

Paula Gómez Hernández

Die Identifikation kryptojüdischer Frauen auf der iberischen Halbinsel und in deren Kolonien mit biblischen Frauengestalten

Abstract:

The term crypto-Judaism is used to describe the secret maintenance of Jewish practices by people of Jewish origin who have converted publicly to another faith. In the Iberian Peninsula and its colonies this phenomenon resulted from the forced and mass conversions in the 14th and 15th centuries on Iberian soil. Over the past two decades a significant number of studies has demonstrated the central role of women in the preservation and continuation of crypto-Judaism. The absence of traditional Jewish institutions led by men and the unusual importance of the home for the judaizing people clearly contributed to the crucial role of women in the perpetuation of Judaism. Many of them preserved Jewish practices and transmitted Jewish traditions to their children. This shows a great commitment to their religious heritage and a self-perception as a part of the people of Israel. The article corroborates this idea from a new perspective: The identification of some judaizing women with biblical heroines such like Esther and Judith should be taken into account, as they find in these biblical women female role models for their lives and their worldview and they considerate them as reference figures, trough whom they can affirm their activism and their own role in crypto-Judaism. The mention of Jacob's granddaughter in a Mary Gómez' prophecy is remarkable; despite being a particular case it can reveal a lot about the thinking of some crypto-Jewish women.

1. Einführung

Der Kryptojudaismus auf der iberischen Halbinsel war eine Folge der Zwangs- und Massenkonzersionen des 14. und 15. Jahrhunderts. Im Jahre 1391 begann eine Reihe von antijüdischen Verfolgungen, die ihren Höhepunkt 1492 erreichte, als das katholische Königspaar Isabel und Fernando die noch in Spanien verbliebenen Juden vor die Alternative zwischen Taufe und Vertreibung stellten. Der Begriff

Kryptojudaismus bezieht sich also auf Konvertiten und Nachkommen von Konvertiten, die im Geheimen weiter judaisierten, also sich nach jüdischen Geboten und Lebensweisen verhielten.

Der vorliegende Artikel stellt einen Beitrag zu den bisherigen Forschungen über die Bedeutung kryptojüdischer Frauen bei der Tradierung und Bewahrung des Kryptojudaismus auf der iberischen Halbinsel und in deren Kolonien dar. In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Arbeiten, insbesondere von Historikerinnen, veröffentlicht worden, die auf die überwiegende Anzahl von Frauen in den Inquisitionsprozessen hinweisen und ihre wichtige Rolle bei der Überlieferung der jüdischen Tradition hervorheben. Autorinnen wie Levine Melammed, Alberro, Novinsky und Goyman de Backal,¹ und andere, haben sich mit dem Leben einer Reihe von Frauen befasst, deren Bewusstsein als Kryptojüdinnen sich oft in ihrer Verantwortung für die Einhaltung von Geboten und Ritualen und für deren Überlieferung an ihre Nachkommen äußert. Dieses Phänomen ist ihrer Meinung nach nicht nur eine logische Fortsetzung der traditionellen Rolle der Frau bei der Tradierung jüdischer Praxis, sondern geht auch darauf zurück, dass der Kryptojudaismus außerhalb des institutionellen Judentums und der Lehrstätten, die männliche Bereiche waren, entstand und überwiegend zu Hause ausgeübt wurde, dem Bereich, in dem die Frauen die Hauptrolle spielten.²

Ich stimme mit ihren Thesen überein, die durch zahlreiche Informationen aus den Inquisitionsprozessen untermauert sind. Darüber hinaus denke ich aber, dass die Selbstwahrnehmung mancher dieser Frauen und ihr Bewusstsein als Kryptojüdinnen noch aus einer anderen Perspektive zu analysieren und zu betrachten sind, die bis heute noch nicht berücksichtigt wurde: Die Identifikation von Kryptojüdinnen mit bestimmten biblischen Frauengestalten kann uns viel über ihre Identität/en als Frauen und *Judaizantes*³ verraten. Das betrifft insbesondere biblische Figuren wie Ester und Judit, in deren Namen Fastentage wie *El Ayuno de la Reina Ester* (Das Fasten der Königin Ester) und *El Ayuno de Judit* (Das Fasten Judits) eingehalten wurden.

Die Annahme einer besonderen Identifikation von Kryptojüdinnen mit diesen zwei Frauengestalten stützt sich auf die Analyse einer beträchtlichen Anzahl von Inquisitionsprozessen, in denen überwiegend Frauen von ihrer Einhaltung der erwähnten Fastentage berichten und auch oft von der Tradierung dieser Ausübung von Frau zu Frau erzählen. Darüber hinaus sind es hauptsächlich Frauen, welche manchmal implizite, manchmal direkte Hinweise auf die Heldinnen und deren Merkmale geben.

Die Erwähnung der Enkelin Jakobs in einer Prophezeiung von Mari Gómez ist ebenfalls bemerkenswert. Obwohl es sich um einen Einzelfall handelt, kann er viel über das Denken mancher Frauen aussagen.

Die Analyse von Aussagen in den Inquisitionsprozessen und ebenso von Gebeten wird ergeben, dass Kryptojüdinnen sich mit den biblischen Frauen verglichen. Ihre Selbstwahrnehmung als *Judaizantes* führte zur Identifikation, erstens aufgrund der gemeinsamen weiblichen Identität und zweitens aufgrund der Parallelen in Lebenssituation und Aufgaben. In biblischen Frauen fanden sie weibliche Vorbilder für ihr Leben und ihre Weltanschauung und Referenzfiguren, die ihre eigene Rolle im Kryptojudaismus bestätigten.

Der vorliegende Beitrag beabsichtigt keine Heroisierung der Kryptojuden und keine Verallgemeinerungen. Stattdessen stimme ich mit der vorherrschenden historischen Tendenz überein, dass der Kryptojudaismus ein sehr heterogenes Phänomen, und der Grad der Bewahrung der jüdischen Tradition sehr unterschiedlich war und sich im Laufe der Zeit stark abschwächte. Es ist nötig, alle möglichen Erscheinungsformen zu untersuchen, um das Phänomen in seinen verschiedenen Facetten besser zu verstehen.

2. Identifikationen mit der biblischen Heldin Ester im europäischen Mittelalter

El día del Ayuno Mayor (Der Tag des großen Fastens),⁴ *Pesaj* (Pesach) und *El Ayuno de la Reina Ester* (Der Fastentag der Königin Ester) waren die Feste, die unter den *Judaizantes* am meisten gefeiert wurden.⁵ Für die Kryptojuden aus Mallorca⁶ war der letzte erwähnte Fastentag das wichtigste Fest überhaupt.

Die Verehrung Esters und die Einhaltung dieses Fastens bezeugen die Identifikation mit der Figur und ihrem Schicksal.⁷ Ihre Geschichte wurde für eine „*arquetypical Marrano*“-Geschichte⁸ gehalten: In einer nichtjüdischen Umwelt sah Ester sich gezwungen, ihr Judentum zu verheimlichen, sie fastete und riskierte ihr Leben für die Erlösung ihres Volkes. Das glückliche Ende der Geschichte gab den Kryptojuden Zuversicht für ein zukünftiges Ende ihrer Unterdrückung.

In frühen und späteren Midraschim⁹ wird die Befreiung der Juden in Susa als ein Eingreifen Gottes in das Schicksal seines Volkes konzipiert, zu dessen Erlösung die Mittlerrolle Esters beiträgt. Diese Idee wird später bei vielen mittelalterlichen Exegeten wie Raschi, Abraham Ibn Ezra, Isaac Arama oder Abraham Saba¹⁰ aufgenommen.

Bezeichnend ist aber die Tatsache, dass die persönlichen Erlebnisse einiger Exegeten wie Ibn Ezra und später Saba auf der iberischen Halbinsel ihre Darstellung dieser weiblichen Gestalt in ihren Werken deutlich beeinflussen:

Mit den Verfolgungen der Almohaden im 12. Jh. erlebte Ibn Ezra, wie die Juden sich gezwungen sahen, sich für den Übertritt zum Islam und eine riskante Verheimlichung jüdischen Lebens, das Verlassen des Landes oder für Quiddusch haSchem, den Märtyrertod, zu entscheiden. Wie in bMegillah und anderen Midraschim interpretiert er Esters Verheimlichen ihrer jüdischen Abstammung mit der Begründung, dass sie auf diese Weise die Gebote am Königshof einhalten konnte. Er ist aber der erste Gelehrte, der eigens den Terminus *bseter* ("in Geheimen") hinzufügt, der geradezu das Zeichen des Kryptojudaismus ist.¹¹ Er scheint damit die Szene seiner zeitgenössischen Realität anzupassen. Seine Darstellung Esters ist eine Darstellung als *'Anusia*,¹² die im Geheimen judaisiert und sich vor den Machtapparaten verbirgt.

Abraham Saba unternimmt eine Auslegung der Ester-Geschichte und -Gestalt, die von Zwangskonversionen und der Vertreibung der Juden aus Spanien geprägt ist: Seine Haltung zur Ehe zwischen Ester und dem heidnischen König ist sehr kritisch, und er fragt sich, warum Ester nicht um ihres Glaubens willen starb. In der Darstellung dieser Problematik lassen sich seine Selbstvorwürfe spüren, denn er konnte seine eigenen Kinder nicht vor der Zwangskonversion retten. Am Ende verneigt er sich vor der Tradition und rechtfertigt Mordechai und Ester, da sie keine Chance gehabt hätten, anders zu reagieren.¹³ Auch er stellt Ester als vorbildliche, fromme Frau dar, die trotz des Risikos für ihr Leben die jüdischen Gebote einhält. Sie gilt ihm damit als Repräsentatin einer kryptojüdischen Frau, die in der heidnischen Umwelt Jüdin bleiben möchte.¹⁴ Die Darstellung Esters als Instrument der göttlichen Vorsehung wird unterstrichen. Sie ist von Gott auserwählt, ihr Handeln ist ein religiöser Beitrag zum Eingreifen Gottes in Israels Schicksal.¹⁵

Die Betonung, die die beiden Gelehrten auf Esters verheimlichte Wahrung der Gebote und auf die Gefahr, die sie dabei eingeht, legen, spiegelt die für die jüdische Tradition typische direkte Assoziierung der biblischen Geschichte mit den historischen Ereignissen. So wird verständlich, warum die iberischen Kryptojuden, die selbst nicht nur Zeugen, sondern auch Opfer der Unterdrückung waren und einen Bruch in ihrer Existenz erleben mussten, sich sehr stark mit der biblischen Figur identifizierten. Wie sie Ester als Archetyp einer religiösen Heldin ansehen, die das Erbarmen Gottes durch ihre frommen Taten erwirkt, so betrachten sie sich selbst als Mittler und ihren

Kryptojudaismus als eine Heldentat.¹⁶ Dadurch erlangen sie Reinigung von ihrem Verstoß, Heiden zu sein, und Befreiung durch die Einhaltung der Gebote, das Fasten und die Gebete. Der Sieg Esters rief in ihnen einen kathartischen Effekt hervor. . Sie trauerten um ihr Schicksal und legten den Akzent auf das Fasten, das ihnen zugleich Bußakt für ihre Versündigung als Abtrünnige und Instrument der Erlösung wurde.

Man weiß hauptsächlich aus Inquisitionsaussagen schon vom Ende des 15. Jahrhunderts, dass manche Kryptojuden nicht nur einen Tag lang fasteten, wie es im normativen Judentum üblich ist, sondern drei Tage, entsprechend der Fastendauer in der Ester-Geschichte.¹⁷ Bel Bravo und andere erwähnen unterschiedliche Thesen über den möglichen Ursprung dieser Sitte und schließen nicht aus, dass es sich um eine Nachahmung der Ester-Geschichte handelt. Die *Judaizantes* konnten sich nur auf den biblischen Text stützen, der ihnen Informationen über die Ausübung von Geboten und Gebräuchen bot, denn die normative Praxis geriet in Vergessenheit.¹⁸ Alpert weist allerdings darauf hin, dass die drei Fastentage am Purimfest schon im mittelalterlichen Sefarad üblich gewesen sein könnten, doch fehlen dafür Belege.¹⁹ López Martínez wiederum ist der Meinung, dass das Fasten der Königin Ester unter den Juden in Sefarad nicht mehr stark verbreitet war,²⁰ hingegen für die *Judaizantes* zu einer ihrer wichtigsten Bräuche wurde, und dass manche von ihnen wie Ester drei Tagefasteten. Der autoritative *Schulchan 'Aruch* schrieb einen Fastentag am 13. Adar vor und dieses Gebot könnte einer üblichen Praxis unter den Juden im mittelalterlichen Sefarad entsprochen haben. Aber schon Flavius Josephus spricht von der Einhaltung eines dreitägigen Fastens in den jüdischen Gemeinden.²¹ Es ist also auch nicht auszuschließen, dass dieser Brauch mitgenommen wurde und in Sefarad bekannt war.

Schon manche Inquisitionsaussagen vor 1492 berichten über das dreitägige Fasten. Rita Besante von Teruel erzählt 1485 in ihrem Prozess, dass“(...) (sie) die drei Fasten der Königin Ester einhielt”.²² Aussagen dieser Art vor der Zeit der Vertreibung lassen zumindest vermuten, dass diese Praxis in den jüdischen Gemeinden nicht unbekannt war und von den *Judaizantes* weiter beachtet wurde. Bis zur Vertreibung bestand Kontakt zwischen Juden und Kryptojuden, so dass sie einen direkten Zugang zur jüdischen Tradition hatten. Es ist kaum vorstellbar, dass die *Judaizantes* ihre Bräuche nicht direkt von Juden oder aus jüdischen Quellen übernahmen. Die Trennung vom normativen Judentum und die Berufung auf die Bibel werden wohl eher auf den Kryptojudaismus ab dem 16. Jahrhundert zutreffen. Vieles weist darauf hin, dass Purim schon unter den iberischen Juden in sehr unterschiedlichem Grad beachtet wurde, und dass die Einhaltung eines dreitägigen Fastens eine Möglichkeit unter anderen war.

Wichtige Informationen, die auf eine spezielle Bedeutung des Ester-Fastens für die Frauen deuten, finden wir in einem interessanten Bericht vom Ende des 16. Jahrhunderts: Der ursprüngliche *Judeoconverso*²³ João Baptista d’Este aus Ferrara, der als Jude in dieser Stadt gelebt hatte, ließ sich Ende des 16. Jahrhunderts in Portugal nieder und trat freiwillig zum Katholizismus über. Dort schrieb er das Werk “*Sumario de todas as pascoas, festas e ceremonias judaicas, assim como de la lei escrita, como do seu Talmud e mais rabinos*”²⁴ mit dem Ziel, den Inquisitoren Informationen über jüdische Vorschriften und Riten zu geben und die judaisierenden Praktiken zu identifizieren bzw. zu denunzieren.

