

Die Verfolgung der jüdischen Religion unter Hadrian: Zwischen Wirklichkeit und Martyrologie

Günter Stemberger

1. Zur Forschungsgeschichte

Die meisten Historiker nehmen bis heute als gesicherte Tatsache an, dass in den Jahren nach dem Bar Kokhba-Aufstand der Jahre 132-136 die römische Regierung die Ausübung der jüdischen Religion durch verschiedene Erlässe unter Strafe stellte, sei es nur in Palästina, sei es im gesamten römischen Reich. Erst Hadrians Nachfolger Antoninus Pius habe diese Dekrete zurückgenommen und damit habe sich für die jüdische Bevölkerung die Lage wieder normalisiert. Schon Heinrich Graetz schreibt vom 'hadrianische(n) Verfolgungssystem'; Hadrian sei vergleichbar mit Antiochus IV. Epiphanes, der 'dem jüdischen Volke das Heidentum mit Waffengewalt aufzwingen ließ'. Ein Dekret verhängte 'die schwersten Strafen über alle diejenigen ... welche die Beschneidung, den Sabbat beobachteten oder sich mit der jüdischen Lehre beschäftigten'. Dazu kamen noch Verbote des Scheidebriefs, des Probul, von Hochzeiten an einem Mittwoch usw., vielleicht 'ein Kommentar und eine Ergänzung von seiten der römischen Behörden in Judäa', die das jüdische Brauchtum besser kannten und so dem kaiserlichen Befehl mehr Nachdruck verleihen wollten. Diese Jahre bis zum Tod Hadrians 'heißen die Zeit des Religionszwanges, der Gefahr und der Verfolgung (Geserah, Sakanah, Schemad)'.¹

Wo immer diese Begriffe in der rabbinischen Literatur aufscheinen, sieht man bis heute gerne, wenn nicht der Kontext völlig dagegen spricht, jeweils Hinweise auf die hadrianischen Verfolgungsdekrete. Interessant ist auch, wie Graetz zwischen kaiserlichem Dekret und lokalen Ergänzungen unterscheidet — ein wichtiger Ansatz, um die lange Liste von Verboten historisch etwas plausibler zu machen, der aber in der späteren Forschung nicht immer beachtet wurde. Die Liste der schon bei Graetz genannten Verfolgungsdekrete wurde in der späteren Forschung übernommen oder gar noch ausgebaut, so v.a. durch Saul Lieberman und Moshe D. Herr.² Andere schildern die "hadrianische Religionsverfolgung" nur pauschal, so etwa die noch immer einflussreiche Darstellung von Michael Avi-Yonah. Dieser versteht sie als Versuch, die "jüdische Frage" radikal zu lösen ... eine systematische Unterdrückung der jüdischen Religion ... Beschneidung, Unterweisung im jüdischen Gesetz und Ordination der Rabbiner waren unter Todesstrafe verboten. Doch diese Verfolgung erreichte ihr Ziel nicht, da sie nicht konsequent durchgeführt wurde'; sie erreichte nur die Juden Galiläas, nicht aber die jüdischen Gemeinden der Diaspora.³ Damit begrenzt Avi-Yonah die

¹ Graetz (1908), 152-154.

² Lieberman (1974), 213-234, v.a. 214-215; Herr (1972), 94-101.

³ Avi-Yonah (1962), 14.

römischen Maßnahmen auf das zentrale jüdische Siedlungsgebiet nach dem Bar Kokhba-Aufstand, Galiläa, und lässt v.a. das Beschneidungsverbot nicht für alle Juden des römischen Reichs gelten, wie das andere Autoren machen. Eine Begrenzung der Dekrete, von denen er eine lange Liste zusammenfasst, auf Palästina allein scheint auch Aharon Oppenheimer anzunehmen, wenn er als zentralen Beleg Mekh. Yitro 6 zitiert, wonach ‘Juden, die im Land Israel wohnen’, ihr Leben für die Gebote hingeben.⁴ Nur ein weiteres repräsentatives Beispiel aus neuester Zeit: Uriel Rapaport belässt auch in der Neuauflage der *Encyclopaedia Judaica* seine Schilderung der Folgen des Bar Kokhba-Aufstandes unverändert: ‘Hadrian issued the harsh restrictive edicts against the study of the Torah and the practice of Judaism, including circumcision, making their observance capital offenses. Presumably it was in the subsequent persecutions that R. Akiva and other rabbis were martyred ... These edicts of Hadrian remained in force until the time of his heir, Antoninus Pius, and in cruelty and scope they recall the decrees of Antiochus 300 years earlier’.⁵

In den letzten Jahrzehnten vermehren sich aber auch kritische Stimmen. Schon E. Mary Smallwood bietet zwar, wenn sie die jüdische Sicht der Zeit nach dem Aufstand schildert, die traditionelle Liste der römischen Dekrete gegen Beschneidung, Einhaltung des Sabbats, die Ordination der Rabbinen und das Studium der Tora usw., kommt dann aber doch zu einer recht kritischen historischen Bewertung:

The tradition of a Hadrianic persecution is too deeply embedded in Jewish literature to be brushed aside as wholly fictitious. It is not impossible that, in addition to secularizing Jerusalem, Hadrian made an active attempt to bring about the Hellenization of the Jewish people, symbolically portrayed as Greek on his coins, by the discouragement (easily magnified into the prohibition) of their distinctive practices, in the hope of thus undermining their nationalism and minimizing the chances of further political unrest. But it seems more probable that the whole tradition of the persecution is no more than an elaboration of the single pre-war prohibition of circumcision,⁶ still retained though now with a punitive as well as a moral purpose. The prohibition of the crucial rite of admission to the Jewish community could readily be regarded as and magnified into a prohibition of the practice of Judaism as a whole. Indeed, the chronology of the Jewish tradition, vague though it is, seems to suggest that the persecution was in progress before the revolt, when an attack on Judaism as a whole was surely not in question and no practice except circumcision was forbidden.⁷

In der trüben Stimmung der Jahre nach dem Aufstand hätten Juden ‘energetic or rigorous action on the Roman part to restore order and normality as hostility or attack’ umgedeutet und eine Situation gezeichnet, in der Rabbinen, die sich nicht an die römische Linie hielten, hingerichtet und so unschuldige Märtyrer ihres Glaubens wurden. ‘But even when allowance is made for substantial exaggeration and distortion, a

⁴ Oppenheimer (1982), 73. Für Belege zu den einzelnen Dekreten verweist er auf die Listen bei Lieberman und Herr.

⁵ Rapaport (2007), 194 (wörtlich gleich wie in der ersten Auflage von 1972).

