerne als einfache Toralehrer gesehen, doch im Grunde genommen, betrachteten die Rabbinen die Schreiber als ihnen unterlegen, weil diesen das ‚höhere‘ Torastudium fehlte.²⁸⁴

4.1.3.3.2. Richter

Manche Rabbinen wurden als Richter in Gerichten eingesetzt, aber nicht alle Mitglieder von Gerichten waren Rabbinen.²⁸⁵ Die Mehrzahl der Rabbinen verkündete Urteile und Rechtsratschläge ‚inoffiziell‘, sprich, lediglich auf der Basis des Vertrauens der Menschen, welche ihre Autorität anerkannten, denn schließlich war die Wahl des Rechtsbeistandes frei.²⁸⁶ Fühlte sich ein Rabbi in einem bestimmten Gesetzesbereich nicht kompetent genug, gab er den Fall an einen Kollegen weiter, den er als besser geeignet ansah, wobei die Konsultierung der Kollegen nach einer gewissen Statushierarchie erfolgte.²⁸⁷

²⁸¹ mSota 9,15.

²⁸² Hezser (1997), S. 473.

²⁸³ Becker (2006), S. 260-261; Hezser (1997), S. 474.

²⁸⁴ Hezser (1997), S. 475.

²⁸⁵ Ibid., S. 475-476.

²⁸⁶ Ibid. S. 476, 492.

²⁸⁷ Ibid., S. 250.

Reiche und/oder ungebildete Richter erkannten Rabbinen nicht als ihre Gleichberechtigten in Bezug auf das Torastudium an.²⁸⁸ Weiters wurden Richter von Rabbinen aufgrund ihres höheren Sozialstatus, der Beziehung zu der Person, die sie in das Amt einsetzte, und ihrer angeblichen Bestechlichkeit kritisiert, sowie dafür, dass sie Fälle ‚nach ihrem Wissen‘ (= Hausverstand, säkulare Rechtstradition) und nicht auf Basis der Tora beurteilten.²⁸⁹

4.1.3.3.3. Priester

Mit der Zerstörung des Tempels verloren die Priester, die für den Opferkult, das Torastudium und das Richten zuständig waren, ihre Hauptaufgabe, dennoch waren sie weiterhin eine Kraft in der Gemeinde mit Macht, Zusammenhalt und einem speziellen Status aufgrund ihrer Linie, anhand derer sie an der Spitze der jüdischen Gemeinde, gefolgt von Leviten und Israeliten standen.²⁹⁰ Nach 70 n. Chr. nahm der Aufwand der Priester im Torastudium ab, ein Umstand, der es den Rabbinen erlaubte, deren Gesellschaftsposition zu unterwandern, da das Torastudium als Hauptkriterium zur Statusbestimmung galt.²⁹¹ Der römisch-jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus beschrieb die Priester noch als Lehrer, Richter und Experten der Tora, welche in Konkurrenz zu den Rabbinen standen und öffentliche Prominenz genossen. Kurz nach 70 n. Chr. besaßen manche Priester noch eine von den Rabbinen unabhängige Rechtsautorität, auf Basis derer es zur Einrichtung priesterlicher Höfe kam, die eine eigene Organisation mit eigenen Regeln bildeten und mit rabbinischen Gerichten koexistierten, wogegen die Rabbinen scheinbar nicht protestierten.²⁹² Auftretende Konflikte aufgrund von Praktiken bestimmter Priester und Rabbinen wurden dargestellt wie Dispute unter rabbinischen Kollegen. Priester richteten sich manchmal in halakhischen Fragen, besonders in Bezug auf priesterliche Reinheit, sogar an die Rabbinen.²⁹³ Die Beziehung zwischen Rabbinen und Priestern basierte jedoch auf deren Grad der Toragelehrsamkeit. So wurden manche Priester als Gleichrangige betrachtet, während andere, die nur auf ihren Reichtum und ihre Linie bedacht waren, als unterlegen angesehen wurden.²⁹⁴

²⁸⁸ Hezser (1997), S. 476-477.

²⁸⁹ Ibid., S. 477-479.

²⁹⁰ Ibid., S. 480-481.

²⁹¹ Ibid., S. 481.

²⁹² Ibid., S. 482-483.

²⁹³ Ibid., S. 485-486.

²⁹⁴ Ibid., S. 487.

4.1.4. Lernen & Lehren – Lehrer & Schüler

Die rabbinische Kultur priorisierte das Lernen,²⁹⁵ weshalb das Studium und die Praxis der Tora zu den am höchsten geschätzten Werten und Aktivitäten der rabbinischen Bewegung zählten.²⁹⁶ Das Torastudium hatte einen gewissen Eigenwert, u.a. weil es dem Nichtstun und den Vergnügungen der anderen Völker gegenübergestellt wurde, von denen sich die Rabbinen in jeder Hinsicht abzugrenzen versuchten.²⁹⁷ So dienten Bildung und Wissen dazu, nicht nur in Hinblick auf die Nicht-Juden, sondern auch auf andere jüdische Gruppierungen einen **„Zaun“ um die Tora** zu errichten, was meint, dass die Toraschüler physisch und psychisch Distanz zu wahren versuchten.²⁹⁸ Das oberste Bildungsideal der Rabbinen stellte der „Rabbi“ selbst dar, der Lehrer, der die Lehre der Tradition bewahrte, sie durchdrang, weitergab und das Wissen noch im Gespräch mit anderen Meinungen erweiterte.²⁹⁹

Die Relationen zwischen Lernen und Lehren, sowie zwischen Lehrer und Schüler waren in der rabbinischen Tradition großteils festgelegt. So lautete die Aufforderung an jeden Schüler, *„Verschaffe dir einen Meister für die Weisheit, und erwirb dir einen Gefährten für das Studium.“*³⁰⁰ Das Lernen der Tora setzt nach rabbinischer Auffassung die **Gemeinschaft mit anderen** voraus, weshalb die autodidaktische Aneignung von Wissen laut den Rabbinen zum Scheitern verurteilt war, sowie leises Lernen als fragwürdig galt, weshalb lautes Lernen in Gruppen die präferierte Lehr- und Lernmethode darstellte.³⁰¹ *„Ein Mensch kann (sich) einen Meister verschaffen für die Weisheit, aber sich einen Gefährten erwerben für das Studium kann er nur mit Schwierigkeit. Und wer ist dieser (Gefährte), von dem die Weisen allerorten sprachen? Jeder, dessen Verstand für ihn passt; Die beiden essen und trinken zugleich und reden einer zum anderen, und er offenbart ihm seine Geheimnisse. Über sie sagt (die Schrift, Koh 4,9): ‚Besser die zwei als der einer‘.“*³⁰²

Lernen sollte möglichst aus **unterschiedlichen Blickwinkeln** erfolgen. Der Tanach und die mündliche Tora sollte durch einen Lehrer gelehrt werden, während die Vertiefung bzw. das weitere Studium durch mehrere Lehrer und deren Ansichten geprägt sein sollte. *„R. Meir sagt: Wenn du von einem Lehrer gelernt hast, sage nicht: Mir reicht es, sondern geh zu einem*

²⁹⁵ Hirshman (2009), S. 109, 125.

²⁹⁶ Schofer (2005), S. 69.

²⁹⁷ Langer (2012), S. 119, 123.

²⁹⁸ Schofer (2005), S. 75, 81.

²⁹⁹ Langer (2012), S. 136.

³⁰⁰ ARN B 18,2; Becker (2016), S. 59; Stemberger (2005), S. 142: In bestimmten Situationen, sowie in Bezug auf das Lernen, ist das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler sogar vorrangig im Vergleich zu dem zwischen Vater und Sohn. Vgl. Warburg (2013), S. 45; Vgl. Hirshman (2009), S. 8-9.

³⁰¹ Stemberger (2005), S. 141; Vgl. Langer (2016), S. 51; Vgl. Ibid. (2012), S. 39-41, 133; Vgl. Rubenstein (2003), S. 51-53.

³⁰² ARN B 18,11; Becker (2016), S. 61; Vgl. Schofer (2005), S. 31, 33, 39.

*anderen Weisen und lerne Tora. Geh aber nicht zu irgendeinem, sondern geh zuerst zu einem, der dir nahe ist, wie es heißt: ‚Trink Wasser aus deiner eigenen Zisterne, Wasser, das aus deinem Brunnen quillt‘ (Prov 5,15). — Ein Mensch ist verpflichtet, dass er drei Weisen dient, wie R. Eliezer, R. Jehoschua und R. Aqiba, denn es heißt: ‚Wohl dem, der auf mich hört, der Tag für Tag an meinen Toren wacht und meine Türpfosten hütet‘ (Prov 8,34) “.*³⁰³ Obwohl ein Schüler bei mindestens drei Lehrern gelernt und diesen gedient haben sollte,³⁰⁴ wird dennoch vor jeder Form des Wanderstudiums gewarnt, da es Rabbinen nicht gerne sahen, wenn einer ihrer Schüler abwandern wollte, z.B. von Babylon nach Palästina, denn dabei handelte es sich u.a. auch um Fragen von Prestige und Konkurrenz.³⁰⁵

Der Dienst beim Lehrer beruht auf der **Erwartung, dass der Lehrer den Schüler lehrt.**

*„Wie ist das zu verstehen? Wenn ein Schüler dem Meister dient und der Meister ihn lehren will, ‚erleuchtet die Augen beider der Herr‘ (Spr 29,13). Dieser und jener erlangen ewiges Leben. Wenn aber ein Schüler dem Meister dient und der Meister ihn nicht lehren will – ‚der Herr hat beide erschaffen‘ (Spr 22,2): Er, der diesen weise gemacht hat, macht ihn schließlich unwissend, und er, der jenen unwissend gemacht hat, den macht er schließlich weise.“*³⁰⁶ Einerseits umfasst das Lernen in direktem Kontakt zum Lehrer den Dienst an ihm, während andererseits der Lehrer verpflichtet ist, die Toraweisheit als Geschenk Gottes an den Schüler weiterzugeben.³⁰⁷

Wahres Lernen ist an den Dienst am Lehrer und an die Gemeinschaft eines Mitlernenden gebunden, mit dem sich der Schüler gemeinsam um das Lösen von Problemen im Angesicht der Tradition bemüht. Das rechte Verhalten in diesem **Dreieck von Lehrer, Schüler und Kollegen** ist somit entscheidend. *„Es sei die Ehre deines Schülers dir lieb wie die Ehre deines Kollegen, und die Ehre deines Kollegen wie die Ehrfurcht vor deinem Meister, und die Ehrfurcht vor deinem Meister wie die Gottesfurcht“*,³⁰⁸ denn nicht umsonst heißt es auch *„Ich habe viel von meinen Lehrern gelernt, noch mehr von meinen Freunden, aber von meinen Schülern lernte ich am meisten.“*³⁰⁹ Durch seinen Lehrer wird der Schüler nämlich in die

³⁰³ ARN A 3,17.19; Becker (2006), S. 58-59; Stemberger (2005), S. 143-144; Vgl. Hirshman (2009), S. 113, 117; Vgl. Langer (2012), S. 68.

³⁰⁴ Der Dienst am Gelehrten ist das eigentliche Wesen der Einführung in die Tora, denn ohne den täglichen Umgang mit den Rabbinen kann jemand zwar den gesamten Text der Tora und der Tradition beherrschen, bleibt jedoch ungebildet, da er den tieferen Sinn der Worte nicht erfassen kann. (Stemberger (2005), S. 149; Vgl. Langer (2012), S. 62-63, 68).

³⁰⁵ Stemberger (2005), S. 143-145; Vgl. Rubenstein (2003), S. 16.

³⁰⁶ Mekhilta de-Rabbi Jischma'el, Amalek 4; Stemberger (2010c), S. 247.

³⁰⁷ Stemberger (2005), S. 146.

³⁰⁸ mAvot 4,12; Stemberger (2005), S. 153; Vgl. Hirshman (2009), S. 117; Vgl. Langer (2012), S. 87-88.

³⁰⁹ bTa'anit 7a; Hirshman (2009), S. 15.

Traditionskette vom Sinai her eingefügt, während er durch seine Kollegen in die Gemeinschaft Israels als Lerngemeinschaft eingebunden wird.³¹⁰

4.1.4.1. Verhältnis von Lehrer & Schüler

Das Verhältnis von Lehrern und Schülern glich im positiven Sinne dem von Vater und Sohn, wobei der Lehrer, wie es ein Vater mit seinen Söhnen auch tun würde, begabte Schüler förderte und unterstützte.³¹¹ Lehrer fungierten als Patrone ihrer Schüler und verschafften ihnen auch mitunter öffentliche Ämter, gleich dem Patriarchen, der an bevorzugte Rabbinen Ämter vergab.³¹² Als Gegenzug für den Dienst des Schülers dem Lehrer gegenüber, erhielt dieser manchmal Kost und Logis und wurde u.a. in der Tora unterrichtet. Aufgrund dieser Verteilung von Macht, herrschte eine gewisse Statusdifferenz zwischen dem Lehrer und seinen Schülern, wobei die Erwartung von gegenseitiger Loyalität die Norm war und dieses Hierarchiesystem aufrechterhielt.³¹³ In Bezug auf das Hierarchiesystem sagte Hezser, *“These behavioral rules – to walk behind one’s teacher, to sit lower than him, not to speak up in front of him – indicate that at least in the eyes of rabbis students had a lower status than rabbis themselves. It is likely that most students were aware of this hierarchy and acted in conformity with it.”*³¹⁴ J.W. Schofer ging noch einen Schritt weiter, indem er behauptete, der Unterschied zwischen einem Schüler und seinem Lehrer solle dem zwischen Mose und Gott gleichen, wobei der Schüler die Worte seines Lehrers voller Ehrfurcht aufnehmen solle, wie Mose damals jene Worte Gottes.³¹⁵

4.1.4.2. Orte & Zeiten des Lernens

Rabbinische Lehrer unterrichteten zumeist einen kleinen Kreis von Schülern,³¹⁶ wobei sie für gewöhnlich in Synagogen, Versammlungshäusern (*bet vaad*), einem Lehrhaus (*bet midrasch*), im eigenen Haus oder im Freien lehrten, da es sich bei den Schulen nicht um fest organisierte Institutionen handelte.³¹⁷ Idealerweise wurde die Bildung bzw. das Wissen von dem Vater an den Sohn, oder von einem Lehrer an seine Schüler weitergegeben, doch konnten die Rabbinen

³¹⁰ Stemberger (2005), S. 155.

³¹¹ Langer (2012), S. 60. Für Details zu der Relation zwischen Rabbinen und ihren Schülern in Bezug auf das Lernen siehe: Hezser (1997), S. 332-352.

³¹² Langer (2012), S. 60-61; Hezser (1997), S. 338-339, 495.

³¹³ Hezser (1997), S. 495.

³¹⁴ Ibid., S. 341; Langer (2012), S. 62-63.

³¹⁵ Schofer (2005), S. 32.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Stemberger (2009), S. 112-115; Vgl. Langer (2012), S. 56; Vgl. Hirshman (2009), S. 6, 121; Vgl. Rubenstein (2003), S. 16.

die Anstellung von Lehrern nicht erzwingen, da diese von der jeweiligen Gemeinde besoldet werden mussten.³¹⁸

Neben einzelnen Städten in Palästina, welche als rabbinische Zentren auch gleichzeitig Zentren ihrer Lehren waren, gab es in Babylonien ebenfalls rabbinische Schulen, die dort *be rav* (= ‚Haus des Meisters‘) genannt wurden.³¹⁹ In Babylonien wurden im Laufe der Zeit rabbinische Akademien (*yeshiva/metivta*) zu Brennpunkten der Gelehrsamkeit und waren Zeugnis des Einflusses der Rabbinen auf die Gemeinde, die Gesellschaft und sogar auf den Exilarchen.³²⁰ Doch sind die Darstellungen dieser Akademien häufig spätere Projektionen aus gaonäischer Zeit (9.-10. Jh. n. Chr.) mit dem Ziel, diese Macht bereits früh, etwa im 3. Jh. n. Chr. zu postulieren.³²¹ Die Akademien von Sura, Nehardea und Pumbedita bestanden nämlich ursprünglich einfach aus den Lehrern und ihren Schülern und wurden erst später zu Akademien aufgewertet.³²² In dieser späteren Zeit wurde auch versucht durch gezielte Erwachsenenbildung die rabbinische Lehre unter das Volk zu bringen, um ein Volk von Gelehrten heranzuziehen.³²³ Dazu diente beispielsweise eine Bildungstagung im Sommer (*Elul*) und eine im Winter (*Adar*), genannt *Kalla*, die viele Schüler und Absolventen rabbinischer Schulen anlockte, die sich gewissenhaft auf einen vorher bekanntgegebenen Talmudabschnitt vorbereitet hatten, der dort dann besprochen und diskutiert wurde. Die *Kalla*-Tage galten allein dem Studium und waren die einzige Zeit im Jahr, in der die Studenten wirklich Anspruch auf die Zeit ihres Lehrers hatten, weil dieser für den Zeitraum der 2 *Kalla*-Monate als von ihnen ‚angestellt‘ galt, da er von ihnen bezahlt wurde.³²⁴ Weiters gab es die *Pirqa* (= ‚Abschnitt, Kapitel‘), den Einzelvortrag für eine größere Versammlung, der an Schabbaten oder Festtagen stattfand und an dem ebenfalls das ‚gewöhnliche‘ Volk teilnahm. Die Themen der *Pirqa* waren teils haggadisch und teils halakhisch.³²⁵

³¹⁸ Stemberger (2009), S. 107, 109, 111: In Bezug auf die Hierarchie der Lehre stand der Volksschul- oder Bibellehrer unter dem Gelehrten (*chakham*), aber immer noch über dem Synagogendiener (*chazzan*). (S. 111).

³¹⁹ Ibid., S. 119.

³²⁰ Für eine Untersuchung zu den rabbinischen Akademien in Babylonien siehe: Rubenstein (2002).

³²¹ Vgl. Stemberger (2009), S. 117, 119; Vgl. Rubenstein (2003), 19-20; Vgl. Hezser (1997), S. 214; Vgl. Langer (2012), S. 58: Einen Sonderfall der ‚Akademie‘ stellt die himmlische Akademie dar, welcher Gott als größter Gelehrte vorsteht. (Vgl. Rubenstein (2003), S. 28-29).

³²² Vgl. Stemberger (2009), S. 118: Rav ging angeblich nach Babylonien und gründete dort die Hochschule von Sura am Euphrat, deren 1. Rektor er war, während Mar Samuel, sein Zeitgenosse, der Leiter der Hochschule von Nehardea war. Vgl. Rubenstein (2003), S. 143: Im 9. Jh. n. Chr. wanderte die Akademie von Sura und Pumbedita nach Bagdad, im 9./10. Jh. n. Chr. dann nach Nordafrika und Spanien und ein bisschen später weiter nach Ägypten.

³²³ Vgl. Stemberger (2009), S. 107.

³²⁴ Ibid., S. 113, 119, 122; Zellentin (2011), S. 42; Langer (2012), S. 34; Vgl. Rubenstein (2003), S. 21.

³²⁵ Stemberger (2009), S. 119, 122-123; Langer (2012), S. 34; Vgl. Kalmin (1999), S. 47.

4.1.4.3. Wer darf lernen ?

Auf die Frage, wer lernen darf, wird in der rabbinischen Literatur auf den ersten Blick eindeutig geantwortet, wenn etwa in Sifre Deuteronomium 48 alle Knaben und Männer, ohne soziale Ausgrenzung zum Lernen aufgefordert werden.³²⁶ Zwischen der Schule von Hillel und der von Schammai entbrannte, wie so oft, auch in Hinblick auf diese Frage ein Disput, denn das Haus Schammai wollte nur weise, bescheidene und reiche Schüler aufnehmen, während das Haus Hillel alle Menschen gleichermaßen unterrichten wollte, da nach dessen Auffassung, nur aus dem Studium der Tora wahrlich gerechte, fromme und aufrechte Männer hervorgehen würden.³²⁷ Kinder bzw. Schüler wurden bestenfalls im Alter von sechs Jahren ‚eingeschult‘, da sie sich mit zunehmendem Alter schwieriger in das schulische Hierarchiesystem fügten, indem sie sich beispielsweise gegen ihre Lehrer auflehnten, anstatt ihnen die nötige Ehrfurcht entgegen zu bringen. So begann das Studium in frühen Jahren, endete jedoch nicht bis zum Tod, weil selbst im Alter noch gelernt und unterrichtet werden sollte.³²⁸

4.1.4.4. Ausbildung & Curriculum

Das Lernen beginnt mit dem Erlernen der Buchstaben des Alphabets, denn das Alphabet galt als Standard in der Grundausbildung (für Kinder).³²⁹ Das biblische Buch Levitikus gilt traditionell als erster Lehrstoff, in welchem sich die Reinen (Kinder) mit dem Reinen (Opfer, Heiligtum und Heiligkeit) befassen. In bAvoda Zara 19b ist von einer Dreiteilung des Lernstoffes in Schrift, Mischna und Talmud die Rede, wobei es auch andere Formen der Einteilung und der Lernstoffvermittlung gab. Im späten Midrasch Qohelet Rabba 7,28,1 heißt es, dass von tausend Schülern, die Bibelunterricht nehmen, sich nur zehn mit höheren Studien, sprich, mit dem Talmud, beschäftigen und nur einer das Studium gänzlich abschließt, was von einer relativ niedrigen Abschlussrate zeugt, gleichzeitig aber auch von einem guten Betreuungsverhältnis ausgegangen werden kann.³³⁰ Die rabbinische Schule glich einer Gesamtschule, in der die stärkeren Schüler die Schwächeren aufbauten und in der gemeinsam laut gelernt wurde. Das Tempo der Schüler war unterschiedlich und verlangte Geduld von den Lehrenden, die erst zufrieden waren, wenn die Lernenden alles verstanden hatten und deren erlerntes Wissen gefestigt war. Es gab kein streng geregeltes Curriculum, aber dennoch einen

³²⁶ Langer (2012), S. 19.

³²⁷ Schofer (2005), S. 4; Vgl. Langer (2012), S. 76-77; Vgl. Hirshman (2009), S. 118.

³²⁸ Langer (2012), S. 30-31, 95; Vgl. Stemberger (2009), S. 109, 113.

³²⁹ Schofer (2005), S. 51; Hirshman (2009), S. 103.

³³⁰ Langer (2012), S. 32-33, 35.

gegliederten Bildungsaufbau, wobei es im Interesse der Lehrer und v.a. der Schüler war, auf bereits vorhandenem Wissen aufzubauen.³³¹

4.1.4.4.1. Lerntechniken

Das Ziel bzw. der Abschluss der Ausbildung wurde am besten durch Dialektik und mündliche Anweisungen erreicht, da mit dem lauten Aussprechen der Worte Verständnis einhergehen sollte.³³² Die Mündlichkeit galt den Rabbinen als ideologisches Motiv zur Abwehr von fremder Vereinnahmung der Schrift, zur Stärkung der Autorität rabbinischer Gesetzgebung und war eng an die Struktur des Studiums gebunden. Zur Mündlichkeit gehört die Praxis des Auswendiglernens, des Memorierens, des lauten Lernens, des Lernens in Gemeinschaft, sowie des Weitertradiesens in der Gemeinschaft.³³³ Diese Techniken wurden aus drei Gründen angewandt, nämlich *“One, it is more effective when parrying one’s questioner to have the entire corpus of learning committed to memory. Two, memorization gives one command over the entire corpus and the ability to see the whole picture synoptically. Finally, repetition and memorization are vital for the internalization of the teachings in the depths of the student’s soul, so that the student continues to ponder the teachings even while sleeping.”*³³⁴ Wurde das ständige Wiederholen der Worte der Tora als ‚Lernen‘ *per se* verstanden, so war die Reflexion über das Gelernte die höchste Form des Lernens, wobei *pilpul* (= ‚von einer Seite auf die andere drehen‘, ‚suchen, untersuchen‘), die geistreiche intensive Durchdringung des Stoffes, sowie die Deduktion, also abstraktes Denken und Konzeptualisieren, als höchste Errungenschaften galten.³³⁵ Nach dem Lernen sollte der Schüler über das Gelernte Nachsinnen, um dessen Sinngehalt vollständig zu erfassen und zu verinnerlichen.³³⁶ Um die Tora zu bewahren, bedarf es nach Ansicht der Rabbinen v.a. der beständigen Wiederholung des Gelernten und in weiterer Folge der Lehre, damit das Wissen der Tradition und die Tora selbst nicht in Vergessenheit geraten.³³⁷ Die Ausbildung der

³³¹ Langer (2012), S. 133; Vgl. Stemberger (2009), S. 120: Der *Tanna* (= Repititor), ein hauptberuflicher Lehrer oder fortgeschrittener Student lehrte den Text durch ständiges Wiederholen und Vorsagen. Im Zentrum des Unterrichts stand jedoch der Lehrvortrag des Rabbis, der den von den Schülern auswendig gelernten Mischnastoff kommentierte und auf verschiedene konkrete Lebensumstände anwendet, wobei es den Schüler erlaubt war Fragen zu stellen und dadurch Probleme aufzuwerfen.

³³² Hirshman (2009), S. 30. Für Details zum Lernen anhand von rabbinischen Schriften und u.a. Textbeispielen siehe: Ibid., S. 31-95.

³³³ Langer (2016), S. 43; Ibid. (2012), S. 42: Mündliche Unterweisung, Auswendiglernen und Wiederholung machten das Lernen zu einem großen Prozentsatz aus, doch schriftliche Unterlagen wurden mitunter auch verwendet. (Vgl. Stemberger (2009), S. 111, 120-121).

³³⁴ Hirshman (2009), S. 106.

³³⁵ Ibid., S. 111, 114, 116; Langer (2012), S. 55, 133; Vgl. Rubenstein (2003), S. 48-50, 146-147.

³³⁶ Langer (2012), S. 44-45.

³³⁷ Ibid., S. 54, 90-91: Am Beispiel des Mose wird des Öfteren gezeigt, dass Zorn zum Vergessen der Lehre führen kann, weshalb ein Lehrer beim Unterrichten und in Bezug auf seine Schüler Zorn vermeiden sollte, wenn er diesen als Vorbild dienen will. (S. 90-91). Vgl. Hirshman (2009), S. 116.

Kinder, besser gesagt der Söhne, zählt somit als Garant für die Aufrechterhaltung der Tora, die nicht nur das Leben der Kinder und Eltern sichern, sondern auch Gott selbst vor dem Vergessen bewahren soll.³³⁸

Wollten die Schüler nicht lernen, waren faul, oder gehorchten ihrem Lehrer nicht, wurde auch vor körperlicher Züchtigung, einer nicht unüblichen ‚Erziehungsmaßnahme‘, welche schlimmstenfalls mit einem Schuhriemen erfolgte, nicht zurückgeschreckt.³³⁹

4.1.4.5. Auswirkungen des Lernens

Das Torastudium beeinflusste die Schüler in Einklang mit den rabbinischen Werten durch die Vermittlung eines Welt- und Menschenbildes in ganzheitlicher Weise.³⁴⁰ Während des Studiums wurden in Gemeinschaft mit Lehrern und Kollegen Tugenden kultiviert und Formen der Selbstbeherrschung und Mäßigung erlernt. Zu den Tugenden zählten Demut, Bescheidenheit, Anstand, Sittsamkeit, sowie Geduld und die Selbstkontrolle beim Sprechen, durch welche arrogantes Verhalten, sowie lästerliche und herablassende Rede, die einer Todsünde gleichkamen, ersetzt werden sollten.³⁴¹ Die Fähigkeit zuzuhören, die Schulung des Gedächtnisses und des Scharfsinns, sowie der Konsens von Autorität des Lehrers mit der Tradition sollten während der Ausbildung zur Perfektion gebracht werden, wobei der (Grund-)Charakter eines Schülers nicht unwesentlich dessen Lernerfolg beeinflusste.³⁴² Das Studium galt als intellektuelle Aktivität und gleichzeitig als Lebenseinstellung, welche die Partizipanten von der breiten Maße unterschied.³⁴³ Der Schüler wurde in diesem Kontext mit einem Schwamm, Sieb, Trichter oder Filter verglichen, der das Gute aufnimmt und das Böse herausfiltert bzw. die guten rabbinische Lehren behält und andere ablehnt.³⁴⁴ Die Tora formte somit den Schüler im praktischen Leben, hielt ihn auf dem rechten Pfad und trainierte seine wilden natürlichen Impulse.³⁴⁵ Ein rabbinischer Schüler wurde durch den Prozess von

³³⁸ Langer (2012), S. 29; Vgl. Stemberger (2009), S. 110.

³³⁹ Langer (2012), S. 61-62.

³⁴⁰ Schofer (2005), S. 5; Langer (2012), S. 134; Vgl. Hirshman (2009), S. 9: Der Lehrer öffnet dem Schüler die Augen für die Mischna, er formt ihn und bereitet ihm einen Platz in der kommenden Welt.

³⁴¹ Schofer (2005), S. 32, 137; Langer (2012), S. 125; Vgl. Schofer (2005), S. 81.

³⁴² Hirshman (2009), S. 107, 112.

³⁴³ Schofer (2005), S. 32.

³⁴⁴ Ibid., S. 32-33.

³⁴⁵ Ibid., S. 93; Langer (2012), S. 104-108: Das aktive Torastudium ‚immunisiert‘ den Schüler vor falschen Lehren und stellt das einzig wirksame Mittel gegen den ‚bösen Trieb‘ bzw. den ‚sexuellen Trieb‘ dar, welcher sich gegen die Tora und das toragefällige Leben richtet. Dem ‚bösen Trieb‘ ist der ‚gute Trieb‘, welcher sich bei Erwachsenen durch das Torastudium entwickelt, entgegengesetzt. Vgl. Schofer (2005), S. 37: Neben dem ‚bösen Trieb‘, der dem Rabbi in gewisser Weise selbst entspringt, ist die Frau als sexuelle Verführung, als ‚äußere Ablenkung‘ vom Torastudium zu verstehen. Vgl. Boyarin (2009a), 265: Der Sexualtrieb und der Lerntrieb können als gleicher Trieb verstanden werden, da die Leidenschaft bei beiden dieselbe ist. Diese Verbindung wird besonders im Bavli betont. (Vgl. Langer (2012), S. 108-109, 127). Für Details zu dem Verständnis der Rabbinen von ihren Frauen siehe: Rubenstein (2003), S. 102-122.

Untergebenheit gegenüber seinem Lehrer und der Verinnerlichung der Tora zum Gelehrten, da durch die Verinnerlichung das Äußere nach innen kam, mit anderen Worten, der traditionelle Diskurs Teil seines Selbst wurde.³⁴⁶ Im Sinne der Gelehrten sollte Gott richtiges Verhalten belohnen und falsches bestrafen, wobei diese Belohnung bzw. Bestrafung physischer oder spiritueller Natur sein konnte.³⁴⁷ Trotz ihres Studiums starben manche Schüler jung, wenn sie das Gesetz brachen, oder ihr Studium unterbrachen, was schlussfolgern lässt, dass das Leben eines Gelehrten oder eines Gelehrtschülers sehr fragil war und die kleinste Unachtsamkeit oder Konzentrationsschwäche zum Tod führen konnte.³⁴⁸

4.1.4.5.1. Lernen & Parodie

Lernen und Parodie stellten im rabbinischen Rahmen keine Gegenätze dar, denn Schüler, die gut und viel von ihrem Lehrer gelernt hatten, konnten diesen durchaus mithilfe ihres erlernten Wissens auf das Glatteis führen und der Lächerlichkeit Preis geben, indem sie z.B. die Jurisprudenz und Halakha ihres Lehrers mit Ironie und Satire wiederholten, oder diesen selbst zum Gegenstand von dessen halakhischen Diskurs machten, was dessen Autorität in Frage stellte. Wurde jedoch ein Lehrer von seinen Schülern parodiert, wurde nicht das gesamte rabbinische System angegriffen, sondern zumeist nur die Interpretation eines einzelnen Lehrers in Frage gestellt.³⁴⁹

4.1.4.6. Hierarchie des Lernens

Durch den Grad ihres Lernens bzw. ihr Verständnis der Tora unterschieden sich die Rabbinen nicht nur von dem einfachen ‚Volk des Landes‘ (*am ha-aretz*), sondern auch untereinander.³⁵⁰ Die Beschäftigung mit der Frage des Vorranges für bestimmte (öffentliche) Ämter führte zur Konkurrenz der Lehrer bzw. der Rabbinen untereinander. In ständigem Spannungsverhältnis standen die Ehre durch Abstammung (*yichus*) und die aufgrund von Gelehrsamkeit, wobei diese Spannung nicht nur das hierarchisch geprägte Verhältnis von Schülern und Lehrern

³⁴⁶ Schofer (2005), S. 116, 117, 119, 161, 163.

³⁴⁷ Ibid., S. 57, 138: Physische Belohnungen gestattete Gott noch in dieser Welt, während die spirituelle Belohnung in dieser Welt, im Augenblick des Todes, oder aber erst in der kommenden Welt gewährt wurde. (S. 138). So starb Mose in Dtn. 34,5 in einem Moment erotisch mystischer Erfahrung durch einen Kuss Gottes, dem Zeichen der höchsten Liebe Gottes gegenüber einem Menschen. (Ibid., S. 11, 140, 147). Von ‚Gerechten‘ heißt es, dass wenn sie in dieser Welt leiden, sie dann in der nächsten belohnt werden, während die ‚Bösen‘ in der kommenden Welt mit Sicherheit bestraft werden. (Ibid., S. 140, 145). Vgl. Langer (2012), S. 59.

³⁴⁸ Schofer (2005), S. S. 136, 144, 148.

³⁴⁹ Zellentin (2011), S. 39-41; Vgl. Langer (2016), S. 51.

³⁵⁰ Vgl. Schofer (2005), S. 38, 63; Vgl. Rubenstein (2003), S. 124.

beträf, sondern sich auch auf die rabbinische Kollegenschaft erstreckte, wie dies beispielsweise bHorayot 13b-14a zeigt.³⁵¹

Rabbinen benutzen die in Levitikus genannten Speisegebote als Marker unterschiedlicher Grade der Zugehörigkeit, wodurch sich eine gesellschaftliche Abstufung zwischen Gelehrten und Ungebildeten ergab, da sich die Ungebildeten (*am ha-aretz*) nicht bzw. nur unzureichend an diese hielten. In Polemiken über Ungebildete heißt es, dass diese wie Tiere geschlachtet werden dürften, oder sie mit Tieren, besser gesagt, Ungeziefer gleichzusetzen wären, weshalb es deren Gesellschaft und die ihrer (heiratsfähigen) Töchter, wie in bPesachim 49a-b beschrieben, strikt zu meiden gilt.³⁵² Während in bBerakhot 47b ein Ungebildeter dadurch definiert wird, dass er unfähig ist, zweimal am Tag das *Schma* zu lesen und seinen Sohn in der Tora zu unterrichten, gibt es manch andere Texte im Talmud, die es auf die Spitze treiben, indem sie den Ungebildeten keinerlei Anteil am Judentum zubilligen.³⁵³ Maimonides knüpfte schließlich an diese Thematik an und entwickelt daraus die 13 Glaubensregeln, die *Ikkarim*, die bis heute großen Einfluss haben und in der Liturgie verwendet werden. Diese 13 Glaubensregeln stellen unmissverständlich klar, dass außerhalb des rabbinischen Judentums stehende Juden nicht als solche zu betrachten sind, wobei deutlich wird, dass nur das rabbinisch definierte Judentum als Judentum anerkannt werden soll. Diese Haltung stieß keineswegs überall auf Gegenliebe, doch machte sie einen gewissen Machtanspruch geltend.³⁵⁴

4.2. Verständnis von Humor

Rabbinischer Humor setzt ein Basiswissen bzw. das Wissen um jüdische Gebräuche und Gebote voraus, da ohne dieses der Witz, die Pointe, oder die Parodie und Satire von dem Leser oder Zuhörer nicht verstanden und nicht als humorvoll erfahren werden können, wobei gesagt werden muss, dass zumeist nicht unbekannte, sondern gut bekannte Personen und weitverbreitete Texte parodiert, persifliert, oder einfach auf komische und unterhaltsame Art und Weise kritisiert oder verspottet wurden.³⁵⁵

³⁵¹ Langer (2012), S. 66.

³⁵² Einzig der Umgang mit Ungebildeten zwecks Geschäften ist gestattet, da dieser zur Friedenswahrung zwischen Gebildeten und Ungebildeten beiträgt. Diese Friedenswahrung ist erwähnenswert, da der Hass eines Ungebildeten gegenüber dem Gelehrtem angeblich größer ist als der Hass der Völker gegen die Juden.

³⁵³ Rubenstein (2003), S. 124-126, 129-130; Kalmin (1999), S. 45; Vgl. Langer (2012), S. 29.

³⁵⁴ Vgl. Holzer (1901).

³⁵⁵ Diamond (2011), S. 33; Vgl. Zellentin (2011), S. 231. Für Allgemeines zu rabbinischem Witz und Humor siehe: Boyarin (1991); Ibid. (2009b); Dohmen/Stemberger (2019); Karff (1991); Knox (1969); Kohut (1886); Kovelman (2002); Luz (1992); Stern (2003); Ilan (2009).

