

# Frauen in jüdischen und römischen Rechtstexten im Römischen Reich des zweiten und dritten Jahrhunderts

Verhaltenserwartungen und Handlungsspielräume

## INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie  
im Fachbereich Philosophie- und Geschichtswissenschaften  
der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

**LISA MARIE WICHERN**

aus BERLIN

2019

1. Gutachter: Prof. Dr. Hartmut Leppin
2. Gutachterin: Prof. Dr. Elisabeth Hollender

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Februar 2019

D.30





# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>5</b>
1.1	Die Mischna als Quelle . . . . .	15
1.1.1	Der historische Kontext des Römischen Reichs . . .	21
1.1.2	Der Einfluss der rabbinischen Gelehrten auf ihre Umwelt . . . . .	29
1.2	Der Vergleich mit römischen Rechtstexten . . . . .	31
1.3	Jüdische Frauen im 2. und 3. Jahrhundert . . . . .	41
1.3.1	Frauen in der Mischna . . . . .	41
1.3.2	Die Dokumente der Babatha . . . . .	48
<b>2</b>	<b>Die Tochter</b>	<b>51</b>
2.1	Töchter und Väter . . . . .	52
2.1.1	Das Aufziehen von Kindern . . . . .	53
2.1.2	Die Rechte des Vaters an der Tochter . . . . .	65
2.1.3	Das Erwachsenwerden . . . . .	74
2.1.4	Zusammenfassung . . . . .	87
2.2	Strafgelder bei Gewalt gegen Frauen . . . . .	90
2.2.1	Sexuelle Gewalt in Rom . . . . .	91
2.2.2	Gewalt gegen Frauen in der Mischna und Tosefta . .	94
2.2.3	Zusammenfassung . . . . .	117
<b>3</b>	<b>Die verheiratete Frau</b>	<b>121</b>
3.1	Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle . . . . .	123
3.1.1	Die <i>Ketubba</i> in der Mischna und Tosefta . . . . .	128
3.1.2	Die <i>dos</i> in den Digesten . . . . .	136
3.1.3	Die <i>Ketubba</i> der Babatha . . . . .	145
3.1.4	Handlungsspielräume in der Ehe . . . . .	157
3.1.5	Zusammenfassung . . . . .	167

## Inhaltsverzeichnis

3.2	Die <i>Ketubba</i> und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau . . .	169
3.2.1	Tätigkeiten der Ehefrau im Haushalt . . . . .	170
3.2.2	Reinheitsgebote der Ehefrau . . . . .	176
3.2.3	Die <i>Ketubba</i> als Druckmittel . . . . .	208
3.2.4	Zusammenfassung . . . . .	216
<b>4</b>	<b>Die Frau nach dem Ende einer Ehe</b>	<b>219</b>
4.1	Die geschiedene Frau . . . . .	220
4.2	Die Handlungsspielräume von Witwen . . . . .	233
4.2.1	Die Witwe in Rom . . . . .	235
4.2.2	Die Witwe nach der Mischna und Tosefta . . . . .	241
4.2.3	Babatha als Witwe . . . . .	252
4.2.4	Zusammenfassung . . . . .	256
4.3	Die Frage der Wiederverheiratung . . . . .	258
<b>5</b>	<b>Schluss</b>	<b>267</b>
	<b>Quellen</b>	<b>279</b>
	Rabbinische Quellen . . . . .	279
	Griechisch-römische Quellen . . . . .	281
	Papyrusquellen . . . . .	282
	Bibelquellen . . . . .	282
	<b>Literatur</b>	<b>283</b>

# 1 Einleitung

Geriet der Ehemann einer römischen Frau in Kriegsgefangenschaft, so galt diese Ehe nach klassischem römischem Recht als geschieden. Die Frau konnte, wenn sie wollte, erneut heiraten und die aus einer neu geschlossenen Ehe hervorgehenden Kinder galten als legitime Nachkommen. Nach jüdischen Rechtstexten aus den ersten Jahrhunderten konnte sich die gleiche Situation jedoch als komplizierter herausstellen. Daraus folgend konnte sich eine jüdische Frau nicht von ihrem Ehemann scheiden lassen, sondern war darauf angewiesen, dass dieser ihr einen Scheidebrief ausstellte – aus der Gefangenschaft wohl kaum möglich. Selbst nach einer Todesnachricht konnte ihr eine erneute Heirat zum Verhängnis werden: Stellte sich heraus, dass der Vermisste doch nicht gestorben war, wurden beide Ehen geschieden und die Kinder aus der neuen Ehe galten als illegitim gezeugt.

Im zweiten und dritten Jahrhundert konnte regional bedingt und je nach Rechtsstatus zwischen unterschiedlichen Rechtsangeboten – meistens römischen und lokalen – gewählt werden. Für weite Teile des römischen Reichs liegt Quellenmaterial vor, anhand dessen auf die Rechtspraxis der jeweiligen Regionen geschlossen werden kann. Ein solches Rechtsangebot in Anspruch zu nehmen, setzte voraus, dass eine Person zu dem Teil der Bevölkerung gehörte, deren Mitglieder aufgrund ihres Status in der Gesellschaft und ihrer ökonomischen Situation von Rechtsinstitutionen Gebrauch machen konnten.

Neben konkreten Rechtsangeboten, die von Bevölkerungsmitgliedern genutzt werden konnten, entstanden innerhalb des Römischen Reichs im zweiten und dritten Jahrhundert Rechtstexte unterschiedlicher Kulturen. Es ist

## 1 Einleitung

nicht nur bemerkenswert, dass zu dieser Zeit im römischen Reich unabhängig voneinander Rechtstexte von Gelehrten angefertigt wurden. Bei der näheren Beschäftigung mit diesen Rechtstexten fällt weiterhin auf, dass innerhalb des römischen Reichs verschiedene Rechtssysteme unterschiedliche Lösungen für sich inhaltlich überschneidende Themenbereiche und Probleme entwickelten. Für einige Rechtstexte, die sich auf einer theoretischen Ebene mit Lösungen für Probleme des Alltags beschäftigen, lässt sich jedoch nicht direkt sagen, welche Beziehung sie zu einer Rechtspraxis in der Bevölkerung hatten.

Zu diesen Texten zählen auf römischer Seite zum Beispiel die im sechsten Jahrhundert gesammelten und zusammengefassten Schriften römischer Juristen, vornehmlich aus dem zweiten und dritten Jahrhundert, die uns als die *Digesten* vorliegen. Zu Rechtstexten, die im römischen Reich des zweiten und dritten Jahrhunderts entstanden, gehören jedoch auch die von jüdischen Gelehrten in der Provinz Syria Palaestina verfassten Rechtscorpora der *Mischna* und *Tosefta*.

Sowohl die jüdischen als auch die römischen Rechtstexte beruhten in ihrer Entstehung nicht allein auf der Annahme, dass sie maßgeblich an einer Implementierung von Gesetzen beteiligt waren. Vielmehr ging es bei der Verfassung theoretischer Rechtstexte um das Aufgreifen und das Festhalten von in der Gesellschaft verankerten Traditionen<sup>1</sup>, Sitten und Gebräuchen.

Bei den Rechtskompendien der *Mischna* und *Tosefta* handelt es sich um jüdische Rechtstexte, die – so wird vermutet – im dritten Jahrhundert in der römischen Provinz Syria Palaestina verschriftlicht wurden. Über Jahrhunderte mündlich tradiertes Wissen wurde von Gelehrten<sup>2</sup> gesammelt und auf-

---

<sup>1</sup> Watson stellt dies gerade für den Bereich des Privatrechts in den *Digesten* fest. Vgl. WATSON, Alan: *Law and Society*, in: Cairns, John W. / du Plessis, Paul J. (Hrsg.): *Edinburgh 2007*, 9–35, hier 10–13.

<sup>2</sup> Diejenigen, die die *Mischna* und *Tosefta* im zweiten und dritten Jahrhundert bearbeiteten, wurden in späterer Bezeichnung rabbinische Gelehrte und Rabbinen genannt. Dieser Begriff schließt auch spätere Gelehrte mit ein und obwohl er nicht zeitgenössisch ist und hier nur die tannaitischen Gelehrten gemeint sind, werden die Autoren der *Mischna* und *Tosefta* im Folgenden meistens als rabbinische Gelehrte oder Rabbinen bezeichnet.

gearbeitet. Das Ergebnis ist uns heute als Teil des umfassenden Corpus der rabbinischen Literatur bekannt. Diese Gelehrten lebten nicht in einer von der Außenwelt abgeschotteten Gemeinschaft, sondern waren Mitglieder – eventuell auch aktive Mitglieder – der Bevölkerung des römischen Reichs.

In den hier betrachteten Rechtstexten werden mitunter Lösungen für Alltagsprobleme entwickelt, die – falls angewandt – das Leben von Frauen betreffen. Jüdische Frauen des zweiten und dritten Jahrhunderts sollen im Zentrum dieser Arbeit stehen. Da jedoch über jüdische Frauen aus dieser Zeit so gut wie keine von ihnen selbst verfassten Zeugnisse erhalten geblieben sind, müssen solche Quellen in Augenschein genommen werden, die von Männern geschrieben wurden, auch wenn die hier betrachteten Texte zunächst theoretischer Natur sind.

Im Vordergrund steht dabei einerseits die Frage danach, welche Handlungsspielräume durch Regelungen und Bestimmungen der Autoren der jüdischen Rechtstexte der Mischna und Tosefta für Frauen in ihrer durch das Rechtscorpus entstehenden idealen Gemeinschaft entstehen. Gerade im Bereich des römischen Privatrechts und in den von den Rabbinen bearbeiteten Fragestellungen zu Alltagsproblemen wird deutlich, dass diese Rechtstexte dazu dienen, bestimmte Traditionen zu konsolidieren. Geht es um die Probleme des Alltags, werden in diesen Texten die Erwartungen an das Verhalten von Frauen deutlich. Weiterhin geht es hier also um Verhaltenserwartungen an Frauen dieser erdachten Gesellschaft der Rabbinen, die dazu dienen, diese Gesellschaft nach der Vorstellung der rabbinischen Gelehrten funktionieren zu lassen.

Die Handlungsspielräume von Frauen, die sich aus den Texten der Mischna und Tosefta ergeben, werden von den Autoren nicht als solche gekennzeichnet oder hervorgehoben. Es deutet in den Texten weiterhin nichts daraufhin, dass die Rabbinen zeigen wollten, wann eine Frau als selbstständige Person handeln konnte. Die Analyse der Texte hinsichtlich des Themas Frauen innerhalb der von den rabbinischen Gelehrten erdachten Idealgemeinschaft ergibt vielmehr als Nebenprodukt die Erkenntnis, dass Frauen unter

## 1 Einleitung

bestimmten Umständen über eigenen Besitz verfügen und eigene Entscheidungen treffen können – Inhalte, die sich aus der Logik der Rabbinen ergeben. Gleichzeitig wird bei der Betrachtung der Texte deutlich, welche Rolle eine ideale Frau in der Gemeinschaft der Rabbinen einnehmen soll und hierbei werden Verhaltenserwartungen an diese Frauen gestellt.

Antike Rechtsquellen sind für die Betrachtung von Handlungsspielräumen von und Verhaltenserwartungen an Frauen aufschlussreich, denn: »Every legal provision has a value implication«<sup>3</sup>. Zwar entstehen in der Mischna und Tosefta Rechtsutopien, aber diese können trotzdem darüber Aufschluss geben, welche Normen in der Entstehungsgesellschaft denkbar und auch wichtig gewesen sind. Als Vergleichspunkt<sup>4</sup> sind hier die Rechtstexte der römischen Juristen hilfreich, die zwar auf in der Gesellschaft praktiziertes Recht rekurrieren, sich aber mit fiktiven Fällen auseinandersetzen: »There is no necessary correlation between law and the society in which it operates [...] Law is very much the culture of the lawmakers«<sup>5</sup>.

Die in dieser Arbeit identifizierten Verhaltenserwartungen an jüdische Frauen gelten vor allem für Ehefrauen. Das Verhalten von Ehefrauen ist für diejenigen, die die Rechtstexte verschriftlichten, besonders wichtig, da dieses nach außen die Zugehörigkeit zu einer Gruppe zeigen kann. In der Mischna und Tosefta werden Verhaltensmerkmale für Frauen entwickelt, die auf die Männer der Gesellschaft Rückschlüsse ziehen lassen. Dabei ist zu bedenken, dass die Verhaltenserwartungen an Frauen nur an solche, die Teil der Gemeinschaft derjenigen sind, die die Texte verschriftlichten, gericht-

---

<sup>3</sup> BENKE, Nikolaus: On the Roman's Father's Right to Kill His Adulterous Daughter, in: *The History of the Family* (2012), 284–308, hier 284.

