

Menschen und Engeln schwimmt; ein »messianischer« auf der einen und ein »engelhafter« oder »himmlischer« Charakter auf der anderen Seite schließen sich nicht gegenseitig aus (328 u. ö.). Hier wird weiter zu erörtern sein, ob und inwieweit das auch bei der expliziten Verwendung von Gesalbterterminologie der Fall ist.

Schließlich kommen in Kapitel 5 als vierte Gruppe »eschatologische Heilsgestalten« als »Sohn Gottes« und »von Gott gezeugt« in den Blick (274–322). Biblische Ausgangstexte sind dabei Ps 2, 2Sam 7 und Jes 7,14; von diesen aus werden 4Q174 (4QMidrEschat<sup>a</sup>) und 4Q246 (der »Sohn Gottes«) ausgelegt; ein Seitenblick geht zu 4Q369 (Erstgeborener Sohn?), 1QSa II,11 f. (»Gemeinschaftsregel«) und SybOr III, 652–656. Da der Vf. die Frage nach dem »Sohn Gottes« als messianischer Gestalt in 4Q246 offen lässt, lässt sich für ihn nur 4Q174 mit Sicherheit der gesuchten Kategorie zuordnen.

Für die gesamte Arbeit zieht der Vf. in Kapitel 6 das Fazit: »In der Summe ergibt die vorliegende Untersuchung ein beeindruckendes Panorama dessen, wie sehr [...] in frühjüdischen messianischen Diskursen unabhängig von der frühen Jesusbewegung bereits eine eschatologische Heilsgestalt in starker Nähe zu Gott bezeichnet werden konnte«. Dabei »erscheinen auch die vielfältigen übermenschlichen Aspekte eschatologischer Heilsgestalten zu frühjüdischer Zeit keineswegs als Fremdkörper« (330).

Die Frage, ob sich eine »proto-binitarische« oder göttliche messianische Erwartung bereits vorchristlich findet, lässt er offen und verweist auf Probleme einer »engen und vereinheitlichenden Definition« der Grenzen »zwischen Gott und nicht-Gott« (335) in den frühjüdischen Texten. Ein negatives Urteil fällt er auch im Blick auf die Systematisierbarkeit der Vorstellungen und die Möglichkeiten der Rekonstruktion einer historischen Entwicklung (336).

Trotz bedeutender Unterschiede zwischen der neutestamentlichen Hochchristologie und frühjüdischen messianischen Erwartungen macht es wenig Sinn, beide nur im Gegensatz zueinander zu sehen (338). Vielmehr ist für den Vf. erstere »vollständig – d. h. inklusive ihrer Weiterentwicklungen – als Teil des frühjüdischen Diskurses zu kontextualisieren und zu plausibilisieren« (340).

Dem Vf. geht es bei alledem nicht darum, etwas zu »beweisen« oder auf bestimmten Auslegungen zu insistieren, vielmehr will er Denkmöglichkeiten erkunden. Dabei bewegt er sich souverän im breiten Feld der unterschiedlichen Texte und der damit verbundenen weltweiten Forschung. Seine Resultate liegen häufig nahe bei denen von J. J. Collins, der immer wieder abschließend und zustimmend zitiert wird. Die zum Verständnis nötigen Fragen werden erörtert, der Vf. fokussiert sich aber auf die für seine Fragestellung zentralen Themen. In einer gründlichen Exegese der Einzeltexte greift er auf weithin anerkannte Ergebnisse zurück und lässt im Zweifelsfall die eine oder andere Frage offen. Es geht ihm nicht um einzelne umstrittene Texte, sondern um das Gesamtbild, das er plausibel machen kann. Durch den Überblick über die Texte einschließlich der neueren Forschung hat die Arbeit das Potenzial, zum Standardwerk zu avancieren.

Marburg

Johannes Zimmermann

**Ilan, Tal, Miralles-Maciá, Lorena, u. Ronit Nikolsky** [Hgg.]: **Rabbinische Literatur**. Dt. Ausg. hg. v. C. Cordon. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021. 394 S. m. 11 Abb. = Die Bibel und die Frauen, 4.1. Kart. EUR 79,00. ISBN 9783170388956.

