

Das geheimnisvoll-häufige Auftreten von Eseln in der jüdischen Traditionsliteratur

Susanne Talabardon
Judaistik, Universität Bamberg

1. Einleitung

Esel haben die bemerkenswerte Fähigkeit, niemandem wirklich gleichgültig zu sein. Wer den Blick über verschiedene Kulturen schweifen lässt; wer Erzählungen, Märchen, Fabeln und Legenden unterschiedlicher Völker rekapituliert, stellt fest, dass sich die in ihnen häufig auftretenden Esel kaum als Statisten eignen. Sie werden höchst widersprüchlich charakterisiert: Mal gelten sie als ziemlich dumm, in anderen Fällen als auffällig klug. Fast hat es den Anschein, als hinge die Einschätzung der intellektuellen Fähigkeiten von Eseln davon ab, was die jeweilige Zivilisation von Sturheit hält – von einer Eigenschaft, die den besagten Grautieren recht konstant beigemessen wird.

Sowohl in der alt-israelitischen Tradition, wie sie durch die Hebräische Bibel¹ repräsentiert wird, als auch in vielen jüdischen Kulturen oszilliert die Bewertung von Eseln (und ihrer Sturheit) zwischen sinnbildlicher Dummheit und außerordentlicher Klugheit, wobei die positiven Konnotationen eselhaften Verhaltens überwiegen. Deren hohe Präsenz im gewaltigen narrativen Fundus der jüdischen Literatur sollte keine Verwunderung erregen. Esel waren seit dem dritten Jahrtausend BCE als Lasttiere domestiziert und als solche kulturgeschichtlich älter als das Volk Israel. Aufgrund ihrer Trittsicherheit in schwierigem Gelände waren sie in späterer Zeit auch als Reittiere sehr beliebt.²

¹ Im Folgenden wird anstelle des gängigen Begriffs „Altes Testament“ durchgängig der Terminus „Hebräische Bibel“ oder „Bibel“ verwendet, da er im interreligiösen Kontext weitaus angemessener erscheint als das theologisch befrachtete „Alte Testament“.

² Kamele wurden erst im 8. Jahrhundert BCE domestiziert und Pferde waren viel zu teuer und wurden zunächst auch nicht geritten. Die Israeliten erlebten sie vor allem während kriegerischer Auseinandersetzungen, wenn sie ägyptische, philistäische oder kanaänische Streitwagen zogen (Jos 11,4; Ägypter: Gen 47,17; Ex 9,3; Ex 14,9.23; Kanaanäer: Ri 1,19; 5,22) oder Philister: 1 Sam 13,5). Erst die Könige Israels und Judas (frühestens ab dem 10. Jh. BCE) importierten Pferde für ihre Truppen. Vgl. Hgg. Othmar Keel und

Kurz und gut: Esel waren auf die eine oder andere Art bei vielen entscheidenden biblischen Ereignissen zugegen.³ Sie gehörten zum Alltagsleben auch der einfachen Menschen; sie waren (und sind) aus dem Wirtschaftsleben der Levante nicht wegzudenken. Daher spiel(t)en sie auch in der Literatur dieser Völker eine gewissermaßen tragende Rolle. Der folgende Essay wird exemplarisch einigen unterschiedlichen Topoi nachgehen, die seit der Bibel mit den Eseln verknüpft worden sind und nach deren Weiterleben in der jüdischen Tradition fragen.

2. *Biblische Profile*

2.1. *Das vermeintlich harmlose Transporttier*

Bereits in der Genesis, dem ersten Buch der Bibel, begegnet den Leser/innen in einer äußerst gewichtigen Erzählung und an prominenter Stelle – ein Esel. Es handelt sich um Gen 22, einen Text, der in der christlichen Überlieferung als „Opferung Isaaks“ bekannt ist,⁴ in der jüdischen als Aqedat Jitzchak (*Anbindung Isaaks*).

Thomas Staubli, „Im Schatten deiner Flügel“. *Tiere in der Bibel und im Alten Orient* (Freiburg (CH) 2001) 39-43.

³ In der Hebräischen Bibel werden etliche Bezeichnungen für den Esel verwendet. Neben dem nur für männliche Tiere verwendeten עֵיזר und חמור (chamor und `ajir; „Eselshengst“) gibt es eigene Lexeme für Eselinnen (עֵתוֹן; `aton) und Jungtiere (בְּכוֹרָה; bek-hora), Maultiere (פֶּרֶד; pered) und Wildesel (פֶּרֶה; pereh). Allein der geläufigste Begriff (חמור/chamor) findet sich 97 Mal in der Bibel, recht gleichmäßig verteilt auf die gesamte Tradition. Esel galten – da keine Paarhufer – als unkoschere Tiere und durften weder gegessen noch geopfert werden (vgl. Ex 13,13/34,20; Lev 11,3; Dtn 14,4-6). Vgl. Wilhelm T. In der Smitten, *Art. דמור, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II, Hgg. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren (Stuttgart et al. 1977) Sp. 1036-1042.

⁴ Was zwar dem Verlauf der Geschichte nicht entspricht, aber seinen tieferen Grund darin hat, dass bereits frühkirchliche Autoren (wie Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullian, Cyprian, Ambrosius oder Augustinus) in Isaak den von Gott tatsächlich geopfertem Christus präfiguriert sahen. Die Literatur zu Gen 22 ist – der Bedeutung der Erzählung angemessen – schier unübersehbar. Es seien an dieser Stelle nur einige rezeptionshistorisch relevante Titel genannt: Louis A. Berman, *The Aqedah: The Binding of Isaac* (Northvale 1997); Philip R. Davies und Bruce D. Chilton, „The Aqedah: a revised tradition history“, *Catholic Biblical Quarterly* 40/4 (Oct. 1978): 514-546; Hgg. Edvart Noort und Eibert J.C. Tigchelaar, *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (Leiden 2002); Georg Steins, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22): Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (Freiburg et al. 1999).

Und es sagte [der Ewige zu Avraham:] Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jitzchak, und geh in das Land Morija und ganzopfere ihn dort als Ganzopfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde. Und Avraham stand des Morgens früh auf und sattelte seinen Esel und nahm seine zwei Diener mit sich und Jitzchak, seinen Sohn. Und er spaltete das Holz eines Ganzopfers. Und er brach auf und ging zu dem Ort, den der Gott ihm sagte. Am dritten Tage hob Avraham seine Augen und er sah den Ort aus der Ferne. Da sagte Avraham zu seinen Dienern: Bleibt hier mit dem Esel! Ich selbst aber und der Knabe, wir wollen gehen bis dort und uns niederwerfen und [dann] zu euch zurückkehren. (Gen 22,2-5)

Auf den ersten Blick erscheint die Verwendung des Esels im vorliegenden Kontext wenig spektakulär: Abraham musste sich auf eine Reise begeben, also sattelte er sein Reittier. Aufmerksame Beobachter könnten sich allenfalls fragen, warum der Esel dezidiert vom eigentlichen Geschehen ausgeschlossen wurde und mit den Dienern zurückblieb (Gen 22,5a). Eine etwas andere Sicht auf die Dinge ergibt sich, wenn man weitere explizite Einsätze von Eseln in nachfolgenden biblischen Narrativen in die Betrachtung einbezieht: Dann nämlich wäre als nächste rezeptionsgeschichtlich bedeutende⁵ Erwähnung eines *Equus asinus* in der Bibel die Reise Moses nach Ägypten zu berücksichtigen:

Da sagte der Ewige zu Mosche in Midjan: Geh, kehre zurück [nach] Ägypten, denn tot sind all die Menschen, die nach deinem Leben trachteten. Da nahm Mosche seine Frau und seine Söhne und ließ sie auf dem Esel reiten und kehrte zurück in das Land Ägypten. Und es nahm Mosche den Stab Gottes in seine Hand.“ (Ex 4,19-20)

Ähnlich der Reise Abrahams gestaltet sich die Unternehmung Moses auf den ersten Blick unspektakulär. Mose setzte seine kleine Familie auf „den Esel“ und brach nach des Ewigen Befehl auf.⁶ Diese anrührende Sze-

⁵ In der Josefsnovelle (Gen 37.39-48.50) spielen Esel als Transporteure von Geld und Getreide häufiger eine aktive Statistenrolle. Diese wird aber in der nachbiblischen Tradition keiner großen Aufmerksamkeit gewürdigt.

⁶ Die Stolpersteine der Handlung verbergen sich im Hintergrund: Ex 4,20 spricht dezidiert von „dem Esel“ – als meinte er einen bestimmten – womit sich die nachfolgenden Interpretationen auseinandersetzen werden. Gravierender noch: Mose hat eigentlich zum Zeitpunkt der Episode nur *einen* Sohn, Gerschom (Ex 2,22). Von weiteren Kindern war bis zum vierten Kapitel des Buches Exodus noch nicht die Rede.

nerie ist christlich sozialisierten Menschen vor allem aus der künstlerischen Verarbeitung ihrer neutestamentlichen Variante vertraut, da Josef seine Frau Maria und deren neugeborenen Sohn nimmt, um nach Ägypten zu fliehen (Mt 2,13-15). Von der diesbezüglichen Nutzung eines Esels ist im Matthäusevangelium allerdings nicht die Rede.

Was sich mit den beiden Erzählungen Gen 22 und Ex 4 bereits andeutet, verstärkt sich beim Blick auf weitere Eselstexte der Hebräischen Bibel: Sie können dazu dienen, Schwellensituationen literarisch hervorzuheben. Abraham brach mit Sohn und Esel zu seiner letzten, grauenvollsten Reise ins Unbekannte auf und Mose tat es ihm gleich – auch er wird übrigens nach seinem Abschied aus Midian hart geprüft und bedroht, wie es die überaus merkwürdige Episode Ex 4,24-26 zu berichten weiß.

