

# KRITISCHES FORUM

---

## Vom kleinen zu den großen Unterschieden

### *Neue Literatur über das Leben jüdischer Frauen in der Antike*

Christine Gerber

Wie Frauen im Judentum der griechisch-römischen Antike lebten, ist nicht erst seit dem Erwachen der feministischen Bewegung ein Thema. Freilich waren diese Blicke auf Frauenleben immer wieder zu stark verzerrt von bestimmten Interessen, denen sie dienten. Wollte eine innerjüdische Diskussion klären, ob das Judentum der Bibel oder des Talmud den Frauen mehr Rechte und Freiheiten ließ oder welche Beteiligung von Frauen im gegenwärtigen Gemeindeleben der Halakha entspricht, so wurde von christlicher Forschung das Judentum als dunkler Hintergrund dargestellt, vor dem sich die christliche, allen voran Jesu Haltung zu Frauen hell abhob. Immer wieder wurden Urteile im Interesse moderner Fragestellungen gefällt und dafür die Gruppen gegeneinander ausgespielt. Daß in diesem Wettstreit sowohl dem Judentum der Bibel wie des Talmud als auch dem frühen Christentum, ja sogar dem klassischen Athen der Parisäpfel der größten Frauenfreundlichkeit überreicht wurde, zeigt die

Fragwürdigkeit dieser Arbeiten und die Auslegbarkeit der jeweiligen Daten zur Genüge.<sup>1</sup>

Das Erschrecken innerhalb der christlichen feministischen Theologie über die anti-judaistische Verzerrung des Judentums zugunsten einer Gloriole um die christliche Bewegung als Frauenbefreiung<sup>2</sup> hat längst neue Sprache gefunden, mit der die anachronistische Ausgrenzung der Jesusbewegung und der frühen christlichen Gemeinden aus dem Judentum vermieden werden soll.<sup>3</sup>

Neben diese Forderung, das Judentum um seiner selbst willen zu erforschen und das frühe Christentum als in ihm verwurzelt zu begreifen, ist eine zweite wichtige Aufgabe getreten, die der differenzierteren Wahrnehmung des historischen Gegenstandes. Was in der feministischen Theorie und Politik im letzten Jahrzehnt die Runde macht, die Einsicht in die Verschiedenheit der Frauenerfahrungen in unterschiedlichen Kulturen und Schichten, bis hin zum Verstummten des einstmals so lautstarken »wir feministi-

1. Vgl. die ausführliche Literaturübersicht bei *T. Han*, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (TSAJ 44), Tübingen 1995, 2–21.
2. Vgl. *B. Jüngst*, *Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah*, Gütersloh 1996, 102ff.
3. Vgl. nur *L. Schottroff*, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 15ff.

cum«<sup>4</sup>, – das hat auch in der historischen Forschung sein Analogon.<sup>5</sup> Die Forderung, die Heterogenität des antiken Judentums und mithin des Lebens jüdischer Frauen damals wahrzunehmen, stellt sich freilich nicht erst aufgrund der feministischen Theorie, sondern bereits aufgrund der historiographischen Erkenntnis in die Vielgestaltigkeit des antiken Judentums.<sup>6</sup> Juden und Jüdinnen in Palästina zur Zeit des zweiten Tempels lebten anders als ihre Nachfahren nach der Tempelzerstörung, Frauen in Jerusalem anders als in Alexandrien, Familien auf dem Lande unter anderen Bedingungen als in der Stadt, und die Lebensmöglichkeiten von Menschen aus unteren Schichten waren wieder anders als die der Oberklasse.

Daß sich unser Bild vom Judentum inzwischen grundlegend geändert hat, liegt schließlich auch an der Verbesserung der Quellenkenntnis und Quellenkritik. So zeigt sich insbesondere »das rabbinische Judentum« als vielgestaltige Größe und seine Texte als erst nach im Einzelfall zu bestimmender Datierung auswertbar. Für die »Frauenfrage« ist dies besonders relevant, da viele Texte, aus denen sich unsere Vorstellung von Stellung und Leben jüdischer Frauen speiste, heute in spätere Zeiten datiert werden.

Auch in Antworten auf die Frage, wie Jüdinnen in der griechisch-römischen Epoche im Mittelmeerraum lebten, ist die Zeit der Generalisierungen vergangen. Wie in den Überschriften inzwischen der Plural, so herrscht Pluralität vor allem auch in den Zugangsweisen und Themenstellungen. Eine grundlegende Alternative besteht zwischen dem Weg, ein bestimmtes Textcorpus oder einen Autor auf sein Frauenbild hin zu unter-

suchen, oder dem, anhand verschiedener Textcorpora die »historische Realität« zu rekonstruieren, nun spezifiziert für eine Epoche oder Gegend.

Gerade die Arbeiten, die das zweitgenannte Anliegen in den Vordergrund stellen, stehen vor einer Schwierigkeit: Sie stellen an die literarischen Quellen und epigraphischen und archäologischen Funde Fragen, die diese nie beantworten wollten. Die Texte wollten nicht das Leben von Frauen in dem Sinne darstellen, was wir heute als historische Realität bezeichnen. Im Gegenteil, gerade gesetzlichen Texten und narrativen Ausgestaltungen ist zu unterstellen, daß sie ein Ideal zeichnen, weil dieses eben nicht »real existierte«. Bereits die Sensibilisierung für die Unterscheidung von überlieferten Frauenidealen und wirklichem Frauenleben und die dadurch geforderte Lektüre »unter Verdacht«<sup>7</sup> führt zu grundlegend anderen Ergebnissen als die entsprechenden Darstellungen noch vor einigen Jahren.

