

Schriftzitierende Frauen in der rabbinischen Literatur

Tal Ilan

Freie Universität Berlin

Waren die Frauen der rabbinischen Welt mit der Schrift vertraut? Und wenn ja, wer lehrte sie ihre Schriftkenntnisse? Erwähnen die Rabbinen Frauen, die aus der Schrift zitieren? Und wenn ja, erwähnen sie sie, um von ihnen zu lernen oder um sie zu verhöhnen? Sind die Rabbinen überrascht über das Niveau der Schriftkenntnis unter den Frauen oder nehmen sie es gelassen? Stellen die Rabbinen Frauen, die aus der Schrift zitieren, anders dar als Männer? Im vorliegenden Beitrag werde ich versuchen, einige dieser Fragen zu beantworten. Als Grundlage sollen mir dabei die rund vierzig Überlieferungen dienen, die ich im Lauf der Jahre gesammelt habe, in denen Frauen allem Anschein nach aus der Schrift zitieren oder auf die Schrift anspielen. Ich habe viele dieser Überlieferungen in der Vergangenheit in anderen Kontexten diskutiert und greife im Folgenden – wenn auch hoffentlich immer mit neuen Einsichten – hier und da auf diese früheren Arbeiten zurück.

Die Überlieferungen, die ich gesammelt habe, lassen sich grob in drei Kategorien unterteilen: 1. Texte, in denen Frauen direkt aus der Schrift zitieren; 2. Überlieferungen, in denen Frauen Rabbinen über schwierige Schriftverse befragen, und 3. Überlieferungen, in denen Frauen auf bestimmte (aber nicht explizit zitierte) biblische Episoden anspielen, mit denen sie demnach offenbar vertraut sind. Ich werde jede dieser Kategorien diskutieren und dabei der Frage nachgehen, ob sie früheren oder späteren Datums sind; wer sie überliefert hat; wo sie entstanden sind (Eretz Israel oder Babylonien); und welche Haltung gegenüber schriftzitierenden Frauen in den fraglichen Texten zum Ausdruck kommt.

1. Texte, in denen Frauen direkt aus der Schrift zitieren

Die älteste rabbinische Überlieferung, die Frauen Schriftzitate zuschreibt, findet sich in dem tannaitischen halakhischen Midrasch Sifre Devarim. Dieser Midrasch erzählt die Geschichte vom Martyrium des Chanina ben Terad-

jon. Er wird nach dem Bar Kochba-Aufstand aufgegriffen, als er öffentlich die Tora lehrt, und dazu verurteilt, gemeinsam mit seiner Torarolle verbrannt zu werden. Seine Frau wird ebenfalls zum Tod (durch den Strang) und seine Tochter wird „zum Arbeiten“ verurteilt, was auch immer das heißen mag.¹ Alle drei zitieren Verse aus der Schrift, um ihre Bestrafung zu rechtfertigen:

Als sie den Rabbi Chanina ben Teradjon ergriffen, wurde über ihn der Beschluss gefasst, dass er mitsamt seinem Buch verbrannt werde. [...] Er zitierte diesen Schriftvers: *Der Fels. Vollkommen ist, was er tut* (Dtn 32,4). Sie sagten zu seiner Frau: Über deinen Mann wurde der Beschluss gefasst, dass er verbrannt werde, und über dich, dass du getötet werdest. Sie zitierte diesen Schriftvers: *ein unbeirrbar treuer Gott* (Dtn 32,4). Sie sagten zu seiner Tochter: Über deinen Vater wurde der Beschluss gefasst, dass er verbrannt werde, und über deine Mutter, dass sie getötet werde, und über dich, dass du Arbeit leistest. Sie zitierte diesen Schriftverse: *Groß bist du an Rat und mächtig an Tat; deine Augen wachen über alle Wege der Menschen* (Jer 32,19). (SifDev 307)