Aus seiner präzisen und ausführlichen Darstellung der Feiertage, Fastentage und der üblichen Berachot ist zu erschließen, dass er das normative Judentum und viele sefardische Traditionen gut kannte.²⁵ Zudem hatte er Hebräischkenntnisse.²⁶ Bezeichnenderweise berichtet er, dass dem Brauch des Fastens am 2. und 5. Wochentag mehr Frauen als Männer gefolgt seien,²⁷ was zutreffend sein dürfte.²⁸ Auch seine Informationen über das Fasten am Neumond und sein Hinweis, dass die Frauen an den Neumondtagen mindestens den halben Tag nicht arbeiteten,²⁹ sind präzise und entsprechen der Tradition.³⁰ In seiner Darstellung des Purimfests erzählt er Folgendes:

*“(…) Am 14. des Mondes von Februar beachten jene ihre gefeierte Tahanit, das Fasten Esters, und für die Nation fasten viele Frauen, drei Tage, bis sie den Stern im Himmel sehen, und in den Synagogen erzählt man die ganze Ester-Geschichte, und jeder Mann liest sie aus dem handgeschriebenen Pergament (...) und jeder hat eine Kerze zur Verfügung, und wenn Amen (Haman) vorkommt, machen sie viel Lärm (...) dieses Fest heißt Purim; Das bedeutet Los”.*³¹

Die genauen Informationen über die Zelebrierung des Festes können nur auf seinen Kenntnissen des normativen Judentums und seinen Erfahrungen in der jüdischen Gemeinde in Ferrara beruhen. Das dreitägige Fasten der Frauen verweist wahrscheinlich auf einen Brauch unter den Jüdinnen, die diese Tradition von der Halbinsel mitgenommen haben und ihr weiter folgten. Weniger wahrscheinlich bezieht er sich auf einen Brauch, den er nur unter den ursprünglichen *Judeoconversas*³² kennengelernt hatte, die von der Halbinsel geflohen waren und sich in der Stadt Ferrara niedergelassen hatten.³³ Aber seine präzisen Angaben über die Verrichtungen der Frauen an Fastentagen und am Neumond in Ferrara, die die Jüdinnen schon auf der Halbinsel ausgeführt hatten, lässt annehmen, dass er sich dabei auch auf eine meistens von

jüdischen Frauen ausgeübte Tradition bezieht, die die Sefardinnen im Exil weiter pflegten. Dieser Brauch ist nicht ungewöhnlich, wenn man berücksichtigt, dass Fasten überwiegend für die Frauen bedeutend war und ihre Beziehung mit der Geschichte Esters eine lange Tradition hatte.

Die Übernahme des dreitägigen Fastens Esters durch die Kryptojuden der ersten Generationen³⁴ wurde zunehmend bedeutsam. Es war für sie ein Mittel, ihr bedrohtes Judentum durch fromme Taten zu stärken: Indem sie drei Tage lang wie Ester fasteten, führten sie einen Bußakt aus, der ihren starken Schuldgefühlen angemessen war. Dieses Wissen wurde oft von Frau zu Frau überliefert.³⁵

Die Forschung hat schon lange gezeigt, dass der Prozentsatz von Frauen als aktive *Judaizantes* statistisch immer höher war als der von Männern. Nach Untersuchung von einigen hundert Prozessaussagen halte ich es allerdings für auffällig, dass das Einhalten des Ester-Fastens bei den Frauen zuweilen überproportional höher ist als bei den Männern, obwohl der Anteil von Männern und Frauen, die die Schabbat- und Kaschrut-Gebote beachten, oft fast proportional zum Größenverhältnis der beiden Gruppen ist.³⁶ Belege für dieses überproportionale Verhältnis finden sich auch in Studien von Autoren wie Pérez de Colosia, Gorenstein, Teixeira Pinto oder Faria Assis.³⁷

Dass das Fasten oder das dreitägigen Fasten Esters hauptsächlich von Frau zu Frau überliefert wurde, ist ebenfalls durch die Analyse von Prozessaussagen belegbar. In Granada fand 1593 ein großes *Auto de Fe* statt, in dem ungefähr hundert vermeintliche *Judaizantes* verurteilt wurden. Die Protokolle der Prozesse gegen diese Angeklagten enthalten manche Aussagen wie diese:

*“Frau Ysabel Fernández, Ehefrau von Julio Vazq. (...) erzählte, dass es neun oder zehn Jahre her sein mag, dass Ysabel Fernández, Tante der Angeklagten, ihr sagte, dass sie drei Tage nacheinander fasten sollte, dass es ein Fasten war, das eine sehr fromme Königin eingehalten hatte (...)”*³⁸ (Prozess gegen Ysabel Fernández).

In diesem Fall wird die Tante der Angeklagten als diejenige erwähnt, die sie diese Ausübung lehrte. Das Verhältnis der Frauen zur Einhaltung und Überlieferung des Fastens Esters ist direkt mit ihrer besonderen Beziehung zur biblischen Gestalt verbunden.

Die große Bedeutung Esters für die Kryptojüdinnen ist als Resultat einer Reihe verschiedener Faktoren zu verstehen. Dazu gehörende Tradition und Rezeption der Gestalt unter den Jüdinnen in Sefarad, ihre Beziehung zur biblischen Geschichte und zum Bild der Heldin und später die aktivierten Mechanismen von Verantwortung und Handeln der Kryptojüdinnen unter konkreten sozialen und historischen Umständen.

Die Beziehung der jüdischen Frauen zur Geschichte Esters hatte eine lange Tradition. Die Anziehungskraft dieser Geschichte und ihrer Hauptgestalt geht auch auf den Einfluss der rabbinischen Literatur zurück. Diese schreibt Ester eine Reihe von Eigenschaften zu, die sie im biblischen Text nicht hat, und verstärkt Züge, die in der biblischen Geschichte nur skizzenhaft oder angedeutet erscheinen.³⁹ Die Tapferkeit Esters kann man direkt aus ihrer Handlung im biblischen Text entnehmen, aber sie wurde in der rabbinischen Literatur noch stärker hervorgehoben. Das Bild Esters als einer sehr frommen Jüdin ist hauptsächlich eine Ausarbeitung der rabbinischen Gelehrten, denn im biblischen Text hat sie keine so deutliche religiöse Prägung. Es wird nur erzählt, dass sie drei Tage fastete. In der rabbinischen Tradition repräsentiert sie das Modell der idealen Frau, die ihre Aufgaben altruistisch und bescheiden erfüllt.⁴⁰ In bMegillah 4a steht das Zitat: „Frauen sind zum Lesen der Esterrolle verpflichtet, denn sie waren an diesem Wunder beteiligt“, und aufgrund der großen Verbreitung und der hohen Autorität des babylonischen Talmuds kann man sich vorstellen, dass eine solche Aufforderung ihre Wirkung in den Gemeinden hatte. Alle diese Aspekte trugen sicherlich dazu bei, dass Ester schon früh in der jüdischen Welt ein Vorbild für die jüdische Frau wurde und die Frauen der Lektüre des Buches am Purimfest in den Gemeinden mit großem Eifer zuhörten. Im Mittelalter wurde die Gestalt stark verehrt, und ihre Werte von Bescheidenheit und Selbstaufopferung hielt man für die idealen Eigenschaften der jüdischen Frau. So weist Goitein darauf hin, dass die jüdischen Frauen in der Diaspora Königin Ester als großes Vorbild ansahen, *“who jeopardized her life out of her muruwwa, prowess, when she came to king of Persia without being summoned”*.⁴¹

In Bezug auf die Lektüre der Megillah im Purim ist bezeichnend, dass das Buch im Mittelalter in vielen Gemeinden von Kastilien, Aragon und Katalonien in der Landessprache und nicht in der heiligen Sprache gelesen wurde. Ein Grund für diesen Brauch war, dass Hebräisch allgemein immer weniger beherrscht wurde, aber die Tatsache, dass speziell die vielen jüdischen Frauen den hebräischen Text nicht verstanden, dürfte auch eine Rolle gespielt haben.⁴² Viele rabbinische Autoritäten lehnten den Brauch ab und versuchten, ihn zu verbieten. Rabbi Nissin de Gerona,

gestorben im Jahr 1380, gelang es, ihn zu annullieren.⁴³ Dennoch existierte er in einigen Gemeinden weiter und war offenbar sehr verwurzelt. Der strenge Rabbiner Isaac ben Sheshet, der im 15. Jahrhundert lebte, wurde zum Rabbi der Zaragoza-Gemeinde ernannt. Empört über die Laxheit in der Gemeinde und über die Gefälligkeit der Rabbiner in Bezug auf den Brauch bat er Nessim Gerundi um Hilfe, ihn zu verbieten.⁴⁴ Die große Bedeutung der Lektüre der Megillah für die jüdischen Frauen auf der iberischen Halbinsel spiegelt sich auch in der Haltung einiger *Conversas* der ersten Generationen vor der Vertreibung: Einige Prozessaussagen berichten über Fälle, in denen *Conversas* Besuche von Juden empfangen, um sich zuhause von ihnen aus der Esterrolle vorlesen zu lassen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist der Fall von Ysabel Arias.

Von ihr wird im Prozess gegen Juan Arias (1488, Segovia) Folgendes berichtet:

*“Antonio de Abila, Zeuge, sagte, dass es ungefähr dreiundzwanzig Jahre her sein mag, dass dieser Zeuge, von seinem Vater beauftragt, zu Ysabel Arias ging, Ehefrau von Gómez González de la Oz, der schon verstorben war, die Geschichte des Königs Asuero in Form von Megillá (Megillah), die als Torá (Torah) geschrieben ist, und dass dieser Zeuge sie ihr eine Nacht vorlas (...).”*⁴⁵

Es ist nachvollziehbar, dass die ersten Generationen von Kryptojüdinnen auf die Lesung der Megillah nicht einfach verzichten konnten.

Ester als Idealfrau und die Bedeutung der Megillah sind ein Erbe der Estertradition unter den jüdischen Frauen, das die Kryptojüdinnen direkt übernahmen. In Ester fanden sie ein Vorbild für ihr Leben und ihre Weltanschauung. Sie diente als Referenzfigur, auf die sie ihre ambivalente Selbstwahrnehmung, in der Aspekte wie Selbstvorwurf, Selbstbewusstsein und Verantwortungsgefühl eine Rolle spielten, projizierten.

2.1. Die Parallelen von Unreinheit und Buße zwischen Ester und den Kryptojüdinnen

Das Frau-Sein ist ein selbstverständlicher Faktor der besonderen Identifikation der Kryptojüdinnen mit Ester, der eng mit der Erfahrung von Unreinheit und der großen Bußfertigkeit verquickt ist. Liebman Jacobs verweist auf die Identifikation von judaisierenden Frauen mit der Situation Esters, die wegen ihrer Ehe mit einem Unbeschnittenen und ihrem vermeintlichen sexuellen Verkehr mit ihm körperlich unrein war.⁴⁶ Diese Problematik findet schon in der rabbinischen Literatur Erwähnung. Einige Gelehrte zeigen ihre Missbilligung in kritischen Kommentaren, aber im Allgemeinen versuchten die Rabbinen, die Anstoß erregende Tatsache zu begründen.⁴⁷ Viele der Kryptojüdinnen der ersten Generationen vor der Vertreibung wurden als Jüdinnen

geboren, und hatten direkte Erfahrung mit dem Judentum. Als Jüdinnen dürften sie generell kaum Kenntnis der talmudischen und midraschischen Diskussionen über das Thema gehabt haben,⁴⁸ aber ihre Anwesenheit bei homiletischen Vorträgen oder Predigten an Purim und am Schabbat Zachor, in denen das Buch Ester mit traditionellen rabbinischen Auslegungen behandelt wurde,⁴⁹ lässt darauf schließen, dass sie um die Problematik dieser umstrittenen Aspekte wussten. Der Missklänge könnten sie sich aber schon durch die Lektüre bzw. durch die Kenntnis der Ester-Geschichte selbst bewusst gewesen sein.

Das Thema Unreinheit muss von Bedeutung gewesen sein, da manche Kryptojüdinnen mit Altchristen verheiratet waren und die Reinheitsvorschriften nicht mehr systematisch und in ihrer rituellen Art einhalten konnten. Ihre diesbezüglichen Schuldgefühle und die Neigung zu Bußakten wie dem Fasten führten zu einer Identifizierung mit dem psychischen Konflikt Esters. Und es ist bezeichnend, dass dieses Bild der Gestalt insbesondere in dem ihr zugeschriebenen deuterokanonischen Gebet⁵⁰ zu finden ist, das unter den Kryptojüdinnen bekannt war⁵¹ und eine willkommene Ausdrucksform für ihre eigenen Schuldgefühle und ihren Sühnewillen darstellte.

Anekdotisch, aber auch kennzeichnend für die besondere Beziehung mancher Frauen zu Ester, der Vorbeterin des Gebetes, und zu dessen Inhalt ist die Tatsache, dass eine Tochter von Francisco Rodríguez Matos, der Ende des 16. Jh. von den Judaisierenden in Mexiko für einen Rabbi gehalten und von der Inquisition 1592 hingerichtet wurde, das lange Gebet auswendig vorwärts und rückwärts rezitieren konnte.⁵² Mit den folgenden Stellen dürften Kryptojüdinnen sich wohl besonders identifiziert haben:

„(...) tat sie Asche und Staub auf ihr Haupt, vernachlässigte ihren Körper (...).

Wir aber haben uns gegen dich verfehlt und du hast uns unseren Feinden ausgeliefert, weil wir ihre Götter verehrt haben. (...)

Du weißt auch, dass ich den Prunk der Heiden hasse und das Bett eines Unbeschnittenen und Fremden verabscheue. Du weißt, dass ich das Zeichen meiner Würde verabscheue und es an den Tagen meines öffentlichen Auftretens nur unter Zwang auf dem Kopf trage. Ich verabscheue es wie die blutigen Stofffetzen zur Zeit meiner Unreinheit und trage es nicht an den Tagen, an denen ich meine Ruhe habe. (...)“ (Ester 4,17)

Wie Ester im Gebet konnten sie sich körperlich und seelisch unrein fühlen.

Die Tebilah, d.h. das rituelle Bad nach der Menstruation oder nach der Entbindung und vor dem Schabbat und den Feiertagen, war für die jüdischen Frauen immer eine sehr wichtige und streng eingehaltene Vorschrift gewesen. Daher ist es nicht erstaunlich, dass noch manche judaisierende Frauen die Miqwa'ot trotz des Risikos, das sie eingingen, bis zu der Zeit der Vertreibung besuchten.⁵³ Diese Information ist in nicht wenigen Prozessprotokollen zu finden: Im Prozess gegen Sancho de Çibdad (1484, Ciudad Real) wird berichtet, dass die Frauen seiner Familie *“in ihren Zeiten in ein Becken von Juan de Herrera baden gingen”*.⁵⁴

Ein Zeuge berichtete von Elvira González, der Frau von Diego Arias, dass diese, als sie schon *Conversa* war, immer noch die Miqweh besuchte, denn als eine Nachbarin sie fragte: *“Wo geht ihr zu dieser Zeit hin?”*, antwortete sie: *“Schweig!, erzähl nichts!, denn wir gehen ins Bad, wo man die Tibulá (Tebilah) macht”*. *“Und sie waren dort ungefähr eine Stunde”*.⁵⁵

Nach der Vertreibung war es zu riskant, eine getrennte Miqweh zu behalten, so dass die rituellen Waschungen gelegentlich in großen Becken bei jemandem zu Hause stattfanden. Manche Inquisitionsprozesse erzählen von Treffen bei einer Kryptojüdin, bei denen Frauen zusammen ihre Waschungen ausübten.⁵⁶ Aber ab dem 16. Jh. finden wir vor allem Fälle von Kryptojüdinnen, die allein zu Hause vor dem Schabbat und nach der Menstruation und nach den Geburten badeten.⁵⁷ María Alfonso von Herrera berichtete im Prozess (Toledo, 1501): *“Wenn ich mit meiner Blume war oder geboren hatte, trennte ich mich von meines Ehemanns Bett und kam zu ihm nur wieder, wenn ich rein war und gebadet und meine Nägel geschnitten hatte”*.⁵⁸

Bernardina de San Juan sagte im Prozess (Baeza, 1572) aus, dass ihre Mutter ihr beigebracht hatte, dass *“wenn ihr Brauch kam, sollte sie weder acht Tage lang beten noch Gott erwähnen, denn an diesen Tagen waren die Frauen unrein, bis sie ihren ganzen Körper wuschen”*.⁵⁹

Die Waschungen konnten in vielen Fällen weder *rite* noch vollständig beachtet werden. Trotz des verborgenen Vollzugs in den eigenen vier Wänden waren sich die Kryptojüdinnen der Gefahr, entdeckt zu werden, bewusst. Insbesondere bei Familien mit Dienstpersonal⁶⁰ war die regelmäßige Einhaltung des Ritualbades wegen der Gefahr einer Denunziation noch schwieriger. Auch das rituelle Verfahren mit dem Untertauchen des ganzen Körpers im durch die Erde fließenden Wasser war zur Zeit der Vertreibung nicht erfüllbar.