Ich stelle im folgenden vier Monographien aus den letzten Jahren vor, die verschiedene Wege auf der Suche nach dem Leben jüdischer Frauen in der Spätantike (ca. 300 v. Chr. bis 200 n. Chr.) einschlagen (I.), und halte dann fest, wie sich mir Stand und Aufgaben der Forschung zeigen (II.).

Auf ältere Literatur möchte ich nur kurz hinweisen. Das Buch von *Günter Mayer* über »die jüdische Frau« der hier angesprochenen Zeit<sup>8</sup> ist zwar nicht unsachgerecht, aber, wie die Diskrepanz von Umfang (ca. 100 Textseiten) und Gegenstand zeigt, zu Ungenauigkeit gezwungen und durch die hier vorgestellte Literatur überholt. Das ist auch das Buch *Léonie Archers* über jüdische Frauen im Palästina der Zeit<sup>9</sup>, das zwar aufgrund vieler

4. Vgl. Jüngst, 76ff.

5. Für die Erforschung der Geschichte jüdischer Frauen in der Antike hat diese Forderung vor allen *B. Brooten* erhoben (Jüdinnen zur Zeit Jesu. Ein Plädoyer für Differenzierungen, in: *TThQ* 161, 1981, 281–285).

6. Vgl. nur den Forschungsüberblick von *G. Boccaccini*, *History of Judaism. Its Periods in Antiquity*, in: *J. Neusner* (Hg.), *Judaism in Late Antiquity 2* (HO I.17), Leiden u. a. 1995, 284–308.

7. Diese von *E. Schüssler-Fiorenza* (Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München u. a. 1988 [amerikan. Orig. In Memory of Her, 1983], 71ff) klassisch ausgearbeitete Hermeneutik ist zumindest implizit bei den hier besprochenen Arbeiten außer der Illans rezipiert.

8. *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart 1987.

9. *Her Price is Beyond Rubies. The Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, *JSOTS* 60, Sheffield 1990.

Primärzitate leicht lesbar ist<sup>10</sup>, aber wegen unkritischen Quellengebrauchs, insbesondere der rabbinischen Texte, nicht überzeugen kann.

Drei andere Bücher sind immer noch lesenswert, wie auch in der jüngeren Literatur rezipiert: *Jacob Neusners* fünfbandige Zusammenstellung und Interpretation der Frauen betreffenden Gesetze der Mischna<sup>11</sup> erfreut durch ihren kritischen Umgang mit den Quellen im Blick auf deren Aussagekraft über die Realität. – Die kommentierte Gesetzeszusammenstellung *Rachel Biales*<sup>12</sup> schreitet zwar einen sehr viel weiteren Zeitraum ab, konzentriert sich dafür aber auf die Erhebung und Erklärung von Veränderungen und Entwicklungen in der Bestimmung von Frauenleben. Eingehend stellt sie vor allem die halakhischen Texte zu Reinheitsgeboten, verschiedenen Formen der Sexualität und »procreation« bzw. der Verhinderung des letzteren dar. – Meisterhaft bleibt schließlich *Bernadette Brootens* Buch über »Women Leaders« in antiken Synagogengemeinschaften<sup>13</sup>, deren wichtigste These unten wiederholt wird. Wie Wissenslücken aus unseren Vorurteilen und Rückprojektionen gefüllt werden, entlarvt es daran, daß die ausgegrabenen Ruinen antiker Synagogen, in denen Archäologen immer wieder Reste von Fraueneuropen zu finden vermeinten, nie dergleichen unzweifelhaft enthielten.<sup>14</sup>

## I. Neue Literatur zur Fragestellung

### 1. Tal Ilan: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995)<sup>15</sup>

Das Buch der israelischen Historikerin, das deren Forschung durch englische Überset-

zung einem breiten Publikum zugänglich macht, stellt die allgemeinen Lebensbedingungen von Frauen in Palästina von der hellenistischen Eroberung bis 200 n. Chr. dar, und zwar in Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung, die gleichfalls diskutiert wird. Ilan will durch die Textwelt hindurch zur Wirklichkeit der Frauen dringen, allerdings auch Wertungen der Texte referieren. Durch die Wiedergabe rabbinischer Diskussionen und Auswertung sehr vieler weiterer Quellen, insbesondere auch neuer Textfunde, entsteht ein buntes Bild von den Lebensbedingungen jüdischer Frauen und den Ansichten der Männer darüber. Es würde in einer Zusammenfassung auf wenige Pointen seine Farbe verlieren, wie auch Ilan selbst nur zwei grundlegende Ergebnisse formuliert (226ff): die Heterogenität der jüdischen Gesellschaft auch in Palästina, wo in der Haltung zu Frauen zwischen den strengeren »pietists« (Essenern und Essenerinnen z. B.) und den pragmatischeren tannaitischen Pharisäerinnen und Pharisäern zu scheiden ist, und die beschränkte Geltung der selbst in tannaitischen Quellen genannten Gesetze, Bräuche und Ansichten für Menschen höherer Schichten.

Am eindrucklichsten sind die Passagen, in denen Ilan die halakhischen Vorschriften an anderen Zeugnissen auf ihre Praxis hin überprüft.

Ich gebe einige Beispiele. Als Hochzeitsalter für Frauen wird in rabbinischen Texten oft zwölftehalb Jahre angegeben, tatsächlich zeigen aber die Quellen: »Women older than 20 were still desirable brides, not old maids« (69). – Üblicherweise gilt der Vater der Braut als der, der eine Ehe beschließt. Es gibt aber Beispiele, in denen Töchter mitbestimmen, und aus einem Mischna-Zitat geht sogar hervor, daß es ein institutionalisi-

10. Es bietet sogar in einem Appendix die Murabaat-Dokumente über Ehe und Scheidung in Text und Übersetzung (291ff).

11. *A History of the Mishnaic Law of Women* Bd. 1–5 (SJLA 33), Leiden 1980.