<sup>4</sup> Bei dieser Arbeit, die historisch ausgerichtet ist, handelt es sich nicht um einen klassischen Rechtsvergleich nach dem Vorbild der Arbeiten von Alan Watson: WATSON, Alan: *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, Athens, GA <sup>2</sup>1993 und Zweigert und Kötz: ZWEIFERT, Konrad / KÖTZ, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts*, Tübingen <sup>2</sup>1996. Hierzu der neueste Stand bei Doris Forster, FORSTER, Doris: *Ona'ah und Laesio enormis: Preisgrenzen im talmudischen und römischen Kaufrecht* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 116), München 2018.

<sup>5</sup> WATSON, A.: *Law and Society* (2007), 9.

tet sind. Diese werden in den Texten meist als »israelitisch« beschrieben. Zudem wird meistens an eine eher wohlhabende Gesellschaftsschicht, der wahrscheinlich auch die Autoren angehörten, gedacht.

Um die Mischna und Tosefta als Rechtsquellen einordnen zu können, wird in dieser Arbeit deren Entstehung im Kontext des römischen Reichs gesehen. Weiterhin werden die Quellen mit anderen, zeitgleich entstandenen Rechtstexten zusammen näher beleuchtet: den Digesten der Juristen der klassischen römischen Jurisprudenz des zweiten Jahrhunderts. Geht es in den Rechtstexten um Frauen, werden von den jüdischen und römischen Texten oft die gleichen Probleme identifiziert und zwar innerhalb des Themenbereichs, der als Familienrecht bezeichnet werden könnte. In den hier thematisierten Rechtsquellen – sowohl den jüdischen als auch den römischen – spielen Frauen also vor allem im familiären Kontext, wenn es um Ehe, Scheidung, Verwitwung und Erbrecht geht, eine wichtige Rolle. Die vorgeschlagenen Lösungsansätze fallen jedoch oft unterschiedlich aus, nicht zuletzt, weil sie aus von einander unabhängigen Traditionen hervorgingen.

In dieser Arbeit wird von den Texten der Mischna ausgegangen, während die thematisch parallelen Textstellen der Tosefta in die Betrachtung miteinbezogen werden. Um die Kontextualisierung des römischen Reichs herzustellen, werden die Texte der Digesten betrachtet. Hierbei handelt es sich bewusst nicht um eine Zusammenstellung oder umfassende Betrachtung aller Teile der Mischna, in der Frauen erwähnt werden, sondern um eine angestrebte Fokussierung.

Die Problematik der Leviratehe, zum Beispiel, aus der für Frauen nur dann Handlungsspielräume entstehen, wenn sie von ihrem Schwager als Ehefrau abgelehnt werden, wird in dieser Arbeit nicht näher untersucht. Aus den Ausführungen über die Leviratehe entsteht die Erwartung, dass eine Frau darauf wartet, dass ein Mann ihres familiären Umfeldes für sie eine Lebensentscheidung trifft. Bei dieser Diskussion geht es den rabbinischen Gelehrten um eine theoretische Rechtsuntersuchung, bei der die Autoren ihre Gelehrsamkeit, ihr Wissen um die Gesetze der Tora und ihr Können im

## 1 Einleitung

Umgang mit logischen Argumentationsstrategien zeigen.

Für diese Arbeit wichtiger sind diejenigen Abschnitte der Mischna, die einen Beitrag zu den hier hervorgehobenen Fragen leisten können: die Betrachtung von Verhaltenserwartungen an Frauen, vor allem während einer Ehe und die sich aus den Ausführungen der Rabbinen ergebenden Handlungsspielräumen von Frauen innerhalb der von den rabbinischen Gelehrten entwickelten Idee einer Gemeinschaft. Hierbei bleiben einige Differenzierungen, die in der Mischna und Tosefta gemacht werden, weitestgehend unberücksichtigt: Auf Regelungen, die zum Beispiel das Leben von Proselytinnen berühren, wird nicht weiter eingegangen sowie auf Bestimmungen, die jüdische und nicht jüdische Sklavinnen betreffen, deren Leben aus der Sicht der Rabbinen anders ausgesehen haben wird als das einer Frau, die als Ehefrau und Mutter bestimmte Erwartungen und Rollenvorstellungen erfüllen sollte.

Die Betrachtung der Entstehung der Mischna und Tosefta im Kontext des römischen Reichs bietet sich aus mehreren weiteren Gründen für diese Arbeit an. Es stellt sich die Frage, ob die rabbinischen Gelehrten in dem juristischen Charakter der Mischna von römischen Rechtstraditionen beeinflusst wurden<sup>6</sup>. Die römischen Juristen der klassischen römischen Jurisprudenz waren auch in Syria Palaestina bekannt, wo es in Caesarea und in den nicht allzu fernen Städten Alexandria und Berytus Zentren der Gelehrsamkeit gab. Auch der Aufbau der rabbinischen Rechtstexte ähnelt denen der römischen. Im Lichte der römischen Produktion von juristischen Abhandlungen und römischer Rechtsangebote für die Bevölkerung des Römischen Reichs lag es nahe, ein eigenes Rechtscorpus entwickeln zu wollen. Das eigene Wissen sollte nicht nur als mündliche Tradition weitergegeben, sondern schriftlich festgehalten werden. Dies scheint eine naheliegende Motivation für die Verschriftlichung, die uns als Mischna und Tosefta überliefert wurde.

Römische Rechtstexte können eher mit der römischen Gesellschaft in Ver-

---

<sup>6</sup> Der Forschungsüberblick zu diesem Thema ist unter Abschnitt 1.2 zu finden.

bindung gebracht werden als die der rabbinischen Gelehrten mit einer rabbinischen Gesellschaft, nicht zuletzt, da eine solche aus den Quellen nicht nachvollziehbar ist. Während einerseits vielfältigeres Quellenmaterial für einen Abgleich der Texte der römischen Juristen mit literarischen Quellen möglich ist, stellt sich dieses Vorhaben für die Bevölkerung der römischen Provinz Syria Palaestina schwieriger dar. Weiterhin nehmen die römischen Juristen hin und wieder auf die geltende Gesetzgebung einiger Kaiser Bezug, von der unabhängig von den Zitaten der Juristen vieles im *Codex Iustinianus* überliefert ist. Trotzdem bleiben die römischen Rechtstexte zu einem bestimmten Grad Konstrukte. Außerdem gilt hier wie für die Texte der rabbinischen Gelehrten, dass die Adressaten typischerweise einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht zugehörig sein mussten. Weiterhin gilt sowohl für die Digesten als auch die Mischna und Tosefta, dass sie nicht direkt geltendes Recht vorgeben, sondern beschreiben und in einem bestimmten Diskurs weiterführen: »A second feature of the juristic opinions collected in the *Digest* is that they are not in fact laws [...] jurists did not create laws; instead they commented on and interpreted them, operating as independent scholars engaged in semi-academic debate«<sup>7</sup>.

Noch weniger als bei den Digesten geht aus rabbinischen Rechtstexte hervor, inwiefern die diskutierten Gesetze mit einer Rechtspraxis in der Gesellschaft zusammenhängen. Für ein in der Mischna diskutiertes Thema ist es jedoch möglich, dies anhand bestimmter Papyrusdokumente zu erörtern. In der Mischna wird ausführlich die *Ketubba* besprochen, die einen Ehevertrag und einen Geldbetrag bezeichnet, den ein Ehemann beim Eingang in die Ehe für seine Ehefrau zurücklegen muss, damit er ihr bei seinem Tod oder bei einer Scheidung ausgezahlt werden kann. In einer späteren Überarbeitung der Mischna wurde die Ausarbeitung der *Ketubba* anderen Frauen betreffenden Themen zugeordnet. Ein Ehevertrag nach diesem Muster ist aus der Tora nicht bekannt.

---

<sup>7</sup> CALDWELL, Lauren: *Roman Girlhood and the Fashioning of Femininity*, Cambridge 2015, 48.

## 1 Einleitung

Die *Ketubba* stellt daher einen der wenigen Anknüpfungspunkte zwischen den Themen, die in der Mischna entwickelt werden und zeitgenössischem Quellenmaterial dar, denn aus der jüdischen Wüste sind einige Ehedokumente aus dem zweiten Jahrhundert erhalten geblieben, darunter ein Ehevertrag in Form einer *Ketubba*. Der Einblick, den dieser Papyrus zulässt, trägt zur Analyse verschiedener Rechtsangebote im Römischen Reich und der Pluralität von angewandten Rechtstraditionen bei (Abschnitt 1.3.2; Abschnitt 3.1.3; Abschnitt 4.2.3).

Neben der parallelen Entwicklung der innerjüdischen Rechtscorpora und römischen Rechtsabhandlungen ermöglichen die Papyrusfunde aus der jüdischen Wüste Einblicke in lokale Rechtspraktiken. In diesem Zusammenhang sind die Kapitel der Mischna und Tosefta, die sich mit der *Ketubba*, dem Ehevertrag, auseinandersetzen, sehr interessant. Die Autoren der Mischna und Tosefta beschäftigen sich mit der *Ketubba*, die zwar in der Tora nicht vorkommt, dafür aber in Form von Papyri aus dem zweiten Jahrhundert erhalten geblieben ist. Die rabbinischen Gelehrten behandeln hier ein Konzept aus der lokalen Rechtspraxis auf eine ähnliche Art und Weise wie sie mit religiösen Gesetzen der Tora umgehen. Außerdem nehmen sie Bräuche aus der Bevölkerung in ihr Rechtscorpus mit auf.

Im Rahmen der Frage nach Handlungsmöglichkeiten von Frauen in rabbinischen Rechtstexten, bietet sich eine Gliederung dieser Arbeit nach den idealtypischen Lebensabschnitten einer Frau, wie sie von den Autoren der Mischna dargestellt wird, an<sup>8</sup>. Dazu gehören der Aufenthalt eines Mädchen in der Familie ihres Vaters (Kapitel 2), die Ehe (Kapitel 3) und die Umstände von Frauen, deren Ehemänner sich von ihnen scheiden ließen oder starben (Kapitel 4).

In zwei dieser Lebensabschnitte ist eine Frau von einem Mann abhängig:

---

<sup>8</sup> An dieser Einteilung orientierten sich schon folgende grundlegende Studien zu jüdischen Frauen in der Mischna und im griechisch-römischen Palaestina: WEGNER, Judith Romney: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, New York 1988; ARCHER, Léonie J.: *Her Price Is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, Sheffield / Worcester 1990.

während sie als Kind bei ihrem Vater lebt und während sie verheiratet ist. Hier ist der Handlungsspielraum einer Frau sehr gering. Eine Witwe oder eine geschiedene Frau hingegen hat unter bestimmten Umständen die Möglichkeit eines etwas erweiterten Handlungsspielraums.

Die Macht eines Vaters über seine Kinder nach der Mischna und Tosefta weist durchaus Parallelen mit der des *pater familias* auf, obwohl diese erst mit dem Tod des Vaters endet. Die Macht des Vaters über seine Tochter nach den rabbinischen Rechtstexten endet jedoch bereits mit dem Eintritt der Tochter in eine Ehe (Abschnitt 2.1). Bei einer römischen Ehe *in manu* wird eine Frau bis an ihr Lebensende Teil der Familie ihres Ehemannes und es könnte sein, dass sie unter die *patria potestas* ihres Schwiegervaters gerät. Im Unterschied dazu ist eine Frau laut Mischna und Tosefta nach dem Ende einer Ehe selbstständig. Die Machtverhältnisse einer römischen Ehe *sine manu*, die im zweiten und dritten Jahrhundert häufiger gewesen sein dürfte, gestalten sich ebenfalls anders als die einer Ehe nach der Mischna. Zum Beispiel ist in einer solchen römischen Ehe der Handlungsspielraum der Ehefrau davon abhängig, ob sie durch den Tod ihres Vaters *sui iuris* wurde.

