

ThPQ – nachgelesen**Isaac Kalimi**

Frauenfiguren der Hebräischen Bibel im jüdischen Mittelalter

Anmerkungen zu deren Rezeptionsgeschichte

*Das jüdische Mittelalter*¹ ist meines Erachtens ein wertvoller Sammelband, der einen Überblick über einen wichtigen Teil der jüdischen Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel bietet. Da Letztere der zentrale Text des Judentums aller Zeiten war und ist,² verwundert es nicht, dass Juden sich auch mit den verschiedenen Frauenfiguren der Bibel differenziert auseinandersetzen. Dieser Band behandelt primär unterschiedliche biblische Frauenfiguren – etwa Eva, Sara, Hagar, Rebekka, Zippora, Rut, Ester, die „Frau der Tapferkeit“ (Sprüche 31,10–31), die „Freundin“ im Hohelied und Zion als Klagende sowie Sehnsüchtige. Das vorliegende Sammelwerk könnte natürlich noch viele andere biblische Frauen vorstellen, wie z. B. Lea, Rahel, Dina, die Tochter des Pharao, Mirjam, Debora, Delila, Abigail, Bathsheba, die Schunemiterin, Isebel, Atalja und Hulda. Dennoch ist in dieser Publikation eine gute Auswahl getroffen worden, die repräsentativen Charakter besitzt. Darüber hinaus beschäftigen sich manche Beiträge mit außerbiblisch-apokryphen Figuren, beispielsweise mit Judit und der legendarischen Figur Lilit. Diese werden hier in klassisch-rab-

binischen Texten, mittelalterlicher Bibel-Auslegung, in hebräischer Literatur, Poetie, in Legenden, in Mystik und Kunst diskutiert. Der Band fokussiert – der Anlage und Zielsetzung der Reihe entsprechend – insbesondere die Rezeptionsgeschichte der Frauenfiguren in jüdisch-mittelalterlichen Gemeinden Europas. Das ist allerdings nur ein Ausschnitt der mittelalterlichen jüdischen Welt. Für diesen wissenschaftlichen Beitrag empfehlenswert wären ebenfalls selbständige Untersuchungen der biblischen Frauenfiguren aus der jüdisch-orientalischen Perspektive, vor allem im Land Israel, Babylon und Ägypten unter der islamischen Herrschaft. Aber Vollständigkeit ist nur Gott selbst vorbehalten und alles Irdische muss Stückwerk bleiben!

Ein Sammelband bringt eine Vielfalt von Beiträgen mit sich. Dieses Werk ist in sechs Teile untergliedert, deren jeweilige Überschriften diese strukturieren und Facetten über die biblischen Frauengestalten aus der Sicht von unterschiedlicher mittelalterlicher jüdischer Literatur liefern. *Gerhard Langer* bietet eine Übersicht über diese Vielfalt in seiner Einleitung. Richtigerweise betont er nicht nur die negativen Sei-

¹ Die hier vorgetragenen Überlegungen haben *Carol Bakhos / Gerhard Langer* (Hg.), *Das jüdische Mittelalter (Die Bibel und die Frauen 4.2)*, Stuttgart 2020, zur Grundlage.

² Siehe ausführlich *Isaac Kalimi*, *Der Kampf um die Bibel: Jüdische Interpretation, Sektarianismus und Polemik vom Tempel zum Talmud und darüber hinaus (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 26)*, Göttingen 2020, 33–59.

ten des Mittelalters in Form von Verfolgungen, Vertreibungen, religiösem Fanatismus usw., sondern bringt auch die positiven Entwicklungen im jüdischen Leben und seiner Kultur zur Sprache, wie z.B. die Schriftauslegung, die jüdische Halacha, Liturgie, Gedanken bzw. Philosophie, hebräische Sprache, verschiedene Arten von Literatur und Kunst.