12. *Women and Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York 1984

13. *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJSt 36), Chico 1982.

14. A.a.O. 103ff.

15. S. Anm. 1.

siertes Treffen nichtversprochener junger Leute gab, auf dem sich Paare aus den weniger bemittelten Klassen finden konnten (82f.). – Das sotah-Institut, mit dem Ehefrauen Untreue durch ein Gottesurteil nachgewiesen werden sollte (nach Num 5,12ff), scheint unter Pharisäerinnen und Pharisäern umstritten gewesen zu sein, weil es nachweislich falsche Ergebnisse brachte, und galt z. T. als ungerecht, weil nur die verdächtigsten Frauen sich ihm stellen mußten (136ff). – Daß unverheiratete Frauen im Hause eingesperrt waren, ist als Praxis nur in Alexandrien nachzuweisen und nicht für Palästina vorzusetzen.<sup>16</sup> – Die Gesetze über die Reinheit von Frauen, denen sich die rabbinischen Texte so ausführlich widmen, galten bei anderen Gruppen, »like the Sadducees, certainly the Samaritans, and perhaps even Jesus' movement and the social strata from which it sprang«, vermutlich nicht in gleicher Weise (105). – Trotz der gern kolportierten rabbinischen Ansicht, daß Toraunterricht der Töchter diese Unzucht lehre, gibt es viele Belege dafür, daß auch Töchter die Tora studierten und sogar Frauen Expertinnen für bestimmte Gesetzesfragen waren (190–197).

Das Portrait jüdischer Frauen, das Ilan so detailliert entwirft, wird allerdings in einer Hinsicht klischeehaft. Frauenleben wird in den Umrissen von Tochter, Ehefrau, Mutter, »A Woman's Biology« und Bewahrung der Keuschheit nachgezeichnet: mit dem Männerblick. Dies ist nicht unberechtigt, insofern damals dieser Männerblick sicher die Wirk-

lichkeit der Frauen bestimmte. Daß aber andere Aspekte wie Nachbarschaft unter Frauen, Leben mit den weiblichen Verwandten, Erwerbsarbeit und Feldarbeit das Leben von Frauen genauso geprägt haben mögen, wird ausgeblendet.<sup>17</sup> Hier hätte Ilan, die noch recht positivistisch Geschichte schreibt, ihre Kriterien zumindest verantworten müssen.

Selbstkritisch zu diesem Ansatz äußert sich auch Ilan in ihrem neuesten Buch, das nun mit dem eben genannten die ersten beiden Bände einer Triologie darstellt.<sup>18</sup> Dieses zweite Werk will gewissermaßen eine Grundlegung des ersten wie überhaupt der Erforschung der Frauengeschichte aus rabbinischen Texten sein – als Ersatz für das o.g. Werk Neusners –, denn es widmet sich dem methodologischen Problem, wie aus den Quellen zu rekonstruieren ist, »wie es eigentlich gewesen ist«<sup>19</sup>.

## 2. Ross S. Kraemer: Her Share of the Blessings (1992)<sup>20</sup>

Es ist seit alters fast sprichwörtlich, daß Religion Frauensache sei. Die Feststellung findet sich nicht nur in literarischen Texten, sondern wird auch durch inschriftliche Belege bestätigt und ist in der Forschung schon lange anerkannt. Für das Judentum ist insbesondere die hohe Zahl von Proselytinnen oder Sympathisantinnen immer auffällig gewesen.<sup>21</sup> Doch eine Erklärung dafür fehlt, vielleicht, weil Religionsausübung eben zum den

16. Vorstellbar ist diese Praxis auch nur in reichen Familien mit größeren Häusern. Vgl. a.a.O. 26 mit Anm. 66 und 132f; gegen Ilan bezweifle ich, daß selbst für Alexandrien die Praktizierung des Wegsperrrens bewiesen werden kann. Zunächst belegen die Texte nur das Ideal als Keuschheitsgarantie.

17. Am deutlichsten wird das Problem dieser Kategorisierung, wenn berufliche Arbeit nur unter »Women in Public« (a.a.O. 184ff) oder Sklavinnenarbeit nur unter »Other Women« (205ff) abgehandelt wird. Die Überschriften Ilans ähneln denn auch überraschend denen in L. Swidler's Buch (Women in Judaism. The Image of Women in Formative Judaism, Metuchen NJ 1976), von dem sie sich gerade wegen der Verzeichnung des Frauenbildes abgrenzen will (vgl. Ilan, a.a.O. 10f).

18. T. Ilan, Mine and Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature CAGJU 41), Leiden u. a. 1997.

19. So als deutscher Satz im Original a.a.O. XI.

20. Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World, New York und Oxford 1992.

21. Vgl. Ilan, Jewish Women (s. Anm. 1), 211–214.

Frauen abgetretenen Bereich der Emotionalität gehört – wie auch die Feststellung der Liaison von Religion und Frauen weder für die betreffenden Religionen noch für die Frauen als Kompliment gemeint war.<sup>22</sup>

Die amerikanische Religionswissenschaftlerin Ross Kraemer stellt die Gretchenfrage dennoch auch an die Frauen der Antike und sucht nach einer Beschreibung von »women's religions«, verstanden als »whatever women themselves do and think in religious contexts«<sup>23</sup>. Aus den vielen Veröffentlichungen Kraemers zum Thema soll ihr Buch über pagane, jüdische und christliche »women's religions« der erfragten Zeit vorgestellt werden, das mittlerweile viel zitiert und rezipiert ist – jedenfalls in der Forschung aus Frauenhand.<sup>24</sup> Das religiöse Empfinden und die religiöse Praxis jüdischer Frauen finden sich hier eingeordnet zwischen pagane Religionen – die Verehrung von Göttinnen, die Teilnahme von Frauen am Kult des Adonis und Dionysus, ihre Rolle im Isiskult und ähnliches – und die christlichen Bewegungen, im Neuen Testament überlieferte wie als häretisch ausgegrenzte. Zur Beschreibung der »women's religions« achtet Kraemer besonders auf die Korrelation zwischen aktueller Religion und sozialem Gefüge, also zwischen den Religionen, denen Frauen anhängen und die sie praktizierten, und ihrer individuellen biographischen wie sozialen Situation.