4.2.1. Begrifflichkeit und rabbinisches Verständnis von Humor

Aus heutiger rückblickender Perspektive ist es schwierig zu bestimmen, was in den Texten an rabbinischem Humor tatsächlich enthalten ist, denn nicht alles, was dem Leser humorvoll erscheint, ist auch tatsächlich so zu verstehen bzw. wurde nicht mit der Absicht zu belustigen geschrieben, genauso wie etwas mit humorvoller Intention verfasst worden sein könnte, das heute nicht mehr als komisch erachtet wird.³⁵⁶ Werden die Texte betrachtet, so ergibt sich jedoch, dass die Rabbinen selbst Humor ambivalent gegenüberstanden. Um sich auf Humor zu beziehen verwendeten sie primär den Begriff **letzanut** (hebr.) oder **letzanuta** (aram.), der soviel wie ‚Sarkasmus, Zynismus, oder Spott‘ bedeutet und als Gegenteil von Weisheit verstanden wurde. „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 es im Gegenzug ein Wort der letzanut heraus; und wenn ein Wort der letzanut ins Herz dringt, kommt im Gegenzug ein Wort der Tora heraus.“³⁵⁷ *Letzanut* ist demnach negativ konnotiert und nur für polemische Zwecke erlaubt, oder um Idolatrie, Gelehrte mit geringem Ansehen, Sünder und Häretiker zu verunglimpfen.³⁵⁸ Die negative Einstellung gegenüber *letzanut* ist dadurch zu erklären, dass diese Art von Humor das Potential besitzt die Lehrer-Schüler-Beziehung zu untergraben, indem der Rabbi oder seine Lehre lächerlich gemacht werden, sowie *letzanut* zu der Hinterfragung der Autorität der Tora und im weitesten Sinne sogar zu der Infragestellung der Gültigkeit der rabbinischen Bewegung führen kann.³⁵⁹ Im Gegensatz zu *letzanut* bezieht sich die Bezeichnung **tzechoq** (hebr.) auf ‚milden, wohlwollenden Humor‘, der in Verbindung zu Freude und Leichtigkeit steht. Trotz seiner ‚harmlosen‘ Erscheinung wird diese Art des Humors von den Rabbinen mit Argwohn betrachtet und als Hindernis für das Torastudium verstanden, welches möglicherweise sogar zu Promiskuität führen kann. Auch in Hinblick auf die Zerstörung des Tempels ist es unangebracht „seinen Mund mit Unbeschwertheit zu füllen“.³⁶⁰ Weiters wird *tzechoq* als Gegenstück zu *simcha* oder Freude, die aus der Erfüllung einer *mitzva* resultiert, betrachtet.³⁶¹ Mit **bedichuta**, dem aramäischen Äquivalent zu *tzechoq*, wird Humor bezeichnet, den die Rabbinen als angemessen erachten. So begann Rabba, ein babylonischer Weise aus

³⁵⁶ Diamond (2011), S. 35; Brodsky (2011), S. 18; Vgl. Zellentin (2011), S. 32, 232.

³⁵⁷ Hohelied Rabba 1,3; Diamond (2011), S. 35.

³⁵⁸ Diamond (2011), S. 35: Von den Rabbinen wird auch der Besuch von Stadien, Theatern und Zirkussen als *letzanut* bezeichnet.

³⁵⁹ Diamond (2011), S. 35; Vgl. Freud (1960), S. 108-109: Spott in der Form von zynischem Humor wird oft dazu gebraucht Personen, aber auch Institutionen und Dogmen anzugreifen. Diese Art des Humors wird besonders dann eingesetzt, wenn die Autorität der Institution oder eines Glaubens so groß ist, dass sie nur mehr unter dem Deckmantel des Humors angegriffen werden können.

³⁶⁰ bBerakhot 31a; Diamond (2011), S. 36.

³⁶¹ Diamond (2011), S. 36; Vgl. Brodsky (2011), S. 15.

dem 4. Jh. n. Chr., seine Lehre mit „*einem Wort des Humors [bedichuta]*“³⁶² und gebrauchte Selbstironie in halakhischen Diskussionen. Wie Rabbinen den einzelnen Arten des Humors gegenüberstanden änderte jedoch nichts an der Tatsache, dass Humor Bestandteil des rabbinischen Diskurses gewesen ist, was dessen dialogischer und disputativer Natur geschuldet war. Witz und Humor wurden als ‚verbale Waffe‘ in Dialog und Disput geduldet bzw. gezielt angewandt, wie dies besonders im babylonischen Talmud der Fall ist, in welchem, laut E. Diamond, die Atmosphäre generell eine der verbalen Gewalt ist, die sich hauptsächlich durch die Verwendung von *letzanut* ergibt.³⁶³ 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.³⁶⁴

4.2.2. Techniken des rabbinischen Witzes

Die Rabbinen bedienten sich etlicher Techniken, die Freud in Hinblick auf den Witz in seinem Werk *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten/Der Humor*‘ beschrieb. Sie gebrauchten **Wortspiele**, spielten mit der **Bedeutungsvariabilität**, der **Mehrdeutigkeit** und dem **Vielklang** der hebräischen Sprache, was ihnen durch den Anklang von Worten und Buchstaben, aber besonders durch unterschiedlichste Worte mit derselben Wurzel gelang.³⁶⁵ Eine weitere Verwendung des gleichen Materials wäre der Gebrauch **chiastischer Konzepte** (mit dem Schema A,B,B,A), wie es häufiger in rabbinischen Texten anzutreffen ist. Surrealistische Witze, oder Unsinnswitze,³⁶⁶ wie Freud sie nannte, die auf einer Scheinlogik oder Normvertauschung basieren, waren ebenfalls in Gebrauch, nämlich insofern, als dass ein Beispiel (aufgrund eines **Stichwortes** oder einer **Assoziation**) aus einem inhaltlich ganz anderen Zusammenhang herangezogen wurde, da es einen formalen Beweiswert besaß, wobei problematischer Weise auch oft der Kontext des Beispiels in die Erörterung hineinfluss. Diese

³⁶² bSchabbat 30b; Diamond (2011), S. 36.

³⁶³ Diamond (2011), S. 36, 50; Vgl. Brodsky (2011), S. 15.

³⁶⁴ Brodsky (2011), S. 15.

³⁶⁵ Schwara (2001), S. 30; Diamond (2011), S. 36-37; Brodsky (2011), S. 14, 17-19.

³⁶⁶ Der Widersinn findet oft Ausdruck in den sog. ‚Dummheits- oder Unsinnswitzen‘. Ein Beispiel eines solchen Unsinnswitzes wäre, „*Niemals geboren zu werden wäre das beste für die sterblichen Menschenkinder. „Aber“, setzen die Waisen der „Fliegenden Blätter“ hinzu, „unter 100 000 Menschen passiert dies kaum einem.“* Diese Aussage mag zwar auf den ersten Blick weise erscheinen, doch wurde scheinbar außer Acht gelassen, dass jemand, der nicht geboren wurde, auch kein Menschenkind sein kann. Ein Witz von Lichtenberg, welcher zu den Dummheitswitzen zählt, lautet, „*Er wundere sich, dass den Katzen gerade an der Stelle zwei Löcher in den Pelz geschnitten wären, wo sie Augen hätten.*“ Witzähnliche Produkte, welche sich ebenfalls des Widersinns als Technik bedienen, sind die sog. ‚Aufsitzer‘, die im Gegensatz zu den Unsinnswitzen wirklich Unsinn sind, der jeglichen verborgenen Sinns oder jeglicher Logik entbehrt. Sie schöpfen ihre Existenzberechtigung aus der Lust des Erzählers, der durch den Aufsitzer den Zuhörer irrezuführen und zu ärgern vermag. „*Das Leben ist eine Kettenbrück’, sagt der eine.- Wieso?, fragt der andere.- Weiß ich?, lautet die Antwort.*“ (Freud (2009), S. 72, 75, 152; Landmann (2010), S. 37).

Inkongruenz des Zusammenhanges wurde jedoch durch die Verschiebungstechnik³⁶⁷ aufgehoben, indem durch diese eine überbetonte Logik erreicht wurde. So wurden der Talmudlogik folgend z.B. philosophische Reflexionen über den Sinn und Unsinn des Lebens zu Witzen verarbeitet. Für die Talmuddebatte war die klärende **e contrario Frage** von Bedeutung, die zum Widersinn zu rechnen ist, da sie einerseits geeignet ist den Wesenskern herauszuschälen, und andererseits durch die komplizierten, meist wirklichkeitsfernen Konklusionen an sich erheiternd wirkt.³⁶⁸ Weiters war den Rabbinen der **automatische Denkfehler**³⁶⁹ bekannt, bei dem die Logik die eigentliche Aufgabe verfehlt und gleichzeitig einen Tatbestand enthüllt, wie es von der **pilpul-Methode** her bekannt ist, welche in erster Linie den Zweck hatte den Schüler zu schärfen, jedoch zu einem vollkommenen Selbstzweck geworden, über das eigene Denkziel hinausschoss und Schüler Tag und Nacht über Fragen verharren ließ, die durch keinerlei Logik zu lösen waren.³⁷⁰ Ähnlich der Darstellung durch das Gegenteil³⁷¹ bedienten sich die Rabbinen der **Überspitzung**, welche gleich den Überbietungswitzen durch einen Widerspruch mit Überbietung zu erkennen sind.³⁷² Der Gebrauch des **Notarikons**,³⁷³ welche aus den Anfangsbuchstaben mehrerer Wörter ein neues Wort zusammenstellen, könnte eventuell mit der von Freud beschriebenen Verdichtung (mit Ersatzbildung und Verkürzung)³⁷⁴ zusammenfallen.

³⁶⁷ Zu den Techniken des Gedankenwitzes zählt die Verschiebung, welche unabhängig von dem wörtlichen Ausdruck eine Verlagerung oder Ablenkung des psychischen Akzents vornimmt. In einem jüdischen Badewitz heißt es beispielsweise, „Zwei Juden treffen in der Nähe des Badehauses zusammen. „Hast du genommen ein Bad?“, fragt der eine. „Wieso?“, fragt der andere dagegen, „fehlt eins?“, wobei eine Verschiebung des Akzents von ‚baden‘ auf ‚nehmen‘ stattgefunden hat. Etliche von Freuds verwendeten ‚Judenwitzen‘ können dieser Technik zugeschrieben werden. (Freud (2009), S. 64, 66-67).

³⁶⁸ Schwara (2001), S. 31-32; Landmann (2010), S. 46-47.

³⁶⁹ Der automatische Denkfehler ergibt sich aus dem Automatismus der Gewöhnung, welcher den Anforderungen einer Situation zuwiderläuft. „Ein Schadchen hat zur Besprechung über die Braut einen Gehilfen mitgebracht, der seine Mitteilungen bekräftigen soll. Sie ist gewachsen wie ein Tannenbaum, meint der Schadchen.- Wie ein Tannenbaum, wiederholt das Echo.- Und Augen hat sie, die muss man gesehen haben.- Heißt Augen, die sie hat!, bekräftigt das Echo.- Und gebildet ist sie wie keine andere.- Du wie gebildet!- Aber das eine ist wahr, gesteht der Vermittler zu, sie hat einen kleinen Höcker.- Aber ein Höcker!, bekräftigt das Echo.“ (Freud (2009), S. 79-80).

³⁷⁰ Schwara (2001), S. 33, 66; Simon (1929), S. 19; Landmann (2010), S. 46-47.

³⁷¹ Von der Darstellung durch das Gegenteil wird gesprochen, wenn die einzige mögliche Antwort ‚Nein‘ durch ihr Gegenteil ersetzt wird, oder Übereinstimmungen gegenteiliger in doppelsinnig ausgedrückten Eigenschaften oder in Nebendingen genannt werden. So kann Hässlichkeit mit dem Schönsten in gewisser Art übereinstimmen. „Diese Frau glich in vielen Punkten der Venus von Melos: sie ist auch außerordentlich alt, hat ebenfalls keine Zähne und auf der gelblichen Oberfläche ihres Körpers einige weiße Flecken.“ Für den Fall, dass anstelle eines ‚Ja‘ ein ‚Nein‘ mit einem verstärkenden ‚Ja‘ als Antwort gegeben wird, an der Stelle der Bestätigung also ein Widerspruch mit Überbietung steht, wird von Überbietungswitzen gesprochen, wie z.B. „Ein Jude bemerkt Speisereste am Bart des anderen. „Ich kann dir sagen, was du gestern gegessen hast.“- „Nun, sag‘.“- „Also Linsen.“- „Gefehlt, vorgestern!“ Den ironischen Witzen ist gleich den Überbietungswitzen die Technik der Darstellung durch das Gegenteil zu eigen. (Freud (2009), S. 85, 87-88).

³⁷² Landmann (2010), S. 46-47.

³⁷³ Stemberger (2009), S. 137.

³⁷⁴ Die am häufigsten verwendete Technik des Wortwitzes ist die Verdichtung, welche mit einer Ersatzbildung und meist einer Verkürzung einhergeht. Einerseits kann es sich um eine Verdichtung mit Mischwortbildung, also um eine Verdichtung bzw. Vermischung zweier Worte, wie z.B. „famillionär“ (familiär + Millionär), oder

So wären von den gefundenen Techniken Freuds beinahe alle (10 von 11) bei den Rabbinen in Verwendung gewesen, da diese in ihren Schriften ebenfalls Gleichnisse³⁷⁵ benutzten und vielleicht auch von der Unifizierung³⁷⁶ Gebrauch machten.

4.2.3. Komisches in der rabbinischen Tradition

Die **Parodie**, die Wiederholung eines Textes mit ironisch-kritischer Distanz, welche Ähnlichkeit und gleichzeitig Inkongruenz zwischen sich und dem Text, den sie wiedergibt, erzeugt, war das bei den Rabbinen am häufigsten gebrauchte Mittel der Komik. Parodien kommen jedoch nur begrenzt in dem ansonsten eher ernsteren halachischen und ‚midraschartigem‘ Diskurs der Rabbinen vor und verfolgen prinzipiell dasselbe Ziel wie der Rest der rabbinischen Literatur, indem durch sie der ernste Charakter dieser unterstützt wird. Rabbinische Parodien beinhalten keine Systemkritik als solche, die Schrift und die jüdische Tradition wurden, wenn sie denn Gegenstand einer Parodie waren, nur zu dem Zweck kritisiert, um Missstände aufzuzeigen, da sich dieses Mittel des Komischen ansonsten gegen bestimmte Werke oder Personen, wie die Rabbinen selbst und ihre Gegner in und außerhalb ihrer eigenen Gruppe, richtete. Die rabbinische Parodie, deren Hauptgegenstand die Rabbinen

„*Millionarr*“ (Millionär + Narr), handeln, oder andererseits um eine Verdichtung mit (leichter) Modifikation, die beispielsweise in der modifizierten Redewendung „*die Zukunft hinter sich haben*“, sowie dem modifizierten Wort „*Orienterpresszug*“ (Orientexpresszug + Erpressung) zum Ausdruck kommt. (Freud (2009), S. 36, 41-44; Landmann (2010), S. 15).

³⁷⁵ Das Gleichnis kann aufgrund des Vollnehmens einer verblasten Redensart, wie es der Wortwitz gebraucht, witzig erscheinen, z.B. „*Es ist fast unmöglich, die Fackel der Wahrheit durch ein Gedränge zu tragen, ohne jemandem den Bart zu sengen.*“, oder aufgrund des Gebrauchs der Unifizierung, wie sie der Kommis Weinberl in Nestroys Posse verwendet, indem er das Abstrakte in Beziehung des Gewöhnlichen in seinem Leben setzt, „*Einen Jux will er sich machen*“, *der sich ausmahlt, wie er einmal als solider alter Handelsherr seine Jugendtage gedenken wird, sagt: „Wenn so im traulichen Gespräch das Eis aufg’hackt wird vor dem Magazin der Erinnerung, wann die G’wölbthür der Vorzeit wieder aufg’sperrt und die Pudel der Phantasie voll ang’raunt wird von Waren von ehemals.*“ Weiters bedient sich das Gleichnis des Widersinns, z.B. „*Die Bewegungsgründe, woraus man etwas tut, können so wie die 32 Winde geordnet und ihre Namen auf eine ähnliche Art formiert werden, z.B. Brot-Brot-Ruhm oder Ruhm-Ruhm-Brot.*“, der bei diesem Beispiel aus dem Befremden über die merkwürdige Kombination der Beweggründe hervorgeht. Des Weiteren kann die sonderbare Zusammenstellung oder absurde Attribuierung als Ergebnis eines Vergleichs für sich alleine stehen, so heißt es bei Lichtenberg, „*Eine zweischläfrige Frau – Ein einschläfriger Kirchenstuhl.*“, wobei sich dieses Gleichnis, neben dem Vergleich mit einem Bett, der Anspielung bedient, nämlich einerseits auf die einschläfernde Wirkung von Predigten und andererseits auf das Thema der geschlechtlichen Beziehungen. Schlussendlich gibt es noch Gleichnisse, in welchen der Vergleich an und für sich witzig ist, z.B. „*Wenn er philosophiert, so wirft er gewöhnlich ein angenehmes Mondlicht über die Gegenstände, das im Ganzen gefällt, aber nicht einen einzigen Gegenstand deutlich zeigt.*“ In Hinblick auf die Mittel, derer sich das Gleichnis bedient, ist auffallend, dass einige Vergleiche durch eine herabsetzende oder herabziehende Tendenz gekennzeichnet sind. (Freud (2009), S. 96-97, 100-101).

³⁷⁶ Die Unifizierung erinnert an die Verwendung des gleichen Materials der Wortwitze, ist jedoch ein Vorgang, der neue Sinneinheiten, Beziehungen von Vorstellungen zueinander, Definitionen durcheinander erzeugt, oder durch die Beziehung zueinander auf ein gemeinsames Drittes verweist. Beispiele für die Unifizierung wären, „*Das menschliche Leben zerfällt in zwei Hälften, in der ersten wünscht man die zweite herbei, und in der zweiten wünscht man die erste zurück.*“. Des Weiteren ist die Unifizierung die wesentliche Technik, welche dem schlagfertigen Witz zugrunde liegt, wobei die Schlagfertigkeit in dem Eingehen der Abwehr auf die Aggression besteht, also der Herstellung einer unerwarteten Einheit zwischen Angriff und Gegenangriff. (Freud (2009), S. 81-83).

des Öfteren selbst waren, stellt die Rabbinen in Beziehung zu Nichtjuden, wissend um und kritisch gegenüber christlichen Texten dar, zeigt aber gleichzeitig auch innerrabbinische Spannungen auf. Aufgrund der Vielfalt der Darstellungswinkel könnte die Parodie als Beweis der Selbstreflexion der Rabbinen gewertet werden. Die Parodie schien auch ein nützlicher Zugang in Bezug auf die rabbinische Sicht auf das Christentum zu sein, da gleichzeitig interne und externe Belange reflektiert werden konnten. *“Parody helps us better understand the rabbis’ critical views of themselves and their opponents and allows us to relate conflicts within rabbinic circles to the rabbis’ conflicts with those beyond, and vice versa.”*³⁷⁷ Es ist weiters zu sagen, dass die Parodie nicht als Genre, aber als literarische Technik, v.a. der amoräischen Literatur,³⁷⁸ gilt, die fest in die rabbinischen Literaturgattungen eingebettet ist. Des Weiteren wird zwischen drei Arten der rabbinischen Parodie unterschieden, nämlich der intra-rabbinischen Parodie, welche Aspekte desselben Textes angreift, in dem die Parodie selbst gefunden wird, der inter-rabbinischen Parodie, die Texte außerhalb der eigenen Gemeinde angreift, sowie der externen Parodie, welche nicht-rabbinische Texte als Angriffsziel hat.³⁷⁹ Die textliche Imitation in Form der Parodie war somit nicht untypisch für die rabbinische Literatur, denn die Rabbinen erfreuten sich an dem Spiel mit der Differenz zwischen dem Originaltext und der neuen Version. Neben der Parodie bedienten sich die Rabbinen auch der **persiflierenden Nachahmung**, welche des Öfteren mit Ironie gepaart war.³⁸⁰ Die **Satire**, welche gleichfalls von den Rabbinen gebraucht wurde, ist eng mit der Parodie verwandt, nämlich insofern, als sie sich beide der Nachahmung bedienen, um zu verhöhnen.³⁸¹ H. Zellentin schlug vor, die zwei zu unterscheiden und definierte dazu die Satire als explizite und demonstrative Kritik, sowie die Parodie als nachahmende witzige und implizite Kritik.³⁸² E. Diamond sah die Satire als Humor, der durch Anspielung einen früheren Text oder eine Idee verspottet, während die Parodie es vermag, einen Text oder eine Erzählung so zu gestalten, dass sie subversiv eine frühere/n nachahmt, wobei weder die Unterscheidung von Diamond noch die von Zellentin befriedigend erscheint.³⁸³ Ob nun

³⁷⁷ Zellentin (2011), S. 236. Für Humor in der Bibel siehe: Isbell (2011).

³⁷⁸ 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. Chr.) 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).

³⁷⁹ Zellentin unterscheidet zusätzlich die *“voiced parody”*, bei welcher ein Charakter den imitierten Text vorträgt, die *“halakhic parody”*, bei der ein Charakter versucht die Grundlage des rabbinischen Rechtsdiskurses zu unterwandern, und die *“exegetical parody”*, die einen Grundlagentext imitiert und auf dessen Interpretation durch einen Gegner abzielt. (Zellentin (2011), 214-215).

³⁸⁰ Zellentin (2011), S. 1-7, 11, 16-17, 21, 25-26, 32, 49, 213-215, 232, 236.

³⁸¹ Diamond (2011), S. 40.

³⁸² Zellentin (2011), 5-6; Diamond (2011), S. 40.

³⁸³ Diamond (2011), S. 40.

differenziert oder nicht, lässt sich doch mit Gewissheit sagen, dass Parodie und Satire als Waffen im rabbinischen Disput eingesetzt wurden, welche es dem Gegner zumeist erschwerten, seine Würde durch einen Konter wiederherzustellen, da sie von solch vernichtender Kraft waren und deshalb auch nur mit Bedacht eingesetzt werden sollten.³⁸⁴ D. Boyarin sagte über den Verwendungszeck von rabbinischen Parodien und Satiren, sie wären *“produced by and for intellectuals in which their own practices are both mocked and asserted at the same time.”*³⁸⁵ Dies bedeutet, dass die Weisen, welche die Tora lehrten und überlieferten und die generell mit heroischen Begriffen beschrieben wurden, manchmal in karnevalesker Situation dargestellt wurden, was impliziert, dass solche Erzählungen prinzipiell das Potenzial haben, nicht nur die Weisen, sondern auch die Tora, die sie lehren, zu untergraben.³⁸⁶ Weiters ist noch zu erwähnen, dass die Parodie und die Satire eher im babylonischen als im palästinischen Talmud anzutreffen sind, was u.a., wie bereits erwähnt, mit dem Kontext des Bavli zusammenhängen dürfte.³⁸⁷

Durch die **Interpunktion** bzw. die erstmalige Punktierung von rein konsonantischen Texten, welche wie die schriftliche Tora ursprünglich unpunktiert waren, war es den Rabbinen auf Basis der hermeneutischen Regeln möglich,³⁸⁸ den Text auf verschiedene Weise zu punktieren und folglich auch zu interpretieren, da mit einer andersartigen Interpunktion eine jeweils **neue Interpretation** einhergeht. Dies wird beispielsweise in bBerakhot 48b deutlich, wenn es heißt *„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 tiqre]: ‚Und er wird segnen‘ [uveirakh], sondern: Und du wirst segnen [uvareikh].“* Die Möglichkeitsvielfalt der Interpunktion gilt als Schlüsselwerkzeug der midraschartigen Interpretation und spielt in Bezug auf den jüdischen Humor seit der talmudischen Zeit eine wichtige Rolle.³⁸⁹ Die **Hermeneutik** im Rahmen der midraschischen Auslegung mag vielleicht nicht zwangsläufig an sich humorvoll gewesen sein, doch war sie in der rabbinischen Gesellschaft, welche Humor inkludierte, von großer Bedeutung und dadurch gleichfalls für den Humor in den Werken der Rabbinen von Wichtigkeit.³⁹⁰

³⁸⁴ Diamond (2011), S. 44.

³⁸⁵ Boyarin (2009b), S. 526; Diamond (2011), S. 50; Vgl. Boyarin (1991).

³⁸⁶ Diamond (2011), S. 50.

³⁸⁷ Zellentin (2011), S. 228-229.

³⁸⁸ Für die hermeneutischen Regeln des Hillel (7), des Jischmael (13) und des R. Eliezer (32) siehe: Stemberger (2009), S. 133-136; Ibid. (1992), S. 24-42; Dohmen/Stemberger (2019).

³⁸⁹ Brodsky (2011), S. 13, 16-18.

³⁹⁰ Ibid., S. 25.

5. Autoritätshinterfragung mittels Humor anhand von Textbeispielen

In diesem Kapitel wird vorerst auf die babylonische Kultur und die Besonderheiten des Bavli eingegangen, um anschließend in der Textanalyse auf diesem Wissen aufbauen zu können.

5.1. Babylonische Kultur

Der babylonische Talmud liefert Einblicke in die Kultur und Natur der rabbinischen Gesellschaft, sowie in den Rahmen, in dem die babylonischen Rabbinen mit ihrem Glauben und ihren Praktiken agierten.³⁹¹ Weiters gewährt der Bavli Einblicke in die Gastgeberkultur, in welcher die Juden florierten, und in die Art und Weise, wie sie sich als kleine kulturelle Minderheit an die vorherrschende Kultur adaptierten.³⁹²

5.1.1. Redaktion des Bavli

Der Bavli wurde im sassanidischen Mesopotamien wohl zwischen dem 5. und 7. Jh. n. Chr. editiert.³⁹³ Die Kultur, die im Bavli vorherrscht, ist das Produkt seiner anonymen Redaktoren (/Editoren), die als ‚Stammaim‘ bekannt sind. Ihre Kultur unterschied sich in entscheidenden Aspekten von der ihrer Vorgänger (= Amoräer), da im 5. und 6. Jh. n. Chr. die Einrichtung permanenter akademischer Institutionen üblich war, welche die Vorläufer der großen rabbinischen Akademien der islamischen Zeit waren.³⁹⁴ Die letzten im Yerushalmi erwähnten Rabbinen stammen aus der Mitte des 4. Jh. n. Chr., weshalb vermutet wird, dass die Redaktion kurz danach, also 360-370 n. Chr., erfolgte. Im Bavli hingegen entstammen die meisten Rabbinen der 6. Generation der Amoräer (380-420 n. Chr.), wobei aber auch manche der 7. und 8. Generation (ca. 420-480 n. Chr.), oder spätere Rabbinen erwähnt werden. Der späteste namentlich erwähnte Rabbi ist wohl Rav Revai von Rov,³⁹⁵ der gemäß gaonäischer Tradition um 550 n. Chr. starb. Die Redaktion des Bavli setzte sich demnach mindestens bis

³⁹¹ Rubenstein (2003), S. 11-12. Für Allgemeines und Details zu der Entstehung, dem Aufbau und der Gliederung des Bavli siehe: Stemberger (1992), S. 227-277.

³⁹² Kalmin (1999), S. 113; Zellentin (2011), S. 215.

³⁹³ Bis heute herrscht Uneinigkeit über den genauen Redaktionszeitraum des Bavli, so gehen manche von einer Spätdatierung (8.-9. Jh. n. Chr.) aus, während andere einen etwas früheren zeitlichen Ansatz für die Schlussphase des Bavli (6.-7. Jh. v. Chr.) annehmen. (Stemberger (1992), S. 245-246).

³⁹⁴ Rubenstein (2003), S. vii, 1, 9, 13, 22, 35, 37-38, 143: Wie die rabbinischen Akademien des 5./6. Jh. n. Chr. Vorläufer der Akademien in islamischer Zeit waren, so basierte das Curriculum mittelalterlicher und modern-rabbinischer Akademien fast exklusiv auf dem Bavli und seiner Kommentarliteratur, Responsa-Literatur und seinen Rechtskodices. (S. 1, 143; Vgl. Berger (1998), S. 150).

³⁹⁵ Für Genaueres zu dem eher unbekannten Rav Revai von Rov siehe: Weiss Halivni (2013), S. 4-11, 209.

in das 6. Jh. n. Chr. fort, wenn nicht sogar bis in das 7. oder 8. Jh. n. Chr., wodurch zwischen der Komplettierung der beiden Talmudim etwa drei Jahrhunderte liegen würden.³⁹⁶

Der Bavli beinhaltet zwei zu differenzierende literarische Ebenen, nämlich die Traditionen und Aussagen von namentlich erwähnten Amoräern (*memrot*), sowie auf der anderen Seite anonymes Material (*stam*), das auf die Stammaim zurückzuführen ist.³⁹⁷ Die Stammaim waren primär Redakteure, welche die *sugyot* kreierten, welche die Tradition der Amoräer enthielten, während sie gleichzeitig auch als die Autoren des Bavli betrachtet werden können, da sie die amoräische Tradition in einer Superstruktur ihrer eigenen Komposition platzierten.³⁹⁸ Sie blieben bevorzugt anonym und formulierten keine autoritativen Dikta, sie erzählten vielmehr Geschichten früherer Rabbinen neu, indem sie diese ihren Vorstellungen anpassten, wodurch sie trotz Anonymität dem Werk ihren Geist einhauchten und ihre Ideen darin erhielten.³⁹⁹ So kann gesagt werden, dass sich die Stammaim der Systematisierung, Interpretation und der Analyse früherer Traditionen widmeten.⁴⁰⁰ Weiters fand ein Wechsel von Werten zwischen der amoräischen und der stammaitischen Zeit statt, denn die Amoräer hielten das praktische Gesetz und die Lösung von Rechtsdiskursen hoch, während die Stammaim der Argumentation selbst höheren Wert beimaßen, weshalb sie sich auch des Öfteren auf Minderheitenmeinung fokussierten, die keine praktische Umsetzung hatten.⁴⁰¹

5.1.2. Setting des Bavli

Die Redakteure des Bavli waren, wie bereits gesagt, in akademischen Institutionen angesiedelt und legten diese Situation auf frühere Quellen um, weshalb das **Lehrhaus** bzw. die **Akademie** als Setting der Geschichten des Bavli gilt.⁴⁰² Innerhalb der Akademien wurden die Schüler entsprechend ihrer Gelehrtenfähigkeit hierarchisch angeordnet, wie dies auch in bMenachot 29b gezeigt wird.⁴⁰³ Sie saßen in 7 Reihen zu je 10 Schülern, welche jeweils einem ‚Reihenvorsteher‘ unterstanden und welche alle dem Oberhaupt der Akademie (= *Nasi*)

³⁹⁶ Rubenstein (2003), S. 3, 10: Wort für Wort Übernahmen aus dem Yerushalmi, Paraphrasierungen dessen Inhalts, oder Widersprüche zu diesem könnten im Bavli auf deren zeitnahe Fertigstellung bzw. die Bekanntheit des Materials zurückzuführen sein. (S. 10).

³⁹⁷ Ibid., S. 4, 7: Die beiden Ebenen sind jedoch nicht immer leicht zu unterscheiden, geschweige denn zu trennen. (S. 7).

³⁹⁸ Ibid., S. 4-6.

³⁹⁹ Ibid., S. 7, 11.

⁴⁰⁰ Ibid., S. 37.

⁴⁰¹ Ibid., S. 3-5.

⁴⁰² Ibid., S. 23-25, 38: Palästinische Quellen erwähnen zumeist das Versammlungshaus (*bet vaad, be vaada*), während es in Parallelen des Bavli oft durch das Lehrhaus (*bet midrasch, be midrascha*) ersetzt wird, wie z.B. in der Erzählung über den Ofen des Akhnai. Vermutlich war jedoch wirklich die gleiche Institution, nur unter anderem Namen, gemeint. Vgl. Kalmin (1999), S. viii.

⁴⁰³ Rubenstein (2003), S. 19, 38.

gegenüber lagen.⁴⁰⁴ Jeder der Schüler der 7 Reihen hatte einen fixen Platz und gemeinsam mit dem Oberhaupt galten sie als das ‚Herz der Akademie‘, welches nach dem antiken jüdischen Gerichtshof, auch ‚Sanhedrin‘ genannt wurde. Die Schüler der 7 Reihen galten als die 70 residierenden Rabbinen, während die Schüler hinter diesen Reihen weder einen festen Platz hatten, noch als Teil des ‚Sanhedrin‘ galten.⁴⁰⁵ Die Mitglieder dieser 7 Reihen stammten zu einem Großteil aus Familien mit einem ‚noblen Stammbaum‘, sprich, aus Familien, welche ihre **Abstammungslinie** hochhielten und auch aus sozialer Sicht nicht unbedeutend waren.⁴⁰⁶ Die 7 Reihen waren nach Können angeordnet, doch durch den Umstand, dass die Plätze dieser Reihen (theoretisch) erblich waren, waren nicht immer die Fähigsten der Akademie in diesen positioniert, denn *“those most proficient in Torah will not always occupy the top positions in the academic hierarchy. Knowledge of Torah and lineage stand in tension as competing bases for leadership of the academy.”*⁴⁰⁷ Die noble Linie wurde nicht nur mit sozialem Prestige, sondern gleichfalls mit Reinheit und Heiligkeit in Verbindung gebracht.⁴⁰⁸ In diesem Sinne wetteiferten die babylonischen Rabbinen auch mit Priestern um religiöse Autorität, denn mit der Behauptung der priesterlichen Abstammung konnten sie sich ebenfalls mit dem Exilarchen, der seine Linie auf David zurückführte, messen und Autorität in Bezug auf ihr Torawissen und ihre Linie beanspruchen.⁴⁰⁹ Somit kann gesagt werden, dass die Abstammungslinie in der babylonischen rabbinischen Kultur bedeutsam war und zu einem wichtigen Faktor in der akademischen Hierarchie wurde.⁴¹⁰ Diese Wichtigkeit der Linie im Bavli, welche im Yerushalmi in der Form nicht zu finden ist, könnte eine Reflexion der sozialen Umstände im persischen Babylonien sein, da der Wert des noblen Blutes in der persischen Kultur hoch gehalten wurde.⁴¹¹ Vielleicht rührte die elitäre Mentalität aber einfach

⁴⁰⁴ Der *Nasi* des Yerushalmi ist der Patriarch mit politischer Autorität, während der Bavli den *Nasi* zum Oberhaupt der Akademie macht und dadurch diesen mit dem Torastudium in Verbindung setzt. (Rubenstein (2003), S. 98).

⁴⁰⁵ Rubenstein (2003), S. 21, 99.

⁴⁰⁶ Ibid., S. 81. Für die Beschäftigung mit Makeln im Stammbaum und der Genealogie als Waffe siehe: Kalmin (1999), S. 51, 53, 55-58.

⁴⁰⁷ Rubenstein (2003), S. 14, 41, 46, 90-91, 99. Ein unwürdiger Erbe konnte seinem Vater nicht ohne Ernennung durch den *Nasi* nachfolgen, sowie ein völlig unwürdiger Kandidat für die akademischen Ämter einfach unbrauchbar war und dementsprechend auch nicht eingesetzt wurde. (Ibid., S. 96).

⁴⁰⁸ Ibid., S. 85.

⁴⁰⁹ Ibid., S. 14, 65, 88.

⁴¹⁰ Ibid., S. 101.

⁴¹¹ Ibid., S. 14, 86-87; Kalmin (1999), S. 7, 8, 10, 14, 52, 110-111: R. Kalmin erklärte diese Distanz dadurch, dass die jüdische Gesellschaft in Palästina und Babylonien von der dortigen dominanten Kultur (griechisch-römisch/persisch) beeinflusst war und sich die babylonische Obsession mit der Genealogie nur aus der persischen Einstellung zu den Blutlinien und der Teilung der Klassen in der iranischen Gesellschaft erklären ließe. (S. 7, 10, 14, 52, 111). Die Teilung der Gesellschaft in unterschiedliche Klassen war normal im Vorderen Orient und die Juden stellten als ‚unterlegener Bevölkerungsanteil‘ keine Ausnahme dar. Die römische Gesellschaft hingegen war in dieser Hinsicht egalitärer, indem die Unterscheidung eher durch den Bildungsgrad als durch Vererbung erfolgte. (S. 8, 110). Die Bewegung innerhalb der Klassen war extrem schwierig, sei es nun in der persischen oder in der jüdischen Gesellschaft in Babylonien. Es herrschte eine strenge Hierarchie, aber

auch von einem Distanzempfinden der Stammim gegenüber den ‚Nicht-Rabbinnen‘ her.⁴¹² Unterschieden sich die babylonischen Rabbinnen durch ihr Gelehrtenwissen und ihre Abstammung, so galt ihnen allen die **Dialektik** (= ‚Rede und Gegenrede‘, Widerworte und Lösungsvorschläge) als die höchste akademische Fähigkeit, welche im verbalen Wettkampf bewiesen werden sollte. Wer nicht auf verbale Attacken antworten konnte, war der öffentlichen Demütigung, dem totalen Gesichtsverlust ausgesetzt. So gefährdeten Beleidigung und Feindseligkeit die jeweilige Position in der akademischen Hierarchie, weshalb das Ziel eines verbalen Schlagabtausches darin bestand, die eigene Überlegenheit in der Debatte zu beweisen und sich selbst keine Blöße zu geben. Durch den Sieg konnte ein Schüler in der akademischen Hierarchie aufsteigen und Autorität erlangen.⁴¹³ Eigentlich stellte die **Beschämung** eines anderen eine große Sünde dar, doch war sie in der Akademie als Taktik im Disput nicht unüblich.⁴¹⁴ Nichtsdestoweniger wiesen die Lehrer ihre Schüler auf die schweren Konsequenzen hin, welche bevorstünden, wenn sie einen Kollegen bloßstellen sollten.⁴¹⁵ Dementsprechend sollten schwierige Themen bzw. Fragen nicht im Lehrhaus gefragt werden, weil eine Nicht-Beantwortung beschämend sein und der Gefragte bei Unwissenheit sogar in seiner Position angezweifelt und schlussendlich enthoben werden

keine kollegialen Verbindungen zwischen Lehrern gleichen Status, weshalb gesagt werden kann, dass die hierarchischen Beziehungen zwischen Rabbinnen in Babylonien zumeist statisch waren. (S. 10). Vgl. Stemberger (2009), S. 199, 201: Von den babylonischen Juden wurde jedoch nicht nur die persische Achtung der Blutreinheit, sondern gleichfalls z.B. deren Tracht oder Amtsinsignien übernommen, sowie der Bavli zahlreiche Anleihen aus der persischen Sprache enthält.