Besonders für judaisierende Frauen der ersten Generationen nach 1492, die die genaue Ausübung der Reinheitsgebote noch erlebt oder von ihren Müttern gelernt hatten, hatte die Tebilah eine große Bedeutung. Deshalb muss die Vernachlässigung der rituellen Vorschriften ihnen ein schlechtes Gewissen bereitet haben. Esters Gebet konnte sehr passend für ihren Ausdruck dieser Bedrückung sein. Aber das Gebet bezieht sich auch auf eine seelische Unreinheit, die der Schuld an der Abtrünnigkeit und der Vernachlässigung von weiteren jüdischen Vorschriften entsprach. Wie im Gebet ist das Fasten für sie das Mittel, dafür zu büßen.

Das Gewicht des deuterokanonischen Gebets und dessen Thematik von Sünde und Buße für die judaisierenden Frauen spiegelt sich in der Erhaltung eines sehr ähnlichen Gebets unter den portugiesischen Kryptojuden des 20. Jh. wider, das ihr *Ayuno de Ester* begleitete:

*“Like the Queen Esther
Who covered herself with sack and ashes
Give me, Lord, that I do
That which she would do
In the holiest honour,
In the holiest praise,
That I may end the night and the day.
Amen, Lord, to heaven go, in heaven arrive!”⁶¹*

Wenn man berücksichtigt, dass die Frauen im portugiesischen Kryptojudaismus des 20. Jh. als Wächterinnen der Tradition bezeichnet wurden,⁶² und insbesondere die älteren Frauen die Gebete auswendig kannten und die Rolle als Leiterinnen der Liturgie und der Rituale wahrnahmen,⁶³ kann die Erhaltung dieses Gebets mit starken Anklängen an die biblische deuterokanonische Version als Hinweis auf die große Bedeutung Esters für die judaisierenden Frauen gelten. Ihre Führungsrollen und ihre ernährende Funktion innerhalb der religiösen Gemeinschaft⁶⁴ verliehen Ester den besonderen Status. Die jahrhundertlange Identifikation mit ihrem Sühneprozess und mit ihrer Mittlerrolle spielte dabei eine wichtige Rolle.

2.2. Ester als paradigmatische Projektionsfigur der Religiosität und des Handelns von Kryptojüdinnen

Mit den ihr zugeschriebenen Eigenschaften von Tapferkeit und Frömmigkeit diente Ester als Projektionsfläche für die Selbstwahrnehmung der Kryptojüdinnen: Im

Verhalten Esters sehen sie einen Bezug zu ihrer Verantwortung für die Überlieferung der Tradition in der Familie und ihrem Handeln im judaisierenden Leben einer bedrohlichen Umwelt. Zum Idealbild der biblischen Gestalt unter den jüdischen Frauen der späten Antike und des Mittelalters hatte nicht nur die Lektüre bzw. die Kenntnis des biblischen Textes beigetragen, sondern auch die Darstellung der Heldin in der rabbinischen Literatur, die ihre Tapferkeit verstärkt und sie in eine starke fromme Gestalt verwandelt hatte.⁶⁵ In vielen rabbinischen Werken wird sie als jüdische Frau dargestellt, die die Jüdinnen betreffenden Mitzwot einhält. Die rabbinischen Gelehrten achteten insbesondere darauf, Ester als Frau zu präsentieren, die die Kaschrutregel und den Schabbat⁶⁶ hielt.

Dieses Bild einer frommen Ester hatten die jüdischen Frauen schon von Generation zu Generation überliefert bekommen, und von ihren Eigenschaften in den Predigten an Purim und am Schabbat Zachor⁶⁷ erfahren.

Das sich entwickelnde Selbstbewusstsein der Kryptojüdinnen bedeutete eine Verstärkung des Verantwortungsgefühls für die Bewahrung der Riten. Insbesondere achteten viele judaisierende Frauen auf die Einhaltung von Mitzwot, die die Kaschrut und den Schabbat betrafen. Ihre judaisierende Praxis implizierte nicht nur den Willen zur Fortsetzung der Tradition, sondern auch ein Wertlegen auf Tapferkeit, die mit den Verfolgungen durch die Inquisition sehr bedeutend wurde. Diese Eigenschaften von Initiative und Mut, die sie für selbstverständlich und notwendig hielten, ließen sie dem überlieferten Bild von Ester gleichen. Ihre Identifizierung ergibt sich also größtenteils aus ihrer Selbstwahrnehmung als aktive Frauen, und ihre Wahrnehmung der Figur als Vorbild entspricht ihrem eigenen Eifer, die Rolle Esters selbst zu erfüllen. Mit Ester teilten sie die Zuversicht auf endgültigen Erfolg. Diese Selbstwahrnehmung ist mit der judaisierenden Auffassung von messianischer Erlösung verbunden,⁶⁸ sie verstanden ihr Schicksal in direktem Zusammenhang mit ihren Heldentaten.⁶⁹

Bei der Untersuchung von Prozessaussagen kryptojüdischer Frauen sind manche indirekte und implizite Hinweise auf ihre Nachahmung des Charakters und Verhaltens der Heldin zu finden. Ein wichtiger Grund für den Verzicht der Angeklagten auf direkte Äußerungen über eine Identifikation mit Ester war, dass Aussagen über eine persönliche Beziehung zu jüdischen Figuren die Inquisitionsautoritäten auf eine bewusste Ausübung des Judentums hätten hinweisen können. Ihnen war klar, dass ein bewusster Umgang mit der jüdischen Religion und ihren Riten stärker bestraft werden würde als die bloß automatisierte Ausübung von überlieferten Bräuchen.

Ich habe nur eine direkte Äusserung einer Kryptojüdin über ihre persönliche Beziehung zu Ester und ihren Eifer bei der Identifikation mit ihren Eigenschaften und ihrer Funktion gefunden, die aber als sehr bezeichnend gelten kann. Dieser Kommentar gehört zu einer der Aussagen Isabel de Carvajals, einer der Töchter der berühmten judaisierenden Familie De Carvajals, deren Vorfahren sich in Mexiko niedergelassen hatten und deren Mitglieder wegen ihrer Hartnäckigkeit und ihres starken Glaubens bekannt waren. Nach ihrer Hinrichtung wurden sie von anderen Judaisierenden als Märtyrer angesehen. Ihr Prozess fand am Ende des 16. Jh. statt.

“Isabel (de Carvajal) said that when she observed the Fast of Judith and the Fast of Esther, she prayed to God to make her like these heroines and to give her the grace to continue her fasting, “so that God might free Israel from the Indignation of King Ahasverus and Haman and King Nebuchadnezzar and Holofernes” she too observed them “so that God might free her and some other people from persecutions, difficulties and afflictions (...).”⁷⁰

Die Aussage enthält einige Aspekte, die repräsentativ für die Beziehung judaisierender Frauen zu Ester⁷¹ sind: Hier erscheint der Wunsch nach einer Identifikation mit der Heldin und der Übernahme ihrer Rolle, indem die Angeklagte sie durch die Einhaltung des Fastens nachahmt und dadurch ihre eigene Rolle als Kryptojüdin legitimiert. Ihre Haltung, die, wie bei Ester, Mut und die Ausübung des Fastens einbezieht, soll schließlich auch eine Mittlerfunktion erfüllen, die zur Befreiung von ihrer eigenen Unterdrückung und der anderer Kryptojuden beitragen könnte.

Diese Aussage vom Ende des 16. Jh. zeigt, dass Isabel de Carvajal, wie andere ihrer Familienmitglieder, mit den Geschichten der Bibel vertraut war. Abgesehen von der möglichen mündlichen Überlieferung biblischer Inhalte und Gestalten in der Familie Carvajals sind ihre Kenntnisse auf die Lektüre der Bibel und anderer Bücher⁷² zurückzuführen. Am Ende des 16. Jh. muss man allerdings damit rechnen, dass der Grad der judaisierenden Praxis und der Kenntnisse der jüdischen Tradition unter den Kryptojuden sehr unterschiedlich war. Es sind also auch zahlreiche Fälle von Judaisierenden, deren Ausübungen eher auf die Unterweisung durch andere Kryptojuden, meistens durch ein weibliches Familienmitglied, zurückzuführen sind, sodass religiöse Inhalte und detaillierte Informationen im Laufe der Zeit knapper werden. Manche Aussagen aus dem *Auto de Fe* in Granada im Jahr 1593 können als Beispiel für diesen Prozess dienen. Hier haben wir Berichte von Frauen, die über das

Einhalten von *El Ayuno de la Reina Ester* von anderen Frauen belehrt wurden, darunter der Fall der oben erwähnten Ysabel Fernández, deren Tante sie über das Beachten dieses Fastens belehrt hatte.⁷³

Andere Beispiele sind folgende:

*“Frau Ynes de Herrera (...), im Alter von vierzehn Jahren, (...) und (sie) beichtete, dass es vier oder fünf Jahre her sein mag, dass ihre Schwester Beatriz de Herrera sie angewiesen hatte, dass sie von Mittwoch Nachmittag bis Donnerstag Abend, als der Stern erschienen war, fasten sollte, und so beachtete sie das Fasten der Königin Hester, das drei Tage ohne Essen und Trinken ist (...)”*⁷⁴ (Prozess gegen Ynes de Herrera)

“(...) dass (sie) Tage nacheinander fasten sollte, dass es ein Fasten war, das eine sehr fromme Königin eingehalten hatte”.⁷⁵ (Prozess gegen Ynés Alvarez de Herrera)

Da diese Berichte vom selben Ort und aus derselben Zeit stammen und viele der Angeklagten miteinander verwandt sind, erlauben sie uns, uns ein Bild von der Beziehung dieser Kryptojüdinnen aus Granada am Ende des 16. Jh. zur biblischen Gestalt zu machen: Im Gegensatz zu Isabel de Carvajal scheinen die Angeklagten wenig von Ester zu wissen. Es handelt sich in den meisten Fällen eher um die Fortsetzung der Praxis des Fastens, die von weiblichen Verwandten gelehrt wurde, nicht um eine eigene bewusste bzw. gesuchte Identifikation der Angeklagten mit Ester. Die Bezeichnung Esters als *Reyna muy devota de Dios* (“sehr fromme bzw. gottesfürchtige Königin”) in der Weitergabe der Tradition – oft durch Mütter oder Tanten dieser Angeklagten – impliziert die große Bedeutung dieser Charakterisierung Esters für die vorherigen Generationen von Kryptojüdinnen. Sie hat die Funktion, der neuen Generation von Kryptojüdinnen ein Ideal für eine fromme und mutige Haltung anzubieten.

Auch implizite Hinweise auf die Parallelisierung zwischen Ester als erlösender Gestalt und ihrer eigenen Mittlerrolle spiegeln sich im Bezug auf das Fasten Esters wider, das manche dieser Frauen für ein Mittel zur Befreiung von Verwandten aus den Gefängnissen hielten. Ein Beispiel ist in folgendem Zeugnis aus Brasilien am Ende des 16. Jh. enthalten:

“Am 10. März des Jahres 1587, in den Staaten, kam Isabel Rodrigues, Neuchristin von 14 Jahren, um die Aussage zu machen, dass als sie sich zu

*Hause bei dem Arzt Herrn Ayres Gomes befand, Ehemann von Beatriz Gomes, ihrer Schwester, die zu dieser Zeit Gefangene der Inquisition und mit Margarida Rodriques und Branca Lopes, beide auch Gefangene der Inquisition, befreundet war, Margarida ihr sagte, dass sie das Fasten der Königin Ester einhalten sollte, damit Gott ihre Schwester Beatriz Aires aus den Krallen der Inquisition befreien konnte, denn Margarida tat dasselbe mit dem Ziel, ihren Ehemann João zu befreien, der damals gefangen war.*⁷⁶

Im Laufe der Zeit scheint die Funktion Esters als Vermittlerin und Beschützerin der Kryptojuden immer mehr Bedeutung gewonnen zu haben.

Der Einfluss der christlichen Umwelt, zu der die *Judaizantes* unvermeidlich gehörten und mit der sie Kontakt hatten, hinterließ zahlreiche Spuren in ihrem mannigfaltigen kryptojüdischen Korpus, das zunehmend synkretistische Merkmale bekam.⁷⁷ Das ist deutlich bei der jüdischen Heldin zu spüren, der mit der Zeit eine Kombination von jüdischen und katholischen Zügen zugeschrieben wurde.⁷⁸ Wir haben Berichte von judaisierenden Frauen des 20. Jh. aus Belmonte in Portugal, die unter anderem die *Oração da Rainha Ester* (Das Gebet der Königin Ester) beteten, während sie die *torçidas*, d. h. die Kerzendochte der Lampen für einige Feste⁷⁹ wie den Schabbat oder *Dia Grande* (Der Hohetag, entsprechend dem Yom Kippur) anfertigten:

*„Der Herr möge mich segnen, möge mir dieses heilige Gebet segnen, das ich sprechen werde, und auch diesen heiligen Docht, den ich machen werde, um die Yom Kippur-Nacht des Allerhöchsten zu beleuchten, in Ehre der Königin Ester, dass sie meine Beschützerin und meine Verteidigerin sein möge. Wie sie kämpfte und für ihr Volk betete, möge sie zum Herrn für uns beten. Möge der Herr uns Gesundheit und Glück geben, bitte. Amen, Herr“.*⁸⁰

Die Königin Ester wird hier für eine Beschützerin gehalten, aber darüber hinaus steht die Parallele zwischen ihrer Rolle als Mittlerin des jüdischen Volkes und jener der Kryptojüdinnen im Hintergrund. Indem sie sich an Ester wenden, während sie eine fromme Arbeit verrichten, erfüllen sie die religiöse Mittlerrolle, die die Heldin durch ihr Fasten und ihr Gebet einst hatte; die Identifikation mit ihrer Rolle ist also unter portugiesischen Kryptojüdinnen des 20. Jh. immer noch zu spüren. Der Ausdruck *pela intenção da Rainha Ester* („Der Königin Ester zu Ehren“) ist wiederum ein christlicher Ausdruck, der insbesondere zur Anrufung eines Heiligen angewendet wird, damit er zwischen den Gläubigen und Gott vermittelt. Dieser christliche Einfluss unter den

Kryptojuden des 20. Jh. aus Portugal wird auch deutlich in Bezeichnungen wie *Santo Moisesinho* und *Santa Ester* und in der Verehrung dieser Gestalten.⁸¹ In den hybriden Charakteren, die im Laufe der Zeit unter den kryptojüdischen Kreisen entwickelt wurden,⁸² spiegelt sich das Phänomen des Synkretismus wider: Die Kryptojuden schrieben biblischen Gestalten, die in der Tradition stark für ihren jüdischen Charakter kennzeichnend sind, christliche Züge zu.