⁶ Zum Verbot der Beschneidung, die mit der *castratio* gleichgesetzt wurde, schreibt Smallwood (1976), 431: ‘the ban was of empire-wide application’, aber nicht direkt gegen Juden gerichtet. Ebenso schon zuvor Lieberman (1974), 214.228.

⁷ Smallwood (1976), 464-465, Zitat 465.

substratum of truth must underlie the tradition. The bitter and lasting hatred felt by the Jews for Hadrian personally, more virulent than their hatred for Titus, testifies to at least some degree of oppression after the revolt'.⁸

Eine gründliche Durchsicht sämtlicher rabbinischer Belege, die für die Religionsverfolgung unter Hadrian angeführt wurden, hat Peter Schäfer vorgelegt.⁹ In der Mischna sieht er höchstens das Verbot der Beschneidung und des Tragens von Tefillin belegt, aber auch das nicht sicher, da 'in (der Stunde) der Gefahr' (*sakkana*) nicht ausschließlich auf die hadrianische Verfolgung und antijüdische Dekrete zu beziehen ist.¹⁰ Tatsächlich ist die Bestimmung über am Sabbat gefundene Tefillin (Er. 10:1) höchst vage und für die Frage römischer Verbote völlig irrelevant. In Tosef. Sot. 15:10 findet er das erste explizite Verbot des Torastudiums; doch nur in der Fassung der Handschrift Erfurt ist von 'Dekreten' die Rede (*gozrin 'aleinu*) und ist der Text als Aussage des Simeon ben Gamaliel in die Zeit von Uscha, also nach dem Aufstand, anzusetzen, während Handschrift Wien nicht von einem Dekret spricht und auch auf eine frühere Periode bezogen werden kann. Insgesamt nennt die Tosefta eine ganze Reihe weiterer Verbote, doch ist deren genaue Deutung und v.a. auch die Verbindung mit der hadrianischen Verfolgung zweifelhaft. In den halakhischen Midraschim ist besonders die Reihung einer Mehrzahl von Verboten in der Mekhilta auffällig, die Zuordnung zum Bar Kokhba-Aufstand aber im Einzelnen zweifelhaft. Schäfers Einschätzung der Texte als 'fortgeschrittene[s] Stadium der Literarisierung' ohne besondere Nähe zu den historischen Ereignissen¹¹ ist völlig richtig. Der Yerushalmi bietet nichts Neues, das historisch verwertbar wäre, und auch die relativ breite Überlieferung von Erzählungen im Bavli, die traditionell mit den Verfolgungen nach dem Bar Kokhba-Aufstand verbunden werden, trägt kaum historisch Verwertbares bei. Spätere rabbinische Schriften sind völlig unergiebig.

So kommt Schäfer zum Schluss: 'Mir scheint aber, daß auch eine optimistische Einschätzung bei der vorgegebenen Quellenlage nicht weit über Beschneidung, Tefillin, Torah, Megillah, Sukkah, Mezuzah, Sabbat und Hanukkalampe hinauskommen dürfte. Dies bedeutet aber auch, daß die Listen bei Lieberman und Herr als weit überzogen und unkritisch zu beurteilen sind'. Ein nüchterner Blick ergibt aber noch viel weniger: 'die Analyse hat ergeben, daß sich diese Hadrianische Verfolgung im wesentlichen auf ein ... Verbot der Beschneidung reduziert, das auf jeden Fall von den Juden als Verbot der Toraherfüllung interpretiert wurde; wieweit auch Römer über das Beschneidungsverbot hinaus das Studium und die Lehre der Torah (in Verbindung mit öffentlichen Versammlungen?) oder etwa den Sabbat verboten, läßt sich nicht mehr feststellen'.¹²

Wenn man über dreißig Jahre nach Schäfers Studie diese betrachtet, stellt man fest, dass seine Skepsis überall berechtigt war und im Einzelfall eher nicht weit genug ging. Der Kontrast zwischen seinen beiden Resumes, was maximal vertretbar und was

⁸ Smallwood (1976), 466.

⁹ Schäfer (1981), 194-235.

¹⁰ Schäfer (1981), 198.

¹¹ Schäfer (1981), 209.

¹² Schäfer (1981), 233 und 235.

historisch relativ gesichert ist, zeigt seine eigene Skepsis gegenüber den Ergebnissen seiner kritischen Analyse. Heute würde er wohl sicher die Minimalversion bevorzugen.

Nach Schäfer und in Kenntnis seiner Studie hat sich Mireille Hadas-Lebel nochmals ausführlich mit der Verfolgung der Jahre nach dem Aufstand befasst. Sie sammelt die rabbinischen Aussagen und fasst sie tabellarisch zusammen, wobei sie streng zwischen tannaitischen Texten (zu denen sie auch Baraitot aus dem babylonischen Talmud zählt, was üblich, doch problematisch ist) und späteren Texten unterscheidet. Sie bezweifelt, dass die Dekrete vom Kaiser ausgingen und betrachtet sie eher als lokale Repressalien, die nur Judäa betrafen. Doch sei schon tannaitisch praktisch die gesamte Praxis des Judentums betroffen, sodass man von einer ‘institution d’un délit de judaïsme’ sprechen könne.¹³ Sie geht damit wieder weit über die Rekonstruktion Schäfers hinaus und akzeptiert die Realität einer Fülle von Verboten jüdischer Praktiken, auch wenn anders als unter Antiochus IV. Epiphanes ein Zwang zu götzendienerischen Handlungen nicht direkt belegt ist. Allein Judäa ist betroffen — es geht also um Repressalien nach dem Aufstand, die zu einem großen Teil auf die Initiative übereifriger römischer Lokalfunktionäre zurückzuführen sind und nicht auf offizielle römische Gesetze. Damit reduziert sie die “Verfolgung” weithin zu einem regionalen Phänomen, nimmt aber andererseits eine Vielzahl von Maßnahmen als gesichert an, weil sie tannaitische Texte etwas pauschal als historisch verlässlich betrachtet und auch Baraitot des babylonischen Talmud zu dieser frühen Textgruppe zählt.