Um die Zusammenhänge zwischen Leben und Religion der Frauen zu bestimmen, adaptiert Kraemer kritisch ein Klassifikationssystem der Soziologin Mary Douglas (13ff), nach der das Leben der einzelnen von den quantifizierbaren Koordinaten Gruppenzugehörigkeitsgefühl und Gruppendruck (»group«) einerseits und der Regulierung des Lebens der einzelnen, die auch Hierarchie und Statusunterschiede einbezieht, (»grid«) andererseits determiniert ist. Während Dou-

glas aber nur als typische Erfahrung von Frauen wie Sklaven ein nach Geschlechtern getrenntes Leben bei starker Regulierung und schwacher Gruppenzugehörigkeit festhält, will Kraemer die Situation der Frauen gemäß den Parametern differenzierter beschreiben (17ff). Darüber hinaus ist mit Douglas die Situation der Frauen bestimmt davon, wie Ehe, Fortpflanzung und Besitz geregelt sind. Aus dieser Abhängigkeit können nur asketische und monastische Entwürfe befreien (199f.125). Die interessante Frage nach dem Zusammenhang zwischen »cosmology« und Selbstverständnis der Frauen trägt allerdings für die Frage nach der Religion der Jüdinnen nichts aus, da uns nichts über ein besonderes Gottesverständnis oder Riten von Frauen überliefert ist (197f).

Nach diesen Parametern gibt es große Differenzen zwischen den verschiedenen Ausprägungen des Judentums. Kraemer unterscheidet daher grundlegend zwischen dem Judentum, das uns die rabbinischen Texte vor Augen stellen, und dem der Diaspora. Zunächst zeichnet sie die Beteiligung der Frauen am religiösen Leben nach, soweit diese sich rabbinischen Texten entnehmen läßt (93–105). Starkes Gruppengefühl und vor allem eine starke Regulierung des Lebens der Frauen führen zu einer sehr weitreichenden Geschlechtertrennung und verhindern die direkte Beteiligung der Frauen am religiösen Leben (123f); ihre Rolle bestehe darin, den Männern die Erfüllung der religiösen Pflichten zu ermöglichen (100). Die soziale Struktur lege es den Frauen nahe, sich entsprechend den Erwartungen zu verhalten, etwa die die Menstruation betreffenden Regeln zu beachten, die der Abgrenzung und mithin der Stärkung der Gruppe dienen (125).<sup>25</sup> In jüdischen Diasporagemeinschaften hingegen, die Kraemer anschließend beschreibt (106ff), spielen die Reinheitsgebote offenbar keine

22. Kraemer, 3.

23. Ebd.

24. Das Buch fußt auf einer interessanten Textsammlung der Autorin zum Thema: *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1988.

25. Kraemer vermutet allerdings, durch religionsgeschichtlichen Vergleich begründet, daß Frauen die sie betreffenden Riten anders füllten als Männer, etwa die Sabbatgebote mit Fruchtbarkeit assoziierten (100f). Die Reinheitsgebote, von denen insgesamt unklar sei, in welchem Umfang

große Rolle (125) und sind Gruppengefühl und Regulierungen nicht so stark ausgeprägt, so daß es mehr Kontakt mit der paganen Kultur und eine größere Akzeptanz der aktiven Partizipation von Frauen im öffentlichen Leben gibt (124f).

Dies belegt Kraemer (110ff.) an Texten, in denen Frauen eine eigenständige Religiosität beweisen und nicht auf die Rolle der religiösen Hausfrau reduziert werden, wie dem jüdischen Roman von der Bekehrung der Asebeth (s. u.) und der Erzählung von den Töchtern Hiobs (TestHiob 46–51). Der Bericht des Philo von den Therapeuten und Therapeutinnen (VitCont) zeige eine asketische monastische Gemeinschaft, in der die Geschlechter zwar separiert existierten, aber ihre Unterschiedenheit durch die Askese der Frauen nivelliert sei, so daß diese sich etwa am Schriftstudium beteiligten (113–117). Wichtig sind für Kraemer schließlich die epigraphischen Belege der Möglichkeit von Frauen in der Diaspora, zumindest reicher Jüdinnen, in den Synagogengemeinschaften Führungsrollen einzunehmen. Kraemer greift hier die These B. Broots auf<sup>26</sup> und unterstützt sie durch weitere epigraphische Evidenz (117ff).

Die Stärke dieses Ansatzes liegt darin, die sozialen Voraussetzungen und Implikationen darzustellen, die das religiöse Leben von Frauen bestimmen; statt Misogynie zu messen, erklärt sie Unterschiede zwischen den Religionen in der aktiven Beteiligung von Frauen, insbesondere beim Priesteramt, mit dem abweichenden Verständnis von Religion und kultischen Ämtern (193f)<sup>27</sup>. Auch durch die Einbettung von Judentum und Christen-

tum in die antiken Religionen wird die Gefahr einer einseitigen Schuldklärung vermieden, wie Beeinflussungen in verschiedene Richtungen erwogen werden.