Der katholische Einfluss führte unter anderem dazu, dass Kryptojuden sich von der Verehrung von Heiligen und ihrer Funktion als Mittler und Schutzpatronen angezogen fühlten. Die Zuschreibung solcher Merkmale auf jüdische Figuren lässt auch einen Anspruch der Judaisierenden auf die Legitimation der jüdischen Helden erkennen. Man könnte sogar sagen, dass sie christliche Züge und Bezeichnungen vereinnahmten und manchmal dazu benutzten, eine Überlegenheit der kryptojüdischen verehrten Figuren gegenüber den christlichen in einem Kontext zu zeigen, in dem die *Judaizantes* die christliche Welt und ihre Symbole als Konkurrenz empfanden. Das ist der Fall bei Ester, die manchmal der Heiligen Jungfrau gegenübergestellt wird, so in einer interessanten Aussage der Äbtissin Branca Pais vom Convento de Nossa Senhora in Campos de Montemoro Velho in Portugal.⁸³ Im Prozess aus dem Jahr 1623 beichtete sie Folgendes:

*“Der heilige Diogo, den sie unter dem Namen von heiligem Diogo D’Alcalá malen ließ, war Bruder Diogo, der vom Santo Ofício in Lissabon verbrannt wurde, und sie sagte, dass er einer der größten Märtyrer war, die das Gesetz Mose hatte, denn er hatte sein Leben für das Gesetz gegeben; und dass auch die Ikone der heiligen Jungfrau die Königin Ester war und sagte, sie sollten sich diesen Heiligen anvertrauen”.*⁸⁴

Indem man dem judaisierenden Mönch Diogo Eigenschaften wie Heiligkeit und Märtyrertum zuschrieb, welche im Katholizismus sehr bedeutend sind, beabsichtigte man, den hingerichteten *Judaizante* als einen legitimen Konkurrenten der christlichen Heiligen darzustellen. Durch die Gegenüberstellung der Königin Ester mit der heiligen Jungfrau versucht man zudem, Ester als eine überlegene Figur zu präsentieren.

Zusammenfassend sind folgende Ergebnisse über die Identifikation kryptojüdischer Frauen mit Ester festzuhalten:

- Die Analyse der Rezeption Esters bei jüdischen Frauen im Mittelalter und die Auswertung zahlreicher Quellen belegen, dass ihre Bedeutung besonders im Korpus der Kryptojüdinnen sehr groß war und deren Identifikation mit der

biblischen Heldin viel über ihre Identität als Frauen und *Judaizantes* verrät. Die Selbstwahrnehmung als Kryptojüdinnen führt zu einer Identifikation mit der Gestalt, erstens aufgrund ihrer gemeinsamen weiblichen Identität und zweitens aufgrund der Parallelisierung zwischen ihrer Lage und ihren Aufgaben.

- In Ester fanden sie ein Vorbild für ihr Leben und ihre Weltanschauung.
- Aussagen von Frauen und einige Gebete enthalten Hinweise auf das Fasten, auf Ester und ihre Vermittlungsfunktion. Das Heraufbeschwören der Gestalt und der manchmal implizite, manchmal explizite Vergleich mit ihr tragen dazu bei, ihren Wunsch nach individueller und kollektiver Erlösung zu erfüllen.

Anzumerken ist, dass es sich nicht um einen reinen Automatismus der Tradierung handelt, wie ihn einige Autoren postulieren. Es sind bewusste Tendenzen zur Selbstheroisierung und der Anspruch auf Anerkennung in der eigenen Gruppe nachweisbar. Damit ist das Bestreben nach weiblicher Autonomie, das in der jüdischen Geschichte besonders in Notlagen auftritt, klar erkennbar.

3. Die Bedeutung der biblischen Judit für judaisierende Frauen

Eine weitere biblische Heldin, die für manche Kryptojuden von Bedeutung war, wenn auch nicht so bekannt und verbreitet wie Ester, ist Judit.⁸⁵

In der Forschung überwiegt die Ansicht, dass Judits Einführung in die religiöse Welt der Kryptojuden aufgrund ihrer Annäherung an die christlichen deuterokanonischen Bücher stattfand.⁸⁶ Sie führen die Anziehung dieser Gestalt auf eine Reihe von Charakteristika zurück, mit denen die Kryptojuden sich identifizierten.⁸⁷ Wie im Fall Esters sehen sie in der Tapferkeit Judits und ihrer Einhaltung der Gebote Merkmale ihres eigenen Selbstbildes als heldenmutige und zur jüdischen Tradition zugehörige Menschen. Der Sieg Judits über den Feind des jüdischen Volkes diente den *Judaizantes* als Projektion ihrer Wünsche auf die eigene Realität.

In Bezug auf die Rezeption Judits unter den Judaisierenden stimme ich mit bisheriger Forschung überein, dass sie die Gestalt den deuterokanonischen Büchern der Bibel entnahmen, mit denen sie in ihrer Umgebung in Kontakt kamen. Meiner Meinung nach ist jedoch nicht auszuschließen, dass die ersten Generationen von Konvertiten Judit aus der jüdischen Tradition kannten und sie übernahmen. Ich habe keine Belege oder Hinweise auf sie in Quellen aus Sefarad gefunden. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie unter den spanischen und portugiesischen Juden nicht bekannt war. Judit erscheint in Piyyutim aus dem 12. Jh.⁸⁸ und in jüdischen Handschriften,⁸⁹ wie z.B. in einem

Gebetbuch, das 1434 in Deutschland entstanden ist, und in einem Manuskript mit verschiedenen Texten, das 1470 in Ferrara verfasst wurde und Judit mit Chanukka und den Makkabäern in Zusammenhang bringt.⁹⁰

Es ist bezeichnend, dass Judit in einigen frühen Prozessen erwähnt wird: In einer Aussage gegen Isabel Amorós in ihrem Inquisitionsprozess vom Jahr 1492 (Valencia) wurde berichtet, dass Isabel die folgenden Worte im Gefängnis gesagt hatte: *“Oh Gott, befrei uns, so wie Du das Volk Israel befreitest“*, und in der Aussage gegen sie wurde hinzugefügt: *“Und ebenfalls sagte die erwähnte Amorosa, nachdem sie abgeschworen hatte und im Gefängnis war, dass sie so befreit werden möge, wie die Königin Judit befreit wurde“*.⁹¹

Dieser Hinweis auf die biblische Gestalt im Jahr der Vertreibung und wenige Jahre später nach der Errichtung der Inquisition lässt vermuten, dass die Angeklagte sie aus der jüdischen Tradition kannte. Selbst für Konvertiten oder Nachkommen der ersten Generationen von Konvertiten bestand damals immer noch die Möglichkeit, Kontakt mit der jüdischen Welt zu haben, so dass man deren Tradition und religiöse Informationen aus erster Hand erhalten konnte. Auffallend ist, dass Isabel Amorós' angeblicher Hinweis auf Judit den Titel der Königin enthält, den die biblische Juditursprünglich nicht trägt. Das bedeutet nicht unbedingt, dass die Angeklagte zwei Gestalten verwechselt und eigentlich die Königin Ester meint. Der Bezug auf Judit, statt auf die bekanntere Ester, kann kein Zufall sein, denn schon die Erwähnung ihres Namens impliziert eine gewisse Kenntnis der Gestalt und konsequenterweise eine Ahnung ihrer Verdienste um das jüdische Volk. Judit wird aber der Status von Königin Ester zugeschrieben, was darauf schließen lässt, dass Isabel Amorós einerseits keine präzisen Kenntnisse von der biblischen Judit hatte, und andererseits, dass sie deren Bedeutung durch die Bezeichnung Königin zu vergrößern suchte. Es ist zu vermuten, dass zumindest einige Judaisierende Judit nicht zum ersten Mal durch die lateinische Bibel entdeckten, sondern sie schon dank der jüdischen Überlieferung und hatten.

Judit wurde insbesondere von den Kryptojuden in Lateinamerika⁹² verehrt, obwohl sie auch für manche Gruppen von Judaisierenden in Spanien ein wichtiges Vorbild war.

Sie erscheint in kryptojüdischen Gebeten unter Betonung der Tapferkeit, die sie in der Tradition verkörpert. Ein Beispiel dafür sind die *Trovas de Judite*, Gebete, die die Frömmigkeit der biblischen Heldin erwähnen. Sie wurden von einem judaisierenden Ehepaar in ihrem Prozeß im 16. Jh. in Portugal rezitiert:

*“As gentes te louvaram
 Se este for assi destroido
 Por molher
 Os outros Reis pasmaram
 De ver tal ouzadia
 Em huma molher.
 (...)
 Somente foi guerrear
 A fraca molher Judic
 A filha de Adelanic
 Com seu rosto.
 (...)
 Fiquou o povo pasmado
 De ver tam grande ouzadia
 E tao grande valentia
 Em molher.
 (...)”⁹³*

Sie sehen Judit als Vorbild im Kampf für die jüdische Identität und die Bewahrung des Judentums an. Judits Frömmigkeit, die sich in ihrer Einhaltung der Gebote, in ihrem Beten und ihrem Fasten spiegelt, ihre Widerstandskraft und Tapferkeit gegen die heidnischen Feinde sind die Bezugspunkte, die die Kryptojuden mit ihren persönlichen Geschichten in Zusammenhang bringen.

Die Bedeutung Judits wird durch die Einführung eines Fastentags⁹⁴ verstärkt, genannt *El Ayuno de Judith*, der in der jüdischen Tradition nicht existierte. Ihr Fasten und Beten in der biblischen Geschichte ließen sie zu einer repräsentativen Gestalt einer symbolischen und ritualisierten Handlung werden. Der Fastentag wird vor allem in Mexiko⁹⁵ beachtet, aber auch in Spanien gibt es Gruppen in einigen Orten (z.B. Córdoba und Valencia), die ihn halten.⁹⁶ Der Akzent liegt bei diesem Fasten, der Weltanschauung der Kryptojuden entsprechend, auf dem Akt der Buße.

Der *Ayuno de Judith* wird in Parallele zum *Ayuno de la Reina Ester* geschaffen. Die Einhaltung dieser beiden Fastentage wird oft zusammen erwähnt.⁹⁷ Judit teilt mit Ester Frömmigkeit und jüdisches Bewusstsein, und meiner Meinung nach ist auch ihr Frausein ein wichtiger Faktor, der zu ihrer Anziehungskraft für die Kryptojüdinnen beigetragen hat.

Wiederum sind es Frauen, die eine starke Beziehung zu Judit haben. , sich mit ihr als jüdischer kämpferischer Frau und ihren Taten identifizieren. Viele Prozessaussagen, in denen Judit erwähnt wird, sind Aussagen von Frauen oder beziehen sich auf Frauen. Die oben erwähnte Aussage über Isabel Amorós „(...) *sagte (sie), dass sie so befreit werden möge, wie die Königin Judit befreit wurde*“ ist darüber hinaus ein klares Beispiel einer persönlichen Identifikation mit der Geschichte Judits. Die Beschuldigungen gegen Isabel und ihre eigene Aussage im Prozess lassen einen Widerstand gegen die Unterdrückung des Glaubens und der Tradition ihrer Vorfahren vermuten.⁹⁸ Auch ihr Verhalten im Gefängnis, in dem sie Gott als den Befreier des Volkes Israels und Judits anruft,⁹⁹ zeigt eine Beharrlichkeit der Angeklagten in ihrem Anspruch auf ihre jüdische Identität. Die Parallele, die sie zum Verhalten ihres Vorbildes zieht, halte ich für reflektiert. Es handelt sich dabei um eine suggestive Strategie von Nachahmung: Wie der frommen und kämpferischen Heldin könnte auch ihr aufgrund ihrer Frömmigkeit und ihrem Widerstand von Gott geholfen werden. Innerhalb der berühmten Familie Carvajals hatten Frauen eine besondere Beziehung zum Fasten von Ester und Judit. Guiomar de Rivera, Frau des Statthalters Luis de Carvajal, der mit Isabel de Carvajal verwandt war, belehrte Isabel Rodríguez de Andrada:

“(...) dass sie an das Gesetz Mose glauben, es beachten und auf den Messias warten sollte, weil er nicht gekommen war, und dass Jesus Christus nicht der Messias gewesen war (...), und dass sie die Sabbathe einhalten und das Lammfest feiern sollte, (...) und bestimmte Fastentage, montags und donnerstags von Sonne zu Sonne einhalten sollte (...), und das Fasten Judits und das von der Königin Ester, das drei Tage lang dauerte (...).”¹⁰⁰

Die schon erwähnte Aussage Isabel de Carvajals am Ende des 16. Jh. enthält eine Parallele zwischen Ester und Judit und einen klaren Hinweis auf einen Identifikationswunsch:

“(Isabel de Carvajal) said that when she observed the Fast of Judith and the fast of Esther, she prayed to God to make her like these heroines and to give her the grace to continue her fasting (...).”¹⁰¹

4. Die bedeutende Rolle der Frauen in den prophetischen Bewegungen um 1500. Jakobs Enkelin in Mari Gómez Prophetie

Die Katastrophe der Vertreibung der Juden aus dem Land und das kommende Jahr 1500 gaben prophetischen Bewegungen unter den Kryptojuden aus manchen Regionen der Halbinsel Auftrieb. Die Geschehnisse wurden als Zeichen für die Ankunft der messianischen Zeit und damit der Befreiung der *Conversos* um die Jahrhundertwende angesehen. Die wichtigste und verbreitetste prophetische Bewegung in der Extremadura 1499 umfasste viele Dörfer dieser Region wie Herrera, Chillón und Siruela.¹⁰²

Die Hauptrolle der Frauen in den erwähnten prophetischen Bewegungen ist nicht zu übersehen. Unter ihnen sind hauptsächlich das Mädchen Inés von Herrera und die ältere Frau Mari Gómez von Chillón zu erwähnen. Auch in Córdoba¹⁰³ wurden die Visionen einer Prophetin sehr bekannt und verbreitet. Dabei befanden sich mehr Frauen als Männer unter den Anhängern dieser Bewegungen.¹⁰⁴

Die Visionen stellen eine Verquickung bzw. ein Fluidum von christlichen und jüdischen Motiven und Begriffen dar. Beinart spricht vom hohen Niveau der jüdischen Kultur, die die Kryptojuden in dieser Region pflegten, und weist auf die vielen Motive und Figuren der jüdischen Tradition hin, wie den Propheten Elias, das Verheißungsland (*Tierra de Promisión*), den Fluss Sambation etc, die in den Verkündigungen der Prophetinnen vorkommen.

Sharon Faye Koren hat konzentriert sich in ihren Forschungen auf die Bedeutung des Einflusses der christlichen Umwelt in den messianischen Bewegungen unter den *Conversos*.¹⁰⁵

Ich stimme mit Koren überein, dass den *Judaizantes* die christlichen Strömungen nicht unbekannt blieben, denn selbst wenn sie den Umgang mit der christlichen Religion abzulehnen versuchten, war der Kontakt mit ihr nicht ganz zu vermeiden.¹⁰⁶ Auch mit ihrem Hinweis auf eine Prägung durch christliche Konzepte, die sie am Beispiel der prophetischen Verkündigungen der Inés de Herrera aufzeigt, bin ich einverstanden. Ihre Analyse der Berichte, die sich mit der Inés-Bewegung beschäftigen, stellt die Vermischung von christlichen Begriffen und jüdischen Motiven in den Vordergrund, womit sie die synkretistische Religiosität und die doppelte Identität der *Judaizantes* unterstreicht.¹⁰⁷ Der Gedanke der Prägung durch christliche Motive und der Verquickung jüdischer und christlicher Elemente in der prophetischen Verkündung ist

zu berücksichtigen, aber die Anwendung dieser Deutungsmuster im judaisierenden Kontext muss genau betrachtet werden, denn die aufgenommenen christlichen Ideen passen sich hier der kryptojüdischen Welt an, um insbesondere die Legitimation als einzigartige Gruppe und damit verbunden die verdiente Erlösung durch Gott zu beanspruchen.