2. Zur Methodenfrage

Sämtliche Aussagen über Verbote jüdischer Praktiken durch die römische Regierung im Gefolge des Bar Kokhba-Aufstandes stammen aus rabbinischen Schriften. Die historische Bewertung dieser rabbinischen Angaben ist durch das Fehlen jedweder Bestätigung in der nichtjüdischen Literatur der Zeit erschwert, wenn man vom Verbot der Beschneidung absieht (dazu später). Nur spätere Texte sprechen explizit von der Zeit des Kaisers Hadrian, die meisten dagegen nur von ‘der Gefahr’ (*sakkana*), ‘der Stunde der Gefahr’, später dann auch der ‘Vernichtung’ (*shemad*), oder einfach von Dekreten (*gezerot*), die man bzw. die frevelhafte Regierung erließ (*gazrah*). Solche Aussagen sind sehr unspezifisch und später sehr schematisch auf eine Verfolgung der Zeit nach Bar Kokhba bezogen. Einzelne Aussagen durch die im Text genannten Akteure oder Sprecher zeitlich einzuordnen mag helfen, doch leidet dieser Zugang an der üblichen Unsicherheit der Namensüberlieferung bzw. wie Tradentennamen generell zu bewerten sind. Auch wenn man sich auf tannaitische Belege konzentriert, fragt sich, ob man Baraitot dazu rechnen darf. Erzählende Baraitot, mit denen wir hier zu tun haben, sind anders als halakhische Texte besonders problematisch. Wann immer sie, wie es hier meist der Fall ist, keine frühere Parallelen haben und nur im babylonischen Talmud vorkommen, sollte man auf sie für eine historische Rekonstruktion eher verzichten. Das gilt besonders auch für die Erzählungen von der Hinrichtung einzelner Rabbinen dieser Periode, die oft nicht mit dem übereinstimmen, was andere rabbinische Texte über diesen Rabbi erzählen. Nicht einmal vom bekanntesten Märtyrer dieser Zeit, R. Aqiva,

¹³ Hadas-Lebel (1990), 177.

kann man sicher sagen, wann innerhalb der Jahre des Aufstands oder danach er hingerichtet wurde und was das Vergehen war, wofür er verurteilt wurde.¹⁴ Ein anderes Problem stellen die Listen von Verboten dar, die während des Aufstands oder nachher erlassen worden sein sollen. Die frühesten solchen Listen finden wir in der Mekhilta. In Shabbeta 1 lesen wir:

Und so findest du, dass alles, wofür die Israeliten ihr Leben einsetzten, bei ihnen Bestand hatte, und alles, wofür die Israeliten nicht ihr Leben einsetzten, bei ihnen keinen Bestand hatte. So hatten bei ihnen der Sabbat, die Beschneidung, das Studium der Tora und das Tauchbad Bestand, weil sie dafür ihr Leben einsetzten. Und der Tempel und die Gerichtsbarkeit, die Brachjahre und die Jubeljahre, wofür sie nicht ihr Leben einsetzten, hatten bei ihnen keinen Bestand.

Der Text wird zwar gern auf die Verfolgung unter Hadrian bezogen. Doch passt dazu nicht recht die Erwähnung des Tempels. Er bestand nicht mehr, seine Erneuerung war aber sehr wohl eines der zentralen Ziele des Aufstands, wofür viele Juden damals ihr Leben aufs Spiel setzten. Insgesamt ist der Text eher zeitlos.¹⁵ Bei Sabbat und Beschneidung könnte man ebenso an die Makkabäerzeit denken; beim Tauchbad fragt sich, wann je ein solches Verbot durchsetzbar gewesen wäre, da es ja durchaus nicht an eine reguläre Miqwe gebunden war, die man hätte überwachen oder gleich schließen können. Es ist hier wohl eher einfach gesagt, dass man sich auch unter großen Schwierigkeiten daran hielt, wozu es keinerlei Verbot oder Verfolgung braucht. Das gilt auch vom Torastudium, das viele nur unter großem Verzicht auf ein angenehmeres Leben verwirklichen konnten. 'Sie gaben/setzten ihr Sein/ihr Leben für etwas ein' (*natnu nafshan 'al*) bedeutet nicht unbedingt, etwas unter drohender Lebensgefahr zu tun, sondern einfach, etwas mit voller Hingabe und mit ganzem Einsatz zu tun. So 'haben die Väter und die Propheten ihr Leben für Israel gegeben' (Mekh. Pisha 1). Dina wird die Schwester Simeons und Levis genannt (und nicht auch der übrigen Söhne Jakobs: Gen 34:25), 'weil diese ihr Leben für ihre Schwester einsetzten' (Shira 10). Ebenso erklärt man, warum Num 25:18 von den Midianitern und 'ihrer Schwester Kosbi' spricht: 'Weil sie ihr Leben für ihr Volk einsetzte, wird ihr Volk nach ihr genannt' (ibid.). Zahlreiche weitere Beispiele für diese Verwendung der Phrase findet man in späteren rabbinischen Texten. Sie auf eine Verfolgung zu deuten, wäre nur bei zusätzlichen Informationen möglich, die aber fehlen.

Absolut wörtlich zu nehmen ist dagegen die Phrase im zweiten Text der Mekhilta, Bahodesh 6, einem Kommentar zu Ex 20:6 'bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten'. Nach einer Deutung derjenigen, die Gott lieben, auf Abraham, derer, die

¹⁴ Goldberg (1984). Der einzige vortalmudische Text, Tosef. Sanh. 2:8, erwähnt einzig seine Gefangenschaft.

¹⁵ In der Parallele Sif. Deut. 76 wird kein Einzelgebot genannt, auch wenn der Kontext vom Verbot des Blutgenusses spricht. Dafür gibt es hier eine Zeitangabe: 'R. Shim'on ben Gamaliel sagte: Jedes Gebot, wofür die Israeliten ihr Leben zur Zeit der Vernichtung hingaben (*she-masru Yisrael nafshan 'aleha be-sha'at ha-shemad*), üben sie offen aus, und jedes Gebot, wofür die Israeliten ihr Leben zur Zeit der Verfolgung nicht hingaben, ist bis heute geschwächt'. Hier wird sehr wohl der Bar Kokhba-Aufstand gemeint sein.

seine Gebote halten, auf die Propheten und die Ältesten folgt eine Auslegung im Namen des R. Natan:

Das sind die, die im Land Israel wohnen und ihr Leben für alle Gebote hingeben (*notmin nafshan*). Warum gehst du hinaus, um hingerichtet zu werden? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Warum gehst du hinaus, um verbrannt zu werden? Weil ich Tora gelesen habe. Warum gehst du hinaus, um gekreuzigt zu werden? Weil ich ungesäuertes Brot gegessen habe. Warum erhältst du hundert Geißelhiebe? Weil ich den Feststrauß (am Laubhüttenfest) getragen habe. Und es heißt: 'Ich wurde im Haus derer, die mich lieben, verwundet' (Sach 13:6). Diese Schläge haben [mir] bewirkt, dass ich von meinem Vater im Himmel geliebt werde.¹⁶