Diese Geschichte wird anschließend von Rabbi (d. h. von Jehuda ha-Nasi, dem Patriarchen) kommentiert. Er erklärt: „Wie groß sind diese Gerechten; denn in der Stunde ihrer Not brachten sie drei Verse hervor, die die Gerechtigkeit anerkennen, wie es keine gleichen gibt in allen Schriften.“ Die Tatsache, dass nur eine der drei Personen, die hier aus der Schrift zitieren, ein Mann ist, ficht Rabbi nicht weiter an. Ehe wir die Geschichte dieser Überlieferung untersuchen, wollen wir einen kurzen Blick auf die zitierten Verse werfen: Die Begebenheit wird deshalb in einem Midrasch zum Buch Deuteronomium erzählt, weil der Vers, den der Vater zitiert, aus dem Lied des Mose am Buchende stammt (Dtn 32). Der Vater zitiert V4: „Der Fels. Vollkommen ist, was er tut“, doch es wird nicht auf Anhieb klar, inwiefern dieser Vers die grässliche Bestrafung rechtfertigt, die die Römer ihm auferlegen. Diese Frage wird erst in der zweiten, nicht zitierten Hälfte des Verses beantwortet: „denn alle seine Wege sind recht.“ Aus diesem Teil des Verses wird ersichtlich, dass Chaninas Hinrichtung gerecht ist, weil Gott niemals ungerecht ist. Diese sehr verbreitete rabbinische Technik zielt meines Erachtens darauf ab, vor den Nichteingeweihten zu verbergen, worum es in dieser rabbinischen Geschichte eigentlich geht. Nur wer in der rabbinischen Welt zuhause ist, weiß, wo er suchen muss, um die Antwort zu finden, die der Text allem Anschein nach geben will. Für Chaninas Frau gilt dasselbe. Sie zitiert den nächsten Versteil in V4: „ein unbeirrbar treuer Gott“, und auch diesmal wird der entscheidende Teil des Verses nicht ausgesprochen: „Er ist gerecht und gerade.“ Sie zitiert

1 Ich habe mich bereits an anderer Stelle mit diesem Text auseinandergesetzt und Vorschläge für die Interpretation dieser Phrase vorgelegt, vgl. Tal ILAN, *Integrating Women into Second Temple History* (TSAJ 76; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 169–190; außerdem David GOODBLATT, „The Beruriah Traditions“, *JJS* 26 (1975): 68–85; 73–75.

also denselben Vers wie ihr Mann; und genau wie er ihn zitiert hatte, um seine Bestrafung zu rechtfertigen, zitiert auch sie ihn zur Rechtfertigung ihrer drohenden Hinrichtung. Steht dahinter die Vorstellung von einer Situation, in der der Mann seine Frau lehrt, was sie sagen, und ihr zeigt, was sie lesen soll, oder sie, falls sie nicht lesen kann, seine Worte nachsprechen lässt? Das wird in der Geschichte nicht ausdrücklich gesagt, aber die Tatsache, dass die Frau denselben Vers zitiert wie ihr Mann, deutet auf ein solches Szenario hin und impliziert möglicherweise, dass die Frau die Schrift nicht kennt.

Bei der Tochter dagegen liegt der Fall anders. Der von ihr zitierte Vers stammt aus einem völlig anderen Teil der Schrift, ja nicht einmal aus der Tora, aus der ihre Eltern zitieren; sie zitiert den Propheten Jeremia, und auch sie zitiert nur den ersten, belanglosen Teil: „Groß bist du an Rat und mächtig an Tat; deine Augen wachen über alle Wege der Menschen ...“. Der entscheidende, für die Situation relevante Teil des Verses kommt erst danach: „um jedem entsprechend seinem Verhalten und der Frucht seiner Taten zu geben.“ Bezogen auf Chaninas Hinrichtung deutet auch dieser Versteil an, dass hier Gerechtigkeit geschieht, weil Gott um Chaninas Sünde weiß und ihm seine Bestrafung obliegt. Implizit aber wird an dieser Stelle deutlich, dass seine Tochter den Vers kennt und zitieren kann, obwohl er einem ganz anderen Buch der Schrift entnommen ist. Wo hat sie das gelernt? Wer hat sie die Worte des Propheten Jeremia gelehrt? Wir wissen es nicht, und die Rabbinen geben uns auch keine Antwort.

Soweit ich weiß, sind dies die beiden einzigen Frauen im gesamten tannaitischen Korpus, die aus der Schrift zitieren, und nur die Tochter wird als eigenständige Bibelkennerin ausgewiesen. Wer ist diese gebildete Tochter? Es ist allgemein bekannt, dass die Tochter des Chanina ben Teradjon niemand anderes ist als die berühmte Berurja – die einzige gelehrte Frau, die in der rabbinischen Literatur Erwähnung findet –, weil sie davon ausgehen, dass eine Frau, die aus der Schrift zitiert, nicht einfach irgendjemand sein kann; sie muss jemand Besonderes sein. Und tatsächlich hat der Babylonische Talmud die Tochter des Chanina ben Teradjon – aus Gründen, die ich an anderer Stelle erläutere – mit Berurja identifiziert.² In der tannaitischen Literatur jedoch und ganz allgemein in den Quellen aus Eretz Israel wird diese Tochter des Chanina an keiner Stelle mit Berurja gleichgesetzt. Berurja ist eine tannaitische Frau, die in der Tosefta erwähnt wird, und die Art und Weise, wie andere tannaitische Quellen und insbesondere die Mischna mit ihr umgehen, ist, wie ich andernorts gezeigt habe, darauf ausgerichtet, sie verschwinden zu lassen.³