⁴¹² Rubenstein (2003), S. 15, 141; Kalmin (1999), S. 2, 5-7, 14-15, 27-29, 31, 33-34, 36, 39-40, 46, 59, 68-70, 72, 110: Hierzu sei erklärt, dass palästinische und babylonische Rabbinnen unterschiedliche gesellschaftliche Positionen hatten, so waren die babylonischen sicherer in ihrer gesellschaftlichen Position, weniger ökonomisch abhängig von Nicht-Rabbinnen und generell mächtiger als ihre palästinischen Kollegen, die ihren eher prekären Status durch den gehäuften informellen Kontakt mit Nicht-Rabbinnen zu stärken versuchten. (S. 5-6, 15, 27-28, 46, 111; Vgl. Boyarin (2009a), S. 132). Die palästinischen Rabbinnen interagierten mit Nicht-Rabbinnen in der Hoffnung auf finanzielle Unterstützung, Heirat und soziale Vorteile, wobei auch unter ihnen die (heimliche) Tendenz herrschte, sich von Nicht-Rabbinnen fernzuhalten, um nicht von den wohlhabenden Sündern und ignoranten Aristokraten ‚beschmutzt‘ zu werden, wobei die babylonischen Rabbinnen diese Angst vor der Idolatrie der Außenwelt in verstärkter Form hatten. (S. 7, 14, 27, 29, 31, 33-34, 36, 39-40, 46, 59, 110). Aufgrund dieser engen bzw. häufigen Verbindungen zwischen den palästinischen Rabbinnen und Nicht-Rabbinnen übte der babylonische Talmud Kritik an den Rabbinnen Palästinas, die auch Schüler aus den Kreisen der nicht-rabbinischen Bevölkerung gewinnen wollten. (S. 2, 5). So gibt es interessanterweise nur in palästinischen Quellen das Motiv des Gelehrten, der von ‚Ignoranten‘ abstammt, zuvor ein *am ha-aretz* war oder ein Konvertit ist. (S. 46). Nichtsdestoweniger verboten palästinische Quellen mit der Zeit ebenfalls den (sozialen und sexuellen) Kontakt zwischen Rabbinnen, *Minim* und Christen, da diese als Nicht-Rabbinnen eine Gefahr für das rabbinische Judentum darstellten, v.a. wenn sie Meinungen und Ideen äußerten, die für die Rabbinnen zwar logisch und plausibel klangen, aber diese in ihrem Kern von ihrem Glauben und ihren Geboten abbrachten. (S. 68-70, 72).

⁴¹³ Rubenstein (2003), S. 2, 13-14, 40, 43-45, 64, 147-148: In den kleinen palästinischen Lehrkreisen gab es weniger Streit in Bezug auf die Ränge, als es in den babylonischen Akademien der Fall war. (S. 45, 64). Gleichfalls bot das Lernen im kleinen Kreis weniger Potential für Beschämung, aufgrund der geringen Zuhörerschaft, weshalb das Thema der Beschämung im Yerushalmi nur einen geringen Platz einnimmt. (Ibid., S. 8, 79).

⁴¹⁴ Rubenstein (2003), S. 14, 64.

⁴¹⁵ Ibid., S. 66.

konnte.⁴¹⁶ Einerseits wurden die Schüler dazu ermutigt sich in der Dialektik zu beweisen, andererseits trug die Überlegenheit des einen zur Beschämung und Erniedrigung des anderen bei, was vermieden werden sollte, ein Paradox an sich, das jedoch auch im Laufe der Zeit nicht aufgelöst wurde.⁴¹⁷ Aus verbalem Wettkampf und anschließender Beschämung konnte schnell **Feindseligkeit** werden. Der Bavli ist gekennzeichnet durch den feindlichen und bedrohlichen Umgang der Weisen untereinander. „*Drei hassen einander, und diese sind: Hunde, Vögel, und [persische] Priester. Und manche sagen: Auch Prostituierte. Und manche sagen: Auch die (Tora-)Gelehrten in Babylonien.*“ (bPesachim 113b).⁴¹⁸ Unfreundliches Verhalten scheint die Norm gewesen zu sein, wobei die Feindlichkeit vermutlich von der leidenschaftlichen Debatte über das Gesetz herrührt.⁴¹⁹ Die halakhische Debatte führte zu verbalem ‚Schaden‘, v.a. wenn die Ablehnung einer Meinung als Ablehnung der eigenen Person verstanden wurde und daraufhin vernichtende Beleidigungen hervorgebracht wurden.⁴²⁰ Insgesamt war die Beziehung zwischen den babylonischen Rabbinen keine einfache, denn für eine bessere Argumentation waren sie prinzipiell von einem Studienpartner, mit dem sie üben konnten, abhängig, während sie gleichzeitig riskierten diesen Partner verbal zu verletzen.⁴²¹ Immer wieder wird betont, dass die Attacken verbal und nicht physisch erfolgten, was in einer oralen Kultur, wie die der babylonischen Rabbinen, üblich war. Der Austausch fand persönlich von Angesicht zu Angesicht statt, wodurch nicht nur das Diskussionsthema, sondern auch der individuelle Gegner Objekt der Debatte werden konnte, was bei einer schriftlichen Diskussion, welche Zeit zwischen Aussage und Antwort inkludierte und welche auf das Thema fokussiert blieb, nicht der Fall war.⁴²² Die im Bavli beschriebene Feindseligkeit beschränkte sich jedoch nicht auf die babylonischen Rabbinen untereinander, sondern behandelte gleichfalls die ausgeprägte Feindseligkeit gegen die **am ha-aretz**, welche im Bavli den palästinischen Rabbinen zugeschrieben wird.⁴²³ Im Laufe der jüdischen Geschichte entwickelten die Rabbinen elitäre und populistische Tendenzen, sie sahen sich selbst als religiöse Führer aller Juden, verspürten aber dennoch eine gewisse Distanz zu den weniger Gebildeten, was auf Seiten derer zu Frustration und Hass führte.⁴²⁴ Einerseits galten die Ungebildeten in den Augen der Stammaiten nicht als vollwertige

⁴¹⁶ Rubenstein (2003), S. 74-76.

⁴¹⁷ Ibid., S. 67, 75, 78.

⁴¹⁸ Ibid., S. 54.

⁴¹⁹ Ibid., S. 55-56.

⁴²⁰ Ibid., S. 56-58, 151.

⁴²¹ Ibid., S. 59.

⁴²² Ibid., S. 62-63.

⁴²³ Ibid., S. 8.

⁴²⁴ Ibid., S. 45, 123. Im Gegensatz zum Bavli lehrt der Yerushalmi, dass Rabbinen die Ungebildeten nicht verspotten sollen, weil, obwohl sie nicht in der Tora bewandert sind, dennoch einen exzellenten Charakter haben können. (Ibid., S. 133).

Menschen und verdienten keine menschliche Behandlung,⁴²⁵ während die Rabbinen von ihnen abhängig waren, da die Arbeit der *am ha-aretz* für Nahrung und andere Notwendigkeiten, es den Rabbinen erlaubte ihre Zeit der Tora zu widmen.⁴²⁶ Für die babylonischen Rabbinen stand das rabbinische Leben in der Akademie in scharfem Kontrast zu dem außerhalb, nicht nur, weil die Unwissenheit in Bezug auf die Tora mit gewissen Limitierungen einherging,⁴²⁷ sondern auch weil die Ungebildeten keinen Anteil an der kommenden Welt haben würden.⁴²⁸

5.2. Besonderheiten des Bavli

Der Bavli ist ein merkwürdiges Gemisch von **Genres** und Elementen, so beinhaltet bereits der Begriff ‚Bavli‘ ein Wortspiel mit dem Wort ‚vermischt‘ (= *balul*), welches ähnlich wie *bavli* (= babylonisch) klingt.⁴²⁹ Der Bavli unterscheidet im Diskurs zwischen der strukturellen Opposition des Ernstes (*'emta*, eig. ‚Angst‘) und der Komik (*milta debdichuta*).⁴³⁰ Die dialektische Lehre der Halakha ist für den Bavli die ernsthafteste Aktivität, jedoch inkorporiert er viel Material, das antithetisch zu seiner erklärten ernsthaften Absicht und zu seiner ‚Bitterkeit‘ steht.⁴³¹ Laut M. Bakhtin sollte der Talmud, wenn er überhaupt in ein bestimmtes Genre passt, am besten als Roman betrachtet werden, der eine gewisse schriftstellerische Sprache und die Reden der Erzähler enthält.⁴³² Für D. Boyarin hingegen ist der Bavli mit der ‚**mennipeischen Satire**‘ zu vergleichen, welche nach dem griechischen Kyniker Mennippos von Gadara (3. Jh. n. Chr.) 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.⁴³³ 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.⁴³⁴ Infolgedessen kann der Bavli genauso als ‚ernstkomische‘ Literatur betrachtet werden, sprich, als Literatur, die in demselben Text das Ernsthafte rationaler Fragen und Fragesteller und das Absurdeste, oder die ‚tiefen‘ Aspekte ihrer

⁴²⁵ Die Aufforderungen zum Töten der Ungebildeten, welche sich im Bavli wiederfinden, sollten nicht wörtlich genommen werden, denn sie spiegeln nur die Art des Bavli wieder alles in lebendiger, übertriebener, graphischer und auf makabre Weise darzustellen. (Rubenstein (2003), S. 131).

⁴²⁶ Rubenstein (2003), S. 33, 128-130, 136.

⁴²⁷ Ungebildete sollten z.B. kein Fleisch essen. (Ibid., S. 135-136).

⁴²⁸ Ibid., S. 32, 124, 136-138, 140.

⁴²⁹ Boyarin (2009a), S. 22-23, 161; Vgl. Berger (1998), S. 129.

⁴³⁰ Boyarin (2009a), S. 9.

⁴³¹ Ibid., S. 11, 15-16.

⁴³² Ibid., S. 199, 207; Bakhtin (1981), S. 263, 361.

⁴³³ Boyarin (2009a), S. 26, 220, 230; Vgl. Stein (2012), S. 6-7; Vgl. Zellentin (2011), S. 215.

⁴³⁴ Boyarin (2009a), S. 340; Vgl. Stein (2012), S. 6-7.

Persönlichkeit und ihres persönlichen Lebens vereint.⁴³⁵ 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,⁴³⁶ wodurch die Darstellung der Helden jedoch zumeist eine doppelte ist, halakhisch und grotesk.⁴³⁷ Die biographischen Legenden des Bavli sind nicht nur durch ihre ‚unfromme Sprache‘ gekennzeichnet, sondern enthalten gleichfalls karnevalistische Elemente, welche den (heiligen) Helden vermenschlichen und dessen heldenhaften Kern ironisieren, ohne diesen zu zerstören.⁴³⁸ Die Verwendung karnevalistischer Legenden weist laut Boyarin auf eine Gesellschaft hin, die nicht länger an die ultimative Wahrheit (der menschlichen Tora-Lehre) glaubte.⁴³⁹ Heute noch wird an der Unterscheidung zwischen halakhischer Diskussion und aggadischen Erzählungen festgehalten, denn seit dem Mittelalter bis in die moderne Zeit wurden Anthologien der Aggada produziert, welche diese aus dem Kontext des halakhischen Materials nahmen, sowie traditionell Kommentare geschrieben wurden, welche die aggadischen Anteile ignorierten, besonders die grotesken.⁴⁴⁰ Nichtsdestoweniger gehören biographische Legenden, Volkszählungen, desto bizarrer, desto besser, gemeinsam mit der Halakha und der Aggada des Bavli gelesen, um die Reichhaltigkeit und Fülle dieses Textes des historischen rabbinischen Judentums zu erfassen.⁴⁴¹

5.2.1 Bavli – Monologisch oder Dialogisch ?

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.⁴⁴² Der Bavli beinhaltet eine höchst ernste Praxis des dialektischen Denkens, welche als Dialog repräsentiert wird,⁴⁴³ der eingebettet ist in einen komischen Rahmen, welcher die

⁴³⁵ Boyarin (2009a), S. 29-30.

⁴³⁶ Ibid., S. 21, 166, 279-280.

⁴³⁷ Ibid., S. 22, 194, 219, 338.

⁴³⁸ Rabbi Me’ir und andere Heilige der Tora waren keine heiligen Dummköpfe, sondern Gelehrte und Intellektuelle, deren Biographien lediglich mit wilden und grotesken Elementen angereichert wurden. (Ibid., S. 277).

⁴³⁹ Ibid., S. 28, 278, 342.

⁴⁴⁰ Ibid., S. 19.

⁴⁴¹ Ibid., S. 277.

⁴⁴² Ibid., S. 29.

⁴⁴³ Die ‚Fiktion‘ des Talmuds besteht in seiner Repräsentation als Dialog, in der Vortäuschung, dass es sich tatsächlich um Aufzeichnungen lebendiger Konversationen handelt. Es sind nämlich vielmehr kunstfertig konstruierte rhetorische Kompositionspraktiken, die existierende halakhische Redensarten verwenden, um die Dialektik zu konstruieren, welche aus verbundenem Material, Fragen und Widersprüchen, (aus ursprünglich

Ernsthaftigkeit des Inhalts der Dialektik hinterfragt, aber nicht die aufgeworfenen Fragen beantwortet. 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‘, sprich, das der anonymen Redakteure des Talmuds (= *Stammaim*). 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. Die *Stammaim* waren aber der Ernsthaftigkeit der Dialektik verpflichtet, was daran erkennbar ist, dass sie die Leser 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.⁴⁴⁴ Die talmudische Dialektik ist somit monologisch, denn es wird ein abstraktes Bewusstsein, ein ‚Profil der Rationalität‘ hervorgehoben, unter dem jegliche Opposition nichtig wird.⁴⁴⁵ Keine Frage, der Bavli hält Widersprüche am Leben, doch tut er dies, während er diese vollständig verharmlost, wobei die totale Harmonie durch die Erscheinung des Dialogs erreicht wird.⁴⁴⁶ Die talmudische *sugya* reduziert jeden wirklichen Widerspruch, indem Argumente konstruiert werden, welche keine echten Differenzen zwischen den Positionen hergeben, sodass im Endeffekt Diskussionen über ‚nichts‘ geführt werden.⁴⁴⁷ Durch die Inkorporation und Neutralisation von Stimmen, welche von außerhalb des rabbinischen Systems kommen, in eben dieses System, wird jedoch auf Dauer die monologisierende Absicht der *Stammaim* bedroht, da immer mehr Aspekte, immer mehr auch nicht rabbinische Stimmen im Bavli in nur einer Stimme, der der *Stammaim*, zu vereinen versucht werden.⁴⁴⁸ Wird nun berücksichtigt, dass es, wie bereits erwähnt, im Bavli eine ‚fromme, ernste‘ und eine ‚wilde, groteske‘ Sprache gibt, die beide gleichermaßen Gebrauch finden, so stellt sich die Frage, wie dies mit der Absicht der *Stammaim* 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 *Stammaim* 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

unabhängigen Sprüchen) besteht und auf die spezifisch schriftstellerische ‚Hand‘ der *Stammaim* verweist. (Boyarin (2009a), S. 143).

⁴⁴⁴ Ibid., S. 31, 141-144, 161, 222; Vgl. Berger (1998), S. 129; Vgl. Hezser (1997), S. 243, 493.

⁴⁴⁵ Boyarin (2009a), S. 142-143, 145, 147, 152.

⁴⁴⁶ Ibid., S. 155.

⁴⁴⁷ Ibid., S. 152; Vgl. Rubenstein (2003), S. 12-13; Vgl. Zellentin (2011), S. 27.

⁴⁴⁸ Boyarin (2009a), S. 144, 156, 161, 206.

Lehrmeinungen auf humorvolle Weise ausgespielt werden.⁴⁴⁹ 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.⁴⁵⁰

In bMegilla 7b heißt es z.B.:

„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], er ging und schlachtete Rav Zeira. [Als er nüchtern war, oder am Morgen] Rabba betete für Rav Zeira und brachte ihn ins Leben zurück.

Ein Jahr später, [Rabba] sagte zu [Rav Zeira], ‚Lass den Meister kommen und uns [gemeinsam] Purim feiern.‘ [Rav Zeira] sagte zu [Rabba], ‚Wunder geschehen nicht in jeder Stunde.‘“⁴⁵¹

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 bMegilla 7b handelt es sich um einen Versuch der Vereinheitlichung der Inkongruenzen und Widersprüche im Talmud,⁴⁵² 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 *sugya* könnte folglich als Pseudo-*Ma’ase* betrachtet werden, die zeigt, was geschieht, wenn man sich selbst zu ernst nimmt.⁴⁵³

5.2.2. Der Bavli in seiner weitesten Bedeutung

Der Bavli als zentrales literarisches rabbinisches Werk ist für das traditionelle Judentum heute noch die Basis für das gesamte religiöse Leben, in Gedanke, Geist und Praxis.⁴⁵⁴ In der

⁴⁴⁹ Boyarin (2009a), S. 166-167, 173-175, 184, 198-199, 202, 205, 207, 261, 339, 342; Vgl. Stein (2012), S. 7.

⁴⁵⁰ Boyarin (2009a), S. 191, 341; Vgl. Stein (2012), S. 6-7.

⁴⁵¹ bMegilla 7b; Boyarin (2009a), S. 162.

⁴⁵² Boyarin (2009a), S. 163-164.

⁴⁵³ Ibid., S. 165-166.

⁴⁵⁴ Ibid., S. 21; Zellentin (2011), S. 27; Vgl. Berger (1998), S. 124.

Entstehungszeit des Bavli war das Christentum aus jüdischer Sicht anfänglich kein ernstzunehmendes Problem und nur manche rabbinische Maßnahmen zur Stärkung des Judentums zielten auch gleichzeitig auf die Abwehr christlicher Tendenzen. Nichtsdestoweniger gibt es eine Fülle von rabbinischen Texten, die als Reaktion auf das Christentum verstanden wurden. Selbst der babylonische Talmud wird manchmal als Gegengeschichte zur Darstellung der Evangelien, als Parodie darauf verstanden, in die Jesus, wenn auch erst später, sekundär eingearbeitet wurde.⁴⁵⁵ Folglich könnte behauptet werden, dass sich das rabbinische Judentum reflektiert in Relation zum Christentum formte bzw. formierte,⁴⁵⁶ denn *“reflexivity is a driving force in rabbinic literature and that the notion of a self is important in the formation of cultural identity.”*⁴⁵⁷ Ob jedoch der gesamte Bavli tatsächlich als Parodie verstanden werden kann, oder ob er immer ernst zu nehmen ist, obwohl er Ironie und Komik gebraucht, um das Drama ernster halakhischer Diskurse zu verstärken, ist fraglich. Doch ist dies vielleicht eine Frage, welche erst im Laufe der folgenden Analyse der Texte des Bavli, welche gelegentlich auch den entsprechenden Stellen im Yerushalmi gegenübergestellt werden, beantwortet werden kann.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Stemberger (2009), S. 212-213, 215, 218.

⁴⁵⁶ Stein (2012), S. 9.

⁴⁵⁷ Ibid., S. 9-11.

⁴⁵⁸ Zellentin (2011), S. 216, 233.

5.3. Textbeispiele⁴⁵⁹

In diesem Kapitel werden vier bekanntere aggadische Texte des babylonischen Talmuds bearbeitet, nämlich bBerakhot 4a, bPesachim 119b, bMenachot 29b, und bBava Metzia 59a-b, wobei im Zuge der formalen, inhaltlichen und sprachlichen Textanalyse das Groß der Sekundärliteratur, die es zu den einzelnen Texten zur Genüge gibt, jedoch nicht erwähnt wird, nicht weil diesen Werken keine Beachtung geschenkt worden wäre, sondern vielmehr, weil in diesen der Aspekt des Humors nicht beleuchtet wird, oder sie in Hinblick darauf nicht aussagekräftig genug sind. Die Texte wurden neben dem Kriterium ihrer Bekanntheit, auch aufgrund des Umstandes ausgewählt, dass in ihnen biblische Figuren und Rabbinen, sowie Gott selbst in ihrer Autorität hinterfragt werden, ein Faktor, den es nun im Folgenden in Relation mit subversivem Humor zu setzen gilt. So haben die beiden ersten Texte **König David** zum Protagonisten, der im Bavli ‚rabbiniert‘ dargestellt wird, während die letzteren beiden Texte über Mose und Rabbi Eliezer im Kontext der **babylonischen Akademie** und dem Setting des Bavli zu betrachten sind.

5.3.1. Texte zu König David

Um die Texte bBerakhot 4a und bPesachim 119b in ihrer Inhalts- und Interpretationsfülle verstehen zu können, muss zuerst auf den biblischen König David und dessen ‚Rabbinisierung‘ durch die Rabbinen eingegangen werden.

5.3.1.1. Biblischer David vs. ‚rabbinisierter‘ David

Der biblische David ist bekannt als **König Israels**, als **großer Feldherr**, der sämtliche Stämme unter seiner Führung einte und Jerusalem zur Hauptstadt des Reiches erhob. Er wird in den Büchern der Könige, in den Samuel Büchern, sowie in den Chroniken erwähnt. Die Bücher Samuels idealisieren David nicht, sondern verurteilen ihn durch die Person des Propheten Natan explizit, besonders wegen seines **Ehebruchs mit Batseba**, die er schwängerte und deren Mann Urija an die vorderste Front schickte, wo dieser umkam und so nichts von dem Ehebruch erfuhr bzw. dieser durch dessen Tod von David vertuscht werden konnte. David gestand jedoch seine Sünde, Gott vergab ihm und er musste als Konsequenz seiner Sünde nicht sterben, doch das Kind der verbotenen Verbindung, sein erster Sohn mit Batseba, hingegen schon (2 Sam. 12,13-14). In dem 1. Buch der Chronik (1 Chr. 22,8) wird

⁴⁵⁹ Die hebräisch/aramäischen Quellentexte des babylonischen Talmuds entstammen der Datenbank des *Bar Ilan Responsa Projects*. Die Bibelzitate innerhalb der Texte sind an die Einheitsübersetzung (2016) angelehnt, welche bei Abweichungen auch angegeben ist. Die Übersetzung erfolgte unter Zuhilfenahme der hebräischen und aramäischen Wörterbücher von Jastrow (1926) und Sokoloff (2002), sowie im Vergleich zu der deutschen Ausgabe des Bavli von Goldschmidt (1929-1936).

ihm verboten den Tempel in Jerusalem zu bauen, obwohl er gemäß 2 Sam. 6,2; 8,7-11 zumindest Vorbereitungen für diesen traf, was jedoch nicht verhinderte, dass er in der rabbinischen Tradition als **Tempelbauer**, oder als Gründer des Kults in Jerusalem galt.⁴⁶⁰ Schlussendlich berichtet das 1. Buch der Könige (1 Kön. 1,1-2), dass David trotz seines Reichtums und seiner zahlreichen Frauen und Kinder dazu verdammt war allein zu sterben.⁴⁶¹ Über die Herkunft und die Genealogie Davids ist fast nichts bekannt, nur in 1 Sam. 16,1 wird berichtet, dass Gott zu Samuel sagte, er solle einen von den Söhnen des Betlehemiters Isai, nämlich David, zum neuen König (von Juda) salben. Sein Name, ‚David‘, kommt wohl von *dod* (= geliebt), denn David war Zeit seines Lebens, trotz seiner Sünde, von Gott geliebt (2 Sam. 12,24-25), sowie er auch von Saul und dessen Kindern geliebt wurde (1 Sam. 16,21; 18,3.20; 20,17; 2 Sam. 1,26). In 1 Sam. 16,14-23 wird David als **Musiker** dargestellt, der mit seiner Harfe bzw. Lyra singend Gott preist, ein Bild, das auch öfters in den Psalmen gebraucht wird (Ps. 92, 3-4; 57,9). Durch sein musikalisches Talent gelangte er laut 1 Sam. 16,14-23 an den Königshof, da er mit seiner Harfenmusik in der Lage war den Dämon, der Saul quälte, auszutreiben, weshalb David u.a. in der rabbinischen Tradition auch als **Exorzist** gesehen wurde. Einer anderen Erzählung zufolge gelangte er erst durch den Sieg über den Philister Goliath an den Königshof (1 Sam. 17), wo er die Tochter Sauls heiratete und nach dessen Tod als König eingesetzt wurde.⁴⁶² Die Nachkommen Davids bzw. der davidischen Dynastie regierten in Juda bis zum babylonischen Exil im 6. Jh. v. Chr., obwohl das Königtum und das ‚**Haus Davids**‘ ewig Bestand haben sollten (2 Sam. 7,13.16).⁴⁶³ Für die Rabbinen hatte David einen besonderen Stellenwert, u.a. weil sich der Patriarch und der Exilarch in ihrem Autoritätsanspruch auf das ‚Haus Davids‘ und auf ihn als ihren Vorfahren beriefen. Die Berufung auf einen Sünder hätte jedoch kein gutes Bild geworfen, weshalb Schritte gesetzt wurden, um die Sünde Davids abzuschwächen, ins Lächerliche zu ziehen, oder gänzlich rein zu waschen. So wurde aus dem Sünder ein wohlthätiger **Gerechter** und **Weiser**, beinahe schon ein Heiliger, der das jüdische Gesetz auszulegen wusste.⁴⁶⁴ Talmudische Texte, welche David erwähnen, sprechen zumeist das messianische Königtum

⁴⁶⁰ Für Details zu der rabbinischen Tradition des David als Tempelbauer siehe: Bodendorfer (2003), S. 387, 390; Kalmin (1999), S. 104-105.

⁴⁶¹ Zakovitch (2003); Mroczek (2016), S. 5-6; Hezser (forthcoming), S. 1-2, 7-8, 13.

⁴⁶² Zakovitch (2003); Hezser (forthcoming), S. 1-2, 6-7; Bodendorfer (2003), S. 395.

⁴⁶³ Hezser (forthcoming), S. 14.

⁴⁶⁴ Mroczek (2016), S. 7; Bodendorfer (2003), S. 390-391, 396-397; Langer (2012), S. 73; Vgl. Neusner (2012), S. 188: David wurde ‚rabbinisiert‘, weil er nach Mose die prominenteste Figur der Bibel ist, etliche Psalmen von ihm stammen sollen, sein Name das eschatologische Denken in spätantiken jüdischen Dokumenten dominierte und die langen biblischen Erzählungen seine Vorbildwirkung unterstreichen. Mit anderen Worten, die Figur des Gelehrten David veranschaulicht für J. Neusner den größeren Kontext der Schrift und der Tradition im rabbinischen Judentum. Für Textbeispiele und eine genauere Erläuterung der rabbinischen Rehabilitation Davids siehe: Diamond (2007).

an, reflektieren über sein Leben, wie es in den Samuel-, Königsbüchern und den Chroniken dargestellt wird, wobei diese Belege häufig zur Klärung von Fragen der Halakha dienen, oder sie präsentieren David als **Psalmendichter** bzw. legen ihm Psalmenzitate in den Mund.⁴⁶⁵ Besonders im Bavli, in späteren Midraschim wie der Pesikta de Rav Kahana und dem Midrasch über die Psalmen wird David ‚rabbiniert‘ und als **Tora- und Schriftgelehrter** dargestellt. Die biblischen Assoziationen, z.B. David als **Harfenspieler, König und Feldherr**, wurden in diesem ‚Rabbinisierungsprozess‘ beibehalten, doch mit seiner (neuen) Gelehrsamkeit in Einklang gebracht.⁴⁶⁶ So werden in bSanhedrin 93b beispielsweise Davids Tugenden und Talente als Geübtheit in der Tora und als sicherer Umgang in der Halakha gedeutet. *„Der [Zither] zu spielen versteht‘ (1 Sam. 16,18) – weil er zu fragen versteht; ‚und er ist tapfer‘ (ibid.) – weil er zu antworten versteht; ‚ein guter Krieger‘ (ibid.) – weil er zu nehmen und zu geben versteht im Kampf der Tora; ‚wortverständlich‘ (ibid.) – weil er eine Sache aus einer anderen versteht; ‚von schöner Gestalt‘ (ibid.) – weil er sein Gesicht in der Halakha zeigt; ‚und der Herr ist mit ihm‘ (ibid.) – weil überall die Halakha nach ihm entschieden wird.“*⁴⁶⁷ Wird ‚Rabbi David‘ mit seinen ‚rabbinierten Fähigkeiten‘ nun in der (babylonischen) Akademie verortet, wundert es nicht, dass er sich auch in halakhischen Debatten beweisen und seinen Kollegen in Bezug auf den **Ehebruch mit Batseba** Rede und Antwort stehen musste, wie z.B. in bSanhedrin 107a gezeigt wird.⁴⁶⁸ *„David sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, es ist offenbar und bewusst vor dir, dass, wenn sie mein Fleisch zerrissen hätten, mein Blut nicht herausgeflossen wäre. Und sogar, wenn wir die [Gesetze von] Lepra und Zeltunreinheit lernen, unterbrechen sie ihr Studium und sagen zu mir: David, der mit einer verheirateten Frau schlief - wie wird er getötet? Und ich sage zu ihnen: Einer, der mit einer verheirateten Frau schläft wird durch Strangulation getötet, aber er behält seinen Anteil in der kommenden Welt. Wer aber einen Kollegen öffentlich beschämt, hat keinen Anteil in der kommenden Welt.“*⁴⁶⁹ Deutlich wird hierbei jedoch, dass die öffentliche Beschämung schwerer wog, als jeglicher Ehebruch es je konnte.⁴⁷⁰ Aufgrund seiner Gelehrsamkeit wurde David in weiterer Folge auch mit Mose verglichen,⁴⁷¹ und sogar

⁴⁶⁵ Bodendorfer (2003), S. 385. Für talmudische Belegstellen der ‚rabbinierten‘ Darstellung Davids siehe: Ibid. (2003).

⁴⁶⁶ Hezser (forthcoming), S. 1-2, 26, 28; Neusner (2012), S. 187; Bodendorfer (2003), S. 384, 389, 397; Rubenstein (2003), S. 60.

⁴⁶⁷ bSanhedrin 93b; Rubenstein (2003), S. 45-46; Bodendorfer (2003), S. 387; Kalmin (1999), S. 87; Langer (2012), S. 73.

⁴⁶⁸ Für weitere Textstellen im Bavli, die sich mit Davids Vergehen und seiner Umkehr befassen siehe: Bodendorfer (2003), bes. S. 392-393.

⁴⁶⁹ bSanhedrin 107a; Rubenstein (2003), S. 77; Bodendorfer (2003), S. 387-388, 392; Kalmin (1999), S. 87; Diamond (2007), S. 400. Für eine Erläuterung zu bSanhedrin 107a siehe: Diamond (2007), S. 400-401.

⁴⁷⁰ Rubenstein (2003), S. 77.

⁴⁷¹ Bodendorfer (2003), S. 388-389.

als **Prophet** geschildert, zum Beispiel in bPesachim 119a, wo er durch den Geist Gottes erkannte, dass Israel wieder auferstehen würde.⁴⁷² Die letzte Zuschreibung erscheint nicht verwunderlich, da David als Vorbild und Identifikationsfigur der messianischen Erlösung gesehen wurde, die auch in Zusammenhang mit dem Stammbaum und der Geburt Jesu in Betlehem stand.⁴⁷³ David galt demnach als Vorfahre des Messias, als Begründer des ‚Hauses Davids‘, und gleichzeitig konnte er von seinem biblischen Kontext bzw. seinen Sünden losgelöst auch als **dauidischer Messias** verstanden werden, der am Ende der Zeiten kommen würde.⁴⁷⁴ Die ‚Rabbinisierung‘ Davids könnte folglich auch mit dem (totalitären) Anspruch des Christentums auf David als Vorfahre Jesu zusammenhängen, denn dem christlich davidischen Messias hatten die Rabbinen nur etwas entgegenzusetzen, indem sie die Figur des ‚Rabbi David‘, eines weltlichen rabbinischen Gelehrten, erschufen, der ihre eigenen Werte repräsentierte und ihnen als Vorbild diente, mit dem sie sich identifizieren konnten.⁴⁷⁵

5.3.1.1.1. Palästinische vs. babylonische Tradition

Es gab kein systematisches Programm, mit dem die Rabbinen David ‚rabbinisierten‘,⁴⁷⁶ denn die palästinischen Rabbinen tendierten dazu die Sünde Davids herunterzuspielen, während die babylonischen expliziter auf seine Verfehlungen eingingen, diese ironisierten und lächerlich machten.⁴⁷⁷ R. Kalmin zu urteilen, ist diese differente Darstellung Davids primär auf die palästinischen und babylonischen Beziehungen zu den nicht-rabbinischen Juden zurückzuführen. Die palästinischen Rabbinen, die mehr Kontakt mit der nicht-rabbinischen Bevölkerung pflegten und deren soziale Position unter der römischen Herrschaft nicht die stärkste war, neigten dazu David als sündenlosen Heiligen darzustellen, um ihn und gleichzeitig auch sich selbst **vor der Kritik der nicht-rabbinischen Juden und dem Rest der Bevölkerung zu schützen**. Sie erklärten Davids Verhalten, passten es der Halakha an und stellten ihn als weisen Rabbi dar, während die babylonischen Rabbinen seine Sünden explizit nannten und diese als solche anerkannten.⁴⁷⁸ Weiters geht Kalmin davon aus, dass die palästinische und die babylonische Darstellung Davids mit der Meinung der Rabbinen über den Patriarchen und Exilarchen, die beide behaupteten von diesem abzustammen, in Korrelation zu sehen ist. Die positive Präsentation Davids im Yerushalmi könnte demnach darauf zurückzuführen sein, dass die palästinischen Rabbinen **den Patriarchen akzeptierten**,

⁴⁷² Bodendorfer (2003), S. 398.

⁴⁷³ Ibid., S. 383; Hezser (forthcoming), S. 26, 28; Vgl. Neusner (2012), S. 187.

⁴⁷⁴ Hezser (forthcoming), S. 1-2, 19, 25-26; Kalmin (1999), S. 112.

⁴⁷⁵ Hezser (forthcoming), S. 28.

⁴⁷⁶ Neusner (2012), S. 188-189.

⁴⁷⁷ Hezser (forthcoming), S. 7; Kalmin (1999), S. 86.

⁴⁷⁸ Kalmin (1999), S. 83-85, 92, 111.

oder zumindest fürchteten und deshalb nicht respektlos erscheinen wollten, indem sie diesen negativ dargestellt hätten. Babylonische Rabbinen kritisierten den Patriarchen oder Exilarchen, wenn dieser ihrer Ansicht nach auf Abwege geriet oder das Torastudium vernachlässigte, jedoch nicht direkt, sondern indem sie stellvertretend das Verhalten von König David, deren biblischen Vorfahren, thematisierten. So zeigten sie, je nach ihrer Einstellung dem Patriarchen/Exilarchen gegenüber, David als Personifikation der Reue, als Sünder, der von Gott bestraft wird, sowie gelegentlich als großen und rechtmäßigen Herrscher Israels.⁴⁷⁹ Ein weiterer Grund für die positive Darstellung Davids durch die palästinischen Rabbinen ist, laut Kalmin, dass diese David nicht nur als den **Vorfahren des Patriarchen**, sondern auch **des Messias** sahen. Die biblischen Erzählungen über David waren aber mit zu vielen Makeln behaftet, als dass sie es dabei hätten belassen können, weshalb sie seine Sünden wegzurationalisieren versuchten, so dass für nicht-rabbinische Juden der Fokus nicht auf diesen lag.⁴⁸⁰

Interessanterweise ‚rabbinisierten‘ die Rabbinen Palästinas den Sünder David, doch nicht nur diesen, sondern beispielsweise auch dessen Berater Ahitofel, während sie hingegen Mose des Öfteren dezidiert als Sünder präsentierten.⁴⁸¹ Durch die Stärke des Charakters von Mose in der Bibel konnten die Rabbinen ihn als Sünder darstellen, um z.B. moralische Lektionen, theologische Wahrheiten, oder Polemiken zu vermitteln, ohne sich selbst oder Mose dem Spott der Nicht-Rabbinen preiszugeben. So porträtierten sie Mose als Sünder, damit er nicht fälschlicherweise als göttlich verehrt würde, während sie David als Heiligen präsentierten, aus Angst, ihm würde nicht genug Respekt gezollt werden.⁴⁸²

5.3.1.2. David – bBerakhot 4a

5.3.1.2.1. Übersetzung

Rav Isaak, der Sohn von Adda, sagte, und andere sagen, Rav Isaak, der Sohn von Rav Idi, sagte: Welcher Schriftvers [deutet darauf hin] ? – *Wach auf meine Ehre, wach auf, Harfe und Lyra* (כנור), *ich will das Morgenrot wecken*. (Ps. 57,9)⁴⁸³ Rabbi Zera sagte: **Mose wusste es immer und David wusste es auch. Und wenn David es wusste, warum/was** hatte er eine Harfe (כנור) ? – Um zu erwachen aus seinem Schlaf. **Und wenn Mose es wusste, warum/was** sagte er

⁴⁷⁹ Kalmin (1999), S. 88-90, 93.

⁴⁸⁰ Ibid., S. 90, 93.

⁴⁸¹ Ibid., S. 91, 101, 108, 112.

⁴⁸² Ibid., S. 92-93.