Sowohl in rabbinischen als auch in römischen Rechtstexten spielt eine Geldsumme beim Eingang in die Ehe eine Rolle, die römische *dos* und die in der Mischna behandelte *Ketubba*. Es gilt herauszufinden, ob dabei das Wohlergehen der Frau im Vordergrund steht oder das Vermögen einer Familie geschützt werden sollte (Abschnitt 3.1). Obwohl es in beiden Rechtssystemen eine solche Summe gibt und ihre Funktion den gleichen Bedürfnissen entspringt und Antworten auf die gleichen Probleme zu finden versucht, unterscheiden sich die *dos* und die *Ketubba* deutlich voneinander. Die *dos* stellt einen Geldbetrag dar, der an einen Ehemann für die Dauer der Ehe gezahlt wird. Für die *Ketubba* jedoch muss der Ehemann selbst aufkommen. Zusätzlich stellt die *Ketubba* einen Ehevertrag dar, der im römischen Recht so nicht vorgesehen ist. An dieser Stelle wurde von zwei von einander unabhängig entstandenen und auf unterschiedlichen Traditionen beruhenden Rechtssys-

## 1 Einleitung

temen auf ein ähnliches Problem reagiert.

Dass den Rabbinen Verhaltenserwartungen an Frauen vor allem dann wichtig sind, wenn es um das Verhalten von Ehefrauen geht, wird insbesondere bei Diskussionen um die *Ketubba*, Aufgaben einer Ehefrau im Haushalt und das Einhalten bestimmter Gebote deutlich. Mit dem richtigen Verhalten können Ehefrauen somit nach außen sichtbar ihre Zugehörigkeit zu der Gruppe zeigen, denen die Autoren der Mischna und Tosefta angehören (Abschnitt 3.2). Hierbei wird jedoch auch die Kehrseite der *Ketubba* deutlich. Die rabbinischen Gelehrten sehen vor, dass eine Frau nach einer Scheidung keinen Anspruch auf die Auzahlung der *Ketubba* hat, wenn sie ein vorgeschriebenes Verhalten während der Dauer der Ehe nicht einhält.

Für Witwen werden in der Mischna und Tosefta bestimmte Handlungsmöglichkeiten sichtbar: Eine Witwe kann über eigenen Besitz verfügen und sucht sich einen neuen Ehepartner selbst aus. Diese Handlungsspielräume werden von den Autoren nicht als solche in Szene gesetzt und die Rabbinen gehen davon aus, dass eine Witwe entweder noch einmal heiratet oder weiter in der Familie des Verstorbenen lebt. Zwar kann die Witwe den neuen Ehepartner in der Theorie selbst wählen, nach einer Heirat wären die Handlungsspielräume allerdings erneut die eingeschränkten einer verheirateten Frau. In jüdischen wie römischen Rechtstexten spielt jedoch die Versorgung einer Witwe als Problem, für das eine Lösung gefunden werden muss, die wichtigste Rolle (Abschnitt 4.2).

Da sich diese Arbeit mit Rechtstexten beschäftigt, werden nicht alle Themen und Konzepte, die mit Frauen oder der Familie in der Antike in Verbindung gebracht werden können, näher betrachtet. So werden zum Beispiel die Rollen der Frau innerhalb der Kernfamilie als Mutter, Tochter oder Witwe in der Mischna und Tosefta nicht weiter entwickelt. Für die Gelehrten sind zwar Rechtsfragen rund um die Ehe und das Erbrecht wichtig. Ob eine Frau jedoch Mutter ist, spielt nur insoweit eine Rolle, als dass herausgefunden werden kann, wer sie beerben wird.

## 1.1 Die Mischna als Quelle

Lange Zeit galt die Mischna als ein Quellencorpus jüdischer Gesetze, aus dem die Wissenschaft Lebensrealitäten früher rabbinischer Gelehrter aus der antiken Provinz Syria Palaestina<sup>9</sup> herauslesen zu können glaubte. Es zeichnet sich jedoch ab, dass sich die Mischna als Quelle für historische Untersuchungen nur bedingt und unter Berücksichtigung bestimmter Problematiken eignet. Wieder und wieder hat sich die Forschung der letzten vierzig Jahre damit auseinandergesetzt, wie und auf welche unterschiedlichen Arten und Weisen mit dem umfangreichen und detailreichen Quellenmaterial der Mischna der rabbinischen Gelehrten Palaestinas umgegangen werden kann.

Spätestens seit den Arbeiten Jacob Neusners der 1970er und 1980er Jahre<sup>10</sup> wird die Nutzung der Mischna als sozialgeschichtliche Quelle in Frage gestellt<sup>11</sup>. Bei der Arbeit mit der Mischna muss immer wieder vergegenwärtigt werden, inwieweit sie als Quelle genutzt werden kann und welche Methoden angewendet werden sollten. Daher werden auch in dieser Arbeit einige Ansätze vorgestellt, mit deren Hilfe die Mischna als Quelle für eine historische Fragestellung genutzt werden kann.

Eine Gruppe jüdischer Gelehrter, die heute in der wissenschaftlichen Li-

---

<sup>9</sup> Zur Entwicklung und administrativen Organisation der Provinz siehe Eck, Werner: Judäa – Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit römischer Politik und Kultur, Tübingen 2014, 50–51.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. NEUSNER, Jacob: From Scripture to Mishnah: The Origin of the *Mishnah's* Division of Women, in: Journal of Jewish Studies (1979), 135–148; ders.: A History of the Mishnaic Law of Women. Part Two. Ketubot. Translation and Explanation, Leiden 1980; ders.: Formative Judaism. Religious Historical and Literary Studies, Chico 1982; ders.: From Mishnah to Scripture. The Problem of the Unattributed Saying. With Special Reference to the Division of Purities, Chico 1984; Eine ausführliche Zusammenfassung ist zu finden bei ILAN, Tal: Mine and Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature, Leiden 1997, 3–26.

<sup>11</sup> Die Arbeiten Neusners sind vor allem in der Forschung über Frauen in der Mischna grundlegend, in denen er mit einer klassisch feministischen Methode feststellte, dass die in der Mischna geschaffene Welt eine patriarchische ist, in der Frauen kontrolliert werden müssen. Vgl. HAUPTMAN, Judith (Rez.): »Chattel or Person. The Status of Women in the Mishnah«, in: Religious Studies Review 18 (1992), 13–14, hier 13.

## 1 Einleitung

teratur als die rabbinischen Gelehrten bezeichnet werden, lebte und wirkte in den ersten Jahrhunderten in der römischen Provinz Syria Palaestina. Die heutige Forschung vertraut darauf, dass Mitglieder dieser Gemeinschaft unter anderen rabbinischen Schriften im zweiten und dritten Jahrhundert die Mischna verfassten oder verschriftlichten, in der sie festhielten, was ihrer Meinung nach zu einer jüdischen Lebensweise gehören sollte. Die Mischna stellt ein komplexes Quellencorpus dar, in dem die Verfasser jüdische Gesetze der Tora auslegen und scheinbar alltagspraktische Probleme im Leben jüdischer Menschen lösen oder auch ihre eigene Deutung vorschreiben. In einer späteren Bearbeitung wurden die Mischnajot in sechs Ordnungen eingeteilt, diese wiederum jeweils in Traktate und Kapitel.

Der Text der Mischna wird entweder aus den beiden Handschriften Parma und Kaufmann, die im Italien des 11. Jahrhunderts entstanden sind, gelesen oder aus den Handschriften der Talmudim, in denen die Mischnajot ebenfalls überliefert sind. Außerdem finden sich einige Mischna-Fragmente unter den Funden der Kairoer Geniza<sup>12</sup>. Bei der Beschäftigung mit den Texten, die wir heute als die Mischna kennen, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass ihre Überlieferung einem Selektionsprozess zu verdanken ist, nach dem innerhalb des frühen und späten mittelalterlichen Judentums rabbinische Texte favorisiert wurden, während eventuelle andere jüdische Traditionen verloren gegangen sein könnten<sup>13</sup>.

Die rabbinischen Quellen geben weder Auskunft über ihre eigene Lebensrealität oder diejenige von anderen Juden noch über die historischen Persönlichkeiten der Autoren, ihren Entstehungszusammenhang oder genaue Zeitpunkte der Redaktion. Trotzdem erlauben sie einen Einblick in die Idealvorstellungen der Verfasser. Rückwirkend wird den rabbinischen Gelehrten im Talmud zugesprochen, sie hätten die in ihren Texten jahrhunderte lang

---

<sup>12</sup> Zur Nutzung der verschiedenen Handschriften siehe vor allem BRODY, Robert: *Mishnah and Tosefta Studies*, Jerusalem 2014, 8–14; auch: LAPIN, Hayim (Hrsg.): *Digital Mishnah*.

<sup>13</sup> Vgl. ILAN, Tal: Introduction, in: Ilan, Tal / u.a. Tamara Or (Hrsg.): *A Feminist Commentary of the Babylonian Talmud*, Tübingen 2007, 1–24, hier 73.

mündlich tradierte, aber bereits Moses offenbarte, Tora verschriftlicht<sup>14</sup>.

Da die rabbinischen Gelehrten nichts über das Verhältnis zwischen ihren Gesetzen und Regelungen und ihrer Lebensrealität preisgeben, meinen Wissenschaftler wie Neusner und auch Judith Romney Wegner<sup>15</sup> in der Mischna lediglich eine utopische Weltsicht erkennen zu können, die nur sehr unwahrscheinlich eine wie auch immer aussehende historische Realität der rabbinischen Gelehrten widerspiegelt. Den rabbinischen Gelehrten sei nicht wichtig gewesen, eine Abbildung ihrer eigenen Realität darzustellen, sondern eine ideale Gesellschaft. Nach Wegner zeigt die Welt, die in der Mischna dargestellt und von den Redaktoren der Mischna entwickelt wird, die in sich geschlossenen Idealvorstellungen der nicht weiter spezifizierbaren rabbinischen Gelehrten, die ihre Weltanschauung in der Mischna entwickelten und aufschrieben<sup>16</sup>.

Trotz der Schwierigkeiten und zu beachtenden Einschränkungen gibt die Wissenschaft die Mischna als Quelle nicht auf, was auch diese Arbeit nicht tun wird. Forscher wie Tal Ilan<sup>17</sup>, Shaye Cohen<sup>18</sup>, Baruch Bokser<sup>19</sup>, Mira Balberg<sup>20</sup>, Stuart Miller<sup>21</sup> und Robert Brody<sup>22</sup> relativieren das Bild Neusners und

<sup>14</sup> Siehe bBer 5a und bErub 54b. Vgl. auch WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 4; JAFFEE, Martin S.: *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE – 400 CE*, Oxford 2001, 3–4.

<sup>15</sup> In ihrer Arbeit geht Wegner von der Mischna nicht als historische Quelle für eine Untersuchung über die Lebensumstände der Frauen in der Gesellschaft der rabbinischen Gelehrten aus. Vielmehr behandelt Wegner die Mischna als in sich geschlossenes System jüdischer Gesetze – ein Buch der Jurisprudenz. Vgl. z.B. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 4.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997).

<sup>18</sup> COHEN, Shaye J. D.: *Judaean Legal Traditions and the Halakhah of the Mishnah*, in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, 121–43.

<sup>19</sup> BOKSER, Baruch M.: *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley 1984.

<sup>20</sup> BALBERG, Mira: *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley 2014.

<sup>21</sup> MILLER, Stuart S.: *The Study of Talmudic Israel and/or Roman Palestine: Where Matters Stand*, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 433–454.

<sup>22</sup> BRODY, Robert: »Rabbinic« and »Nonrabbinic« Jews in Mishnah and Tosefta, in: Ders.

## 1 Einleitung

schlagen verschiedene Methoden und Ansätze für die Arbeit mit der Mischna vor. Die Mischna sei als Quelle zu wichtig, um ignoriert oder aufgegeben zu werden, denn man liefe Gefahr, wichtige, wenn auch begrenzte Hinweise und Informationen einfach zu verwerfen<sup>23</sup>. Zwar seien die Gesetze und Ausführungen der Mischna nicht wörtlich zu verstehen<sup>24</sup>, aber das Unterfangen der Verschriftlichung dieser Texte unbedingt ernst zu nehmen<sup>25</sup>.

Brody etwa meint, die rabbinischen Gelehrten hätten in der Mischna – und auch der Tosefta, die weiter unten vorgestellt werden wird – nicht ausschließlich eine ideale Welt beschrieben, die nur ihren Wünschen, nicht jedoch ihrer Realität entsprach. Vielmehr sei es den Gelehrten darum gegangen, ihre Gemeinschaft in einer komplexen Welt zu leiten. Dabei könne nicht ausgeschlossen werden, dass die Gelehrten die Welt der Mischna so beschrieben, wie sie diese selbst wahrnahmen<sup>26</sup>. Daher müssen sich Wissenschaftler Forschungsansätze erarbeiten, mit deren Hilfe sich die Mischna als Quelle nutzen und annähern lässt. Jeder Forscher erarbeitet seinen eigenen Zugang, um die Arbeit mit der Mischna möglich zu machen<sup>27</sup>.