Interessanterweise haben die Frau und die Tochter des Chanina ben Teradjon ein (wenn auch nur kurzes) Nachleben, und zwar in Quellen aus Eretz

2 ILAN, *Integrating Women*, 177f.

3 Ebd., 179–181.

Israel. Sie wissen ja nun, wie man aus der Schrift zitiert – also können sie es auch noch ein zweites Mal tun. Und genau das wird in einem Midrasch erzählt, der in zwei Kompilationen aus Eretz Israel – Ekha Rabba und Semaḥot (Evel Rabbati) – enthalten ist. Ich zitiere im Folgenden die Version aus Ekha Rabba:⁴

Der Sohn des Rabbi Chanina ben Teradjon hatte einer Räuberbande sich angeschlossen und ihr Geheimnis verraten. Man erschlug ihn deshalb, füllte seinen Mund mit Staub und Steinen und tat ihn nach drei Tagen in ein Weidengeflecht. Als man aus Rücksicht gegen seinen ehrwürdigen Vater eine Lobrede über ihn halten wollte, ließ er es nicht zu. Gönnt mir das Wort, bat er, ich will über meinen Sohn eine Rede halten. Er eröffnete [seine Rede] und sagte: *Ich habe nicht auf die Stimme meiner Erzieher gehört, mein Ohr nicht meinen Lehrern zugeneigt. Fast hätte mich alles Unheil getroffen in der Versammlung und in der Gemeinde* (Spr 5,13f.). Und seine Mutter zitierte über ihn: *Ein törichter Sohn bereitet seinem Vater Verdruss und Kummer seiner Mutter, die ihn geboren hat* (Spr 17,25), und seine Schwester zitierte über ihn: *Süß schmeckt dem Menschen das Brot der Lüge, hernach aber füllt sich sein Mund mit Kieseln* (Spr 20,17). (EkhaR 3,6)⁵

Diese Geschichte wirft viele auch politisch-historische Fragen auf. Wer sind diese Räuber, denen sich der Sohn des Gelehrten angeschlossen haben soll? Das hebräische Wort für Räuber ist das griechische **λεῖστες**/*lestes*, ein Begriff, den Josephus regelmäßig benutzt, um jüdische Guerillakämpfer in ihrem Krieg mit Rom (z. B. die in Machaerus, Herodion und Masada belagerten Freiheitskämpfer: *recte* 4.555) zu beschreiben. Handelt es sich bei den *lestes* im vorliegenden Text um solche politischen Agitatoren, oder sind sie schlichtweg Räuber im unpolitischen Sinne des Wortes? Wenn Ersteres zutrifft, warum steht dann Chanina ben Teradjon, der selbst von der Hand der Römer den Märtyrertod erleiden wird, den Taten seines Sohnes so ablehnend gegenüber? Vielleicht, weil er deren Geheimnisse verraten hat? Was sind das für Geheimnisse, dass jemand um ihretwillen sterben muss, und warum hält der Vater die Geheimnisse der Räuber für so wichtig, dass er gegen seinen eigenen Sohn für sie Partei ergreift? Und wozu wird der Mund des Opfers mit Erde und Steinen gefüllt? In der Forschung ist versucht worden, diese Fragen in einem bestimmten historischen Kontext zu beantworten,⁶ und natürlich sind sie legitim, doch für uns hier ist vor allem interessant, dass diese Geschichte ein Spiegelbild der ersten ist: Jemand wird getötet, und drei Mitglieder seiner Familie – der Gelehrte, seine Frau und seine Tochter – reagieren mit einem Bibelzitat. Alle angeführten Verse rechtfertigen die Bestrafung, die der Sohn

4 Vgl. außerdem Sem 12,13.

5 Eine Diskussion dieser Tradition im Kontext der Identifizierung von Chaninas Tochter mit Berurja bietet GOODBLATT, „The Beruriah Traditions“, 73–75.