⁴⁸³ EÜ: Wach auf, meine Herrlichkeit! Wacht auf, Harfe und Leier! Ich will das Morgenrot wecken.

gegen *Mitternacht* (כחצות) (Ex. 11,4) ⁴⁸⁴ – Mose blieb dabei: Falls sich die Astrologen des Pharaon irren und sagen, Mose ist/sei ein Lügner. Denn der Meister sagte: Lehre deine Zunge ‚ich weiß nicht‘ zu sagen, für den Fall, dass es sich als falsch erweist und du gefasst wirst. Rav Aschi sagte: Es ist die Mitternacht [wörtl. Mitte der Nacht] des 13., die am Beginn des 14. [Tages] stand, als Mose zu Israel sagte: Der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Morgen um *Mitternacht* (כחצות הלילה), wie jetzt, werde ich in die Mitte Ägyptens hinausgehen. (Vgl. Ex. 11,4) ⁴⁸⁵

Zu David: *Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm* (חסיד) (Ps. 86,2) ⁴⁸⁶ – Levi und Rabbi Isaak: Einer sagte: So sagte David vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt ! Bin ich nicht fromm (חסיד) ? Alle Könige aus Ost und West schlafen bis zur dritten Stunde [des Tages], und ich, um Mitternacht (חצות לילה) stehe ich auf, um dich zu preisen. (Ps. 119,62) ⁴⁸⁷ Und der andere sagte: So sagte David vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, bin ich nicht fromm (חסיד) ? Alle Könige aus Ost und West sitzen gebündelt in Gruppen in/gemäß ihrer Ehre, und ich, meine Hände sind beschmutzt mit Blut [der Menstruation], dem Fötus und der Plazenta, um die Frau (rituell) zu reinigen für ihren Mann. Und noch mehr: Alles, das, was ich mache, berate ich mit meinem Lehrer Mefiboschet (מפיבשת), und sage zu ihm: Mefiboschet (מפיבשת) mein Lehrer ! Habe ich richtig gerichtet, habe ich richtig schuldig gesprochen ? Habe ich richtig frei gesprochen ? Habe ich richtig für rein erklärt ? Habe ich richtig für unrein erklärt ? Und ich schäme (בושת) mich nicht. Rabbi Jehoschua, ⁴⁸⁸ der Sohn von Rav Idi, sagte: Welcher Schriftvers [deutet darauf hin] ? – *Und ich spreche über deine Werke vor den Königen und schäme* (אבוש) *mich nicht.* (Ps. 119,46) ⁴⁸⁹ Ein Tanna [lehrte]: Nicht *Mefiboschet* (מפיבשת) war sein Name, sondern Isch *Boschet* [= ‚Mann der Schande‘] (איש בשת) war sein Name. Und warum wurde er *Mefiboschet* (מפיבשת) genannt ? – Weil er das Gesicht Davids in der Halakha *beschämte* (מבייש). Deshalb *verdiente* (זכה) es David, dass Kilav (כלאב) aus ihm hervorging. Und Rabbi Jochanan sagte: Nicht Kilav (כלאב) war sein Name, sondern Daniel war sein Name. (Vgl. 1 Chr. 3,1) Und warum wurde er Kilav (כלאב) genannt ? – Weil er das Gesicht des *Mefiboschet* (מפיבשת) in der Halakha *beschämte* (מכלים). Und über ihn sagte Salomon in seiner Weisheit: *Mein Sohn* [= Kilav], *wenn dein Herz weise*

⁴⁸⁴ Im Folgenden wird das כ erläutert, das vor dem Wort Mitternacht (חצות) steht, welches nicht ‚gegen‘ Mitternacht meint und Unsicherheit ausdrückt, sondern einem anderen Kontext entnommen wird, indem das כ für ‚wie‘ steht, wie weiter unten erklärt wird.

⁴⁸⁵ EÜ: Um Mitternacht will ich mitten durch Ägypten gehen.

⁴⁸⁶ EÜ: Beschütze mich, denn ich bin dir ergeben! [...].

⁴⁸⁷ EÜ: In der Mitte der Nacht stehe ich auf, dir zu danken (wegen der Entscheide deiner Gerechtigkeit.)

⁴⁸⁸ Vermutlich ist hier Rav Jehoschua gemeint.

⁴⁸⁹ EÜ: Ich will von deinen Zeugnissen reden vor Königen und ich werde mich nicht vor ihnen schämen.

ist, freut sich auch mein Herz. (Spr. 23,15)⁴⁹⁰ Und er sagt [weitere]: *Sei weise mein Sohn [= Kilav] und erfreue mein Herz, damit ich [= David] dem antworten kann, der mich beschimpft [= Mefiboschet].* (Spr. 27,11)

Und warum nannte David sich selbst **fromm** (חסיד) ? Und es ist/steht geschrieben: *Wenn ich nicht (לולא) geglaubt hätte, die Güte des Herrn im Land der Lebenden zu sehen.* (Ps. 27,13)⁴⁹¹ Und ein Tanna [lehrte] im Namen von Rabbi Jose: Warum sind Punkte auf ‚wenn nicht‘ (לולא) ? – David sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt ! *Ich vertraue auf dich, dass du den Gerechten in der kommenden Welt eine gute Belohnung (שכר) zahlen/geben wirst, aber ich weiß nicht, ob ich einen Anteil unter ihnen habe oder nicht ! – Die Sünde (חטא) könnte es vielleicht verursachen.* Gemäß Rabbi Jakob, dem Sohn von Idi, denn Rabbi Jakob, der Sohn von Idi, zeigte einen Widerspruch auf. Es ist/steht geschrieben: *Und siehe, ich bin mit dir und behüte dich an welchen Ort du auch gehst.* (Gen. 28,15)⁴⁹² Und es ist/steht auch geschrieben: *Und Jakob fürchtete sich sehr !* (Gen. 32,8)⁴⁹³ Er sagte: *Die Sünde (חטא) könnte es vielleicht verursachen.* Wie gelehrt wurde: *Bis hindurchzog dein Volk, o Herr, bis hindurchzog das Volk, das du erworben hast.* (Ex. 15,16)⁴⁹⁴ *Bis hindurchzog dein Volk, o Herr* (ibid.) – dies ist der erste Einzug [nach Israel = Tage Jehoschuas]. *Bis hindurchzog das Volk, das du erworben hast* (ibid.) – dies ist der zweite Einzug [nach Israel aus Babylon heraus = Tage Ezras]. Daher sagten die Weisen: Die Israeliten waren passend/würdig, dass ihnen Wunder geschahen/gemacht wurden in den Tagen Ezras, auf die gleiche Weise, wie sie ihnen in den Tagen des Jehoschuas, des Sohns Nuns, geschahen/gemacht wurden, aber *die Sünde (חטא) verursachte es*[, dass sie ihnen nicht geschahen].

5.3.1.2.2. Textanalyse und Interpretation

In dem Text bBerakhot 4a ist König David der Protagonist, welcher von den Rabbinen als frommer, gottesfürchtiger Mann dargestellt wird, der stets um Mitternacht aufsteht, um mit seiner Harfe Gott zu preisen, jedoch aufgrund seiner Sünde (mit Batseba), welche nur indirekt beschrieben wird, sich seines Anteil in der kommenden Welt nicht sicher ist.

Der Text kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Vergleich von Mose und David in ihrem Wissen um den genauen Zeitpunkt der
------------------	---

⁴⁹⁰ EÜ: Mein Sohn, wenn dein Herz weise ist, so freut sich auch mein eigenes Herz.

⁴⁹¹ EÜ: Ich aber bin gewiss, zu schauen die Güte des Herrn im Land der Lebenden.

⁴⁹² EÜ: Siehe, ich bin mit dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, [...].

⁴⁹³ EÜ: Jakob fürchtete sich sehr (und Angst ergriff ihn.)

⁴⁹⁴ EÜ: [...], bis hindurchzog, o Herr, dein Volk, bis hindurchzog das Volk, das du erschufst.

	Mitternacht
2. Abschnitt (B)	Frömmigkeit Davids (als Parodie von 2 Sam. 11,1-4) Erläuterung der Namen von Mefiboschet und Kilav in Bezug auf Beschämung
3. Abschnitt (B')	Unsicherheit Davids bezüglich seiner Frömmigkeit aufgrund seiner Sünde

bBerakhot 4a schließt an eine Diskussion aus 3b an, in welcher der Bibelfers Ps. 119,62 (*Um Mitternacht stehe ich auf, um dich zu preisen.*) im Zuge einer Debatte über die rechten Gebetszeiten erörtert wird. In 3b, sowie in dem **1. Abschnitt** von 4b wird darüber debattiert, ob Mose und David wussten, wann genau Mitternacht sei. Wie sich in 4a zeigt, wussten sie es beide, denn David hatte, wie der Bibelfers Ps. 57,9 (*Wach auf meine Ehre, wach auf, Harfe* (כנור) und *Lyra, ich will das Morgenrot wecken.*) zeigt, eine Harfe, die, so wird in 3b (und bSanhedrin 16a) erklärt, um Mitternacht durch den Nordwind beeinflusst, zu spielen begann und ihn weckte, während Mose es wusste, weil Gott selbst (in Ex. 11,4) zu ihm gesagt hatte, dass er um Mitternacht durch Ägypten ziehen werde. Im Gegensatz zu 3b bietet 4a eine zusätzliche Ergänzung zu dem ‚Belegbibelfers‘ Ex. 11,4, indem nämlich das כ, das vor Mitternacht (כחצות) steht erläutert wird und den 1. Abschnitt damit enden lässt, dass Mose sagt, Gott hätte ihm mitgeteilt, dass er morgen um Mitternacht, wie jetzt (כחצות הלילה כי האידינא) (למחר), in die Mitte Ägyptens hinausgehen werde. Interessant ist, dass während des Vergleichs zwischen David und Mose die ihnen zugeschrieben Textkorpusse (David – Psalmen, Mose – Tora) in den Mund gelegt werden. So wusste David laut eines Psalmverses und Mose laut eines Verses aus dem Buch Exodus, wann genau es Mitternacht ist. Nach diesem Vergleich, genau genommen, den ganzen Text von bBerakhot 4a hindurch, werden ebenfalls nur Bibelverse als ‚Belegverse‘ gebraucht, die in direkter Verbindung zu Mose (Genesis, Exodus) oder David (Psalmen) bzw. dessen Sohn Salomo (Sprüche) stehen. Der **2. Abschnitt** beginnt mit dem Bibelfers Ps. 86,2 (*Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm.*), welcher auf David bezogen, diesen als fromm (חסיד) auszeichnet, wie dies bereits in dem 1. Abschnitt durch das Preisen Gottes mit seiner Harfe angedeutet wurde. Des Weiteren wird auf Davids Frömmigkeit eingegangen, indem er Gott fragt, ob er nicht fromm sei, jedoch nicht dessen Antwort abwartet, sondern selbst seine Taten rühmt, die ihn von den anderen Königen als fromm abheben sollen. Diese Aufzählung, welche auch den ‚Ausgangsbibelfers‘ (Ps. 119, 62) der in 3b begonnen Debatte enthält, erinnert stark an 2 Sam. 11,1-4 und kann vielleicht sogar als eine Parodie der Bibelstelle verstanden werden, denn es heißt:

bBerakhot 4a (2. Abschnitt)	2 Sam. 11,1-4
So sagte David vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt ! Bin ich nicht fromm (חסיד) ? Alle Könige aus Ost und West schlafen bis zur dritten Stunde [des Tages], und ich, um Mitternacht (הצות לילה) stehe ich auf, um dich zu preisen. (Ps. 119,62) So sagte David vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, bin ich nicht fromm (חסיד) ? Alle Könige aus Ost und West sitzen gebündelt in Gruppen in/gemäß ihrer Ehre, und ich, meine Hände sind beschmutzt mit Blut [der Menstruation], dem Fötus und der Plazenta, um die Frau (rituell) zu reinigen für ihren Mann.	1 Um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige in den Krieg ziehen, schickte David Joab mit seinen Knechten und ganz Israel aus und sie verwüsteten das Land der Ammoniter und belagerten Rabba. David selbst aber blieb in Jerusalem. 2 Als David einmal zur Abendzeit von seinem Lager aufstand und auf dem Flachdach des Königspalastes hin- und herging, sah er von dort aus eine Frau, die badete. Die Frau war sehr schön anzusehen. 3 David schickte jemand hin, erkundigte sich nach ihr und sagte: Ist das nicht Batseba, die Tochter Ammiëls, die Frau des Hetiters Urija? 4 Darauf schickte David Boten zu ihr und ließ sie holen; sie kam zu ihm und er schlief mit ihr - sie hatte sich gerade von ihrer Unreinheit gereinigt. Dann kehrte sie in ihr Haus zurück.

In bBerakhot 4a beteuert David, er sei der einzige der Könige, der (in der Nacht) aufstehen würde, um Gott zu preisen, doch in 2 Sam. 11,2 heißt es, er wäre (überhaupt) erst zur Abendzeit von seinem Lager aufgestanden. Weiters würden laut dem Text des Bavli alle Könige von Ost und West nur herumsitzen, während im Gegensatz dazu 2 Sam. 11,1 besagt, dass es die Zeit war, zu der die Könige in den Krieg zogen und sogar David selbst seinen Feldherrn Joab mit seinem Heer aussandte, um Krieg zu führen. In dem babylonischen Talmudtext wird David als Fachkundiger in Bezug auf die Nidda, dargestellt, der so fromm gewesen sei, dass er sich sogar die Hände mit Blut, Föten und Plazenta beschmutzte, nur um die Frau für ihren Ehemann zu reinigen, in Hinblick auf 2 Sam. 11,3-4 kann David jedoch nicht mehr als Reinheitsexperte gelten, da er mit Batseba schlief, die sich gerade erst von der

‚Unreinheit‘ der Menstruation gereinigt hatte und noch dazu nicht seine Frau, sondern die des Urija war. Wird der Beginn des 2. Abschnitts von bBerakhot 4a nun als Parodie verstanden, so hätte David nur mit Batseba geschlafen, um zu testen bzw. nachzusehen, ob sie für ihren Mann Urija nach ihrer Menstruation auch wieder rein war, was jedoch, wie aus 2 Sam. entnommen werden kann, nicht der Fall war und deshalb zu einer Inkongruenz zwischen dem Text des Bavli und 2 Sam. führt, die, so J.A. Diamond,⁴⁹⁵ nur durch Ironie aufgelöst werden kann. Die ‚Rabbinisierung‘ Davids ist an dieser Stelle besonders deutlich, denn aus dem David aus 2. Sam., dem Ehebrecher (= Sünder) und Ignoranten bezüglich der Reinheitsgebote, wird in bBerakhot 4a ein Frommer und Experte in Reinheitsfragen, welche die Frau betreffen.

Der zweite Teil des 2. Abschnitts handelt davon, dass David beteuert, alles mit seinem Lehrer Mefiboschet (מפּיבשֶׁת) zu besprechen und ihn in jeder Angelegenheit der Halakha befragt, sich aber nicht dafür schämt (בִּשְׁת), was der Bibelvers Ps. 119,46 (*Und ich spreche über deine Werke vor den Königen und schäme mich nicht.*) belegen soll. Darauf folgt ein Wortspiel mit dem Namen Mefiboschets, der eigentlich Isch Boschet (אִישׁ בִּשְׁת), ‚Mann der Schande‘, hieß, aber Mefiboschet genannt wurde, weil er das Gesicht (פָּנִי) Davids in der Halakha beschämte (בִּשְׁת). Die Anführung Mefiboschets als Berater Davids ist aber nicht nur aufgrund von dessen Namen bedenklich, sondern auch, weil dieser im biblischen Kontext nur ein Untergebener Davids und sicher nicht sein ‚Rabbi‘ war, u.a. weil er nicht als loyal betrachtet werden konnte, da er usurpatorische Tendenzen aufwies. Als Belohnung für seine Herabsetzung wurde David Kilav (כִּלָּאָב) geboren, dessen Name eigentlich nicht Kilav, sondern Daniel war, was jedoch nur in Hinblick auf 1 Chr. 3,1 verständlich ist. Kilav beschämte (מְכַלִּים) Mefiboschet in der Halakha und ‚sühnte‘ dadurch den Gesichtsverlust seines Vaters, wie gleichfalls aus den Sprüchen Salomons, genauer Spr. 27,11 (*Sei weise mein Sohn [= Kilav] und erfreue mein Herz, damit ich [= David] dem antworten kann, der mich beschimpft [= Mefiboschet]*)⁴⁹⁶ hervorgeht. Wird aber der Name Kilavs in die Bestandteile *kol* und *av* zerlegt, bedeutet er ‚ganz der Vater‘, was auf die physische Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn hinweisen würde. Wenn jedoch Kilav, wie bereits erwähnt, mit Daniel gleichgesetzt wird, ergibt sich das Problem, dass laut 1 Chr. 3,1 Daniel der Sohn von Abigajil aus Karmel

⁴⁹⁵ Diamond (2007), S. 380-383.

⁴⁹⁶ Derjenige, der David beschimpft, muss nicht zwingend Mefiboschet sein, denn auf der Subebene des Textes könnte es sich auch um Naval, den Vater Kilavs handeln, denn in 1 Sam. 25,39 heißt es: „Als David hörte, dass Naval tot sei, sagte er: Gepriesen sei der Herr, der meinen Rechtsstreit gegen Naval wegen der Schmach, die mir angetan wurde, geführt hat und der seinen Knecht von einer bösen Tat zurückgehalten hat; die Bosheit Navals aber hat der Herr auf ihn selbst zurückfallen lassen. Darauf schickte David und trug Abigajil an, sie zur Frau zu nehmen.“ Wird der Bibelvers Spr. 27,11 nun auf Naval hin gedeutet, würde es bedeuten, dass sich Kilav anstrengen und weise sein solle, wie sein (Stief-)vater David, damit dieser die erlittene Schmach durch Naval und dessen Vaterschaft an Kilav vergessen könne.

ist, die gemäß 2 Sam. 3,2 allerdings die Frau Navals aus Karmel war. Während dieser Umstand, der an die Ereignisse um Batseba erinnert, dahingehend geklärt werden könnte, dass Abigajil bereits von Naval schwanger war, bevor sie David heiratete, wird indes in bBerakhot 4a auf eine Erklärung verzichtet, weshalb der Text dahingehend verstanden werden kann, dass David, weil er von Mefiboschet in der Halakha geschlagen wurde, einen Sohn uneindeutiger Herkunft ‚verdient‘ hatte.

Im **3. Abschnitt** von bBerakhot 4a wird der selbsterklärten Frömmigkeit Davids dessen Unsicherheit auf seinen Anspruch auf einen Anteil in der kommenden Welt gegenübergestellt. Die Unsicherheit wird durch das betonte Nachfragen nach den Punkten auf dem Wort לולא (= wenn nicht) verdeutlicht, das dem Bibelvers Ps. 27,13 (*Wenn ich nicht (לולא) geglaubt hätte, die Güte des Herrn im Land der Lebenden zu sehen.*) entnommen ist. David vertraut auf eine gute und gerechte Belohnung der Gerechten in der kommenden Welt, doch ist er sich bewusst, dass diese ihm durch seine Sünde auch nicht zuteilwerden könnte. So wie sich Jakob in Gen. 28,15 (*Und siehe, ich bin mit dir und behüte dich an welchen Ort du auch gehst*) eigentlich des Beistandes von Gott hätte sicher sein sollen und dennoch in Gen. 32,8 (*Und Jakob fürchtete sich sehr!*) daran zweifelte bzw. sich unsicher war, so ergeht es in bBerakhot 4a David, der von seiner Frömmigkeit überzeugt ist und trotzdem nicht hundertprozentig sicher sein kann. Der Bibelvers Ex. 15,16 (*Bis hindurchzog dein Volk, o Herr, bis hindurchzog das Volk, das du erworben hast.*) verweist ebenfalls auf diese Unsicherheit, denn wie die Erläuterung dieses Verses im Text schon besagt, hätten den Israeliten zur Zeit Ezras, also bei ihrer Rückkehr aus Babylon Wunder geschehen sollen, wie zur Zeit Jehoschuas bei ihrem 1. Einzug in Israel, doch aufgrund der Sünde wurden ihnen diese verwehrt. Die ab dem 2. Abschnitt ständig wiederholte Frage Davids an Gott, ob er nicht fromm sei und die in dem 3. Abschnitt aufgeworfene Frage nach seinem Anteil in der kommenden Welt, könnten nun aus dem Text selbst dahingehend beantwortet werden, dass er fromm (חסיד) wäre bzw. den Lohn eines Gerechten erhalten würde, wenn da nicht (לולא) die Sünde (החטא) (mit Batseba) wäre.

Im Folgenden werden **Stilmittel und andere Auffälligkeiten** angeführt, welche in der oben gegebenen Übersetzung von bBerakhot 4a markiert sind, wobei diese Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit stellt.

Im 1. Abschnitt ist auffällig, dass Mose mit David verglichen wird, wobei dieser **Vergleich** erst durch die gleiche Wortwahl in Bezug auf das Wissen der beiden deutlich wird, wodurch sie nicht nur verglichen, sondern vielmehr parallel zum jeweils anderen, sprich, mit gleichem

Stellenwert, betrachtet werden. Im Zuge der Erläuterung, warum es nicht ‚gegen‘, sondern ‚(wie) um Mitternacht‘ heißt, wird das Wort ‚Mitternacht‘ (חצות) wiederholt, das sich auch einmal zu Beginn des 2. Abschnitt wiederfindet, wodurch die beiden Abschnitte durch dieses Stichwort (inhaltlich) verbunden sind.

Im 2. Abschnitt spricht David zweimal Gott als Herrn der Welt an und möchte von ihm die Bestätigung, dass er fromm ist. Die Anrede und Frage Davids werden beide Male mit denselben Worten vorgetragen, genauso wie die von David erwähnten Könige aus Ost und West in beiden Fällen mit denselben Worten vorgestellt und dadurch David gegenübergestellt werden und zu diesem kontrastieren. Weiters ist die Aufzählung von Dingen (Blut, Fötus, Plazenta) und die damit verbundenen ‚unreinen Zeiten‘ (Menstruation, Geburt) einer Frau, mit welchen sich ‚Rabbi David‘ so hingebungsvoll (übertrieben) beschäftigt, erwähnenswert, genauso wie die Liste an richterlichen Tätigkeiten, welche die Halakha betreffen und bezüglich derer David stets seinen (ungeeigneten) Lehrer Mefiboschet zu fragen pflegt. Diese richterlichen Tätigkeiten führt David nicht einfach aus, sondern richtet sich jedes Mal, zugespitzt formuliert, unterwürfig und Bestätigung erhaschend an Mefiboschet, wobei diese ständigen Fragen David beinahe wie einen ‚Hofnarren‘ wirken lassen, der seinen Meister fortwährend ‚umschwänzelt‘, um dessen Anerkennung und Aufmerksamkeit zu bekommen. Mefiboschet, dessen Name im Zuge eines Wortspiels mit der Verbalwurzel בוש erläutert wird, trägt die Beschämung nicht nur im Namen, sondern beschämte (מבייש) auch David in der Halakha. Kilvas Name wurde ebenfalls erklärt, interessant ist, dass dies auf die gleiche Weise mit denselben Worten geschah wie bei Mefiboschet, wodurch diese beiden Figuren zwar inhaltlich Kontrahenten, doch aufgrund der Wortwahl wieder parallel zu betrachten sind. Kilav beschämte Mefiboschet in der Halakha, wie jener David, dies wird jedoch nicht mit בשת ausgedrückt, sondern mit einem Synonym zu diesem, nämlich הכלים. Die Beschämung ist vermutlich so häufig wiederholt, weil sie, wie in Kapitel 5.1.2. erklärt, eines der zentralen Themen und Anliegen des Bavli war. Die auf die gegenseitige Beschämung folgenden Sprüche Salomons sind so gewählt, dass deren Worte chiastisch angeordnet sind und sich innerhalb voneinander wiederholen. Das Stichwort, welches in Abschnitt 2 stetig wiederholt wird ist das Wort ‚fromm‘ (חסיד), das gleichfalls den 3. Abschnitt einläutet und dadurch die Abschnitte wiederum miteinander verbindet.

Im 3. Abschnitt steht die Unsicherheit Davids, ausgedrückt durch das wiederholte Wort לולא und andere Begriffe, welche diese widerspiegeln, im Vordergrund. Die Unsicherheit Davids darüber, ob er einen Anteil an der kommenden Welt haben wird, ist aufgrund der dreimalig wiederholten Sünde (חטא), die sich auf verschiedene Sachverhalte bezieht, doch jedes Mal in

der gleichen Satzstruktur erwähnt wird, vermutlich begründet und sein Lohn, der in diesem Abschnitt mit שָׂכָר bezeichnet wird, wird wegen seiner Sünde wohl nicht mehr betragen als den zweifelhaften Sohn Kilav, den er sich verdiente (זָכָה).

5.3.1.2.3. Anwendung soziologischer und historischer Methodik

In Hinblick auf die in Kapitel 2 beschriebenen Humorstile und -techniken lässt sich sagen, dass in dem Text bBerakhot 4a etliche davon zu finden sind. So präsentiert sich der von **Martin** definierte selbsterniedrigende Stil in den Reden Davids in Abschnitt 2 und 3. Von den von **Craik** et. al. aufgestellten Humorstilen, sind für diesen Text der reflektierende Stil, welcher sich in der Etymologie ‚Mefiboschets‘ zeigt, der weltliche Stil, erkennbar an dem Aufgreifen der Tabuthemen Menstruation und Geburt, sowie der harmlose Stil, der sich durch Wortspiele ausdrückt, von Bedeutung. Bezüglich der von **Berger** aufgelisteten Humortechniken ist zu sagen, dass sich folgende Techniken in dem Text finden lassen: Die Definition (Namen), die Übertreibung (z.B. Blut, Fötus, Plazenta), die Ironie und Parodie (2. Abschnitt im Vergleich zu 2 Sam. 11,1-4), Wortspiele (Namen, Verbalwurzeln), der Katalog (z.B. Aufzählung richterlicher Tätigkeiten), der Vergleich (Mose/David, Mefiboschet/Kilav), die Wiederholung (z.B. von Stichwörtern), die Karikatur (David, als er ständig Mefiboschet um Rat fragt), sowie die Beschämung (wortwörtlich: David und Mefiboschet) und indirekt die Beschimpfung (Spr. 27,11). **Rabbinische Techniken**, welche in Kapitel 4.2.2. und 4.2.3. genau erläutert wurden, sind in bBerakhot 4a vorrangig durch Wortspiele, einen Chiasmus, Stichwortverbindungen bzw. Assoziationen, wie auch die (intra-rabbinische) Parodie vertreten.

5.3.1.3. David vs. andere biblische Figuren – bPesachim 119b

5.3.1.3.1. Übersetzung

Rav Awira legte aus (דָּרַשׁ), manchmal sprach er im Namen von Rav, manchmal sprach er im Namen von Rav Aschi/Asi: Was ist/bedeutet das Geschriebene: *Das Kind wuchs* [heran] (ויגדל) und wurde *entwöhnt* (ויגמל). (Gen. 21,8)⁴⁹⁷ In der Zukunft wird der Heilige, gepriesen sei er, ein Festmahl für die Gerechten machen, an dem Tag, an dem seine Gunst für den Samen/die Kinder von Isaak *herangereift* (שיגמל) sein wird.

Nachdem sie gegessen und getrunken haben werden, wird unserem Vater Abraham der **Becher des Segens** (כּוּס שֶׁל בְּרָכָה) gegeben werden, um zu *segnen* (לְבַרֵךְ), und Abraham wird zu ihnen sagen: Ich werde nicht segnen (אֵינִי מְבָרֵךְ), weil Ismael aus mir hervorging (יֵצָא). Zu

⁴⁹⁷ EÜ: Das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt. Als Isaak entwöhnt wurde, veranstaltete Abraham ein großes Festmahl.

Isaak wird gesagt werden: Nimm [ihn] und segne (ברך) ! Er wird zu ihnen sagen: Ich werde nicht segnen (איני מברך), weil Esau aus mir hervorging (יצא). Zu Jakob wird gesagt werden: Nimm [ihn] und segne (ברך) ! Er wird zu ihnen sagen: Ich werde nicht segnen (איני מברך), weil ich zwei (שתי) Schwestern zu ihren Lebzeiten (בחייהן) geheiratet habe, in Zukunft/später wird die Tora sie mir verbieten (לאוסרן). Zu Mose wird gesagt werden: Nimm [ihn] und segne (ברך). Er wird zu ihnen sagen: Ich werde nicht segnen (איני מברך), weil ich es mir nicht verdient (זכיתי) habe das Land Israel zu betreten, weder in meinem Leben (בחי), noch in meinem Tod (במותי). Zu Jehoschua (יהושע) wird gesagt werden: Nimm [ihn] und segne (ברך) ! Er wird zu ihnen sagen: Ich werde nicht segnen (איני מברך), weil ich keinen Sohn bekommen/verdient (זכיתי) habe. Denn es ist/steht geschrieben: Jehoschua (יהושע), der Sohn Nuns (Num. 14,6);⁴⁹⁸ Nun sein Sohn, Jehoschua (יהושע) sein Sohn (1 Chr. 7,27).⁴⁹⁹ Zu David wird gesagt werden: Nimm [ihn] und segne (ברך). Er wird zu ihnen sagen: Ich werde segnen (אני אברך) und es ist passend für mich zu segnen (לי נאה לברך), denn es wird gesagt: *Ich will den **Becher des Heils** (כוס ישועות) erheben und den Namen des Herrn anrufen.* (Ps. 116,13)⁵⁰⁰

5.3.1.3.2. Textanalyse und Interpretation

Der gewählte Ausschnitt aus bPesachim 119b handelt von einem zukünftigen Fest, dass Gott für die Gerechten veranstalten wird, bei welchem ein Segensspruch gesprochen werden soll, den jedoch jeder der geladenen ‚Patriarchen‘ aufgrund von Verfehlungen ablehnt und nur David sich bereit erklärt diesen zu sprechen.

Der Text aus bPesachim 119b kann in **2 Abschnitte** gegliedert werden:

1. Abschnitt (A)	Einleitung: Beschreibung von Ort und Geschehen
2. Abschnitt (B)	Frage wer den Segen sprechen soll

bPesachim 119b schließt an eine in 119a begonnene Diskussion an, in welcher den Fragen nachgegangen wird, ob vor oder nach dem *Hallel* (= Loblied bestehend aus Ps. 113-118; z.B. an Pesach) ein Segensspruch zu sprechen ist, oder, ob dem *Hallel* etwas hinzugefügt oder etwas in ihm gedoppelt, sprich, wiederholt werden darf. Der gewählte Ausschnitt aus bPesachim 119b, in welchem ständig Wiederholungen auftreten, scheint die zweite Frage indirekt zu bejahen, sowie auch der letzte genannte Bibelvers Ps. 116,13 (*Ich will den Becher*

⁴⁹⁸ EÜ: Josua, der Sohn Nuns, [...].

⁴⁹⁹ EÜ: [...], dessen Sohn Nun und dessen Sohn Josua.

⁵⁰⁰ EÜ: Den Becher des Heils will ich erheben. Ausrufen will ich den Namen des Herrn.

des Heils erheben und den Namen des Herrn anrufen.), welcher Teil eines *Hallel* ist, ebenfalls ein Hinweis darauf sein könnte.

Der **1. Abschnitt** beginnt mit dem Bibelvers Gen. 21,8 (*Das Kind wuchs [heran] und wurde entwöhnt.*), welcher sich auf Issak bezieht, zu dessen Ehren Abraham ein großes Festmahl veranstaltete, wie es Gott in Zukunft für die Gerechten an dem Tag, an dem seine Gunst herangereift sein wird, oder besser gesagt, an dem die Kinder Isaaks würdig sein werden, ausrichten wird.

Im **2. Abschnitt** wird nach dem Essen (und Trinken) der Becher des Segens (כוס של ברכה) Abraham gereicht, um den Segen zu sprechen, doch dieser lehnt aus demselben Grund wie Issak ab, denn aus beiden ging ein ungeeigneter Nachkomme (Ismael/Esau) hervor. Jakob lehnt mit der wenig logischen Begründung ab, dass er eine Sünde begangen habe, die erst mit der (Gabe der) Tora zur Sünde erklärt wurde. Mose und Jehoschua lehnen ebenfalls beide ab, weil sie unwürdig sind, da sie sich bestimmte Dinge (Betreten von Israel/Sohn) nicht verdienen konnten, wobei dies bei Jehoschua mit den Bibelversen Num. 14,6 (*Jehoschua, der Sohn Nuns*) und 1 Chr. 7,27 (*Nun sein Sohn, Jehoschua sein Sohn*) auch belegt wird. David hingegen, der weder nur geeigneten Nachwuchs zeugte, noch sich an die Gebote der Tora hielt, obwohl diese bereits in Kraft waren, ist der Passende, um den Segen zu sprechen und den Becher des Heils (כוס ישועות) zu erheben, um Gott zu preisen, wie er es durch Ps. 116,13 (*Ich will den Becher des Heils erheben und den Namen des Herrn anrufen.*) ausdrückt.

Alle geladenen Gäste, welche in chronologischer Reihenfolge auftreten, erniedrigen sich selbst, bis auf David, obwohl sie sich nur indirekt bzw. nicht bewusst Schuld zukommen ließen, was Davids Bereitschaft den Segen zu sprechen vermessen erscheinen lässt, da deren Vergehen im Angesicht seiner Sünde (mit Batseba) entschuldbar und vernachlässigbar erscheinen. Wird nun jedoch in diese Überlegung Abschnitt 1 miteinbezogen, stellt sich die Frage, warum David an diesem Festmahl überhaupt teilnehmen durfte, obwohl er, zumindest laut biblischen Quellen, kein Gerechter war. Wenn David als Sünder es aber nicht verdiente dabei zu sein, geschweige denn den Becher zu erheben, wie ist dies auf den Samen Isaaks umzulegen? Waren die Kinder Isaaks es überhaupt wert, dass ihnen ein Festmahl bereitet wird, oder waren sie wie David nur aus Güte und nicht aus Verdienst geladen? C. Bakhos geht sogar so weit zu behaupten, dass durch die Anwesenheit Davids bei diesem Fest der ‚davidische Bund‘ (2 Sam. 7,13.16), welcher den Fortbestand des ‚Hauses Davids‘ durch alle Zeiten hindurch garantieren sollte, in Frage gestellt wird.⁵⁰¹

⁵⁰¹ Bakhos (2014), S. 79.

Auf der Ebene der **Stilmittel und der Wortebene** wird einiges verständlicher, was auf der rein inhaltlichen Ebene nicht erfasst werden kann, weshalb nun auf diese eingegangen wird, ohne dabei einen Anspruch auf Vollständigkeit zu stellen.

Interessant ist beispielsweise das **Wortspiel** mit der **Homophonie** der Wortwurzeln von **heranwachsen** (גדל) und **entwöhnen** (גמל), welche sich in dem einleitenden Bibelvers Gen. 21,8 findet, und mit der wiederholten Verwendung der Wurzel גמל in der Zeitangabe des Festes, das Gott abhält, wenn seine Gunst **herangereift** (גמל) sein wird. Die Wurzel גמל hat mehrere Bedeutungen, z.B. ‚entwöhnen, kompensieren, belohnen‘, so kann die Einleitung von bPesachim 119b auch dahingehend verstanden werden, dass Gott, wie Abraham damals, als Isaak **entwöhnt** (גמל) wurde, ein Fest veranstaltet, um die Gerechten zu **entlohn** (גמל).

Der 2. Abschnitt wird durch das **Stichwort ‚Segen‘ (ברך)** dominiert, der schlussendlich durch David erfolgt. Alle anderen lehnen es ab den Segen zu sprechen, wobei die Aufforderung und die Ablehnung jeweils durch dieselben Worte erfolgen. Aus Abraham und Issak ging jeweils ein ungeeigneter Nachkomme hervor (יצא), ein Umstand der mit denselben Worten ausgedrückt wird und diese dadurch parallel zueinander, sprich, gleichwertig darstellt. Mose und Jehoschua werden genauso parallelisiert, wenn sie mit ähnlichen Worten sagen, was sie nicht verdient (זכה) haben (Betreten von Israel/Sohn) und deshalb des Segensspruches unwürdig sind. Die Ablehnung Jakobs gründet auf einer Sünde, die erst später als solche deklariert wurde. Seine Aussage steht mit der von Mose in Relation, denn in beiden wird das Wort ‚Leben‘ (חי) gebraucht und die ‚zwei‘ (שתיים) Schwestern, die Jakob heiratet, könnten ein Verweis auf die ‚zwei‘ Zustände, Leben (חי) und Tod (מות) sein, die Mose erwähnt. Wenn David sagt, er wäre geeignet (לי נאה) zu segnen, erinnert dies an bPesachim 118b, wo es in Reaktion auf Ps. 116,6 (*Arglose behütet der Herr. Ich war schwach, er hat mich gerettet.*) heißt, Israel wäre geeignet bzw. es wert von Gott gerettet (להושיע) zu werden. Wird Mose der **Becher des Segens** (כוס של ברכה) gereicht, so erhebt David den **Becher des Heils** (כוס ישועות), wodurch Abschnitt 2 gerahmt wird. Laut Diamond war David, wie er es selbst behauptet, sehr wohl geeignet den Becher zu erheben, v.a. wenn der Becher als Euphemismus für ‚Vagina‘ verstanden wird, denn in der Bibel war es David, der die Vagina bzw. die Frau (= Batseba) eines anderen Mannes (= Urija) erhob, also mit ihr schlief, so wie es in bPesachim 119b auch David ist, der trotz oder gerade wegen des Ehebruchs mit Batseba, den Becher, der eigentlich Abraham bestimmt ist, erhebt und den Segen spricht.⁵⁰² Diamond lässt bei seiner Interpretation jedoch außer Acht, dass der Name Jehoschuas (יהושע) dreimal wiederholt wird und nur Jehoschuas Aussage mit Bibelversen (Num. 14,6; 1 Chr. 7,27) belegt wird. Wird der

⁵⁰² Diamond (2007), S. 398.