---

(Hrsg.): Ebd., Göttingen 2017, 275–291.

<sup>23</sup> MILLER, S. S.: *Study of Talmudic Israel* (2017), 447.

<sup>24</sup> Hierfür spricht zum Beispiel eine Überlegung der beiden Wissenschaftler Bernard M. Levinson and Tina M. Sherman: Der Hammurabi Codex, der eventuell die Torah beeinflusst haben könnte, stellt eher eine Reflektion über ideale Formen des gemeinschaftlichen Lebens dar als einen normativen Text mit weitreichender gesetzlicher Durchsetzungskraft. Vgl. z.B. LEVINSON, Bernard M. / SHERMAN, Tina M.: *Law and Legal Literature*, in: Niditch, Susan (Hrsg.): *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*, Oxford u.a. 2016, 396–414, hier 396–7. Wie die Autoren der Tora Narrative und Gesetze als literarische Mittel verwendeten, scheint auch die Mischna eine Weiterführung dieser Tradition zu sein. Auch die rabbinischen Gelehrten benutzten nicht nur Gesetze, sondern auch narrative Bezüge auf die Tora, um ihre Vorstellungen über ein ideales gemeinschaftliches Leben zu beschreiben.

<sup>25</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, Ishay: *Is the Mishnah a Roman Composition?*, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 487–508, hier 496.

<sup>26</sup> Vgl. BRODY, R.: *Rabbinic and Nonrabbinic* (2017), 290.

<sup>27</sup> Mit der Frage nach dem Umgang als Forscher oder Forscherin mit dem Quellenmaterial der Mischna muss sich jede oder jeder stellen, der die Arbeit mit der Mischna anstrebt. Vgl. z.B. BERKOWITZ, Beth A.: *Execution and Invention. Death Penalty Discourse in Early*

Neben der Mischna finden auch die Texte der Tosefta – ebenfalls eine rabbinische Gesetzesschrift aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten – in dieser Arbeit Beachtung<sup>28</sup>. Auch über den Entstehungshintergrund der Tosefta ist sich die Forschung nicht einig und das Verhältnis von Mischna zu Tosefta bleibt unklar<sup>29</sup>. Für die meisten Forscher gilt die Tosefta als Sammlung von zusätzlichem Material, anderen als Kommentar oder Ergänzung zur Mischna. Das Ideengut der Tosefta könnte also entweder früher oder zeitgleich entstanden sein<sup>30</sup>. Viele Forscher sehen jedenfalls das Ideengut der Mischna und Tosefta als zusammenhängend und miteinander verwoben. So würde Brody es nicht gegeneinander aufwiegen und schließt eine zeitgleiche Entstehung nicht aus<sup>31</sup>. Der Zusammenhang zwischen Mischna und

---

Rabbinic and Christian Cultures, New York 2006, 17; auch nach Ilan braucht jeder Wissenschaftler, um rabbinische Literatur als historische Quelle nutzen zu können, einen besonderen Zugang. Einer ihrer Ansätze liegt z. B. darin, sich nicht die *halakhischen* Texte des Talmuds anzuschauen, die ihrer Meinung nach lediglich die Vorstellung einiger Männer über das Leben von Frauen darstellen, sondern literarische Elemente der amoräischen Literatur zu beleuchten. Vgl. ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997), 35; 38.

<sup>28</sup> Zur handschriftlichen Überlieferung und textlichen Aufarbeitung der Tosefta siehe BRODY, R.: *Mishnah and Tosefta Studies* (2014), 31–33; 45–47.

<sup>29</sup> Nach einer gaonischen Tradition fragten die Schüler des Sherira Gaon, ob Rabbi Hiyya die Tosefta aufschrieb und ob dieses zur gleichen Zeit geschah wie die Verschriftlichung der Mischna. Weiterhin fragen sie warum, wenn Mischna und Tosefta gleichzeitig entstanden, die Traditionen nicht in einem Werk überliefert worden sind. Sherira Gaon antwortet seinen Schülern, die Tosefta sei sicher erst nach der Mischna entstanden und eine Antwort auf diese. *Iggeret Rav Sherira Gaon*, 6,34. Vgl. ebd., 111.

<sup>30</sup> Vgl. ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997), 55–56.

<sup>31</sup> Brody legt sich nicht fest, ob die Mischna vor der Tosefta entstand oder ein Werk abhängig vom anderen ist, sondern analysiert für jede Textstelle und jedes Thema das Verhältnis von Mischna und Tosefta. Vgl. BRODY, R.: *Rabbinic and Nonrabbinic* (2017), 280; ders.: *Mishnah and Tosefta Studies* (2014), 113–114; für den Umgang mit den rabbinischen Quellen Mischna und Tosefta macht Ilan darauf aufmerksam, dass die Texte der Mischna wie wir sie heute aus den ältesten Handschriften kennen während ihrer Überlieferung höchst wahrscheinlich verändert wurden. »Frauenfreundlichere« Tendenzen, die in der Tosefta im Vergleich zur Mischna zu finden seien, könnten absichtlich von Redaktoren abgeändert worden sein. Zum Beispiel ist unter der Mischna mKel 11,4 eine halakhische Einschätzung der Gelehrten Beruriah, nach talmudischer Legende die Ehefrau von Rabbi Meir, verzeichnet, ohne dass diese genannt wird. Während ihr Name in der parallelen Tosefta-Stelle als Autorin der Lehre genannt wird, wird ihr Gedankengut in der Mischna als das des Rabbi Josua angegeben. Vgl. ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997), 52–58; anhand einer Analyse der verschiedenen Überlieferungen des Toseftatextes erklärt Brody die Mög-

## 1 Einleitung

Tosefta kann also von Traktat zu Traktat unterschiedlich ausfallen.

Kritische Editionen mit einer englischen oder deutschen Übersetzung wurden bisher von der Mischna und Tosefta nicht herausgegeben. Die Gießener Ausgabe der Mischna kommentiert und übersetzt diese. Leider gibt es von dem Traktat *Ketubbot*, das in dieser Arbeit eine zentrale Rolle spielt, keinen Band der Gießener Ausgabe. Das Projekt wurde während der Zeit des Nationalsozialismus unterbrochen und in den Jahren nach dem Krieg nicht vollständig abgeschlossen. Hanokh Albek gab eine kommentierte und vokalisierte Mischna heraus, aus der jedoch nicht an allen Stellen hervorgeht, welche Handschrift als Vorlage diente<sup>32</sup>. In jüngerer Zeit versuchte sich Michael Krupp<sup>33</sup>, dessen Arbeit auch hier als Vorlage dienen wird, an einem kommentierten Text und einer Übersetzung der Mischna. Der hebräische Text ist dieser Edition entnommen und die Übersetzung wird an den für nötig empfundenen Stellen ergänzt oder verändert.

Als Textedition für die Tosefta dient die Ausgabe der Ordnung *Nashim* von Olga Ruiz Morell und Aurora Salvatierra Ossorio<sup>34</sup>. Zu Rate gezogen wird auch der Kommentar zur Tosefta von Saul Lieberman<sup>35</sup>. Da die einschlägige Wiener Ausgabe der Tosefta ebenfalls das Traktat *Ketubbot* nicht herausgab, wird in dieser Arbeit die Übersetzung Neusners<sup>36</sup> verwendet.

---

lichkeit einer Anpassung der Tosefta an den Text des babylonischen Talmuds. Vgl. BRODY, R.: *Mishnah and Tosefta Studies* (2014), 57–61; nach Balberg ist Tosefta eine Sammlung von Material, die relevant für die Studie der Mischna ist. BALBERG, M.: *Purity* (2014), 14.

<sup>32</sup> ALBEK, Hanokh: *Mischna Seder Nashim*, Jerusalem 1955.

<sup>33</sup> KRUPP, Michael (Hrsg.): *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar*, Jerusalem 2002–2016.

<sup>34</sup> RUIZ MORELL, Olga / SALVATIERRA OSSORIO, Aurora: *Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres. Ed. bilingüe con introducción, variantes textuales y notas de comentario*, Estella (Navarra) 2001.

<sup>35</sup> LIEBERMAN, Saul: *Tosefta Ki-fshuta. A Comprehensive Commentary on the Tosefta. Part VI: Seder Nashim*, New York 1967.

<sup>36</sup> NEUSNER, Jacob: *The Tosefta. Translated from the Hebrew, With a New Introduction. Vol. I and II*, Peabody 2002.

### 1.1.1 Der historische Kontext des Römischen Reichs

Das in der Mischna überlieferte Gedankengut speist sich aus über Jahrhunderte lang tradiertem Wissen<sup>37</sup>, aber auch aus einigen Gesetzen und Regelungen, die die rabbinischen Gelehrten aus der Rechtspraxis ihrer lokalen Gemeinschaft aufgriffen und in ihrer Art des Rechtsdiskurses exerzierten. Die Gelehrten aber, die an der Verschriftlichung dessen, was wir als Mischna kennen, arbeiteten, waren Bewohner der römischen Provinz Syria Palaestina und daher müssen wir die Umwelt, von der sie mit Sicherheit beeinflusst wurden, näher betrachten<sup>38</sup>. In der Wissenschaft herrscht eine rege Diskussion darüber, wie wir uns die Lebensumstände der rabbinischen Gelehrten vorstellen könnten.

Mit dem historischen Kontext der rabbinischen Gelehrten beschäftigten sich in den letzten Jahren vor allem Hayim Lapin<sup>39</sup>, Seth Schwartz<sup>40</sup>, Lukas Bormann<sup>41</sup>, Günter Stemberger<sup>42</sup>, Shaye Cohen<sup>43</sup> und Naftali Cohn<sup>44</sup>. Sie betten die Entstehung der Mischna und die rabbinischen Gelehrten als ihre Redaktoren in ihre römische Umwelt ein und gehen von einem engen

---

<sup>37</sup> Spätere rabbinische Texte überhöhen dieses tradierte Wissen und entwickeln das Konzept der sogenannten mündlichen oder zweiten Tora, die Moses zusammen mit den Tafeln am Sinai überreicht worden sein soll.

<sup>38</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 492; COHN, Naftali S.: *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia 2013, 17.

<sup>39</sup> Vgl. LAPIN, Hayim: *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine. 100–400 CE*, Philadelphia 2012; ders.: *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee. A Study of Mishnah Tractate *Baba' Mesi'a'**, Atlanta 1995.

<sup>40</sup> SCHWARTZ, Seth: *The Political Geography of Rabbinic Texts*, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva / Jaffee, Martin S. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, 75–96; ders.: »Rabbinic Culture« and Roman Culture, in: Goodman, Martin / Alexander, Philip (Hrsg.): *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, New York 2010, 283–299.

<sup>41</sup> BORMANN, Lukas: *Jüdische oder römische Perspektive? Neue Studien zum römisch dominierten Judäa – Ein kritischer Literaturüberblick*, in: ZRGG 2 (2009), 105–123.

<sup>42</sup> STEMBERGER, Günter: *Das Judentum in frührabbinischer Zeit. Zu neuen Entwicklungen in der Forschung*, in: *Historische Zeitschrift* (2015), 1–32.

<sup>43</sup> COHEN, Shaye J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville<sup>2</sup> 2006; ders.: *Judaeen Legal Traditions and the Halakhah of the Mishnah* (2007).

<sup>44</sup> COHN, N. S.: *Memory of the Temple* (2013).

## 1 Einleitung

und geschlossenen Zirkel urban angesiedelter Gelehrter aus, die in einer von voranschreitender Urbanisation geprägten Zeit und Region lebten<sup>45</sup>. Hayim Lapin geht in seiner umfassenden Studie *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine 100–400 CE* von 2012 vor allem darauf ein, dass die rabbinischen Gelehrten in Syria Palaestina ihre Schriften und ihre religiösen, sozialen und politischen Ansichten als Bewohner einer römischen Provinz formten<sup>46</sup>. Der römische Einfluss auf die Gelehrten, die an der Kompilation der Mischna arbeiteten, muss jedoch auch nicht überschätzt werden. Pomeroy stellt für Griechenland im zweiten Jahrhundert fest, dass es auch nach 350 Jahren römischer Herrschaft vorherrschend griechisch geprägt blieb<sup>47</sup>.

