

DAS BEZEUGEN IST IM JUDENTUM MÄNNERSACHE.
BIBLISCHE UND RABBINISCHE QUELLEN ZUM AUSSCHLUSS
DER FRAU VOM ZEUGINNENSTATUS

Valérie RHEIN

„Du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten (Ex 20,13)' (...) Dieses Gesetz (...) gilt überall und jederzeit für Männer, aber nicht für Frauen, denn Frauen [gehören] nicht zur Kategorie der Zeugenschaft, weil es für eine Zeugenaussage Klarheit und viel Konzentration braucht.“

Sefer Hachinuch, Gebot 37¹

A man can give testimony, but a woman cannot: This is the rule in rabbinic Judaism. The tannaim and amoraim define the exclusion of women from testifying as biblical rather than rabbinic law. In Mishnah, Talmud, and later rabbinic literature, the principle is “no, but”: No, women cannot testify, but there are exceptions to the rule. The rabbis justify the “no” in diverse ways. Their arguments range from masculine biblical language, to imminent influence by third parties, to women’s lack of competence – or they give no reason at all. What led the rabbis to this “no, but”? Why do they make a point of defining women’s disqualification from testifying as biblical law? And why has there been no in-depth feminist discourse in modern Orthodox Judaism on the disqualification of women from serving as witnesses? A range of rabbinic sources will be used to explore these questions. Today, several groups are interested in integrating women into the pool of potential witnesses. These include bridal couples, who desire a more active role for women in their wedding rituals, and modern Orthodox congregations and their (female) rabbis, who do not wish to see classical rabbinic tasks such as divorces or conversions to Judaism carried out solely by male rabbis.

Befinden sich in einer orthodox geführten Synagoge neun Männer und hundert Frauen, kann nicht mit dem gemeinschaftlichen Gottesdienst begonnen werden – schweizerisches Gleichstellungsgesetz hin oder her. Denn die Frau zählt nicht

¹ Biblische Zitate basieren auf der Zürcher Bibel (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007), die Versnummerierung orientiert sich an JPS Hebrew-English Tanakh (*The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation*, Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 2003 [hebr./engl.]). Übersetzungen aus der rabbinischen Literatur gemäss The Bar Ilan Responsa Project (Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan [elektronische Daten; hebr.]); Textergänzungen in eckigen Klammern von der Verfasserin.

zum Minjan, dem Zehner-Quorum, das es für einen jüdischen Gottesdienst braucht. Neben Diskrepanzen zwischen religiöser und weltlicher Gesetzgebung erfahren Frauen auch innerhalachische Divergenzen. Beispielsweise dann, wenn eine orthodoxe Rabbinerin in ihrer Gemeinde keine Gottesdienste leiten oder Gemeindemitglieder vermählen kann.²

Zeremonien wie Eheschließungen, Scheidungen oder Übertritte ins Judentum müssen von zwei oder drei Personen bezeugt werden.³ Im orthodoxen Judentum kann ausschließlich ein Mann diese Aufgabe wahrnehmen.⁴ Dasselbe gilt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, für eine Zeugenschaft vor einem jüdischen Gericht: Nur ein Mann kann als Zeuge aussagen. Weshalb ist das so? Und weshalb wurde zur Disqualifikation der Frau vom Zeuginnenstatus bisher kein tiefgreifender jüdisch-feministischer Diskurs geführt?⁵ Anhand einer Auswahl rabbinischer Quellen soll diesen Fragen nachgegangen werden.

1. MÄNNLICHE BIBLISCHE SPRACHE

Das generische Maskulinum ist die in den fünf Büchern Moses gebräuchliche Sprachform, Frauen werden nur sporadisch explizit angesprochen oder aufgeführt. Auch die biblischen Quellen zum Ablegen eines Zeugnisses sind männlich formuliert. In Dtn 19,15 beispielsweise heißt es: „Ein einziger Zeuge [עד] soll nicht gegen jemanden den Ausschlag geben, wenn es um irgendeine Schuld geht (...). Auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin soll eine Entscheidung getroffen werden.“ In Ex 20,13 steht „Du sollst nicht als falscher Zeuge [עד שקר] aussagen gegen deinen Nächsten“ und in Lev 5,1 „(...) und er ist ein Zeuge [עד], der etwas gesehen oder erfahren hat, aber er sagt nicht aus, dann lädt er Schuld auf sich.“

² HURWITZ 2009: 145; zur Ordination von Frauen im orthodoxen Judentum vgl. Abschnitt „4. Kaum ein Thema: zu Diskurs und Praxis im modern-orthodoxen Judentum“.

³ Dtn 17,6; 19,15.

⁴ Für Scheidungen und Übertritte ins Judentum braucht es einen Rabbiner, Eheschließungen können auch von Laien bezeugt werden; vgl. dazu Abschnitt „5. Politik der kleinen Schritte“. Im liberalen und im konservativen Judentum des 21. Jahrhunderts sind Mann und Frau halachisch grundsätzlich gleichgestellt (KAPLAN 2007: 177–179; GOLINKIN und PANITZ 2007: 174). Der Schwerpunkt des vorliegenden Artikels liegt auf dem modern-orthodoxen Judentum. Diese Strömung innerhalb der Orthodoxie will Tradition und Moderne miteinander verbinden; gesellschaftliche und politische Themen wie Feminismus oder Ökologie beispielsweise werden in halachische Überlegungen miteinbezogen. Zum Begriff des modern-orthodoxen Judentums vgl. BRILL 2019: 173–178.

⁵ Demgegenüber analysieren und diskutieren Exponentinnen und Exponenten des modern-orthodoxen Judentums seit den späten siebziger Jahren feministische Themen wie den Zugang zu höherer jüdischer Bildung, den Einbezug in synagogale Rituale wie die Toralesung, die Gestaltung von Bat-Mizwa-Feiern oder die missliche rechtliche Situation von vom Ehemann getrenntlebenden Frauen ohne Scheidungsurkunde (FISHMAN 2009: 185–189).