Name etwas genauer betrachtet, fällt auf, dass er die Wurzel ישע enthält, die auch in dem Wort ‚Heil‘ (יְשׁוּעָה) aus der Wortverbindung ‚Becher des Heils‘ enthalten ist, den David erhebt. Durch die Verbindung von David mit dem Heil könnte nun davon ausgegangen werden, dass es sich bei David in bPesachim 119b nicht vorrangig um den biblischen Sünder, sondern den messianischen David handelt, der als solcher sehr wohl geeignet ist den Becher des Heils zu erheben. Abschnitt 1 gibt keinen genauen Tag des zukünftigen Festes an, doch in Hinblick auf den messianischen David könnte vermutet werden, dass der Tag, an dem Gott den Kindern Isaaks seine Gunst bezeugt, der Tag sein wird, an dem David den Becher erhebt, sprich, das messianische Zeitalter einläutet.

Diese Interpretation ist möglich, doch verbirgt sich noch eine weitere in der Wiederholung des Namens Jehoschuas und der Bibelverse, welche seine Kinderlosigkeit bezeugen. Es wird dreimal wiederholt, dass Jehoschua keinen Sohn hatte, doch was bedeutet das für David ? Ist etwas in der weiteren Folge, also mit David als Nachfolger (in der Rangordnung) nicht in Ordnung ? Wenn dies so wäre, müsste er als ‚falscher Sohn‘ und in weiterer Folge als ‚falscher Messias‘ gedeutet werden. Wird diese Vermutung nun in dem Wissen, dass die babylonischen Rabbinen den Exilarchen indirekt durch die Figur Davids kritisierten, wie dies bereits in Kapitel 5.3.1.1.1. erläutert wurde, auf die historischen Gegebenheiten zur Zeit der Redaktion des Bavli umgelegt, so lässt sich feststellen, dass die davidische Linie der Exilarchen angeblich mit Mar Zutra endete, als dieser zu Beginn des 6. Jh. nach Palästina auswanderte, was bedeuten würde, dass spätere Exilarchen folglich nicht rechtmäßig gewesen wären, wie auch schon in Kapitel 3.2.2.3. gezeigt wurde. So kann der ‚falsche Sohn‘ Jehoschuas, David, als ‚falscher Exilarch‘ gedeutet werden, der das Amt unrechtmäßig für sich beanspruchte, und demnach wieder nur ironischer Weise ‚geeignet‘ war den Becher des Heils zu erheben.

5.3.1.3.3. Anwendung soziologischer und historischer Methodik

In Bezug auf die in Kapitel 2 beschriebenen Humorstile und -techniken kann gesagt werden, dass in dem ausgewählten Ausschnitt aus bPesachim 119b einige davon zu finden sind. So ist der von **Martin** definierte selbsterniedrigende Stil in den Reden der ‚Patriarchen‘, sowie der selbstverstärkende Stil in der Schlussrede Davids präsent. Von den von **Craik** et. al. aufgestellten Humorstilen, sind für diesen Text v.a. der harmlose Stil, der sich durch Wortspiele bemerkbar macht, sowie indirekt der weltliche Stil, wenn der Interpretation Diamonds folgend der Begriff ‚Becher‘ (כּוּס) wirklich als Euphemismus für ‚Vagina‘ verstanden wird, von Belang. Bezüglich der von **Berger** aufgelisteten Humortechniken ist zu

sagen, dass sich folgende Techniken in dem Text finden lassen: Wortspiele (ישע, גדל, גמל), die Wiederholung (Aufforderung und Absage), die Ironie (David ist geeignet), das Vorher-/Nachher-Konzept (Sünde durch Tora festgelegt), sowie die Parodie (von dem in Gen. 21,8 erwähnten Festmahl) und auch indirekt die Übertreibung (David behauptet selbst geeignet zu sein). Von den **rabbinischen Techniken**, auf welche in Kapitel 4.2.2. und 4.2.3. eingegangen wurde, sind in bPesachim 119b Wortspiele, Bedeutungsvariabilität, Homophonie, Stichwortverbindungen bzw. Assoziationen, wie auch die (intra-rabbinische) Parodie vertreten.

5.3.2. Texte zu der babylonischen Akademie

Um die Texte bMenachot 29b, und bBava Metzia 59a-b in ihrer Inhalts- und Interpretationsfülle verstehen zu können, müssen sie im Kontext der babylonischen Akademie und dem Setting des Bavli betrachtet werden, welche bereits zu Beginn des 5. Kapitels (5.1.2.) beschrieben wurden und aus diesem Grund an dieser Stelle nicht nochmals angeführt werden.

5.3.2.1. Mose vs. R. Akiva – bMenachot 29b

5.3.2.1.1. Übersetzung

Rav Jehuda sagte, [dass] Rav sagte: In der Stunde, in der Mose zur Höhe **hinaufstieg** (עלה), fand/traf er den Heiligen, gepriesen sei er, der **saß** (ישב) und Kronen auf die Buchstaben band. Er [= Mose] sagte vor ihm (לפניו): Herr der Welt, wer **hindert** (מעכב) deine Hand (על ירך) ? Er [= Gott] sagte zu ihm: Es gibt einen Menschen/Mann (אדם אחד יש), der in der Zukunft am **Ende** (בסוף) einiger Generationen sein wird und **Akiva** (עקיבא), Sohn von **Josef** (יוסף), ist sein Name. Er wird in der Zukunft über jede einzelne Verzierung (קוץ וקורץ) Hügel/Berge über Berge (תילין תילין) von **Halakhot** (הלכות) auslegen (לדרוש).

Er [= Mose] sagte vor ihm (לפניו): Herr der Welt, zeig ihn mir (הראהו). Er [= Gott] sagte zu ihm: Kehre/Drehe dich um (חזור לאחורך). Er ging (הלך) und **saß** (ישב) am **Ende** (בסוף) von acht Reihen, und er wusste/verstand nicht, was sie sprechen. Er wurde (כחן) wütend/schwach. Als er [= Akiva] zu einer (אחד) [bestimmten] Sache kam, sagten seine Schüler zu ihm:

Rabbi/Meister woher hast du [das] ? Er sagte zu ihnen: Das ist **die Halakha/das Gesetz für Mose vom Sinai** (הלכה למשה מסיני). Sein [= Moses] Verstand (דעתו) beruhigte sich (נתיישבה) [wieder]. Er kehrte zurück (חזר) und kam vor (לפני) den Heiligen, gepriesen sei er, und sagte vor ihm (לפניו): Herr der Welt. Du hast einen Mann (יש לך אדם) wie diesen und du gibst die

Tora (תורה) durch meine Hand (ע'י) ? Er [= Gott] sagte zu ihm: Schweig (שתוק), so hat sich der Gedanke vor mir (לפני) erhoben (עלה).

Er [= Mose] sagte vor ihm (לפניו): Herr der Welt. Du hast mir seine Tora (תורתו) gezeigt (הראיתני), zeig mir (הראני) [auch] seinen Lohn (שכרו). Er [= Gott] sagte zu ihm: Kehre/Drehe dich um (חזור לאחורך). Er [= Mose] kehrte/drehte sich um (חזר לאחוריו). Er sah (ראה), dass sie sein Fleisch [= Akivas] im Schlachthaus (במקולין) wiegen (שוקלין). Er [= Mose] sagte vor ihm (לפניו): Herr der Welt, dies ist die Tora (תורה) und dies ist ihr Lohn (שכרה) ? Er [= Gott] sagte zu ihm: Schweig (שתוק), so hat sich der Gedanke vor mir (לפני) erhoben (עלה).

5.3.2.1.2. Textanalyse und Interpretation

Der gewählte Ausschnitt aus bMenachot 29b hat Mose zum Protagonisten, der zu Gott (auf den Sinai) hinaufsteigt, (um die Tora zu holen,) und von diesem am Beispiel des Rabbi Akiva deren Weiterentwicklung und Lohn aufgezeigt bekommt.

Der Text aus bMenachot 29b kann in **3 Abschnitte** gegliedert werden:⁵⁰³

1. Abschnitt (A)	Treffen von Mose mit Gott wegen der Gabe der Tora
2. Abschnitt (B)	Weiterentwicklung der Tora am Beispiel Akivas
3. Abschnitt (B')	Lohn der Tora am Beispiel Akivas

bMenachot 29b schließt an eine in 29a begonnene Diskussion an, in welcher die Bedeutung der einzelnen Buchstaben, ihrer Richtigkeit und Leserlichkeit in der Schrift für die Gültigkeit der *Mitzvot* (= Gebote) erläutert wird. Im Laufe dieser Erklärung wird immer wieder betont, dass der kleinste Fehler, jede Auslassung, oder Hinzufügung dazu führen kann, dass die Ausführung einer *Mitzva* verhindert (עכב) wird, wobei genau dieses Verhindern in dem **1. Abschnitt** von bMenachot 29b eine entscheidende Rolle spielt. Als Mose nämlich auf den Sinai bzw. zur Höhe hinaufstieg, traf er dort Gott, der Kronen auf die Buchstaben der Tora band und dabei deren Gabe an Mose verzögerte (עכב). auf die Frage Mose, wer Gott den hindere, war dessen Antwort, dass er wegen Akiva (עקיבא) diese Verzögerungen anbringe, da dieser nicht nur aus der Tora selbst, sondern auch noch auf Basis jeder einzelnen Verzierung Berge von Halakhot in Zukunft auslegen würde.

Die einleitende Formel ‚In der Stunde, in der Mose zur Höhe hinaufstieg‘ wird innerhalb des Bavli nicht nur in bMenachot 29b gebraucht, sie findet sich gleichfalls in einer längeren aggadischen Passage von bSchabbat 88b-89a dreimal, sowie in bSanhedrin 111a-b wieder,

⁵⁰³ Rubenstein (2010), S. 185-186: J.L. Rubenstein geht von einer Gliederung des Textes in 4 Abschnitte aus, wobei er die hier als 1. Abschnitt angegebene Passage in zwei Abschnitte unterteilt.

wobei der Sachgehalt der Konversation zwischen Mose und Gott (und den Engeln) dort ein anderer ist.⁵⁰⁴

Im **2. Abschnitt** bittet Mose Gott, diesen gelehrten Mann, Akiva, sehen zu dürfen und wird von ihm in das Lehrhaus/die Akademie geschickt, in der Akiva gerade unterrichtet. Mose nimmt am Ende von acht Reihen Platz, was keiner der angeseheneren Plätze in der Akademie war, wie in Kapitel 5.1.2. erläutert wurde.⁵⁰⁵ Doch Mose verstand, wie die jüngeren Schüler nichts von dem, was in den vorderen 7 Reihen mit Rabbi Akiva, der vielleicht sogar das Oberhaupt der Akademie war, diskutiert wurde, weshalb er verzweifelte und sich erst wieder beruhigte, als er erfuhr, dass dessen Lehre sich auch nur von der ‚Tora des Mose‘ ableite, was Mose wiederum hätte wissen können, wenn er Gottes Worte in Abschnitt 1 verstanden hätte, welche besagten, dass die Tora durch die Verzierungen ihrer Buchstaben mehr Auslegungs- und damit Entwicklungspotential enthält, als zur Zeit Mose diesem selbst bewusst ist.⁵⁰⁶ Als Mose wieder zu Gott zurückkehrt und wissen will, warum er die Tora dem Volk zugänglich machen soll, wenn es doch Akiva geben würde, wird er zum Schweigen gebracht, indem Gott indirekt auf seine Göttlichkeit verweist und dadurch betont, dass seine Wege, also die Wege Gottes, nun mal unergründlich sind.

D. Boyarin meinte, dass die Rabbinen, besonders in diesem Abschnitt, in satirischer Weise ihre eigenen Praktiken in Bezug auf das Lernen der Tora kommentierten, indem sie Mose, die Quelle der Tora, als unverständlich darstellen, als seine Tora von Rabbi Akiva interpretiert wird. Die Rabbinen sind sich einerseits bewusst, dass die von ihnen weiterentwickelte Tora von Mose nicht verstanden werden würde, da sie sich bereits zu weit von der ursprünglichen Tora entfernt hat, als dass dieser sie noch erkennen könnte, während sie andererseits auch die Grenzen ihrer Auslegungspraxis kennen, welche nicht über die (kleinsten) Kronen und Verzierungen der Torabuchstaben hinausreichen bzw. über diese hinausgehen darf, ohne unglaublich zu werden. So sah Boyarin bMenachot 29b als Satire, als kritische Reflexion einer Praxis und ihrer Grenzen.⁵⁰⁷ Weiters wurde nach Ansicht Boyarins Rabbi Akiva karikiert, dessen Auslegung weder von Mose, noch von seinen Schülern verstanden wird, obwohl er doch als die rabbinische Autorität schlechthin galt und Berge von Halakhot

⁵⁰⁴ Für eine genauere Behandlung von bSchabbat 88b-89a und bSanhedrin 111a-b in Bezug auf bMenachot 29b siehe: Rubenstein (2010), S. 199-201.

⁵⁰⁵ Für weitere Textbeispiele, in welchen auf die Akademie und ihre Sitzordnung eingegangen wird, siehe: Ibid., S. 198-199.

⁵⁰⁶ Vgl. Stemberger (2016), S. 235-236. Die Phrase ‚Berge über Berge von Halakhot‘, welche auf Basis der Verzierungen ausgelegt werden, wurde für diesen Text wohl aus bEruvin 21b entlehnt, in welchem der Hoheliedvers 5,11 ausgelegt wird. (Rubenstein (2010), S. 196-197).

⁵⁰⁷ Boyarin (2009a), S. 233.

auslegen konnte, die nur leider, zumindest gemäß bMenachot 29b, ironischer Weise niemand verstand.⁵⁰⁸

Während Boyarin den 2. Abschnitt als humorvoll einstufte, sah J.L. Rubenstein, dass in diesem ebenfalls zwei (ernstere) Probleme der rabbinischen Theologie behandelt werden. Eines davon ist der Unterschied der ‚Tora des Mose‘, die diesem am Sinai gegeben wurde, und der ‚Tora der Rabbinen‘, welche durch Generationen von Rabbinen immer wieder an Interpretationen, Gesetzen und Erläuterungen zum Korpus der Tradition ergänzt wurde. Das Problem beschreibt Rubenstein folgendermaßen, *“The dramatic proliferation of Torah presents a theological difficulty in light of the rabbinic claim that the Oral Torah was revealed to Mose along with the Written Torah. How can a tradition be part of the Torat Moshe, the ‘Torah of Mose’, and at the same time be attributed to later sages? At the root of this issue lurks the problem of legitimacy: if rabbinic traditions originate in a sage, not with the Sinaitic revelation, what makes them authoritative?”*⁵⁰⁹ Dieser Problematik wurde bereits in Kapitel 4.1.1.1. nachgegangen, als die Autorität der Rabbinen behandelt und gezeigt wurde, dass der Offenbarungsgrad und die Autorität der Rabbinen in enger Relation zueinander stehen.⁵¹⁰ Der Text bMenachot 29b löst das Problem dahingehend, als dass die Verzierungen, welche in der schriftlichen Tora enthalten sind, weil sie Gott selbst hinzufügte, von Akiva lediglich ausgelegt werden, etwas wozu scheinbar niemand vor ihm in diesem Ausmaß im Stande war, weil sich niemand darauf in dieser Art verstand. Weiters wird die Auslegung des Rabbi Akiva auf die ‚Tora des Mose‘ vom Sinai zurückgeführt, was verständlich ist, da sich in dieser das für Akiva (potentiell) auszulegende Material befand.⁵¹¹ Die Frage des Mose, warum Gott ihm die Tora nicht ohne den Kronen auf den Buchstaben gebe, kann in diesem Zusammenhang so beantwortet werden, dass Gott dies nicht konnte, weil er bereits wusste, dass jemand wie Akiva kommen würde, der Berge von Gesetzen auslegen würde und um ihm eine Grundlage für seine Interpretationen zu liefern, musste Gott die Kronen auf die

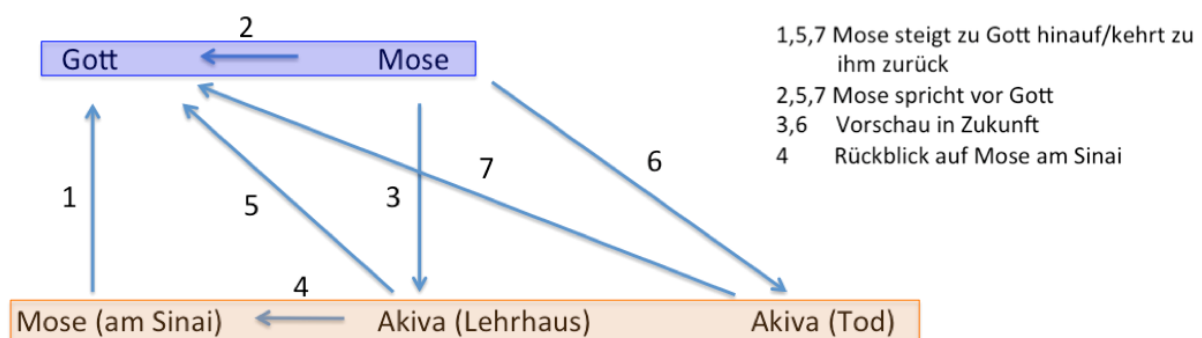
⁵⁰⁸ Boyarin (2009a), S. 234, 238.

⁵⁰⁹ Rubenstein (2010), S. 186-187.

⁵¹⁰ In Hinblick darauf ist D. Weiss Halivni anzuführen, der die ‚Halakha für Mose am Sinai‘ als ‚Privatoffenbarung‘ an Mose am Sinai definierte. „Gegen Ende der talmudischen Periode und darüber hinaus änderte sich der rabbinische Standpunkt total, indem man nun existierendes Recht – sogar solches, das mit wohlbekannten exegetischen Erklärungen verbunden war – aus einem eigenen Corpus nichtschriftlicher Information ableitete, das explizit geoffenbart und gemeinsam mit den Schriften genauestens überliefert wurde – die **Halacha an Moses vom Sinai**.“ (Weiss Halivni (1997), S. 64). Dieser Gedanke ist insofern interessant, weil u.a. im Bavli die Tendenz vorherrscht diese Halakha an Mose als eigenständig gegenüber der Schrift zu verstehen, als Demonstration der rabbinischen Autorität, welche sich unabhängig von einer midraschischen Ableitung aus der Schrift als unveränderliche Lehre durchsetzt. (Vgl. Langer (2016), S. 42).

⁵¹¹ Vgl. Langer (2012), S. 81: Akiva wird im Text als großer Ausleger und Weiterentwickler einer Tora dargestellt, die ihre Wurzeln am Sinai nie verleugnen darf.

Buchstaben binden, gleichgültig der Verzögerung der Gabe der Tora an Mose.⁵¹² Das zweite Problem betrifft die im Text verwendeten Zeiten und deren Bezug zu Gott. Rubenstein geht richtiger Weise davon aus, dass Gott über den Zeiten, sprich, über der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft steht und dadurch Wissen über Zukünftiges, wie die Existenz Akivas, für ihn bereits gegenwärtig ist. In Hinblick darauf vermutet Rubenstein eine ‚Zeitreise‘ Mose, wenn dieser Akiva in dessen Akademie besucht, was jedoch nicht die Aufforderung Gottes an Mose sich umzudrehen erklärt.⁵¹³ Wird das ‚Hinaufsteigen‘ (עלה) zu Gott und das viermalige ‚Umdrehen‘ bzw. ‚Zurückkehren‘ (חזור (לאחור)) Mose, sowie dessen Sprechen ‚vor‘ (לפני) Gott berücksichtigt, so ergibt sich folgendes Modell:



Dieses Modell basiert auf der Prämisse, dass Gott sich außerhalb der Zeit befindet und von ‚oberhalb‘ den **irdischen Zeitstrom** überblickt, wodurch er über Zukünftiges genauso Bescheid weiß, wie über Vergangenes und Gegenwärtiges. So muss Mose, wenn er vor Gott sprechen möchte, zu diesem in die **Ebene Gottes**, die außerhalb der Zeit liegt, hinaufsteigen. Als sich Mose dann vor Gott befand, sprich, sich außerhalb des Zeitstromes aufhielt, musste er, um in die Zukunft blicken und Akiva sehen zu können, in diesen zurückkehren, was die Aufforderung Gottes, ‚Drehe dich um.‘, nicht zu einer Zeitreise, sondern vielmehr zu einem Betreten des Zeitstromes seitens Mose an einer anderen, für ihn als aus seiner eigenen Zeit stammenden Menschen, zukünftigen Stelle macht.

Im **3. Abschnitt** bittet Mose Gott den Lohn für Akivas Tora(studium) sehen zu dürfen und dieser zeigt ihm wie das Fleisch Akivas, welches ihm von den Römern zuvor mit Eisenkämmen von den Knochen gekämmt wurde, im Schlachthaus gewogen wird, um vermutlich anschließend als Tierfutter verkauft zu werden. Von diesem Anblick entsetzt fragt Mose Gott, ob dies allen Ernstes der Lohn für die Tora bzw. für Akivas Märtyrertod sein könne, doch auch dieses Mal wird er von Gott zum Schweigen gebracht, der nur darauf verweist, dass er dies so vorherbestimmt hat.

⁵¹² Vgl. Rubenstein (2010), S. 186-188. Für die Tradition der Gegenüberstellung von Mose und Rabbi Akiva und die Weiterentwicklung der Tora durch letzteren siehe: Ibid., S. 194-196.

⁵¹³ Ibid., S. 188-189.

Das Entsetzen Mose, das er durch die Worte ‚Dies ist die Tora und dies ist ihr Lohn?!‘ ausdrückt, welche in bBerakhot 61b ebenfalls in Bezug auf den Märtyrertod Akivas gebraucht werden, wird im Gegenzug zu bMenachot 29b durch die beschwichtigende Antwort Gottes gemildert, wenn dieser sagt, dass Akiva zwar durch seine Hand starb, dadurch jedoch sicher Anteil an der kommenden Welt haben wird.⁵¹⁴

Boyarin sieht den Tod Akivas als direkte Repräsentation des Versagens der Angehörigen der Akademie bzw. des Lehrhauses, die sich trotz all ihrer Gelehrsamkeit nicht gegen den Willen Gottes wehren können und in der Figur Mose aufgrund ihres Misserfolges zum Schweigen verdammt werden.⁵¹⁵

Rubenstein interpretiert das zweimalige Schweigen Gottes in Bezug auf seine Beweggründe hingegen dahingehend, dass Gott Mose auf seinen Platz verweist, wie ein Meister, der seinem Sklaven keine Rechenschaft schuldet.⁵¹⁶ Dieses Schweigen kann jedoch auch anders gedeutet werden, so könnte es zum Ausdruck bringen, dass Gottes Beweggründe unergründlich sind bzw. der Mensch sie aufgrund seiner ‚Gefangenheit‘ im irdischen Zeitstrom nicht begreifen kann, da er das große Ganze nicht zu überblicken vermag. Der Mensch ist im Angesicht Gottes und dessen Urteilen zum Schweigen verurteilt, da er als sterbliches Wesen das Wissen um Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sowie die Folgen eines Ereignisses durch die Zeiten hindurch nicht zu fassen vermag.⁵¹⁷ Die Theodizee-Frage, wie sie im 3. Abschnitt aufgeworfen wird, wird demnach im Gegensatz zu Rubensteins Behauptung sehr wohl, zumindest indirekt, geklärt, denn Akiva, ein Gerechter und Verfechter der Tora, muss leiden und sterben, weil Gott es so will.⁵¹⁸ Der Text bMenachot 29b könnte demnach als Protest oder Kritik an Gott in seinem Umgang mit den Gerechten und Vermittlern der Tora verstanden werden. Wird dieser Gedanke auf den Text selbst umgelegt, könnte die entrüstete Frage Mose ein Hinweis auf dessen mögliche Überlegung sein, ob er in Anbetracht des Märtyrers Akiva überhaupt die Tora holen und dem Volk bringen soll, wenn ein grausamer Tod ihr (einziger) Lohn ist. Die Rabbinen, die diesen Text verfassten, wollten wohl ihrem Unmut Ausdruck verleihen, doch ob es nur Kritik an der ungerechten Behandlung der Gerechten war, oder vielleicht doch die existenziellere Einsicht, dass es nicht immer ‚nur gut‘ war, dass Mose die Tora am Sinai empfing bzw. aus dem Himmel holte, ist ungewiss.

⁵¹⁴ Für mehr Textbeispiele mit dieser Phrase in Bezug auf den Märtyrertod von Rabbinen, besonders Akiva, siehe: Rubenstein (2010), S. 197-198; Langer (2012), S. 81-82; Grundmann (2012).

⁵¹⁵ Boyarin (2009a), S. 238.

⁵¹⁶ Rubenstein (2010), S. 189.

⁵¹⁷ In Bezug auf die Unergründlichkeit der Wege Gottes und die Frage der Theodizee vergleicht Rubenstein Ex. 33,12-23 mit bMenachot 29b, wobei er bMenachot 29b als Midrasch von Ex. 33,12-23 interpretiert. (Rubenstein (2010), S. 190-194).

⁵¹⁸ Vgl. Ibid., S. 189-190.

Im Folgenden werden **Stilmittel und andere Auffälligkeiten** angeführt, welche in der oben gegebenen Übersetzung markiert sind, wobei diese Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit stellt.⁵¹⁹

Auffällig ist, dass im gesamten Text von bMenachot 29b der Buchstabe ן sehr häufig wiederholt wird und dadurch den Klang und Sprachrhythmus des gesamten Textes beeinflusst. Im Text finden sich mehrere Abkürzungen, wobei dreimal die Worte ‚Herr der Welt‘ (רבונו של עולם) in Abschnitt 1-3 mit רבש״ע, einmal ‚durch meine Hand‘ (על ידי) in Abschnitt 2 mit ע״י, sowie ‚der Heilige, gepriesen sei er‘ (הקדוש ברוך הוא) in Abschnitt 1 und 2 mit הקב״ה und ‚er sagte zu ihm‘ (לו אמר) mit א״ל abgekürzt werden.

Das Wort ‚vor‘ (לפני) wird sehr häufig innerhalb des Textes (Abschnitt 1-3) wiederholt, sei es, dass Mose vor Gott spricht, oder sich vor Gott seine Gedanken erheben. Aufgrund dieser Häufigkeit des Begriffes ist er von Wichtigkeit, wie das bereits weiter oben präsentierte Modell beweist, da dieses Wort neben anderen den Unterschied bzw. den Wechsel zwischen der Ebene des irdischen Zeitstromes und der Ebene Gottes beschreibt. Ebenfalls trägt das Wort ‚zurückkehren/umdrehen‘ (חזר) zu dem Wechsel der Ebenen bei, wie anhand des Modells gezeigt wurde. Mose spricht Gott immer mit denselben Worten an, nämlich mit ‚Herr der Welt‘, was gleichfalls auf die Ebene Gottes verweist, von welcher aus Gott, der Herr der Welt, das irdische Treiben überblickt.

Die dreimalig vorkommende Wortwurzel ישב, welche in den Bedeutungen ‚sitzen‘ und ‚sich beruhigen‘ gebraucht wird, steht in engem Zusammenhang mit der **Kernaussage** des gesamten Textes von bMenachot 29b. Erstmals wird die Wurzel in Abschnitt 1 verwendet, um das Sitzen Gottes auszudrücken, der die Buchstaben verziert, wobei dieses ‚sitzen‘ so gedeutet werden könnte, dass durch das Sitzen und Schreiben Gottes die Tora am Berg Sinai festgesetzt bzw. fixiert wurde. Das zweite Mal tritt das Verb in Bezug auf Mose auf, der sich an das Ende der achten Reihe setzt, durch sein Nichtverständnis der Worte, die Akiva spricht, also durch dessen Weiterentwicklung der Tora, welche Mose nicht mehr wiedererkennt, schwach bzw. auch in seiner Autorität als Überbringer der Tora geschwächt wird. Erst als Akiva dann sagt, dass es sich trotz sämtlicher interpretativer Ergänzungen um die **Halakha des Mose vom Sinai**‘ (הלכה למשה מסיני) handelt, erstarkt Mose wieder und beruhigt sich, weil mit dieser Aussage seine Autorität wiederhergestellt bzw. nicht in Zweifel gezogen wird. Der 1. Abschnitt beginnt mit dem Verb ‚hinaufsteigen/aufsteigen/erheben‘ (עלה), welches sich am Ende des 2. und des 3. Abschnitt gleichfalls wiederfindet, wodurch von einem Rahmen gesprochen werden kann, der das Geschehen von Abschnitt 1-3 rahmt. Das erste Mal bezieht

⁵¹⁹ Für eine detailliertere Analyse der Stilmittel und Auffälligkeiten siehe: Levine (2002).

es sich auf Mose, der zu Gott **hinaufsteigt**, doch die anderen beiden Male auf Gott, vor dem sich ein Gedanke **erhebt**, weshalb interpretiert werden könnte, dass Mose **hinaufstieg**, um den Willen Gottes zu erfahren, der sich diesem in Form von Gedanken vor dem geistigen Auge **erhebt**. Das Wortspiel mit der **Homophonie** der Wortwurzeln von ‚**hindern**‘ (עכב) und dem Namen **Akivas** (עקב), weist darauf hin, dass es Akiva war, der die Gabe der Tora an Mose verzögerte, da Gott für diesen noch die Verzierungen anbringen musste. Ein **Homoioleuton**, das Gegenteil einer Alliteration, findet sich in der Beschreibung Akivas, wenn es heißt, er sei am **Ende** (בסוף) einiger Generationen und der Sohn von **Josef** (יוסף), wobei die Endsilben der Wörter בסוף und יוסף eben dieses bilden. Die Wiederholung der Wörter ‚Verzierung‘ (קוץ) und ‚Berge‘ (תילין), soll Gesamtheit und Fülle ausdrücken, in dem Sinn, dass Akiva aus wirklich jeder Verzierung Berge über Berge von Gesetzen auslegen konnte.

Der 2. Abschnitt enthält die Aufforderung Mose an Gott, ihm Akiva zu zeigen, was durch das Verb ראה ausgedrückt wird, welches sich ebenfalls dreimal in Abschnitt 3 findet, als Mose auch noch den Lohn Akivas zu sehen wünscht, den er jedoch nicht begreifen kann. Das in Abschnitt 1 begonnene **Wortspiel** mit סוף und יוסף wird im 2. Abschnitt fortgesetzt, indem Akiva, der am **Ende** (בסוף) von einigen Generationen existieren wird, und Mose, der sich im Lehrhaus an das **Ende** (בסוף) von acht Reihen setzt, einander gegenübergestellt werden, sowie mit der Bedeutungsvariabilität der Wörter gespielt wird, sodass die **beendete** (סוף = Ende) Tora des Mose zu den **Hinzufügungen** (הוסיף = hinzufügen) des Akiva in Opposition steht. Weiters ist im Bezug auf den Vergleich zwischen Mose und Akiva zu beachten, dass das Wort דרי im Aramäischen nicht nur Generation, sondern auch Reihe bedeuten kann und dadurch ein Synonym zu שורה (= Reihe) bildet. Laut Rubenstein bilden die Worte תש כחזו (= Er wurde schwach/wütend.) und נתיישרה דעתו (= Sein Verstand beruhigte sich wieder.) aufgrund ihres gleich klingenden Ausklanges auf den Buchstaben -o einen Reim.⁵²⁰ Der 2. Abschnitt steht mit dem 1. Abschnitt durch vieles in Verbindung, doch auch durch Parallelen in der Wortwahl der Aussagen von Mose und Gott, deren Worte beinahe chiasmisch angeordnet sind. So sagt Gott, dass es in der Zukunft einen Mann geben wird (אדם אחד יש), nämlich Akiva, dessen Überlegenheit in der Toraauslegung Mose dazu verleitet Gott zu fragen, warum er die Tora geben soll, wenn er einen solchen Mann in petto hat (יש לך אדם). Interessant ist weiters, dass von einem (אחד) Mann (= Akiva) gesprochen wird, der dann selbst zwar unendlich viele Halakhot aus den Toraverzierungen herzuleiten weiß, doch im Grunde bei der Frage nach einer (אחד) bestimmten Sache, ironischerweise auf die Grundlage seiner Auslegung, nämlich auf die eine Tora des Mose am Sinai verweisen muss. Die Frage

⁵²⁰ Rubenstein (2010), S. 185.

Mose, was Gottes Hand (יד) hindere, kann genauso mit der eben genannten Frage, warum die Tora durch die Hand Mose (יד) gegeben werden soll, in Relation gesetzt werden. Durch den Wandel der ‚Hand Gottes‘ zur ‚Hand Mose‘ innerhalb des Textes, könnte die Übertragung von Legitimation bzw. Autorität von Gott auf Mose gekennzeichnet sein, da Gott die Tora zwar schrieb, doch wollte, dass Mose sie in seinem Namen, aber dennoch durch dessen Hand gibt. Andererseits könnte die Frage von Mose an Gott, wer dessen Hand hindere, Gott auch dermaßen irritiert haben, dass er nichts mehr damit zu tun haben wollte, er deshalb Mose die Tora in dessen Hände drückte und ironischerweise ihn zum Hauptverantwortlichen erklärte. Folglich wäre die weitere Frage Mose, warum die Tora durch ihn gegeben werden solle, überflüssig und führt deshalb nur dazu, dass Gott ihn zum Schweigen bringt.

Im 3. Abschnitt meint Rubenstein erneut einen Reim ausmachen zu können, nämlich במקולין בשרו (= sein Fleisch wurde im Schlachthaus gewogen), wobei die Worte שוקלין und במקולין beide auf -in enden und dadurch den Reim bilden.⁵²¹ Interessant ist, dass der gleiche Silbenausgang auch in Abschnitt 1 bei den Worten תילין תילין vorkommt. So könnten die Berge bzw. Haufen an Halakhot, die Akiva auszulegen weiß, ein makabrer Hinweis auf sein Ende als Fleischhaufen im Schlachthaus sein und die Frage des Mose nach dem Lohn Akivas wäre überflüssig, da die Antwort bereits (sehr) indirekt in der ersten Vorstellung Akivas durch Gott enthalten gewesen wäre. In Abschnitt 3 finden sich, genauso wie in den anderen Abschnitten, **Stichworte**, welche den Inhalt des Textes prägen und auch mit der oben genannten Kernaussage des Textes in Verbindung stehen. Diese sind **Tora (תורה)**, **Gesetz/Halakha (הלכה)**, sowie der nur in Abschnitt 3 vorkommende **Lohn (שכר)**, durch welchen sich die Thematik in diesem letzten Abschnitt zuspitzt. Die Worte ‚Schweig, so hat sich der Gedanke vor mir erhoben‘, mit denen der 3. Abschnitt endet, sind parallel zu den letzten Worten des 2. Abschnittes zu sehen. Gott hat durch diese das letzte Wort, sei es in seiner Entscheidung die Tora durch Mose zu geben, oder Akiva als Märtyrer sterben zu lassen, Gott spricht und Mose hat in Anbetracht des göttlichen Willens und der göttlichen Weisheit zu schweigen.

5.3.2.1.3. Anwendung soziologischer und historischer Methodik

Bezüglich der in Kapitel 2 beschriebenen Humorstile und -techniken ist zu sagen, dass in dem ausgewählten Ausschnitt aus bMenachot 29b etliche davon zu finden sind. In Hinblick auf die von **Martin** definierten Stile können der selbstverstärkende Stil in der entrüsteten Aussage des Mose über die Tora und deren Lohn, sowie in der Aussage über die Gabe der Tora durch

⁵²¹ Rubenstein (2010), S. 185.

ihn gefunden werden, genauso wie der aggressive Stil in der Aufforderung Gottes zu schweigen, und der einschließende Stil in der Rückbeziehung des Akiva auf die Tora des Mose auszumachen sind. Von den von **Craik** et. al. aufgestellten Humorstilen, sind für diesen Text v.a. der harmlose Stil, der sich durch Wortspiele auszeichnet, wie auch der reflektierende Stil, der an dem Unverständnis Mose in Anbetracht der weitreichenden Hinzufügungen und Auslegungsmöglichkeiten Akivas identifizierbar ist, von Bedeutung. In Bezug auf die von **Berger** aufgelisteten Humortechniken ist zu sagen, dass sich folgende Techniken in dem Text erkennen lassen: Wortspiele (hindern/Akiva, Ende/Josef), die Wiederholung (Verben: hinaufsteigen, sehen, sitzen), die Ironie (Unverständnis Mose, Gabe der Tora durch Mose und nicht durch Akiva, Tod als Lohn der Tora), die Karikatur (,unverständiger Mose', ,unverständlicher Akiva'), Enttäuschung (in Bezug auf den Befehl zu schweigen und auf den Lohn der Tora), sowie indirekt der Sarkasmus (Gott verweigert die Antwort auf essenzielle Fragen) und die Beschämung (Unverständnis von Mose). Von den **rabbinischen Techniken**, welche in Kapitel 4.2.2. und 4.2.3. erläutert wurden, sind in bMenachot 29b Wortspiele, Bedeutungsvariabilität, Homophonie, Stichwortverbindungen bzw. Assoziationen, wie auch indirekt ein Chiasmus auffindbar.