6 Vgl. Gedaliah ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age 2* (Jerusalem: Magnes Press, 1984), 570–572.

erhalten hatte; genau wie im vorigen Text alle Betroffenen ihre eigene Bestrafung von der Hand der Römer gerechtfertigt hatten. Und wieder wird die Genderfrage nicht gestellt, obwohl auch die Mutter und die Tochter aus der Schrift zitieren. Alle drei zitieren aus dem Buch der Sprichwörter, das viele Maximen gegen enttäuschende Söhne enthält; die Mutter zitiert hier, anders als in der vorigen Überlieferung, unabhängig vom Vater, und ihr Vers erwähnt sogar die Rolle der Mutter: „Ein törichter Sohn bereitet [...] Kummer seiner Mutter, die ihn geboren hat“ (Spr 17,25). Der Vers der Tochter ist auch hier wieder der ausgeklügelteste: Sie findet ein Zitat, das den Verrat des Sohnes mit seiner Bestrafung in Verbindung bringt: „Hernach aber füllt sich sein Mund mit Kiesel“ (Spr 20,17). Ob es eine allgemeinverständliche Botschaft war, den Mund eines „paramilitärisch“ hingerichteten mit Kiesel zu füllen – ob man ihn also auf diese Weise für diejenigen, die den Leichnam auffinden würden, als Informanten kenntlich machen wollte –, oder ob diese Maßnahme hier ausgewählt wurde, damit sie zum Bibelzitat der Tochter passt, muss wohl ein Geheimnis bleiben. Fakt ist, dass die Geschichte in EkhaR als Kommentar zu einem weiteren Vers dient, in dem es als eine Bestrafung beschrieben wird, jemanden auf Kiesel beißen zu lassen (Klgl 3,16): „Meine Zähne ließ er auf Kiesel beißen“ (וַיִּגְרַס בְּחֻצָּץ שֵׁנֵי).

Könnte man in Anbetracht der Tatsache, dass die beiden Überlieferungen, die wir uns bis hierher angesehen haben, aus Eretz Israel stammen, womöglich die Vermutung äußern, dass die Rabbinen in Eretz Israel kein Problem mit schriftzitierenden Frauen hatten? Spiegeln diese Überlieferungen eine Gemeinschaft, in der dies vielleicht sogar an der Tagesordnung war? Diese Frage ist nicht so einfach zu beantworten, und ich werde weiter unten noch darauf zurückkommen. Einstweilen aber geht es mir darum, zu verstehen, was in Babylonien mit diesen schriftzitierenden Frauen passiert ist. Wie schon gesagt identifiziert der Babylonische Talmud die Tochter des Chanina ben Teradjon mit Berurja, der bibelzitierenden Frau par excellence. Neben dem in SifDev zitierten Vers⁷ schreibt ihr der Babylonische Talmud drei wei-

7 Der Bavli zitiert die Überlieferung aus SifDev über die Tochter von Chanina ben Teradjon außerdem in bAZ 18a. Diese Geschichte über Berurja wird in der rabbinischen Literatur am häufigsten diskutiert; wir werden uns hier jedoch nicht näher damit befassen, weil sie darin nicht aus der Schrift zitiert. Weiterführende Informationen finden sich bei Daniel BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Figurae: Reading Medieval Culture; Stanford: Stanford University Press, 1999), 67–92; Yifat MONNIKENDAM, „Beruria and Rabbi Meir: Parallels and Contrasts“, *Pathways through Aggadah* 2 (1999): 37–63; 50f. (Hebr.). In der Regel wird diese Geschichte mit der negativen Erzählung in Verbindung gebracht, die Raschi über Berurja erzählt und die in den meisten Untersuchungen über sie thematisiert wird, vgl. insbesondere Rachel ADLER, „The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah“, *Tikkun* 3/6 (1988): 28–32. 102–105; Daniel BOYARIN, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (The New Historicism 25; Berkeley: University of California Press, 1993),

tere Verse zu: Ps 10,35, Jes 54,1 (bBer 10a) und 2 Sam 23,5 (bEr 53b–54a). Ich möchte etwas näher auf das erste dieser drei Bibelzitate eingehen. Die Geschichte liest sich wie folgt:

In der Nachbarschaft des Rabbi Meir wohnten Bösewichter, die ihn sehr quälten, und Rabbi Meir betete für sie, sie mögen sterben. Da sprach seine Frau Berurja zu ihm: Woran denkst du? [Daran etwa,] dass es heißt: *Die Sünden sollen von der Erde verschwinden*. (Ps 104,35) Heißt es denn „die Sünder“? Es heißt ja „die Sünden“; ferner, blicke hinab auf den Schluss des Verses: *und Frevler sollen nicht mehr da sein* (Ps 104,35): Sobald die Sünden vernichtet werden, sind auch keine Frevler mehr da; bete vielmehr für sie, dass sie Buße tun. Da betete er für sie, und sie taten Buße. (bBer 10a)⁸

Die hier dargestellte Frau ist nicht nur in der Lage, einen Vers aus der Bibel zu zitieren, sondern ihn überdies im rabbinischen Stil zu interpretieren. Zuerst findet sie einen Vers, von dem sie annimmt, dass er ihrem Mann als Grund dient, für den Tod seiner lästigen Nachbarn zu beten. Dann zeigt sie ihm auf der Basis einer genauen Textlektüre, dass er den Vers falsch ausgelegt hat: Er soll nicht für den Tod der Sünder, sondern für den Tod der Sünden beten. Und schließlich verwendet sie ganz offen genau dasselbe Prinzip, das uns eher versteckt bereits im ersten oben angeführten Beispiel begegnet ist: Die verständnisentscheidende Information ist im zweiten, nichtzitierten Teil des Verses enthalten. Dort wird erwähnt, dass keine Frevler mehr da sind – weil, so die hier wiedergegebene Deutung, sie Buße getan haben.

Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass sich der Babylonische Talmud hier eine ganz andere Tradition über eine gerechte Frau und ihren Mann angeeignet und diese Überlieferung verändert, das heißt aus

184–196. Ich habe an anderer Stelle gegen diese Verbindung argumentiert, vgl. ILAN, *Integrating Women*, 189–194; ähnlich zuletzt Naomi COHEN, „Bruria in the Bavli and in Rashi *Avodah Zarah* 18B“, *Tradition* 48/2–3 (2015): 29–40. Der heutigen Interpretation dieses Texts im Bavli zufolge ist die Frau, die aus der Schrift zitiert, nicht Berurja, sondern ihre Schwester. Vgl. jedoch meine Diskussion und meinen Vorschlag zu einer alternativen Lesart in ILAN, *Integrating Women*, 190f.

8 Vgl. zu dieser Überlieferung auch MONNIKENDAM, „Beruria and Rabbi Meir“, 42f.; Federico DAL BO, „Legal and Transgressive Sex, Heresy, and Hermeneutics in the Talmud: The Cases of Bruria, Rabbi Meir, Elisha ben Abuyah and the Prostitute“, *JLAS* 26 (2016): 128–152; 138–141. Zu den zwei weiteren Versen, die Berurja im Babylonischen Talmud zitiert, vgl. Elitzur und Michal BAR-ASHER SIEGAL, „Rejoice O Barren One Who Bore No Child: Beruria and the Jewish-Christian Conversation in the Babylonian Talmud“, in *The Faces of Torah: Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade* (Hg. v. Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novic und Christine Hayes; JAJSup 22; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 199–219 (man beachte, dass die Genderfrage – nämlich, weshalb das Judentum in dieser Überlieferung durch eine Frau repräsentiert wird – nicht ein einziges Mal aufgeworfen wird).

der Frau die gelehrte Berurja und aus ihrem Verhalten eine Lektion in Bibel und Midrasch gemacht hat. Die besagte Tradition sieht folgendermaßen aus:

[Abba Chilqijja sagte]: In unserer Nachbarschaft wohnten Frevler; ich bat, dass sie sterben mögen, sie [meine Frau] bat, dass sie Buße tun mögen. (bTaan 23b)⁹