Die meisten Gesetze der Tora richten sich an Israel.⁶ Sind Frauen Teil von Israel? Gelten die in Dtn 19, Ex 20 oder Lev 5 skizzierten Regeln auch für Zeuginnen? Die Tora enthält keinerlei Aussagen, die eine Frau als Zeugin disqualifiziert.⁷ In ihrer Deutung biblischer Texte sind die Rabbinen allerdings nicht konsistent: Sich an Israel richtende Gesetze können im rabbinischen Verständnis sowohl dem Mann vorbehalten als auch für Mann und Frau bestimmt sein.⁸ Diese Inkonsistenz wird in der rabbinischen Literatur auch beim Regeln des Bezeugens sichtbar: Wo es zwei Zeugen braucht, kommen dafür ausschließlich Männer infrage. In ausgewählten Situationen hingegen, die nur eine bezeugende Person erfordern, können auch Frauen Zeugenaussagen machen, etwa um den Tod des eigenen Ehemanns zu bezeugen.⁹

2. DIE NICHT AUTONOME FRAU: TANNAITISCHE QUELLEN

Auch die Mischna enthält keine Aussage, die einer Frau ausdrücklich verbietet, Zeugin zu sein.¹⁰ Die Rabbinen thematisieren jedoch Einschränkungen und skizzieren damit das Bild einer für Zeugenaussagen illegitimen Frau. „Der Zeugniseid [שבועת העדות] gilt bei Männern und nicht bei Frauen“, sagt die Mischna im Traktat Schewuot 4,1. Die Disqualifikation der Frau vom Zeugniseid basiert auf dem impliziten Ausschluss der Frau vom Zeuginnenstatus.¹¹ Im Gegensatz dazu kommen Frauen im Traktat Rosch Haschana 1,8 indirekt als mögliche Zeuginnen infrage: „Die folgenden [Personengruppen] sind untauglich [bzw. die Untauglichen, הפסולין, um ein Zeugnis abzulegen] (...). Das ist die Regel: [Für] jedes Zeugnis [עדות], für das die Frau untauglich ist [כשרה (...), אין], sind auch diese [obengenannten Personengruppen] untauglich.“ Diese Aussage lässt den Umkehrschluss zu, dass Frauen ebenso wie die aufgeführten Personengruppen – Taugenichtse und Gauner repräsentierend – in gewissen Situationen ein Zeugnis ablegen können. In einer Auflistung von Personen im Traktat Sanhedrin 3,4, die

⁶ RHEIN 2020: 5–8.

⁷ Demgegenüber äußert sich der biblische Text beispielsweise differenziert zu den für Mann und Frau unterschiedlichen Regeln für das Ablegen von Gelüben: Hier wird die Autonomie einer unverheirateten Frau im Hause ihres Vaters sowie einer verheirateten Frau eingeschränkt (Num 30,4–17). Der Gebrauch des generischen Maskulinums ohne expliziten Ausschluss der Frau war bis weit in die Neuzeit hinein auch in staatlichen Gesetzestexten oder Verfassungen üblich, beispielsweise beim Regeln des Stimm- und Wahlrechts in den schweizerischen Bundesverfassungen von 1848 und 1874 (VOEGELI 2021).

⁸ Vgl. z. B. Lev 23,33–44: Manche der sich an die Kinder Israels richtenden Gebote gelten für Mann und Frau, andere ausschließlich für den Mann (RHEIN 2020: 9–10; vgl. auch Midrasch Sifre zu Num 15,38).

⁹ mJewamot 16,7; für weitere Beispiele vgl. Fußnote 27.

¹⁰ HAUPTMAN 1998: 196.

¹¹ Owadja Bartenura zu mSchewuot 4,1.

aufgrund ihrer Verwandtschaft zur angeklagten Person vor Gericht nicht aussagen dürfen, fehlen Frauen wiederum gänzlich. Diese Mischna suggeriert, dass ausschließlich der Mann Zeugenaussagen machen kann.

In der Mischna nennen die Rabbinen keine Gründe für die im Vergleich zum Mann eingeschränkte Rolle der Frau als Zeugin. Das ist in der Tosefta anders: Im Traktat Ketuwot 3,3 erläutert Rabbi Jochanan ben Beroka, weshalb er die Aussagen von Frauen (und Minderjährigen) nur zeitnah und noch am Ort des Geschehens für glaubwürdig hält. „Wenn sie aber [von dort] weggehen und wieder zurückkommen, wird ihnen nicht geglaubt [איך נאמנין], weil sie möglicherweise [zu ihrer Aussage] verführt oder eingeschüchtert wurden.“¹² Rabbi Jochanan ben Beroka betrachtet die Aussage einer Frau grundsätzlich nicht als unglaubwürdig. Weil er allerdings ihre Unabhängigkeit infrage stellt, befürchtet er eine Beeinflussung durch den Ehemann oder andere Personen. Deshalb hält er ihre Aussage nur für glaubhaft, wenn sie ihre Beobachtungen noch nicht mit Dritten geteilt hat.¹³

Im Midrasch Sifre Dewarim leiten die Rabbinen den Ausschluss der Frau vom Ablegen eines Zeugnisses explizit aus der Tora ab und machen diesen so zu einem biblischen Gesetz, das gewichtiger ist als ein rabbinisches Gesetz.¹⁴ Dabei stützen sie sich auf eine Wortanalogie (*gesera schawa*) in Dtn 19. Der biblische Text verwendet hier zweimal den Begriff „zwei“, das eine Mal in Vers 15 („zwei oder drei Zeugen“), das andere Mal in Vers 17 („zwei Männer“): „[15] Ein einziger Zeuge soll nicht gegen jemanden den Ausschlag geben, wenn es um irgendeine Schuld geht (...). Auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin soll eine Entscheidung getroffen werden. [16] Wenn aber ein Zeuge zu Unrecht gegen jemanden auftritt, um ihn einer Übertretung zu beschuldigen, [17] dann sollen die zwei Männer, zwischen denen der Streit besteht, vor den Herrn treten, vor die Priester und die Richter, die zu jener Zeit da sein werden.“¹⁵ Kann eine Frau ein Zeugnis ablegen?, fragen die Rabbinen im Midrasch Sifre Dewarim und verneinen: Weil Vers 17 in Dtn 19 von zwei Männern spreche [שנייה אנשים], handle es sich auch in Vers 15 um zwei Männer bzw. um zwei männliche Zeugen [שני עדים].¹⁶ Dabei lassen sie außer Acht, dass der Begriff אנשים aufgrund des generischen Maskulinums auch die Bedeutung „Menschen“ haben kann.¹⁷

¹² Diskussionsgegenstand in tKetuwot 3,3 (Lieberman) ist die Richtung, in die ein entwichener Bienenschwarm geflogen ist.