Für die meisten Autoren ist dieser Text mit seinen späteren Parallelen der zentrale Beleg für die Verfolgungen unter Kaiser Hadrian. Besonders bemüht man sich — so etwa Saul Lieberman¹⁷ — die verschiedenen Formen der Todesstrafe für die einzelnen religiösen Vergehen aus der historischen Realität und dem römischen Strafrecht zu begründen. Als R. Natan zugeschriebene Aussage könnte der Text in die fragliche Zeit passen. Doch erstaunt, dass nach diesem Text auch vermeintlich kleinere religiöse Bräuche von den Behörden radikal verfolgt werden. Wie leicht konnte (und wollte) man etwa das Essen ungesäuertes Brote kontrollieren, wenn doch die meisten sie zuhause zubereiteten? Oder sollte man die Mazzot als *pars pro toto* für das Begehen des Pesahfestes verstehen, das die römischen Behörden schon seit langer Zeit als ein Fest mit großem Potential zu nationalen Unruhen wahrnahmen? Für das Tragen des Lulav schließlich wird man nicht getötet, sondern nur ausgepeitscht, laut Lieberman, weil das Feiern von Sukkot nicht offiziell verboten war, sondern allein von den lokalen Behörden kraft ihrer Ordnungsvollmacht (*coercitio*) geahndet wurde.¹⁸ Eher ist wohl von den beiden Bibelversen auszugehen, die die Einheit rahmen und durch das Stichwort 'die mich lieben' (*'ohavai*) verbunden werden. Die Liste bringt entsprechend den zwei Pluralformen im Bibelvers zwei Beispiele für 'die mich lieben', nämlich Beschneidung (durch Gen 17 mit Abraham verbunden, der schon zuvor als Typos derer genannt wird, 'die mich lieben'; cf. Jes 41:8: *'Avraham 'ohavi*), und Torastudium, dann zwei 'Gebote', Mazza und Lulav. Der abschließende Vers Sach 13:6 führt zum Schluss, dass man dafür "geschlagen" wird. Gewiss könnte man argumentieren, dass historische Erfahrung die Auswahl der Verse bestimmt hat. Doch muss ein solches Argument immer fragwürdig bleiben (auch Lieberman muss zugeben, dass die Hinrichtungsart in den Märtyrererzählungen nicht immer den Angaben dieser Liste folgt); der literarische Charakter der Komposition dominiert. Eine ausschließliche Festlegung auf die Zeit nach dem Bar Kokhba-Aufstand ist nicht notwendig.

3. Der (historische) Kern der Tradition?

¹⁶ Der Schlusssatz ist nach dem Erstdruck übersetzt; fast gleich die Handschriften München und Vatikan. Die gewöhnlich beste Handschrift Oxford liest: 'Diese Schläge haben bewirkt, dass sie von ihrem Vater im Himmel geliebt werden'.

¹⁷ Lieberman (1974), 215-218.

¹⁸ Lieberman (1974), 218.

Wenn man schon einzelne rabbinische Texte, die als Belege der Religionsverfolgung gelten, auch anders interpretieren mag, kann man so die ganze Fülle an Belegen, die im Lauf der Zeit gesammelt wurden, als nicht beweiskräftig hinwegwischen? Auffällig ist, wie viele für die hadrianische Verfolgung herangezogene Texte liturgische Praxis betreffen, wie den schon erwähnten Lulav oder die Verwendung von Tefillin (Er. 10:1; Meg. 4:8: in beiden Texten ist ‘Gefahr’ gewiss allgemeiner gebraucht — am Sabbat gefundene Tefillin erst nach Einbruch der Dunkelheit in den Ort bringen, mag ja auch wegen Räubergefahr nicht ratsam sein; mit dem Tragen gerundeter Tefillin verlieren diese ihre Schutzfunktion als Phylakterien, wie sie ja wegen der in sie gesetzten Erwartung auf ‘Bewahrung, Bewachung’ genannt werden, werden also eine ‘Gefahr’, und zugleich erfüllt man damit auch nicht mehr die religiöse Pflicht). Interessant ist auch Tosef. Ber. 2:13, worin man das Verbot der Rezitation des Shemá belegt findet:

Es sagte R. Meir: Einmal saßen wir im Lehrhaus vor R. Aqiva und rezitierten das Shemá, ohne es unsere Ohren hören zu lassen, wegen eines Quaestors (*qasdor*), der an der Türe stand. Man antwortete ihm: Eine Stunde der Gefahr ist kein Beweis.¹⁹

In Hörweite eines römischen Beamten rezitiert man das Bekenntnis so leise, dass man es selbst nicht hört, womit man gewöhnlich seine Pflicht nicht erfüllt. Die Kontrolle durch den römischen Beamten gilt als Gefahrensituation. Peter Schäfer hat zu Recht den Kontext betont: Direkt vor unserem Text ist von einem Mann die Rede, der einen Samenerguss hatte und keine Möglichkeit findet, sich im Tauchbad zu reinigen. Nach Auffassung des R. Meir rezitiert er das Shemá leise, während andere Rabbinen die laute Rezitation erlauben. Gemeinsam ist beiden Szenen die Scheu davor, in Gegenwart von Unreinheit (und der heidnische Beamte gilt als unrein) den Namen Gottes hören zu lassen.²⁰ Auch im weiteren Umfeld des Textes ist stets davon die Rede, dass man in Gegenwart von Unreinem das Shemá nicht rezitiert. Auffällig bleibt jedoch, dass der Kommentar zur Szene auf die ‘Stunde der Gefahr’ verweist. Doch geht daraus hervor, dass die Rezitation des Shemá verboten gewesen sei, weil etwa das Bekenntnis zum einen Gott im Gegensatz zur göttlichen Verehrung des römischen Kaisers stünde? Dieser Konflikt war jedoch zur Zeit Hadrians nicht neu und schon seit einem Jahrhundert dadurch gelöst, dass Juden für den Kaiser opfern und für ihn beten, nicht aber ihm opfern und ihn göttlich verehren. Das Judentum war als *religio licita* anerkannt (wie Tertullian²¹ den Rechtsbestand begrifflich fasst); das Verbot eines jüdischen Grundbekenntnisses wäre demnach eine völlige Umkehr bisheriger römischer Politik gewesen; das wäre jedoch erst umfassender zu belegen. Die Erzählung vom Märtyrertod Aqivas (Ber. 61b) stellt zwar das Bekenntnis zum einen Gott in den Mittelpunkt; doch auch dieser späte Text nennt nicht die Rezitation des Shemá, sondern das öffentliche

¹⁹ Es ist zu betonen, dass es in Iudaea/Syria Palaestina nie einen römischen Quästor gegeben hat. Ich danke Prof. Werner Eck für diesen Hinweis. Zur Problematik dieses Titels in rabbinischen Texten (in verschiedenen Transkriptionen) siehe Sperber (1984), 184, der auch *quaesitor*, eventuell gleichgesetzt mit *quaestionarius* oder auch mit *inquisitor* als richterlicher Position, als mögliche Deutungen einzelner Stellen anführt.