Nach der Befreiung aus Ägypten und dem triumphalen Einzug des Volkes in das Gelobte Land lassen die nächsten Krisen und Umbrüche nicht lange auf sich warten. Israel verlangt es nach einem Ende seiner besonderen theokratischen Herrschaftsstruktur und fordert die Einsetzung eines Königs „gleich allen Völkern“ (1 Sam 8,6). Dieser Wunsch wird zwar, so die biblische Erzählung, als Affront gegen den Ewigen gewertet (8,7) – dennoch soll dem Willen des Volkes entsprochen werden. Die Wahl fällt auf Saul, den schönsten jungen Mann, der vorrätig ist (1 Sam 9,2). Damit der mit der Salbung des Kandidaten beauftragte Gottesmann Samuel tätig werden kann, gehen Sauls Vater dessen Eselinnen verloren. Er sendet seinen Sohn zu einer langwierigen Suchaktion aus, in deren Verlauf dieser dem Samuel begegnet und zum König avanciert (9,3-10,8). Die Eselinnen finden sich unterdessen von selbst wieder an (9,20; 10,2), so dass man meinen möchte, Saul würde sich nun konzentriert seinem Amt als künftiger König zuwenden. Umso überraschender gestaltet sich der Bericht über den weiteren Verlauf des Abenteuers, den der inzwischen Gesalbte seinem nicht näher bezeichneten Onkel übermittelt:

Da sagte der Onkel Scha'uls zu ihm und zu seinem Diener: Wohin seid ihr gegangen? Und er sagte: Die Eselinnen zu suchen! Und als sich zeigte, dass sie nicht da waren, da kamen wir zu Schmu'el. Da sagte der Onkel Scha'uls: Erzähle mir doch, was euch Schmu'el gesagt hat! Da sagte Scha'ul zu seinem Onkel: Er hat uns versichert, dass man die Eselinnen gefunden hat. Aber von der Sache des Königtums erzählte er ihm nicht, was Schmu'el gesagt hatte. (1 Sam 10,14-16)

Die Episode um die streunenden Eselinnen – so man sie nicht als bloße humoristische Einlage werten will (von Einem, der auszog, Esel zu finden und dabei König wurde) – muss wohl kontrastierend zur Inauguration des kommenden Herrschers gedeutet werden.⁷ Häufig wird in diesem Zusammenhang auf das königliche Reiten auf einem Esel verwiesen, das in vielen vorderorientalischen Belegen sichtbar ist.⁸ Im vorliegenden Kontext allerdings kommt der künftige Herrscher gar nicht erst zum Reiten, da die sturen Tiere schon vorher das Weite gesucht haben. Saul begibt sich daraufhin auf eine Art *magical mystery tour*: Erstaunlicher Weise durchstreift er nämlich gerade nicht die nähere Umgebung, um die Eselinnen ausfindig zu machen, sondern bereist den Berg Efraim und andere exotische Gegenden, die kein Exeget hat je identifizieren können (1 Sam 9,4). Schließlich kehren Saul und sein Begleiter unverrichteter Dinge zurück, um einen Gottesmann (Samuel) zu befragen. Es spricht einiges dafür, die unternehmungslustigen Eselinnen als Symbol für das widerspenstige Volk Israel zu deuten,⁹ das dem künftigen König mehr abverlangen wird, als dieser zu leisten imstande ist. Immerhin finden sich die Tiere irgendwann wieder an, aber das Menetekel einer *mission impossible* steht unübersehbar schon vor dem eigentlichen Beginn des israelitischen Königtums.

2.2. Das weniger harmlose Transporttier

Die wohl berühmteste Eselsgeschichte der Hebräischen Bibel wird im Buche Numeri (22,21-35) erzählt.¹⁰ Von Balak, dem König Moabs, wird ein gewisser Bileam engagiert, um das Volk Israel zu verfluchen (Num 22,1-6). Auf Anordnung des Ewigen weigert sich Bileam zunächst zwei Mal, bevor er sich schließlich doch auf den Weg macht (22,7-20):

⁷ Neben den Interpretationen zur Stelle in den einschlägigen Samuel-Kommentaren hat die merkwürdige Perikope auch einige Spezialuntersuchungen inspiriert, vgl. Martin Buber, „Die Erzählung von Sauls Königswahl“, *Vetus testamentum* 6 (1956): 113-173; Hans-Joachim Stoebe, „Noch einmal die Eselinnen des Kiš (1 Sam IX)“, *Vetus testamentum* 7 (1957): 362-370; Dominic Rudman, „The Commissioning Stories of Saul and David as Theological Allegory“, *Vetus testamentum* 50 (2000): 519-530.

⁸ Belege bei Rudman, „Commissioning of Stories“ 520, N 7.

⁹ Wie es beispielsweise Rudman, „Commissioning of Stories“ 522-23, tut.

¹⁰ Eine weitere, recht bizarre Esels-Erzählung, die durchaus mit der Bileam-Perikope in Dialog zu bringen wäre, findet sich in 1 Kön 13.11-29.

Und es stand Bil'am am Morgen auf und sattelte seine Eselin und ging mit den Amtsleuten Moavs. Da entbrannte der Zorn Gottes, denn er war im Begriff zu gehen, und es stellte sich ein Bote des Ewigen auf den Weg, um ihn anzuklagen. Er aber ritt auf seiner Eselin und zwei seiner Diener waren mit ihm. Die Eselin aber sah den Boten des Ewigen auf dem Wege stehen und sein Schwert gezückt in seiner Hand. Da bog die Eselin vom Wege ab und ging auf das Feld. Da schlug Bil'am die Eselin, um sie auf den Weg zu leiten. (Num 22,21-23)

Der Vorgang wiederholt sich noch zwei weitere Male. Die Situation gestaltet sich dabei zunehmend dramatischer, der Pfad ist schließlich so schmal, dass die Eselin dem Engel nicht mehr ausweichen kann. Inzwischen schlägt Bil'am seine treue Gefährtin sogar mit dem Stock. Daraufhin wird ihr vom Ewigen der Mund geöffnet, damit sie sich beklagen kann (22,28-30). Erst nachdem *der Eselin* der Mund aufgetan worden ist, „entblößt“ der Ewige *dem Seher* die Augen (V.31) – demselben Menschen, der in seinen Orakeln damit prahlt, dass ihm „das Auge erschlossen“ ist (Num 24,3.15). Es ist dies also eine höchst ironische Sequenz, die gleichzeitig auf die symbolische Bedeutung des gesamten Zwischenfalls hinweist. Bileam versteht immerhin, dass die misshandelte Eselin sein Leben rettete. Was er aber nicht erkennt, ist die Tatsache, dass das Tier als sein Alter Ego firmiert. Die Eselsgeschichte bildet ab, was dem Seher alsbald zustoßen wird. Die kunstvolle Dreier-Struktur der Episode entspricht dem dreifachen vergeblichen Versuch Bileams, Israel zu verfluchen. Wie die Eselin, so wird auch Bileam in die Enge getrieben und bestraft werden, obwohl er über keinerlei Handlungsalternativen verfügte.¹¹

Die berühmte Eselin des Bileam fungiert – wie letztlich auch deren Kolleginnen, die dem Saul entwischten – als Indikatorin für weit größere Prozesse, die gewissermaßen im Hintergrund des Geschehens ablaufen. Dabei beschreibt die Erzählung Num 22,21-35 das Erstaunen darüber, dass es Menschen so schwer fallen kann, das Offensichtliche zu sehen – wie zum Beispiel einen Boten des Ewigen, der, ausgerüstet mit einem Schwert, mitten auf dem Weg steht. In vergleichbarer Weise beklagt Jesaja:

¹¹ Eine ausführliche Analyse der Erzählung nebst alternativer Deutung bietet Rüdiger Bartelmus, „Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern. Numeri 22,20-35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament“, *Theologische Zeitschrift* 61 (2005): 27-43.

Es kennt der Ochse seinen Käufer/ und der Esel die Krippe seines Herrn/
Isra'el weiß es nicht/ mein Volk hat keine Einsicht! (Jes 1,3)¹²

2.3. Das ganz und gar nicht harmlose Transporttier

Nachdem bereits der erste König Israels auf der Suche nach den Eselinnen angetroffen worden ist, formuliert ein weiterer, äußerst gewichtiger Text der Hebräischen Bibel die Erwartung, dass nach der furchtbaren Zerstörung der Stadt Jerusalem durch Nebukadnezar II. (587/86 BCE), nach Fremdherrschaft und jahrzehntelangem Exil in Babylon, ein neuer König in Juda Einzug halten möge:

Jauchze sehr, Tochter Zijon/ juble Tochter Jeruschalajim!/ Sieh, dein König kommt zu dir/ gerecht und siegreich ist er./ Elend, auf einem Esel [המור] reitend/ und auf dem Füllen [עיר], Sohn von Eselinnen [בן אהנות]. Ich aber werde ausschneiden Kriegswagen aus Efrajim/ Pferd aus Jeruschalajim/Und ausgetilgt des Krieges Bogen/ doch Friedenswort den Völkern:/ Sein Herrschen doch von Meer zu Meer/ und von dem Strom bis zu der Erde Enden. (Sach 9,9-10)

Nur wenigen Texten der Hebräischen Bibel ist eine derart umfangreiche und kontroverse Wirkungsgeschichte beschieden gewesen wie eben diesem des nachexilischen Propheten Sacharja.¹³ Angekündigt wird ein künftiger Friedensherrscher, der – wie der explizite Gegensatz zwischen Esel und Pferd anzeigt – den ständigen militärischen Operationen im Land ein Ende setzt. Dabei erweist sich die liebevolle Beschreibung des königlichen Reittiers als „Esel, dem Füllen von Eselinnen“ als ebenso auffällig wie sperrig. Dem Dichter jener Zeilen war es in jedem Fall darum zu tun, Maultiere als Transportmittel des kommenden Königs auszuschießen. Terminologisch zeigt Sach 9,9 enge Bindungen zu einer anderen eschatologischen Weissagung, dem überaus berühmten Segen über Jehuda:¹⁴

¹² Dies ist gewissermaßen die literarische Vorlage für die Anwesenheit von Ochs und Esel in den bildlichen Darstellungen von Bethlehems Stall.