¹³ FUCHS 2012: 125–126; HAUPTMAN 1998: 211.

¹⁴ ELON 1994: 212.

¹⁵ Dtn 19,15–17.

¹⁶ Sifre Dewarim 190 zu Dtn 19,17.

¹⁷ Zu Zvi Berlins Lesart, wonach sich die Wortanalogie nicht auf Dtn 19,15, sondern auf Num 11,26 stütze, vgl. FUCHS 2012: 123 (der Begriff שנייה אנשים in Num 11,26 lässt aufgrund der namentlichen Nennung der beiden – Eldad und Medad – die Bedeutung „Menschen“ nicht zu).

3. SOZIALER STATUS UND EIN FLUCH GOTTES: AMORÄISCHE UND GEONISCHE QUELLEN

Die Rabbinen des Babylonischen Talmuds stellen diese Wortanalogie mehrfach infrage. Denn bei den beiden Männern in Dtn 19,17 handelt es sich im Wortsinn (*p'schat*) nicht um zwei Zeugen, sondern um Zeuge und Prozesspartei.¹⁸ Das ändert zwar nichts an der Rechtspraxis: Die Frau kann abgesehen von einer Reihe definierter Situationen, für die es nur einen Zeugen braucht, nicht die Zeuginnen-Rolle einnehmen. Die von den Rabbinen diskutierten Zweifel machen aber deutlich, wie schwer sie sich damit tun, den Ausschluss der Frau vom Ablegen von Zeugnissen zu legitimieren.

In der Regel begründen die Rabbinen des Babylonischen Talmuds nicht, weshalb sie Zeuginnen grundsätzlich ablehnen. Der Kontext der Diskussionen macht jedoch immer wieder deutlich, dass der niedrigere soziale Status der Frau eine wesentliche Rolle spielt.¹⁹ Im Traktat Baba Kama 88a beispielsweise argumentiert der Gelehrte Ulla, sich auf das Prinzip *a minori ad maius* (*kal wa-chomer*) stützend, mit dem niedrigeren sozialen Status der Frau: Ebenso wie eine Frau als Zeugin nicht zulässig sei [פסולה לעדות], sei auch ein Sklave als Zeuge nicht zulässig.²⁰ Auch in ihrem Kommentar zur Mischna Rosch Haschana 1,8 argumentieren die Rabbinen mit dem sozialen Status: Die dort als Zeugen unzulässig aufgelisteten Personengruppen werden den als Zeuginnen unzulässigen Frauen gegenübergestellt.²¹ Im Midrasch Pirke de-Rabbi Elieser hingegen wird der Ausschluss der Frau von der Zeugenaussage als eine Strafe skizziert: Er ist einer von neun Flüchen [קללות] im Nachgang zum Sündenfall.²²

3. MÄNNLICHE SPRACHE UND ZU KONZENTRATION FÄHIGER MANN: RISCHONIM, ACHARONIM

Im 12. Jahrhundert knüpft Maimonides an die auf der männlichen biblischen Sprache basierenden Argumentation des Midraschs Sifre zu Dtn 19,17 an. In

¹⁸ bSchewuot 30a; vgl. auch jJoma 6,1.

¹⁹ HAUPTMAN 1998: 202; 206–210.

²⁰ Zum gegenüber dem Mann niedrigeren Status von Frauen, Sklaven und Minderjährigen vgl. HEZSER 2005: 75–82.

²¹ bRosch Haschana 22a.

²² Pirke de-Rabbi Elieser 14 zu Gen 3,13; analog zur Frau wird in Pirke de-Rabbi Elieser 14 auch der Mann mit neun Flüchen bestraft. Auch im deutlich späteren Midrasch Jalkut Schimoni (12./13. Jahrhundert) wird der Ausschluss der Frau von Zeugenaussagen als Strafe gewertet. Corpus Delicti ist hier das von Sara bestrittene Lachen (Jalkut Schimoni Wajera zu Gen 18,15; FUCHS 2012: 130). Zur Datierung von Pirke de-Rabbi Elieser vgl. STEMBERGER 2011: 366.

seinem Kodex Mischne Tora stützt er sich allerdings auf Dtn 17,6 – „wer auf den Tod angeklagt ist, soll aufgrund der Aussage von zwei (...) Zeugen [שנים עדים] getötet werden“ – und erklärt: „Frauen sind gemäß Tora untauglich für das Bezeugen [כפסולות לעדות], denn es heißt: ‘aufgrund von zwei Zeugen’; das ist die männliche Form und nicht die weibliche Form.“²³

Auf ein anderes Argument für den Ausschluss der Frau von der Zeugenschaft stützt sich im 13. Jahrhundert das Sefer Hachinuch: Weil eine Zeugenaussage „Klarheit und viel Konzentration“ voraussetze, sei die Frau nicht in die Aufgabe des Bezeugens [בתורת עדות] eingebunden.²⁴ Ähnlich hatte einst Flavius Josephus argumentiert: Die Frau sei als Zeugin nicht zulässig, weil sie leichtsinnig und dreist sei.²⁵ Der Kodex Schulchan Aruch schließlich nennt keinen Grund für die Untauglichkeit der Frau gegenüber der Zeugenschaft.²⁶

Weshalb können Frauen a priori nicht Zeugin sein? Seit tannaitischer Zeit tun sich die Rabbinen schwer damit, diese von ihnen als biblisch definierte Bestimmung zu begründen. Wo sie es tun, stützen sie sich auf ganz unterschiedliche Argumente. Denn im Toratext findet sich keine stichhaltige Erklärung. Zu den Gründen des Ausschlusses der Frau gibt es unter den Rabbinen keinen Konsens, was nicht zuletzt die kritische Diskussion im Traktat Schewuot 30a des Babylonischen Talmuds illustriert. Hinzu kommt, dass sie Situationen bestimmen, für die Zeuginnen durchaus zulässig sind, beispielsweise wo männliche Zeugen fehlten oder Frauen zu einem Sachverhalt besser Bescheid wissen.²⁷ Doch die Rabbinen erwecken nicht den Anschein, damit gegen geltendes Gesetz zu verstoßen.²⁸ Und Argumente wie eine drohende Einschüchterung der Frau, die männliche Sprache der Tora oder die für Zeugenschaft erforderliche Klarheit und Konzentration scheinen in diesen Fällen nicht relevant zu sein.