In der Tat haben der Kontakt und die Auseinandersetzung mit seinen monotheistischen Schwester-Religionen, dem Christentum und Islam, das Judentum vor dem Versteinern bewahrt und das jüdische Schaffen in ungeahnte Höhen getrieben, sodass es sich in den verschiedensten Bereichen entwickeln und vertiefen konnte. So haben sich etwa die jüdische Religion, Kultur, die Welt der Gedanken und Forschungs- sowie Auslegungsmethoden geschärft. Dieses Phänomen ist an anderen Orten nicht vorzufinden. Juden in fernöstlichen Ländern etwa führten ein relativ ruhiges und gutes Leben jenseits von Verfolgung. Die dortige jüdische Kultur und die Religion jedoch erfuhren keine bedeutende Entwicklung, weil die Begegnung und damit die Auseinandersetzung mit anderen fehlte bzw. nur minimal vorhanden war.

Der allgemeinen Einleitung folgt ein Überblick, der unter „Grundlegendes“ rekrutiert ist, über „Rolle und Alltagsleben jüdischer Frauen im mittelalterlichen Aschkenas“ von Elisheva Baumgarten. Letztere zeigt, dass die Frauen in Gesellschaft, geschäftlichem und religiösem Leben eine aktive Aufgabe wahrgenommen haben. Der Hauptteil des Buches gliedert sich in sechs Einheiten: Der erste Teil „Späte Midrasch-Literatur“ enthält zwei Arbeiten: „Zur mittelalterlichen biblischen Helden Ester“ von Constanza Cordoni und den Aufsatz von Dagmar Börner-

Klein über „Judit in der hebräischen Literatur des Mittelalters“. Diese werden über die *Megillat Jehudit* in gewisser Form künstlich verbunden, die Judit auf legendarische Weise zu der Tochter Mordechais gemacht hat. Der zweite Teil, „Kommentarliteratur“, enthält vier Artikel: „Die Tradition um Eva in den Kommentaren von Rashi und Ramban“ von Gerhard Langer, Carol Bakhos Studie „Sara und Hagar in der mittelalterlichen jüdischen Kommentarliteratur“, den Artikel von Robert Harris über „Die Stimme der Frau: Das Hohelied in der rabbinischen Exegese des 12. Jahrhunderts“ und Sheila Tuller Keiters „Die Ironie der *Eschet Chajil*: Sprüche 31,10–31 in der mittelalterlichen jüdischen Exegese“. Im dritten Teil, der „Chasside Aschkenas“ behandelt, gibt es einen einzigen Aufsatz von Judith Baskin, „Repräsentation bibliischer Frauen in den Schriften der Chasside Aschkenas“. Im vierten Teil, „Poesie und Pijjut“, befinden sich zwei Artikel über al-Andalus: „Die Frauenfigur Zion in der Gebetsliteratur von al-Andalus“ von Meret Gutmann-Grün und „Biblische Frauen in der hebräischen Poesie von al-Andalus“ von Aurora Salvatierra Ossorio. Der fünfte Teil, „Mystik“, umfasst drei Artikel über Frauen in dieser literarischen Gattung: Rachel Eliors „Die Entwicklung der weiblichen Dimension Gottes in der mystischen Tradition“, Filicia Waldmans „Die biblische Frau, die in der Bibel nicht erwähnt wird: Bilder des Weiblichen in der Kabbala“ und Yuval Katz-Wilfings „Rut als Konvertitin im Sohar“. Der sechste und letzte Teil beleuchtet die Thematik aus der Perspektive der Kunst und bietet einen umfangreichen Aufsatz von Katrin Kogman-Appel über Frauen in der Kunst: „Weibliche Protagonistinnen in der jüdischen Buchkunst des Mittelalters“. Der Band endet mit Bibliographie und Stellenregister.

Da *Gerhard Langer* in seiner Einleitung kurze Zusammenfassungen der verschiedenen Kapitel gebracht hat, erscheint es nicht notwendig, dies an dieser Stelle erneut zu tun. Wie fast immer: In solchen Sammelbänden gibt es gute, aber auch weniger gute Aufsätze. Es ist ohnehin unmöglich, diesem Band inklusive aller seiner interessanten, detailreichen Aufsätze innerhalb dieses begrenzten Rahmens gerecht zu werden. Deshalb beziehe ich mich exemplarisch nur auf folgende zwei Artikel, auf die ich im Weiteren eingehen werde, und beleuchte einige ihrer Aspekte:

(1) In ihrem Aufsatz „Zur mittelalterlichen biblischen Helden Ester“ behandelt *Constanza Cordoni* besonders diese Heroin im Pirqe deRabbi Elezer, Josippon sowie Ester Rabba in Midrasch Tehillim 22 und in Midrasch Leqach Tov. Im ersten Abschnitt geht sie dabei etymologisch auf das Wort „Purim“ ein und stellt fest, dass dessen Wortherkunft unsicher sei. Paradoxer Weise ist von dieser Unsicherheit im darauffolgenden Satz nichts mehr zu vernehmen, da sie dieses *pur* mit dem Losziehen der Perser identifiziert, „um den Tag festzulegen, an dem die Juden vernichtet werden sollen“. Hierzu gilt anzumerken, dass *pur* aus dem Akkadischen stammt, präziser aus dem Neo-Assyrischen *pūru(m)* (CAD, Bd. P, S. 528a). Es bedeutet Los bzw. kleiner Würfel. Da der biblische Verfasser des Esterbuches eine Erklärung dieses Wortes liefert, impliziert dies, dass *pur* keinen in der Bibel gewöhnlichen Begriff darstellt. *Pur* beschränkt sich innerbiblisch ausschließlich auf das Esterbuch. Das in der Hebräischen Bibel übliche Wort für *pur* ist *goral* (גּוֹרָל; z. B. Lev 16,8,9; Num 26,54; Jos 14,2; Ob 1,11; Neh 8,2). Deshalb schreibt der Er-

zähler von Ester in 9,24: „*Pur*, das heißt das Los“ (פּוּר הַוָּא גּוֹרָל). Dies bringt uns zum nächsten Punkt, an dem die Verfasserin äußert: „Die Geschichte der Interpretation der Esterrolle setzt mit der Septuaginta, einer Übersetzung der Tora ins Koinè-Griechische, bereits im 3. Jh. v. d. Z. ein“ (38). Die Interpretation des Esterbuchs beginnt jedoch in Ester selbst, wie soeben im Beispiel dargelegt.³ Darüber hinaus erscheint am Ende vom B-Text (Septuaginta) ein Kolophon:

„Im vierten Regierungsjahr von Ptolemaios und Kleopatra brachte Dositheus, der von sich sagt, er sei ein Priester und Levit, und sein Sohn Ptolemaios, diesen Brief von Purim mit der Bemerkung, er sei authentisch und von Lysimachos [Sohn von] Ptolemaios übersetzt worden, [einem Mitglied] der Jerusalemer Gemeinde.“

Der Zweck des Kolophons war es, die Originalität und Authentizität des Textes zu demonstrieren: Es basiert auf einer Kopie des „Briefes von Purim“ – Megillat Ester –, der von einem Priester und Leviten aus der Heiligen Stadt Jerusalem gesandt wurde. Ferner wird sichtbar, dass der griechische B-Text von Ester von einem Schreiber in Jerusalem übersetzt und dann nach Alexandria gebracht wurde. Das Kolophon bezieht sich einfach auf Cleopatra und Ptolemäus, die sich auf drei verschiedene Cleopatras und Ptolemäus aus folgenden Jahren beziehen können: 114, 78/77 oder 48 v. u. Z – eine Angelegenheit, die unter Gelehrten diskutiert wird. Normalerweise datieren die Kommentatoren das Kolophon auf 114 v. u. Z., andere jedoch sind der Meinung, dass es zwischen dem 12. September 78 und dem 11. September 77 v. u. Z. geschrieben wurde. Allerdings ist Ester im

³ Beziiglich dieses Beispiels und weiterer siehe *Isaac Kalimi*, The Book of Esther Among Jews and Christians: The Biblical Story, Self-identification, and Antisemitic Interpretation, Cambridge 2022, Chapter 3, § VI.

B-Text/Septuaginta im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts bzw. im ersten Viertel des 1. Jahrhunderts vor unserer Zeit übersetzt worden, auf jeden Fall *nicht* im 3. Jahrhundert, wie die Verfasserin behauptet.