¹³ Vgl. Hgg. Mark J. Boda und Michael H. Floyd, *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14*, JSOT.S 370 (Sheffield 2003); N. H. F. Tai, *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14*, Calwer Theologische Monographien A 17 (Stuttgart 1996).

¹⁴ Insbesondere Gen 49,10 – der eigentlich unübersetzbare „Schilo“ – geriet für Jahrhunderte zu einem immer wieder heftig umstrittenen Vers, da die christliche Tradition ihn

Nicht weiche das Zepter von Jehuda/ und der markierte Stab von zwischen seinen Füßen/ bis dass [Schilo] kommt/ und ihm gilt der Gehorsam von Völkern./ Der sein Füllen [עֵיר] an den Weinstock bindet/ und an die Purpurtraube den Sohn seiner Eselin [בְּנֵי אֶתְנַן]. (Gen 49,11)

Der reinrassige männliche Jungesel scheint somit als Reittier eines endzeitlichen Friedensherrschers etabliert. Beide Texte weisen übrigens, von einigen lexikalischen Problemen einmal abgesehen, eine weitere Gemeinsamkeit auf: Es sind Verse gebundener Rede, die sich eines *parallelismus membrorum*, des typischen Stilmittels hebräischer Lyrik, bedienen. Der jeweilige Reitesel wird im Nachsatz näher charakterisiert oder alternativ beschrieben.¹⁵ In jedem Fall handelt es sich um nur *ein* Tier, was dem Autor des Ersten Evangeliums offenbar entgangen war:

Als sich Jesus mit seinen Begleitern Jerusalem näherte und nach Betfage am Ölberg kam, schickte er zwei Jünger voraus und sagte zu ihnen: Geht in das Dorf, das vor euch liegt; dort werdet ihr eine Eselin angebunden finden und ein Fohlen bei ihr. Bindet sie los und bringt sie zu mir! Und wenn euch jemand zur Rede stellt, dann sagt: Der Herr braucht sie, er lässt sie aber bald zurückbringen. Das ist geschehen, damit sich erfüllte, was durch den Propheten gesagt worden ist: Sagt der Tochter Zion: / Siehe, dein König kommt zu dir. / Er ist friedfertig / und er reitet auf einer Eselin / und auf einem Fohlen, / dem Jungen eines Lasttiers. Die Jünger gingen und taten, was Jesus ihnen aufgetragen hatte. Sie brachten die Eselin und das Fohlen, legten ihre Kleider auf sie, und er setzte sich darauf. (Mt 21,1-7 Einheitsübersetzung)

Das Matthäus-Evangelium bietet ein ungewollt komisches Beispiel dafür, wie zentrale Weissagungen der Hebräischen Bibel ihre narrative Fortschreibung erfahren. Die Verdopplung des messianischen Esels führt allerdings unweigerlich zu der praktischen Frage, wie denn der künftige Friedenskönig auf zwei Reittieren gleichzeitig Platz nehmen soll.

Auch bei scheinbar äußerer Harmlosigkeit besitzen Esel ein offenbar untrügliches Gespür für Schwellensituationen oder – anders formuliert:

als einen „Beweis“ für die Messianität Jesu wertete, was jüdischen Gelehrten nicht plausibel erschien.

¹⁵ Bei Sach 9,9 handelt es sich um einen synthetischen *parallelismus membrorum* (Teil B erläutert Teil A); Gen 49,11 zeigt einen synonymen (Teil B bietet alternative Beschreibung von Teil A).

Sie können von biblischen Autoren als ein Signal dafür eingesetzt werden, dass ein Ereignis über sich selbst hinausweist. Insbesondere die weiblichen Exemplare dieser Gattung hätten überdies wichtige Dinge mitzuteilen, wenn ihre Besitzer denn imstande wären, auf sie zu hören.

Eine besondere Rolle kommt den Grautieren bei der Inauguration von Herrschern zu. Man begegnet ihnen am unmittelbaren Anfang der Geschichte des israelitischen Königtums, da sie die Flucht antreten, bevor sich Saul auf ihnen hätte niederlassen können. Gleichermäßen benötigt man sie am Ende der Tage, um einen universalen Friedensherrscher zu transportieren.

3. Eselsgeschichten in der klassischen (rabbinischen) Tradition

3.1. Voraussetzungen: Prinzipien der rabbinischen Exegese¹⁶

In den Jahrzehnten, die auf zwei katastrophal fehlgeschlagene antirömische Aufstände folgten,¹⁷ entwickelte sich innerhalb des jüdischen Volkes eine Gruppe von Gelehrten („Rabbinen“), denen es darum zu tun war, die eigene Tradition vor dem Untergang zu bewahren und diese an die neue Situation ohne Heiligtum und Kult zu adaptieren.¹⁸ Sie propagierten die Vorstellung, dass sich das jüdische Haus gewissermaßen zu einem Tempel und das jüdische Volk zu einer geheiligten Gemeinschaft (vgl. Ex 19,6) entwickeln sollten. An die Stelle des Tempels rückten das intensive Studium der Tora, die täglichen Gebete und das Tun der Gebote.

Im Laufe der Jahrhunderte wuchs der Einfluss der rabbinischen Gelehrten. Aus einer marginalen Gruppe Ende des zweiten Jahrhunderts entstand eine machtvolle und überzeugende Strömung, die etwa 300 Jahre später das jüdische Volk prägen und das normative „Judentum“ in gewisser Weise erst erschaffen sollte. Eines der Hauptfelder rabbinischen

¹⁶ Vgl. Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington, Indianapolis 1990); Christoph Dohmen und Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Stuttgart et al. 1996) 75-109.

¹⁷ Dabei handelt es sich um den Großen Jüdischen Aufstand (66-70 CE), in deren Verlauf Jerusalem und der Zweite Tempel der Zerstörung anheimfielen und den Bar-Kochba-Aufstand (132-135 CE), in dessen Gefolge Jerusalem zu einer für Juden verbotenen Stadt erklärt wurde.

¹⁸ Vgl. dazu beispielsweise Günter Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit* (München 2009).

Wirkens bestand darin, die Hebräische Bibel und die in ihr enthaltenen Gebote auf die jeweils aktuellen Gegebenheiten des Alltags anzuwenden. Zu diesem Zweck entwickelten die Gelehrten eine komplexe Hermeneutik, die Willkür und Nachlässigkeit im Umgang mit der Tora zu vermeiden half.

Zu den Grundsätzen rabbinischer Interpretationskunst gehört es, dass die Bibel ausschließlich in hebräischer Sprache studiert werden muss. Sie galt den Rabbinen als Sprache des Ewigen und der Engel. Anders als das werdende Christentum, das von Anfang an eine Übersetzungskultur darstellte, hielt das entstehende Judentum auch dann noch am Hebräischen fest, als es längst nicht mehr im Alltag verwendet wurde. Für die Interpretation biblischer Texte bedeutet dies, dass es nicht nur die semantische Bedeutung des Textes zu berücksichtigen gilt. Auch die Form und Anzahl der Buchstaben, deren numerische Bedeutung sowie der Klang der Worte ist von Belang.

Anders als es beispielsweise die christliche Exegetik voraussetzt, verfügt der Text der Bibel nach rabbinischer Überzeugung über mehrere gleichzeitig relevante Ebenen der Aussage: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei hörte ich“ (Ps 62,12). Die Hebräische Bibel ist polyvalent. Weiterhin bringt es die überragende Heiligkeit der Bibel mit sich, dass jedes einzelne Wort in ihr, also auch Dopplungen, vermeintliche Widersprüche oder scheinbar überflüssige Angaben, eine jeweils eigene Bedeutung tragen. Rabbinische Hermeneutik folgt dem Prinzip der „Omnisignifikanz“.

3.2. Rabbinische Interpretation biblischer EselsTexte

Ein gewichtiger Teil der rabbinischen Schriften bezieht sich unmittelbar auf biblische Grundtexte. Man bezeichnet sie als Midraschim.¹⁹ Der bedeutendste Midrasch zur Genesis, Beréschit Rabba (ca. 4. Jh.), befasst sich Vers für Vers mit dem ersten Buch der Bibel. Die nachfolgend zitierte Interpretation zu Gen 22,3 – den morgendlichen Reisevorbereitungen Abrahams – zeigt eine für die rabbinische Interpretationskunst außerordentlich typische Verfahrensweise: Biblische Verse mit einem vergleichbaren Inhalt werden zueinander in Beziehung gesetzt, um eine Art interpretatorischen Mehrwert aus der synoptischen Betrachtung zu gewinnen.

¹⁹ Von hebr. דרש (darasch; untersuchen, erforschen).