²⁰ Schäfer (1981), 201.

²¹ Ter. *Apol.* 21:1, nennt das Judentum eine bestens bekannte und erlaubte Religion (*insignissimae religionis, certe licitae*).

Lehren der Tora als Grund der Verhaftung Aqivas und anderer Rabbinen. Gewiss wurden im Lauf der Zeit immer mehr liturgische Veränderungen im Judentum mit Zeiten der Verfolgung begründet und interpretierte man auch frühe rabbinische Texte in diesem Sinn, doch sollte man das nicht als den ursprünglichen historischen Kontext annehmen.²² Was die kurze Szene in Tosef. Ber. angeht, wäre, wenn wir einmal den Text historisch nehmen, als Grund für die stille Rezitation ebenso plausibel, dass die Rabbinen den römischen Beamten nicht auf ihre Versammlung aufmerksam machen wollten, sei es, dass Versammlungen nicht gerne gesehen oder überhaupt verboten waren, sei es, dass man ganz einfach keine Aufmerksamkeit auf sich ziehen wollte. Auf zwei Punkte sei im Folgenden näher eingegangen.

3.1. Das Verbot der Beschneidung

Die nicht sehr zuverlässige *Historia Augusta* legt das Verbot der Beschneidung als Ursache des Bar Kokhba-Aufstandes nahe, auch wenn sie nicht ausdrücklich die Beschneidung nennt, sondern die Verstümmelung der Genitalien: *Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum quod vetabantur mutilare genitalia* (*Had.* 14:2). Es ist seit Langem umstritten, ob das Verbot der Beschneidung die Ursache des Aufstands oder nicht eher eine seiner Folgen war, an deren Anfang vielleicht eher der Beschluss zur Gründung der Aelia Capitolina an Stelle der Tempelstadt Jerusalem stand.²³ Das Reskript des Antoninus Pius (datierbar ab 138) könnte dann als Zurücknahme der hadrianischen Gesetzgebung gelten: *Modestinus libro sexto regularum: Circumcidere Iudaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non eiusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur* (*Digesta* 48:8:11). Die Einschränkung der Erlaubnis auf die Söhne von Juden schließt die Beschneidung von Proselyten aus, ebenso die von Sklaven in jüdischem Besitz; wie weit man sich in der Praxis daran gehalten hat, ist hier nicht zu diskutieren. Doch ist auch möglich, dass die beiden Texte nicht so direkt aufeinander zu beziehen sind.

Die beiden schon zitierten Texte aus der Mekhilta werden regelmäßig als Beleg für das Verbot der Beschneidung genannt, auf dessen Übertretung die Todesstrafe stand. Relevant ist dabei allein Mekh. Baḥodesh 6: 'Warum gehst du hinaus, um hingerichtet zu werden? Weil ich meinen Sohn (*et beni*) beschnitten habe'. Dies ist der Text von MS Oxford; MS München, MS Vatikan und der Erstdruck lesen stattdessen 'die Söhne Israels' (*et bene Yisra'el*), was vielleicht die allgemeinere Formulierung der römischen Erlaubnis spiegelt.

Shab 19:1 zitiert R. Eliezer zur Frage, welche Tätigkeiten im Zusammenhang mit einer Beschneidung auch am Sabbat erlaubt sind. Dazu gehört auch, das

²² Siehe Ringer (2012-2013). Ein neuester Beitrag zur Verbindung liturgischer Entwicklungen mit der hadrianischen Verfolgung ist Henshke (2013): Segenssprüche über Mitsvot sind in der Literatur des Zweiten Tempels und in der Mischna noch nicht erwähnt, in der Tosefta dagegen prominent belegt. Henshke vermutet daher, dass die Rabbinen solche Segenssprüche im Gefolge der römischen Verbote von Mitsvot nach dem Bar Kokhba-Aufstand einführten, um das Volk zur Einhaltung der Gebote zu ermutigen. Auch das kann natürlich nur Vermutung bleiben.

²³ Zur Diskussion siehe Oppenheimer (2003).

Beschneidungsmesser (genauer: ‘das Gerät’, *keli*) hinzubringen, wenn man dies nicht schon zuvor getan hat. Normalerweise trägt man es offen, ‘in der Gefahr (*ba-sakkana*) verdeckt man es vor Zeugen’. Was genau mit ‘Gefahr’ gemeint ist, ist nicht gesagt und interessiert auch die Gemara in beiden Talmudim zur Stelle überhaupt nicht. In der Mischna gibt es nur eine einzige Stelle, wo “Gefahr” einen konkreten Zeitpunkt bezeichnet, nämlich Ket. 9:9, dass ‘seit der Gefahr’ (*min ha-sakkana we-helakh*) eine Frau (ihre Ketubba) auch ohne Get einfordern kann. Ob man das auf den Bar Kokhba-Aufstand beziehen muss, ist jedoch nicht so sicher; es kann auch allgemeiner bedeuten: Seit die Zeiten so gefährlich geworden sind, verlangt man nicht mehr alle früher erforderlichen Dokumente; man rechnet damit, dass sie in unsicheren Zeiten verloren gehen können. Ähnlich ist wohl auch Shab. 19:1 zu verstehen: Wann immer es zu gefährlich scheint, sich mit einem Messer, einer Waffe, offen auf der Straße zu zeigen, darf man es am Sabbat auch verdeckt tragen. Wozu es dafür Zeugen braucht, ist fraglich, da ja auch die bei der Beschneidung Anwesenden sehen, dass man nur das für die Beschneidung Notwendige mitgebracht hat. Wesentlich in unserem Kontext ist, dass der Text in gewissen Zeiten das offene Tragen eines Messers als gefährlich betrachtet; dass die Beschneidung als solche in Gefahr bringt, ist aus dem Text nicht herauszulesen. Als Beleg für das Verbot der Beschneidung kann der Text nicht dienen. Dieses Verbot ist damit rabbinisch weniger gut belegt als gewöhnlich angenommen.

Juden die Beschneidung ihrer Söhne zu verbieten passt nicht in die römische Tradition der Duldung religiöser Praktiken des Judentums; dass Juden “die väterlichen Gesetze” einhalten dürfen, war seit Caesars Zeiten unbestritten. Sollte Hadrian wirklich mit der Tradition gebrochen und das Judentum in seiner Wurzel angegriffen, jüdisches Leben schlechthin verboten haben? Historiker hatten schon immer ihre Probleme, wie man eine so radikale Wende römischer Religionspolitik erklären könne.