²³ Hilchot Edut 9,2; Ausnahmen von dieser Regel definiert Maimonides in Kapitel 4,1–3: In bestimmten Situationen, die nur eine bezeugende Person erfordern, sind Frauen als Zeuginnen zulässig. Interessant ist Josef Karos Kommentar dazu (16. Jahrhundert): Ihn überzeuge Maimonides’ Argumentation nicht, schließlich sei die ganze Tora in der männlichen Form geschrieben (Kesef Mischne Hilchot Edut 9,2). Im Schulchan Aruch vertritt dennoch auch Karo die Haltung, dass die Frau als Zeugin nicht zulässig sei (Choschen Mischpat 35,14, s. unten).

²⁴ Sefer Hachinuch, Gebot 37.

²⁵ Jüdische Altertümer 4: 8,15 (JOSEPHUS 2002: 231); die Rabbinen verwenden dieses Argument in den zwischen Josephus und dem Sefer Hachinuch liegenden Jahrhunderten hingegen nicht.

²⁶ Choschen Mischpat 35,14.

²⁷ Dazu gehören z. B. das Bezeugen des Todes des Ehemannes, damit die Witwe eine neue Ehe eingehen kann (mJewamot 15,1; 16,7), oder das Bestimmen des erstgeborenen Kindes bei Zwilingsgeburten durch die Hebamme (bKidduschin 73b); vgl. auch Moses Isserles’ Kommentar zu Choschen Mischpat 35,14. Die Mischna gesteht einer Frau auch zu, für eine andere Frau auszusagen, beispielsweise um zu bezeugen, dass sie im Zuge einer Gefangenschaft nicht vergewaltigt worden ist (mKetuwo 2,6). Familienangehörige sind von Zeugenaussagen ausgenommen (mSanhedrin 3,4, Hilchot Edut 9,1; 13,1).

²⁸ GROSSMAN 2001: 4–5.

Im Kontext der Bestimmungen für Zeugenaussagen fehlt zudem eine Anknüpfung an das rabbinische Prinzip, das Verpflichtung und Befreiung der Frau gegenüber den Gesetzen der Tora regelt: Im Mischna-Traktat Kidduschin 1,7 wird sie zu sämtlichen Verboten sowie zu Geboten, die nicht an eine bestimmte Zeit gebunden sind, verpflichtet und im Gegensatz zum Mann von zeitgebundenen Geboten befreit.²⁹ Kein falsches Zeugnis abzulegen gehört zu den Verboten.³⁰ Dazu ist die Frau eigentlich ebenso verpflichtet wie der Mann. In Diskussionen zur Disqualifikation der Frau von der Zeugenschaft argumentieren die Rabbinen allerdings nicht damit.

4. KAUM EIN THEMA: ZU DISKURS UND PRAXIS IM MODERN-ORTHODOXEN JUDENTUM

Einbezug in die synagogale Toralesung, Zugang zu höherer jüdischer Bildung, Rituale für Bat-Mizwa-Feiern oder rabbinische Ordination: Die Rolle der Frau in der Religionspraxis wird seit den siebziger-Jahren des 20. Jahrhunderts im modern-orthodoxen Judentum kontrovers diskutiert und punktuell erweitert.³¹ Ihre weitgehende Untauglichkeit als Zeugin war bisher allerdings kaum ein Thema. Einer der Gründe dafür mag sein, dass die Bedeutung rabbinischer Rechtsprechung heutzutage deutlich kleiner ist als in Antike oder Mittelalter.³² Deshalb gibt es auch weniger Situationen, die im Rahmen der Halacha einen Zeugen oder eine Zeugin erfordern.

In der Diaspora gilt für die jüdische Bevölkerung grundsätzlich die Jurisdiktion des Landes, in der sie lebt, und auch in Israel wird ein Großteil der Belange des alltäglichen Lebens in den allgemeinen Gerichten behandelt. Für eine Reihe religiöser Rituale aber ist das *Bet Din* (Rabbinatsgericht) zuständig. Das Gremium setzt sich in der Regel aus drei Rabbinern zusammen. Mindestens einer von ihnen benötigt zusätzlich zur Befähigung, zu lehren und halachische Fragen zu entscheiden (Ordination mit dem Prädikat „*jore, jore*“), die höhere Qualifikation für das Richten (Prädikat „*jadin jadin*“).³³

Im zeitgenössischen orthodoxen Judentum besteht das *Bet Din* ausschließlich aus Männern, im liberalen und konservativen Judentum, wo es seit den siebziger bzw. achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Rabbinerinnen gibt, auch aus

²⁹ RHEIN 2020: 1–2; 15–20. Drei Verbote – das Rundscheren des Haupthaars, das Zerstören des Bartrandes und die Verunreinigung an Toten (Lev 19,27 und 21,1) – sind explizit von diesem Prinzip ausgenommen und gelten ausschließlich für den Mann.

³⁰ Sefer Hamizwot, N285.

³¹ FISHMAN 2009: 186–189.

³² FUCHS 2012: 147.

³³ WILKE 2003: 180–182; bSanhedrin 5a.

Frauen.³⁴ Vor rund zehn Jahren haben auch Institutionen im Umfeld des modern-orthodoxen Judentums mit der Ordination von Frauen begonnen, 2013 etwa die Yeshivat Maharat in New York oder 2015 das Beit Midrash Har'El in Jerusalem.³⁵ Den Frauen wird die Ordination mit dem Prädikat „*tore, tore*“³⁶ verliehen. Dennoch können sie nicht Teil des *Bet Din* sein und als rabbinische Richterinnen amtieren. Denn die Mischna überliefert im Traktat Nidda 6,4 ein Prinzip, wonach wer als Richter infrage kommt, auch Zeuge sein kann, doch wer als Zeuge infrage kommt, nicht unbedingt auch Richter sein kann. Das gilt umso mehr, als die Rabbinen die Frau explizit und mit Bezug auf die Tora als Zeugin disqualifiziert haben.