Doch weil uns aus den Quellen höchstens erhalten ist, was Jüdinnen in religiösen Dingen zu tun hatten, nicht aber »whatever women themselves do and think in religious contexts« (3), bleibt die Beschreibung der Religiosität jüdischer Frauen blaß. Auch die Frage, was Frauen zum Judentum zog, wird nicht beantwortet. Und wenn Kraemer die großen Unterschiede zwischen den Möglichkeiten, die jüdisches Leben den Frauen bot, herauszuarbeiten sucht, so kommt diese These über eine pauschale Plausibilität nicht hinaus. Die Distinktion von rabbinischem und Diasporajudentum ist zu grob und erkaufte mit einer unsachgemäßen Darstellung des ersteren. Weil Kraemer nur die rabbinischen Texte, und diese noch dazu undifferenziert heranzieht<sup>28</sup> und sich auf diejenigen rituellen Gebote beschränkt, die ausdrücklich nur Frauen gelten (99ff)<sup>29</sup>, kann sie keine Vorstellung von dem religiösen Leben der jüdischen Frauen geben, ja nicht einmal von dem Ideal der Rabbinen und auch nicht von der Diskussion zwischen den Rabbinen darüber. Hier sollte man besser Ilan lesen.

### 3. Bärbel Mayer-Schärtel: Das Frauenbild des Josephus (1995)<sup>30</sup>

Einen wieder anderen Weg hat die christliche Theologin Bärbel Mayer-Schärtel in dezidierter Beschränkung der Quellen und reflektierter Wahl der Kategorien in ihrer Neuendet-

sie praktiziert wurden und wie Frauen sie verstanden (101ff), könnten Frauen im eigenen Interesse zur Schwangerschaftsverhütung herangezogen haben (103f, vgl. 125).

26. Vgl. Anm. 13.

27. Für den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt im Judentum spielt nach Kraemer das Reinheitsverständnis eine große Rolle, das sie aber, anders als in der heftig geführten feministischen Diskussion, nüchtern darzustellen sucht; vgl. auch Anm. 25.

28. Während Kraemer über das Diasporajudentum selbst forscht, hängt sie in diesem Kapitel wesentlich – und zu ihrem Nachteil – ab von J. Wegner (Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, New York/Oxford 1988); zur Kritik an Wegner vgl. Ilan, Jewish Women (s. Anm. 1), 18f.

29. Dies sind das Anzünden des Sabbatlichtes, das Teigopfer vor dem Backen des Sabbatbrotes und die die Reinheit der Menstruierenden betreffenden Gebote (niddah).

30. Das Frauenbild des Josephus. Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung, Stuttgart u. a. 1995.

telsauer Dissertation eingeschlagen. Dem dort gepflegten Zugriff auf die Welt folgend stellt sie sozial- und kulturanthropologische Fragen nach der Lebensrealität und dem Bild von Frauen im Römischen Reich, vornehmlich Jüdinnen, und zwar an das Werk des jüdischen Historikers Flavius Josephus (38 – ca. 100 n. Chr.).

In einem ersten Teil über den sozialen Status der bei Josephus erwähnten Frauen fordert Mayer-Schärtel, die herkömmliche sozialgeschichtliche Analyse (nach den Kriterien der Macht – und zwar auch der informellen –, des Besitzes, Ansehens, der Arbeit etc.)<sup>31</sup> zu erweitern um die Kategorie des »gender«. Dies zu tun, fragt sie nach den Beziehungen der Frauen zu Männern (zum Ehemann, Bruder und, besonders wichtig, zum Sohn [291]) und allgemeiner (Sexualität, Mutterschaft), denn weibliches »gender« werde nur im Gegenüber zum männlichen konstruiert (183ff.). Das Ergebnis ist neben der ausführlichen Auflistung entsprechender Notizen bei Josephus eine Modifikation der am Anfang verwendeten Statuspyramide, die den Platz der Frauen in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit deutlich macht: Der Status von Frauen verdient sich mehr als dem Geschlecht der jeweiligen Schicht, der die Frauen durch familiäre Herkunft oder Eheschluß zugehören; innerhalb dieser Schicht finden Frauen allerdings nur untergeordnet ihren Platz (315). Interessant ist der Aufweis von Maßstäben, die Josephus extra an Frauen anlegt, also in Abweichung von männlichen Statusmerkmalen: Schönheit und Attraktivität und ein sittsamer Lebenswandel in Keuschheit und Treue zum Ehemann zeichnen eine Frau aus (179): »Nur die Anpassung an ein Weiblichkeitsideal, das die Übernahme der passiven Rolle in persönlichen Beziehungen, in Gesellschaft, Politik und Religion vorsieht, verschafft ihr Anerkennung« (308). Dies gilt umso mehr, als nach Josephus dieses Ideal dem Naturell von Frauen fast zuwider ist: Schwäche, Zügellosigkeit, Leichtfertigkeit und Dreistigkeit,

mangelnde Treue, Geschwätzigkeit sind typische Eigenschaften der Frauen (184ff).

In einem zweiten, kürzeren Teil werden die so zusammengestellten Auffassungen des Josephus mit kulturanthropologischen Analysemitteln auf die ihnen zugrundeliegenden Einstellungen hin befragt (316ff). Ein Vergleich zeigt, daß diese Einstellungen den von der Kulturanthropologie für die mediterrane Welt der Antike aufgewiesenen entsprechen. Insbesondere die zentralen Werte der geschlechtsspezifisch verstandenen Scham und Schande, ein strenges Ordnungsdenken und die Vorstellung von der Passivität der Frau und ihrer Gefährlichkeit wurden von Josephus übernommen, so daß für ihn Geschlechtertrennung und -hierarchie so selbstverständlich sind wie die Verachtung der Frauen. Die Analyse soll insbesondere zeigen, daß Josephus die Werte und Normen der damaligen Kultur übernommen hat, also seine Misogynie nicht spezifisch jüdisch sei, aber auch nicht unfreiwillig, wie ein Blick auf die Veränderungen des Josephus in der Wiedergabe der biblischen Quellen und ein Vergleich mit anders lautenden Frauenbildern belege (369ff).