Zuletzt hat Ra‘anan Abusch eine Lösung vorgeschlagen. Gegen die verbreitete Vorstellung, ein Gesetz, in dem Hadrian die Beschneidung verboten habe, sei verloren gegangen, betont er eindeutig: ‘no Hadrianic prohibition of circumcision ever existed ... neither before the outbreak of the war nor in its wake’. Das schon zitierte Reskript des Antoninus Pius sei das erste kaiserliche Gesetz, das sich mit der Beschneidung befasst, und zwar im Kontext des Schutzes von Sklaven vor Misshandlung.²⁴ Erst dieses Gesetz setzt Beschneidung und Kastration gleich. ‘Pius did not issue his rescript with the aim of reversing his predecessor’s legal innovations, as some would have it, but instead his law demonstrates his abiding commitment to protect slaves from their owners’.²⁵ Wenn man in den Jahren zuvor in Judäa Beschneidung und andere spezifisch jüdische Praktiken verfolgt haben sollte, war dies eine Initiative der lokalen römischen Behörden (spätere rabbinische Texte verbinden dies gern mit dem Namen des römischen Kommandanten Tineius Rufus), die im Rahmen ihrer Befugnis zur *coercitio* zu immer drastischeren Maßnahmen griffen, um der Unruhe in der jüdischen Bevölkerung Herr zu werden. Hätte es ein Reichsgesetz gegen die Beschneidung gegeben, hätte dies auch die Juden

²⁴ Abusch (2003), 73. Er nennt dort auch eine Reihe von Autoren, die schon früher diese Position vertreten haben, so v.a. Geiger (1976) und Schäfer (1997), 103-105.

²⁵ Abusch (2003), 87.

der Diaspora betroffen und wohl auch zu Reaktionen geführt, was jedoch nirgends belegt ist.²⁶

3.2. Ein Verbot des Torastudiums?

Ein zweiter Fixpunkt in der Schilderung der Verfolgungsmaßnahmen nach dem Aufstand ist das Verbot, öffentlich Tora zu lehren oder überhaupt sich mit der Tora zu befassen. Vorweg sei kurz ein Motiv genannt, das zwar nur spät belegt ist, aber in der Geschichte der rabbinischen Bewegung nach Bar Kokhba auch heute noch gerne verwendet wird, nämlich die Ordination der Rabbinen, die damals verboten gewesen sei.

Denn einmal dekretierte die frevelhafte Regierung eine Verfolgung (*shemad*) gegen Israel: Jeder, der ordiniert (*somekh*), werde getötet, und jeder, der ordiniert wird (*nismakh*), werde getötet. Und die Stadt, in der man ordiniert, werde zerstört, und die Gebiete, in denen man ordiniert, werden ausgerottet. Was tat Jehuda ben Bava? Er ging und setzte sich zwischen zwei große Berge und zwischen zwei große Städte und zwischen zwei Sabbatgebiete, zwischen Uscha und Schefaram. Und er ordinierte (*samakh*) dort fünf Älteste (Sanh. 14a).

Dadurch sei die Lehrkontinuität über die Zeit des Aufstands hinweg gesichert worden. Der Begriff der 'Ordination', Semikha (wörtlich 'Aufstützen', als Handauflegung verstanden, auch wenn sogar der babylonische Talmud diese nicht für unabdingbar hält), kommt nur im Bavli vor, während die Semikha nur in Palästina möglich gewesen sein soll. Die palästinischen Quellen schildern zwar verschiedenste Ernennungen von Rabbinen, kennen dafür aber kein festes Ritual und auch nicht die Vorstellung, dass dadurch ein Rabbi in die Traditionskette ab Mose am Sinai eingegliedert wird und dadurch die korrekte Weitergabe der Tora garantiert. Somit ist auch die Erzählung über Jehuda ben Bava eine Übertragung babylonischer Vorstellungen in das Palästina der Jahre nach Bar Kokhba und für eine historische Rekonstruktion völlig unbrauchbar. Eine Ordination in diesem religiös aufgeladenen Sinn hat es in Palästina nie gegeben. So konnte sie auch nicht von römischen Behörden verboten werden.²⁷

Wie aber steht es mit dem Verbot des Torastudiums? Schon zitiert wurden zwei Texte aus der Mekhilta. Shabbeta 1 wird das Torastudium (*talmud tora*) unter jenen Geboten genannt, für die Israel sein Leben eingesetzt habe, weswegen es auch Bestand gehabt habe. Wie schon gesagt, spricht der Text nicht von einer Verfolgungssituation,

²⁶ Siehe auch Justinus Martyr, der wenig später in Kleinasien schreibt und mehrfach die Beschneidung von Juden als völlig normale Praxis in seiner Zeit erwähnt (*Dial.* 16:2-3, 46:2 und öfter). Was Tineius Rufus betrifft, macht mich Prof. Werner Eck darauf aufmerksam, dass er kaum als jemand gelten konnte, der harsch gegen die Bevölkerung vorging; denn, wie Cass. Dio (69:13:1-2) schreibt, achteten die Römer — und das heißt wohl der Statthalter Tineius Rufus — zunächst gar nicht auf die Unruhe in Judäa. Deshalb wurde er auch schnell durch Iulius Severus abgelöst. Siehe Eck (1999), 79.83; Eck (2003), 155-156, und Labbé (2012), 447.458.466-469. Um so rätselhafter ist es, wie Tineius Rufus neben Hadrian für die Rabbinen der Hauptverantwortliche für jegliches Vorgehen gegen Juden und ihre religiösen Vorschriften wird.

²⁷ Ausführlich dazu Stemberger (2005).

sondern einfach zeitlos vom vollen Einsatz für bestimmte Gebote. Der zweite Text, Mekh. Bahodesh 6, nennt unter jenen, die für die Einhaltung der Gebote getötet werden, auch jemanden, der Tora liest: 'Warum gehst du hinaus, um verbrannt zu werden? Weil ich Tora gelesen habe (*'al she-qariti ba-tora*)'. Auffällig ist hier, dass schon das bloße Lesen der Tora und nicht nur deren öffentliche Lehre ein Todesurteil bewirkt. Der Hinweis, dass die Tora von Nichtjuden als magisch wirksamer Text betrachtet wurde und sein Leser als Zauberer verbrannt wurde, erklärt den Text kaum. Wie bei der Beschneidung gilt auch hier: Die römische Tradition, Juden die Einhaltung der väterlichen Sitten zu garantieren, betrifft natürlich auch den Besitz der zentralen religiösen Schrift, der Tora, und deren Studium. Dass die Lesung der Tora ein zentrales Element des Synagogengottesdienstes war, haben sicher auch römische Behörden gewusst. Ein Verbot der Tora käme einem Verbot des Judentums gleich. Wirksam wäre da nur die Beschlagnahme und Vernichtung der Torarollen gewesen; davon ist aber in rabbinischen Texten nie die Rede.