„Und Avraham stand früh am Morgen auf und sattelte seinen Esel.“ [Gen 22,3] Sagte Rabbi Schim'on ben Jochai: Liebe stört die Ordnung und Hass stört die Ordnung. Liebe stört die Ordnung, wie geschrieben ist: „Und Avraham stand früh am Morgen auf“ etc. Hatte er denn nicht etliche Sklaven? Vielmehr: Liebe stört die Ordnung. Und Hass stört die Ordnung. Wie gesagt ist: [Num 22] „Und es erhob sich Bil'am am Morgen und sattelte seine Eselin.“ Hatte er denn nicht etliche Sklaven? Vielmehr: Hass stört die Ordnung. [...] R. Schim'on ben Jochai sagte: Es kommt das Satteln und es hebt auf das Satteln. Es kommt das Satteln, denn unser Vater Avraham sattelte und ging, um den Willen des Ewigen zu tun, der sprach und die Welt entstand, wie gesagt ist: „Und es streckte Avraham seine Hand aus.“ etc. Und es hebt auf das Satteln, denn Bil'am sattelte und ging, um Israel zu verfluchen. (BerR 55,8)²⁰

Zwei Männer, Abraham und Bileam, tun scheinbar dasselbe. Sie satteln des Morgens ihren Esel. Die auf den ersten Blick so alltäglich wirkende Handlung birgt nach Auffassung der Rabbinen ein Problem. Immerhin waren beide Protagonisten vermögende Menschen, die ihr Dienstpersonal mit dem Satteln des Esels hätten beauftragen sollen. Sie taten es aber nicht, was nur auf höchstes emotionales Engagement der Akteure deuten kann: Liebe und Hass stören die gesellschaftliche Ordnung. Einmal miteinander in Beziehung gebracht, deutet das zweimalige Satteln des Esels auf ein weit über sich selbst hinausweisendes Procedere: Abraham, „unser Vater“ – wie der Midrasch absichtsvoll hinzufügt – ging, um den Willen des Ewigen zu erfüllen; Bileam machte sich daran, dieses vorbildliche Handeln „aufzuheben“, indem er Israel zu verfluchen trachtete. Zwei Menschen, die vermeintlich dasselbe tun, tun eben nicht dasselbe. Was aus Liebe geschieht, konstituiert – was aus Hass heraus ins Werk gesetzt wird, hebt auf.

Auch die zweite Erwähnung des Esels in der überaus gewichtigen Erzählung von der Bindung Isaaks findet ihre Berücksichtigung in Bereschit Rabba:

Sagte [Avraham] zu Jitzchak: Mein Sohn, siehst du das, was ich sehe? Sagte er ihm: Ja. Sagte [Avraham] zu seinen zwei Knechten: Seht ihr, was ich sehe? Sagten sie ihm: Nein. Sagte er: Weil der Esel nicht sieht und ihr nichts seht: „Bleibt hier

²⁰ Übersetzt nach Mosche Arje Mirqin, בראשית רבה, Band 2 (Tel Aviv 1992) 264.

mit dem Esel!‘ Woher, dass die Knechte dem Nutzvieh ähneln? Von hier: ‚Bleibt hier mit dem Esel.‘ (BerR 58,2)²¹

In diesem Fall nimmt der rabbinische Text seinen Ausgang an der merkwürdigen Aufforderung Abrahams an seine Knechte, gemeinsam mit dem Esel zurückzubleiben. Nach Lage der Dinge, so der Midrasch, kann es sich nur um ein Werturteil handeln. Während Abraham am dritten Tag der gemeinsamen Reise „seine Augen hebt“ und den Ort seiner Bestimmung „von ferne“ sieht (Gen 22,4), sehen die Knechte gar nichts. Im Gegensatz dazu ist auch Isaak in der Lage, den Morija – späterer Tradition zufolge immerhin der Tempelberg – zu schauen. Wer den erwählten Platz „nicht sieht“, kommt nicht mit, da er sich offensichtlich intellektuell oder spirituell nicht erheblich vom Nutzvieh unterscheidet.

Bereits mit Beréschit Rabbá vollführten die Rabbinen eine synoptische Betrachtung mehrerer Esels-Texte mit dem Ziel, diesen dadurch zusätzliche Bedeutungsnuancen abzugewinnen. Die frühmittelalterlichen (etwa 8./9. Jh.) *Pirqé de-Rabbi Eli’ eser* (PRE), eine zusammenhängende Neu-Erzählung etlicher Partien aus dem Buch Genesis, liefert eine Synthese der wichtigsten Esels-Passagen der Hebräischen Bibel:

Es stand Avraham früh auf am Morgen und nahm den Jischma’el und den Eli’ eser und den Jitzchak, seinen Sohn, und sattelte den Esel. Jener Esel aber war der Sohn der Eselin, die in der Dämmerung geschaffen wurde, wie gesagt ist: ‚Und stand Avraham früh auf am Morgen und sattelte seinen Esel‘ [Gen 22,3]. Es ist aber derjenige Esel, auf dem Mosche ritt, als er nach Ägypten kam, wie gesagt ist: ‚Und es nahm Mosche seine Frau und seine Söhne‘ etc [Ex 4,20]. Es ist aber derjenige Esel, auf dem zukünftig der Sohn Davids reiten wird, wie gesagt ist: ‚Jauchze sehr, Tochter Zijon/ juble Tochter Jeruschalajim! / Sieh, dein König kommt zu dir/ gerecht und gerettet ist er./ Elend, auf einem Esel reitend/ und auf dem Füllen, Sohn von Eselinnen.‘ [Sach 9,9] (PRE 31)²²

Das Konzept, dem zufolge besonders wichtige Dinge bereits in der Dämmerung, d.h. vor dem ersten Tag, geschaffen oder doch mindestens

²¹ Übersetzt nach Mirqin, ebd., 267.

²² Übersetzt nach: פרקי דרבי אליעזר, Jerusalem o.D., S. 104. Eine deutsche Übersetzung des Werks bietet Dagmar Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Elieser: Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, Studia Judaica 26 (Berlin / New York 2004).

geplant worden sind, findet sich bereits in Beréschit Rabba. Dort²³ wird eine Liste von sechs Phänomenen genannt, die der Schöpfung vorausgingen. Zu den geschaffenen Dingen gehören die Tora, der Thron des Ewigen; zu den antezepierten die Erzväter, Israel, der Tempel und der Name des Messias. Die PRE setzen nun zusätzlich eine Art archetypische Eselin auf die Liste, von der die bedeutendsten biblischen Reittiere abstammen werden. Durch diesen Kunstgriff gerät die Geschichte Israels zu einer planvollen Veranstaltung, die an ihren Wendepunkten jeweils von Nachfahren einer präexistenten Ur-Eselin mitverantwortet wird.

Auch von den Abraham begleitenden Knechten wissen die PRE zu erzählen. Sie werden mit Eli' eser (vgl. Gen 15,2) und Abrahams Sohn Ismael sogar namentlich identifiziert. Bereits auf dem Wege streiten sich die beiden unverdrossen um das Erbe Abrahams, da Isaak ja geopfert werden soll. Am dritten Tag erblickt Abraham den Morija:²⁴

Am dritten Tag näherten sie sich dem Zofim. Und als sie sich dem Zofim näherten, sah [Avraham] die Kavod der Schekhina²⁵ auf dem Gipfel des Berges stehen, wie gesagt ist: ‚Am dritten Tage hob Avraham seine Augen und er sah den Ort aus der Ferne.‘ (Gen 22,4) Was sah er? Er sah eine Feuersäule von der Erde bis zum Himmel. Sagte er zu Jitzchak, seinem Sohn: Mein Sohn, siehst du irgendetwas auf einem von diesen Bergen? Sagte er ihm: Ja. Sagte er ihm: Was siehst du? Sagte er ihm: Ich sehe eine Feuersäule stehen vom Land bis zum Himmel. Da verstand Avraham, dass der Knabe sich zu opfern wünschte. Sagte er zu Jischma'el und zu Eli' eser: Seht ihr irgendetwas auf einem von diesen Bergen? Sagten sie ihm: Nein. Da hielt er sie für Esel und sagte ihnen: ‚Bleibt ihr hier mit dem Esel!‘ Sagte er ihnen: So, wie der Esel nichts sieht, so seht auch hier nichts. [...] – Ein Volk, das dem Esel gleicht! (PRE 31)²⁶

Die Pirqé de-Rabbi Eli' eser lassen verschiedentlich erkennen, dass sie in einem arabisch-islamischen Umfeld entstanden sind bzw. die arabische Herrschaft bereits voraussetzen.²⁷ Die ausdrückliche Identifizierung

²³ Vgl. BerR I,4.

²⁴ Die PRE bezeichnen ihn als Zofim, der gewöhnlich mit dem Scopusberg in Jerusalem identifiziert wird.

²⁵ Wörtlich: Die Gewichtigkeit der Einwohnung – Symbolsprache für die Präsenz des Ewigen auf Erden.

²⁶ פּרָקִי דְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, 104-105.

²⁷ Vgl. PRE 30 (ebd., S. 101), wo Aischa (עֵיטָה) und Fatima (פַּטִּימָה) als Frauen des Ismael genannt werden. Aischa wird von Ismael fortgeschickt, nachdem sie sich geweigert hatte, Abraham zu bewirten. Zur islamischen Rezeption der Aqeda vgl. F. Leemhuis,

eines der mit dem Esel zurückbleibenden Knechte als Ismael wird vor diesem Hintergrund wohl als antiislamische Polemik verstanden werden müssen: Weder Ismael, noch Eli' eser sind imstande, die Anwesenheit des Ewigen (die Kavod der Schekhina) wahrzunehmen und erscheinen daher als Erben Abrahams grundsätzlich disqualifiziert. Die PRE arbeiten, wie leicht zu erkennen ist, frühe rabbinische Stellungnahmen zur Aqedat Jitzchak auf und gießen sie in eine neue narrative Form. Sie interpretieren, und darin zeigt sich ihr innovativer Ansatz, die dreifältige Begleitung Abrahams (Isaak und die beiden Knechte) als eine interreligiöse Polemik: Isaak bewährt sich gegenüber „Ismael“ und Eli' eser, die sich um das Erbe Abrahams streiten, ohne auch nur die schiere Gegenwart des Ewigen wahrnehmen zu können.