In diesem Zitat aus bTaan wird Abba Chilqijja als Enkel des Choni ha-Meagel (des Kreisziehers) beschrieben, der ein berühmter Regenmacher war und diese Fähigkeiten folglich seinem Enkel vererbt haben musste. In dieser Geschichte jedoch kommt, als beide um Regen beten, der Regen von der Seite des Daches her, auf der die Frau steht. Wie ist das möglich? Zwei Begründungen werden angeboten. Die erste besagt, der Regen sei von ihrer Seite hergekommen, weil sie Bettlern zu essen gibt. Die zweite Begründung, die der Babylonische Talmud für dieses Phänomen anführt, besagt, dass die Frau gerechter gewesen sei als ihr Mann, denn sie habe für die Buße ihrer lästigen Nachbarn, ihr Mann jedoch für deren Tod gebetet. Die schlüssigste Erklärung für die Parallele zwischen dieser Geschichte und der Geschichte über Berurja ist die, dass die hier vorliegende Tradition das Rohmaterial für die Geschichte über die schriftzitierende Frau geliefert hat. Diese Deutung bringt jedoch ein Problem mit sich. Zum einen wird sie im Zusammenhang mit der Frage, weshalb der Regen von der Seite der Frau herkam, erst als Zweitbegründung angeführt; und außerdem ist sie in den meisten Handschriften und in einem Fragment des betreffenden Texts aus der Geniza nicht enthalten.¹⁰ Sie könnte mithin sekundär und später sein, und in diesem Fall würde es sich um eine Überarbeitung der Berurja-Tradition handeln. Wenn dies zutrifft, dann könnten wir die These vertreten, dass der Babylonische Talmud den Bibelvers entfernt hat, als er die Geschichte von Berurja auf die Frau des Abba Chilqijja übertrug. Aus der Schrift zu zitieren ist im Babylonischen Talmud nämlich nur ganz besonderen Frauen erlaubt.

Ich möchte zeigen, dass sich sowohl hinter Berurjas Identifizierung mit der Tochter des Chanina ben Teradjon wie auch hinter ihrer Darstellung als einer großen schriftzitierenden Gelehrten eine typische Strategie des Babylonischen Talmuds verbirgt. Dieses Werk hat für etwa ein Dutzend Frauen

9 Ich habe diesen Text an anderer Stelle detailliert diskutiert, vgl. Tal ILAN, *Massekhet Ta'anit: Text, Translation, and Commentary* (FCBT II/9; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 222f. und Literaturverzeichnis.

10 Enthalten ist sie in MS München 140, in der Holon-Nahum-Sammlung 259/8 und in sämtlichen gedruckten Ausgaben seit der spanischen Druckausgabe von 1480; nicht enthalten ist sie in MS München 95, Oxford Opp. Add. fol. 23, London – BL Harl. 5508 (400), Vatikan ebr. 134, Jerusalem – Yad Harav Herzog 1 und im Geniza-Fragment Cambridge – TS F2 (2) 2.

so etwas wie eine Biographie konstruiert.¹¹ Sie werden – auf der Basis der Annahme, dass wir alle wissen, wer sie sind – mehrfach (und zuweilen auch namentlich) erwähnt. Der Babylonische Talmud hat die Biographien dieser Frauen aus ganz unterschiedlichen Quellen zusammengestellt, die mehrheitlich aus Eretz Israel, gelegentlich aber auch aus Babylonien stammen. Nur Frauen aus diesem Pool biographierter Frauengestalten und nur Frauen aus Palästina dürfen aus der Schrift zitieren.¹² Die Babylonierin Bat Rav Chisda, die der Babylonische Talmud häufiger als jede andere Frau erwähnt, zitiert kein einziges Mal aus der Schrift. Jalta, die am zweithäufigsten erwähnte Frau, spielt an einer Stelle – zumindest kann man es so interpretieren – auf das biblische Verbot an, Milch und Fleisch zu mischen (bHul 109b), zitiert