Viele Ergebnisse sind nicht überraschend, aber gut herausgearbeitet und führen die Beschränktheit gängiger Fragestellungen vor. Ein Problem der Arbeit bleibt freilich die Rolle des Josephus selbst. Einerseits soll die Analyse seiner Texte allgemeinen Erkenntnissen dienen. »Auf dem Hintergrund seiner (sc. des Josephus) Überzeugungen läßt sich herausarbeiten, ob und inwiefern sich die im Neuen Testament zum Tragen kommenden Geschlechterbeziehungen von den herrschenden Vorstellungen abheben. Und es läßt sich dann evtl. zeigen, wo biblische Texte »patriarchale Kultur« und »Plausibilitätsstrukturen« kritisch durchbrechen.«<sup>32</sup>

Wie und für wen der jüdische Autor repräsentativ ist, bleibt aber offen. Schließlich wird er selbst, nicht das damalige Judentum, für sein Frauenbild verantwortlich gemacht. Und dies ist nicht nur zur Vermeidung des al-

31. A.a.O. 35ff. Sie verwendet heuristisch vor allem das Modell der kaiserzeitlichen römischen Gesellschaft von Alföldy (Diskussion 39ff).

32. A.a.O. 17, unter Zitierung von Schüssler Fiorenza (s. Anm. 7), 66.

ten Klischees von der Patriarchalität des Judentums angeraten. Es ist auch angemessen, weil Josephus selbst als Literat und Mensch zwischen seinem Geburtsort Jerusalem einerseits und seinem römischen Wohnsitz und der Hinneigung zu nichtjüdischen Adressaten andererseits kaum zu orten ist, was die Autorin freilich nicht problematisiert. Darüber hinaus ist fraglich, wieviel seine Werke, die kein Interesse an der Überlieferung von Frauenleben, schon gar nicht an niederen Schichten haben, über die Realität damaliger Frauen verraten. Mayer-Schärtel begegnet letzterem Problem, indem sie immer wieder auf andere Forschungen über Frauenleben auch der paganen Antike zurückgreift, was ihre Arbeit auch in dieser Hinsicht sehr informativ macht. So ist die Untersuchung der Werke des jüdischen Historikers bedeutsam, um diese für die historische Frauenforschung zu erschließen<sup>33</sup>, für allgemeinere Schlüsse allein jedoch nicht aussagekräftig.<sup>34</sup>

**4. Angela Standhartinger: Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von »Joseph & Aseneth« (1995)<sup>35</sup>**

Die Frankfurter Dissertation der evangelischen Theologin Angela Standhartinger stellt ein anderes Frauenbild ins Licht, das des jüdisch-hellenistischen, nur anonym überlieferten Romans über die Bekehrung der ägyptischen Priestertochter Aseneth zum Judentum und ihre Heirat mit dem Jakobsohn Josef. Trotz der geläufigen und wohl gefälligen Titulierung der Schrift als »Josef und Aseneth«

steht die Frau, ihr Handeln und ihre religiöse Bekehrung so sehr im Vordergrund, daß Kraemer die Schrift »one of the most intriguing portraits of a Jewish woman's religious beliefs in the Greco-Roman world« nennt<sup>36</sup> und immer wieder erwogen wird, ob die Schrift, oder zumindest eine Rezension derselben, von einer oder mehreren Frauen verfaßt ist<sup>37</sup>. Der Roman ist allerdings in mehreren Versionen überliefert, die stark voneinander abweichen, und genau an diesem Punkt setzt Standhartinger an, um der Fraglichkeit des Rückschlusses von einem fiktiven Text auf dessen historischen Hintergrund zu begegnen. Sie bringt die zwei Überlieferungen des Textes, die in den Ausgaben von Philonenko (sog. Kurztext) und Burchard (sog. Langtext) zugänglich sind, miteinander und mit anderen literarisch greifbaren Beiträgen zum Frauenbild »ins Gespräch« (14) über ihr Frauenbild. Der scharfsichtige Blick auf die Differenzen der beiden Versionen in der subtil wertenden Darstellung der »alten« und »neuen« Aseneth, ihrer Beschreibung wie ihres Verhaltens und Gottesverhältnisses, und auch auf die unterschiedliche Präsentation der hypostasierten »Metanoia« führt Standhartinger zu der These, daß die beiden Textversionen die Rezeption einer gemeinantiken Kontroverse um das Frauenbild in der Weisheitsbewegung widerspiegeln. Der Langtext vertrete eine geschlechtsunterscheidende Anthropologie, indem er die bekehrte Aseneth als gute Hausfrau gemäß dem antiken Oikonomie-Ideal darstellt – und dieses Ideal auch noch in den Himmel verlängere, da auch dort Aseneth ihre Weisheit nur über Josef erhalte (204) –,

33. Die Rezeption ist freilich erschwert durch das Fehlen eines ausführlichen Inhaltsverzeichnisses oder eines Registers.

34. Darum sei hingewiesen auf die lesenswerte, von A.-J. Levine herausgegebene Aufsatzsammlung, die weitere solcher Blicke auf jüdische und frühchristliche Literatur wirft und auch die Debatte, ob unter der uns erhaltenen Literatur etwas aus der Feder von Frauen ist, fortschreibt (»Women like this«. *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* [SBL. *Early Judaism and its Literature* 1], Atlanta 1991). Neben Josephus finden wir z. B. dort Jesus Sirach (C. *Camp*, *Understanding a Patriarch. Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira*, 1–39) und Philo als Verächter des Weiblichen (J. *Wegner*, *Philo's Portrayal of Women – Hebraic or Hellenic?*, 41–66), aber im Buch Tobit auch »Patriarchy with a Twist« (B. *Bow/G. W. E. Nikelsburg*, *Patriarchy with a Twist. Men and Women in Tobit*, 127–143).