Wie, so fragt sich, ist da die Geschichte von Debora zu verstehen, von der der Tanach erzählt? „Debora aber, eine Frau, eine Prophetin, die Frau des Lapidot, sie war in jener Zeit Richterin für Israel; (...) und zum Gericht zogen die Israeliten hinauf zu ihr.“³⁷ Die Rabbinen taten sich schwer damit, die Erzählung von der Richterin Debora mit dem im Mischna-Traktat Nidda verankerten Prinzip in Einklang zu bringen. Sie sei gebildet gewesen und habe Richtern möglicherweise die Gesetze gelehrt, ist eine der gängigen rabbinischen Haltungen gegenüber Deboras Funktion.³⁸ Zeugin oder Richterin aber, so das rabbinische Verständnis, könne eine Frau nicht sein.

5. POLITIK DER KLEINEN SCHRITTE

Wie gehen modern-orthodoxe Rabbinerinnen mit dieser Situation um? Sara HURWITZ, Präsidentin und Mitgründerin der Yeshivat Maharat, plädiert für eine Politik der kleinen Schritte.³⁹ Orthodoxe Frauen könnten heute rund 95 Prozent der rabbinischen Funktionen wahrnehmen. Nur als Zeuginnen bei Eheschließungen, Scheidungen und Konversionen mitzuwirken oder Gottesdienste zu leiten gehe nicht.⁴⁰

³⁴ Zum konservativen Judentum vgl. Fußnote 44.

³⁵ Bis 2023 sind an der Yeshivat Maharat 64 Frauen und am Beit Midrash Har'El zehn Frauen ordiniert worden (www.yeshivatmaharat.org/alumnae; www.har-el.org, Institutsbroschüre 2023; 6. August 2023). Die beiden Institutionen beschreiben sich als orthodox und nicht explizit als modern-orthodox.

³⁶ Weibliche Form von „*jore, jore*“; im Alltag haben Frauen allerdings schon lange zuvor gewisse halachische Entscheidungen getroffen, wie etwa Anekdoten im Talmud dokumentieren (vgl. z. B. bKetuwot 61a; HAUPTMAN 2022: 266–270).

³⁷ Ri 4,4–5.

³⁸ Tosafot zu bGittin 88b.

³⁹ Mündliches Statement anlässlich der JOFA 10th International Conference on Feminism and Orthodoxy vom 7. März 2021 (Maharat: Where Have We Come From and Where Are We Going? 13.15 Uhr, online).

⁴⁰ HURWITZ 2009: 145.

Für Scheidungen und Konversionen braucht es Rabbiner, die für das Richten qualifiziert sind. Die beiden anderen von HURWITZ genannten Rituale – das Bezeugen von Eheschließungen und das Leiten von Gottesdiensten – können hingegen auch von Laien wahrgenommen werden: Abgesehen von wenigen Ausnahmen kommt dafür jeder religionsmündige Mann infrage, der die jüdischen Gesetze befolgt.⁴¹ Wie gehen modern-orthodoxe Paare damit um, dass es für die Zeremonie der Eheschließung zwei männliche Zeugen braucht? Der torabasierte Ausschluss der Frau von der Zeugenschaft engt den Interpretations- und Gestaltungsspielraum ein. Eine seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert erprobte Möglichkeit ist es, auf ergänzende Rituale zurückzugreifen und so neben den beiden vorgeschriebenen männlichen Zeugen auch Frauen einzubinden.⁴² Eine Frau hält beispielsweise eine kurze Ansprache zu einem religiösen Thema (*Dwar Tora*), während das Brautpaar unter dem Traubaldachin (*Chuppa*) steht, oder liest den auf Aramäisch verfassten Ehevertrag vor (*Ketubba*). Oder zwei Frauen gesellen sich zu den beiden Männern, die unmittelbar nach der Trauung dafür sorgen, dass das Brautpaar sich für einen ungestörten Moment zurückziehen kann.⁴³

Von Interesse ist die Diskussion zum Zeuginnen-Status der Frau, die im konservativen Judentum seit den 1970er-Jahren geführt wurde, in den achtziger Jahren vor allem auch im Rahmen der Frauenordinations-Debatte.⁴⁴ 1984 etwa hat Joel ROTH eine Erweiterung der in der rabbinischen Literatur verankerten Ausnahmen skizziert.⁴⁵ Die Situationen, in denen eine Frau als Zeugin möglich ist, könnten um zwei Fälle ergänzt werden: das Bezeugen einer Heirat und das Bezeugen einer Scheidung.⁴⁶ So ließen sich, so ROTHs Argumentation, die Aufgaben der Frau im Rabbinat jenen des Mannes angleichen, ohne die grundsätzliche halachische Disqualifikation der Frau vom Zeugenstatus außer Kraft zu setzen.⁴⁷ ROTH und eine Reihe weiterer Exponentinnen und Exponenten des konservativen Judentums, darunter 1984 Mayer RABINOWITZ oder 2001 Susan GROSSMAN, argumentierten auch mit dem veränderten sozialen Status der Frau. Anders

⁴¹ Zu den Ausnahmen gehört eine Reihe von Männern, die von der Norm abweichen, beispielsweise weil sie eine Behinderung haben (Hilchot Edut 9,1; WATTS und LEHMHAUS 2016, 435–436; STAUBLI und SCHROER 2014: 483).

⁴² KOREN 2005: 34–41.

⁴³ SHAPIRA 2003: 8; KOREN 2005: 40–41. Auch die passive Rolle der Braut, die vom Bräutigam erworben wird (תּוּבָה; mKidduschin 1,1), erachten viele Paare als problematisch (KOREN 2005: 31).

⁴⁴ Vgl. dazu die Analyse von BLOCH 2021. Die konservative Bewegung – in den USA „Conservative Judaism“ und in Israel „Masorti Judaism“ genannt – ist im 19. Jahrhundert entstanden und situiert sich zwischen orthodoxem und liberalem Judentum. Die Bewegung ordiniert seit 1985 Frauen (GOLINKIN und PANITZ 2007: 171; 174–175).