5.3.2.2. R. Eliezer vs. alle anderen Rabbinen – bBava Metzia 59a-b

5.3.2.2.1. Übersetzung

Wir haben dort [= Mischna] gelernt: *Er schnitt ihn [= den Ofen] in Teile und gab Sand zwischen die Teile. Rabbi Eliezer erklärte [ihn] für rein (מטהר) und die Weisen erklärten [ihn] für unrein (מטמאין).* *Und dies ist der Ofen von Akhnai [der Schlange] (עכנאי).* (Kelim 5,10) Was ist ,Akhnai' (עכנאי) ? – Rav Jehuda sagte, [dass] Samuel sagte: Weil ihre Worte ihn einkreisten/umzingelten wie diese Schlange (עכנא), und sie erklärten ihn für unrein (טמאווה). Ein Tanna [lehrte]: An diesem Tag (באותו היום) antwortete (השיב) Rabbi Eliezer mit allen Antworten (תשובות) in der Welt, und sie nahmen sie von ihm nicht an. Er sagte zu ihnen: Wenn die Halakha (הלכה) wie ich ist – dieser Johannisbrotbaum (חרוב) wird es beweisen (יוכיח). Der Johannisbrotbaum (חרוב) wurde von seinem Ort 100 Ellen (מאה אמה) entwurzelt/verrückt. Manche sagen: 400 Ellen (ארבע מאות אמה). Sie sagten zu ihm: Es gibt keine erbrachten Beweise von einem Johannisbrotbaum (חרוב). Er [= Baum] kehrte zurück (חזר) und er [= Eliezer] sagte zu ihnen: Wenn die Halakha (הלכה) wie ich ist – das Aquädukt/der Wasserkanal (אמת המים) wird es beweisen (יוכיחו). Das Aquädukt/der Wasserkanal (אמת המים) kehrte um (חזרו), um rückwärts [zu fließen]. Sie sagten zu ihm: Es gibt keine erbrachten Beweise von einem Aquädukt/Wasserkanal (אמת המים). Er [=

Wasserkanal] kehrte um (חזר) und er [= Eliezer] sagte zu ihnen: Wenn die Halakha (הלכה) wie ich ist – die Wände des Lehrhauses (בית המדרש) werden es beweisen (יוכיחו). Die Wände des Lehrhauses (בית המדרש) neigten sich (הטו), um zu fallen/einzustürzen (ליפול). Rabbi Jehoschua schrie sie an, er sagte zu ihnen: Wenn die Schüler der Weisen sich gegenseitig in der Halakha (הלכה) besiegen (מנצחים) – was ist eure Natur/ welches Recht habt ihr? Sie fielen nicht um (לא נפלו) wegen der Ehre (כבוד) des Rabbi Jehoschua, und sie richteten sich nicht auf (לא זקפו) wegen der Ehre (כבוד) des Rabbi Eliezer, und noch immer (עדין) sind sie geneigt (מטין) und stehen (עומדין). Er kehrte zurück (חזר) und sagte zu ihnen: Wenn die Halakha (הלכה) wie ich ist – aus dem Himmel (מן השמים) wird es bewiesen werden (יוכיחו). Eine Himmelsstimme (בת קול) kam heraus und sagte: Was habt ihr gegen Rabbi Eliezer? Die Halakha (הלכה) ist wie er an jedem Ort (בכל מקום)! Rabbi Jehoschua stellte sich auf seine Füße (עמד על רגליו) und sagte: Sie ist nicht im Himmel (לא בשמים היא) (Dtn. 30,12).⁵²² Warum [heißt es]: Sie ist nicht im Himmel (לא בשמים היא) (ibid.)? – Rabbi Jeremia sagte: Weil die Tora bereits am Berg Sinai gegeben wurde (שכבר נתנה תורה מהר סיני). Wir achten nicht auf die Himmelsstimme (בת קול), weil schon am Berg Sinai hast du in die Tora geschrieben (כתבת בהר סיני בתורה): Nach der Mehrheit zu entscheiden (להטת) (Ex. 23,2).⁵²³ Rabbi Natan fand (אשכחיה) Elija, er sagte zu ihm: Was tat der Heilige, gepriesen sei er, in dieser Stunde (בההיא שעתא)? Er sagte zu ihm: Er lächelte (חיך) und sagte: Meine Kinder/Söhne haben mich besiegt (נצחוני), meine Kinder/Söhne haben mich besiegt (נצחוני).

Es wird gesagt: An jenem Tag (אותו היום) brachten sie alles Reine (טהרות), das Rabbi Eliezer für rein erklärt hatte (שטיהר), und verbrannten es (שרפום) im Feuer, und stimmten über ihn ab und segneten [= verbannten] ihn (ברכוהו). Und sie sagten: Wer geht (ילך) und informiert ihn (יודיעו)? – Rabbi Akiva sagte zu ihnen: Ich werde gehen (אלך), damit nicht ein Mensch/Mann geht (ילך), der nicht geeignet ist (הגון) und ihn informiert (יודיעו), und [denn] er würde befunden werden als einer, der die ganze Welt zerstört. Was machte Rabbi Akiva? Er kleidete sich schwarz (שחורים), und hüllte sich in Schwarzes (שחורים), und setzte sich in einer Entfernung von vier Ellen (ארבע אמות) vor ihn hin. – Rabbi Eliezer sagte zu ihm: Akiva, was [unterscheidet] diesen Tag von [anderen] Tagen (יום מיומים)? Er sagte zu ihm: Rabbi/Meister, es scheint mir (כמדומה), dass sich deine Freunde von dir trennen (בדילים). – Auch (אף) er zerriss sein Gewand und zog seine Schuhe aus, und verließ [seinen Sitz] und setzte sich auf die Erde. Tränen flossen aus seinen Augen (עיניו).

⁵²² EÜ: Es ist nicht im Himmel, (sodass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können?)

⁵²³ EÜ: (Du sollst dich nicht der Mehrheit anschließen, wenn sie im Unrecht ist, und sollst in einem Rechtsverfahren nicht so aussagen, dass du dich der Mehrheit fügst und das Recht beugst.)

Die Welt wurde geschlagen an einem Drittel (שליש) Oliven, an einem Drittel (שליש) Weizen und an einem Drittel (שליש) Gerste. Und es gibt [welche], die sagen: Auch (אף) der Teig in den Händen der Frauen quoll auf [= gärte] (טפה). Ein Tanna [lehrt]: Ein großes Unheil (אך) war an diesem Tag (באותו היום), denn jeder Ort (בכל מקום), an den Rabbi Eliezer seine Augen (עיניו) gab/richtete, wurde verbrannt (נשרף). Und auch (אף) Rabban Gamliel war auf einem Schiff. Eine große Welle stand über ihm auf (עמד), um ihn zu ertränken (לטבעו). Er sagte: Es scheint mir (כמדומה), dies ist/geschieht nur um des Rabbi Eliezer, des Sohns von Hyrkanus, willen. Er stellte sich auf seine Füße (עמד על רגליו) und sagte: Herr der Welt. Offenbart und bekannt (ידוע) ist es vor dir, dass ich es weder für meine Ehre (לכבודי), noch für die Ehre meines Vaterhauses (לכבוד בית אבא) machte, [sondern] nur für deine Ehre (לכבודך), damit sich die Spaltungen in Israel nicht mehren. Das Meer ruhte sich/ließ (נח) von seiner Wut aus/ab. Imma Schalom [= ‚Mutter Frieden‘], die (Haus-)Frau von Rabbi Eliezer, war die Schwester des Rabban Gamliel. Und von diesem Ereignis an (מההוא מעשה), ließ sie Rabbi Eliezer nicht [mehr] allein, um sich auf die Nase/das Gesicht (אנפיה) fallen zu lassen (דנפל) [= um zu beten].⁵²⁴ An diesem Tag (ההוא יומא) war Neumond, und sie verwechselte einen vollen mit einem nicht vollen [Monat]. Manche sagen: Es kam ein Armer und stand (קאי) vor der Tür (אבבא), sie brachte ihm Brot hinaus. Sie fand (אשכחתי) ihn [= Eliezer], als er sich auf die Nase/das Gesicht (אנפיה) fallen ließ (דנפל). Sie sagte zu ihm: Steh auf (קום), du hast meinen Bruder getötet (קטלית). Währenddessen kam/ertönte ein Schofar (שיפוצא) aus dem Haus des Rabban Gamliel, dass er entschlafen [= gestorben] sei (דשכיב). Er sagte zu ihr: Woher wusstest du [es] ? Sie sagte zu ihm: So habe ich es erhalten/ist es mir überliefert aus dem Haus meines Vaters Vater/Großvaters (בית אבי אבא): Alle Tore (שערים) sind verschlossen, außer die Tore des verbalen Schadens/der Kränkung (שערי אונאה).

5.3.2.2.2. Textanalyse und Interpretation

Der gewählte Ausschnitt aus bBava Metzia 59a-b handelt von der Beschämung und Bannung Rabbi Eliezers in Bezug auf die von ihm behauptete Reinheit des Ofens von Akhnai und den weitreichenden Folgen und Konsequenzen seiner öffentlichen Kränkung durch die anderen Rabbinen.

Der Text aus bBava Metzia 59a-b kann in 4 Abschnitte gegliedert werden, die chiastisch angeordnet sind:

⁵²⁴ Das Tachanun-Gebet ist eine Art zweimal tägliches Bittgebet, das individuell gesprochen wird und dem Schutz vor Feinden dient. Es beinhaltet ein Bekenntnis der eigenen Sünden und ein Flehen um Erbarmen. Bei diesem Gebet ist es Tradition, sich zu verbeugen, niederzuknien und mit der Stirn den Boden zu berühren, weshalb dieses Gebet auch ‚auf das Gesicht fallen‘ (נפילת אפים) genannt wird.

1. Abschnitt (A)	Rechtsstreit über den Ofen von Akhnai mit ‚wundersamer‘ Beweisführung (3 Wunder)
2. Abschnitt (B)	Verbannung von Rabbi Eliezer
3. Abschnitt (B’)	Katastrophale Folgen der Verbannung (3 Katastrophen)
4. Abschnitt (A’)	Letale Konsequenzen der Beschämung

bBava Metzia 59a-b beginnt bzw. 59a endet mit einem Mischnazitat aus mKelim 5,10, in welchem es heißt, *„Er schnitt ihn in Teile und gab Sand zwischen die Teile. Rabbi Eliezer erklärte für rein und die Weisen erklärten für unrein. Und dies ist der Ofen von Akhnai.“*, und obwohl der Mischnatext den Ofen des Aknai nur als einen neben anderen Öfen (z.B. Ofen von Ben Dinai) nennt, bildet dessen Erwähnung die Einleitung zu dem Rechtsstreit des Rabbi Eliezer mit den anderen Rabbinen über die Reinheit bzw. Unreinheit des Ofens von Akhnai in 59b.⁵²⁵ ‚Akhnai‘ (עֲכָנַי) wird in dem Mischnatext als Eigennamen verstanden, doch in bBava Metzia 59b wird ‚Akhnai‘ als Schlange (עֲכָנָה) gedeutet, weil die Rabbinen Eliezer mit ihren Worten einkreisen, wie eine (Würge-)Schlange ihre Beute. Diese Erklärung zu Beginn des **1. Abschnittes** könnte bereits darauf hinweisen, dass die Rabbinen Eliezer nichts Gutes wollen und ihn in die (rechtliche) Enge treiben werden, aus der er sich mithilfe von drei Wundern, die als Beleg für sein Rechtsverständnis gelten sollen, vergeblich zu befreien versucht und schlussendlich scheitert, da der Ofen für unrein erklärt wird.

Am Tag des Rechtsstreits gibt Rabbi Eliezer sämtliche Antworten, doch keine davon überzeugt die anderen Rabbinen von der Reinheit dieses speziellen Ofens, weshalb er dem Johannisbrotbaum befiehlt sich zu entwurzeln, dem Wasserkanal rückwärts zu fließen und den Wänden des Lehrhauses einzustürzen, doch nichts davon gilt den Rabbinen als erbrachter Beweis seiner Behauptung. Als Eliezer den Wänden des Lehrhaus befiehlt einzustürzen, stellt sich Rabbi Jehoschua, der in vielen anderen Texten als dessen Gegenspieler dargestellt wird, auf seine Füße und ruft die Wände zur Ordnung, welche sich jedoch zumindest neigen und in dieser Position aufgrund der Ehre der beiden Rabbinen auch verharren. Rabbi Eliezer versucht ein letztes Mal durch eine Himmelsstimme seine Richtigkeit in Bezug auf die Reinheit zu beweisen, doch wird diese von Rabbi Jehoschua mit Hilfe des Bibelverses Dtn. 30,12 (*Sie ist nicht im Himmel*) für nichtig erklärt, da seit der Gabe der Tora am Sinai nicht nach einer Himmelsstimme, sondern nach Mehrheitsbeschluss entschieden werde, was durch den Bibelvers Ex. 23,2 (*Nach der Mehrheit zu entscheiden*) auch belegt wird und dadurch den Rechtsstreit beendet. Auf die Frage was Gott tat, als seine Himmelsstimme ignoriert wurde,

⁵²⁵ Andere Texte, welche den ‚Ofen des Akhnai‘ behandeln sind z.B. bBerakhot 19a, yMo‘ed Qatan 3,1,81c-d, Tosefta Eduyot 2,1 und Midrasch Sifra Schemini Perek 10,5-6.

wird geantwortet, dass er lächelte und sich über den Sieg der Rabbinen, seiner Kinder, freute, die ihn in der Rechtsauslegung bzw. im verbalen Wettkampf, in der Dialektik, wie sie in Kapitel 5.1.2. erläutert wurde, geschlagen und dadurch auch ihre Unabhängigkeit bewiesen haben.

Gott lächelt, wenn er besiegt wird, ein Charakterzug, der ebenfalls in bPesachim 119a (*Komm und sieh, wie anders ist die Art des Heiligen, gepriesen sei er, als die Art von Fleisch und Blut: Wenn man einen aus Fleisch und Blut besiegt, ist er traurig, wenn man aber den Heiligen, gepriesen sei er, besiegt, freut er sich*) beschrieben wird und auf die unterschiedliche Reaktion von Gott und den Menschen auf eine Niederlage verweist,⁵²⁶ welche in Abschnitt 2 gleichfalls eine Rolle spielt. In bBava Metzia 59b lächelt Gott jedoch nicht nur wegen seiner Niederlage, sondern vielmehr aufgrund der Art und Weise wie er besiegt wurde. Die Rabbinen gebrauchten nämlich die Bibelverse Dtn. 30,12 und Ex. 23,2 in anderer, wenn nicht sogar gegenteiliger Bedeutung, als es ihr Originalkontext in der Bibel zugelassen hätte, um sich selbst Autorität und Recht zu verleihen und so den göttlichen Willen, der sich in der Himmelsstimme äußerte, außer Kraft zu setzen. So haben die Rabbinen paradoxerweise die göttliche Autorität, den göttlichen Willen zu ignorieren, der erst nach der Gabe der Tora, welche bereits den Willen Gottes enthielt, Ausdruck findet, denn mit der Gabe der Tora am Sinai hat Gott jegliches Einspruchs- oder auch Mitspracherecht verwirkt.⁵²⁷

In Hinblick darauf sieht Boyarin den 1. Abschnitt von bBava Metzia 59a-b als *“a representation of the late Babylonian rabbinic self-understanding of revelation and interpretation, one that fully recognizes the gap between the ‘intentions’ of authors, even Auth-rs, but at the same time recognizes self-critical, self-reflective moment in a narrative that explicitly claims that the Rabbis know better than God what the text means and what the Law is.”*⁵²⁸ Folglich interpretiert er den Text als Selbstlob der Rabbinen auf ihre hermeneutische Unabhängigkeit, da die göttliche Autorität, sprich, Gott, ihnen die Erlaubnis gab selbst zu interpretieren.⁵²⁹ G. Langer legt die Erzählung des Rechtsstreits ähnlich aus. Rabbi Eliezer hat als konservativer Eigenbrötler, als Typus des Propheten, der durch Zeichen und Wunder seine eigene Autorität unter Beweis zu stellen versucht, sowie durch die Himmelsstimme, durch welche Gott selbst indirekt über die Reinheit des Ofens auf der Seite Eliezers mitdebattiert, einen ‚direkten Draht‘ zu Gott. Die Kollegen Rabbi Eliezers hingegen

⁵²⁶ Der Text bBava Metzia 59b, welcher das ‚Lächeln Gottes‘ enthält, wurde neben anderen Texten im Mittelalter von christlicher Seite aufgrund der anthropomorphen Darstellung Gottes als blasphemisch eingestuft und war wohl auch deshalb gerne Gegenstand diverser Talmuddebatten, welche primär zwischen Christen und Juden abgehalten wurden.

⁵²⁷ Vgl. Boyarin (1990), S. 30, 35-36; Vgl. Rubenstein (1999), S. 41; Vgl. Langer (2016), S. 55.

⁵²⁸ Boyarin (2009a), S. 224.

⁵²⁹ Ibid., S. 222; Vgl. Bodendorfer-Langer (1994), S. 43.

repräsentieren die andere Seite der Offenbarungsvermittlung, in deren Zentrum die im Lehrhaus ermittelte Mehrheitsentscheidung steht. Es gibt zwar Fälle, in welchen nach einer Himmelsstimme gehandelt wird, z.B. yBerakhot 1,4,3b, yBerakhot 52a und yPesachim 114a, doch die Rabbinen entscheiden sich dafür nach dem objektivstem Kriterium, der Mehrheitsentscheidung, wodurch es zu einer „*Absage an der Sondertradition eines prophetisch-enthusiastisch begabten einzelnen zugunsten der lebendigen, prophetischen Auslegung der schriftlichen und mündlichen Tradition des ganzen Volkes*“⁵³⁰ kommt. Wunder, Prophetie und die Himmelsstimme werden folglich in Hinblick darauf von den Rabbinen als ‚individuelle Offenbarungen‘ abgelehnt.⁵³¹

Der **2. Abschnitt** von bBava Metzia 59a-b beginnt mit der Verbrennung all dessen, was Rabbi Eliezer für rein erklärt hatte, was als Folge seiner Niederlage im Rechtsstreit, oder als Zurechtweisung seiner Person, weil er selbst Gott für sich aussagen ließ, gesehen werden könnte. Anschließend wird Rabbi Eliezer nach einer Abstimmung, also nach einem Mehrheitsbeschluss, verbannt und darüber von Rabbi Akiva informiert, der sich freiwillig dazu bereit erklärt mit Eliezer zu sprechen, da jeder, der es diesem respektlos und schonungslos beibringen würde, an der Zerstörung der Welt schuld wäre. Die Bedenken, die Akiva in Bezug auf den Überbringer der Nachricht äußert, lassen bereits vermuten, dass Eliezers Verbannung bzw. dessen Reaktion darauf schwerwiegende Folgen haben können, weil durch diese an ihm ein gewaltiges Unrecht geschah.⁵³² Die Reaktion Eliezers ist jedoch zunächst von Akzeptanz und Trauer geprägt, was dadurch erkennbar ist, dass er sich gemäß halakhischer Vorschrift die Schuhe auszieht, sich auf den Boden setzt und dort Tränen vergießt.

Das Auftreten und (rituelle) Verhalten Akivas bei der Überbringung der Nachricht der Verbannung, lassen eine Strategie vermuten, die Eliezer schonend auf diesen Schicksalsschlag vorbereiten soll, ohne dessen Zorn zu beschwören, der den Bestand der Welt gefährden könnte.

schwarzes Gewand, keine Schuhe	Zeichen der Trauer
Tränen	Sympathie mit Eliezer/Angst um die Welt
Schweigen, bis er angesprochen wird	Trauer/Buße für verbale Attacken der anderen Rabbinen, die ihn wie eine Schlange

⁵³⁰ Bodendorfer-Langer (1994), S. 40.

⁵³¹ Langer (2016), S. 54-55; Vgl. Ibid. (2000), S. 120-122; Vgl. Bodendorfer-Langer (1994), S. 40, 42-46; Vgl. Berger (1998), S. 70.

⁵³² Akiva sagt zwar, dass kein Ungeeigneter gehen solle, um Eliezer zu informieren, da sonst die ganze Welt gefährdet wäre, doch er selbst scheint in Anbetracht der gewaltigen Schäden ironischerweise ebenfalls nicht der Geeignetste gewesen zu sein.

	mit ihren Worten einkreisen
4 Ellen Distanz	Distanz zu verbannter Person -> Hinweis auf Verbannung
indirekte Vermittlung der Verbannung (,trennen')	taktvoll, schonend

Eliezer akzeptiert die Verbannung und folgt gleichzeitig Akivas Beispiel, indem er diesen in seinen rituellen Handlungen imitiert. Trotz der vorsichtigen Vorgehensweise Akivas, kommt es durch die Verbannung an sich zu der Demütigung und Beschämung Eliezers, der seinen Status in der rabbinischen Akademie und als Rabbi verliert.

Im **3. Abschnitt** werden die katastrophalen Folgen der Verbannung Eliezers bzw. seiner Trauer darüber beschrieben. So wird ein Drittel der Ernte an Oliven, Weizen und Gerste zerstört, Teig beginnt zu gären und Rabbi Eliezer versengt durch seinen Blick die Erde. Rabban Gamliel, der zuvor nicht erwähnt wurde, wird von einer großen Welle bedroht, was nur dadurch erklärbar ist, dass Rabban Gamliel als Oberhaupt (= *Nasi*) der Akademie bzw. eigentlich als Patriarch und Anführer der Rabbinen verantwortlich für die Verbannung von Eliezer ist. Der Rechtsstreit um die Reinheit des Ofens von Akhnai mag war der Ausgangspunkt gewesen sein, doch mit der Beschämung und Verbannung wurde eine andere Ebene des Rechtsstreits eingeläutet, die es nun notwendig macht, dass sich Gamliel für die Verbannung Eliezers vor Gott rechtfertigt, um nicht zu ertrinken. Die Erwähnung Gamliels bzw. dessen Bedrohung und schlussendlich auch dessen Tod, welcher in Abschnitt 4 eintritt, könnten eine versteckte Kritik der babylonischen Rabbinen an dem Patriarchen selbst sein, welche sie jedoch nicht direkt, sondern lieber subversiv vermitteln.

Wird der Bavli in Bezug auf diesen 3. Abschnitt mit dem Yerushalmi verglichen, ergibt sich, dass der Rechtsstreit über den Ofen von Akhnai und dessen Folgen zwar Bestandteil des Yerushalmi sind (yMo'ed Qatan 3,1,81c-d), worauf später noch eingegangen werden wird, doch die Szene, in welcher Rabban Gamliel von einer Welle bedroht wird, nicht vorkommt, weshalb sie laut Rubenstein eine freie Komposition der Stammim sein muss, die aus anderen Texten Versatzstücke entnahmen, um diese zu kreieren.

bBava Metzia 59b	Quellen
Und auch <u>Rabban Gamliel</u> war auf einem <u>Schiff</u> .	Einst gingen <u>Rabban Gamliel</u> und die Ältesten auf ein <u>Schiff</u> . (mMa'aser Scheni 5,9; mSchabbat 16,8; etc.)
Eine große <u>Welle stand über ihm auf, um ihn</u>	Eine <u>Welle</u> des Meeres <u>stand gegen ihn auf</u> ,

<u>zu ertränken.</u> <u>Er sagte: Es scheint mir, dies ist/geschieht nur um des Rabbi Eliezer, des Sohns von Hyrkanus, Willen.</u> <u>Er stellte sich auf seine Füße und sagte: Herr der Welt. Offenbart und bekannt ist es vor dir, dass ich es weder für meine Ehre, noch für die Ehre meines Vaterhauses machte, sondern nur für deine Ehre, damit sich die Spaltungen in Israel nicht mehren.</u> <u>Das Meer ließ von seiner Wut ab.</u>	<u>um ihn zu ertränken. (bYoma 38a; bGittin 56b; etc.)</u> <u>Er (Titus) sagte: Es scheint mir, dass ihr Gott nur Gewalt über das Wasser hat. (bGittin 56b)</u> <u>Jonathan b. Uziel stellte sich auf seine Füße und sagte: Offenbart und bekannt ist vor dir, dass ich es weder für meine Ehre, noch für die Ehre meines Vaterhauses machte, sondern nur für deine Ehre, damit sich die Spaltungen in Israel nicht mehren. (bMegilla 3a; cf. bTa'anit 20a)</u> <u>Das Meer ließ von seiner Wut ab. (bYoma 38a)</u>
--	--

In dem **4. Abschnitt** versucht Imma Schalom, die Schwester Gamliels und Frau Eliezers, ihren Mann davon abzuhalten, ihren Bruder, der durch die Verbannung und Beschämung Eliezers Leid über die Familie brachte, durch seine Trauer in Form von Gebeten zu töten, was ironisch anmutet, da Gebete doch meist vorrangig gesprochen werden, um das Leben zu erhalten und nicht um es zu beenden. Sie scheitert jedoch, als ein armer Mann um Essen bittet und sie Eliezer unbeaufsichtigt lässt, der sogleich zu beten beginnt und dadurch Rabban Gamliel tötet. Zu Eliezers Erstaunen ist seine Frau von dem Schofarhorn nicht überrascht, das Gamliels Tod verkündet, denn sie verweist nur darauf, dass die Beschämung und Kränkung eines (gläubigen) Menschen stets von Gott gesühnt werden.

Wird im 3. Abschnitt die Ernte zerstört und das Land verwüstet, so spitzt sich die Zerstörung in Abschnitt 4 zu, wenn Rabban Gamliel nicht nur bedroht wird, sondern tatsächlich stirbt. Die Ursache für diese intensiverte Bestrafung ist vermutlich in der intensivierten Handlung Eliezers, der sich in Abschnitt 2 als Folge des Banns auf den Boden setzt, doch in Abschnitt 4 sich im Gebet regelrecht zu Boden wirft und um Gerechtigkeit bittet, zu suchen. So korrespondiert auch die Welle des 3. Abschnittes mit dem armen Mann des 4. Abschnittes, da beide eine direkte oder indirekte (übernatürliche) Bedrohung für Gamliel darstellen, die Eliezer zu seinem Recht verhelfen soll. Das Motiv des ‚armen Mannes an der Tür‘ wird im Bavli häufig eingesetzt, z.B. in bSchabbat 156b und bMo‘ed Qatan 28a, um Gefahr für einen Charakter der Erzählung auszudrücken, welcher dieser erliegt oder sie überlebt. Der arme

Mann ist in bBava Metzia 59b jedoch nicht nur ein beliebig eingesetztes Motiv, sondern der arme Mann kann auch als Resultat der Zerstörung der Ernte verstanden werden, der ironischerweise aus Hunger um Brot bei demjenigen bittet, der die Hungersnot ausgelöst hat. Durch das Öffnen der Türe durch Imma Schalom gelangt nicht nur sie hinaus, das Gebet des Eliezer, das von seiner Kränkung zeugt, gelangt ebenfalls durch ‚die Tür der Kränkung‘ und führt so zu Gamliels Tod. Eliezer betete zwar, doch erlaubten es strenggenommen erst der Irrtum und das Öffnen der Türe seiner Frau, dass sein Gebet durch die offene Türe entweichen konnte. Das Schofarhorn, welches in Abschnitt 4 den Tod Gamliels verkündet, wird zwar tatsächlich dazu eingesetzt, den Tod, sowie die Ehre des Verstorbenen zu bekunden, aber spielt auch in der Tradition bei der Verkündung eines Bannes eine wichtige Rolle, wodurch das Schofarhorn im 4. Abschnitt den Tod Gamliels und gleichzeitig die Ursache dessen, nämlich die Verbannung Eliezers, bezeugt. Erwähnenswert ist noch der Name Imma Schaloms, der übersetzt ‚Mutter des Friedens‘ bedeutet. Wie Rabbi Akiva in Abschnitt 2 versucht sie den Schaden in Grenzen zu halten, ihren Bruder zu retten und scheitert, doch ist sie deshalb nicht über Eliezer erzürnt, sondern sagt vielmehr, dass es so kommen musste, um die Kränkung Eliezers zu sühnen, um schlussendlich den Frieden wiederherzustellen, wodurch der Frieden das letzte Wort behält. Ob Imma Schalom die Tradition nur wiedergibt, um ihren Irrtum bezüglich des Monats und ihre Säumigkeit in Bezug auf das Überwachen Eliezers und dadurch ihren (indirekten) Beitrag zum Tod ihres Bruders zu kaschieren, oder, ob sie wirklich an die Worte der vorgebrachten Tradition glaubte, ist nicht gewiss.

Der Text von bBava Metzia 59a-b ist vorrangig im **Kontext der verbalen Beschämung** zu sehen, welche der ‚Boshaftigkeit‘ innerhalb des intellektuellen Klimas in der hierarchisch strukturierten Akademie mit ihren dialektischen Debatten, sowie ihrer verbalen Gewalt geschuldet ist.⁵³³ Die Beschämung wurde bereits in Kapitel 5.1.2. in Bezug auf das Setting des Bavli besprochen, doch wird ihre Folgeschwere erst durch Talmudstellen, wie die folgenden aus bBava Metzia 58b-59a richtig greifbar. *„Ein Tanna lehrte vor Rav Nachman bar Isaak: Wenn jemand seinen Kollegen öffentlich beschämt, so ist es ebenso als würde er Blut vergießen. Er sagte zu ihm: Du hast Recht, das sehen wir auch, wenn die Röte schwindet und die Blässe kommt.“* *„Abajje sagte zu Rav Dimi: Wovor nehmen sie sich im Westen [= Israel] in acht ? Dieser antwortete: Vor der Beschämung [anderer], wie R. Chanina sagte: Alle, die ins Fegefeuer hinabsteigen, kommen wieder herauf, ausgenommen drei, die*

⁵³³ Vgl. Rubenstein (2003), S. 57, 73.

hinabsteigen und nicht heraufkommen. Folgende sind es: wer seinen Kollegen beim Spitznamen nennt, wer seinen Kollegen öffentlich beschämt, wer mit einer verheirateten Frau schläft. „Rabbi b. Bar Chana sagte im Namen R. Jochanans: Lieber beschlafe man eine zweifelhaft verheiratete Frau, als seinen Kollegen öffentlich zu beschämen. „Es ist besser für einen Mann sich selbst in einen Feuerofen zu werfen, als seinen Kollegen öffentlich zu beschämen. „Rav Chisda sagte: Alle Tore sind verschlossen, außer die Tore der Kränkung. R. Eleazar sagte: Alles wird durch einen Boten geahndet, außer die Kränkung.“⁵³⁴

Quintessenz dieser Talmudstellen ist, wie Rubenstein auch anmerkte, dass verbale Beschämung dem Blutvergießen gleichkommt, schlimmer als Ehebruch ist, direkt von Gott bestraft wird, mit ewiger Verdammnis einhergeht und deshalb auch auf Kosten des eigenen Lebens verhindert bzw. vermieden werden soll.⁵³⁵

Aufgrund der Beschämung und der dafür vorgesehenen Strafe kann die kränkende Behandlung Eliezers mit den Formen der Zerstörung, die er verursacht, in Relation gesetzt werden, wobei dabei das Prinzip ‚*Midda kenegged Midda*‘ eine nicht unwesentliche Rolle spielt.⁵³⁶

Schmähung der Entwurzelung des Johannisbrodbaumes	Vernichtung von Feldfrüchten und Teig
Schmähung des rückwärtsfließenden Wasserarms	große Welle, die Gamliel zu ertränken droht
Himmelsstimme: Halakha ist wie Eliezer an jedem Ort	Zerstörung erfolgt an jedem Ort, den Eliezer ansieht
Verbrennung der reinen Dinge Eliezers	Verbrennung der Erde durch den Blick Eliezers
Tränen	Feuer
Gesellschaftlicher Tod	Gamliels Tod

Der Tod wird in bBavaMetzia 59a-b als passende Strafe für gesellschaftlichen Gesichtsverlust verstanden, den Gott, der auf Gebete von Opfern verbalen Schadens (*ona'at devarim*) sofort reagiert, direkt bestraft.⁵³⁷

Die gesamte Erzählung hat als Ausgangspunkt einen Rechtsstreit mit Interpretation, Debatte und Entscheidung, doch wird mit fortschreitender Handlung deutlich, dass Befindlichkeiten,

⁵³⁴ bBava Metzia 58b-59a; Vgl. Goldschmidt (1929-1936).

⁵³⁵ Vgl. Rubenstein (2003), S. 72; Vgl. Ibid. (1999), S. 61-62.

⁵³⁶ Vgl. Ibid. (1999), S. 44.

⁵³⁷ Vgl. Ibid. (2003), S. 71.

Gefühle und Würde das eigentliche Thema sind. Im 2. Abschnitt wird Rabbi Eliezer verbannt und drückt seinen Schmerz aufgrund von Ablehnung und Entwürdigung durch Tränen aus, ein Umstand, der, wie die darauffolgende Zerstörung, hätte vermieden werden können, wenn sich die Rabbinen nicht durch ihre Ablehnung seiner Meinung in Bezug auf die Reinheit des Ofens von Akhnai dazu hätten hinreißen lassen, ihre Ablehnung gegenüber seiner Interpretation auf seine Person zu übertragen. Eliezer litt, nicht weil seine Meinung gemäß dem Mehrheitsbeschluss abgelehnt wurde, sondern weil sie ihn durch den Bann als Person ablehnten und durch die Verbrennung der seinerseits für rein erklärten Dinge auch seine Entscheidungen zurückwiesen und als falsch ‚brandmarkten‘. Doch Schmerz und Demütigung dürfen auch im Namen von Rechtsentscheiden nicht ignoriert werden, was Gottes strafender Eingriff beweist. Gott als Vater tolerierte zwar den Sieg seiner Kinder, der Rabbinen, jedoch nicht das Unrecht, das sie sich untereinander, genauer, Rabbi Eliezer antaten. So konnten nicht einmal Imma Schalom, die ‚Mutter des Friedens‘, oder die Verwandtschaftsverhältnisse von Eliezer und Gamliel, diesen vor der Strafe Gottes schützen.

Der 1. Abschnitt zeugt davon, dass Gott darauf bedacht ist, dass seine Gesetze eingehalten werden und sich freut, wenn die Rabbinen ihn mit hermeneutischen Mitteln schlagen, doch will er nicht, dass sie sich im Namen der Gesetze selbst bzw. untereinander verletzen und beschämen. In diesem Sinne akzeptiert Gott die von den Rabbinen vorgebrachten Prinzipien, wie ‚sie ist nicht im Himmel‘ oder ‚entscheide nach der Mehrheit‘, aber nimmt nicht stillschweigend hin, wenn diese Prinzipien dazu verwendet werden verbalen Schaden und Schmerz zu verursachen.⁵³⁸ Im Großen und Ganzen soll in bBava Metzia 59a-b wohl gelehrt werden, wie ein Rechtsstreit richtig zu führen ist, ohne mit den als Negativbeispiel dienenden Folgen und Konsequenzen der Beschämung rechnen zu müssen. So wird deutlich, dass Respekt vor der Ehre und Würde eines Rabbinen, sowie Kompromissbereitschaft (zwischen zwei Standpunkten), wie sie die Mauern des Lehrhauses demonstrieren, die weder fallen noch stehen, weil es ihnen die Ehre des jeweils anderen Rabbinen verbietet, das höchste Ziel bzw. das erstrebenswerte ethische Verhalten in einem Rechtsstreit mit Gewinnern und Verlierern darstellen.

Im Folgenden wird nun, wie bereits angekündigt, **bBava Metzia 59a-b** mit dem inhaltlichen Äquivalent aus dem palästinischen Talmud, **yMo‘ed Qatan 3,1,81c-d**, verglichen, um auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Texte aufmerksam zu machen, wobei dazu zuerst eine Übersetzung von dem Text des Yerushalmi gegeben wird.

⁵³⁸ Vgl. Rubenstein (1999), S. 47-48.

		yMo'ed Qatan 3,1,81c-d	bBava Metzia 59a-b
1.	A	Sie wollten R. Eliezer bannen, Sie sagten: „Wer geht, um es ihm mitzuteilen?“ R. Akiva sagte: „Ich werde gehen, um es ihm mitzuteilen.“ Er kam zu ihm und sagte zu ihm: „Mein Lehrer, mein Lehrer, deine Kollegen wollen dich bannen.“	Akiva geht, um Eliezer zu benachrichtigen genauere Beschreibung der Bannungsszene; indirekte Vermittlung der Verbannung
i t t	B	Er [= Eliezer] nahm ihn und ging hinaus und sagte: „O Johannisbrotbaum, o Johannisbrotbaum, wenn die Halakha nach ihren Worten ist, entwurzele dich selbst.“ Aber er entwurzelte sich nicht. „Wenn die Halakha nach meinen Worten ist, entwurzele dich selbst.“ Und er entwurzelte sich. „Wenn die Halakha nach ihren Worten ist, kehre zurück.“ Aber er kehrte nicht zurück. „Wenn die Halakha nach meinen Worten ist, kehre zurück.“ Und er kehrte zurück.	wird nicht ausgeweitet 1. Wunder (Johannisbrotbaum) wird nicht ausgeweitet
2.	C	All dieses Lob und die Halakha ist nicht nach R. Eliezer ? R. Chanania sagte: „Wenn es gegeben wird, wird es nur so gegeben, dass <i>nach der Mehrheit zu entscheiden</i> (Ex. 23,2) ist.“ Aber wusste Eliezer nicht <i>nach der Mehrheit zu entscheiden</i> (ibid.) ?	rhetorische Frage fehlt Mehrheitsentscheid ist gültig rhetorische Frage fehlt
n i t t	D	Er wurde zornig, nur weil sie <i>das, was er für rein erklärte, vor ihm verbrannten.</i>	Eliezer ist traurig und weint Verbrennung der Dinge, die Eliezer für rein erklärte
	E	Wir lernten dort [= Mishna]: <i>Er schnitt ihn [= den Ofen] in Teile und gab Sand zwischen die Teile. Rabbi Eliezer erklärte [ihn] für rein und die Weisen erklärten [ihn] für unrein. Dies ist der Ofen von Hakhinai.</i> (Kelim 5,10)	ident (bis auf Eigenname Akhnai)

	F	R. Yirmya sagte: „Ein großer Brand/großes Unheil ereignete sich an diesem Tag. Jeder Ort, den die Augen von R. Eliezer trafen, wurde verbrannt. Und nicht nur das, sondern jedes einzelne Weizenkorn – eine Hälfte wurde vernichtet und eine Hälfte wurde nicht vernichtet.“	Unheil und Verbrennung der Erde (wird weiter ausgeführt) Drittel an Oliven, Weizen und Gerste wurde vernichtet
3. A b s c h n i t t	G	Und die Säulen des Versammlungshauses wankten. R. Jehoschua sagte zu ihnen: „Wenn sich die Gelehrten untereinander streiten, was geht es euch an?“	3. Wunder (Wände des Lehrhauses)
	H	Eine Himmelsstimme kam heraus und sagte: „Die Halakha ist nach meinem Sohn Eliezer.“ R. Jehoschua sagte: „Sie ist nicht im Himmel (Dtn. 30,12).“	Himmelsstimme als Beleg alle Rabbinen als Söhne Gottes
	I	R. Qerispi, R. Jochanan sagte im Namen von Rabbi: „Wenn jemand zu mir sagt, ‚So lehrte R. Eliezer‘, dann lehre auch ich nach seinen Worten. Aber die Tannaim wechselten [die Lehren Eliezers zu Gunsten anderer Rabbinen] aus.“	Abänderung der Tradition fehlt
	J	Einst durchquerte er [= Eliezer] einen Markt und sah eine Frau ihr Haus reinigen, und sie warf es [= den Schmutz] hinaus und es fiel auf seinen Kopf. Er sagte: „Es scheint, dass sich meine Kollegen mir heute nähern [= vergeben], wie es geschrieben steht: <i>Er erhebt den Bedürftigen aus dem Schmutzhaufen</i> (Ps. 113,7) ⁵³⁹ .“ ⁵⁴⁰	Aufhebung des Bannes fehlt

Gemeinsamkeiten zwischen dem babylonischen und dem palästinischen Talmudtext sind beispielsweise das Auftreten derselben Hauptcharaktere, der Bann, das Wunder mit dem

⁵³⁹ EÜ: Den Geringen richtet er auf aus dem Staub, aus dem Schmutz erhebt er den Armen.