35. (AGJU 26), Leiden u. a. 1995.

36. Her Share (s. Anm. 20), 113.

37. Zur Diskussion vgl. zusammenfassend Standhartinger, 225–237.

während der Kurztext zwischen den weiblichen und männlichen himmlischen Gerechten keine Unterschiede mehr machen wolle und die zum Judentum bekehrte Aseneth als eigenständig handelnde Frau auftreten lasse. Der Langtext erscheint daher als später, aus dem 1. Jh. n. Chr., denn er »teilt mit Philo und Josephus die Begeisterung für die Familien- und Frauenpolitik des Augustus und der Aristotelesrenaissance« (225), während der Kurztext aus anderen Gründen in das Jahrhundert davor zu datieren sei. Die Arbeit von Standhartinger ist nicht nur von Interesse, weil sie einen lesenswerten »Frauenroman« interpretiert und die subtilen Möglichkeiten, Frauenbilder zu entwerfen und zu korrigieren, erhellt. Die Forderung, Unterschiede zu entdecken, ist hier sogar auf die Überlieferung einer Schrift ausgedehnt. Über den konkreten Gegenstand hinaus weist auch die – nicht nur für die von Frauen bewegte Forschung – wichtige Beobachtung, daß es in den Kreisen der Weisheitstheologie Diskussionen über das Frauenbild gegeben hat (239).

## II. Ergebnisse und Tendenzen der Literatur

Die vorgestellten Arbeiten nähern sich den jüdischen Frauen der Antike auf so verschiedenen Wegen und mit offenen Augen für die Unterschiede zwischen Frauenleben und -erfahrungen, daß sie nicht nur in ihrer Gesamtheit, sondern je für sich die Proklamation der Unterschiedlichkeit zwischen Frauen mit Leben füllen. Einige grundlegende Einsichten möchte ich abschließend hervorheben, aber darüber hinaus dafür plädieren, auch die unterschiedlichen Wege und Ziele der Forschung, die erst diese Vielfalt sichtbar machen, zur Kenntnis zu nehmen.

Die Lebensweise der Jüdinnen in der Spätantike und ihre Möglichkeiten, ihr Leben selbst zu bestimmen, hängen nach dieser Literaturübersicht vor allem vom Wohnort und der Schichtzugehörigkeit ab, während zeitliche Veränderungen ebenfalls anzuneh-

men sind, aber schwer zu erheben bleiben. Die Abwägung, ob die Schichtzugehörigkeit oder die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht den Status dieser Frauen mehr prägen, entscheidet Mayer-Schärtl zugunsten der Schichtzugehörigkeit. Demgegenüber möchte ich die gleichfalls in der Literatur manifestierte Einsicht festhalten, daß auch die »biologische« Tatsache der Zugehörigkeit zum »weiblichen Geschlecht« das Leben grundlegend anders verlaufen ließ als das des anderen Geschlechts. Selbst wenn die Situation der Frauen je nach Lebensalter, Familienstand, Status der Familie und deren religiöser Präferenz unterschiedlich war, so blieb sie geprägt von der Geschlechtszugehörigkeit und der Idee, daß Geschlechtlichkeit erst mit dem Weiblichen in die Welt kam. Nur die asketisch und monastisch lebenden Therapeutinnen konnten nach unseren Zeugnissen dieser Festlegung bedingt entgehen.

Das Postulat der feministischen Hermeneutik, daß aus der Erwähnung und Darstellung der Frauen, insbesondere der präskriptiven, in der antiken Literatur nicht auf die Realität, sondern zunächst nur auf Ideale geschlossen werden kann<sup>38</sup>, hat durch die Einbeziehung weiterer Quellen, insbesondere der epigraphischen, starke Unterstützung bekommen, da diese immer wieder andere Lebenswirklichkeiten bezeugen.

Die dargestellte Forschung berichtet viel von Frauen, die das Private und Häusliche hinter sich ließen oder den überlieferten Rechtsnormen nicht entsprachen. Von besonderem Interesse sind hier immer noch die »women leaders« in Synagogen – eine Übersetzung ist schwierig, da die Funktionen, um die es geht, unklar sind – und die Nachrichten über Frauen, die von sich aus die Scheidung ihrer Ehe durchgesetzt haben.

Die vor fünfzehn Jahren in dieser Zeitschrift laut gewordene Debatte über die Frage, ob eine jüdische Ehefrau entgegen rabbinischen und eventuell auch alttestamentlichen Gesetzesvorschriften nach anderer Rechtstradition sich von ihrem Mann scheiden konnte<sup>39</sup>, dreht sich weiterhin um die

38. Vgl. z. B. Schüssler-Fiorenza (s. Anm. 7), 97f.126.

39. Vgl. B. Broton, Konnten Frauen im alten Judentum zur Zeit Jesu die Scheidung betreiben?

Aussagekraft der Quellen, die von Frauen initiierte Scheidungen belegen. Konsens der hier vorgestellten Literatur ist, daß es die Möglichkeit gab, auch wenn nicht klar ist, in welchem Umfang.<sup>40</sup> Von besonderem Interesse ist ein in Nahal Hever gefundenes Textfragment, von dem, weil es unveröffentlicht war, behauptet wie bestritten werden konnte, daß es einen *get* (Scheidebrief) einer Frau für ihren Mann darstellte. Dies Fragment ist inzwischen publiziert<sup>41</sup> und jüngst plausibel gedeutet worden als Verzichtserklärung einer Frau auf die Ansprüche an ihren Mann, also nicht als ein Scheidebrief, aber als ein Schriftstück, dessen Aufsetzung die Scheidung der Frau von ihrem Mann vorausging<sup>42</sup>.