Der Band basiert auf überarbeiteten deutschen Versionen von Vorträgen, die auf einer Konferenz zum Thema »Rezeption von biblischen Frauen und Gender in der rabbinischen Literatur« an der Freien Universität Berlin im Dezember 2017 gehalten wurden. Die

Beiträge untersuchen die Art und Weise, wie biblische Frauen (z. B. Eva, Sara, Hagar, Prophetinnen, Hebammen) und Frauen betreffende Sachverhalte (z. B. Scheidung, Schönheit, Verführung) in rabbinischen Texten von der Mischna bis zum Babylonischen Talmud dargestellt werden. Obwohl es sich bei den einzelnen Kapiteln um detaillierte wissenschaftliche Untersuchungen handelt, ist der Band auch als Einführung in die feministische Auslegung der rabbinischen Literatur geeignet.

In ihrer Einleitung betonen die Herausgeberinnen, dass rabbinische Literatur »männlich konzipiert« ist und insofern die männliche Perspektive auf Frauen(themen) reflektiert. Dies betrifft auch biblische Frauen, deren Darstellung die Rabbinen im Kontext ihrer eigenen zeitgenössischen Zustände »kontrollieren«. Biblische Frauen werden rabbinisiert, d. h., sie dienen dazu, rabbinische Ideale und Lehrmeinungen zum Ausdruck zu bringen. Inwiefern die jüdischen Zeitgenossen der Rabbinen diese »lehrreichen Rollenmodelle« teilten, bleibt ungewiss. Insgesamt verkörperten biblische Frauen die »Andersheit«, von der sich die Rabbinen in ihrem Selbstverständnis als »ideale jüdische Männer« abgrenzten. Diese spezifisch rabbinische Perspektive, die nicht als männliche oder jüdische Sicht verallgemeinert werden darf, muss bei allen rabbinischen Darstellungen biblischer Frauen beachtet werden.

Die 15 Beiträge behandeln rechtliche, narrative, exegetische und psychologische Aspekte biblischer Frauendarstellungen und Gender Studies. Die Untersuchungen lassen sich nur teilweise thematisch zuordnen und sind unter den Überschriften »Gender, biblisches Gesetz und rabbinische Halakha« und »Biblische Frauen und rabbinische Darstellungen« angeordnet. In ihrem einleitenden Beitrag untersucht *Tal Ilan* Texte, in denen Frauen Schriftzitate in den Mund gelegt werden und in denen sie mit Rabbinen über Schriftverse sprechen. Insgesamt zitieren nur wenige Frauen aus der Schrift, gewöhnlich Frauen oder Töchter von Rabbinen. »Der Yerushalmi erzählt keine Geschichten von Frauen, die aus der Schrift zitieren, bis auf eine [...]« (71). Alle Frauen, die im Babylonischen Talmud als schriftzitierend dargestellt werden, stammen aus dem Land Israel. Rückschlüsse über die Tora-Kenntnisse antiker jüdischer Frauen lassen sich aus den Texten also nicht erschließen. Anhand von Texten im Babylonischen Talmud, die das Sota-Ritual behandeln, bezweifelt *Alexander A. Dubrau*, »dass Genderfragen an sich für die Exegese von Rabbi Aqiva [...] von zentraler Bedeutung sind«. Vielmehr können Frauenthemen diskutierende Texte »allein von hermeneutischen Gesichtspunkten bestimmt« sein (129). Es geht dann nicht so sehr um die Themen an sich, sondern um die wörtliche im Unterschied zu kontextualen oder teleologischen Auslegungen der Schrift. *Christiane Hannah Tzuberis* Beitrag zur »Haut im Traktat Nega'im« untersucht, wie die biblischen Reinheitsregeln von Lev 13,1–14,57 in der Mischna behandelt werden. Auch hier ist ersichtlich, dass ein Genderstudien-Ansatz nur beschränkt sinnvoll ist: »Im levitischen Text und in der Mischna scheint das Geschlecht der Inspizierten keine Auswirkungen auf die Untersuchung durch einen priesterlichen bzw. rabbinischen Blick zu haben.« (108) Was allerdings untersucht werden kann, ist die Perspektive des Blicks (»gaze«) und die Identifizierung dessen, was diesem Blick entgeht, in diesem Fall nämlich das »Nicht-Sehen von Geschlecht« (112).