Weitgehend ungeklärt wird die Entstehung des rabbinischen Quellen- und Gesetzcopus der Mischna ohne weitere Quellenfunde bleiben. Eine Tradition schaffend<sup>48</sup> platzieren spätere talmudische und mittelalterliche Texte eine Endredaktion um das Jahr 200 und schreiben sie der legendären Figur des jüdischen Patriarchen Rabbi Jehuda haNasi zu, nachdem für die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels die Figur Jochanan ben Zakkais als der Gründer eines jüdischen Gelehrtenzentrums in Javne (Jamnia) gilt<sup>49</sup>. Eine Definition des Amtes des Patriarchen in der römischen Provinz und die Klärung der Frage ob ein solcher Patriarch die Redaktion der Mischna leitete,

---

<sup>45</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 493.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. LAPIN, H.: *Rabbis and Romans* (2012), 4; Ungeklärt ist bisher, aus welcher Gruppe jüdischer Gelehrter, die aus der Zeit, zu der der Tempel in Jerusalem noch stand, zu erahnen sind, sich die rabbinischen Gelehrten zusammensetzten. Oft wird davon ausgegangen, dass die rabbinischen Gelehrten sich aus der Gruppe der Pharisäer konstituierten. Cohen nimmt daher an, für die pharisäische Sekte hätte der Tempel allgemein keine große, dafür aber eine ambivalente Rolle gespielt und es sei daher wenig verwunderlich, dass die Mischna zwar über den Tempelkult berichtet, jedoch nicht thematisiert, dass er nicht mehr ausgeführt werden kann. Vgl. z.B. COHEN, S. J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah* (2006), 210.

<sup>47</sup> Vgl. POMEROY, Sarah B.: *The Murder of Regilla. A Case of Domestic Violence in Antiquity*, Cambridge MA 2007, 8.

<sup>48</sup> Dieser Tradition, die sich durch historische Quellen nicht weiter klären lässt, folgen noch immer einige Wissenschaftler, wie zum Beispiel Aharon Oppenheimer. OPPENHEIMER, Aharon: *Rabbi Judah ha-Nasi*, Tübingen 2017.

<sup>49</sup> Vgl. STEMBERGER, G.: *Das Judentum in früh-rabbinischer Zeit* (2015), 2.

ist für das zweite und dritte Jahrhundert schwierig. In der antiken Nekropole von Beth She'arim, einem der größten jüdischen Friedhöfe des antiken Palaestina mit Gräbern aus den ersten zwei Jahrhunderten, befindet sich die Grablege der Patriarchen, die wohl mit Rabbi Jehuda haNasi begann<sup>50</sup>.

Lapin hält für eine spätere Zeit eine enge Zusammenarbeit des Patriarchen mit imperialen Eliten und einen Versuch der römischen Administration, die Struktur der judäischen Gemeinschaften zu beeinflussen und Steuern einzusammeln, für möglich. Die Patriarchen hätten jedoch nicht die Rolle eines Herrschers eingenommen<sup>51</sup>. Sich auf Beth She'arim beziehend meint jedoch Tessa Rajak, die lokalen rabbinischen Gelehrten und jüdischen Patriarchen hätten im zweiten und dritten Jahrhundert gegenüber anderen Juden in Galiläa eine kleine Rolle gespielt und es sei alles andere als leicht, anhand von Grabsteinen festzustellen, welche Personen aus dem zweiten Jahrhundert überregional einflussreich gewesen sein könnten<sup>52</sup>. Nach Levine waren die Patriarchen und andere jüdische Eliten in Beth She'arim eher hellenisierte Juden als rabbinische Gelehrte<sup>53</sup>. Nach Seth Schwartz war ein größerer Einfluss der Patriarchen eher unwahrscheinlich, denn in römischen Provinzen wurden in der Regel keine lokalen Autonomien anerkannt oder Mediatoren zwischen römischer Macht und Bewohnern der Provinz eingesetzt<sup>54</sup>.

Origenes erwähnt einen jüdischen »Ethnarchen«, der wie ein König herr-

---

<sup>50</sup> Vgl. WEISS, Zeev: Burial Practices in Beth She'arim and the Question of Dating the Patriarchal Necropolis, in: Weiss, Zeev / u.a. Oded Irshai (Hrsg.): »Follow the Wise«. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine, Winona Lake 2010, 207–231, hier 207–208; 217.

<sup>51</sup> Für das vierte und fünfte Jahrhundert gibt es durchaus Erwähnungen eines jüdischen Patriarchen in römischen Quellen. Vgl. LAPIN, H.: Rabbis and Romans (2012), 21–23.

<sup>52</sup> Vgl. RAJAK, Tessa: The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim, in: Schäfer, Peter (Hrsg.): The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture. Volume 1, Tübingen 1998, 349–366, hier 350–351.

<sup>53</sup> Vgl. LEVINE, Lee I.: Bet Se'arim in Its Patriarchal Context, in: Perani, M. (Hrsg.): The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious (Qoh 10,12). Festschrift für Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday, Berlin 2005, 197–226, hier 198.

<sup>54</sup> Vgl. SCHWARTZ, Seth: Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E., Princeton 2001, 111.

## 1 Einleitung

sche<sup>55</sup>, und in einer rabbinischen Quelle wird von einer Begegnung zwischen Rabbi Jehuda haNasi und einem römischen Kaiser des Namens Antoninus berichtet<sup>56</sup>. Levine schenkt einer Synagogeninschrift aus dem Jahre 281 aus Makedonien Beachtung<sup>57</sup>, die den Patriarchen nennt und einen Austausch zwischen Patriarch und Gemeinschaften der Diaspora greifbar mache. Weiterhin schreibt Diokletian in einem kaiserlichen Reskript von 293 dem Patriarchen juristische Autorität zu<sup>58</sup>. In einer umfassenden Studie zu einem möglichen jüdischen Patriarchen bleibt Martin Jacobs sehr skeptisch, was die Existenz und den Einfluss einer solchen Institution angeht<sup>59</sup>.

Obwohl einige Forscher darauf vertrauen, dass ein jüdischer Patriarch eine wichtige Rolle unter der jüdischen Bevölkerung und für die Zusammenarbeit zwischen Juden und römischen Autoritäten spielte<sup>60</sup>, bleibt die Frage nach der Rolle eines jüdischen Patriarchen für das zweite und dritte Jahrhundert kaum zu beantworten<sup>61</sup> und tangiert die Analyse des Themas Frauen in

---

<sup>55</sup> Zu Origenes über den Ethnarchen Ep. ad Africanum 14 und Inschriften in Beth-She-arim. Vgl. LEVINE, Lee I.: Jews and Judaism in Palestine (70–640 CE): A New Historical Paradigm, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 293–307, hier 398–399; GOODMAN, Martin: *The Roman State and Jewish Diaspora Communities in the Antonine Age*, in: *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* 2016, 75–83, hier 78–79; Machtinhaber von lokalen Gemeinschaften wurden oft als Ethnarchen bezeichnet. Vgl. FURSTENBERG, Yair: Introduction: *The Shared Dimensions of Jewish and Christian Communal Identities*, in: Ebd. 2016, 1–21, hier 6.

<sup>56</sup> Mek.R.Ish. Beshalla 1,2. Vgl. BURNS, Joshua Ezra: *Roman Law in the Jewish House of Study: Constructing Rabbinic Authority after the Constitutio Antoniniana*, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 293–307, hier 302; LAPIN, H.: *Rabbis and Romans* (2012), 23.

<sup>57</sup> Vgl. MARMORSTEIN, Arthur: *The Synagogue of Claudius Tiberius Polymarchus in Stobi*, in: *Jewish Quarterly Review* 27 (1937), 373–384.

<sup>58</sup> Cod. Iust. 3.13.3. Vgl. LEVINE, L. I.: *Jews and Judaism in Palestine* (2017), 401–402.

<sup>59</sup> Vgl. JACOBS, Martin: *Die Institution des jüdischen Patriarchen. Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike (Texte und Studien zum Antiken Judentum 52)*, Tübingen 1995, 334–352.

<sup>60</sup> So z.B. auch OPPENHEIMER, A.: *Rabbi Judah ha-Nasi* (2017), 45–66.

<sup>61</sup> Cohn ist weiterhin eher skeptisch, was eine größere Institution eines Gerichtes in Javne mit einem Patriarchen angeht. Vgl. COHN, N. S.: *Memory of the Temple* (2013), 25.

jüdischen und römischen Rechtstexten kaum, da auch die hier zu Rate gezogenen Papyri, die zeitlich früher entstanden als ein mögliches jüdisches Patriarchat, auf ein solches Amt keinen Bezug nehmen.

Ein einheitliches Bild der jüdischen Bevölkerung, die unter einem vermeintlichen Ethnarchen oder Patriarchen in der römischen Provinz lebte, lässt sich ebensowenig aus den Quellen erschließen. Ein Zusammenleben von Juden und Römern und eine gegenseitige Beeinflussung liegt jedoch nahe. Lee I. Levine geht von einer Annäherung von Römern und Juden aus, dank derer die Arbeit der rabbinischen Gelehrten florieren und die Rabbinen ohne Einschränkungen observant leben konnten<sup>62</sup>. Weiterhin würden das zweite und dritte Jahrhundert eine Zeit des Friedens und der Stabilität in der römischen Provinz Syria Palaestina darstellen, in der befestigte Städte erweitert wurden, landwirtschaftliche Produktivität zunahm und neue lokale Bauprojekte begonnen wurden. Dies sehe man vor allem an den nach Levine primär jüdischen Städten Tiberias und Sepphoris, zahlreichen Synagogenbauten und der künstlerischen Entwicklung zum Beispiel in der Form von Mosaikböden und anderen architektonischen Gestaltungen<sup>63</sup>. Hier sollte nicht vergessen werden, dass die römische Militärpräsenz und Übermacht in der Provinz zum Alltag gehörte und in allen Teilen der Provinz zu spüren gewesen sein dürfte<sup>64</sup>.

Über die Aussagekraft archäologischer Quellen sind sich Williams, Brody, Schwartz und Stemberger nicht ganz einig. Williams sieht einen römischen Einfluss vor allem in den herodianischen Palästen, die für die Bevölkerung der Provinz nicht repräsentativ sein können<sup>65</sup>. Nach Brody würden

<sup>62</sup> Vgl. LEVINE, L. I.: *Jews and Judaism in Palestine* (2017), 400.

<sup>63</sup> Vgl. COHN, N. S.: *Memory of the Temple* (2013), 30; Nach Levine gibt es jedoch in der Historie der rabbinischen Literatur unterschiedliche Meinungen darüber, ob die Spätantike eine Zeit der Produktivität jüdischer Gelehrter und Denker war oder ob es eine Zeit der Niederlage nach den Katastrophen der jüdischen Aufstände in den ersten Jahrhunderten nach Christus und der Unterdrückung unter dem byzantinischen Christentum war. Vgl. LEVINE, L. I.: *Jews and Judaism in Palestine* (2017), 395; 397–398.

<sup>64</sup> Vgl. ECK, W.: *Judäa* (2014), 52–53.

<sup>65</sup> Vgl. WILLIAMS, Margaret: *The Jewish Family in Judaea from Pompey to Hadrian – the*

## 1 Einleitung

Schwartz wie auch Shaye Cohen archäologische Funde überinterpretieren und annehmen, nach den Aufständen und der Zerstörung des Tempels hätten viele Bewohner Syria Palaestinas sich der römischen Kultur vollends angepasst<sup>66</sup>. Während es eher unwahrscheinlich war, dass in Städten und Orten Judäas ausschließlich Juden lebten<sup>67</sup>, muss auch nicht unbedingt von einer Zerstreung jüdischen Lebens und einer starken Marginalität rabbinischer Gelehrter<sup>68</sup> ausgegangen werden. In dieser Arbeit werden epigraphische, numismatische und archäologische Quellen keine große Rolle spielen. Aus den hier berücksichtigten papyrologischen Quellen geht jedoch hervor, dass eine römische Präsenz unter bestimmten Bevölkerungsschichten, vor allem jedoch denen der Provinz Arabia, in Dokumenten deutlich zu spüren ist, auch wenn der Einfluss nicht soweit ging, dass Verträge strikt nach römischen Mustern und auf Latein verfasst wurden.

Ein weiteres Indiz für ein Nebeneinander verschiedener Kulturen in der römischen Provinz ist die auffällig hohe Anzahl Intellektueller der Zweiten Sophistik<sup>69</sup> in der Provinz Syria Palaestina, die für die dortige kulturelle Vielfalt steht<sup>70</sup>. Diese Denker stellen einen zusätzlichen Einfluss auf das Schaffen der rabbinischen Gelehrten dar<sup>71</sup>. Auch Rosen-Zvi hält einen Vergleich der

---

Limits of Romanization, in: George, Michele (Hrsg.): *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*, New York 2005, 159–182, hier 165–167.