Eindeutig jüdische Motive erscheinen in den verschiedenen Aussagen und Berichten über die Visionen von Inés. Die Ankunft des Elias und dessen Verkündung der messianischen Zeit, das Verheißungsland und der Hinweis auf Leviatan gehören zu den traditionellen jüdisch-messianischen Erwartungen. Das ist z.B. in der Aussage von Isabel González über die Verkündungen von Inés erkennbar:

“Wie eine junge Frau, Tochter von Juan de Esteban, sagte, dass sie zum Himmel stieg und die Engel ihr erzählten, dass Elias und der Messias kommen würden, um alle Conversos ins Verheißungsland zu führen.”¹⁰⁸

Der Hinweis auf das Beachten der *Lei de Moises* (Gesetz des Mose) und auf das Einhalten des Schabbats, das Fasten montags und donnerstags bis zum Sichtbarwerden der Sterne, kommt auch als häufiger Kommentar in den Berichten vor, die das Mädchen ihren *Converso*-Nachbarn erstattete.¹⁰⁹

Wie Koren behauptet, gibt es aber auch deutliche Spuren von christlichem Einfluss: Ein Beispiel ist der Bezug auf das *Purgatorio* (Fegefeuer): Juan de Segovia erzählte im Prozess, dass *“Inés das Fegefeuer sah (...)”*.¹¹⁰ Aber dieser Ort wird in manchen Berichten als der untere Teil in der himmlischen Hierarchie dargestellt, die aus verschiedenen Ebenen besteht. Juan de Segovia berichtet auch über einen dritten Aufstieg von Inés zum Himmel, und hier findet sich eine ausführliche Schilderung der Himmelsstufen:

„(...) wie ihre Mutter, die verstorben war, zu ihr kam und sie ihre Hand nahm und ihr sagte, dass sie sich nicht fürchten sollte, denn der Wille Gottes war, dass sie zum Himmel steigen sollte, um Geheimnisse und wunderbare Sachen zu sehen. Und ebenso nahm ein junger Mann, der vor einigen Tagen gestorben war, ihre andere Hand, während der Engel sie alle drehte, und so sagte sie, dass alle sie zum Himmel hinaufführten, wo sie das Fegefeuer und die Seelen sah, die in ihm litten. Und ebenso sah sie andere Seelen an einem anderen Ort, auf goldenen Stühlen, in Glorie. Und ebenso sagte sie mir, dass es viele Geräusche

an einem höheren Ort über ihrem Kopf zu geben schien, und dass sie den Engel fragte, was das war, was oben klang? Und der Engel sagte ihr: Freundin Gottes, diejenigen, die dort oben klingen, sind welche, die hier auf der Erde verbrannt worden sind, und die sich dort in dem Zustand der Glorie befinden. Und ebenso sah sie drei Arten von Engeln sowie andere Sachen, von denen sie mir erzählte, an die ich mich nicht erinnere".¹¹¹

Das christliche Motiv des *Purgatorio* wird hier als Teil des gestuften Himmels einbezogen, der seinerseits in messianischen und mystischen jüdischen Quellen erscheint, aber in anderer Gestalt auch in der christlichen Tradition zu finden ist.¹¹² Die Verquickung der Motive ist die Folge der Aneignung von Elementen der beiden Kulturen im Kontext der konkreten Sorgen und Hoffnungen der Kryptojuden. Die Bedeutung des *Purgatorio* weist auf ihre Auseinandersetzung mit Fragen der Schuld und Buße hin. Bemerkenswert ist, dass die kryptojüdischen Märtyrer sich auf der höchsten Ebene im Himmel befinden, welche in der jüdischen Tradition von Engeln bewohnt ist. Damit wird der Anspruch formuliert, dass die Aufopferung um dieses Glauben willens einen großen Verdienst brachte, was als Ansporn und Zuversicht für die Kryptojuden dienen sollte.

Die Anpassung von christlichen Begriffen an den judaisierenden Kontext ist auch am christlichen Konzept der Erlösung der individuellen Seele, wie es in den Verkündungen der Inés erscheint, nachweisbar. Das Konzept wird umgestaltet, die Erlösung hängt nicht nur direkt von der Gabe von Almosen,¹¹³ sondern auch von der Beachtung der Gebote ab.¹¹⁴ Koren vertritt die These, dass die große Anzahl und die Bedeutung von christlichen *Beatas*¹¹⁵ und Laienvisionärinnen auch die Prophetie unter den judaisierenden Frauen spezifisch beeinflusst hätten.¹¹⁶ Dass das entschiedene Auftreten von judaisierenden Prophetinnen konkret eine Reaktion auf die Bedeutung der christlichen Visionärinnen war, kann ich nicht widerlegen. Man muss aber berücksichtigen, dass Prophetie in der jüdischen Tradition keine ausschließliche Funktion von Männern ist. In der Bibel erscheinen Frauen wie Debora, Hulda oder Mirjam, denen prophetische Rollen zugeschrieben werden. Dieses kulturelle Erbe dürfte eine Rolle spielen, denn die Legitimierung bzw. der Anspruch auf die Prophetinnenrolle konnte sich auf die biblische und rabbinische Tradition stützen. Der wichtigste Faktor dürfte aber das wachsende Verantwortungsbewusstsein der judaisierenden Frauen für die Weitergabe der jüdischen Tradition sein, insbesondere nach der Zeit der Vertreibung. Die Verkündung von messianischen Ereignissen, die das Schicksal der *Judaizantes* betreffen würden, wurde zu einer Aufgabe, zu deren Erfüllung auch die

Frauen selbst beizutragen versuchten. Sie legitimierten sich unter anderem dadurch, dass sie weibliche Gestalten in ihren Visionen auftreten ließen, die ihre Glaubwürdigkeit autorisieren sollten. Das ist der Fall in den Visionen der Inés, in denen ihre Mutter erscheint. Ihre Funktion in den Visionen der Inés scheint nicht zufällig zu sein. So ist mehrfach von der Begegnung der Inés mit ihrer Mutter im Himmel die Rede, z.B. in der oben erwähnten Aussage von Juan de Segovia und von Pero Fernández.¹¹⁷

Koren sieht in der Mutter eine mögliche parallele Figur zur Jungfrau Maria, der Mutter der Kirche. Der unvermeidliche Kontakt der *Judaizantes* mit der christlichen Umwelt habe neben einer gewissen Kenntnis von christlichen Gestalten und deren Ikonographie auch die von zeitgenössischen Visionen in denen die Heilige Jungfrau etwas verkündigte, umfasst. Diese Bilder hätten einen Einfluss auf die Darstellung der Inés gehabt, und wo *Beatas* Maria sahen, sah die mutterlose *conversa* Inés ihre eigene Mutter.¹¹⁸ Mit Sicherheit hatte der Tod der Mutter eine große Wirkung auf das Mädchen. Sie war gestorben, als Inés noch ein Kind war.

Die konkurrenzierende Parallele zur heiligen Jungfrau möchte ich nicht ausschließen. Aber die Einbeziehung der Mutter in die prophetischen Visionen der Inés sehe ich eher als eine Projektion der bedeutenden Rolle, die die judaisierende Frau, insbesondere die Mutter, in der kryptojüdischen Welt hatte. Als aufmunternde Begleiterin des Mädchens und vermittelnde Figur in ihren Visionen spiegelt sie die Funktion der kryptojüdischen Mutter in der Wirklichkeit wider. Sie erinnert sie an die Ausübung von frommen Taten, wie Almosen zu geben,¹¹⁹ und gibt ihr die Zuversicht, dass ihre Lage sich bald ändern wird. In diesem Sinne kann man vermuten, dass ihre Erscheinung und ihre Vermittlung die Visionen legitimer und glaubwürdiger machen sollten. Aber die paradigmatische Funktion von Frauengestalten in der Prophetinnenvisionen erscheint noch deutlicher in einer der Verkündungen der Mari Gómez, in der sie eine Figur wie die Enkelin Jacobs mit einbezieht. In seinem Prozess berichtet Francisco Pizarro über die Prophetie der älteren Frau, von der Juan de Cordova, der direkten Kontakt mit der Prophetin gehabt hatte, ihm ausführlich erzählte:

“(...) und mit ihm ging Juan de Cordoua, welcher zu diesem Zeugen sagte, wie er (Juan de Cordoua) mit Mary Gómez, die ansässig in Chillón war, gesprochen hatte, und dass sie seine Verwandte war und ihm erzählt hatte, wie sie zum Himmel stieg und die Engel und Elias predigen sah, und dass Elias und Jakobs Enkelin Hand in Hand gingen und dort auch die Tochter von Juan Esteban und

eine andere Frau von Cordova sah, und dass sie die gedeckten Tische, das gebackene Brot und den getöteten Fisch Leviathan in dem Verheißungsland sah, damit die Conversos essen konnten, und sie sagte, dass sie dorthin gehen sollten, die Elias führen würde (...) und er erzählte auch, dass die erwähnte Mary Gomes auch sagte, dass wenn sie ins Verheißungsland gehen wollten, dann sollten sie an das Gesetz Moysen glauben und jüdische Fasten einhalten (...).“¹²⁰

Beinart sieht in dem Hinweis auf die Enkelin Jakobs einen deutlichen Beweis für die großen Kenntnisse der jüdischen Tradition unter diesen Kryptojuden. Er sieht im Alphabet des Ben Sira, einem mittelalterlichen aggadischen Midrasch, die Basisquelle der obigen Beschreibung, denn in diesem Midrasch erscheinen Elias und Serach, die Enkelin Jakobs, zusammen mit anderen Gestalten, als diejenigen, die zum Garten Eden gelangten und dort ewig lebten.¹²¹ Es ist möglich, dass Mari Gómez die Motive aus diesem Midrasch entnahm, aber es kann auch sein, dass Serach und ihre Verbindung zu Elias Motive der jüdischen Folklore unter den iberischen Juden waren.¹²²

Beinart weist auf die Gleichstellung von Serach und Elias hin. Der Bezug der Prophetin Mari Gómez auf Serach geht aber noch einen Schritt weiter. Elias und Serach werden nicht nur gleichgestellt, sondern erscheinen als *gleichberechtigte* Partner. Das wird durch die Beschreibung des Bildes „(...) und dass Elias und Jakobs Enkelin Hand in Hand gingen (...)“ angedeutet.

Der Name Serach erscheint dreimal in der Bibel. In Genesis 46,17 kommt sie als die Tochter Aschers vor, die zusammen mit der großen Familie Jakobs, seines Großvaters, nach Ägypten zog. In Numeri 26,46 erscheint sie auf einer Zählungsliste der Familien, die von Ascher abstammten, als dessen Tochter. In 1 Chronik 7,30 erscheint sie auch im Geschlechtsregister der sechs übrigen Kinder Aschers. Die rabbinischen Exegeten interpretierten die Tatsache, dass sie auf der Liste erschien, als Erklärung, dass sie zur Zeit der Zählung noch lebte, kurz bevor die Israeliten in das Land Kanaan einzogen.¹²³ Die rabbinische Literatur verwandelte Serach in eine Figur, die durch einen stark prophetischen Charakter und große Weisheit gekennzeichnet ist.¹²⁴ Ihr langes Leben galt als Anhaltspunkt für das ewige Leben, das man ihr auch in der rabbinischen Literatur zuschrieb. Im Sefer Ha-Jaschar 54, 92-99 verbindet man die Verleihung des ewigen Lebens an sie damit, dass sie ihrem Großvater ankündigte, Josef sei noch am Leben.¹²⁵ In einigen Midraschim beschreibt man sie auch als eine von denen, die in Gan Eden eintraten (Targum Pseudo-Jonatan Genesis 46,17).¹²⁶ Wegen ihres langen Lebens hielt man sie für eine weise Frau: So informierte sie Mose darüber, wo sich die Gebeine

Josefs befanden (Tosefta, Sota 4,7, Mekhilta deRabbi Ischmael, Schemot Rabba 20,19; Devarim Rabba 11,7),¹²⁷ oder sie trat als autoritative Stimme auf, die sich aufgrund eigener Erlebnisse in Ägypten und während des Auszugs aus dem Land erlauben konnte, den Rabbis im Lehrhaus zu widersprechen und sie zu belehren, wie die Teilung des Roten Meeres wirklich geschah (Pesikhta de Rav Kahana 11, 13).¹²⁸

Bezeichnend sind meiner Meinung nach zwei ihrer Eigenschaften: Ihr werden besondere Mächte zugeschrieben, die es ermöglichen, Menschen in Bedrängnis zu helfen, und sie ist die einzige Frau im Judentum, die die geheime Kenntnis hat, den Messias zu identifizieren.¹²⁹

Sie ist zudem zweifellos eine der wenigen weiblichen Figuren der jüdischen Tradition, die als selbständige Frau erscheint, deren Bedeutung also nicht von irgendeiner Beziehung zu einem Mann, der Mutter oder dem Vater abhängt, sondern in ihrer eigenen Weisheit und Initiative gründet. Diese beiden Aspekte können die Wahl und die Erscheinung dieser Figur in der Vision von Mari Gómez erklären. An ihrem Hinweis auf die jüdische Prophetin lässt sich meiner Meinung nach eine gewisse Absicht erkennen, ihre eigene Funktion als weibliche Vermittlerin zu legitimieren. Die Parallele zwischen Serach und dieser Kryptojüdin, die auch eine hoffnungsvolle Botschaft für ihr Volk ankündigt, sollte ihre eigene Prophetie und ihre Vermittlungen autorisieren. Die Aufgabe der Identifikation der messianischen Zeit wird mit der Rolle der altbekannten Prophetin verbunden und legitimiert. Auch ihre Erwähnung der Tochter von Juan Esteban, Inés von Herrera, die zu dieser Zeit ebenfalls die baldige Ankunft der Erlösung für die Kryptojuden prophezeite und viele Anhänger gewann, weist auf die Verbindung und gegenseitige Unterstützung beider Prophetinnen hin¹³⁰ und verstärkt wiederum die Rolle der judaisierenden Prophetinnen, indem diese berichten, die Ehre gehabt zu haben, zum Himmel aufzusteigen und Informationen über die messianische Zeit zu bekommen. Ihre außergewöhnlichen Erfahrungen im Himmel, in dem sie mit Gestalten wie Elias oder der Enkelin Jakobs zusammenkommen, und wo sie selbst messianische Verkündungen äußern, lassen schließen, dass sie alle ein gleichwertiger Teil einer einheitlichen prophetischen Tradition waren und eine Vermittlungsfunktion innehatten.

Im Nebeneinander von männlichen und weiblichen Figuren in ihren Verkündungen, wie der Mutter von Inés/ Elias oder Jakobs Enkelin/ Elias, könnte man auch einen Hinweis auf die notwendige Anerkennung kryptojüdischer Frauen als aktive Prophetinnen in

dieser Zeit sehen. Die Erwähnung der Enkelin Jakobs und der zeitgenössischen Prophetinnen in Mari Gómez' Visionen ist wohl nicht zufällig: Am Beispiel der alten prophetischen Gestalt legitimierte sie ihre eigene Autorität und ihre Kompetenz, den Anbruch der Zeit zu prophezeien.

5. Fazit

Nach der Analyse der engen Beziehung eines Teils der Kryptojüdinnen mit biblischen Frauen wie Ester, Judit und Serach möchte ich zusammenfassend behaupten, dass ihre Identifikation mit diesen Figuren und ihren Rollen, die sie an ihre Lebenssituationen als Frauen und Kryptojüdinnen anpassen, religiösen Ausdrucksformen entspricht, die auch dem Bemühen entgegenkommen, ihre Identität als judaisierende Frauen zu verstärken und zu bestätigen. Dieses Verhalten einer beträchtlichen Anzahl von Kryptojüdinnen repräsentiert eine Tendenz, die im allgemeinen Rahmen der Geschichte der jüdischen Frau immer präsent war: Sie zeigt sich aktiv, ergreift Maßnahmen und entwickelt Strategien besonders in extremen Situationen wie Notlagen, die die Tradition und die Identität des Volkes bedrohen können.