Die meisten Beiträge konzentrieren sich auf die Darstellung bestimmter biblischer Frauen in rabbinischen Texten. *Cornelia Haendler* hat »in der Mischna nur sehr wenige Texte gefunden, die biblische Frauen erwähnen« (151), während die Tosefta weitaus mehr solcher Texte enthält: »Signifikante 25 % aller Frauen, die in der Hebräischen Bibel namentlich erwähnt werden, kommen auch in der Tosefta vor« (156). Die Autorin vermutet, »dass die Mischna die Erwähnung weiblicher Charaktere konsequent vermeidet«, also

»eine genderspezifische Auswahl« trifft (160). Diese Diskrepanz wird hier allerdings nicht erklärt. Vielleicht spielte die breitere diskursive Basis der Tosefta hier eine Rolle.

Die restlichen Kapitel untersuchen biblische Frauen im Midrasch und Babylonischen Talmud. *Gail Labovitz* zeigt, dass die Darstellung Hagars in Bereshit Rabbah von Gender-spezifischen Gesichtspunkten, ethnischer Zugehörigkeit, und sozialem Status geprägt ist. Diese Gesichtspunkte sollten nicht separat betrachtet werden, sondern reflektieren die Komplexität rabbinischer Auslegungstraditionen und exegetischer Dispute. Im Hinblick auf den etwa zeitgleichen Midrasch Leviticus Rabbah weist *Lorena Miralles-Maciá* auf unterschiedliche hermeneutische Kontexte, die die Darstellung biblischer Frauen bestimmen. Ein solcher Kontext kann die Verwandtschaft der Frauen mit bestimmten männlichen Figuren sein oder ein bestimmtes weibliches Verhalten wird als vorbildlich dargestellt. Positive Rollenmodelle und Identifikationsfiguren stehen neben sogenannten »verwerflichen« Frauen, denen meist sexuell unmoralisches Verhalten angelastet wird. Modellfunktion haben auch fremde Frauen wie Rut, die durch ihre Ehe zu einem Teil Israels wurden. Traditionell Frauen zugeschriebene Attribute und Verhaltensweisen wie Schönheit, Verführung und Mutterschaft spielen sowohl in der Hebräischen Bibel als auch in der rabbinischen Literatur eine große Rolle. Dies zeigt *Susanne Plietzsch* am Beispiel Evas auf, die in der rabbinischen Literatur »durch ihre außerordentliche Schönheit und ihre alle Geschöpfe umfassende Mütterlichkeit gekennzeichnet ist« (219). *Yuval Blankovsky* geht Texten nach, in denen nichtjüdische Frauen durchaus positiv dargestellt werden, während die ihrer Verführung verfallenden Männer getadelt werden. Er folgert daraus: »Die rabbinische Vorstellung von der Sünde um des Himmels willen korreliert mit der rabbinischen Wahrnehmung verführerischer biblischer Frauen und bringt die Einstellung der Rabbinen gegenüber Frauen und Sexualität zum Ausdruck.« (278)

Der Band ist allen an der rabbinischen Literatur und Frauenforschung Interessierten sehr zu empfehlen. Er führt beispielhaft vor, wie der Ansatz der Gender-Studien für die Bibelauslegung und Analyse der rabbinischen Literatur eingesetzt werden kann, ohne andere Vorgehensweisen und Kontexte auszuschließen.

London

Catherine Hezser

**Kalimi, Isaac: Der Kampf um die Bibel.** Jüdische Interpretation, Sektarianismus und Polemik vom Tempel zum Talmud und darüber hinaus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020. 309 S. = Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 26. Geb. EUR 60,00. ISBN 9783525573402.

Mit diesem Buch legt Isaac Kalimi ein Werk vor, das in insgesamt zehn Kapiteln (auf zwei Hauptteile) verteilt einen exegetischen, theologischen, rezeptionsgeschichtlichen und hermeneutischen Gang durch die Geschichte des rabbinischen Judentums bis ins Mittelalter hinein vornimmt. Die einzelnen Abschnitte sind nur sehr bedingt aufeinander aufgebaut, und der Leser kann daher durchaus das siebte Kapitel lesen, ohne die ersten sechs gründlich studiert zu haben.