3.3 Implizit biblische Eselsgeschichten in der rabbinischen Literatur

In der überaus reichen narrativen Überlieferung der Rabbinen finden sich etliche Geschichten, in denen Esel eine signifikante Rolle spielen, ohne dass der Bezug zu biblischen Grunderzählungen klar zu Tage liegt. Bei den meisten von ihnen sind diese als Subtexte trotzdem zu vermuten; manche von ihnen scheinen auf den ersten Blick unabhängig von solcherlei Beeinflussung zu sein. Allerdings wird man mit solcherlei Einschätzungen vorsichtig sein müssen. Die außerordentliche Würde und Präsenz von biblischen Texten, die sich Jahrhunderte lang in liturgischem oder erzählerischem Gebrauch befanden,²⁸ lässt eine rezeptive *tabula rasa* – etwa von Eseln – kaum zu: „Wer im Traum einen Esel sieht, der hoffe auf Hilfe.“ (bBerakhot 56b)

Eine der merkwürdigeren Eselsgeschichten, die im Traktat Ta'anit²⁹ des Babylonischen Talmuds kolportiert wird, vermag diese Problematik eindrucksvoll zu illustrieren. Die Episode findet sich innerhalb eines kleinen Zyklus von Erzählungen, der sich mit Thaumaturgen befasst. Wie

„Ibrāhīm's sacrifice of his son in the early post-Koranic tradition“, Hgg. Noort und Tigchelaar, *Sacrifice* 125-139.

²⁸ Zum Beispiel von Sacharja 9 in Debatten um einen erhofften Friedenskönig.

²⁹ Der Traktat Ta'anit beschreibt unter anderem, aus welchen Anlässen ein öffentliches Fasten angeordnet werden darf. Im näheren Kontext der Erzählung wird die Frage diskutiert, ob man im Falle einer Dürre, der weder durch Fasten noch durch Gebete beizukommen ist, den Einsatz von Regenmachern in Erwägung ziehen sollte.

nahezu alle rabbinischen Verlautbarungen lehnt der Talmud Wundertäter eher ab. Die Skepsis der klassischen jüdischen Tradition gegen charismatische Retter und Heiler entwickelte sich *auch* im Kontext der Abgrenzung vom werdenden Christentum, das seine Legitimität intensiv und wiederholt mit den entsprechenden Aktivitäten Jesu und seiner Anhänger begründete.

Das Oberthema der auffällig symmetrisch arrangierten kleinen Erzählungen bildet die Frage nach theologischen Gründen und zulässigen Formen charismatischen Handelns. Der Tenor der Geschichten verdeutlicht, dass man nur im Verborgenen retten und heilen soll und dies auch nur dann, wenn alle anderen Optionen ausfallen. Das „Wunder“ wird von den Rabbinen als ein gravierender Eingriff in die Schöpfungsordnung betrachtet und kann daher nur die absolute ultima ratio menschlicher Aktivität darstellen.

Zwei der zwölf Episoden in bTa'an 23a-24a zählen Esel zu ihren Akteuren. Die erste von ihnen verhandelt den siebzehnjährigen Zauberschlaf des berühmten Charismatikers Choni;³⁰ die zweite befasst sich mit dem Esel eines eher unbekanntes Rabbinen:

Er [Josse aus Juqrat] hatte aber jenen Esel. Wenn man ihn jeden Tag mietete, dann sandte man ihn zum Abend zurück, seinen Mietzins auf seinem Rücken. So ging er zum Haus seines Herrn. Wenn ihm aber (großzügig) hinzugefügt oder ihm abgezogen wurde, ging er nicht. Eines Tages vergaß man ein Paar Sandalen auf

³⁰ Choni möchte verstehen, was der Psalmvers 126,1 („Wenn der Ewige die Wendung Zijons wendet, werden wir wie Träumende sein“) bedeutet – Kann man denn so lange schlafen? Dem Choni passiert genau das: Er fällt in einen Jahrzehnte währenden Zauberschlaf: „Da umgab ihn eine Felsengrotte und er ward dem Auge verborgen und er schlummerte siebzig Jahre. Als er sich erhob, gewahrte er jenen Mann, der erntete von ihnen [von den Früchten des Johannisbrotbaums]. Sagte er ihm: Bist du derjenige, der ihn pflanzte? Sagte er ihm: der Sohn des Sohnes bin ich. Sagte er ihm: Vernimm daraus, dass ich siebzig Jahre schlief! Er gewahrte die Eselin, die ihm Mauesel über Maulesel geboren hatte. Er kam zu seinem Haus, sagte ihnen: Der Sohn Chonis des Kreisziehers: besteht er [noch]? Sagten sie ihm: Der Sohn ist nicht mehr, aber der Sohn des Sohnes ist. Sagte er ihnen: Ich bin Choni der Kreiszieher! Sie glaubten ihm nicht. Ging er zum Lehrhaus, hörte die Weisen, die sagten: Unsere Traditionen sind so klar wie in den Jahren Chonis des Kreisziehers, der, wenn er in das Lehrhaus hineinkam, alle Schwierigkeiten auflöste, welche die Gelehrten gehabt hatten. Sagte er ihnen: Ich bin es! Aber sie glaubten ihm nicht und erwiesen ihm nicht die Wertschätzung, die er erwartete. Da sank seine Stimmung, er bat um Erbarmen und starb.“ (bTa'an 23a).

ihm, da ging er nicht fort, bis dass sie sie von ihm wegnahmen, da kehrte er um
[und] ging. (bTa'an 24a)

Josse ben Juqrat, der Besitzer des begabten Tieres, hatte nicht nur einen Esel. Er war, wie die unmittelbar vorausgehenden Episoden verdeutlichen, der Vater zweier Kinder, deren Tod er willentlich verursachte. Er verfluchte seinen Sohn, weil dieser (um die Tagelöhner seines Vaters zu speisen) einen Feigenbaum zum vorzeitigen Ausbringen von Früchten motivierte. Er verfluchte seine Tochter, weil sie derart schön war, dass ein Voyeur ihretwegen durch Zaunlücken spähte.³¹ Sein Esel aber überlebte.

Dies wirft natürlich die Frage nach dem *tertium comparationis* auf: Was hatte das Tier den beiden unglücklichen Kindern voraus? Im Grunde wird dem Esel im Verlauf der kurzen Darstellung nur eine einzige (wenn auch offenbar entscheidende) Fähigkeit zuerkannt: Er nimmt nur, was ihm zusteht. Er hält exakt das rechte Maß; er setzt sich nur dann in Bewegung, wenn sich das genau Richtige auf seinem Rücken befindet. Den beiden Kindern mangelte es an dieser Fähigkeit. Der Sohn agiert zu früh: Er hätte warten müssen, bis sein Vater den Arbeitern zu essen gibt. Darüber hinaus handelt er zu eifrig, da er den Feigenbaum zu vorfristiger Obstproduktion anregte. Die Tochter ist zu schön. Sie liefert unwissentlich (!) einen Anstoß zur Sünde, wie der Text zu berichten weiß, und muss daher sterben. In beiden Fällen führt das Handeln der Kinder dazu, dass

³¹ Der talmudische Text lautet: „Eines Tages mietete er [Josse von Juqrat] sich Mietarbeiter auf dem Feld. Es wurde dunkel, und doch hatte er ihnen kein Fladenbrot gebracht. Sagten sie zu seinem Sohn: Wir sind hungrig! Sie saßen aber unter dem Feigenbaum. Sagte er: Feigenbaum, Feigenbaum! Bring deine Früchte hervor, dass die Arbeiter meines Vaters essen! Da brachte er hervor und sie aßen. Bis dass der Vater kam und ihnen sagte: Haltet bitte nicht in eurer Erinnerung, dass ich mich verspätete! Ich mühte mich um ein wohlthätiges Werk, bis jetzt war ich unterwegs. Sagten sie ihm: Möge der Erbarmer dich sättigen, wie dein Sohn uns gesättigt hat! Sagt er ihnen: Wieso? Sie sagten ihm: So und so war [das Ereignis]. Sagte er ihm: Mein Sohn, du hast den, der dich gestaltete, bemüht, den Feigenbaum seine Früchte hervorbringen zu lassen, da es nicht seine Zeit war - so soll auch er [der Sohn] versammelt werden, wenn es nicht seine Zeit ist. Seine Tochter – was war mit ihr? Er hatte eine Tochter von [großer] Schönheit. Eines Tages beobachtete er, wie ein gewisser Mann die Hecke durchbohrte, um sie anzusehen. Sagte er: Was soll das? Sagte er ihm: Rabbi, wenn ich nicht würdig bin, sie zu nehmen [sie zu heiraten] – steht es mir dann auch nicht zu, sie zu sehen? Sagte er zu ihr: meine Tochter, weil du dies menschliche Wesen bekümmerst, kehre zu deinem Staub zurück, damit deinetwegen kein Mensch ins Stolpern kommt!“ (bTa'an 24a).

Außenstehende – Tagelöhner und Voyeur – etwas erhalten, das ihnen *nicht* zusteht.