Es ist bezeichnend, dass Frauengestalten wie Ester und Judit in der jüdischen Tradition diese Rolle erfüllen, und auch dass sie als Vorbilder für die jüdische Gesellschaft erscheinen. In Bezug auf die Gestalt Judits und deren Funktion weist Tal Ilan darauf hin, dass *„The Book of Judith is, therefore, a history of a woman who comes forward as a savior of her people in an ad hoc capacity. In a time of crisis traditional roles are abandoned and anyone who is resourceful, even a woman, can save the day. (...) Therefore, if the story of Judith is propaganda for women's leadership, it recommends this only under extreme conditions, in times of national crisis and the failure of leadership.“*¹³¹ Sie interpretiert auch die Rolle Esters in ähnlicher Weise und hält fest: *„Much like Judith, she does not rise to prominence in order to upset the patriarchal order of the Kingdom; her mission is simply to intervene in time of crisis.“*¹³²

Die Erinnerung an Frauen wie Esther und Judit war im jüdischen Volk verwurzelt, und in Notsituationen wurden deren Rollen von jüdischen Frauen nicht selten übernommen.

Die Frau der sephardischen Diaspora scheint dieses Phänomen zu bestätigen, denn, wie Joseph A. Levi behauptet, sie wird sich in Zeiten, als die Anpassung an neue Lebensformen die eigene Kultur zu schwächen droht, ihrer sephardischen Identität und ihrer Bedeutung bewusster, bewahrt die Tradition und überliefert sie ihren Kindern. Sie

ist eine Bindung zwischen der jüdischen Kultur und der Außenwelt und fühlt sich verantwortlich für die Erhaltung des sephardischen Erbes.¹³³ Verschiedene Bräuche, folkloristisches Material, Gebete, Sprichwörter, etc. werden dank ihrer mündlichen Überlieferung an die nächste Generation weitergegeben.

Initiative und Handlungen von Frauen im Kryptojudentum sind also auch im Rahmen dieses Verhaltensparadigmas zu betrachten. Alberro erklärt, dass die große Bedeutung der judaisierenden Frau innerhalb der Gruppe die wichtige Rolle bezeuge, die die Notlage und die widrigen Umstände bei der Erlangung weiblicher Autonomie spielen.¹³⁴ Tatsächlich brachten die extreme Situation und der starke Impuls zur Bewahrung der judaisierenden Identität auch mit sich, dass sie als Frauen viel zur weiteren Existenz des Kryptojudaismus und zur Verstärkung des gemeinsamen Schicksalsgefühls bei den Judaisierenden beitragen konnten.

6. Bibliographie

Alberro, Solange, Mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, in: El Colegio de México Boletín Oficial, Nr. 15, México D.F., 1987, S. 16-23

Alpert, Michael, Criptojudaismo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII, Barcelona, 2001

-, Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition, Wiltshire, 2001

Baer, Yitzhak, Historia de los judíos en la España Cristiana, Bd. 1 u. 2, Madrid, 1981

Beinart, Haim, Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real: 1483-1485, Bd. 1, Jerusalem, 1974

Records of the Trials of the Spanish Inquisition of Ciudad Real, Bd. 2, Jerusalem, 1977

-, A prophesying Movement in Cordova in 1499-1502, (Hebr. "Tenu'at newu'ah beqordowa beschanim 1499-1502"), in: Zion. A Quarterly for Research in Jewish History, Bd. 44, Jerusalem, 1979, S. 190-200

- , Conversos of Chillón and Siruela and the prophecies of Mari Gómez and Inés, the daughter of Juan Esteban, (Hebrew: 'Anusei Tzilyon we-Siruela we-hanewi'ot Mari Gomes we-'Ines bat Juan Esteban), in: Zion. A Quarterly for Research in Jewish History, Bd. 48, Nr. 3, Jerusalem, 1983, S. 241-272
- , The Prophetess Inés and her Movement in Puebla de Alcocer and Talarrubias, (Hebr. Tenu'at ha-newi'at 'Ines bepuebla de Alcoser u-wetalarubias we-'anuseihen schel 'ayarot 'ele), in: Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies, Bd. 51, Nr. 4, Jerusalem, 1983, S. 633-58
- , The Conversos of Halia and the prophetess Inés de Herrera, (Hebr. 'Anusei Halia u-tenu'ata schel hanewi'a 'Ines), Zion. A Quarterly for Research in Jewish History, Bd. 53, Nr. 1, Jerusalem, 1988, S. 13-52
- , The Conversos and Their Fate, in: Spain and the Jews, Hg. Elie Kedourie, London, 1992, S. 92-122
- , Mi Extremadura y sus judíos, in: Jornadas Extremeñas de Estudios Judaicos. Raíces hebreas en Extremadura. Del candelabro a la Encina. Actas, Hg. Fernando Cortés Cortés u. Lucía Castellano Barrios, Badajoz, 1996, S. 194-204
- , Inés of Herrera del Duque: The Prophetess of Extremadura, in: Women and the Inquisition: Spain and the New World, Hg. Mary Giles, Baltimore, 1999, S. 42-52
- Bel Bravo, María Antonia, El Auto de Fe de 1593. Los conversos granadinos de origen judío, Granada, 1988
- Benardete, Mair José, Hispanic Culture and Character of the Sephardic Jews, New York, 1982
- Berlin, Adele, The Book of Esther: Writing a Commentary for the Jewish audience, in: The Book of Esther in modern Research, Hg. Sidnie Crawford u. Leonard J. Greensporn, London/New York, 2003, S. 9-16
- Blázquez Miguel, Juan, Inquisición y Cryptojudaismo, Madrid, 1988

Bonfil, Robert, Ferrare: Un port sûr et paisible pour la diaspora séfarade, in: Les Juifs d'Espagne: Histoire d'une diaspora 1492-1992, Hg. Henry Méchoulan, Paris, 1998, S. 295-303

Börner-Klein, Dagmar u. Hollender, Elisabeth, Rabbinische Kommentare zum Buch Esther. Der Traktat Megillah, Bd. 1, Leiden, 2000

-, Die Midraschim zu Ester, Bd. 2, Leiden, 2000

Bronner, Leila Leah, From Eve to Esther: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women, Kentucky, 1994

-, Esther revisited: An aggadic Approach, in: A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Hg. Athalya Brenner, Sheffield, 1995, S. 176-197

Canelo, David Augusto, The Last Crypto-Jews of Portugal, Portland, 1990

-, O resgate dos marranos portugueses, Belmonte, 1996

Cantor, Aviva, Jewish Women / Jewish Men: The Legacy of the Patriarchy in Jewish Life, New York, 1995

Carrete Parrondo, Carlos, Fontes Iudaeorum Regni Castellae 3. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos, Salamanca, 1986

-, El judaísmo español y la Inquisición, Madrid, 1992

Cohen, Martin A., The Martyr: Luis de Carvajal, a secret Jew in Sixteenth-Century Mexico, Albuquerque, 2001

Cunha de Azevedo Mea, Elvira, Orações judaicas na Inquisição Portuguesa – Século XVI, in: Jews and Conversos, S. 149-78

Faria de Assis, Angelo Adriano, Inquisição, religiosidade e transformações culturais: A sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial-

nordeste. Seculos XVI e XVII, in: Revista Brasileira de Historia, Bd. 22, Nr. 43, São Paulo, S. 47-66

Faye Koren, Sharon, A Christian Means to a Conversa End, in: Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues, Nr. 9, 2005, Baltimore, S. 26-61

García Ivars, Flora, La represión en el Tribunal inquisitorial de Granada (1550-1819), Madrid, 1991

García, María Antonieta, Os judeus de Belmonte. Os caminhos da memória, Lisboa, 1993

Ginzberg, Louis, The Legends of the Jews, Bd. IV, 7. Auflage, Philadelphia, 1938

Gitlitz, David M., Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews, Philadelphia, 1996

Goitein, Shlomo Dov, A Mediterranean Society. The Individual, Bd. V, Berkeley, 1988

Gojman de Backal, Alicia, Anusim Women in Mexico, in: Shofar, Bd. 18, Nr. 1, Lincoln, Fall 1999, S. 8-14

Gorenstein, Lina, A Inquisição contra as mulheres. Rio de Janeiro, séculos XVII - XVIII, São Paulo, 2005

Gracia Boix, Rafael, Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba, Córdoba, 1983

Gross, Abraham, Iberian Jewry from Twilight to Dawn. The World of Rabbi Abraham Saba, Leiden, 1995

Grossman, Avraham, Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe, Waltham – Massachusetts, 2004

Hellmann, Monika, Judith – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung: Studie über eine Frauengestalt des Alten Testaments, Frankfurt am Main, 1992

Ilan, Tal, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen, 1999

Ioly Zorattini, Pier Cesare, *Sephardic Settlement in Ferrara under the House of Ester*, in: *New Horizons in Sephardic Studies*, Hg. Yedida K. Stillman u. George R. Zucker, New York, 1993, S. 5-13

Jacobi, Margaret, *Serah bat Asher and Bitia bat Pharao, names which became legends*, in: *Hear our Voice. Women Rabbis tell their Stories*, Hg. Sybil Sheridan, London, 1994, S. 109-118

Josephus, Flavius, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Einl. und Übers. Heinrich Clementz, Wiesbaden, 1989

Kugel, James L., *In Potiphar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*, Cambridge, 1994

Lazar, Moshe, *Scorched Parchments and Tortured Memories: The "Jewishness" of the Crypto-Jews*, in: *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Hg. Mary Elisabeth Perry u. Anne J. Cruz, Berkeley, 1991, S. 176-206

Lazarus-Yafeh, Hava, *Queen Esther – One of the Marranos? (Hebr. 'Ester haMalkah min ha 'Anusim? Peruscho schel Rabbi 'Abraham ben 'Ezra le 'Ester 2, 10)*, in: *Tarbitz. A Quarterly for Jewish Studies*, Bd. 57, Nr. 1, Jerusalem, 1987, S. 121-122

Levi, Joseph Abraham, *A mulher sefardita das diásporas ibéricas: Ponte entre culturas, Faces de Eva. Estudos sobre a mulher*, Nr. 9, Lisboa, 1993, S. 35-58

Liebman, Seymour B., *The Jews in New Spain*, Miami, 1970

-, *Los judíos en México y América Central (Fe, llamas e Inquisición)*, México D. F., 1971

Liebman Jacobs, Janet, *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto-Jews*, Berkeley, 2002

Lipiner, Elias, *Santa Inquisição: Terror e linguagem*, Rio de Janeiro, 1977

- , Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal, Lisboa, 1998
- López Martínez, Nicolás, Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica, Burgos, 1954
- Melammed, Renée Levine, Noticias sobre los ritos de los nacimientos y de la pureza de las judeoconversas castellanas del siglo XVI, in: El Olivo, Bd. XIII, Nr. 29-30, Madrid, 1989, S. 235-243
- , Some Death and Mourning Customs of Castilian Conversas, in: Exilio y diáspora: Estudios sobre la historia del pueblo judío en homenaje al profesor Haim Beinart, Hg. Aharon Mirsky, Avraham Grossmann u. Yosef Kaplan, Jerusalem, 1991, S. 157-67
- , Sephardi Women in Medieval and Early Modern period, in: Jewish in Historical Perspective, Hg. Judith R. Baskin, Detroit, 1991, S. 115-134
- , Hommes et femmes: leur role respectif dans la perpétuation de l'identité juive au sein de la société conversa, in: Memoires juives d'Espagne et du Portugal, Hg. Esther Benbassa, Paris, 1996, S. 39-50
- , Castilian Conversas at Work, in: Women at Work in Spain: From the Middle Ages to Early Modern Times, Hg. Marilyn Stone u. Carmen Benito-Vessels, New York, 1998, S. 81-95
- , Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting religious Practices, Beliefs and Attitudes, in: Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change, Hg. Mark D. Meyerson u. Edward D. English, Notre Dame, Indiana, 1999, S. 197-219
- , Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile, Oxford, 1999
- , A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective, Oxford, 2004
- Mendes dos Remédios, Joaquim, Os Judeus em Portugal, Bd. 2, Coimbra, 1928
- Molho, Michael, Literatura sefardita de Oriente, Madrid, 1960

Novinsky, Anita, Una nueva versión de lo femenino: La mujer marrana, in: Historia de la mujer y de la familia, Hg. Jorge Núñez Sánchez, Quito, 1991, S. 69-80

-, O papel da mulher no cripto-judaísmo português, in: O Rosto feminino da expansão portuguesa, Congresso Internacional realizado em Lisboa, Portugal, 21-25 nov. 1994, Actas I, Lisboa, 1995, S. 549-55

Paulo, Amílcar, Os Cripto-judeus, Porto, 1970

-, O ritual dos criptojudéus portugueses, in: Jews and Conversos: Studies in Society and the inquisition, Hg. Yosef Kaplan, Jerusalem, 1981, S. 132-48

Pérez de Colosia, María Isabel, El Auto de Fe de 1606, in: Espacio, tiempo y forma, Reihe IV: Historia Moderna, Bd.7, Madrid, 1994

Riera i Sans, Jaume, Oracions en Catalá dels conversos jueus. Notes bibliogràfiques i textos, in: Anuario de Filología, Nr. 1, Barcelona, 1975, S. 345-367

Rosenberg, Gerald, Megillat Esther. Das Buch Esther. Mit dem Kommentar von Rabbenu Schlomoh ben Jitzchak – Raschi, Tel Aviv, 2005

Roth, Cecil, A History of the Marranos, 4. Auflage, New York, 1974

Schwarz, Samuel, The Crypto-Jews of Portugal, in: Shofar, Bd. 18, Nr. 1, Lincoln, Herbst 1999, S. 40-64 (nachgedruckt aus The Menorah Journal, Bd. 12, 1926)

Selke de Sánchez, Angela, The Conversos of Majorca: Life and Death in Crypto-Jewish Community in XVII Century Spain, Jerusalem, 1986

Starr-Le Beau, Gretchen, Mari Sánchez and Inés González: Conflict and Cooperation among the Crypto-Jews, in: Women in the Inquisition: Spain and the New World, Hg. Mary E. Giles, Baltimore, 1999, S. 19-41

Stone, Nira, Judith and Holofernes: Some observations on the development on the scene of Art, in: No one spoke ill of her: Essays on Judith, Hg. James C. Vanderkam, Atlanta, 1992, S.73-93

Teixera Pinto, Maria do Carmo, As duas visitas da inquisição ao Porto no seculo XVI: Notas para o seu estudo, in: Xudeus e conversos na Historia, Actas do Congresso International, Ribadavia 14-17 de Outubro de 1991, Hg. Carlos Barros, Ribadavia, 1991, S. 371-387

Toro, Alfonso, Los judíos en la Nueva España, 2. Auflage, Mexico D. F., 1982

Trigano, Shmuel, Le mystère d'Esther et de Joseph. La mystique politique du marranisme, in: Pardès, Nr. 29, Paris, 2000, S. 11-21

Walfish, Barry Dov, The two Commentaries of Abraham Ibn Ezra on the Book of Esther, in: The Jewish Quarterly Review, LXXIX, Nr. 4, University of Pennsylvania, April 1989, S. 323-343

-, Esther in Medieval Garb. Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages, New York, 1993

Wolf, Lucien, Jews in the Canary Islands, London, 1926

Yerushalmi, Yosef Hayim, From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso: A study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish-Apologetics, New York, 1971

¹ Melammed, Noticias sobre los ritos; dies. Some Death and Mourning Customs; dies. Sephardi Women; dies. Hommes et femmes; dies. Castilian Conversas at Work; dies. Crypto-Jewish women; dies. Heretics or Daughters of Israel?; Alberro, Mujeres ante el Tribunal; Starr-Le Beau, Mari Sánchez and Inés González; Liebman Jacobs, Hidden Heritage; Novinsky, Una nueva versión de lo femenino; dies. O papel da mulher; Gojman de Backal, Anusim Women in Mexico.