Cordoni springt von der Septuaginta zur rabbinischen Literatur, übersieht dabei aber die Estergeschichte, die in *Antiquitates Judaicae* von Josephus Flavius neu geschrieben und dabei neu interpretiert wurde. In der Anmerkung 8 auf der Seite 39 schreibt Cordoni: „Der babylonische Talmud überliefert im Traktat *Megilla* (10b–17b) einen Vers-für-Vers Kommentar zum Buch Ester, wobei es sich um eine eher seltene Gattung im talmudischen Kontext handelt.“ Meines Erachtens ist dies eine Übertreibung. Im Traktat *Megilla* erklären die Rabbiner Verse von verschiedenen Kapiteln des biblischen Textes (nämlich Ester 1,1; 2,7; 10,1; 1,2.4; 5,1; 6,3.10.11.14; 8,16). Dabei gehen die Rabbiner nicht Vers-für-Vers vor. Es kommt hierbei auch zu „Verssprüngen“. Beispielsweise kommt nach 1,1 2,7; darauf folgt 10,1 und mit 1,2 setzen sie ihre talmudische Diskussion fort. Alles in allem betrachten sie nur 11 von 167 Versen der ganzen *Megilla*. Deshalb ist es problematisch, von einer neuen Gattung zu sprechen.

(2) In ihrem Aufsatz „Sara und Hagar in der mittelalterlichen jüdischen Kommentarliteratur“ merkt Carol Bhakos richtigerweise an, dass die Erzväter und -mütter in der klassischen rabbinischen Literatur normalerweise kaum kritisiert wurden, ja manchmal die Verfasser sogar dazu neigten, diese beschönigt darzustellen. So wurden beispielsweise weder Sara noch Abraham für ihr Handeln getadelt, dass sie Hagar und ihren kleinen Sohn Ismael

mit dem Lebensnotwendigen, das nur für wenige Tage ausreichend war, in die Wüste geschickt haben. An dieser Stelle wäre es für Leser:innen wünschenswert, wenn solche Beispiele mit entsprechenden Quellenangaben versehen würden. An solchen mangelt es bezüglich dieses Phänomens nämlich nicht in rabbinischen Quellen. So nimmt Abraham in absolutem Gehorsam – das heißt, ohne zu hinterfragen oder sich mit Gottes absurdem Befehl auseinanderzusetzen oder zumindest ohne zu beten – seinen lang ersehnten Sohn, um ihn als Schlachtopfer darzubringen (Genesis 22,1–19). Die Rabbinen kritisieren mit keinem Wort Abrahams blinden Gehorsam im Gegensatz zum mittelalterlichen Kommentator Joseph ibn Caspi (1280–1332).⁴

Auf den Seiten 89–92 erzählt Bhakos mit ihren Worten den biblischen Text nach, obwohl diese Geschichte als bekannt vorausgesetzt werden sollte. Bhakos weist darauf hin, dass die mittelalterlichen Kommentatoren Hagars Status als Zweitfrau übernehmen: „(W)ährend in der klassischen rabbinischen Literatur noch vermieden wird, sie ausdrücklich als seine Frau zu bezeichnen, stimmen die mittelalterlichen Kommentatoren im Großen und Ganzen darin überein, dass sie seine Frau war, wobei sie auch festhalten, dass sie Saras Dienstmagd war“ (91). Dies muss allerdings vor dem Hintergrund jener Zeit verstanden und darf nicht aus der Warte des modernen Frauenverständnisses unserer Zeit beurteilt werden. Nach der biblischen Erzählung hat Hagar den Status einer Magd (הַנָּסָרֶת) Saras inne, was die Schrift sechsmal deutlich so auch betont (Gen 16,1–3.5.6.8). Im Gegensatz dazu spricht die Schrift dreizehnmal an, dass

⁴ Siehe ausführlich Isaac Kalimi, Untersuchungen zur Jüdischen Schriftauslegung und Theologie, Würzburg 2018, 88–138.