Gegen die Aussagekraft solcher Belege wird oft eingewandt, daß dies bedeutungslose, seltene »Ausnahmen« seien.<sup>43</sup> Aber wer bestimmt, was Ausnahme, was verallgemeinerungsfähig ist? Auch mit dem zweiten gegen diese Belege aufgebrachten Argument ist eine prinzipielle Frage verbunden: Es wird darauf verwiesen, daß eine Praxis nicht jüdisch sei, sondern Einfluß der nichtjüdischen Umwelt, für die Frage nach dem jüdischen Leben daher irrelevant.<sup>44</sup> Daß es Einflüsse

der hellenistischen wie römischen Kultur gegeben hat, ist unbestritten, aber die Bestimmung, was dann nicht mehr als jüdisch zu gelten habe, geben die Quellen nicht vor.<sup>45</sup> Der weitere Blick, der sich nicht kapriziert auf die Feststellung dessen, was in »dem« Judentum Rechtstheorie war, sondern, Vielfältigkeit unterstellend, danach sucht, welche Rechte in der Praxis belegt sind, wie der Alltag der Frauen bestimmt war und welche Möglichkeiten ihnen verschiedentlich offenstanden, ist jedenfalls geeigneter, jüdische Frauenleben sichtbar werden zu lassen.

Wie diese Frage nach Definition und Gewichtung von Indizien als »Ausnahmen« die Macht der Forschenden über ihren Gegenstand entlarvt, so auch diejenige nach den Darstellungskriterien. Der Vergleich der Arbeiten Ilans und Mayer-Schärtels macht besonders deutlich, wie die Parameter der Analyse – hier die sozialen Fragen, da die mit der sogenannten weiblichen Biologie und -graphie verbundenen – deren Ergebnisse prädisponieren. Ist dies so verzeihlich wie unumgänglich, sollte dennoch das Gespür für sich hier einschleichende Wertungen nicht verlorengelassen.<sup>46</sup>

Ist es mithin klug, sich einen Allgemein-

Überlegungen zu Mk 10,11–12 und I Kor 7,10–11, in: *EvTh* 42, 1982, 65–79; *dies.*, Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau, in: *EvTh* 43, 1983, 466–478; *E. Schweizer*, Scheidungsrecht der jüdischen Frau? Weibliche Jünger Jesu?, in: *EvTh* 42, 1982, 294–300; *H. Weder*, Perspektive der Frauen?, in: *EvTh* 43, 1983, 175–178.

40. Vgl. Ilan, *Jewish Women* (s. Anm. 1), 141–147; Mayer-Schärtel (s. Anm. 30), 238–249.
41. *H. M. Cotton/A. Yardeni*, Aramaic, Hebrew and Greek Texts from Nahal Hever and Other Sites ... (The Seiyâl Collection 2; DJD 27), Oxford 1997.
42. *H. M. Cotton/E. Qimron*, Xhev/Se ar 13 of 134 or 135 C.E. A Wife's Renunciation of Claims, in: *JJS* 49, 1998, 108–118.
43. So etwa *L. V. Rutgers* (*The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* [Religions in the Graeco-Roman World 126], Leiden u. a. 1995, 134f), betreffend die »women leaders« in Synagogen, gegen Brooten und Kraemer. – Swidler erklärt die für ihre torakundige Diskussionsfreude bekannte Beruria zu »the exception that proves the rule«, nämlich, daß Frauen toraunkundig seien ([s. Anm. 17], 97; vgl. dagegen oben I.1). Abgesehen davon, daß es eine Ausnahme sein könnte, wenn Ausnahmen Regeln bestätigen, hat Beruria inzwischen ein anderes Schicksal ereilt: Die Forschung vermutet in ihr nur eine literarische Fiktion – ob den Frauen zum Vorbild oder zur Warnung ersonnen, ist offen. Vgl. zur Diskussion Ilan, *Jewish Women* (s. Anm. 1), 197–200.
44. So etwa *Schweizer* (s. Anm. 39), 295–297; auch *Weder* (s. Anm. 39), 175f.
45. So schon Brooten, *Zur Debatte* (s. Anm. 39), 466f. Beantwortbar scheint mir diese Frage am ehesten bei den Scheidungsfällen im herodianischen Haus, in denen sich Frauen auf ihre Rechte als römische Bürgerin berufen haben können (vgl. differenzierend Mayer-Schärtel [s. Anm. 30], 248f).
46. Wirkt vielleicht das Leben der Therapeutinnen mit Schriftstudium nur auf Forscherinnen so attraktiv?

heitsanspruch zu versagen, sind Ergebnisse der Erforschung jüdischer Frauenleben doch noch mehr relativiert. Was die Untersuchungen durch ihre Zahl wie ihren Umfang und durch den Zuwachs an Wissen verhehlen, müßte m.E. öfter und lauter eingestanden werden: Viele unserer Fragen werden wir nicht mehr beantworten können. Wie eigentlich verschiedene Frauen ihren Alltag gestalteten, wie sie ihn erlebten, ob sie sich an den Grenzen ihrer Möglichkeiten rieben ... wer-

den wir nicht mehr erheben können. Dieses eine Mal will Bescheidenheit die Forscherinnen zieren.

Angesichts des Ertrages der Forschung bleibt dennoch zu hoffen, daß diese verschiedenen Ergebnisse differenziert zur Kenntnis genommen werden und die so vor Augen geführte Vielfalt der Orte und Räume des Lebens jüdischer Frauen nicht wieder verengt und verdrängt wird auf Gemeinplätze, ob im Schatten oder im Licht.