Ein zu diesem Thema als Beleg gerne zitierter Text ist Tosef. Sot. 15:10. R. Yishma'el sagt, dass man seit Zerstörung des Tempels aus Trauer kein Fleisch essen und keinen Wein trinken sollte, man aber der Gemeinschaft nichts auferlegt, was sie nicht ertragen kann. Dann fährt er fort:

Nachdem sie die Tora unter uns entwurzeln (*'oqrin*), dekretieren wir (*nigzar*) doch über die Welt, dass sie veröde, dass man nicht heirate und keine Kinder zeuge, keine Woche für den (neugeborenen) Sohn begehe, bis der Same Abrahams von selbst ausstirbt.

Der hier nach MS Wien übersetzte Abschnitt betont, dass man sich nach dem Untergang des Tempels neu orientieren muss, wenn das Judentum als solches überleben soll. Das 'Entwurzeln' der Tora bezieht sich da wohl auf alle ihre Elemente, die ohne Tempel nicht mehr möglich sind. Anders ist es in der Fassung von MS Erfurt: 'Da sie gegen uns dekretieren (*gozrin*), nicht Tora zu lernen (*she-lo lilmod tora*), dekretieren wir doch über Israel, nicht zu heiraten, und dann wird Israel veröden und der Same Abrahams aussterben'. Nur in dieser Fassung ist von einem von außen erlassenen Dekret gegen das Studium der Tora die Rede; Sprecher ist hier nicht R. Yishma'el, sondern Rabban Simeon ben Gamaliel, damit ein Rabbi der Generation nach dem Aufstand. Der Verdacht liegt nahe, dass hier MS Erfurt eine spätere Umformung eines früheren Textes ist.

Als weiterer Beleg für das Verbot der Toralesung bzw. des Torastudiums gilt Tosef. Er. 5:24 (= Zuckermandel 8:6). Im Rahmen der Diskussion, ob für das Sabbatgesetz Höfe und Dächer als Teil eines einzigen Gebiets zu betrachten sind, wird R. Jehuda zitiert:

Eine Begebenheit in einer Stunde der Gefahr (*be-sha'at sakkana*). Wir pflegten eine Torarolle vom Hof auf das Dach und vom Dach auf ein anderes Dach zu bringen und dort darin zu lesen. Man sagte ihm: Eine Stunde der Gefahr gilt nicht als Beweis.

Nur MS Erfurt liest *be-sha'at ha-sakkana*, 'in der Stunde / zur Zeit der Gefahr', was auf eine bekannte Gefahrensituation verweist, also eventuell die Zeit des Bar Kokhba-Aufstands und der Jahre danach sein könnte, wozu auch der Name des Tradenten passt. MS Wien und ein Genizatext haben *sakkana* ohne bestimmten Artikel, womit jedwede gefährliche Situation gemeint sein kann, in der man sich einen ruhigen, sicheren Platz

zum Lesen der Tora wählt. Es ist Sabbat, doch nicht die öffentliche Lesung der Tora in der Synagoge. Ein Verbot des gemeinsamen Studiums der Tora könnte höchstens in MS Erfurt impliziert sein, ist aber auch da nicht das einzig mögliche Verständnis des Textes.

Zu einem schon besprochenen Text, Er. 10:1, wie man mit am Sabbat im öffentlichen Raum gefundenen Tefillin umgeht, passt Tosef. Er. 8:16 (= Zuckermandel 11:15):

Wer eine Torarolle (*sefer*) im Feld findet, setzt sich dazu und bewacht sie, bis es dunkel wird. Dann nimmt er sie und geht. Bei Gefahr aber (*u-ve-sakkana*) lässt er sie liegen und geht weiter. Wenn es regnet, hüllt er sich (daheim) in Leder, kehrt zurück und deckt sie zu.

Auch hier sind alle möglichen Gefahren gemeint, wilde Tiere, Räuber usw., deretwegen man nicht bis zum Abend auf dem freien Feld bleiben möchte. Ein Bezug auf den Bar Kokhba-Aufstand ist hier nicht gegeben, ebensowenig ein Verbot, eine Torarolle zu besitzen.

Somit ist keinem der frühen Texte ein Verbot der Tora oder ihrer Lesung zu entnehmen. Am ehesten ist, wie oben zu Tosef. Ber. 2:13 schon erwähnt, zu vermuten, dass die römischen Behörden in der Zeit des Aufstands und in den unruhigen Jahren danach Versammlungen untersagten bzw. stark kontrollierten, was der im römischen Recht allgemein restriktiven Haltung zu *collegia* und deren Versammlungen entspräche.²⁸ Das konnte dann natürlich leicht als Verbot des gemeinsamen Torastudiums verstanden werden, auch wenn nicht dieses, sondern die Versammlungen an sich den römischen Behörden gefährlich schienen und daher wohl immer wieder verboten wurden.²⁹

²⁸ Siehe dazu Smallwood (1976), 133-136. Erst eine Baraita in Ber. 61b formuliert: 'Es lehrten unsere Meister: Einmal dekretierte (*gazrah*) die frevlerische Regierung, dass man sich nicht mit der Tora befassen dürfe. Wer sich mit der Tora befasst, werde mit dem Schwert durchbohrt. Es kam Pappos ben Jehuda und traf R. Aqiva an, der da saß und auslegte, Scharen öffentlich versammelte (*maqhil qehillot be-rabbim*), und eine Torarolle war in seinem Schoß ...'. Auch wenn zuerst die Beschäftigung mit der Tora schlechthin verboten wird, ist es dann doch nur R. Aqiva, der öffentlich Versammlungen zum Torastudium abhält, der verhaftet und hingerichtet wird. Der Text ist literarisch ausgestaltet und nicht als Geschichtsquelle brauchbar; doch zumindest in der Wahrnehmung seines Redaktors ist es sehr wohl die öffentliche Versammlung, die die Behörde zum Eingreifen bringt. Zu Recht nennt Lieberman (1974), 326, in diesem Zusammenhang das bei Eusebius (*HE* 8:17:7) zitierte Schreiben des Licinius gegen Christen, die die väterlichen Gesetze verlassen haben 'und unterschiedliche Volksmengen an unterschiedlichen Orten zusammenbringen' (*ἐν διαφόροις διάφορα πλῆθη συνάγειν*). Sicher ist der Zeitabstand groß, doch öffentliche Versammlungen sind für die Behörden immer problematisch geblieben.