Je nachdem, wie intensiv Hörer oder Leser biblische Subtexte mitschwingen lassen, beeinflusst dies die Deutung der merkwürdigen narrativen Sequenz. Weder der Feigenbaum, den der Sohn manipuliert, noch der Esel präsentieren sich vor diesem Hintergrund als unschuldige Motive. Der Baum und seine Früchte dient, vor allem in prophetischen Texten (Micha 4,4; Sach 3,10 u.ö.), als Symbol für endzeitlichen Frieden und Prosperität oder als Metapher für Israel (Jes 28,4; Hos 9,10.16). Der Esel trägt den kommenden Friedenskönig auf seinem Rücken (Sach 9,9). Es wäre also denkbar, im schrecklichen Schicksal der beiden Kinder eine Warnung vor eschatologischem Übereifer mit-zuhören. Erweitert man das Feld möglicher Hintergrund-Motive noch um neutestamentliche Narrative, dann kommt die Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus von Nazareth (Mk 11,12-25 par Mt 21,18-19) in den Blick, dem ja der berühmte Einzug in Jerusalem auf einem Esel (Mk 11,1-11 par Mt 21, 1-10) unmittelbar vorausgeht.

Nun ist nicht schlüssig nachzuweisen, dass die Autoren bzw. Redaktoren des Talmud die Erzählungen der Evangelien in schriftlicher Form kannten oder rezipierten.³² Es kann aber mindestens als wahrscheinlich angenommen werden, dass rabbinische Gelehrte christliche Traditionen diskutierten und parodierten, die ihnen aufgrund von Begegnungen mit Anhängern Jesu im öffentlichen Raum zur Kenntnis gelangten.³³

Sollte dies im vorliegenden Fall zutreffen, dann könnten die drei Episoden um den Haushalt des Josse von Juqrat (bTa'an 24a) als höchst polemische *counter-narratives* zum messianischen Anspruch der werdenden Christenheit gelten.

³² Vgl. dazu Susanne Talabardon, *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*, Würzburg 2011, 73-76, nebst der dort diskutierten Literatur.

³³ Peter Schäfer hält auch die Rezeption schriftlicher Quellen durch die Rabbinen für möglich: "I propose that these (mainly) Babylonian stories about Jesus and his family are deliberate and highly sophisticated counternarratives to the stories about Jesus' life and death in the Gospels – narratives that presuppose a detailed knowledge of the New Testament, in particular of the Gospel of John, presumably through the Diatessaron and/or the Peshitta, the New Testament of the Syrian Church." Vgl. Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton, Oxford 2007) 8-9.

Sagte Rabbi Sirá, sagte Rabbi Simoná: Wenn die Ersten Engel waren, so sind wir Menschen. Und wenn die Ersten Menschen waren, so sind wir wie Esel. Aber nicht wie der Esel des Rabbi Chaniná ben Dosá oder des Rabbi Pinchas ben Ja'ir, sondern wie der Rest der Esel. (bSchabbat 112b)³⁴

Im Unterschied zu Josse von Juqrat, dem furchtbaren Familienvater, über den außerhalb von bTa'an 24a eigentlich nichts bekannt ist, handelt es sich beim Helden der folgenden Episode um einen sehr bekannten Helden der rabbinischen Tradition. Pinchas ben Ja'ir wird als Schwieger- sohn des Schim'on bar Jochai (2. Jh.) geführt, der wiederum als einer der bedeutendsten Gelehrten der frühen rabbinischen Bewegung galt. Beide avancierten zu fiktiven Haupthelden des Sohar. Pinchas wird als Charis- matiker und Asket beschrieben, der sich durch eine besondere (manch- mal durchaus bizarre) Frömmigkeit auszeichnete.

Was hat es mit dem Nutzvieh der Gerechten [Zaddikim] auf sich? Von Pinchas b. Ja'ir. Einst ging er, um Gefangene auszulösen. Traf er auf den Fluss Ginai. Sagte er ihm: Ginai, teile deine Wasser für mich, damit ich durch dich hindurchziehe! Sagte er ihm: Du gehst, um den Willen deines Schöpfers zu tun – ich gehe, um den Willen meines Schöpfers zu tun. Du zweifelst, ob es dir gelingt oder ob es dir nicht gelingt; ich bin sicher, dass es mir gelingt. Sagte er ihm: Wenn du [deine Wasser] nicht teilst, dann werde ich über dich dekretieren, dass nie wieder Wasser durch dich hindurchfließt. Da teilte er sich für ihn. Da war jener Mann [mit ihm], der trug Weizen für Pessach. Sagte er ihm: Teile dich auch für ihn, denn dieser befasst sich mit einer Mizwa. Teilte er sich für ihn. Dann war da jener Araber, der mit ihnen reiste. Sagte er ihm: Teile dich auch für ihn, denn dieser soll nicht sagen: So han- deln sie an Reisegefährten! Teilte er sich. Sagte Rabbi Josef: Wieviel größer ist die- ser Mann als Mosche mit [seinen] sechzig Myriaden! Denn da [geschah] es einmal und dort drei Mal. Oder ist es nicht so, dass es auch dort nur einmal geschah? Viel- mehr: Wie Mosche und seine Sechzig Myriaden geschah es jenem. In eine Her- berge zog er [Pinchas]. Man maß seinem Esel [Futter] zu – nicht fraß er. Man siebte es: Nicht fraß er. Man reinigte es: Nicht fraß er. Sagte [Pinchas] ihnen: Habt ihr seinen Zehnt nicht verzehntet? Da verzehnteten sie und er fraß. Sagte er ihnen:

³⁴ Die *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN A § 8; Ausgabe Schechter, S. 38) erzählen die Ge- schichte des Esels von Chaniná ben Dosá, die derjenigen des Rabbi Pinchas sehr ähnelt. Der palästinische Talmud (jDemai I,3; fol. 3a) bietet eine parallele Tradition zu bChul- lin, wobei in jDemai eine ganze Sequenz von Erzählungen zu Pinchas geboten werden. Die Episode vom Flusse Ginai (fol. 3b) und eine merkwürdige Tradition über einen Araber (fol. 3b) zeigen sich im palästinischen Talmud noch als unabhängige Einheiten; im Bavli (bChullin 7a) sind sie bereits zu einem Text zusammengefügt.

Diese Elende [Eselin] geht, um den Willen ihres Schöpfers zu tun und ihr lasst sie Unverzehntes fressen! (bChullin 7a)

Wie die Bileam-Erzählung, so entfaltet auch der talmudische Text eine kunstvolle Dreiteiligkeit: Drei Leute sind unterwegs, drei Mal teilt sich der Fluss und drei Mal verweigert der Esel des Gelehrten die Nahrungsaufnahme. Obwohl das Tier erst im letzten Akt des Geschehens auf den Plan tritt, erklärt bChullin die Besonderheit frommen Hausgetiers zum Thema des Ganzen: Was hat es mit dem Nutzvieh der Gerechten auf sich?

Fast alle Akteure der Erzählung, seien sie belebt oder unbelebt, bemühen sich um den Willen des Ewigen. Pinchas kümmert sich um die Auslösung von Gefangenen; ein Mann kämpft darum, das Mehl für Pessach trocken nach Hause zu bringen³⁵ und auch der Fluss reklamiert für sich, den Willen seines Schöpfers zu erfüllen. Sowohl der Hinweis auf Pessach, als auch die Teilung des Flusses evoziert die Exodus-Tradition, also einen sehr machtvollen biblischen Subtext. So liegt es nahe, dass sich Rabbi Josef darüber verwundert, ob Pinchas ben Ja'ir etwa größer sei als Mose, der als dem gesamten Volk Israel („sechzig Myriaden“) gleichwertig betrachtet wird. Immerhin hatten sich für Mose die Fluten nur einmal geteilt.

Und auch der Esel tut seine Pflicht und – mehr noch, obwohl er hungrig ist, weigert er sich, unverzehntes Getreide zu fressen. Wie der Herr, so das Gescherr, möchte man auf die eingangs gestellte Frage antworten: Der Esel eines Frommen ist eben auch ein frommer Esel. Vordergründig müsste die Moral von der Geschichte⁴ dann lauten: Man sollte stets alle landwirtschaftlichen Produkte verzehnten, denn es könnte ja ein Frommer (Esel) kommen, der etwas essen will.

4. Eselsgeschichten im Sohar

Der Sohar wird allgemein als das *main-d'œuvre* der klassischen jüdischen Mystik, der Kabbala, betrachtet. Das Werk blickt auf eine höchst komplexe Entstehungsgeschichte zurück, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen

³⁵ Sobald dies mit Wasser in Kontakt kommt, ist es chamez („gesäuert“) und darf zu Pessach nicht verzehrt werden.

entfaltet werden kann.³⁶ Aufgrund großer wissenschaftlicher Umbrüche derzeit kann mit einiger Sicherheit nur behauptet werden, dass die in ihm enthaltenen Materialien auf kastilische Kabbalisten des 13. und 14. Jahrhunderts zurückgehen. Eine traditionellere Auffassung ordnet das Gros soharischer Texte einem Zirkel um Mosche de Léon (ca. 1240-1305) zu, der in Guadalajara wirkte.³⁷

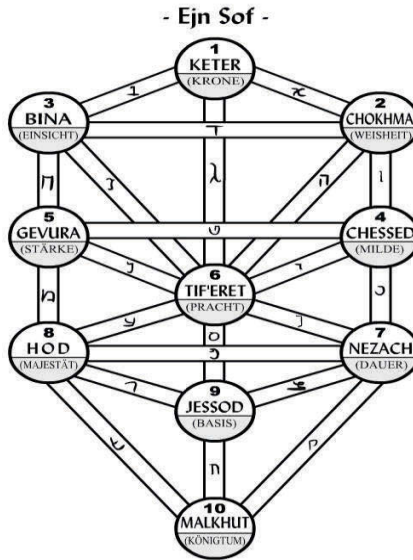
Formal handelt es sich beim Sohar um einen Midrasch zur Tora (und den fünf Festrollen: i.w. Sohar Chadasch), der die literarische Fiktion erzeugt, auf den berühmten rabbinischen Gelehrten Schim'on bar Jochai (2. Jh. CE) zurückzugehen. Er ist in einer Kunstsprache verfasst, die mitunter als Sohar-Aramäisch bezeichnet wird.