² Melammed, Castilian Conversas at Work, S. 81, 94; Novinsky, O papel da mulher, S. 552; Alberro, S. 20.

³ Eine spanische Bezeichnung für Kryptojuden. Eine andere Bezeichnung für diese ist der Begriff *marranos*, dessen Etymologie und Bedeutung aber unklar ist und den ich deshalb nicht verwende.

⁴ Übliche Bezeichnung für das Fasten am *Yom Kippur*.

- ⁵ Roth, A History of the Marranos, S. 186; Bel Bravo, El Auto de Fe de 1593, S. 90-103; Gitlitz, Secrecy and Deceit, S. 355.
- ⁶ Selke, The Conversos of Majorca, S. 17-8, 79.
- ⁷ Roth, S. 186; Gitlitz, S. 378; Trigano, Le mystère d'Esther et de Joseph, S. 11-15.
- ⁸ Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto, S. 38.
- ⁹ Diese Idee kommt im Traktat Megillah im Babylonischen Talmud und in vielen früheren und späteren midraschischen Werken vor. Siehe u.a. Esther Rabba II, Targum Rischon und Targum Scheni, Midrasch Tehillim, Panim Acherim B, etc. In der rabbinischen Literatur werden diese Geschichte aus der Bibel und ihren Hauptfigur, die keine deutliche religiöse Prägung haben, mit einem theologischen Mantel umhüllt. Die Darstellung Esters als Instrument des theologischen Plans für die Erlösung der Juden in Susa ist also eine Projektion der rabbinischen Gelehrten, durch die sie das Buch Ester mehr an ihre jüdische religiöse Weltanschauung anpassen und dessen Aufnahme im biblischen Kanon annehmbarer machen wollten. Börner-Klein u. Hollender, Rabbinische Kommentare zum Buch Ester; dies. Die Midraschim zu Ester.
- ¹⁰ Walfish, The two Commentaries of Abraham Ibn Ezra; ders. Esther in Medieval Garb, S. 38-43, 79-80, 121-26, 157-62; Rosenberg, Megillat Esther.
- ¹¹ Lazarus-Yafeh, Queen Esther – One of the Marranos? S. 121; Lazarus-Yafeh analysiert noch andere Zusätze im Kommentar Ibn Ezras, die auf die Thematik der im Geheimen eingehaltenen Gebote hinweisen und die Gefahren der Epoche widerzuspiegeln scheinen.
- ¹² Walfish, Esther in Medieval Garb, S. 125.
- ¹³ Ders., S. 122-4.
- ¹⁴ Gross, Iberian Jewry, S. 23, 122, Fußnote 112. Diese Idee erscheint z.B. in seinem Werk *'Eschkol hakofer ('Ester)*.
- ¹⁵ Walfish, Esther in Medieval Garb, S. 124.
- ¹⁶ Trigano, S. 11.
- ¹⁷ Roth, S. 188; Gitlitz, S. 378; Liebman, Los judíos en México y América Central, S. 70; Bel Bravo, S. 103; Walfish, Esther in Medieval Garb, S. 125.
- ¹⁸ Bel Bravo, S. 116.
- ¹⁹ Alpert, Criptojudaismo e Inquisición, S. 209.
- ²⁰ López Martínez, Los judaizantes castellanos y la Inquisición, S. 180.
- ²¹ Josephus, Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, Buch XI, Kapitel 6.
- ²² "(...) *facía los tres ayunos de la Reina Ester*", in: Gitlitz, S. 378, 413, Fußnote 136.
- ²³ Spanische Bezeichnung für Konvertiten jüdischen Ursprungs.

²⁴ “Darstellung aller jüdischen Feiertage und Feste, sowie des schriftlichen Gesetzes, als auch ihres Talmuds und der Rabbiner”; Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal*, S. 302.

²⁵ Ders., S. 302-9.

²⁶ Ders., S. 309.

²⁷ Ders., S. 303.

²⁸ Grossman, *Pious and Rebellious*, S. 192.

²⁹ Ders., S. 303.

³⁰ Goitein, *A Mediterranean Society. The Individual*, Bd. V, S. 97-8.

³¹ “*A 14 lua de Fevereiro fazem aquelle seu selebrado Tahanit, jejum de Ester, e per de nação³¹ gejnão muitas molheres tres dias (...) té verem estrella no çeo, e nas Sinagogas se relatta toda a Historia de Ester, e cada hom a le escrita de mão feita em pergaminho e cada hũ tem assezo a hũa candeinha de cera, e quando chegaõ ao passo de Amen fazem grande rumor, (...) Esta festa chamase Purim; quer dizer Sortes (...)*”, in: Mendes dos Remédios, S. 304; Lipiner, *Santa Inquisição*, S. 84-5.

³² Spanische Bezeichnung für weibliche Konvertiten jüdischen Ursprungs.

³³ Über die Gruppe der *Judeoconversos*, die im Verlauf des 16. Jahrhunderts nach Ferrara ankamen und sich dort der jüdischen Gemeinde anschlossen, siehe Bonfil, *Ferrare: Un port sûr*; Ioly Zorattini, *Sephardic Settlement in Ferrara*.

³⁴ Nach der endgültigen Trennung vom institutionellen Judentum nach 1492 wird die Bibel, mit ihren Geschichten und ihren Motiven, generell zu der einzigen Quelle, auf die sie sich stützen können. Trotzdem werden die Tradition und die jüdische Praxis dank der mündlichen Überlieferung vor allem noch im 16. Jahrhundert bei nicht wenigen kryptojüdischen Gruppen und Familien stark bewahrt. So finden wir in den nächsten Jahrhunderten immer noch die Einhaltung der drei Fastentage der Königin Ester.

³⁵ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Baer (*Historia de los judíos en la España Cristiana*, S. 525). Aber die Tendenz zur Verallgemeinerung ist eine der Schwächen von Baers Analyse des Kryptojudaismus. Man kann nicht davon ausgehen, dass alle judaisierenden Frauen das Fasten Esters einhielten, und dass kaum ein kryptojüdischer Mann diese Tradition ausübte. Aber die überproportionale Anzahl von Frauen, die das Fasten Esters einhielten, dürfte dem Autor bei seiner Analyse der Inquisitionsdokumente aufgefallen sein.

³⁶ Leider gibt es bisher keine vollständige statistische Studie, die die Anzahl der judaisierenden Ausübungen und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und der kryptojüdischen Praxis analysiert. Nur durch die Ergebnisse solch einer Studie könnte diese These bestätigt werden.

³⁷ Pérez de Colosia, *El Auto de Fe de 1606*, S.132; Gorenstein, *A Inquisição contra as mulheres*; Teixeira Pinto, *As duas visitas da inquisição*; Faria de Assis, *Inquisição, religiosidade e transformações culturais*. Von allen Autoren, mit denen ich mich befasst habe, ist Faria de Assis der einzige, dem es bemerkenswert erscheint, dass eine Frau (Ester) Vorbild für die Kryptojuden ist. Ich stimme mit ihm überein, dass diese Tatsache repräsentativ für die anwachsende Funktion und die wichtige Bedeutung der Frau im kryptojüdischen Bereich sein kann. Faria de Assis, S. 47.

³⁸ *“Doña Ysabel Fernández muger de Julio Vazq. (...) dixo que auria neue o diez años que Ysabel Fernández, tia de la rea, le dixo que ayunase tres días a reo que era vn ayuno que auía hecho una Reyna muy deuota de Dios (...)”*, in Bel Bravo, *El Auto de Fe de 1593*, S. 158.

³⁹ Börner-Klein u. Hollender, *Rabbinische Kommentare zum Buch Esther*; ders., *Die Midraschim zu Ester*; Bronner, *Esther revisited*; Berlin, *The Book of Esther*.

⁴⁰ Während einige der biblischen Heldinnen, wie Mirjam oder Deborah, in den Midraschim und talmudischen Aggadot wegen ihrer zu starken Initiative und ihres Strebens diskreditiert werden, werden Figuren wie Ester wegen ihrer Bescheidenheit und ihrer Selbstlosigkeit um des jüdischen Volkes willen gelobt. Siehe bMegillah 14b; Cantor, *Jewish Women / Jewish Men*, S. 116.

⁴¹ Goitein, S. 191.

⁴² Molho, *Literatura sefardita de Oriente*, S. 185; Benardete, *Hispanic Culture*, S. 57.

⁴³ Molho, S. 185.

⁴⁴ Benardete, S. 57.

⁴⁵ *“Antonio de Abila, testigo jurado, dixo que puede aber beinte y tres años poco mas o menos que este testigo, por medio (sic) de su padre, fué a ber a Ysabel Arias, muger de Gómez Goncález de la Oz, difunto, la ystoria del rey Asuero en forma de megillá, que esta escrito como Torá, e que este testigo ge la leyó una noche (...)”* in: Carrete, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* 3, S. 58.

⁴⁶ Liebman Jacobs, S. 60.

⁴⁷ Sie bestehen oft darauf, dass sie nie freiwillig Geschlechtsverkehr mit Ahaschverosch hatte, so dass sie ihre spirituelle Unversehrtheit behielt: In bSanhedrin 74b erzählt man, dass sie “wie der Erdboden (*Qarqa* ‘*Olam*) war”, in dem Sinne, dass sie zur Passivität gezwungen war. Esther Rabbah I bietet schon eine theologische Begründung für diese Mischehe an, die auch in vielen späteren midraschischen Werken zu finden ist: Sie war notwendig für die Erlösung Israels. Dieser Verstoß spiegelt das Verbrechen Israels wider. Aber Israel wird danach mit Hilfe Esters gerettet. Trotzdem wird die sexuelle Beziehung zwischen den Eheleuten als abgeschlossene Episode aber gleichzeitig von

bleibender Anstößigkeit betrachtet, denn einige Gelehrte sprechen von einer Fehlgeburt, und Rabbi Juda ben Rabbi Simon ist der Meinung, dass Darius das Kind aus dieser Ehe ist, das rein von Seiten der Mutter, aber unrein von Seiten des Vaters war.

⁴⁸ Diese Idee geht darauf zurück, dass die Frauen im Vergleich zu den Männern traditionell wenig Umgang mit den talmudischen und midraschischen Quellen hatten, denn nur der Mann ist zu deren Studium verpflichtet.

⁴⁹ Walfish, *Esther in medieval Garb*, S. 203.

⁵⁰ Nach der Vertreibung der Juden war der Zugang von *Judaizantes* zu religiösen hebräischen Werken nicht mehr möglich. Einige von ihnen besaßen im Geheimen Siddurim, eine hebräische Bibel und andere Bücher. Aber nach dieser Generation gab es kaum Kryptojuden, die hebräisch lesen konnten. Sie verwendeten dann oft übersetzte Texte und Bücher, die in der katholischen Kirche benutzt wurden, und sich mit Themen des Alten Testaments und des jüdischen Volkes befassten, wie z.B. die Vulgata. Gitlitz, S. 428.

Sie leitet sich von den alten griechischen Versionen der Bibel ab, welche lange Zusätze zu dem hebräischen Ester-Text, inklusive das Gebet Esters, enthielten. Daher kannten es manche Kryptojuden, obwohl auch die Möglichkeit bestand, dass einige von ihnen das Gebet aus den Werken von Flavius Josephus kannten (Roth, S. 186). Wolf weist darauf hin, dass das Gebet auch unter den Kryptojuden der kanarischen Inseln bekannt war. Wolf, *Jews in the Canary Islands*, S. 27.

Dass kryptojüdische Männer das Gebet auch kannten, scheint unbestreitbar, aber nicht nur die angegebenen Argumente über die besondere Beziehung der judaisierenden Frauen zu Gestalt und Inhalt des Gebetes, sondern auch die erhaltenen Berichte über dessen Kenntnis, die meist nur Frauen betreffen, sowie das folgende bezeichnende Beispiel weisen ziemlich deutlich darauf hin, dass es vorwiegend die Frauen waren, die eine besondere Beziehung zu diesem Gebet hatten.

⁵¹ Liebman Jacobs, S. 59.

⁵² Roth, S. 186.

⁵³ Als die jüdischen Wohnviertel und *Aljamas* noch vorhanden waren, besuchten viele *Judaizantes* weiter die Miqweh. Das Edikt, das von den Inquisitoren Morillo und San Martín im Jahr 1481 in Sevilla veröffentlicht wurde, und als Modell für die späteren Verkündungen diente, enthielt das rituelle Bad unter den Bräuchen, die die Kryptojuden auszuüben pflegten.

Das Bad von judaisierenden Frauen am Freitagabend und am Vorabend der Feiertage, fand, wann immer möglich, in dem speziellen Badehaus ("Batibila, bet tebila") statt. Lazar, *Scorched Parchments*, S. 182; Gitlitz, S. 272-3.

⁵⁴ “*se yuan a vañar en sus tiempos a una cuenca de Juan de Herrera*“ in: Beinart, Records of the Trials, Bd. 1, S. 240.

⁵⁵ “*Dónde his a tal ora?*” (...) “*Calla, no digas nada, que bamos al baño donde se faze la tibulá*”.

“*Y estubieron allá por espacio de una ora, poco más o menos*” in: Carrete, Fontes Iudaeorum Regni Castellae 3, S. 50.

⁵⁶ Berichte des 15. Jh. über gemeinsame Waschungen, siehe Beinart, Records of the Trials, Bd. 2, S. 274, 385.

Wir finden sogar Berichte des 17. Jh. aus Mexico, die auch über ein gemeinsames Ritualbad erzählen. Gitlitz, S. 273; Liebman Jacobs, S. 52.

⁵⁷ Blázquez, Inquisición y Cryptojudaísmo, S. 64; Melammed, Heretics or Daughters of Israel?, S. 213, Fußnote 3.

⁵⁸ “*cuando estava con my flor o estava parida apartava cama de my marido e no me llegava a el fasta que estava limpia e me banava e cortava las unas*” in: Gitlitz, S. 273, 275, Fußnote 13.

⁵⁹ “*cuando le bajase su costumbre, no rezase en ocho días ni mentase a Dios, porque en aquellos días estaban sucias las mujeres hasta que se lavasen todo el cuerpo*”, in: ders., S. 273-4, 276, Fußnote 16.

⁶⁰ Hausangestellte erscheinen in den Protokollen oft als Zeugen und Denunzianten gegen vermeintliche *Judaizantes*.

⁶¹ Liebman Jacobs, S. 61. Siehe original in Canelo, The Last Crypto-Jews of Portugal, S. 79.

⁶² Canelo, The Last Crypto-Jews, S. 67.

⁶³ Paulo, O ritual dos criptojudes portugueses, S. 142; Canelo, O resgate dos marranos portugueses, S. 55; Schwarz, The Crypto-Jews of Portugal, S. 44, 52; Melammed, A Question of Identity, S. 144.

⁶⁴ “(They) nourish the religion of the community”, in: Canelo, The Last Crypto-Jews, S. 67.

⁶⁵ Siehe u.a. Traktat Megillah im Talmud Bawli, Targum Rischon und Targum Scheni zu Ester, Pirque de Rabbi Eliezer (50) und Panim Acherim (64). Bronner, Esther revisited, S. 186; Berlin, S. 11-16.

⁶⁶ Ginzberg, The Legends of the Jews, S. 386-7; Bronner, From Eve to Esther, S. 179; dies., Esther revisited, S. 177. Als Beispiel können wir eine Auslegung aus dem babylonischen Talmud in bMegilla 13a zitieren: “(In reference to) the seven maidens who were given to her (Esther 2,9), Rava said: (They were seven so that) she could count the days of the week by them (and keep track of which days was the Sabbath)”.

“*And he changed her and her maidens*” (Esther 2,9). *Rav said: “(This means that) he gave her Jewish food to eat”*. In: Bronner, From Eve to Esther, S. 177, Fußnote 64.

⁶⁷ Siehe oben.