<sup>66</sup> Vgl. BRODY, R.: *Rabbinic and Nonrabbinic* (2017), 277.

<sup>67</sup> Vgl. STEMBERGER, Günter: *Jews and Graeco-Roman Culture: From Alexander to Theodosius II*, in: Aitken, James K. / Paget, James Carleton (Hrsg.): *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, New York 2014, 15–36, hier 30; MILLER, S. S.: *Study of Talmudic Israel* (2017), 448.

<sup>68</sup> Schwartz sieht eine Erholung jüdischen Lebens erst um 350, als der Einfluss des Christentums sich verbreitete. Vgl. SCHWARTZ, S.: *Imperialism and Jewish Society* (2001), 101–292?; ders.: *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad*, Cambridge 2014, 98–123.

<sup>69</sup> Allgemein zur zweiten Sophistik: WHITMARSH, Tim: *The Second Sophistic*, Oxford 2005; BORG, Barbara: *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin 2004; ESHLEMAN, Kendra: *The Social World of the Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge 2012.

<sup>70</sup> Vgl. GEIGER, Joseph: *Notes of the Second Sophistic in Palestine*, in: *Illinois Classical Studies* 19 (1994), 221–230, hier 221–225; ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 495; LEVINE, L. I.: *Jews and Judaism in Palestine* (2017), 398.

<sup>71</sup> Der Einfluss der Zweiten Sophistik auf die Geschichte der Frau ist nicht leicht greifbar.

rabbinischen Gelehrten mit der Zweiten Sophistik, deren Anhänger durchaus auch für öffentliche Unterhaltung sorgten und eine griechische Identität formierten, für fruchtbar. Denn die rabbinischen Gelehrten erhielten durch das Festhalten von Wissen, was ihrer Meinung nach zur jüdischen Kultur und Lebensweise gehörte, eine bestimmte Identität. Dies spiegelt sich auch darin wider, dass die Rabbinen ein bestimmtes Verhalten von Ehefrauen erwarteten, um ihre Zugehörigkeit nach außen sichtbar machen zu können. Wie Anhänger der Zweiten Sophistik seien auch die rabbinischen Gelehrten Repräsentanten ihrer Kultur gewesen<sup>72</sup>.

Ohne Zweifel waren die Juden, die in der römischen Provinz Syria Palaestina lebten, Untertanen des römischen Reichs und mussten sich an entsprechende Gesetze halten<sup>73</sup>. Es könnte im Interesse der römischen Autoritäten gelegen haben, Bevölkerungsgruppen zu integrieren. Bei einer solchen Integration könnte die *Constitutio Antoniana* eine wichtige Rolle gespielt haben, nach der die rabbinischen Gelehrten 212 sicherlich Bürger des römischen Reichs wurden, obwohl es kaum Hinweise in rabbinischer Literatur auf sie gibt<sup>74</sup>.

Die *Constitutio Antoniana* wurde wahrscheinlich 212 unter Kaiser Caracalla eingeführt. Ihr Wortlaut ist in dem Papyrus Gissensis 40 fragmentarisch überliefert<sup>75</sup>. Nach Joshua Ezra Burns hat die *Constitutio Antoniana*

---

Pomeroy schreibt über die Ehefrau des berühmten Sophisten Herodes, Regilla, von der sicherlich wie von allen Frauen ihres Standes Zurückhaltung und Abgeschlossenheit erwartet wurde. Die Welt der Zweiten Sophistik wird weitgehend von männlichen Akteuren geprägt worden sein. Vgl. POMEROY, S. B.: *Murder of Regilla* (2007), 11–12.

<sup>72</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 494–495.

<sup>73</sup> Vgl. BURNS, J. E.: *Roman Law in the Jewish House of Study* (2017), 296; ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 491.

<sup>74</sup> Vgl. APPELBAUM, Alan: *The Rabbi's King-Parables: Midrash from the Third-Century Roman Empire*, Piscataway 2010, 10–17; Einführend z.B.: SHERWIN-WHITE, Adrian N.: *The Roman Citizenship*, Oxford 1973, 380–394.

<sup>75</sup> Herausgegeben in: HEICHELHEIM, Fritz M.: *The Text of the »Constitutio Antoniniana« and the Three Other Decrees of the Emperor Caracalla Contained in Papyrus Gissensis 40*, in: *JEA* 26 (1941), 10–22; Hintergründe könnten Caracallas eigene fremde Herkunft, sein Bestreben, die östlichen Teile des Reiches für sich zu gewinnen und mehr Steuern einnehmen zu können, sein. HEKSTER, Olivier: *Rome and Its Empire. AD 193–284*, Edin-

## 1 Einleitung

vielen Bewohnern römischer Provinzen dabei geholfen, sich in ihrer fremdbestimmten Heimat weniger als Fremde zu fühlen, auch wenn das Bürgerrecht keine konkreten neuen Vorteile mit sich brachte. Das Bürgerrecht habe den Einwohnern von Syria Palaestina demnach ein Gefühl von »civic empowerment«<sup>76</sup> gegeben. Nach Forschern wie Ando und Burns war die Idee des Bürgerrechts eine elaborierte rechtliche Fiktion, um die Herrschaft des Römischen Reichs über die Eliten der Untertanen zu legitimieren<sup>77</sup> und zu manifestieren<sup>78</sup>. Nach Burns bot das gewonnene Bürgerrecht einen privilegierten legalen Status, der vormals nur der Elite vorbehalten war – zu der die rabbinischen Gelehrten laut Lapin gehörten<sup>79</sup>. Das verliehene Bürgerrecht machte insbesondere für die wohlhabende Bevölkerung einen Unterschied<sup>80</sup>, die über Besitz verfügte und Angebote der römischen Rechtsinstitutionen in Anspruch nehmen konnte.

---

burgh 2008, 47–50.

<sup>76</sup> Vgl. BURNS, J. E.: Roman Law in the Jewish House of Study (2017), 301.

<sup>77</sup> Vgl. ANDO, Clifford: Law, Language, and Empire in the Roman Tradition, Philadelphia 2011, 16–18; 27–33.

<sup>78</sup> Vgl. BURNS, J. E.: Roman Law in the Jewish House of Study (2017), 304–307; nach Leib Moscovitz handelt es sich bei »legal fiction« um Folgendes: »contrary-to-fact assertions made for legal purposes«, die sowohl im rabbinischen wie römischen Recht häufig gebraucht wurden. Vgl. MOSCOVITZ, Leib: Legal Fictions in Rabbinic Law and Roman Law: Some Comparative Observations, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): Tübingen 2003, 105–132, hier 130.

<sup>79</sup> Vgl. LAPIN, H.: Rabbis and Romans (2012), 72–73; »to possess the right of citizenship thus stood to aid the cause of the individual seeking to assert his or her legal rights before an administration bound to dispense justice according to its own authoritative rules« BURNS, J. E.: Roman Law in the Jewish House of Study (2017), 298.

<sup>80</sup> Außerdem interessierte es das römische Rechtssystem mehr, ob man zu den *honestiores* oder *humiliores* gehörte. Vgl. GARNSEY, Peter: Roman Citizenship and Roman Law in the Late Empire, in: Swain, Simon / Edwards, Mark (Hrsg.): Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire, Oxford 2004, 133–155, hier 140; BURNS, J. E.: Roman Law in the Jewish House of Study (2017), 298–299.

### 1.1.2 Der Einfluss der rabbinischen Gelehrten auf ihre Umwelt

In der Frage, inwiefern die Mischna als historische Quelle dienen kann, ist die Diskussion über den Einfluss der rabbinischen Gelehrten auf ihre Umwelt und die jüdische Bevölkerung ihrer Umgebung wichtig. Denn bei der Betrachtung der Mischna stellt sich die Frage, mit welcher Intention diejenigen, die die Mischna verschriftlichten, arbeiteten. Die Texte der Mischna beziehen sich oft auf die Gesetze der Tora und erklären bestimmte Rituale, wie zum Beispiel die rund um den Tempelkult. Dieses Wissen wird durch die Verschriftlichung für die Nachwelt erhalten, auch wenn der Tempelkult längst nicht mehr praktiziert werden kann und unklar ist, inwiefern auf einst tatsächliche Praxis zurückgegriffen wird. Andererseits sind in der Mischna gegenüber der Tora auch Gesetzesneuerungen, die oft als Innovationen<sup>81</sup> bezeichnet werden, zu finden. Insbesondere wenn es sich um Regelungen über Frauen handelt, werden von den Gelehrten Sitten und Bräuche der lokalen Bevölkerung in ihre Texte mitaufgenommen. Vor allem diese werden in der folgenden Arbeit eine große Rolle spielen.

Während der Vorgang der Verschriftlichung und die Umstände der rabbinischen Gelehrten in Palaestina weitgehend im Dunkeln bleiben, ist auch der Einfluss der rabbinischen Gelehrten und ihrer Lehre nicht leicht zu greifen. Obwohl sich vor allem das rabbinische Judentum auf lange Sicht hin durchsetzte, gab es um die Zeit der Verschriftlichung der Mischna viele weitere jüdische Strömungen<sup>82</sup>.

In den Städten und Ortschaften Syria Palaestinas gab es wahrscheinlich

---

<sup>81</sup> Z.B. BERKOWITZ, B. A.: *Execution and Invention* (2006), 63; und PESKOWITZ, Miriam: *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender and History*, Berkeley 1997, 33.

<sup>82</sup> Es gab zum Beispiel in der amoräischen Zeit rabbinische, aber auch nicht-rabbinische jüdische Prediger. Vgl. LEVINE, David: *Rabbis, Preachers, and Aggadists. An Aspect of Jewish Culture in Third- and Fourth-Century Palestine*, in: Weiss, Zeev / u.a. Oded Irshai (Hrsg.): »Follow the Wise«. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake 2010, 275–296, hier 279–280. Diese Tradition könnte in der Zeit der Tannaiten schon bestanden haben.

## 1 Einleitung

lokale Autoritäten, die sich um rituelle Fragen kümmerten. Auch Synagogenleiter können als lokale Autoritäten angesehen worden sein und es waren mit Sicherheit nicht nur die rabbinischen Gelehrten, die den Anspruch auf wahre Auslegung hatten<sup>83</sup>. Vor diesem Hintergrund sind einige Forscher skeptisch, was einen Einfluss einiger weniger Gelehrter innerhalb einer Landschaft verschiedener jüdischer Lebensweisen auf eine breite jüdische Bevölkerung angeht<sup>84</sup>.

Doch auch gegen dieses pessimistischere Bild wissen einige Forscher zugunsten der rabbinischen Gelehrten zu antworten<sup>85</sup>. Die meisten Forscher gehen jedoch von einem Mittelweg aus. Denn immerhin schafften es die rabbinischen Gelehrten, unabhängig von ihrem tatsächlichen Einfluss im antiken Syria Palaestina, ihre Version und Vision eines Judentums weiterzutragen: » [...] the Jewish sages['] efforts to preserve their national culture following the fall of the Second Temple would in time come to define the practice of Judaism the world over«<sup>86</sup>.

Um ein so großes und umfassendes Werk wie die Mischna und weitere rabbinische Schriften zu verfassen, müssen die Gelehrten nach Ishay Rosen-Zvi ein sehr großes Interesse daran gehabt haben, in ihrer Gemeinde einflussreich zu sein<sup>87</sup>. Cohen hält es für möglich, dass die Gelehrten vor allem

<sup>83</sup> Vgl. COHN, N. S.: *Memory of the Temple* (2013), 33–35.

<sup>84</sup> So etwa BURNS, J. E.: *Roman Law in the Jewish House of Study* (2017), 306; und SCHWARTZ, S.: *Imperialism and Jewish Society* (2001), 101–198; Der Mosaikboden der Synagoge in Sepphoris hat einige Darstellungen des Tempels. Nach Lee Levine könnte dies für eine Präsenz in Sepphoris von »priesterlichen« Juden, die eine Tradition des Tempelkults lebendig hielten, sprechen. LEVINE, Lee I.: *Contextualizing Jewish Art. The Synagogues at Hammat Tiberias and Sepphoris*, in: Kalmin, Richard / Schwartz, Seth (Hrsg.): *Leuven* 2003, 91–131, hier 125.

<sup>85</sup> Robert Brody meint zum Beispiel, die Arbeiten wie die von Seth Schwartz und Shaye Cohen würden zu pessimistisch damit umgehen, inwiefern es einen weitreichenden Einfluss rabbinischer Gelehrter in der jüdischen Bevölkerung Palaestinas gab. Vgl. BRODY, R.: *Rabbinic and Nonrabbinic* (2017), 275.