⁴⁵ Z. B. mRosch Haschana 1,8, vgl. Abschnitt „2. Die nicht autonome Frau: tannaitische Quellen“ oben.

⁴⁶ ROTH 1988: 157–159.

⁴⁷ ROTH 1988: 158.

als in Spätantike und Mittelalter seien Mann und Frau in den westlichen Gesellschaften des 20. und 21. Jahrhunderts grundsätzlich gleichgestellt, weshalb es für diese beiden Personengruppen nicht mehr verschiedene Kategorien mit mehr bzw. weniger Kompetenzen brauche.⁴⁸ Außerdem werde, so Mayer RABINOWITZ, die biblische Herleitung des Ausschlusses der Frau vom Bezeugen in der rabbinischen Literatur nicht einhellig akzeptiert. Vielmehr gebe es auch halachische Autoritäten, die sich nicht explizit auf die Tora beriefen, darunter Josef Karo im Schulchan Aruch.⁴⁹

6. NEIN, ABER...

Im orthodoxen Judentum sind Mann und Frau halachisch nicht gleichgestellt. Seit tannaitischer Zeit waren rabbinische Gelehrte jedoch immer wieder bestrebt, den rechtlichen Status der Frau zu verbessern oder sie punktuell mehr in die Religionspraxis einzubeziehen. Ein Beispiel ist das Studiergebot (*Talmud Torá*): Bis heute ist die Frau formell nicht dazu verpflichtet, hat aber inzwischen denselben Zugang zu höherer jüdischer Bildung wie der Mann.⁵⁰ Dieser im Laufe der Zeit geschaffene Zugang zu jüdischer Bildung basiert auf jahrhundertlangem Analysieren und Diskutieren der rabbinischen Quellen.

„Nein, aber“ lautet beim Thema Zeuginnen die halachische Ausgangslage: Nein, Frauen können kein Zeugnis ablegen, aber es gibt Ausnahmen von dieser Regel. Was hat die Rabbinen zu diesem „Nein, aber“ bewogen? Wie glaubwürdig ist das „Nein“ angesichts des „Abers“? Weshalb legen die rabbinischen Gelehrten Wert darauf, die Disqualifikation der Frau von der Zeugenaussage als biblisches Gesetz zu definieren und nicht als rabbinische Bestimmung? Und weshalb begründen sie das „Nein“ so unterschiedlich – von männlicher biblischer Sprache über drohende Manipulation durch Dritte bis hin zu mangelnden Kompetenzen der Frau oder ohne Angabe von Gründen reichend? Die biblisch verankerte Bestimmung schränkt den Interpretationsspielraum ein. Das „Aber“ und das breite Spektrum an Erläuterungen für das „Nein“ hingegen bieten eine Angriffsfläche und erhöhen den Interpretationsspielraum für zeitgenössische rabbinische Autoritäten (*Poskim*).

Interesse an einer Integration der Frau in die Zeugschaft besteht auf mehreren Seiten. Dazu gehören Brautpaare, die eine aktivere Rolle von Frauen in Hochzeitsritualen wünschen, ebenso wie orthodoxe Rabbinerinnen und deren Gemeinden, die klassische rabbinische Aufgaben wie Scheidungen oder Über-

⁴⁸ RABINOWITZ 1988: 118; GROSSMAN 2001: 10.

⁴⁹ Choschen Mischpat 35,14; RABINOWITZ 1988: 118–119.

⁵⁰ HURWITZ 2009: 145–146; FISHMAN 2009: 188.

tritte ins Judentum nicht ausschließlich männlichen Rabbinern überlassen möchten.

Nein: Eine Frau könne nicht Zeugin sein, denn dafür brauche es Klarheit und Konzentration, hat das Sefer Hachinuch einst konstatiert. Aber: Im 21. Jahrhundert werden solche Eigenschaften mit den Kompetenzen eines Menschen assoziiert und nicht mehr mit dessen Geschlecht oder sozialen Status.

BIBLIOGRAPHIE

- BLOCH, Emmanuel (2021). „Gender Equality and Religious Law: the Ordination of Women as Rabbis in the Conservative Movement as a Case Study“, *Journal of Law and Religion* 36,2, 255–277.
- BRILL, Alan (2019). „What Is ‘Modern’ in Modern Orthodoxy?“, in FERZINGER, Adam; FREUD-KANDEL, Miri; BAYME, Steven (Hg.), *Yitz Greenberg and Modern Orthodoxy. The Road Not Taken*, Boston, MA: Academic Studies Press, 172–192.
- ELON, Menachem (1994). *Jewish Law. History, Sources, Principles*. Vol. I., Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.
- FISHMAN, Sylvia Barack (2009). „Women’s Transformations of Contemporary Jewish Life“, in GREENSPAHN, Frederick E. (Hg.), *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*, New York, NY: New York University Press, 182–195.
- FUCHS, Ilan (2012). „Women’s Testimony in Jewish Law: A Historical Survey“, *Hebrew Union College Annual* 82–83, 119–159.
- GOLINKIN, David; PANITZ, Michael (2007). „Conservative Judaism“, in *Encyclopaedia Judaica* 5, 171–177.
- GROSSMAN, Susan (2001). „Edut Nashim K’Edut Anashim: The Testimony of Women is as the Testimony of Men“, *Committee on Jewish Law and Standards of the Rabbinical Assembly*, HM 35:14.2001b (20 Seiten, www.rabbinicalassembly.org/jewish-law/committee-jewish-law-and-standards/hwsn-mspt-hoshen-mishpat, 20.07.2022).
- HAUPTMAN, Judith (1998). *Rereading the Rabbis. A Women’s Voice*, Boulder, CO: Westview Press.
- HAUPTMAN, Judith (2022). *The Stories They Tell. Halakhic Anecdotes in the Babylonian Talmud*, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- HEZSER, Catherine (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- HURWITZ, Sara (2009). „Orthodox Women in Rabbinic Roles“, in GOLDSTEIN, Elyse (ed.), *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*, Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing, 144–154.
- JOSEPHUS, Flavius (2002). *Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz*, Wiesbaden: Fourier.
- KAPLAN, Dana Evan (2007). „Reform Judaism“, *Encyclopaedia Judaica* 17, 165–183.