„Sara Abrahams Frau/Weib“ (Gen 11,31; 12,5.11.12.17.19.20; 13,1; 16,1,2; 17,15; 18,9.10; **שְׁרֵי אֶשְׁתָּאָבָרָם**) war. Hagar besaß also nicht den Rang, eine Ehefrau Abrahams zu sein. Sie wurde Abraham ausschließlich mit dem bestimmten Ziel gegeben, Sara ein Kind zu gebären. Nur für dieses eine Ziel ist der Schrift zu entnehmen, dass „Sarai, Abrams Weib, ihre ägyptische *Magd, Hagar*“ „Abram, ihrem Mann, zum Weibe“ gab (וַתִּתְּנַצֵּת אֶתְּתָה לְאָבָרָם אִשָּׁה לוֹ). An dieser Stelle wird *ischa* (הִשָּׁא, „Weibe“) anstelle von *schifcha* (שְׁפֵחָה, „Magd“) benutzt, weil der biblische Verfasser höchstwahrscheinlich ein Wortspiel (*paronomasia*) zwischen **הִשָּׁא** und **שְׁפֵחָה** intendiert hat. Das Wort „Weibe“ wird hier also in der Bedeutung der Nebenfrau benutzt. Später erzählt der biblische Verfasser, dass Abraham „wieder ein Weib [nahm], die hieß Ketura“ (Gen 25,1). Kein Wunder, dass in Gen 25,12 geschrieben steht: „Dies ist das Geschlecht Ismaels, des Sohnes Abrahams, den ihm *Hagar gebar, die Magd Saras aus Ägypten*“ (**וְאֶלְהָ תִּלְדֹּת שְׁמֻעָל בֶּן־אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלֹה הָגָר המִצְרִית שְׁפֵחָת שְׁרָה לְאָבָרָהָם**), und nicht etwa „den ihm *Hagar gebar, seine Frau/Weib aus Ägypten*“. Die Schrift macht einen klaren Unterschied zwischen Sara, Ketura und Hagar. Demnach haben die klassischen rabbinischen Kommentatoren in ihrer Auslegung die Intention des biblischen Verfassers erfasst; die Auslegung von mittelalterlichen Kommentatoren ist jedoch häufig in Zweifel zu ziehen.

Bakhos erwähnt „[a]ntike, mittelalterliche und moderne Kommentator:innen“, die „sich gleichermaßen mit dem Vers auseinandergesetzt“ (92) haben, „in

dem Sara ihre Meinung über die Stellung ihrer Magd innerhalb der Familie ändert“. Sie bringt als Beispiel für diesen Rabbi David Kimchis (Radak) Kommentar zu Gen 16,6 (93).⁵ Die Verfasserin zitiert zunächst Kimchis Auslegung und wiederholt diese dann mit gewissermaßen gleichen und teilweise auch anderen Wörtern. Welchen Sinn sie damit verfolgt, entzieht sich meiner Kenntnis. Danach wendet sich Bakhos den mittelalterlichen Kommentatoren – neben Kimchi – Nachmanides, Levi ben Gerschon (Gerschoniedes) und Obadja ben Jacob Sforno zu, die sich, so betont sie, ausführlich mit der komplexen Beziehung zwischen Hagar und Sara – in dieses Gespann gehört zweifellos auch Abraham (93–95) – auseinandergesetzt haben. Sforno zeigt Hagar in einem negativen Licht, um Abraham und Sara zu rechtfertigen (Gen 16,6; 21,9).

Auf der Seite 95 bezieht sich Bakhos auf Nachmanides' Auslegung, dass die Verfolgung, der die „Juden unter der Knechtschaft der Kinder Ismaels ausgesetzt sind“, „als Strafe für die Leiden angesehen (wird), die Hagar durch Abraham und Sara ertragen musste“. Diese Aktualisierung des biblischen Textes und der Versuch, eine Antwort auf die leidvolle Geschichte der Juden unter der islamischen Herrschaft zu geben, eröffnet weitere theologische Probleme: Hierbei ist anzumerken, dass Nachmanides' Auffassung ein Widerspruch zum Vergeltungsprinzip darstellt, das sowohl in der deuteronomistischen als auch in der prophetischen Literatur proklamiert wird. Das heißt, jeder wird für sein eigenes Handeln zur Rechenschaft gezogen und damit dürfen die Kinder nicht wegen der Sünde ihrer

⁵ Im Text ihres Aufsatzes schreibt sie: „Rabbi David Kimchi (Radak) heran, der von etwa 1160 bis 1235 in der Provence lebte“. In der Anmerkung 7 wiederholt sie: „Kimchi wurde 1160 in Narbonne geboren, wo er 1235 auch starb“. Alle diese Informationen wären entweder im Text oder in einer Fußnote besser verwertet, jedoch nicht in einer erneuten Wiederholung.