<sup>86</sup> BURNS, J. E.: *Roman Law in the Jewish House of Study* (2017), 293; Hierzu auch STEMBERGER, Günter, *Der Aufstieg der Rabbinen: Von einer Gelehrtenelite zur religiösen Führung*, 2013, URL: <https://electure-ms.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/vod/playlists%5C-/NaqBLb017F.html> (besucht am 10. 01. 2018).

<sup>87</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 497.

für Fragen ritueller Reinheit, Gelübde, Idolatrie, Landwirtschaft und Priesterabgaben tatsächlich von der Bevölkerung zu Rate gezogen wurden<sup>88</sup>. Die Gruppe derer, die ihr Wissen unter anderem in der Mischna festhielten, war sicherlich eine der vielen verschiedenen autoritativen Gruppen in Syria Palaestina, die die jüdische Bevölkerung in spirituellen und vor allem rituellen Fragen berieten und sich sehr viele ernsthafte Gedanken machten, wie eine solche Leitung oder Begleitung aussehen sollte.

## 1.2 Der Vergleich mit römischen Rechtstexten

Wie einleitend angesprochen, hat die Forschung der letzten Jahrzehnte debattiert, inwiefern die Mischna und Tosefta – wie auch andere tannaitische Literatur – schwierige Quellen für die Geschichtswissenschaft darstellen. Um die Arbeit mit ihnen dennoch zu ermöglichen, wenden Wissenschaftler verschiedene Ansätze an. In dieser Arbeit sollen die beiden Textcorpora konkreter in ihren römischen Entstehungskontext eingebettet werden. Hierbei ist insbesondere der Ansatz fruchtbar, den juristischen Charakter der tannaitischen Texte zu beleuchten und sie im größeren Kontext der römischen juristischen Textkultur, die zeitgleich mit der Entstehung der Mischna und Tosefta in Rom vorherrschte, zu untersuchen.

Für die Kontextualisierung früher rabbinischer Rechtstraditionen und die Erforschung verschiedener Rechtssysteme und ihrer Nutzung im Römischen Reich bietet sich ein bestimmter Themenbereich an, für den sich rabbinische und römische Rechtsquellen gleichermaßen interessieren. Für diese Arbeit stehen daher spezifische Themen im Mittelpunkt, die Frauen betreffen. In der Mischna werden Frauen meistens da erwähnt, wo es um Ehe- und Erbrecht geht, was in römischen Rechtstexten ebenso der Fall ist. Die rabbinischen Gelehrten suchen und erklären in der Mischna und Tosefta Lösungen zu

---

<sup>88</sup> COHEN, Shaye J. D.: The Rabbi in Second-Century Jewish Society, in: Horbury, William / Davies, William D. / Sturdy, John (Hrsg.): The Cambridge History of Judaism. Volume 3: The Early Roman Period, Cambridge 1999, 922–990, hier 962–969.

## 1 Einleitung

den gleichen – mit Frauen verbundenen – Problemen, die römische Rechtstexte ebenfalls beleuchten. Hierbei stellt sich die Frage, ob die rabbinischen Gelehrten gegenüber den römischen Rechtsangeboten Alternativen bieten konnten oder dies überhaupt intendierten.

Das Nebeneinanderstellen unterschiedlicher Rechtstexte, deren Ursprung in mehr oder weniger voneinander separaten Kontexten liegt, hat Vor- und Nachteile<sup>89</sup>. Zum Beispiel ist nicht klar, inwiefern sich jüdisches und römisches Recht bedingt haben könnten. Außerdem ist die Argumentationsstrategie in der Mischna von religiösen Geboten abhängig und rührt von einer von der römischen separaten Tradition her. Andererseits stehen frappierende Parallelen im Raum, so etwa der juristische Charakter vieler Abhandlungen in der Mischna, der an Texte römischer Juristen erinnert. Außerdem ist bemerkenswert, dass die Verschriftlichung der Mischna in Syria Palaestina zur der Zeit stattfand, die man im Allgemeinen als die Blütezeit der römischen Juristen bezeichnet. Ein römischer Einfluss auf die rabbinischen Gelehrten ist daher nicht auszuschließen<sup>90</sup>.

Für einen Vergleich bieten sich die Texte der Digesten<sup>91</sup> an, die eine Sammlung von Zitaten von Rechtsgelehrten aus dem zweiten und dritten Jahrhundert darstellen, die im sechsten Jahrhundert zusammengetragen wurde. Die Zitate der Juristen sind kasuistisch. Das heißt, sie behandeln sogenanntes

---

<sup>89</sup> Schon für die vorchristlichen Jahrhunderte nimmt Detlef Liebs einen Rechtsvergleich zwischen dem Zwölftafelgesetz, dem Stadtrecht von Gortyn und dem Buch Deuteronomium vor. Hierbei geht er sogar auf den Umgang in diesen Rechtstexten mit Frauen ein, der in Rom deutlich weniger streng ausfällt. Vgl. LIEBS, Detlef: Die Zwölf Tafeln im Vergleich mit griechischen und israelischen Kodifikationen, in: Burckhardt, Leonhard (Hrsg.): Berlin 2007, 87–101, hier 94.

<sup>90</sup> Vgl. z.B. DOHRMANN, Natalie B.: Law and Imperial Idioms. Rabbinic Legalism in a Roman World, in: Dohrmann, Natalie B. / Reed, Annette Yoshiko (Hrsg.): Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, Philadelphia 2013, 63–78, hier 63, 68, 73.

<sup>91</sup> Grundlegende Literatur u.a.: KRÜGER, Paul: Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts, München und Leipzig 1912; OSLER, Douglas: The Compilation of Justinian's Digest, in: SZ 102 (1985), 129–184; BLUHME, Friedrich: Die Ordnungen der Fragmente in den Pandektentiteln, in: ZGR 4 (1820), 257–473; vgl. z.B. auch HONORÉ, Tony: Justinian's Digest: Character and Compilation, Oxford 2010.

Fallrecht. Hierbei werden Einzelfälle bearbeitet, aber nicht antizipiert<sup>92</sup>. Nach Angaben Kaiser Justinians und seines Ministers Tribonian wurden die Digesten zwischen 530 und 533 zusammengetragen, was selbst in heutiger Zeit keine realistische Zeit wäre, um ein solches Werk zusammenzustellen<sup>93</sup>.

Dank ihres Aufbaus und ihrer Struktur eignen sich die Digesten mehr als andere römische Rechtsquellen, wie zum Beispiel die kaiserlichen Gesetzgebung, für diese Studie. Die Zitate der römischen Juristen ähneln im Aufbau und in der Hinsicht, welche Themen behandelt werden, vielen Mischnajot, in denen Interpretationen und Auslegungen verschiedener Gelehrter eingearbeitet wurden. Auch das Rekurren auf rabbinische Autoritäten in der Mischna und Tosefta erinnert an die Rechtsauslegungen der verschiedenen juristischen Persönlichkeiten der klassischen römischen Jurisprudenz. Eine weitere Gemeinsamkeit liegt darin, dass bei der Überlieferung der Mischna und Tosefta ähnliche Veränderungen stattgefunden haben könnten wie bei der Redaktion der Zitate der römischen Juristen im sechsten Jahrhundert, die gemeinhin als Interpolationen bezeichnet werden<sup>94</sup>. Obwohl unklar bleiben wird, welche Informationen über die Zeit und bei der Kompilation der Digesten verloren gegangen sind, gingen diejenigen, die das Material der Digesten zusammenstellten, von ihrer Gültigkeit aus<sup>95</sup>.

Die Juristen der Zeit der sogenannten klassischen Jurisprudenz genossen ein hohes Ansehen<sup>96</sup>. Kaius Tuori geht davon aus, dass ihre Rolle während

---

<sup>92</sup> Vgl. HONSELL, Heinrich: *Römisches Recht*, Berlin und Heidelberg<sup>8</sup> 2015, 7.

<sup>93</sup> Vgl. HONORÉ, T.: *Justinian's Digest: Character and Compilation* (2010), 1; ein Überblick zur Kodifizierung bei HARRIES, Jill / WOOD, Ian (Hrsg.): *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, 19–67.

<sup>94</sup> Vgl. KALB, Wilhelm: *Die Jagd nach Interpolationen in den Digesten*, in: *Das Juristenlatein. Versuch einer Charakteristik auf Grundlage der Digesten* (1888). *Wegweiser in die Römische Rechtssprache. Mit Übersetzungsbeispielen aus dem Gebiete des Römischen Rechts* (1912). *Die Jagd nach Interpolationen in den Digesten* (1897), Aalen 1984 (Neudruck), 3–4.

<sup>95</sup> Vgl. NATHAN, Geoffrey S.: *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London / New York 2000, 83.

<sup>96</sup> Einschlägige Literatur zu den Juristen z.B. bei KUNKEL, Wolfgang: *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1952, 272–289. Speziell zu Ulpian, der vor allem unter Caracalla wirkte, siehe HONORÉ, Tony: *Ulpian*, Oxford 1982, 6.

## 1 Einleitung

der Zeit der Severer an Bedeutung gewann und ihre Arbeit einen Einfluss auf imperiale Gesetzgebung hatte. Die Juristen verfassten sogar die Reskripte des Kaisers<sup>97</sup>. Das spricht dafür, dass auch Einwohner Syria Palaestina in direkten Kontakt mit der Arbeit römischer Juristen gekommen sein könnten. Trotzdem geben Christian Laes und Johann Strubbe zu bedenken, dass der Einfluss der Juristen auf die breite Masse der römischen Bevölkerung unklar ist, da nur etwa 10 Prozent der Bevölkerung sich als relativ wohlhabend gefühlt haben könnten<sup>98</sup> und daher Rechtsberatung in Anspruch hätten nehmen wollen. Rechtssysteme in Anspruch zu nehmen war also für viele Römer genauso ein Randphänomen wie es wahrscheinlich war, sich mit rabbinischen Themen auseinanderzusetzen.

Die textkritische Edition der Digesten stellt das Werk Theodor Mommsens und Paul Krügers dar<sup>99</sup>. Die ersten 34 Bücher der Digesten wurden von Rolf Knütel, Berthold Kupisch, Hans Hermann Seiler, Okko Behrends und anderen seit 1990 sukzessive übersetzt<sup>100</sup>. Obwohl diese zweisprachigen Ausgaben keine textkritischen Apparate enthalten und weitgehend unkommentiert sind, wird deren Übersetzung für diese Arbeit verwendet. Für die Übersetzung der restlichen Bücher dient diejenige Karl Eduard Ottos<sup>101</sup>. Weitere hilfreiche Literatur für die Arbeit mit den Digesten des *Corpus Iuris Civilis* stellen Arbeiten von Heinrich Honsell<sup>102</sup>, Theo Mayer-Maly<sup>103</sup> und Marie Theres Fögen<sup>104</sup> dar.

---

<sup>97</sup> »In this system, the Severan jurists such as Ulpian were the holders of imperial justice, who participated in the construction of an autonomous law by interpreting the imperial decisions«. Vgl. TUORI, Kaius: *The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication*, Oxford 2016, 243; 261.

<sup>98</sup> Vgl. LAES, Christian / STRUBBE, Johann: *Youth in the Roman Empire: The Young and the Restless Years?*, Cambridge 2014, 30.

<sup>99</sup> MOMMSEN, Theodor / KRÜGER, Paul (Hrsg.): *Corpus Iuris Civilis*, Hildesheim 1889.

<sup>100</sup> BEHRENDTS, Okko u.a. (Hrsg.): *Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. Bde. I–V*, Heidelberg 1990–2012.

<sup>101</sup> OTTO, Karl Eduard (Hrsg.): *Das Corpus Iuris Civilis*, 7 Bd., Leipzig 1831–1839 (ND Aachen 1984 und 1985).

<sup>102</sup> Vgl. HONSELL, H.: *Römisches Recht* (2015).

<sup>103</sup> Vgl. MAYER-MALY, Theo: *Römisches Recht*, Wien <sup>2</sup>1999.

<sup>104</sup> Vgl. FÖGEN, Marie Theres: *Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution*

Das römische Recht im Bereich Privatrecht, in das fast alle Frauen betreffende Regelungen hineinfallen, wurde weitgehend und intensiv von Max Kaser und Rolf Knütel aufgearbeitet und zusammengefasst<sup>105</sup>. Für römische Töchter spielt Literatur zur Kindheit in Rom eine wichtige Rolle. Dieses Thema gewann in den letzten Jahren an Prominenz<sup>106</sup>. Auch das Thema der *patria potestas* ist hier wichtig, wenn es um die Beziehung einer Tochter zu ihrem Vater<sup>107</sup> und mögliche Handlungsspielräume geht. Wie schon erwähnt spielen in römischen – wie auch in den rabbinischen – Rechtstexten Frauen vor allem da eine Rolle, wo es um ihre Verheiratung oder eine Scheidung geht<sup>108</sup>. Aber auch das Witwendasein und vor allem das Problem der Versor-

---

eines sozialen Systems, Göttingen 2002.