-
- 11 Hier eine Liste mit ausgewählter Literatur: 1. Bat Rav Chisda (vgl. Tal ILAN, *Massekhet Hullin: Text, Translation, and Commentary* [FCBT V/3; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017], 232–237; sowie den historischen Roman von Maggie ANTON, *Rav Hisda's Daughter* [2 Bde; New York: Plume, 2012–2014]); 2. Em (vgl. Charlotte E. FONROBERT, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* [Contraversions: Jews and Other Differences; Stanford: Stanford University Press, 2000], 151–159; Shulamit VALLER, *Women in Jewish Society in the Talmudic Period* [Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2000], 161–172 [Hebr.]; zu ihren Rezepten vgl. Giuseppe VELTRI, *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum* [TSAJ 62; Tübingen: Mohr, 1997], 230–238); 3. Ifra Hormiz (vgl. ILAN, *Ta'anit*, 252f. und Literaturverz.); 4. Imma Schalom (vgl. DIES., *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* [AGJU 41; Leiden: Brill, 1997], 110–118); 5. Marta bat Boethos (vgl. ebd., 88–97, und neuerdings Liat SOBOLEV-MANDELBAUM, „The Figure of Marta bat Baitus as a Religious ‚Other‘“, *Massekhet* 13 [2017]: 71–94 [Hebr.] mit aktualisiertem Literaturverzeichnis); 6. Rabbi Aqivas Frau (vgl. Shulamit VALLER, *Women and Womanhood in the Talmud* [BJSt 321; Atlanta: Scholars Press, 1999], 51–76; BOYARIN, *Carnal Israel*, 146–156; ILAN, *Mine and Yours are Hers*, passim; sowie den historischen Roman von Yochi BRANDES, *Akiva's Orchard* [Or Yehuda: Kinneret-Zmura-Bitan, 2012] [Hebr.]); 7. Rabbis Magd (vgl. ILAN, *Mine and Yours are Hers*, 97–107; VALLER, *Women in Jewish Society*, 152–160); 8. Shelamzion (Königin) (vgl. ILAN, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and other Jewish Women* [TSAJ 115; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006], pass.); 9. Jalta (DIES., *Mine and Yours are Hers*, 121–129; Tamara OR, *Massekhet Betsah: Text, Translation, and Commentary* [FCBT II/7; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010], 122–133; Charlotte E. FONROBERT, „Yalta's Ruse: Resistance against Rabbinic Menstrual Authority in Rabbinic Literature“, in *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law* [hg. v. Rahel R. Waserfall; Brandeis Series on Jewish Women; Hanover: University Press of New England, 1999], 60–81; sowie den historischen Roman von Ruhama WEISS, *Yalta: A Talmudic Novel* [Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2017] [Hebr.]).
- 12 Die Ausnahme von dieser Regel, dass nur eine kleine Gruppe von mit einer Biographie ausgestatteten Frauen aus der Schrift zitieren darf, ist die Ehefrau eines frommen Mannes (*Chassid*), der in der Blüte seiner Jahre stirbt, woraufhin sie Dtn 30,20 zitiert, um sich über seinen verfrühten Tod zu beklagen, vgl. bShab 13a–b. Diese Geschichte stammt aus Eretz Israel, vgl. ARN A 2; B 2; SER 16.

aber keinen Vers.¹³ Die schriftzitierenden Frauen im Babylonischen Talmud sind, wie Berurja, Heroinnen aus Eretz Israel. Eine von ihnen ist die Dienstmagd Rabbis Jehuda ha-Nasi:

Einst sah die Magd Rabbis jemand seinen erwachsenen Sohn schlagen, da sprach sie: Dieser Mann soll exkommuniziert sein, da er [das Verbot]: *Du sollst einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen* (Lev 19,14), übertritt. (bMQ 17a)

Rabbis Magd ist ein beliebtes rabbinisches Paradox. Obwohl selbst eine Sklavin, ist sie gebildeter als die Rabbinen und dementsprechend einflussreich. Sie verwendet die Sprache der Weisen (bEr 63b), sie korrigiert das Hebräisch der Rabbinen (bRHSh 26b; bMeg 18a). Im obigen Abschnitt exkommuniziert sie einen Mann, der seinen Sohn schlägt, und zitiert dabei einen Bibelvers. Allerdings gibt es für diese Geschichte eine Vorlage im Yerushalmi, die in dreierlei Hinsicht anders ist: Erstens ist die Frau nicht Rabbis Dienstmagd, zweitens exkommuniziert sie jemanden, der keinen Erwachsenen, sondern ein Kind schlägt, und drittens zitiert sie nicht aus der Schrift:

Eine Magd [aus der Familie] des Bar Paṭṭa kam [einst] vor eine Synagoge, [da] sah sie einen [Bibel]lehrer, der einen Schüler (תִּינוּק) über das notwendige Maß (תִּיר מִן צוּרְכִי) schlug. Sie sagte zu ihm: Jener Mann [= du] sei gebannt! (yMQ 3,1 [81d])

Ich habe mich an anderer Stelle näher mit dieser Geschichte befasst.¹⁴ Ihre Parallele im Babylonischen Talmud hat denselben Prozess durchlaufen, von dem oben im Zusammenhang mit Berurja die Rede war. Dort war aus einer namenlosen Frau die Gelehrte Berurja geworden. Hier ist aus einer Geschichte über eine anonyme Magd mit einem hochentwickelten Sinn für soziale Gerechtigkeit die Geschichte der rabbinischen Dienstmagd schlechthin, nämlich der Magd Rabbis geworden. Im Zuge des besagten Prozesses wird beiden Frauen ein Bibelzitat in den Mund gelegt. Keines der beiden Zitate weist genderspezifische Aspekte auf. Der Babylonische Talmud lässt die Frauen diese Zitate anführen, um zu zeigen, wozu ungewöhnliche Frauen (aus Eretz Israel)