Anliegen des gewaltigen Korpus (wie auch der Kabbala insgesamt) ist es, die gesamte vorgängige jüdische Tradition mittels der sefirotischen Gotteslehre neu zu deuten.³⁸ Die Struktur der zehn offenbaren ‚Kräfte‘ des Ewigen, der Sefirot, wird dabei zum hermeneutischen Schlüssel für biblische, rabbinische und liturgische Texte.

³⁶ Eine einflussreiche, neuere Hypothese zur sukzessiven Entstehung der soharischen Texte bietet Ronit Meros, „Der Aufbau des Buches Sohar“, *Pardes* 11 (2005): 16-36. Vgl. weiterhin Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism* (Jerusalem, Los Angeles 2010) 224-475. Abrams vertritt die These, dass recht eigentlich erst die Drucker der soharischen Manuskripte (Cremona 1559/60 und Mantua 1558/60) das Buch geschaffen hätten, in dem sie die von ihnen gesammelten Manuskripte unterschiedlicher Provenienz ordneten.

³⁷ Vgl. Yehuda Liebes, „How the Zohar was Written“, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 1-72, sowie ders., *Studies in the Zohar* (Albany 1993) 85-183.

³⁸ Zu Inhalt und theologischer Struktur des Sohar vgl. Karl E. Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik, Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasi-dismus* (Darmstadt 2005) 463-618. Eine nach Topoi angeordnete englische Teilübersetzung mit sehr lesenswerten Einführungen zu den wesentlichen Themen bietet Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 3 Bände (Oxford 1989). Eine knappe Einführung in den Sohar stammt von Arthur Green, *A Guide to the Zohar* (Stanford 2004). Sie wurde ursprünglich für eine kommentierte englische Ausgabe des Sohar verfasst, von der bisher ca. die Hälfte der geplanten zwölf Bände erschienen ist (Daniel Matt, *The Zohar*, Pritzker Edition (Stanford 2004 ff.)). Höchst empfehlenswert und instruktiv für einen Erstkontakt zum Sohar wäre ferner Nathan Wolski, *A Journey into the Zohar: An Introduction to the Book of Radiancance* (New York 2010).



Die zahlreichen Identifikationsmuster, die sich im Laufe der Zeit für die Sefirot entwickelt haben – wie Orte, Farben, Gottesnamen, Eigenschaften, Grundelemente, Tage, Planeten und Gestirne, Quellen, Gewänder oder biblische Personen – ermöglichen, wann immer man in der biblischen oder rabbinischen Tradition auf eines von ihnen stößt, eine Umwandlung der alten Texte in sefirotische Mythen.

Auffällig und (eher) ungewöhnlich für eine kabbalistische Schrift präsentiert sich ferner der Umstand, dass der Sohar zahlreiche Rahmenerzählungen enthält, welche die ‚eigentlichen‘ esoterischen Interpretationen der Traditionstexte einbetten und kontextualisieren.³⁹ Auf den ersten Blick kommen diese Narrative recht schlicht daher: In der Regel trifft man die Gefährten des Schim'on bar Jochai dabei an, wie sie in wechselnden Besetzungen durch das Heilige Land wandern und dabei allerlei geheimnisvollen Menschen begegnen. Bei näherer Analyse zeigt sich jedoch, dass zwischen den von ihnen gerahmten Visionen, Interpretationen und

³⁹ Vgl. Eitan P. Fishbane, „The Scent of the Rose: Drama, Fiction, and Narrative Form in the Zohar“, *Prooftexts* 29/3 (2009: Special Issue *The Jewish Mystical Text as Literature*): 324-361.

Homilien und den Narrativen eine intensive Interaktion besteht.⁴⁰ Für den Haupthelden des vorliegenden Essays erscheint besonders instruktiv, dass sich in zahlreichen Rahmenerzählungen des Sohar Vorkommnisse mit Eseln finden lassen.

Um die Art und Weise zu erfassen, in der soharische Texte die ältere Tradition umformen, empfiehlt es sich, ‚Original‘ und Metamorphose synoptisch zu betrachten:

bChagiga 14b	Sohar I, 238b-239a (Yanuqa)
Es lehrten die Rabbanan: Ein Vorkommnis. Rabban Jochanan ben Sakkai ritt auf einem Esel und wandelte auf dem Weg. Rabbi El’asar ben Arakh war der Esels-treiber hinter ihm.	Da sie ⁴¹ gingen, trafen sie auf ein gewisses Kind, das ging in ein Castrum ⁴² [mit] einem Esel. Und ein alter Mann ritt.
Da sagte er [El’asar] zu ihm: Rabbi, lehre mich einen Abschnitt von der Thronwagenlehre [Ma’assé Merkava]. Sagte er zu ihm: Habe ich euch nicht Folgendes gelehrt: ‚Nicht Merkava vor einem [zu lehren], außer, wenn es sich um einen Weisen [handelt],	Sagte jener Alte zu dem Kind: Mein Sohn, sage mir doch deinen Schriftvers! ⁴⁴

⁴⁰ In jüngster Zeit rückt die literarische Qualität des Sohar zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses. Vgl. Fishbane, *Scent*; Melila Hellner-Eshed, *A River Flows From Eden: The Language of Mystical Experience in the Zohar* (Stanford 2009), sowie Nathan Wolski, „Mystical Poetics: Narrative, Time, and Exegesis in the Zohar“, *Prooftexts* 28 (2008): 101-128.

⁴¹ Rabbi Jehuda und Rabbi Jitzchak.

⁴² So emendiert Daniel Matt für die Pritzker Sohar-Ausgabe (קסטרא דהמרא). Dies würde „castrum (von) ein(em) Esel“ bedeuten. Er übersetzt allerdings Weinschlauch (קטפירא דהמרא), vgl. Zohar, Band 3 (Stanford 2006) 455. In der von Re’uven Margalioth herausgegebenen (*Sefer ha-Sohar*, Jerusalem ⁶1984) heißt es: „Es ging nach Kappadokia in ein Castrum“ (לקפוטפירא בקסטירא).

⁴⁴ Der Alte fordert das Kind auf, den an jenem Tag gelernten Schriftvers vorzutragen. Dies galt (schon in talmudischer Zeit) als eine Art Orakel, vgl. bHag 15a-b; bGittin 56a.68a u.ö.

<p>der aus eigenem Wissen Einsicht hat?!⁴³</p>	
<p>Sagte er [El'asar] zu ihm: Erlaube mir, vor dir eine Sache vorzutragen, die du mich gelehrt hast! Sagte er ihm: Sprich!</p>	<p>Sagte es ihm: Mein Schriftvers ist nicht [nur] einer, aber steige herunter oder lass mich vor dir reiten, dann will ich [ihn] sagen!</p>
<p>Sogleich stieg Rabban Jochanan von seinem Esel und verhüllte sich und setzte sich auf einen Stein unter einem Olivenbaum.</p>	<p>Sagte er [der Alte] zu ihm: Verlange es nicht von mir, denn ich bin alt und du bist jung! Dann würde ich mich doch dir gleich bewerten! Sagte es ihm: Wenn das so ist, warum fragst du dann nach meinem Schriftvers? Sagte er ihm: Um die Reise schneller vergehen zu lassen.</p>
<p>Sagte er [El'asar] zu ihm: Rabbi, warum steigst du von dem Esel ab? Sagte er ihm: Wäre es möglich, dass du Ma'assé Merkava lehrst und die Schekhina mit dir ist und die Dienstengel mit uns weilen – und ich rite auf einem Esel?!</p>	<p>Sagte es: Möge jenem Alte die Luft ausgehen! Er reitet und weiß selbst kein Wort, doch sagt er, dass er sich mir nicht gleich bewerten will! Da trennte sich [das Kind] von jenem Alten und ging seiner Wege.</p>
	<p>Da nahten sich Rabbi Jehuda und Rabbi Jitzchak, es einzuholen. Sie fragten es und es erzählte ihnen seine Tat. Sagte Rabbi Jehuda: Gut, was du getan! Komm mit uns und lass uns hier sitzen, dann wollen wir ein Wort aus deinem Munde hören! Da sagte es zu ihnen: Ich bin müde, [fol. 239a] denn diesen Tags habe</p>

⁴³ mChag II,1, vgl. bChag 11b. Die Ma'assé Merkava bezeichnet die Auslegung von Ez 1-3, welche als die am meisten arkanen Kapitel der Bibel gelten.