²⁹ Siehe auch Schäfer (1981), 234-235. Er rechnet mit der Möglichkeit, 'daß das Verbot der Torah als Summe aller Gebote nicht auf ein konkretes römisches Dekret zurückgeht, sondern nur die Verfolgung nach dem Krieg in einem Begriff schlagwortartig zusammenfaßt ... wieweit auch Römer über das Beschneidungsverbot hinaus das Studium und die Lehre der Torah (in Verbindung mit öffentlichen Versammlungen?) oder etwa den Sabbat verboten, läßt sich nicht mehr feststellen'.

4. Zusammenfassung

Der Durchgang durch die wichtigsten frühen Texte, die in der Forschung als Belege von Verboten religiöser jüdischer Praktiken verstanden wurden, deren Nichteinhaltung mit schwersten Strafen bis hin zur Todesstrafe geahndet wurde, hat keine sicheren Ergebnisse gebracht. Die rabbinische Literatur bringt mit wachsendem zeitlichen Abstand von den Ereignissen immer mehr Details, wobei allerdings in vielen Texten ein direkter oder gar ausschließlicher Bezug auf die Jahre nach dem Bar Kokhba-Aufstand nicht zu sichern ist. Zu immer mehr Formen jüdischer Religionsausübung, die den Rabbinen wichtig sind, betonen sie, dass diese auch in Zeiten der Verfolgung einzuhalten sind. Römische "Dekrete" gegen jüdische Praktiken und "Verfolgung" werden dabei zu Topoi religiöser Ermahnung, deren geschichtlicher Sitz im Leben nur noch selten fassbar ist. Diese Distanz zur realen Geschichte zeigt sich auch darin, dass die einzige historisch völlig gesicherte und dauerhafte Folge des Aufstands, der Aufbau der Aelia Capitolina und das Verbot, dass Juden (bzw. allgemein Beschnittene) deren Stadtgebiet nicht betreten dürfen, in der rabbinischen Literatur keine Rolle spielt. Justinus (*Dial.* 16:2) hat dies mit der Beschneidung verbunden. Sie ist ein Zeichen, das Juden für das Schicksal heraushebt, das sie allein jetzt zu erleiden haben, da ihre Gebiete verlassen, ihre Städte verbrannt sind, andere ihre Früchte essen 'und niemand von euch nach Jerusalem hinaufzieht' (καὶ μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνη εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ).

Doch bei aller berechtigten Skepsis gegenüber gewissen rabbinischen Aussagen bzw. deren moderner Deutung auf eine Verfolgung nach dem Bar Kokhba-Aufstand ist festzuhalten, dass es sicher eine Reihe von Maßnahmen der römischen Behörden gegeben hat, mit denen man die jüdische Bevölkerung Palästinas bestrafen bzw. zumindest unter scharfer Kontrolle halten wollte. Die im römischen Recht angelegte Einschränkung der Versammlungsfreiheit scheint mir, auch wenn sie in den rabbinischen Texte erst relativ spät und eher am Rande genannt wird, zentral zu sein. Damit sind natürlich auch gewisse religiös begründete Versammlungen sehr erschwert oder gar unmöglich gemacht worden. Verbunden mit dem nun verschärften Verbot der Beschneidung von Nichtjuden haben wir wohl den Kern, um den sich im Laufe der Zeit immer mehr Verbote und "Verfolgungsmaßnahmen" angesammelt haben. Verfolgungen sind schon sehr früh ein fester Topos jüdischer Geschichtsschreibung geworden.

Bibliographie

- Abusch, R. (2003). 'Negotiating Difference. Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt', in: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen, 71-91.
- Avi-Yonah, M. (1962). *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz*. Berlin.
- Eck, W. (1999). 'The Bar Kokhba Revolt: The Roman Point of View'. *JRS* 89, 76-89.

- (2003). ‘Hadrian, the Bar Kokhba-Revolt, and the Epigraphic Transmission’, in: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen, 153-170.
- Geiger, J. (1976). ‘The Ban on Circumcision and the Bar-Kokhba Revolt’ (hebräisch). *Zion* 41, 139-147.
- Goldberg, A. (1984). ‘Das Martyrium des Rabbi Aqiva. Zur Komposition einer Märtyrererzählung (bBer 61b)’. *FJB* 12, 1-82 (Nachdruck in: idem, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I*, Tübingen 1997, 351-412).
- Graetz, H. (1908). *Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmud*. 4. Auflage, Leipzig.
- Hadas-Lebel, M. (1990). *Jérusalem contre Rome*. Paris.
- Henshke, D. (2013) ‘Blessings over Mitsvot: The Halakha and its History’ (hebräisch). *Sidra* 27-28, 27-110.
- Herr, M. D. (1972). ‘Persecution and Martyrdom in Hadrian’s Days’. *ScrHier* 23, 85-125.
- Labbé, G. (2012). *L’affirmation de la puissance romaine en Judée (63 a.C.-136 p.C.)*. Paris.
- Lieberman, S. (1974). ‘Redifat dat Yisra’el’, in S. Lieberman and A. Hyman (eds.), *S.W. Baron Jubilee Volume*. Jerusalem. Hebr. Teil, 213-245 (Nachdruck in: idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, ed. D. Rosenthal. Jerusalem, 348-380; frühere Fassung unter dem Titel ‘The Martyrs of Caesarea’. *AIPh* 7, 1939-1944, 395-446).
- Oppenheimer, A. (1982). ‘Mered Bar Kokhva’, in: Z. Baras et al. (eds.), *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest. Political, Social and Cultural History* (Hebrew). Jerusalem, 40-74.
- (2003). ‘The Ban of Circumcision as a Cause of the Revolt: A Reconsideration’, in: P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*. Tübingen, 55-69.
- Rappaport, U. (2007). ‘Hadrian, Publius Aelius’. *EJ*, 2nd ed. Detroit, 8:193-194.
- Ringer, A. (2012-2013). ‘“A Persecution Was Decreed”: Persecution as a Rhetorical Device in the Literature of the Ge’onim and Rishonim’. *EJJS* 6, 183-206; 7, 17-37.
- Schäfer, P. (1981). *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*. Tübingen.
- (1997). *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, Mass. – London.
- Smallwood, E.M. (1976). *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden.
- Sperber, D. (1984). *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*. Jerusalem.
- Stemberger, G. (2005). ‘Die Ordination der Rabbinen — Idealbild oder historische Wirklichkeit?’ *Trumah* 15, 25-52 (Nachdruck in: idem, *Judaica Minora*, Tübingen 2010, 2:187-215).