13 Vgl. ILAN, *Hullin*, 487–492. An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass Jalta aus Ben Sira zitiert (vgl. DIES., *Integrating Women*, 171–174). Sie tut dies jedoch in aramäischer Sprache, während Ben Sira auf Hebräisch verfasst wurde. Zu einer anderen Stelle, wo sich die Babylonier vorstellen, wie eine unwissende Frau (eine *Am ha-aretz*) die Schrift aus einem aramäischen Targum falsch zitiert, vgl. bHul 5a, DIES., *Hullin*, 113; DIES., „Language and Gender in the Babylonian Talmud“, in *On Jewish Multilingualism in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (hg. v. Leonard V. Rutgers, Wout J. van Bekkum und Constanza Cordoni; Cultural Interactions in the Mediterranean; Leiden: Brill, erscheint demnächst).

14 DIES., *Silencing the Queen*, 192–196.

imstande sind. Das ist keine Aussage über Frauen im Allgemeinen. Es ist eine Aussage über sehr besondere und einmalige Frauen.

Das letzte Beispiel, das ich anführen möchte, stammt ebenfalls aus einer Geschichte über eine einmalige Frau, ist aber in hohem Maße genderbezogen. Die Geschichte handelt von Rabbi Aqiva's Frau, diesem babylonischen Muster an Selbstaufopferung, die ihren Mann 24 Jahre lang zum Studium fortschickt und selbst währenddessen in Armut lebt. Bei seiner Rückkehr, so hören wir, geschah Folgendes:

Als er zurückkehrte, brachte er vierundzwanzigtausend Schüler mit. Als seine Frau dies erfuhr und ihm entgegen ging, sprachen die Nachbarinnen zu ihr: Borge doch Gewänder und kleide dich ein. Diese aber erwiderte ihnen: *Der Gerechte weiß, was sein Vieh braucht* (Spr 12,10). (bKet 63a)¹⁵

Der Genderbezug dieses Zitats besteht darin, dass die Frau sich mit einem Tier vergleicht. Es ist nicht ganz klar, ob der Vers aus dem Buch der Sprichwörter ursprünglich die humane Behandlung von Tieren durch rechtschaffene Menschen betraf oder ob es sich auch im Original um eine Metapher über das wünschenswerte zwischenmenschliche Machtgefälle handelte. Jeder Herr muss gütig sein. Fest steht allerdings, dass kein früherer Midrasch aus Eretz Israel diesen Vers benutzt, um die Herrschaft von Männern über Frauen zu beschreiben. Es handelt sich hier um eine bemerkenswerte Neuerung des Babylonischen Talmuds. Er bedient sich der klassischen Methode, den Unterdrückten Worte in den Mund zu legen, die die Unterdrückung rechtfertigen und deren Akzeptanz artikulieren. Nicht die Rabbinen, sondern die Frau selbst behauptet, dass Frauen im Vergleich zu Männern wie Tiere seien.

Lassen Sie mich das bis hierher Gesagte noch einmal zusammenfassen: In einem in hohem Maße stilisierten literarischen Erzeugnis beschreibt ein tannaitischer Text eine Mutter und eine Tochter, die aus der Schrift zitieren. Spiegelt sich darin eine historische Situation? Wir wissen es nicht. Was wir aber wissen, ist, dass spätere rabbinische Texte diese Tradition auf unterschiedliche Weise aufgegriffen haben. Ein Text aus Eretz Israel benutzt die Geschichte als Vorlage, um eine andere Geschichte zu erzählen: Hier sind es dieselben beiden Frauen, die allerdings unter veränderten Umständen aus der Schrift zitieren. Der Babylonische Talmud dagegen verlagert die Geschichte an einen gänzlich anderen Ort und nimmt sie als Grundlage, um die namenlose Tochter mit einer durchaus namhaften Frau der tannaitischen Periode, Berurja, zu identifizieren. Ihre Fähigkeit, aus der Schrift zu zitieren, wird im Babylonischen Talmud mehrfach thematisiert.

15 Vgl. außerdem bNed 50a. Mit dieser Quelle habe ich mich an anderer Stelle ausführlich befasst, vgl. DIES., *Mine and Yours are Hers*, passim u. insbes. 39–48.206–215.