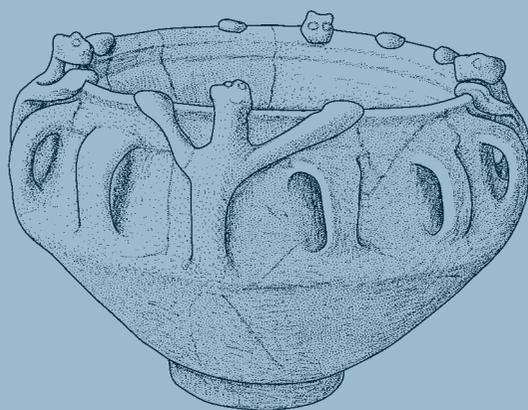
- KOREN, Irit (2005). „The Bride’s Voice: Religious Women Challenge the Wedding Ritual“, *Nashim* 10,2, 29–52.
- RABINOWITZ, Mayer (1988). „An Advocate’s Halakhic Response the Ordination of Women“, in GREENBERG, Simon (Hg.), *The Ordination of Women as Rabbis. Studies and Responsa*, New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 107–123.
- RHEIN, Valérie (2020). „Law, Hierarchy, and Gender: Reflections on the Exemption of Women from Time-Bound Commandments“, *Judaica. Neue Digitale Folge* 1 (37 Seiten, <https://doi.org/10.36950/jndf.1.4>, 20.07.2022).
- ROTH, Joel (1988). „On the Ordination of Women as Rabbis“, in GREENBERG, Simon (Hg.), *The Ordination of Women as Rabbis. Studies and Responsa*, New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 127–187.
- SHAPIRA, Deborah (2003). „A Marriage of Equals: In Her Voice“, *JOFA Journal* IV,2, 8 (www.jofa.org/past-journals, 20.07.2022).
- STAUBLI, Thomas; SCHROER, Silvia (2014). *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern: Patmos.
- STEMBERGER, Günter (2011). *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: Beck.
- VOEGELI, Yvonne (2021). „Frauenstimmrecht“, in *Historisches Lexikon der Schweiz*, Version vom 26. Januar 2021 (<https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010380/2021-01-26>, 20.07.2022).
- WATTS, Julia; LEHMHAUS, Lennart (2016). „Disability in Rabbinic Jewish Sources“, in LAES, Christian (Hg.), *Disability in Antiquity*, London: Routledge, 434–452.
- WILKE, Carsten (2003). *Den Talmud und den Kant: Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim: Georg Olms.

Stefan Munger / Nancy Rahn /
Patrick Wyssmann (Hrsg.)

**„Trinkt von dem Wein,
den ich mischte!“**

**“Drink of the wine which
I have mingled!”**

**Festschrift fur Silvia Schroer zum
65. Geburtstag**



PEETERS

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Begründet von Othmar Keel

Herausgegeben von Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer und Christoph Uehlinger

im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
und der Stiftung Bibel+Orient

in Zusammenarbeit mit
dem Ägyptologischen Seminar der Universität Basel,
dem Institut für Archäologische Wissenschaften, Abteilung Vorderasiatische
Archäologie, der Universität Bern,
dem Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz,
dem Institut romand des sciences bibliques der Universität Lausanne,
und dem Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Zürich

*Herausgeber*in / Volume editors*

Stefan Münzer (*1967), PhD, is an Associate Professor for the Archaeology of Ancient Israel and Neighboring Cultures at the Institute of Jewish Studies, University of Bern. His scholarly pursuits center on the archaeology of the Southern Levant during the Bronze and Iron Ages, the glyptic art of the Ancient Near East, and Digital Archaeology.

Nancy Rahn (*1989), Dr. theol., ist PostDoc-Mitarbeiterin am Institut für Altes Testament der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Ihre Forschung befasst sich mit historischer Emotionenforschung, Psalmen- und Psalterexegese sowie Anthropologie und Theologie des Alten Testaments.

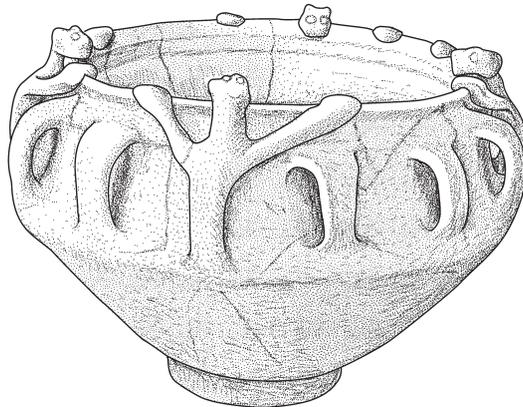
Patrick Wyssmann (*1977), Dr. theol., ist Dozent am Institut für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Religionsgeschichte, Ikonographie und Numismatik der Südlevante von der Perserzeit bis in die Spätantike.

**„Trinkt von dem Wein,
den ich mischte!“
“Drink of the wine which
I have mingled!”**

Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag

herausgegeben von

Stefan Münger, Nancy Rahn und Patrick Wyssmann



**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2023**

Die *Reihe Orbis Biblicus et Orientalis* veröffentlicht Monographien, thematische Sammelbände und Tagungsbände im Bereich der orientalischen Altertumswissenschaften: Bibelwissenschaften (Hebräische Bibel und Septuaginta), Ägyptologie, Altorientalistik, Vorderasiatische Archäologie, Ikonographie und Religionsgeschichte. Herausgeberkreis und Partnerinstitutionen bürgen für ihre akademische Qualität und interdisziplinäre Anlage. Manuskripte können einem Mitglied des Herausgeberkreises unterbreitet werden. Ihre Prüfung obliegt dem Herausgeberkreis, der weitere, unabhängige Gutachten einholen kann. Verbreitung, Subskriptionen und Leserschaft sind weltweit; neue Bände werden, wenn immer möglich, *open access* (Gold oder Green) veröffentlicht. Ältere Bände sind auf dem digitalen Repository der Universität Zürich archiviert (www.zora.uzh.ch).