Väter (bzw. Mütter), und diese wiederum nicht für die Sünden der eigenen Kinder bestraft werden (siehe z. B. Dtn 24,16; 2 Kön 14,6 || 2 Chr 25,4; Jer 31,28–29; Ez 18,2,20).

Unklar ist, warum es Bakhos für notwendig erachtet, den muslimischen Koran-Kommentar von Ath-Tha'labi zu diskutieren, in dem er versucht, ätiologisch das muslimische Beschneidungsritual von Frauen deutlich zu machen und hierfür schriftliche Belege zu geben. Ebenso unklar sind Bakhos Motive, auf einen weiteren muslimischen Koran-Kommentartor, nämlich Ibn Kathris, einzugehen. Schleierhaft sind meines Erachtens auch ihre Gründe, auf Betrachtungen „(z)eitgenössische(r) Leser:innen“ in ihrem Artikel über „Sara und Hagar in der mittelalterlichen jüdischen Kommentarliteratur“ einzugehen, der zudem in einem Sammelband über das *jüdische* Mittelalter erschienen ist. Darüber hinaus setzt sich Bhakos mit heutigen Leser:innen auseinander, die sich auch dafür interessierten, „wie die Geschichte von Sarah und Hagar in Bezug auf politische und soziale Themen gelesen werden kann; wie sie zum Beispiel neues Licht auf Machtdynamiken, Klassenkämpfe und Opferrollen werfen kann“. „Moderne Leser:innen sind tief ergriffen von dem Wunsch, dass die Nachkommen Saras und Hagars – Araber und Juden, israelische Juden und Palästinenser, sowie Juden, Christen, und Muslime im Allgemeinen – in friedlicher Koexistenz miteinander leben mögen“ (99). Auch wenn diese Äußerungen wichtig und wertvoll für einen Sermon oder eine sozial-gesellschaftliche Erziehung sind, so haben diese jedoch nichts in einem Aufsatz verloren, der sich historisch-wissenschaftlich mit einem mittelalterlichen jüdischen Kommentar befasst. Auch politische und gute Wünsche ha-

ben keinen Platz in diesem Rahmen. Nicht etwa, weil diese unwichtig wären, sondern schlicht und einfach, weil es ein total anderes Thema ist, was jüdische und muslimische Kulturen später mit diesem biblischen Text gemacht haben. Bakhos wäre gut beraten, anstelle dieser Digressionen den Focus auf weitere mittelalterliche jüdische Kommentatoren zu legen, wie z. B. Rab Saadia Gaon (Akronim: Rasag), Rabbi Schlomo Jizchaki (Raschi), Rabbi Schlomo ben Meir (Raschbam), Rabbi Abraham ibn Esra (Raaba), Don Isaak Abarbanel. Als Fazit kann festgehalten werden, dass das, was wirklich wichtig und erwähnenswert gewesen wäre, unerwähnt bleibt. Stattdessen ist der Artikel gefüllt mit unwesentlichen Sachverhalten, die außerhalb einer ernsthaften Auseinandersetzung mit diesem historischen Text ihren Platz haben.

Es wäre zu begrüßen, wenn die interessanten Bilder des Artikels von Katrin Kogman-Appel (291–301) farbig wären. Es ist in diesem Fall nämlich nicht nur eine ästhetische Frage, sondern würde auch der Sache an sich dienen, indem vieles deutlicher zum Vorschein kommen und ihren Beitrag bereichern würde.

Bis auf einen Aufsatz, der weiterführende Literatur anbietet (36), wird eine solche im Anschluss an die anderen Aufsätze nicht dargeboten. Das wäre um der Wahrung der Einheitlichkeit willen allerdings wünschenswert. Der Band schließt mit einer ausführlichen Bibliografie und einem Stellenregister auf den Seiten 302–321. Leider fehlt ein Autoren- und Sachregister sowie eine Liste mit Informationen über die Verfasser der Artikel, was für einen jeden Sammelband üblich ist. Trotz meiner Anmerkungen ist dieses Sammelwerk alles in allem ein wichtiger Beitrag für jüdische Studien.