Im ersten Teil (Kapitel 2–4) stellt der Vf. zunächst einige rabbinische Grundlagenwerke vor sowie die Prinzipien der rabbinischen Schrifthermeneutik (vor allem den Topos von der schriftlichen und mündlichen Tora; Kapitel 2), sucht dann am Beispiel des sogenannten *lex talionis* (Ex 21,23–25; Kapitel 3) die Entwicklung des Verständnisses des »Auge um Auge«-Prinzips von der altorientalischen bis zur talmudischen Zeit nachzuzeichnen, um zum

Abschluss einige theologische Themen im mittelalterlichen *Midrash Tehillim* (u. a. Gott; Vergebung; Israel) zu behandeln. Im fünften Kapitel, das sich auf die mittelalterliche Exegese konzentriert und den Leser auf *Polemik zwischen Juden, Christen und Muslimen* einstimmt, setzt der Vf. gleichwohl zunächst mit dem innerjüdischen Konflikt zwischen Karäern und rabbinischen Autoritäten ein. Im Anschluss daran wird zum einen die Situation im muslimischen Spanien (Maimonides) und in Babylonien (Saadya Gaon), zum anderen die christlich-jüdische Kontroverse vornehmlich in der Provence und in Nordfrankreich angesprochen. Hier werden zwar mit Rashi, Yosef Bekhor Shor, Ibn Ezra, Qimchi die wichtigsten Namen vorgestellt; von ihrer Bibelauslegung werden allerdings hauptsächlich einzelne polemische *dicta* erwähnt und besprochen. Kapitel 6 mündet in Betrachtungen zum jüdisch-christlichen Verhältnis, in denen auch einleitungswissenschaftliche Themen (z. B. Kanonbildung) behandelt werden.

Im zweiten Teil (Kapitel 7–10) spannt der Vf. anhand einzelner historisch angelegter Fallstudien (Yom Kippur; Tempelgeräte und Umgang mit Arabern) einen großen Bogen von der vorrabbinischen über die vorislamische Epoche (Makkabäerbücher; Baruchapokalypse; Samaritaner) bis hin zu Saadya Gaon und Avraham Ibn Ezra. Das 9. Kapitel sucht ausgehend von einer Vielzahl unterschiedlicher Quellen (Makkabäerbücher, Flavius Josephus, den Targumim, den Midrashim sowie dem Talmud Yerushalmi) zu zeigen, wie biblische Völker und Namen mit arabischen Stämmen identifiziert werden. Kapitel 10 umfasst kurze Werkbiographien von Saadya Gaon und Avraham Ibn Ezra. Allerdings werden beide Gelehrte weniger in ihrem geokulturellen Kontext in den islamischen Ländern als vielmehr in ihrer Haltung gegenüber den Karäern verortet. Das Buch schließt mit einer Bibliographie und verschiedenen Registern (Autoren-, Stellen- und Sachregister).

Leider weist das Buch eine Reihe methodischer und inhaltlicher Unschärfen auf. Im Abschnitt über die rabbinischen Quellen sollte deutlicher gemacht werden, dass Mishna, Tosefta sowie beide Talmudim gerade nicht zur Bibelauslegung *sensu stricto* gehören, sondern schriftliche Manifestationen der mündlichen Tora sind. Auch die literaturgeschichtlichen Bögen vom Codex Eshnunna bis zu den talmudischen Quellen sind nicht nur hinsichtlich der verschiedenen Genres aus verschiedenen Zeiten problematisch; sie sind überdies auch zu vereinfacht dargestellt, denn auch die altorientalischen Gesetzestexte kennen bereits die finanzielle Kompensation (je nach gesellschaftlichem Rang des Opfers). Historische und literarische Themen und Methoden werden oftmals nicht deutlich genug auseinandergelassen. So mancher biblische Text (Erzählungen um Yitro oder König David) erhält dann eine historisierende Auslegung, die die historischen *data* und/oder außertextlichen Evidenzen nicht hergeben. Auch in der Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen Pharisäern, Sadduzäern und Vertretern der Qumrangemeinde am Beispiel des Yom Kippur-Rituals wird die biblische Darstellung hinsichtlich ihres historischen Gehaltes den rabbinischen Quellen gleichgestellt. In der Diskussion um Kanonbildung und Buchreihenfolge ist der Hinweis auf den masoretischen Text irreführend, denn die ersten masoretischen Codices stammen aus dem Mittelalter.

Der das Buch durchziehende ständige Wechsel von den rabbinischen Quellen zur mittelalterlichen Exegese wird vor allem für jene Leserschaft schwierig nachzuvollziehen sein, die diese Texte nicht ohnehin bereits als eigene Quellen zu studieren gewohnt waren. Vielfach werden hier auch Bibelauslegung und philosophischer Umgang mit biblischen Texten und Themen unkritisch vermischt (z. B. der Abschnitt über Maimonides' Ausführungen zur Prophetie). Die Konzentration des Vf.s auf bestimmte Kernthemen der mittelalterlichen Polemik führt dazu, dass er weder den biblischen