Kontakt: Christoph.Uehlinger@uzh.ch

Frontispiz / Cover illustration:

Krater aus Tell Dothan, Frühe Eisenzeit (ca. 12.–11. Jh. v.u.Z.); Israel Museum, Jerusalem, Inventarnummer IAA P-675176; Zeichnung von Ingrid Berney (SSSL Project).



Die Schweizerische Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften unterstützt die open access Publikation des vorliegenden Werks.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5263-8

eISBN 978-90-429-5264-5

D/2023/0602/66

© 2023, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

INHALT / CONTENTS

Vorwort	XI
<i>Veronika Bachmann</i>	
Wenn Bäume reden. Eine Neubewertung der Frage nach der kritischen Position der Jotamfabel (Ri 9,8–15)	1
<i>Michaela Bauks</i>	
À table. Überlegungen zur Kommensalität von Frauen in der Hebräischen Bibel	18
<i>Ulrike Bechmann</i>	
Das Bildprogramm eines ungewöhnlichen Taufsteins	34
<i>Nadia Ben-Marzouk, Bruno Biermann, Renate Fahrni, Ben Greet, Felix Höflmayer, Noa Ranzer, Katharina Streit, and Stefan Mürger</i>	
“On vultures’ wings...”: A Recent Find from Tel Lachish (Israel) Displaying a Vulture, a Caprid, a Snake and a Twig	50
<i>Sophia Bietenhard</i>	
„Was war, als alles begann?“ Religionsdidaktische Erwägungen zu den Ursprungsüberlieferungen als Lerngegenstand	70
<i>René Bloch</i>	
Dying in Egypt: Philo’s Cosmopolitan Joseph	85
<i>Izak Cornelius</i>	
Von “In Israel gab es Bilder” zu “IPIAO”: Reflections on the “Art” of the Southern Levant in the Pre-Hellenistic Period	94
<i>Irmtraud Fischer</i>	
Vom Recht der Bilder in der Rezeptionsgeschichte, als Exegese gesehen zu werden	109
<i>Christian Frevel</i>	
... schön gestaltet wie Säulen am Bau eines Palastes? Gynaikomorphe Architekturelemente in der Kleinkunst der südlichen Levante und die Deutung von Ps 144,12	124

<i>Yosef Garfinkel and Tal Ilan</i>	
Maacah Daughter of King Talmai of Geshur in the Negev Region ...	153
<i>Charlotte Haußmann und Esther Kobel</i>	
Zwischen Herd und Hetzkampagnen. Große Frauen in der theologischen Wissenschaft sichtbar machen	170
<i>Katharina Heyden</i>	
„Stell dir vor, es ist Krieg...“ Überlegungen zur Ambivalenz religiöser Kriegssemantik in Text und Bild anhand der „Psychomachie“ im Berner Prudentius (BBB 264)	182
<i>Renate Jost</i>	
G*tt. Diversität im Buch Exodus und ihre Bedeutung für Feministische Theologie und Gender Studies	209
<i>Sara Kipfer</i>	
„Und sie sollen sich beeilen und über uns die Klage anstimmen ...“ (Jer 9,17). Klageriten im Wandel von der Eisenzeit zur persisch-hellenistischen Zeit	229
<i>Johannes Klein</i>	
Kann das Böse gut sein? Eine Lektüre von Jona 4	262
<i>Silas Klein Cardoso</i>	
Liminal Device\’s	270
<i>Ido Koch</i>	
Deities, Ostriches, and Asterisms in the Desert Sky of the Southern Levant	287
<i>Eythan Levy</i>	
Quantitative Thoughts on Provenanced Hebrew Seals	305
<i>Christl M. Maier</i>	
Klagen Frauen anders? Totenklage und Gender im Jeremiabuch	317
<i>Moisés Mayordomo</i>	
Bei Martha und Maria zu Gast. Überlegungen zu Lk 10,38–42	332

<i>Thomas Naumann</i>	
Blutrecht oder Betrug? Zum Rechtsfall der Frau von Tekoa (2Sam 14)	346
<i>Martti Nissinen</i>	
Male Desire in Akkadian and Hebrew Love Poetry	362
<i>Ina Praetorius</i>	
Let's Send <i>Homo Oeconomicus</i> to a Postpatriarchal Liturgy	381
<i>Nancy Rahn</i>	
Bilder verändern. Ein Aspekt von Bilddiskursen bei Bertolt Brecht und in biblischen Texten	392
<i>Valérie Rhein</i>	
Das Bezeugen ist im Judentum Männersache. Biblische und rabbinische Quellen zum Ausschluss der Frau vom Zeuginnenstatus	402
<i>Ulrike Sals</i>	
Geschlechterverhältnisse in der Urgeschichte	414
<i>Susanne Scholz</i>	
Reading the Bible "Subjunctively": On the State of Feminist (Barbarian) Exegesis in the Biotechnofeudal Era	434
<i>Peter-Ben Smit</i>	
Prefiguring God's World: Prefigurative Politics and the Early Jesus Movement	451
<i>Angela Standhartinger</i>	
Die klagenden Töchter von Jerusalem. Die Rezeption eines Motivs im Lukasevangelium	467
<i>Thomas Staubli</i>	
The Iconographic Program of the Outer Citadel Gate of Sam'al (Zincirli Höyük): A Masterpiece of Levantine Iconic Artistry	480
<i>Claudia E. Suter</i>	
The Woman at the Window on Levantine Ivory Carvings: An Update of Extant Sets, Their Variation and Possible Production Modes	517

<i>Luzia Sutter Rehmann</i>	
Jesus und die Wüstentiere (Mk 1,13)	539
<i>Christoph Uehlinger, Ariel Winderbaum, and Yeḥiel Zelinger</i>	
A Seventh-Century BCE Cylinder Seal from Jerusalem Depicting Worship of the Moon God's Cult Emblem	552
<i>Marie-Theres Wacker</i>	
Dr. Käte Marcus (1892–1979) aus Münster. Deutsch-jüdische Nationalökonomin, Journalistin, Frauenrechtlerin und Psycho- therapeutin	591
<i>Andreas Wagner</i>	
Die Rede von der Stabilitas dei im Alten Testament. Eine Präzisie- rung	606
Verzeichnis der Autor*innen / List of Contributors	629