⁵⁴⁰ Vgl. Tilly (1988), S. 54-56; Bodendorfer-Langer (1994), S. 38-39. Für die Interpretation von bBava Metzia 59a-b und yMo‘ed Qatan 3,1,81c-d als ironische Satire auf das spätantike Christentums, sowie von Eliezer als *alter ego* Jesu siehe: Zellentin (2011), S. 218-228.

Johannisbrotbaum, die Zerstörung der Feldfrüchte, die Himmelsstimme, sowie die Verwendung der Bibelverse Ex. 23,2 und Dtn. 30,12. Interessant ist, dass in keinem der beiden Texte erläutert wird, welche Elemente ein Bann genau beinhaltet, wobei der babylonische Text in Hinblick auf die Bannungsszene immerhin mehr zu erzählen hat. Weiters wird in beiden zwar der Ofen des Akhnai in Form des Mischnazitats Kelim 5,10 erwähnt, doch bildet er für bBM 59a-b einen wichtigen Bestandteil der Hinführung zu der eigentlichen Thematik, während in yMQ 3,1,81c-d nur nebensächlich gesagt wird, dass Eliezer diesen (irgendwann einmal) für rein erklärt hat. Das Wunder der Entwurzelung des Johannisbrotbaumes wird gleichfalls in beiden Texten erwähnt, doch ist es im babylonischen Text ein Versuch Eliezers seine Richtigkeit in Bezug auf die Reinheit des Ofens zu beweisen, während im palästinischen Äquivalent nach dem Aussprechen des Banns Eliezer sich selbst und/oder Akiva davon überzeugen will, dass er in Hinsicht auf die Halakha Recht hat und folglich der Bann ungerechtfertigt ist. Des Weiteren ist auch die Verbrennung der von Eliezer für rein erklärten Dinge Thema der Texte, welche als (gewalttätiges) Zeichen für die Rechtsdurchsetzung des Mehrheitsbeschlusses gedeutet werden könnte, wobei diese Machtdemonstration im Bavli bei Eliezer Trauer auslöst und im Yerushalmi zu dessen Wut führte, durch die Eliezer Teile der Ernte vernichtet.⁵⁴¹

In Bezug auf die auffälligsten **Unterschiede** ist anzumerken, dass die einzelnen Szenen in yMQ 3,1,81c-d anders angeordnet sind und ungeordnet bzw. willkürlich aneinandergereiht wirken, was für den babylonischen Text ganz und gar nicht zutrifft, aber der Hauptthematik der beiden Texte geschuldet sein dürfte.⁵⁴² Während sich bBava Metzia 59a-b mit der Beschämung eines rabbinischen Kollegen und der Folgen beschäftigt, so steht bei dem palästinischen Text der Bann und dessen mögliche Aufhebung im Vordergrund, was daran liegt, dass yMQ 3,1,81c-d in einem Teil des Talmuds vorkommt, der mMQ 3,1 kommentiert, in welchem u.a. Personen behandelt werden, deren Bann aufgehoben wurde.⁵⁴³ Unterschiede der beiden Texte, die auf **Ergänzungen, Erweiterungen, Ausschmückungen, oder Auslassungen** beruhen, sind in der oberen Tabelle markiert, während **identische oder ähnliche Elemente einer Szene** ebenfalls kenntlich gemacht sind.⁵⁴⁴ Auffällig ist jedoch, dass die babylonische Version der Erzählung länger ist und auch die palästinischen Elemente aus anderen diversen Quellen zu ergänzen und zu erweitern scheint, wo dies den Redaktoren passend erschien, die den Text des Yerushalmi somit nicht blindlings übernahmen, sondern

⁵⁴¹ Vgl. Shahr (2016).

⁵⁴² Für Details zu dieser ‚zeitlichen Szenenverschiebung‘ siehe: Rubenstein (1999), S. 49-50.

⁵⁴³ Vgl. Ibid., S. 49-50, 59.

⁵⁴⁴ Für eine genauere Aufschlüsselung der textlichen Unterschiede siehe: Ibid., S. 51-53.

eine beinahe eigenständige Erzählung um Rabbi Eliezer und dessen Beschämung aus den vorhandenen und neuen Strukturelementen spannen.⁵⁴⁵ Sämtliche dieser Erweiterungen in bBava Metzia 59a-b spiegeln die babylonische Kultur wider. So gibt es beispielsweise keine palästinischen Quellen, die das Ertönen des Schofarhorns als Verkündigung des Todes enthalten, sowie das Motiv des ‚armen Mannes‘ und die Frage an Elija nach der Reaktion Gottes nur im Bavli vorkommen. Weiters tendiert der Bavli dazu, die dargestellten Rabbinen mit Verwandtschaftsbeziehungen auszustatten, was der Yerushalmi gleichfalls nicht tut, der laut Rubenstein auch die Metapher ‚jemanden mit Worten/Gesetzen einkreisen‘ nicht kennt.⁵⁴⁶ Die Thematik der Beschämung, die in bBM 59a-b dominiert, im Yerushalmi jedoch fehlt, wird durch Szenen, in welchen Eliezer durch die Demütigung und Verbannung leidet, deutlich, wobei durch die Beschreibung seiner Gefühle und emotionalen Reaktionen Sympathie für Eliezer ausgedrückt wird. Während der Text aus dem Yerushalmi sich primär mit dem Bann und dessen etwaiger Aufhebung beschäftigt, beleuchtet der Bavli einen Rechtsprozess und die damit verbundenen menschlichen Gefühle und emotionalen Traumata.⁵⁴⁷ So wird Rabbi Eliezers Schmerz im Bavli durch Gott gesühnt, während der Yerushalmi Eliezers Bann als selbstverschuldet betrachtet und ihn für seine Widerworte gegen den Mehrheitsbeschluss der anderen Rabbinen bestraft, indem seine Lehren anderen Rabbinen zugeschrieben werden, wodurch er als Verfasser der Lehren dem Vergessen preisgegeben wird.⁵⁴⁸ Einzig die letzte Szene in yMQ 3,1,81c-d zeugt von den verletzten Gefühlen Rabbi Eliezers, der sich als Bedürftiger sieht, dem nichts anderes geblieben ist, als auf Vergebung zu hoffen. Die Rabbinen besiegen zwar Gott auch in dem Text des Yerushalmi mithilfe der Hermeneutik, doch verweist nur diese letzte Szene auf den Preis, den Eliezer zahlen musste, damit seine rabbinischen Kollegen über Gott triumphieren konnten.⁵⁴⁹

Im Folgenden werden **Stilmittel und andere Auffälligkeiten** angeführt, welche in der oben gegebenen Übersetzung markiert sind, wobei diese Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit stellt.

Zu Beginn des 1. Abschnittes, besser gesagt in bBava Metzia 59a, wird das Wort „Teile“ (חוליא) dreimal wiederholt, um auf deren Vielzahl hinzuweisen. Durch den Begriff „unrein“ (טמאין) wird bBM 59a mit 59b verbunden, da nach der Erläuterung des Ofennamens, in Form von Frage und Antwort, durch ein **Wortspiel** mit dem Eigennamen **Akhnai** (עכנאי) und dem

⁵⁴⁵ Für die Herkunft der Elemente von bBava Metzia 59a-b, welche sich nicht im Yerushalmi finden, siehe: Rubenstein (1999), S. 53-57.

⁵⁴⁶ Ibid., S. 58.

⁵⁴⁷ Vgl. Ibid., S. 58-60.

⁵⁴⁸ Vgl. Ibid. (2003), S. 73.

⁵⁴⁹ Vgl. Shahr (2016).

Wort ‚Schlange‘ (עכנא), welche fast gleich geschrieben werden, der Ofen abermals als unrein bezeichnet wird. Die Wortwurzel השיב wird als *Figura etymologica* zweimal in unmittelbarer Relation gebraucht, wenn es heißt, dass Rabbi Eliezer mit allen Antworten (תשובות) der Welt antwortete (השיב). Rabbi Eliezer versucht durch drei Wunder, nämlich das des Johannisbrotbaumes, das des Wasserkanals und das der Wände des Lehrhauses, zu beweisen, dass die Halakha ist, wie er es behauptet. Die Wunder können parallel zueinander verstanden werden, da alle drei mit denselben Worten eingeleitet und auch die ersten beiden Male abgelehnt werden, während im Zuge deren Beschreibung die Worte ‚Johannisbrotbaum‘ (חרב), ‚Wasserkanal‘ (אמת המים) und ‚Halakha‘ (הלכה) dreimal, sowie der Begriff ‚Wände des Lehrhauses‘ (כותלי בית המדרש) und ‚Elle‘ (אמה) zweimal und die Verben ‚beweisen‘ (יוכיח), wie auch ‚zurückkehren‘ (חזר) genauso dreimal wiederholt werden. So werden zwar die Wunder vollbracht, doch nach ihrer Ablehnung, kehren die Dinge, mit Ausnahme der Wände, an ihren ursprünglichen Ort bzw. in ihren vorherigen Zustand zurück. Anzumerken ist, dass sich Eliezer allein auf Wunder beschränkt, um sein Recht zu beweisen, und nicht, wie sonst in der Tradition üblich, Belegverse oder hermeneutische Schlüsse hervorbringt, die seinen Standpunkt stützen würden. Aus diesem Grund könnte von einer Verzerrung, einer Karikatur des Rabbi Eliezer gesprochen werden, der sich in der Tradition für gewöhnlich der Meinung seiner Lehrer bedient, um Sachverhalte zu argumentieren, was in bBava Metzia 59a-b jedoch eindeutig nicht geschieht. Weiters ist interessant, dass von den ‚Wänden des Lehrhauses‘ die Rede ist, während es sich im Yerushalmi um die ‚Säulen des Versammlungshauses‘ handelt, wobei u.a. durch die Verwendung des Begriffs *bet midrasch* der Konnex zur babylonischen Akademie und deren Umfeld gegeben ist, welche in Kapitel 5.1.2. genauer erläutert wurden. Als sich die Mauern neigen (הטו), um zu fallen (ליפול), werden sie von Rabbi Jehoschua angeschrien, dies nicht zu tun, wobei die Mauern personifiziert werden, indem ihnen ein eigener Wille zugeschrieben wird. Die Verben ‚neigen‘ (הטה), ‚fallen‘ (נפל) und ‚stehen‘ (עמד) kommen im 1. Abschnitt, sowie in den anderen Abschnitten regelmäßig vor und stellen meist etwas/jemand Stehendes etwas/jemand Fallendes/Gefallenes gegenüber, weshalb bei ihnen von Schlüsselwörtern gesprochen werden kann. Das für den 1. Abschnitt zentrale Verb ‚besiegen‘ (נצח), welches Rabbi Jehoschua gebraucht, um den Wettkampf der Rabbinen untereinander zu beschreiben, wird gleichfalls Gott gleich zwei Mal in den Mund gelegt, als dieser von seinen rabbinischen Kindern in der Halakha besiegt (נצחוני) wird, doch ist anzumerken, dass dieses Verb primär den Sieg in physischen Schlachten meint und eigentlich nur sekundär in dem Kontext verbaler Wettkämpfe gebraucht wird, doch vielleicht durch den Gebrauch hier auf das streitlustige Klima innerhalb der Akademie hinweist. ‚Ehre‘ (דכבו) ist

das **Stichwort**, das den 1. mit dem 3. Abschnitt verbindet, denn aufgrund der Ehre des Rabbi Jehoschuas und der des Rabbi Eliezers bleiben die Wände des Lehrhauses als Zeichen der Kompromissbereitschaft geneigt stehen, sowie Rabban Gamliel die Ehre Gottes als Handlungsgrund angibt und daraufhin von der Welle verschont wird. Das Homoioteleuton, bestehend aus den Worten ועדין, מטין und ועומדין, beschreibt den Kompromiss des geneigten Stehens der Mauer, welche noch immer in diesem Zustand verharrt. Genauso wie Rabbi Eliezer die drei Wunder ankündigt, so bittet er parallel dazu mit denselben Worten, dass seine Richtigkeit in Bezug auf die Halakha aus dem Himmel (מן השמים) bewiesen (יוכיחו) werden möge, was als viertes Wunder interpretiert werden könnte. Wie bestellt antwortet aus dem Himmel eine Himmelsstimme (בת קול), die als die Stimme Gottes gesehen werden kann, welche die Richtigkeit Eliezers an jedem Ort bestätigt. Die Tatsache, dass die Halakha Eliezers an **jedem Ort (בכל מקום)** Richtigkeit hat, wird deutlich, als dieser im 3. Abschnitt in seiner Traurigkeit die Erde an **jedem Ort (בכל מקום)** verbrennt, den er ansieht. Weiters sind der 1. und der 3. Abschnitt dadurch verbunden, dass im 1. Abschnitt Rabbi Jehoschua sich „auf seine Füße stellt“ (עמד על רגליו) und im 3. Abschnitt es Rabban Gamliel genauso tut, um sich Gott bzw. seiner Himmelsstimme, oder seiner Welle, direkt entgegen zu stellen. Rabbi Jehoschua widerspricht der Himmelsstimme, indem er den Bibelvers Dtn. 30,12 zitiert, gemäß dem die Tora bzw. die Halakha nicht im Himmel ist. Der Bibelvers wird gleich darauf wiederholt, um auf die Frage zu antworten, warum sie nicht mehr im Himmel zu finden ist und Gott *de facto* kein Mitspracherecht mehr hat. So wird in der Erklärung auch betont, dass seit der Gabe der Tora am Sinai, welche zweimal wiederholt wird, auf keine Himmelsstimme, die gleichfalls wiederholt angesprochen wird, mehr gehört wird, da Gott selbst in der Tora schrieb, dass nach der Mehrheit zu entscheiden sei, was mit dem Bibelvers Ex. 23,2 begründet wird. Das Verb des Bibelverses Ex. 23,2 ist dasselbe, mit dem ausgedrückt wurde, dass sich die Mauern neigen, denn wörtlich wird in Ex. 23,2 gesagt, dass das Recht nicht nach der Meinung der Mehrheit **gebeugt (להטת)** werden soll. Der 1. Abschnitt endet mit einem Gespräch zwischen Rabbi Natan, der laut Rubenstein, etliche Generationen nach Rabbi Eliezer und Rabban Gamliel lebte,⁵⁵⁰ und dem Propheten Elija, den Rabbi Natan **antrifft bzw. findet (אשכחיה)**, wie auch Imma Schalom im 4. Abschnitt ihren Mann Eliezer **antrifft (אשכחיה)**, um ihn nach der (emotionalen) Reaktion Gottes auf seine Niederlage zu fragen. Aber Gott, der sich freute von seinen Kindern in der Halakha, die er ihnen selbst gegeben hatte, besiegt worden zu sein, **lächelte (היךך)** nur, was mit der Reaktion Eliezers, als dieser in Abschnitt 2 von seinem Bann, also seiner Niederlage im Rechtsstreit, erfährt, in Kontrast

⁵⁵⁰ Rubenstein (1999), S. 250.

steht, da dieser **weinte** (זלגו עיניו דמעות), wobei nicht Gott und Eliezer, sondern ganz allgemein göttliches und menschliches Verhalten im Angesicht einer Niederlage gegenübergestellt werden.

Der 2. Abschnitt beginnt mit der **Figura etymologica**, alles **Reine** (טהרות), das er für rein erklärt hatte (שטיהר), auf welche ein **Euphemismus** für verbannen, nämlich ‚segnen‘ (וברכה), folgt. Das Verb ‚verbrennen‘ (שרף) findet sich in Abschnitt 2 in Bezug auf die **Verbrennung der reinen Dinge** Eliezers, aber genauso im 3. Abschnitt, wenn gesagt wird, dass Eliezer mit seinen Augen die **Erde verbrennt**, weshalb von Ursache und Konsequenz, oder von ‚Heimzahlung mit gleicher Münze‘ gesprochen werden kann. Auf die Frage, wer gehen soll, um Eliezer über den Bann zu informieren, meldet sich Rabbi Akiva, wobei im Zuge dieser Frage und der Antwort Akivas dreimal ‚gehen‘ (הלך) und zweimal ‚informieren‘ (הודיע) wiederholt werden und die Antwort Akivas einen **Parallelismus** enthält, nämlich ‚ich gehe, damit nicht ein Mann geht‘ (אני אלך, שמא ילך אדם). Die nächste Frage, was Rabbi Akiva dann machte, kann **parallel** zu der Frage des Rabbi Natan an Elija über die Reaktion Gottes gesehen werden, wodurch der 1. mit dem 2. Abschnitt u.a. durch diese Frage verbunden ist. Rabbi Akiva **kleidete sich schwarz** (לבש שחורים) und **hüllte sich in Schwarzes** (נתעטף שחורים) ein, wobei durch die **Wiederholung**, dass es sich um schwarzes Gewand handelt, der Eindruck der Trauer, die durch dieses **symbolisiert** wird, verstärkt werden soll. Die Entfernung, die Akiva zu Eliezer hält, ist wie die Entfernung die der Johannisbrotbaum zurücklegte, in **Ellen** angegeben, was den 2. mit dem 1. Abschnitt verbindet. Rabbi Akivas Antwort auf die Frage Eliezers ist vorsichtig formuliert, so sagt er z.B., die Freunde Eliezers würden sich von ihm **trennen**, was **euphemistisch** ausgedrückt für ‚sie wollen nichts mehr mit ihm zu tun haben‘ steht. Weiters sagt Eliezer nicht wie es ist, sondern **wie es ihm scheint** (כמדומה), wie dies auch in Abschnitt 3 Rabban Gamliel tut, als die Welle ihn bedroht, weshalb hier vielleicht abermals von einer Ursache und ihrer Folge gesprochen werden kann, da durch das Aussprechen der Verbannung Eliezer leidet, was wiederum zu der Bedrohung durch die Welle für Gamliel führt. Fließen in Abschnitt 2 noch Tränen aus den **Augen** (עיניו) Eliezers, so ist es in Abschnitt 3 Feuer, das aus diesen hervortritt und die Erde versengt.

Der 3. Abschnitt beginnt mit der Aufzählung der durch oder aufgrund von Rabbi Eliezer zerstörten Dinge. So wurde ein **Drittel** Oliven, ein **Drittel** Weizen und ein **Drittel** Gerste vernichtet, welche gemeinsam ein **Ganzes** ($3 \times 1/3 = 1$) ergeben und dadurch auf die Schwere der Vernichtung der Ernte hindeuten sollen. Erwähnenswert ist die Hinleitung mit der Wiederholung von ‚auch‘ (אף), welches bereits im 2. Abschnitt vorkommt, auf das dazu **homophone** große **Unheil** (אף), das sich im 3. Abschnitt ereignet, wobei (fast) jeder Teilaspekt

dieses Unheils mit אָ eingeleitet wird. Im Zuge des Unheils quoll auch der Teig in den Händen der Frauen auf (טפח), was eventuell als Euphemismus in Bezug auf dessen Gärung verstanden werden kann. Ein anderer Aspekt des Unheils ist, dass eine große Welle Rabban Gamliel bedroht, indem sie sich aufstellt (עמד), doch als sich Gamliel ebenfalls auf seine Füße stellt (עמד על רגליו), wie es bereits Jehoschua tat, und mit Hilfe des Stichwortes ‚Ehre‘ (כבוד), das bereits in Abschnitt 1 eine wichtige Rolle spielt, betont, dass Eliezer nicht wegen seiner, noch wegen der Ehre seines Vaterhauses verbannt wurde, sondern nur aufgrund der Ehre Gottes, legt sich die Welle wieder (נה). Das Aufbäumen der Welle wird dem Aufstehen Gamliels entgegengestellt, doch weil nicht zwei stehen können, legt sie sich wieder. Das Handeln der Welle/des Meeres kann als Personifikation betrachtet werden. Rabban Gamliel rechtfertigt sein Verhalten mit der Begründung, dass er nicht will, dass sich die Spaltungen in Israel mehren. Diese Aussage wird Gamliel an dieser Stelle in den Mund gelegt, denn dabei handelt es sich eigentlich um eine Stelle aus Tosefta Eduyot 2,1, welche den Ofen von Akhnai neben drei anderen Dingen erwähnt, die Rabbi Eliezer für rein erklärte, doch es eben dieser Ofen war, der die Streitigkeiten in Israel mehrte. So wird mit der Aussage Gamliels eine starke Rückbindung zu Abschnitt 1 erlangt, indem nochmals auf das Ausgangsthema, den Rechtsstreit um den Ofen des Akhnai, verwiesen wird, wobei nun auch der Grund für das harsche Urteil und die Verbannung Eliezers gegeben werden. Eliezer wurde folglich verbannt und alle seine für rein erklärten Dinge verbrannt, damit sich nicht zwei Lager, eines der Eliezer Anhänger und eines der Mehrheitsanhänger, bilden und so ein Schisma auslösen. Im 4. Abschnitt tritt erstmals Imma Schalom, ‚Mutter Frieden‘, auf, welche einen sprechenden Namen hat, da sie es ist, die den Frieden in der Familie bzw. zwischen ihrem Mann und ihrem Bruder zu wahren versucht. Sie achtet darauf Eliezer nicht allein zu lassen, damit dieser nicht beten und dadurch Gott um Gerechtigkeit bitten kann. Interessant ist hierbei, dass Eliezer um zu beten, sich auf das Gesicht fallen (נפל) lassen muss, was in Kontrast zu dem in Abschnitt 1 und Abschnitt 3 stehenden Rabbinen, Jehoschua und Gamliel, steht. Das Stehen (קאי) eines Armen vor der Türe, welcher Brot erbittet, kann verglichen werden mit dem Niederfallen Eliezers vor dem Tor der Kränkung, vor welchem er um Gerechtigkeit bittet. Ironischerweise ist es jedoch das Stehen des Armen, das es Eliezer erlaubt, sich zum Gebet fallen zu lassen. Weiters wird das Verb קאי synonym zu עמד gebraucht, welches in den anderen Abschnitten dominiert, sowie das Verb קם, mit welchem Imma Schalom Eliezer auffordert wieder aufzustehen, synonym zu זקף aus Abschnitt 1, welches das (nicht) Geraderichten der Mauern beschreibt, verstanden werden kann. Imma Schalom fordert Eliezer dazu auf sich zu erheben, da er durch sein Gebet bereits Gamliel

getötet hat und es deshalb keinen Grund mehr gibt am Boden zu liegen. Die Kränkung seiner Ehre, die Eliezer durch die Verbannung erlitt und die ihn niederdrückte bis er auf den Boden fiel und betete, ist nun durch den Tod Gamliels gesühnt und er kann sich wieder aufrichten bzw. stehen. Gamliel stand zwar und konnte sich gegen die Welle behaupten, doch Eliezer ist der Letzte, der steht, denn alle, die ihn beschämten, wurden durch Gott bezwungen. Das Schofar (שיפורה), welches zum Zeitpunkt des Todes von Gamliel ertönt, steht symbolisch für den Tod und gleichzeitig aber auch für die Ursache davon, die Bannung Elezers.

Euphemistisch wird gesagt, dass Gamliel **entschlafen sei** (דשכיב). Im 3. Abschnitt kann sich Rabban Gamliel retten, indem er darauf verweist, dass die Verbannung u.a. nicht zur Ehre seines Vaterhauses (בית אבא) diene, während in Abschnitt 4 Imma Schalom, die Schwester Gamliels, dessen Tod mit einer Tradition aus dem Haus ihres Großvaters (בית אבי אבא) begründet. Das ‚Haus des Vaters‘ rettet Gamliel, doch das ‚Haus des Großvaters‘ sieht seinen Tod als gerechte Strafe, weshalb nun angenommen werden könnte, dass es sich um einen Verlust an Wissen innerhalb einer Generation handelt, wie er in Kapitel 4.1.3.2.1. erwähnt wurde, der jedoch einen entscheidenden Unterschied macht. Die von Imma Schalom genannte Tradition besagt, dass alle Tore vor Gott geschlossen sind, außer die Tore der Kränkung (שערי אונאה), wobei die **Kränkung** (אונאה) bzw. die Beschämung das letzte Wort der Erzählung bildet und durch die Tatsache, dass sie sich auf die Ereignisse um den **Ofen von Akhnai** bezieht, im Zuge welcher Eliezer von den Worten seiner rabbinischen Kollegen eingekreist und verbal verletzt wurde, einen Rahmen um die gesamte Erzählung von Abschnitt 1-4 spannt.

In Hinblick auf den Vergleich zwischen bBava Metzia 59a-b und yMo‘ed Qatan 3,1,81c-d sei gesagt, dass die Elemente des palästinischen Textes zwar größtenteils übernommen, aber durch **Verbindungswörter und -phrasen** die Ereignisse zeitlich so angeordnet wurden, dass nicht mehr der Bann, sondern die Beschämung im Vordergrund der Erzählung steht.⁵⁵¹

5.3.2.2.3. Anwendung soziologischer und historischer Methodik

In Bezug auf die in Kapitel 2 beschriebenen Humorstile und -techniken kann gesagt werden, dass in bBava Metzia 59a-b einige davon zu finden sind. So ist der von **Martin** definierte selbstverstärkende Stil in der Präsentation der Wunder Eliezers, in der Rede Akivas und in der von Imma Schalom, sowie der selbsterniedrigende Stil in der Rede Gamliels, wie auch der aggressive Stil in der Rede Jehoschuas präsent. Von den von **Craik** et. al. aufgestellten Humorstilen, sind für diesen Text v.a. der harmlose Stil, der sich durch Wortspiele,

⁵⁵¹ Vgl. Rubenstein (1999), S. 39-40.

Euphemismen und Figura etymologica bemerkbar macht, der sozial warme Stil, wie er von Akiva angewandt wird, und der reflektierende Stil, der in den Namen ‚Akhnai‘ und ‚Imma Schalom‘ mitschwingt, von Bedeutung. Bezüglich der von **Berger** aufgelisteten Humortechniken ist zu sagen, dass sich folgende Techniken in dem Text finden lassen: Die Definition (Akhnai/Schlange), Wortspiele (Akhnai/Schlange, Euphemismen, Figura etymologica), die Wiederholung (Beleg durch Wunder und Ablehnung), die Ironie (Akiva ist geeignet, Armer steht und Eliezer liegt, Gebet führt zu Tod), die Analogie (Wunder/Katastrophen), sowie die Personifikation (Wände des Lehrhauses, Welle), die Beschämung (Eliezer, Tore der Kränkung) und die Karikatur (,mit Wundern argumentierender Eliezer‘). Von den **rabbinischen Techniken**, auf welche in Kapitel 4.2.2. und 4.2.3. eingegangen wurde, sind in bBava Metzia 59a-b Wortspiele, Homophonie, Stichwortverbindungen bzw. Assoziationen, wie auch, wenn Zellentin Recht haben sollte, die (externe) Parodie auf das Christentum und Jesus vertreten.

5.3.3. Synopse der Texte

In der Synopse wird nun darauf eingegangen wo sich in den behandelten Texten explizit die Autoritätshinterfragung und der Humor finden lassen, sowie die in den Texten gefundenen Humorstile und -techniken in tabellarischer Form für den besseren Überblick dargestellt werden.

5.3.3.1. bBerakhot 4a

A	(Mitternacht)
B	Frömmigkeit Davids als <u>Parodie</u> von 2 Sam. 11,1-4; Wortspiele mit Namensbedeutungen <u>Autorität Davids</u> wird durch Mefiboschet hinterfragt <u>Autorität Mefiboschets</u> wird durch Kilav hinterfragt
B'	<u>Autorität Davids</u> wird durch die <u>ironische Anspielung</u> auf die Sünde mit Batseba hinterfragt

Der Text bBerakhot 4a richtet sich primär gegen den biblischen David, der ‚rabbiniert‘ wurde, um in Abschnitt B in Form der Parodie von 2 Sam. 11,1-4 und der ironischen Anspielungen auf die Sünde (mit Batseba) in Abschnitt B' in seiner Autorität hinterfragt werden zu können. Abschnitt A ist nicht auffällig humorvoll in seiner Erläuterung über den genauen Zeitpunkt der Mitternacht, während in Abschnitt B und B' hingegen die Autorität des Davids (und des Mefiboschets) mittels Humor hinterfragt wird. Die Humorstile und -techniken, welche den in dem Text auftretenden Humor kennzeichnen, sind die folgenden:

	Humorstil	Verortung im Text
Martin	selbsterniedrigender Stil	Reden Davids in B und B'
Craik et. al.	reflektierender Stil	Etymologie ‚Mefiboschets‘
	weltlicher Stil	Tabuthemen: Menstruation und Geburt
	harmloser Stil	Wortspiele
	Humortechnik	Verortung im Text
Berger	Definition	Namen
	Übertreibung	Blut, Fötus, Plazenta
	Ironie und Parodie	2. Abschnitt im Vergleich zu 2 Sam. 11,1-4

	Wortspiele	Namen, Verbalwurzeln
	Katalog	Aufzählung richterlicher Tätigkeiten
	Vergleich	Mose/David, Mefiboschet/Kilav
	Wiederholung	von Stichwörtern und Phrasen
	Karikatur	David, als er ständig Mefiboschet um Rat fragt
	Beschämung	wortwörtlich: David und Mefiboschet
	(indirekt) Beschimpfung	Spr. 27,11
rabbinische Techniken	Wortspiele	B
	Chiasmus	B'
	Stichwortverbindungen	A-B'
	(intra-rabbinische) Parodie	A-B' (v.a. B)

5.3.3.2. bPesachim 119b

A	(Gerechte); Wortspiele
B	Ironie in Aussage, dass David geeignet ist zu segnen -> <u>Pointe</u> <u>David</u> hinterfragt mit seiner Segnung die <u>Autorität der ‚Patriarchen‘</u> und wird dabei selbst hinterfragt

bPesachim 119b richtet sich gegen den biblischen David, der ‚rabbinisiert‘, wenn nicht sogar ‚messianisiert‘ wurde, um in Abschnitt B in Form einer ironischen Aussage, welche als Pointe der gesamten Erzählung fungiert, aufgrund seiner Sünde (mit Batseba) als geeigneter Sprecher des Segens hinterfragt werden zu können, wobei nicht nur der biblische David, sondern gleichfalls vielleicht auch der Exilarch, der durch diesen stellvertretend dargestellt wird, in seiner Autorität in Frage gestellt werden sollte. Nicht nur David wird hinterfragt, denn durch dessen Vermessenheit wird auch die Autorität der ‚Patriarchen‘ angezweifelt, die sich im Gegensatz zu diesem in Bescheidenheit üben. Abschnitt A ist nicht auffällig humorvoll in seiner Beschreibung des Festes für die Gerechten, obwohl sich Wortspiele finden, ist Abschnitt B mit der finalen Pointe, der Abschnitt in welchem v.a. der Humor

verortet werden kann. Die Humorstile und -techniken, welche den Humor kennzeichnen, der im Text vorkommt, sind die folgenden:

	Humorstil	Verortung im Text
Martin	selbsterniedrigender Stil	Reden der ‚Patriarchen‘
	selbstverstärkender Stil	Schlussrede Davids
Craik et. al.	harmloser Stil	Wortspiele
	(indirekt) weltlicher Stil	‚Becher‘ als Euphemismus für ‚Vagina‘
	Humortechnik	Verortung im Text
Berger	Wortspiele	ישע, גדל, גמל
	Wiederholung	Aufforderung und Absage
	Ironie	David ist geeignet
	Vorher-/Nachher-Konzept	Sünde durch Tora festgelegt
	Parodie	von dem in Gen. 21,8 erwähnten Festmahl
	(indirekt) Übertreibung	David behauptet selbst geeignet zu sein
rabbinische Techniken	Wortspiele	A-B
	Bedeutungsvariabilität	A-B
	Homophonie	A
	Stichwortverbindungen	B
	(intra-rabbinische) Parodie	A-B

5.3.3.3. bMenachot 29b

A	(Verzierungen); Wortspiele
B	<u>Satire</u> auf rabbinische Praxis und ihre Grenzen Rabbi Akiva wird bibl. Mose gegenübergestellt und dabei wird die Autorität beider hinterfragt -> <u>Karikatur</u> (‚unverständiger Mose‘, ‚unverständlicher Akiva‘)
B'	Lohn der Tora als <u>Ironie</u> <u>Autorität Akivas</u> wird durch seinen Märtyrertod hinterfragt

Der Text bMenachot 29b richtet sich gegen den biblischen Mose und Rabbi Akiva, die als Protagonisten der Satire in Abschnitt B und als Leidtragende der Ironie in Abschnitt B'

karikiert werden, um ihre Autorität hinterfragen zu können. Im Zuge der Satire auf die rabbinische Praxis und ihre Grenzen in Abschnitt B wird mit Akiva die weiterentwickelte Tora der ursprünglichen von Mose gegenübergestellt, wobei beide aufgrund ihrer Darstellungsweise in ihrer Autorität in Frage gestellt werden. In Abschnitt B' wird der Lohn der Tora, welcher eigentlich das (ewige) Leben sein sollte, ironischerweise mit dem (Märtyrer-)Tod gleichgesetzt, wobei durch den (Märtyrer-)Tod Akivas gleichzeitig dessen Autorität hinterfragt wird. Mose kann karikiert werden, da er als starke biblische Figur ‚belastbarer‘ ist als andere Figuren und dadurch auch zu Zwecken der Belehrung oder Aufzeigung von Entwicklungen ‚zweckentfremdet‘ werden kann, ohne als biblischer Charakter Schaden zu erleiden. Mit Rabbi Akiva verhält es sich ähnlich, da dieser als fest verankerte Figur der rabbinischen Tradition, genauso karikiert werden kann, ohne als Rabbi darunter zu leiden. Die Gegenüberstellung der beiden ist nur in der Akademie/im Lehrhaus möglich, da dies der einzig mögliche Ort für die Begegnung einer biblischen mit einer rabbinischen Figur ist. Abschnitt A ist trotz seiner Wortspiele nicht auffällig humorvoll in seiner Erklärung über den Zweck der Verzierungen, während in Abschnitt B und B' hingegen der Humor in Form von Satire und Ironie präsenter ist. Die Humorstile und -techniken, welche textlichen Humor kennzeichnen, sind die folgenden:

	Humorstil	Verortung im Text
Martin	selbstverstärkender Stil	Mose: Tora und ihr Lohn, Gabe der Tora durch ihn
	aggressiver Stil	Aufforderung Gottes zu schweigen
	einschließender Stil	Rückbezug Akivas auf Tora des Mose
Craik et. al.	harmloser Stil	Wortspiele
	reflektierender Stil	Unverständnis Mose in Anbetracht der weitreichenden Hinzufügungen und Auslegungsmöglichkeiten Akivas
	Humortechnik	Verortung im Text
Berger	Wortspiele	hindern/Akiva, Ende/Josef

	Wiederholung	Verben und Phrasen
	Ironie	Unverständnis Mose, Gabe der Tora durch Mose und nicht durch Akiva, Tod als Lohn der Tora
	Karikatur	,unverständiger Mose', ,unverständlicher Akiva'
	Enttäuschung	in Bezug auf den Befehl zu schweigen und auf den Lohn der Tora
	(indirekt) Sarkasmus ^(?)	Gott verweigert die Antwort auf essenzielle Fragen
	(indirekt) Beschämung	Unverständnis von Mose
rabbinische Techniken	Wortspiele	A-B
	Bedeutungsvariabilität	A-B
	Homophonie	A
	Stichwortverbindungen	A-B'
	(indirekt) Chiasmus	A-B