⁶⁸ Bemerkenswert sind die messianischen Bewegungen, die unter den Kryptojuden auf der iberischen Halbinsel um 1500 und im Laufe des 16. Jh. stattfinden. Die Rolle mancher Prophetinnen ist dabei nicht zu übersehen. Dieses Thema wird ausführlicher im Kapitel 4 behandelt.

⁶⁹ Trigano, S. 11.

⁷⁰ Cohen, The Martyr: Luis de Carvajal, S. 134, 316, Fußnote 49; Liebman Jacobs, The Jews in New Spain, S. 72. Alle Autoren, die sich auf diese Aussage beziehen, haben sie in ihren Werken übersetzt. Die originale Aussage befindet sich im Dokument des Prozesses FCN, 11. Januar, 1590.

⁷¹ Die Aussage ist bedeutungsvoll, weil sie auch Judit erwähnt.

⁷² Ihr Bruder, der bekannte Luis de Carvajal, der einer der eifrigsten und hartnäckigsten *Judaizantes* in Mexico war, berichtete über sein Studium der Bibel und über seine Lektüre von *Espejo de Consolación*, einem Werk, das die Heilige Schrift enthielt und insbesondere die Rolle der Patriarchen und den jüdischen Patriotismus betonte. Es war sehr beliebt unter den Kryptojuden. Siehe Gitlitz, S. 429-30, 435.

⁷³ Siehe oben.

⁷⁴ “*Doña Ynes de Herrera, (...) de edad de catorze años (...) y confesso que auria quatro o çinco años que su hermana Beatriz de Herrera le enseñó que ayunase desde miercoles en la tarde hasta el jueves que fuesse de noche salida la estrella y assi ayuno el ayuno de la Reyna Hester q. son tres dias sin comer ni beuer en todo el dicho tiempo (...)*” in: Bel Bravo, S. 161.

⁷⁵ “*(...) que ayunase días areo que eran ayuno que havia hecho una Reina muy devota de Dios*”, in: dies., S. 161. Diese Frau wurde von ihrer Mutter Beatriz Hernández unterrichtet, welche in diesem *Auto de Fe* auf dem Scheiterhaufen hingerichtet wurde. García Ivars, La represión en el Tribunal inquisitorial de Granada, S. 217, 228-9.

⁷⁶ “*No dia 10 de marzo de 1587, nos Estaus, aprensetou-se Isabel Rodrigues, crista nova de 14 para 15 anos, para confessar que, estando na casa do Licenciado Ayres Gomes, marido de Beatriz Gomes, sua irmã, que nesse tempo estava presa pela Inquisição, e tendo amizade com Margarida Rodrigues e Branca Lopes, que estiveram ambas presas pela Inquisição, a tal Margarida lhe dise que praticasse o jejum da rainha Esther para deus livrar sua irmã Beatriz Aires das garras inquisitoriais, por que ela Margarida fazia o mesmo a fim de ser livre o seu marido João, então preso.*” in: Lipiner, Santa Inquisição, S. 85.

⁷⁷ Gitlitz, S. 468-71; Alpert, *Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition*, S. 180-1.

⁷⁸ Melammed, *A Question of Identity*, S. 144-5.

⁷⁹ Es ist zu bemerken, dass die Anfertigung von sieben Kerzendochten für die Schabbatlampe und von den entsprechenden Dochten für die Lampe am Yom Kippur nur Personen anvertraut wurde, die für ihre Frömmigkeit in der Gruppe anerkannt waren. Meistens waren ältere Frauen diejenigen, die diese Arbeit erfüllten. Bei der Anfertigung der Kerzendochte sprachen sie verschiedene Gebete, deswegen heißen diese *torçidas rezadas*.

⁸⁰ *“O Senhor me abençoe, me queira abençoar esta santa reza que vou rezar e esta santa torçida que eu vou fazer para alumunar a noite kipura do Altissimo Senhor, pela intenção da Rainha Ester, que ela seja a minha madrinha, a minha protectora e minha defensora. Como ela lutou e pediu pelo seu povo, assim ela peda e rogue ao Senhor por nós. Que ao Senhor nos de saúde e sorte, por esmola. Amén, Senhor”* in: García, *Os judeus de Belmonte*, S. 182.

⁸¹ Paulo, *Os Cripto-judeus*, S. 80-1; ders., *O ritual dos criptojudéus portugueses*, S. 147; Gitlitz, S. 378; Melammed, *A Question of Identity*, S. 144-5; Cunha de Azevedo, *Orações judaicas*.

⁸² Gitlitz, S. 116-7, 470.

⁸³ Die Mehrheit der Nonnen dieser Abtei schienen diese beiden Figuren zu verehren. Lipiner, *Os baptizados em pé*, S. 97.

Der Eintritt von Neuchristen bzw. von Nachkommen von Neuchristen in religiöse Orden war kein seltener Fall. In der Dokumentation der Inquisition erscheinen nicht wenige Fälle von Kryptojudaismus unter Klerikern verschiedener Orden. Carrete, *El judaísmo español y la Inquisición*, S. 97-127.

⁸⁴ *„O São Diogo que ela mandara pintar debaixo de nome de São Diogo d’Alcalá, era Frei Diogo, o que morreu vivo pelo Santo Ofício em Lisboa, dizendo que ele era um dos maiores mártires que tinha a lei de Moisés, pois dera a vida por ela; e que também a imagem da Nossa Senhora, era a Rainha Ester, dizendo que se encomedassem a aqueles santos”* in: Lipiner, *Os baptizados em pé*, S. 97.

⁸⁵ Blázquez, S. 61.

⁸⁶ Alpert, *Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition*, S. 191-2.

⁸⁷ Ders., S. 192.

⁸⁸ Stone, *Judith and Holofernes*, S. 73.

⁸⁹ Dies., S. 77-8.

⁹⁰ Unter den europäischen Juden des Mittelalters war die Heldin besonders mit dem Chanukkafest assoziiert; diese Verbindung Judits mit Chanukka und den Makkabäern

erscheint in der rabbinischen Tradition, obwohl es nicht klar ist, ob die Entstehung der Geschichte Judits in der Zeit der Makkabäeraufstände liegt. Stone, S. 77-8; Hellmann, Judith – eine Frau im Spannungsfeld, S. 156.

⁹¹ „*O Déu, deliure'ns axí com deliurares lo poble de Israel*“ (...) „*e eximateix la dita Amorosa, després de abjurada, stant en la càrcel, deya que axí fos ella deliurada con fou la reyna Judith*“ in: Riera i Sans, Oracions en Catalá, S. 350.

⁹² Die Lektüre der deuterokanonischen Bücher wie Judit und Tobit war üblich in der Neuen Welt, besonders ab Ende des 16. Jahrhunderts in Mexico. Zusammen mit dem Buch *Esther* und dem Werk *Vidas de los patriarcas y profetas* war das Buch Judit in Mexico sehr verbreitet. Liebman, *The Jews in New Spain*, S. 153; Gitlitz, S. 494, Fußnote 182.

⁹³ Cunha de Azevedo, S. 170-4.

Es ist zu bemerken, dass unter den portugiesischen Kryptojuden des 20. Jh. unter anderem auch Judit-Gebete („Orações de Judit“) kursierten. Siehe den Bericht von Lily Jean-Javal, *Em Bragança entre os Marranos em 1929*, in: Canelo, David Augusto, *O resgate*, S. 167.

⁹⁴ Gitlitz, S. 394.

⁹⁵ Ders., S. 394.

⁹⁶ Blázquez, S. 61; Gracia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición*, S. 392.

⁹⁷ Siehe zum Beispiel die schon erwähnte Aussage von Isabel de Carvajal aus Mexico, deren Prozess 1589 stattfand: „(...) *that when she observed the Fast of Judith and the fast of Esther* (...)“ und deren von Rafael Baró aus Valencia im Jahr 1520: „*Und dass ich auch das Fasten der Versöhnung und das Fasten der Königin Ester und das Fasten der Witwe Judith einhielt, welches ich denke, das (Fasten) der Versöhnung zu sein*“; „(...) *Y que també dejunava lo dejuni del perdó y lo dejuni de la reyna Ester y lo dejuni de la viuda Judith, lo qual creu que és lo del perdó* (...)“. Rafael beichtete, dass seine Frau und seine Schwester auch judaisiert hatten. Als er von seiner baldigen Hinrichtung erfuhr, zog er diese Anklage zurück. Wahrscheinlich wollte er verhindern, dass sie auch hingerichtet wurden. Wir können trotzdem nicht sicher sein, ob sie auch wirklich judaisiert hatten oder nicht. Riera i Sans, S. 361.

⁹⁸ Ders., S. 349-51.

⁹⁹ Ders., S. 350.

¹⁰⁰ „(...) *que creyese y guardase la Ley de Moisés y esperase el Mesías prometido en ella, porque no había venido, ni lo había sido Jesucristo, (...) guardase los sábados, y celebrase la Pascua del Cordero, (...) y ayunase ciertos ayunos, lunes y jueves de sol a*

sol, y el ayuno de Judit y de la reina Esther, que duraba tres días, (...)“ in Toro, Los judíos en la Nueva España, S. 213-214.

¹⁰¹ Siehe oben. Cohen, S. 134; Liebman, The Jews in New Spain, S. 72.

¹⁰² Diese prophetische Bewegung ist insbesondere vom Haim Beinart untersucht worden: Beinart, Conversos of Chillón and Siruela; ders., The Prophetess Inés and her Movement in Puebla de Alcocer and Talarrubias; ders., The Conversos of Halia; ders., Mi Extremadura y sus judíos.

¹⁰³ Beinart, A prophesying Movement in Cordova.

¹⁰⁴ Faye Koren, A Christian means to a conversa End.

¹⁰⁵ Faye Koren, S. 26-61.

¹⁰⁶ Dies., S. 44-5.

¹⁰⁷ Dies., S. 36-50.

¹⁰⁸ “(...) *como una moça, fija de Juan Estevan dezia que sobia al çielo e que los angeles le dezian que avia de venir Elias y el Mexias a llevar a todos los conversos a Tierra de Promision (...)”* in: Beinart, The Conversos of Halia, S. 15, Fußnote 12.

¹⁰⁹ Beinart, Haim, Inés of Herrera del Duque, S. 44-5; Faye Koren, S. 42.

¹¹⁰ “(Inés) *veya el purgatorio”* in: Faye Koren, S. 39, Fußnote 54.

¹¹¹ “(...) *como su madre que hera ya defunta venia a ella y la tomaba la mano y la desya que no temyese porque la voluntad de Dios hera que subiese al çielo que viese los secretos e viese cosas maravillosas. Y asymismo la tomaba de la otra mano otro moço que hera falleçido pocos dias antes, y el Angel que les avia girando, y asy desya que la sobyan al çielo donde vey a el purgatorio e las ánimas que en el estaban penando. Y asymismo en otro cabo como estauan en unas sillas de oro, otros en gloria. Y asymismo me dixo que estando ansy ençima de su cabeça en otra estançia mas alta le paresçia que avia mucho mormollo, y que pregunto al Angel: ¿que que hera aquello que ally sonava ençima? Y el angel l dixo: Amiga de Dios, aquellos que suenan alli arriba son los que han quemado aca en la tierra que estan alli en la gloria. Y asymismo que via angeles de tres maneras y otras cosas que me dixo que no tengo en la memoria”* in: Beinart, Inés of Herrera del Duque, S. 45, 306, Fußnote 11.

¹¹² Faye Koren, S. 46.

¹¹³ Obwohl das Almosengeben in der christlichen Tradition sehr verbreitet war, ist es meiner Meinung nach eher auf die große Bedeutung zurückzuführen, die die *Tzeddaka* für die sephardischen Juden und später für die *Judaizantes* der ersten Generationen hatte, insbesondere für die Frauen. Melammed, Heretics or Daughters of Israel?, S. 25-7, 35.

¹¹⁴ Siehe die Aussage von Pero Fernández über eine Vision des Mädchens Inés aus dem Jahr 1499. In Beinart, Inés of Herrera del Duque, S. 43, 305, Fußnote 9.

¹¹⁵ Spanische Bezeichnung für fromme, religiöse Frauen, die aber zu keinem religiösen Orden gehörten und selbständig ihr Leben in Keuschheit und der Ausübung von frommen Aufgaben widmeten.

¹¹⁶ Faye Koren, S. 29-34.

¹¹⁷ Beinart, Inés of Herrera del Duque, S. 43, 305, Fußnote 9.

¹¹⁸ Faye Koren, S. 39.

¹¹⁹ Siehe Aussage von Pero Fernández in: Beinart, Inés of Herrera del Duque, S. 43, 305, Fußnote 9.

¹²⁰ „(...) yva con el Juan de Cordoua, dixo a este testigo como avia hablado con Mary Gomez, vezina de Chillon, he que era su parienta, e que le avia dicho como sobía el cielo e veyá los angeles e a Elias predicar y que andava Elias y la nieta de Jacob mano a mano, e que veyá alla a la hija de Juan Esteuan e a otra de Cordoua, e que veyá en las terras de promision las mesas puestas e al pan cozido e muerto el pez leuiatan para que comiesen los conversos que dezia que avyan de yr alla, que los avia de llevar Elias (...) e dixo que tambien dezia la dicha Mari Gomes como para yr alla (a)aquellas tierras avian de crear la ley de Moysen e ayunar ayunos de judios (...)“ in: Beinart, Conversos of Chillón and Siruela, S. 271.

¹²¹ Ders., Conversos of Chillón and Siruela, S. 243-4; ders., Inés of Herrera del Duque, S. 46-7; Beinart, The Conversos and Their Fate, S. 116.

¹²² Es ist in jedem Fall bemerkenswert, wie Mari Gómez die messianische Ankunft mit detaillierten Elementen der rabbinischen Tradition beschreibt. Die Hinweise nicht nur auf die Enkelin Jakobs, sondern auch auf das Verheißungsland und den Leviatan sind klare Hinweise dafür.

¹²³ Kugel, In Potiphar's House, S. 134.

¹²⁴ Jacobi, Serah bat Asher, S. 110; Bronner, From Eve to Esther, S. 42.

¹²⁵ Jacobi, S. 112; Bronner, From Eve to Esther, S. 52.

¹²⁶ Dies., From Eve to Esther, S. 52.

¹²⁷ Jacobi, S. 110, 112.

¹²⁸ Dies., S. 110; Bronner, From Eve to Esther, S. 52.

¹²⁹ *“The sign of (God's) visitation which He communicated to them, for they had this as a tradition from Jacob, Jacob having handed down the secret to Joseph, and Joseph to his brothers, while Asher, the son of Jacob, had handed down the secret to his daughter Serah, who was alive. This is what he told her: ‘Any redeemer that will come and say to*

my children: "I will surely visit you" shall be regarded as a true deliver' (Exodus Rabbah 5, 13-14, aus dem 10. Jahrhundert), in: Bronner, From Eve to Esther, S. 46.

¹³⁰ Beinart, Conversos of Chillón and Siruela, S. 243.

¹³¹ Ilan, Integrating Women into Second Temple History, S. 150.

¹³² Dies., S. 152.

¹³³ Levi, A mulher sefardita das diásporas ibéricas, S. 54.

¹³⁴ Alberro, S. 20.

Paula Gómez Hernández wurde 1975 in Salamanca (Spanien) geboren. 1999 absolvierte sie das Studium der deutschen Philologie an der Universität Salamancas. Anschließend studierte sie Judaistik und Neuere deutsche Literatur an der Freien Universität Berlins. Von 2002-2003 war sie Stipendiatin der Freien Universität an der Hebrew University in Jerusalem. Ihre Schwerpunkte sind jüdische Konvertiten auf der iberischen Halbinsel, insbesondere die Rolle der Frauen im Kryptojudaismus, und die deutsch-jüdische Literatur der Kaiserzeit und der Weimarer Republik.