	<p>ich noch nichts gegessen! Da nahmen sie das Brot heraus und gaben's ihm. Da wurde ihnen ein Wunder [נסִי] getan und es fand sich ein kleiner Wasserstrudel unter einem Baum. Es trank von ihm; sie tranken auch und setzten sich.</p>
<p>Sogleich eröffnete Rabbi El'asar ben Arakh in der Ma'assé Merkava und lehrte.</p>	<p>Da eröffnete das Kind und sagte [es folgen Homilien zu Ps 37,1 und Lev 1,1] [...]</p>
<p>Da fuhr ein Feuer vom Himmel herab und umgab alle Bäume des Feldes. [...] Und ein Engel antwortete aus dem Feuer und sagte: Wahrlich, wahrlich: Ma'assé Merkava! Da stand Rabban Jochanan ben Sakkai auf und küsste ihn [El'asar] auf den Kopf und sagte: Gepriesen sei der Ewige, der Gott Israels, der Abraham, unserem Vater, einen Sohn gegeben hat, der Ma'assé Merkava versteht und erforscht und lehren kann!</p>	<p>Es kamen Rabbi Jehuda und Rabbi Jitzchak und küssten es auf seinen Kopf. Sie sagten: Gesegnet sei der Erbarmer, der uns gewürdigt hat, dies zu hören! Und gesegnet sei der Erbarmer, dass jene Worte nicht an jenen Alten verschwendet worden sind! Sie standen auf und gingen, bis dass sie einen Weinstock sahen, gepflanzt in einen Garten. [Es folgt eine Homilie zu Gen 49,11.]</p>

Die Ausgangslage in beiden Erzählungen präsentiert sich ähnlich. Zwei Menschen (und ein Esel) sind miteinander unterwegs. Um sich die Reisezeit angenehmer zu gestalten, schlägt einer von beiden vor, sich über biblische Texte zu unterhalten. An ebendiesem Punkt beginnen jedoch die Unterschiede – um nicht zu sagen: die bewusste Kontrastierung der soharischen zur talmudischen Erzählung. Im Traktat Chagiga bittet der Eselstreibende Schüler El'asar b. Arakh seinen Meister um eine Unterweisung in den am meisten esoterischen Traditionen des klassischen Judentums, den Ma'assé Merkava. Da Jochanan nur denjenigen in diesen Stoffen belehren darf, der es im Grunde schon weiß, bittet nun der Schü-

ler, vortragen zu dürfen. Sogleich steigt der Meister von seinem Esel herunter und verhüllt sein Gesicht – und zeigt somit die angemessene Reaktion auf die bevorstehende Begegnung mit dem Arkanen:

Sagte er ihm: Wäre es möglich, dass du Ma'assé Merkava lehrst und die Schekhina mit dir ist und die Dienstengel mit uns weilen – und ich ritte auf einem Esel?! (bChag 14b)

Der Meister stellt sich also freiwillig seinem Schüler gleich und rückt somit die erwartete Lehre ins Zentrum des Geschehens. Ganz anders entfaltet sich die Situation im Sohar: Hier fordert der Alte das Kind zur Auslegung eines Toraverses auf – verweigert aber explizit, sich mit dem Knaben (und dessen Wissen) auf eine Stufe zu begeben. Der Esel fungiert in diesem Ringen um einen angemessenen Umgang mit der arkanen Tradition als Indikator: Wer auf dem Reittier sitzt, beansprucht Autorität – sei es für sich oder für seine Lehre.

Die Weigerung des Alten, die Lehre des Kindes ernst zu nehmen, kontert der Knabe mit äußerster Respektlosigkeit. Er lässt den Greis samt seinem Esel stehen und geht seiner Wege. Anders, als man erwarten möchte, wird das deviante Benehmen des Kindes von den fiktiven Helden des Sohar bestätigt:

Da nahten sich Rabbi Jehuda und Rabbi Jitzchak, es einzuholen. Sie fragten es und es erzählte ihnen seine Tat. Sagte Rabbi Jehuda: Gut, was du getan! Komm mit uns und lass uns hier sitzen, dann wollen wir ein Wort aus deinem Munde hören! Da sagte es zu ihnen: Ich bin müde, [fol. 239a] denn diesen Tags habe ich noch nichts gegessen! Da nahmen sie das Brot heraus und gaben's ihm. Da wurde ihnen ein Wunder [NO'1] getan und es fand sich ein kleiner Wasserstrudel unter einem Baum. Es trank von ihm; sie tranken auch und setzten sich. (Sohar I, 238b)

Sie erkennen nicht nur die schockierende Entscheidung des Knaben an, sondern wollen – obwohl mutmaßlich gelehrter als der verstockte Alte – von ihm lernen. Mehr noch: Sie gehen auf seine Sonderwünsche bereitwillig ein, was postwendend durch ein Naturwunder sanktioniert wird. Der Knabe bietet den beiden Rabbis schließlich eine Sequenz von drei Homilien, deren erste sein empörendes Verhalten erklärt. Die innere Dramaturgie der beiden folgenden Interpretationen steigert die Auskünfte des Kindes bis auf offen messianisches (also gefährliches!) Terrain.

Es steht zu vermuten, dass das gesamte Geschehen als ein Gefüge von Metaphern für den Anspruch der soharischen Lehre zu lesen ist: Man lässt das Alte bereitwillig stehen und hört auf das Neue. Wenn man diesem Neuen auch (derzeit noch) den messianischen (?) Esel verweigert, so zeigt sich am lebendigen Quell doch recht eindeutig, worauf man zukünftig seine Hoffnungen setzen kann.

Es kamen Rabbi Jehuda und Rabbi Jitzchak und küssten es auf seinen Kopf. Sie sagten: Gesegnet sei der Erbarmer, der uns gewürdigt hat, dies zu hören! Und gesegnet sei der Erbarmer, dass jene Worte nicht an jenen Alten verschwendet worden sind! Sie standen auf und gingen, bis dass sie einen Weinstock sahen, gepflanzt in einen Garten. (Sohar I, 239a)⁴⁵

In ihrer besonderen Funktion als Indikatoren für entscheidende Wendepunkte des Geschehens zwischen dem Ewigen und seinem Volk bilden also die soharischen Esel keine Ausnahme. Es lohnt sich also in jedem Fall, auf die Anwesenheit dieser Tiere zu achten, wenn man diejenigen himmlischen Prozesse nicht verpassen möchte, die sich unter der Oberfläche vermeintlich alltäglicher Routine verbergen. – Wie es bereits der Talmud in unnachahmlicher Klarheit formulierte:

„Wer im Traum einen Esel sieht, der hoffe auf Hilfe.“ (bBerakhot 56b)

Literaturverzeichnis

- Abrams, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem/Los Angeles 2010.
- Bartelmus, Rüdiger. „Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern. Numeri 22,20-35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament“. *Theologische Zeitschrift* 61 (2005): 27-43.
- Berman, Louis A. *The Akedah: The Binding of Isaac*. Northvale 1997.
- Boda, Mark J., und Floyd, Michael H., Hgg.. *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9-14*. JSOT.S 370. Sheffield 2003.
- Börner-Klein, Dagmar. *Pirke de-Rabbi Elieser: Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*. Studia Judaica 26. Berlin/New York 2004.
- Boyarin, Daniel. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington, Indianapolis 1990.
- Buber, Martin. „Die Erzählung von Sauls Königswahl“. *Vetus testamentum* 6 (1956): 113-173.

⁴⁵ Auf diese Zäsur der Erzählung folgt eine weitere Homilie des Kindes – zu Gen 49,11, dem messianischen Esel des berühmten Jakob-Segens.

- Davies, Philip R., und Chilton, Bruce D. „The Aqedah: a revised tradition history“. *Catholic Biblical Quarterly* 40/4 (Oct. 1978): 514-546.
- Dohmen, Christoph, und Stemberger, Günter. *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart et al. 1996.
- Fishbane, Eitan P.. „The Scent of the Rose: Drama, Fiction, and Narrative Form in the Zohar“. *Prooftexts* 29/3 (2009: Special Issue *The Jewish Mystical Text as Literature*): 324-361.
- Green, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Stanford 2004.
- Grözinger, Karl E.. *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik, Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*. Darmstadt 2005.
- Hellner-Eshed, Melila. *A River Flows From Eden: The Language of Mystical Experience in the Zohar*. Stanford 2009.
- In der Smitten, Wilhelm T.. „727“. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Band II. Hgg. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Stuttgart et al. 1977. Sp. 1036-1042.
- Keel, Othmar, und Staubli, Thomas, Hgg.. „Im Schatten deiner Flügel“. *Tiere in der Bibel und im Alten Orient*. Freiburg (CH) 2001. 39-43.
- Leemhuis, F.. „Ibrāhīm's sacrifice of his son in the early post-Koranic tradition“. *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*. Hgg. Edvart Noort und Eibert J. C. Tigchelaar. Leiden 2002. 125-139.
- Liebess, Yehuda. „How the Zohar was Written“. *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 1-72.
- Liebess, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Albany 1993.
- Matt, Daniel. *The Zohar*. Pritzker Edition. Stanford 2004 ff.
- Meros, Ronit. „Der Aufbau des Buches Sohar“. *Pardes* 11 (2005): 16-36.
- Noort, Edvart, und Tigchelaar, Eibert J. C., Hgg.. *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*. Leiden 2002.
- Rudman, Dominic. „The Commissioning Stories of Saul and David as Theological Allegory“. *Vetus testamentum* 50 (2000): 519-530.
- Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton, Oxford 2007.
- Steins, Georg. *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22): Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*. Freiburg et al. 1999.
- Stemberger, Günter. *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*. München 2009.
- Stoebé, Hans-Joachim. „Noch einmal die Eselinnen des Kiš (1 Sam IX)“. *Vetus testamentum* 7 (1957): 362-370
- Tai, N. H. F.. *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14*. Calwer Theologische Monographien A 17. Stuttgart 1996.
- Talabardon, Susanne. *Unterm Feigenbaum. Rekonstruktionen zu einem jüdisch-christlichen Thema*. Würzburg 2011.

Susanne Talabardon

Tishby, Isaiah: *The Wisdom of the Zohar*: 3 Bände. Oxford 1989.

Wolski, Nathan. *A Journey into the Zohar: An Introduction to the Book of Radiance*. New York 2010.

---. „Mystical Poetics: Narrative, Time, and Exegesis in the Zohar”. *Prooftexts* 28 (2008): 101-128.