5.3.3.4. bBava Metzia 59a-b

A	humorvolle Darstellung von Dialektik (Eliezer vs. Rabbinen vs. Gott) -> Karikatur (,mit Wundern argumentierender Eliezer') <u>Eliezers Autorität</u> wird aufgrund von Wundern hinterfragt <u>Gottes Autorität</u> wird aufgrund der Himmelsstimme hinterfragt
B	<u>Ironie</u> ^(?) in Aussage, dass Akiva geeignet ist -> <u>Akiva</u> wird hinterfragt
B'	<u>Autorität von Rabban Gamliel</u> wird durch Bedrohung hinterfragt <u>Autorität Gottes</u> wird durch Gamliel hinterfragt
A'	Tod durch Gebet als <u>Ironie</u> <u>Autorität von Rabban Gamliel</u> wird durch seinen Tod hinterfragt

bBava Metzia 59a-b richtet sich primär gegen Rabbi Eliezer und Gott, die karikiert (Eliezer) bzw. menschlich (Gott) dargestellt werden, um in ihrer Autorität hinterfragt werden zu können. Rabbi Eliezer wird in Abschnitt A von den anderen Rabbinen aufgrund seiner

bewirkten Wunder, durch deren Anwendung er karikiert dargestellt wird, hinterfragt, da dieses Vorgehen nicht dem üblichen verbalen Schlagabtausch, wie ihn die Dialektik vorsieht, entspricht. Wie Mose und Rabbi Akiva im vorherigen Text, kann Rabbi Eliezer als fest verankerte Figur der rabbinischen Tradition, karikiert werden, um eine moralische Lektion (richtiger Umgang mit Beschämung im Rechtsstreit) zu vermitteln, ohne als Rabbi angreifbar zu werden. Rabbi Eliezer wird zwar karikiert, doch dient er gleichzeitig den Rabbinen als Mittel zur Hinterfragung Gottes, der eigentlich nur als ‚Schiedsrichter‘ bei der rabbinischen Debatte fungieren sollte, indem dieser für Eliezer durch eine Himmelsstimme Partei ergreift. Durch den Einsatz der Himmelsstimme und den direkten Eingriff in das Geschehen macht sich Gott angreifbar, da er durch die Himmelsstimme den Worten der Tora, die am Sinai von ihm selbst gegeben wurde, widerspricht, wodurch der Schöpfergott und Geber der Gesetze als menschlicher und emotionaler Gott erscheint, den die Rabbinen mit nüchterner Hermeneutik und textlich belegter Argumentation schlagen können. Die Akademie/das Lehrhaus, der Kontext, in welchem dieser Text entstand, war vermutlich der einzig mögliche, in dem die Rabbinen Gott besiegen konnten. In Abschnitt B könnte auch Humor verortet werden, wenn die Aussage von Rabbi Akiva, dass er geeignet ist, in Hinblick auf die darauffolgende Zerstörung als Ironie betrachtet wird. Durch die Macht und Autorität, die Akiva Eliezer zuschreibt und vor welcher er sich fürchtet, obwohl dieser bereits gebannt und ‚entmachtet‘ ist, wird Akiva in seiner Autorität hinterfragt. Abschnitt B’ enthält die Autoritätshinterfragung Gottes durch Gamliel, welcher wagt sich dem Allmächtigen entgegenzustellen, wobei auch Rabban Gamliel selbst, der aufgrund der Tatsache, dass er durch eine Welle bedroht wird, nicht autoritär erscheint. In Abschnitt A’ ist der Humor, wie in A, deutlicher spürbar, wenn ironischerweise durch das Bittgebet des am Gesicht liegenden Eliezer der Tod des Rabban Gamliel herbeigeführt wird, welches nur durch die Tür entweichen konnte, weil ein Armer davor stand. Durch den Tod wird die Autorität Gamliels in Frage gestellt, wobei die Bedrohung und der Tod Gamliels auch als Drohung und Kritik am Patriarchen gedeutet werden können. Humor findet sich folglich vermehrt in Abschnitt A in Form der humorvollen Darstellung und in Abschnitt A’ als Ironie wieder. In Abschnitt B ist eventuell genauso Ironie vertreten, während Abschnitt B’ hingegen eher nicht mit Humor versehen ist. Die Humorstile und -techniken, welche den Humor des Textes ausmachen, sind die folgenden:

	Humorstil	Verortung im Text
Martin	selbstverstärkender Stil	Präsentation der Wunder Eliezers, Rede von Akiva und Imma Schalom

	selbsterniedrigender Stil	Rede Gamliels
	aggressiver Stil	Rede Jehoschuas
Craik et. al.	harmloser Stil	Wortspiele, Euphemismen, Figura etymologica
	sozial warmer Stil	Akivas Umgang mit Eliezer
	reflektierender Stil	Akhnai, Imma Schalom
	Humortechnik	Verortung im Text
Berger	Definition	Namensätiologie von Akhnai (= Schlange)
	Wortspiele	Akhnai/Schlange, Euphemismen, Figura etymologica
	Wiederholung	Beleg durch Wunder und Ablehnung
	Ironie	Akiva ist geeignet, Armer steht und Eliezer liegt, Gebet führt zu Tod
	Analogie	Wunder/Katastrophen
	Personifikation	Wände des Lehrhauses, Welle
	Beschämung	Eliezer, Tore der Kränkung
	Karikatur	,mit Wundern argumentierender Eliezer'
rabbinische Techniken	Wortspiele	A-A'
	Homophonie	A
	Stichwortverbindungen	A-A' (bes. A und B')
	(externe) Parodie	A-A'

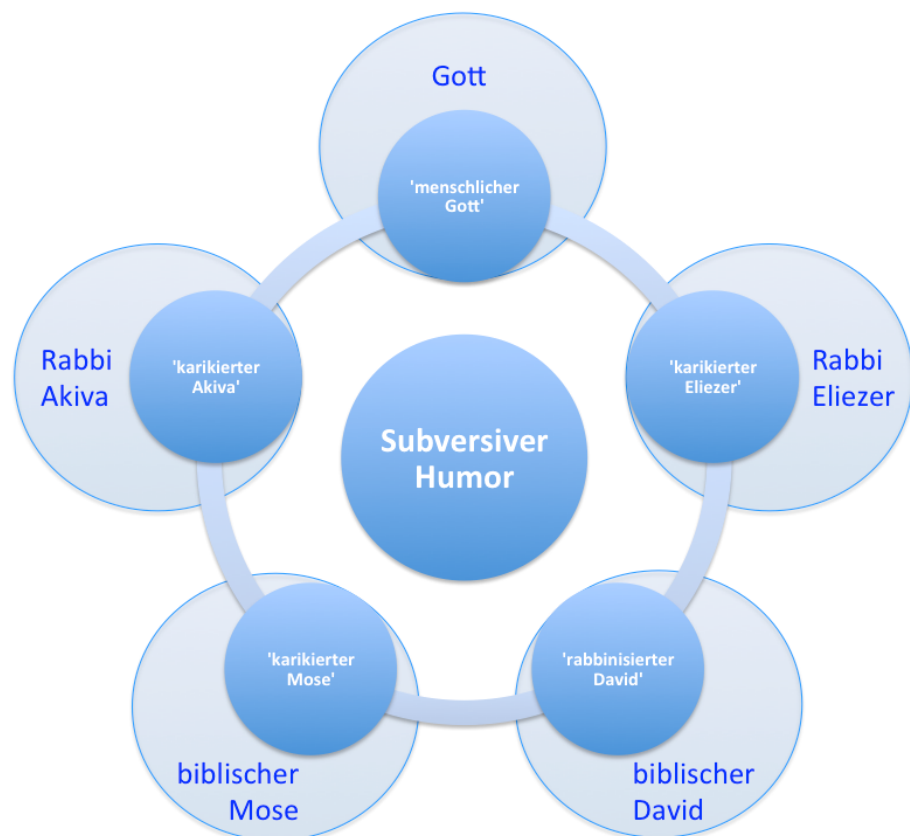
5.3.3.5. Subversiver Humor und die ‚Benign Violation Theory‘

Durch die Tatsache, dass in den analysierten Texten Autoritäten, seien es nun biblische Figuren, Rabbinen, oder Gott selbst, hinterfragt werden und in diesen Humor in vielfältiger Weise präsent ist, muss geschlussfolgert werden, dass die Autoritätshinterfragung stets in Form des subversiven Humors geschieht. Subversiver Humor dient, wie in Kapitel 2.2.7.1.

ausführlich erläutert, dazu Kritik an Autoritäten, etablierten Normen und Praktiken unter dem Deckmantel des Humors zu üben, welcher den Verfasser vor der Notwendigkeit der vollen Verantwortungsübernahme des kritischen Gehalts seiner Worte schützt. Dies trifft auf die babylonischen Rabbinen, oder besser gesagt auf die Stammim zu, welche den Bavli editierten und in diesem auf humorvolle Weise (unantastbare) Autoritäten kritisierten, ohne dafür belangt werden zu können.

Der in den Texten vorhandene subversive Humor bedingt die Anwendung der ‚Benign violation Theory‘, um nicht trotz des Humors anstößig oder verletzend zu wirken. Die humorvolle ‚harmlose Gewalt‘, welcher die Protagonisten der Texte durch die Stammim ausgesetzt waren, macht sich dadurch bemerkbar, dass diese nicht direkt angegriffen werden. So wird beispielsweise der biblische David nicht als König und Vorfahr des Messias angegriffen, sondern zuerst ‚rabbiniert‘, bevor Kritik an seinem sündhaften Verhalten geübt wird. Der biblische Mose wird nicht in seiner Funktion des Überbringers der Tora angegriffen, sondern nur in seiner ‚unverständigen‘ karikierten Form, genauso wie Rabbi Akiva, der nicht als großer rabbinischer Interpret der Tora angezweifelt wird, aber als ‚unverständlicher‘ Toragelehrter karikiert wird. Gleichfalls wird Gott nicht als allwissender Schöpfergott und Geber der Tora angezweifelt, jedoch als ‚menschlicher‘ Gott mit Emotionen, Gefühlsausdrücken und Eigeninteressen in seiner ‚verzerrten‘ Form in seiner Autorität hinterfragt. Folglich kann behauptet werden, dass die genannten Charaktere in gewisser Weise

entstellt und verzerrt, ‚rabbiniert‘ und karikiert werden mussten, um sie auf indirektem Wege, auf subversive Art und Weise zu hinterfragen, ohne Gefahr zu laufen, das traditionelle Bild von ihnen zu beschädigen oder gar zu zerstören.



6. Fazit

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die einleitenden soziologischen und historischen Erörterungen zu Autorität und Humor unumgänglich für die Herauskristallisation der Methodik und Herangehensweise waren, die auf die Texte bBerakhot 4a, bPesachim 119b, bMenachot 29b, bBava Metzia 59a-b schließlich angewandt wurden. Von genauso großer Bedeutung war die Darstellung des rabbinischen Kontextes, in dem diese Texte entstanden. So waren die Beschreibung der Entstehung der rabbinischen Bewegung, ihres Anspruchs auf Autorität und ihrer Durchsetzung, sowie die Einblicke in das rabbinische Verständnis von Autorität und Humor von Wichtigkeit, um verständlich zu machen in welchem Licht die Texte zu lesen und welche Aspekte und kulturellen Eigenheiten in ihnen potentiell zu finden sind. In Hinblick auf die inhaltliche, formale und sprachliche Textanalyse ergab sich unter Berücksichtigung des Kontextes der Texte und ihrer Lesung auf Humor hin, dass sie diverse Autoritäten von biblischen Figuren, über Rabbinen bis hin zu Gott selbst in Frage stellen, zu welchem Zweck sich die Editoren des Bavli, die Stammamim, des subversiven Humors bedienten. Weiters konnte in Bezug auf die ‚Benign violation Theory‘ festgestellt werden, dass die Charaktere, um in ihrer Autorität hinterfragt werden zu können, zuerst in ihrer Darstellung erweitert oder verzerrt werden mussten, um ihr traditionelles Bild nicht zu gefährden oder sogar zu zerstören. Besagte die eingangs aufgestellte Hypothese, dass *‚Autoritätshinterfragung mittels (subversivem) Humor Kritik an ‚unantastbaren‘ Institutionen erlaubt und diese Kritik, besonders im babylonischen Talmud, sich nicht nur gegen biblische Figuren und Rabbinen, sondern auch gegen sämtliche andere Autoritäten, wie z.B. Gott selbst, richtet‘*, so konnte diese m.E. mithilfe der Theorien von Martin (2007), Craik et. al. (1996), Berger (1997) und den spezifisch rabbinischen Techniken verifiziert werden. Für zukünftige Arbeiten in dem Bereich der Autoritätshinterfragung in Relation zu Humor wäre es interessant und vielleicht auch lohnend, die in dieser Arbeit herausgearbeiteten Techniken auf ein größeres Textkorpus anzuwenden, um herauszufinden, ob die aufgestellten Theorien sich auch für ein solches bewahrheiten würden.

7. Bibliographie

Autorität

- P.M. Blau (1964). *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley and Sons.
- W.E. Connolly (1974). *The Terms of Political Discourse*. Lexington, MA: D.C. Heath.
- E. Freidson (1968). The Impurity of Professional Authority. In: H.S. Becker et. al. (eds.), *Institutions and the Person*. Chicago: Aldine.
- E. Fromm (1999a). Die Furcht vor der Freiheit (1941). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 1: Analytische Sozialpsychologie*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 215-392.
- E. Fromm (1999b). Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (1947). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 2: Analytische Charaktertheorie*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 1-157.
- E. Fromm (1999c). Die moralische Verantwortung des modernen Menschen (1958). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 9: Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 319-330.
- E. Fromm (1999d). Der Ungehorsam als psychologisches und ethisches Problem (1963). In: R. Funk (Hrsg.), *Gesamtausgabe in zwölf Bänden 9: Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. Stuttgart [u.a.]: Dt. Verlags-Anstalt [u.a.], 367-372.
- H. Goldhamer and E.A. Shils (1939). Types of Power and Status. In: *American Journal of Sociology* 45: 171-182.
- E.A.Z. Heiss (2019). *Autoritätshinterfragung im mesopotamischen Schulunterricht und darüber hinaus*. (Masterarbeit). Wien: Universität Wien.
- B. de Jouvenel (1958). Authority: The Efficient Imperative. In: C.J. Friedrich (ed.), *Authority* (Nomos I). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- S.H. Kim (2017). Max Weber. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/weber>; letzter Zugriff: 7.8.2019].
- M. Mann (1994). *Geschichte der Macht 1: Von den Anfängen bis zur griechischen Antike*. (Theorie und Gesellschaft 15). Frankfurt, Main [u.a.]: Campus-Verlag.
- P.H. Partridge (1963). Some Notes on the Concept of Power. In: *Political Studies* 11(2): 107-125.
- M. Pilger-Strohl (2005). Autorität. In: C. Auffarth et. al. (eds.), *Metzler Lexikon Religion*. Stuttgart: J.B. Metzler, 120-122.
- B. Russell (1938). *Power: A New Social Analysis*. London: George Allen and Unwin.
- R.E. Russell (1996). Understanding laughter in terms of basic perceptual and response

- patterns. In: *Humor 9(1)*: 39-55.
- M. Weber (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- M. Weber (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- D. Wrong (1979). *Power: Its Forms, Bases and Uses*. New York: Harper u. Row.

Humor

- A.C. Adams (2014). Humor Markers. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 359-361.
- S. Attardo (2014a). Incongruity and Resolution. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 383-384.
- S. Attardo (2014b). Verbal Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 789-791.
- A. Bartolo (2014). Comprehension of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 166-169.
- M. Bayless (2014). Travesty. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 774-776.
- A.A. Berger (1993). *An Anatomy of Humor*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (1997). *The Art of Comedy Writing*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- A.A. Berger (2014a). Release Theory of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 633-635.
- A.A. Berger (2014b). Targets of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 752-755.
- U. Beermann (2014a). Humor Styles. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 364-365.
- U. Beermann (2014b). Sick Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 691-693.
- M.P. Bennett (2014). Physical Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 227-281.
- A.M. Bippus (2014). Humor and Relational Maintenance. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 352-353.
- S.J. Bronner (2014). Insult and Invective. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 385-387.

- W. Chafe (2014). Laugh, Laughter, Laughing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 436-439.
- 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.
- C. Condren (2014). Satire. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 661-664.
- F. Cortés-Conde (2014). Teasing. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 757-758.
- 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.
- C. Davies (2009). Humor theory and the fear of being laughed at. In: *Humor* 22(1): 49-62.
- A. Davis (2014). Burlesque. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 95-98.
- L. Deckers and R.Th. Buttram (1990). Humor as a response to incongruities within or between Schemata. In: *Humor* 3(1): 53-64.
- P. Derks (2014). Complexity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 164-165.
- S. Doosje (2014). Coping Mechanism. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 179-180.
- Th.E. Ford (2014a). Humor Mindset. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 361-362.
- Th.E. Ford (2014b). Humor and Prejudice. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 594-596.
- Th.E. Ford (2015). The social consequences of disparagement humor: Introduction and overview. In: *Humor* 28(2): 163-169.
- Th.E. Ford, K. Richardson and W.E. Petit (2015). Disparagement humor and prejudice: Contemporary theory and research. In: *Humor* 28(2): 171-186.
- S. Freud (1960). *Jokes and their Relationship to the Unconscious*. London: Hogarth Press.
- S. Freud (2009): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten/Der Humor*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.
- G. Galloway and A. Cropley (1999). Benefits of humor for mental health: Empirical findings and directions for further research. In: *Humor* 12(3): 301-314.
- J. Gamble (2001). Humor in apes. In: *Humor* 14(2): 163-179.

- P.E. McGhee (1999). *Health, healing, and the amuse system: Humor as survival training*. Dubuque, IA: Kendall/Hunt.
- R. Giora and S. Attardo (2014). Irony. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 397-402.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014a). Benign Violation Theory. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 75-76.
- A.P. McGraw and C. Warren (2014b). Appreciation of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 52-55.
- A.P. McGraw and C. Warren (2016). Differentiating What Is Humorous From What Is Not. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 110(3): 407-430.
- C.F. Hempelmann (2014). Mechanisms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 493-494.
- J. Hofmann and W. Ruch (2014). Cheerfulness, Seriousness, and Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 118-119.
- J. Holmes and M. Marra (2002). Over the edge? Subversive humor between colleagues and friends. In: *Humor* 15(1): 65–87.
- P. Keith-Spiegel (1972). Early conceptions of humor: Varieties and issues. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The Psychology of humor: Theoretical perspectives and empirical issues*. New York: Academic Press, 4-39.
- S.R. Klein (2014a). Art and Visual Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 63-68.
- S.R. Klein (2014b). Caricature. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 103-105.
- R.J. Kreuz and M.A. Riordan (2014). Exaggeration. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 222-224.
- 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.

- N.A. Kuiper (2014a). Psychological Health Benefits of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 281-284.
- N.A. Kuiper (2014b). Humor and Personality. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 560-563.
- G. Kuipers (2014). Sociology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 711-715.
- K.M. Lehman et. al. (2001). A reformulation of the moderating effects of productive humor. In: *Humor 14*(2): 131-161.
- F. Lisson (2014). *Humor: Warum wir lachen*. Springe: Zu Klampen.
- Sh. Lockyer (2014). Identity. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 377-378.
- O.H. Lynch (2014). Workplace Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 798-801.
- K. Marshall (2014). Slapstick. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 700-702.
- R.A. Martin et. al. (1993). Humor, coping with stress, self-concept, and psychological well-being. In: *Humor 6*(1): 89-104.
- R.A. Martin (2004). Sense of humor and physical health: Theoretical issues, recent findings, and future directions. In: *Humor 17*(1): 1-19.
- R.A. Martin (2007). *The psychology of humor: An integrative approach*. Burlington, MA: Elsevier Academic Press.
- R.A. Martin (2014). Positive Psychology. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 588-589.
- M. Marra (2014). Subversive Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 742-744.
- A. Mellor (2014). Mime. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 506-510.
- J. Morreall (1983). *Taking laughter seriously*. Albany: State University of New York Press.
- J. Morreall (1989). Enjoying incongruity. In: *Humor 2*(1): 1-18.
- J. Morreall (2014). Philosophy of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 566-570.

- J. Morreall (2016). Philosophy of Humor. In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor>; letzter Zugriff: 28.12.2019].
- R. Müller (2014). Witz. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 794-796.
- J. Nikopoulos (2017). The stability of laughter. In: *Humor* 30(1): 1-21.
- W. Noonan (2014). Absurdist Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 1-4.
- N.R. Norrick (1993). *Conversational joking: Humor in everyday talk*. Bloomington: Indiana University Press.
- N.R. Norrick (2014). Conversation. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 174-179.
- E. Oring (1994). Humor and the suppression of sentiment. In: *Humor* 7(1): 7-26.
- M.G. Patka (2010). *Wege des Lachens: Jüdischer Witz und Humor aus Wien* (Enzyklopädie des Wiener Wissens 13). Weitra: Bibliothek der Provinz.
- L.G. Perks (2012). The ancient roots of humor theory. In: *Humor* 25(2): 119-132.
- D.D. Perlmutter (2000). Tracing the origin of humor. In: *Humor* 13(4): 457-468.
- D.D. Perlmutter (2002). On incongruities and logical inconsistencies in humor: *The delicate balance*. In: *Humor* 15(2): 155-168.
- M. Pickering (2014). Stereotypes. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 737-741.
- A. Piskorska (2014). A relevance-theoretic perspective on humorous irony and its failure. In: W. Podilchak (1992). Fun, funny, fun-of humor and laughter. In: *Humor* 5(4): 375-396.
- V. Raskin (1985). *Semantic mechanisms of humor* (Synthese Language Library 24). Dordrecht: D. Reidel.
- M.A. Rose (2014). Parody. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 552-554.
- W. Ruch (2007). *The sense of humor: Explorations of a personality characteristic*. Berlin, Germany: Mouton de Gruyter.
- W. Ruch (2014). Components of Sense of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 680-682.
- W. Schmidt-Hidding (1963). *Europäische Schlüsselwörter. Band I: Humor und Witz*. München: Huber.

- J.R. Schmitz (2002). Humor as a pedagogical tool in foreign language and translation courses. In: *Humor 15(1)*: 89-113.
- St. Schnurr (2014). Management. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 479-481.
- A. Schopenhauer (1907). *The World as Will and Idea (Die Welt als Wille und Vorstellung)*. London: Routledge & Kegan Paul.
- T.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.
- T.R. Schultz (1974). Development of the appreciation of riddles. In: *Child Development 45*: 100-105.
- T.R. Schultz and F. Horibe (1974). Development of the appreciation of verbal jokes. In: *Developmental Psychology 10(1)*:13-20.
- T.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.
- T.R. Schultz (1976). A cognitive-developmental analysis of humor. In: T. Chapman and H. Foot (eds.), *Humor and laughter: Theory, research and applications*. New York, NY: Wiley.
- D. Schwara (2001). *Humor und Toleranz: Ostjüdische Anekdoten als historische Quelle (Lebenswelten osteuropäischer Juden 1)*. Köln [u.a.]: Böhlau.
- M. Semrud-Clikeman (2014). Development of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 197-201.
- J. Sherzer (2014). Speech Play. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 727-730.
- R. Staley and P. Derks (1995). Structural incongruity and humor appreciation. In: *Humor 8(2)*: 97-134.
- M. Strain (2014). Aggressive and Harmless Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 15-18.
- J.M. Suls (1972). A two-stage model for the appreciation of jokes and cartoons: An information-processing analysis. In: J.H. Goldstein and P.E. McGhee (eds.), *The psychology of humor. Theoretical perspectives and empirical issues*. New York, NY: Academic Press, 81-100.
- J.M. Suls (1977). Cognitive and disparagement theories of humour: A theoretical and empirical synthesis. In: A.J. Chapman and H.C. Foot (eds.), *It's a funny thing, humour*. Elmsford, NY: Pergamon, 41-45.

- J.M. Suls (1983). Cognitive processes in humor appreciation. In: P.E. McGhee and J.H. Goldstein (eds.), *Handbook of humor research*. New York, NY: Springer, 39-57.
- J. Swann and Y. Wang (2014). Social Interaction. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 705-708.
- J.M. Taylor (2014a). Forms of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 351-352.
- J.M. Taylor (2014b). Linguistic Theories of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 455-457.
- T. Veale (2004). Incongruity in humor: Root cause or epiphenomenon? In: *Humor* 17(4): 419-428.
- A. Viana (2014). Nonsense. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 543-545.
- D. Wickberg (2014). Etymology of Humor. In: S. Attardo (ed.), *Encyclopedia of Humor Studies*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 350-351.

Autorität & Humor bei den Rabbinen

- F. Alberoni (1984). *Movement and Institution*. New York: Columbia University Press.
- C. Bakhos (2014). Reading against the Grain: Humor and Subversion in Midrashic Literature. In: C. Cordoni de Gmeinbauer (ed.), *Narratology, hermeneutics, and midrash: Jewish, Christian, and Muslim narratives from the Late Antiquity through to modern times*. (Poetik, Exegese und Narrative 2). Göttingen: V&R unipress, 71-80.
- M. Bakhtin (1981). Discourse in the Novel. In: Michael Holquist, *The Dialogic Imagination: Four Essays*. (University of Texas Press Slavic Series). Austin: University of Texas Press.
- Bar Ilan Responsa Project. *Responsa Project - Torah literature and Jewish texts*.
[<https://www.responsa.co.il>; letzter Zugriff: 1.1.2020].
- H.-J. Becker (2006). *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen*. (Texts and Studies in Ancient Judaism 116). Tübingen: Mohr Siebeck.
- H.-J. Becker (2016). *Avot de-Rabbi Natan B*. (Texts and studies in ancient Judaism 162). Tübingen: Mohr Siebeck.
- M.S. Berger (1993). Rabbinic Authority: A Philosophical Analysis. In: *Tradition* 27(4): 61-79.
- M.S. Berger (1998). *Rabbinic Authority*. New York, NY [u.a.]: Oxford Univ. Press.

- G. Bodendorfer (2003). David, der weise Toragelehrte. Zur Funktion Davids im babylonischen Talmud. In: I. Fischer (Hrsg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen: Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 331). Berlin [u.a.]: de Gruyter, 383-399.
- G. Bodendorfer-Langer (1994). „Sie ist nicht im Himmel!“. Rabbinische Hermeneutik und die Auslegung der Tora. In: *Biblische Notizen* 75: 35-47.
- D. Boyarin (1990). *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana Univ.-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 (2009a). *Socrates and the Fat Rabbis*. Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
- D. Boyarin (2009b). Patron Saint of the Incongruous: Rabbi Me’ir, the Talmud, and Menippean Satire. In: *Critical Inquiry* 35: 523-551.
- D. Brodsky (2011). Why did the widow have a goat in her bed ? Jewish Humor and its Roots in the Talmud and Midrash. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor: Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25 - 26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 13-32.
- S.J.D. Cohen (1984). The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *HUCA* 55: 27-53.
- J.A. Diamond (2007). King david of the Sages: Rabbinic Rehabilitation or Ironic Parody. In: *Prooftexts* 27: 373-426.
- E. Diamond (2011). But is it funny ? Identifying humor, satire and parody in rabbinic literature. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor: Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25 - 26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 33-53.
- C. Dohmen und G. Stemberger (2019). *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rabbi Dov Linzer (2016). *What is the basis for rabbinic authority ?* [<https://library.yncutorah.org/2016/09/says-who-what-is-the-basis-for-rabbinic-authority>; letzter Zugriff: 25.3.2019].

- P.V.M. Flesher (2005). Pentateuchal Targums as Midrash. In: J. Neusner and A.J. Avery-Peck, *Encyclopedia of Midrash II: Biblical Interpretation in Formative Judaism*. Leiden/Boston: Brill, 630-646.
- L. Goldschmidt (1929-1936). *Der Babylonische Talmud. 12 Bände*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- 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, *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?* (Ancient Judaism and Early Christianity 80). Leiden [u.a.]: Brill, 217-240.
- G.H. Hamel (1990). *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (Near Eastern Studies 23). Berkeley [u.a.]: University of California Publications [u.a.].
- C. Hezser (1997). *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. (Texte und Studien zum antiken Judentum 66). Tübingen: Mohr.
- C. Hezser (forthcoming). The Contested Image of King David in Rabbinic and Patristic Literature and Art of Late Antiquity. In: J. Schroeter (ed.), *Construction of Ancient Judaism(s)*. Tuebingen: Mohr Siebeck, (1-28).
- M. Hirshman (2009). *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E. Texts on Education and Their Late Antique Context*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- J. Holzer (1901). *Moses Maimunis Einleitung zu Cheleq. Zur Geschichte der Dogmenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*. Berlin: Poppelauer.
- T. Ilan (2009). The Joke in Rabbinic Literature: Home-born or Diaspora Humor? In: G. Tamer (ed.), *Humor in Arabic Culture*. Berlin: Walter de Gruyter, 57-75.
- C.D. Isbell (2011). Humor in the Bible. In: L.J. Greenspoon (ed.), *Jews and Humor: Proceedings of the Twenty-Second Annual Symposium of the Klutznick Chair in Jewish Civilization, Harris Center for Judaic Studies; October 25 - 26, 2009*. (Studies in Jewish civilization 22). West Lafayette, Ind.: Purdue Univ. Press, 1-11.
- M. Jacobs (1995). *Die Institution des jüdischen Patriarchen. Eine quellen- und traditions-kritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- M. Jastrow (1926). *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*.
[<http://www.tyndalearchive.com/TABS/Jastrow//>; letzter Zugriff: 10.1.2020].
- R. Kalmin (1999). *The sage in Jewish society of late antiquity*. London [u.a.]: Routledge.
- S. Karff (1991). Laughter and Merriment in Rabbinic Literature. In: A. Karp (ed.), *Threescore and Ten*. Hoboken: Ktav, 75-85.

- Katholisches Bibelwerk (Hrsg.) (2016). *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*. Stuttgart: kbw bibelwerk.
- K. Kaufmann Kohler (n.d.). Rabbinical Authority. In: *Jewish Encyclopedia*. [<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2154-authority-rabbinical>; letzter Zugriff: 25.3.2019].
- A. Kirschenbaum (1993). Mara de-atra: A Brief Sketch. In: *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 27(4): 35-40.
- I. Knox (1969). The Traditional Roots of Jewish Humor. In: M.C. Hyers (ed.), *Holy Laughter*. New York: Seabury Press, 150-165.
- A. Kohut (1886). Wit, Humor and Anecdote in the Talmud and Midrash. In: *The American Hebrew* 2-3.
- A. Kovelman (2002). Farce in the Talmud. In: *Review of Rabbinic Judaism* 5: 86-92.
- G. Langer (2000). Die Tora ist nicht im Himmel. Rabbinische Exegese und Hermeneutik. In: P. Michel und R. Forster (Hrsg.), *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I*. Zürich: Pano-Verlag, 115-141.
- G. Langer (2012). *Menschen-Bildung: Rabbinisches zu Lernen und Lehren jenseits von PISA*. (Stabwechsel 3). Wien [u.a.]: Böhlau.
- G. Langer (2015). Wissen und Macht. Aspekte des Geheimnisses in der rabbinischen Literatur. In: C. Oberhauser (Hrsg.), *Juden und Geheimnis: Interdisziplinäre Annäherungen*. (Interdisziplinäre Forschung 25). Innsbruck: Innsbruck Univ. Press.
- G. Langer (2016). *Midrasch*. (Jüdische Studien 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- N. Levine (2002). Reading Crowned Letters and Semiotic Silences in Menahot 29b. In: *Journal of Jewish Studies* 53(1): 35-48.
- S. Lieberman (1950). Rabbinic Interpretation of Scripture. In: *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the literary transmission beliefs and manners of Palestine in the I century B. C. E. - IV century C. E.* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18). New York: Jewish Theological Seminary of America, 47-82.
- N. Luhmann (1964). *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker & Humblot.
- M. Luz (1992). Oenomaus and Talmudic Anecdote. In: *Journal of the Study of Judaism* 23: 42-80.
- H. Mantel (1961). *Studies in the History of the Sanhedrin*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

- E. Mroczek (2016). King David, Sacred and Secular. In: The Jean & Samuel Frankel Institute for Advanced Judaic Studies (ed.), *Secularization and Sacralization*. [<https://quod.lib.umich.edu/f/fia/11879367.2016.002/1>; letzter Zugriff: 25.3.2019].
- J. Neusner (1981). *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press.
- J. Neusner (1985). Religious Authority in Judaism. Modern and Classical Modes. In: *Interpretation* 39: 373-387.
- J. Neusner (2012). *Rabbi David: A Documentary Catalogue*. (Studies in Judaism). Lanham: University Press of America.
- G. Porton (2004). Definitions of Midrash. In: J. Neusner et. al. (eds.), *Encyclopedia of Midrash I*. Leiden: Brill, 520-534.
- G. Rothstein (2015). *Three types of rabbinic authority*. [<https://www.torahmusings.com/2015/03/three-types-of-rabbinic-authority>; letzter Zugriff: 25.3.2019].
- J.L. Rubenstein (1999). *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore, Md. [u.a.]: The Johns Hopkins Univ. Press.
- J.L. Rubenstein (2002). The Rise of the Babylonian Talmudic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence. In: *Jewish Studies. An Internet Journal* 1: 55-68.
- J.L. Rubenstein (2003). *The Culture of the Babylonian Talmud*. Baltimore, Md. [u.a.]: Johns Hopkins Univ. Press.
- J.L. Rubenstein (2010). *Stories of the Babylonian Talmud*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Univ. Press.
- P. Schäfer (1991). Der vorrabbinische Pharisäismus. In: M. Hengel und U. Heckel (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum: Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters († 19. Mai 1938)*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 58). Tübingen: Mohr, 125-175.
- J.W. Schofer (2005). *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics*. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press.
- E. Schürer (1890). *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Band 1: Einleitung und politische Geschichte*. Leipzig: Hinrichs.
- E. Schürer (1964). *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Band 2: Die inneren Zustände*. Hildesheim: Olms.
- E. Schürer (2014). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.-A. D. 135). Vol. 2*. London: Bloomsbury Publishing.

- Y. Shahar (2016). *The Tanur shel Akhnai: A tale of two methods*. [<https://www.yaelsahar.com/tanur-akhnai-tale-two-methods>; letzter Zugriff: 14.10.2019].
- M. Sokoloff (2002). *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*. (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 3. Publications of the comprehensive Aramaic lexicon project). Baltimore [u.a.]: Johns Hopkins Univ. Press [u.a.].
- D. Stein (2012). *Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*. (Divinations). Philadelphia, Pa.: Univ. of Pennsylvania Press.
- G. Stemberger (1992). *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München: Beck.
- G. Stemberger (1996). Zum Verständnis der Tora im rabbinischen Judentum. In: E. Zenger (Hrsg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*. (HBS 10). Freiburg [u.a.]: Herder, 329-343.
- G. Stemberger (2005). „Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen“ (mAv 1,6) – Lernen als Tradition und Gemeinschaft. In: B. Ego und H. Merkel (Hrsg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 180). Tübingen: Mohr Siebeck, 141-155.
- G. Stemberger (2009). *Das klassische Judentum: Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. (Beck'sche Reihe 1904). München: Beck.
- G. Stemberger (2010a). Die Umformung des palästinischen Judentums nach 70 – Der Aufstieg der Rabbinen. In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and studies in ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 172-186.
- G. Stemberger (2010b). Die Ordination der Rabbinen – Idealbild oder historische Wirklichkeit? In: G. Stemberger (Hrsg.), *Judaica Minora II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*. (Texts and studies in ancient Judaism 138). Tübingen: Mohr Siebeck, 187-215.
- G. Stemberger (2010c). *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el: Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*. Berlin: Verl. der Weltreligionen.
- G. Stemberger (2016). *Mose in der rabbinischen Tradition*. (Veröffentlichungen der Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg). Freiburg [u.a.]: Herder.

- D. Stern (2003). The 'Alphabet of Ben Sira' and the Early History of Parody in Jewish Literature. In: J. Kugel, H. Najman and J. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*. Leiden: Brill.
- H.-P. Tilly (1988). *Moed Qatan: Halbfeiertage. Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/12*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- A.Y. Warburg (2013). *Rabbinic Authority: The Vision and the Reality*. Chicago: Urim Publications.
- D. Weiss Halivni (1997). *Revelation Restored. Divine Writ and Critical Responses*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- D. Weiss Halivni (2013). *The Formation of the Babylonian Talmud*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Y. Zakovitch (2003). David's last and early days. In: *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 24(1-2): 37-52.
- H.M. Zellentin (2011). *Rabbinic parodies of Jewish and Christian literature*. (Texts and studies in ancient Judaism 139). Tübingen: Mohr Siebeck.

Abstract

Diese MA-Arbeit behandelt das Thema der ‚Autoritätshinterfragung mittels Humor in rabbinischen Texten‘, wobei Autoritätshinterfragung mit (subversivem) Humor in Relation gesetzt und in Hinblick auf ausgewählte Texte des babylonischen Talmud hin untersucht wird.

Das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Texte liegt unter Zuhilfenahme der vergleichenden und interpretativen Methode auf der Eruierung von Stilmitteln, Techniken und Kategorien, anhand derer Humor und Komik in den autoritätshinterfragenden rabbinischen Texten ermittelt und deren Relation (einwandfrei) belegt werden kann. Hierzu dienen primär allgemeine literaturwissenschaftliche bzw. anthropologische und soziologische Zugänge zu Autorität, Autoritätshinterfragung und Humor auf eine spezifisch rabbinische Fragestellung hin.

Die Hypothese, welche im Zuge der Arbeit verifiziert werden soll, besagt, dass Autoritätshinterfragung mittels (subversivem) Humor Kritik an ‚unantastbaren‘ Institutionen erlaubt und diese Kritik, besonders im babylonischen Talmud, sich nicht nur gegen biblische Figuren und Rabbinen, sondern auch gegen sämtliche andere Autoritäten, wie z.B. Gott selbst, richtet.

This master thesis addresses the theme of ‘Questioning Authority by means of humor in rabbinic texts’, whereby questioning authority is put in relation to (subversive) humor and studied with regard to selected texts of the Babylonian Talmud.

Using the comparative and interpretive method, the main emphasis of the texts’ study is placed on the identification of rhetorical devices, techniques and categories, by which humor and comedy can be determined in the rabbinic texts that question authority. Furthermore, general literary or anthropological and sociological approaches to authority, questioning authority and humor are used to display and prove their relation.

The thesis aims to verify the hypothesis that questioning authority by means of (subversive) humor allows criticism of ‘untouchable’ institutions, which is not only aimed against biblical figures and rabbis, but also against every other authority, e.g. God himself, as shown in the Babylonian Talmud.