<sup>105</sup> Vgl. KASER, Max / KNÜTEL, Rolf: Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch, München<sup>8</sup> 2005.

<sup>106</sup> Siehe vor allem: BOBOU, Olympia: Children in the Hellenistic World. Statues and Representation, Oxford 2015; MANDER, Jason: Portraits of Children on Roman Funerary Monuments, New York 2013; RAWSON, Beryl: Children and Childhood in Roman Italy, New York 2003; LAES, Christian: Children in the Roman Empire. Outsiders Within, Cambridge 2011; LAPIN, Hayim: Maintenance of Wives and Children in Early Rabbinic and Documentary Texts from Roman Palestine, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context, Tübingen 2003, 177–198; GRUBBS, Judith Evans: Hidden in Plain Sight. Expositi in the Community, in: Dasen, Véronique / Späth, Thomas (Hrsg.): Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture, Oxford 2010, 293–310; dies.: Infant Exposure and Infanticide, in: Grubbs, Judith Evans / Parkin, Tim (Hrsg.): The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World, New York 2013, 83–107; BOSWELL, John: The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance, Chicago 1988; HALLETT, Judith P.: Fathers and Daughters in Roman Society. Women and the Elite Family, Princeton 1984; CORBIER, Mireille: Child Exposure and Abandonment, in: Dixon, Suzanne (Hrsg.): London / New York 2001, 52–73; dies.: Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome, Oxford 1991, 47–78; CALDWELL, L.: Roman Girlhood (2015).

<sup>107</sup> Hierzu z.B. SALLER, Richard P.: Familia and Domus, and the Roman Conception of the Family, in: Phoenix 38 (1984), 336–355; ders.: Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome, Oxford 1991, 144–165; BENKE, N.: On the Roman's Father's Right to Kill His Adulterous Daughter (2012).

<sup>108</sup> Zur römischen Ehe vor allem: TREGGIARI, Susan: Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991; dies.: Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it?, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome, Oxford 1991, 31–46; DIXON, Suzanne: From Ceremonial to Sexua-

gung von Witwen ist bei den Juristen ein wichtiges<sup>109</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten werden als Bürger des römischen Reiches mit römischen Institutionen in Berührung gekommen sein<sup>110</sup>. Wie oben festgestellt, waren die rabbinischen Gelehrten Teil der römischen Provinz, kamen mit imperialer Administration, dem Kaiserkult, römischen Soldaten und Beamten und anderen römischen Bürgern in Berührung und benutzten römische Infrastrukturen<sup>111</sup>. Bei diesen Überlegungen ist es wichtig zu beachten, inwiefern lokale und römische Rechtstraditionen im römischen Reich von Einwohnern genutzt wurden. Über Pluralität und Nutzung von Rechtssystemen forschen unter anderen Jill Harries<sup>112</sup>, Caroline Humfress<sup>113</sup> und Clifford Ando<sup>114</sup>. Einen guten Überblick über die Forschungsgeschichte des rö-

---

lities: A Survey of Scholarship on Roman Marriage, in: Dies. (Hrsg.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester u. a. 2011, 245–261; STAGL, Jakob Fortunat: *Favor dotis. Die Privilegierung der Mitgift im System des römischen Rechts*, Wien u. a. 2009; EISENRING, Gabriela: *Die römische Ehe als Rechtsverhältnis*, Wien u. a. 2002; KARL, Andrea Christiane: *Castitas temporum meorum. Die Partnerwahl der Frau im römischen Recht von der späten Republik bis zum Ausgang des 4. Jh. n.Chr.* (Europäische Hochschulschriften Reihe II Rechtswissenschaft 3905), Frankfurt am Main 2004.

<sup>109</sup> Grundlegend über römische Witwen siehe: SÖLLNER, Alfred: *Zur Vorgeschichte und Funktion der Actio Rei Uxoriae* (Forschungen zum Römischen Recht 26), Köln 1969; GARDNER, Jane: *Women in Roman Law and Society*, Kent 1986; HEYSE, Gabriele: *Mulier non debet abire nuda. Das Erbrecht und die Versorgung der Witwe in Rom* (Europäische Hochschulschriften Reihe II Rechtswissenschaft), Frankfurt am Main 1994; PAPA-KONSTANTINOU, Kalliopi: *Die Collatio Dotis. Mitgift und Miterben – Auseinandersetzung im römischen Recht*, Köln u. a. 1998; Eine sehr viele Quellen umfassende, sozialgeschichtliche Studie über Witwen und Waisen im römischen Reich erarbeitete Jens-Uwe Krause. KRAUSE, Jens-Uwe: *Witwen und Waisen im Römischen Reich, Band II: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen*, Stuttgart 1994.

<sup>110</sup> Vgl. TROPPEL, Amram D.: *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004, 194–196.

<sup>111</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 491.

<sup>112</sup> HARRIES, Jill: *Creating Legal Space. Settling Disputes in the Roman Empire*, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Tübingen 2003, 63–81; dies.: *Legal Education and Training of Lawyers*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 151–163.

<sup>113</sup> HUMFRESS, Caroline: *Cracking the Codex: Late Roman Legal Practice in Context*, in: *BICS* 49 (2006), 241–254; dies.: *Law's Empire: Roman Universalism and Legal Practice*, in: du Plessis, Paul J. (Hrsg.): *New Frontiers. Law and Society in the Roman World*, Edinburgh 2013, 73–101.

<sup>114</sup> ANDO, Clifford: *Legal Pluralism in Practice*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and*

mischen Provinzialrechts bietet Kimberly Czajkowski. Viele der Quellen für dieses Forschungsgebiet kommen aus Ägypten und weisen darauf hin, dass römisches Recht der Provinz nicht aufgezwungen wurde<sup>115</sup>. Dieses Wissen lässt sich auf andere Teile des römischen Reichs anwenden.

Natalie Dohrmann, Annette Yoshiko Reed<sup>116</sup>, Naftali Cohn<sup>117</sup> und Catherine Hezser<sup>118</sup> zeigen sich in Studien der letzten zehn Jahre davon überzeugt, dass die rabbinischen Gelehrten in dem juristischen Charakter der Mischna von römischen Rechtstraditionen beeinflusst wurden. Dohrmann fasst in *Can „Law“ Be Private? The Mixed Message of Rabbinic Oral Law* von 2015 einige wahrscheinliche Motivationen der Rabbinen, die Mischna zu verschriftlichen, zusammen. Nach Dohrmann gehen viele Forscher davon aus, dass die Mischna Deutungshoheiten über Gesetze der Tora festlegt, um sich gegen ein aufkommendes Christentum aufzustellen. Sie ist außerdem eher skeptisch, ob die Rabbinen sich in einer von ihnen nicht weiter thematisierten

---

Society, Oxford 2016, 283–293; ders.: Sovereignty, Territoriality and Universalism in the Aftermath of Caracalla, in: Ders. (Hrsg.): *Citizenship and Empire in Europe 200–1900. The Antonine Constitution after 1800 Years*, Stuttgart 2016, 7–27; siehe auch: RICHARDSON, John: Provincial Administration, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 111–123; ROSELAAR, Saskia T.: Local Administration, in: Ebd., Oxford 2016, 124–136; ECK, Werner: *Die Verwaltung des römischen Reiches in der hohen Kaiserzeit*, Basel 1997; COTTON, Hannah H. / ECK, Werner: *Roman Officials in Judaea and Arabia and Civil Jurisdiction*, in: Katzoff, Ranon / Schaps, David (Hrsg.): *Law in the Documents of the Judaean Desert*, Leiden 2005, 23–44.

<sup>115</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, Kimberly: *Localized Law. The Babatha and Salome Komaise Archives* (Oxford Studies in Roman Society and Law), Oxford 2017, 15–17.

<sup>116</sup> Z.B. DOHRMANN, N. B.: *Law and Imperial Idioms* (2013); dies.: *Can »Law« Be Private? The Mixed Message of Rabbinic Oral Law*, in: Ando, Clifford / Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), Berlin u.a. 2015, 187–216; DOHRMANN, Natalie B. / REED, Annette Yoshiko (Hrsg.): *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia 2013.

<sup>117</sup> Vgl. COHN, N. S.: *Memory of the Temple* (2013).

<sup>118</sup> HEZSER, Catherine: *Roman Law and Rabbinic Legal Composition*, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva / Jaffee, Martin S. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, 144–163; dies.: *Material Culture and Daily Life*, in: Goodman, Martin / Alexander, Philip (Hrsg.): *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, New York 2010, 301–317.

griechisch-philosophischen Tradition sehen<sup>119</sup>. Eine Abgrenzung zu anderen jüdischen Gruppen spielt sicherlich eine wichtige Rolle im rabbinischen Selbstverständnis. Nach Cohn nahmen die rabbinischen Gelehrten ein prestigeträchtiges Modell der dominanten römischen Kultur in Anspruch, um im Bereich der jüdischen rituellen Gesetze einen Machtanspruch und Deutungshoheit über alle Judäer zu behaupten. Sie hätten sich nach dem Modell der römischen Juristen inszeniert, um sich von anderen Gruppen und jüdischen Autoritäten abzugrenzen<sup>120</sup>.

Hezser, die allerdings nur den Text des Yerushalmi betrachtet, und Cohn machen darauf aufmerksam, dass schon der Aufbau einer typischen Mishna und einer *responsa* römischer Juristen Parallelen aufweist, auch wenn er nicht in allen Fällen gleich ist: Während die meisten römischen Fälle Fallbeschreibung (*casus*), Fragestellung (*quaestio*) und Lösung (*responsum*), beinhalten, sind nur wenige Fälle in der Mishna mit der formellen Sprache von Frage und Antwort aufgebaut<sup>121</sup>. Ein gemeinsames intellektuelles Klima sei jedoch in beiden Textformen zu spüren<sup>122</sup>. Hezser stellt außerdem fest, dass die rabbinischen Gelehrten und römische Juristen oft auf die gleichen für die Mitglieder ihrer Gemeinden relevanten Fragen Antworten suchen. Hezser beschäftigt sich hier mit der Frage von Sklaven und Sklaverei in rabbinischen und römischen Rechtsquellen, aber Ähnliches lässt sich auch in Bezug auf Frauen in römischen und rabbinischen Rechtstexten bestätigen. Obwohl rabbinische und römische Gelehrte sich mit sich thematisch nahe stehenden Fragestellungen beschäftigen, kommen sie nicht zu den gleichen Ergebnissen, was auf unterschiedliche sozio-ökonomische Umstände und moralische Vorstellungen schließen lässt<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> Vgl. DOHRMANN, N. B.: Can »Law« Be Private? (2015), 194–198.

<sup>120</sup> Vgl. COHN, N. S.: Memory of the Temple (2013), 17; 23; 36–37.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 20–22; HEZSER, C.: Roman Law and Rabbinic Legal Composition (2007), 154.

<sup>122</sup> Vgl. SIMON-SHOSHAN, Moshe: Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah, Oxford 2012, 81–82; TROPPEL, A. D.: Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East (2004), 196.

<sup>123</sup> Vgl. HEZSER, Catherine: Slaves and Slavery in Rabbinic and Roman Law, in: Dies. (Hrsg.):

Auch Matthias Morgenstern nimmt einen Vergleich zwischen jüdischem und griechisch-römischem Recht in der Antike vor, wobei er vom Talmud Yerushalmi ausgeht und nicht von der Mischna und Tosefta<sup>124</sup>. Weiterhin sieht Jill Harries das Aufkommen schriftlicher juristischer Texte der klassischen Jurisprudenz als Zeichen für ein zunehmendes Vertrauen in das geschriebene Wort und das Wachstum der regelbasierenden Kultur unter kaiserlichen Administratoren. Nicht weit von den rabbinischen Gelehrten, entwickelte sich ab dem späten zweiten Jahrhundert in Berytus eine römische Institution, die für ihre Ausbildung juristischer Assessoren und Administratoren bekannt wurde. Auch Alexandria und Caesarea waren Zentren der Gelehrsamkeit<sup>125</sup>. Einige der wichtigsten römischen Juristen, die in den Digesten zitiert wurden, wirkten in römischen Provinzen, wie zum Beispiel Javolen, Julian und Modestin. Scaevola und Papinian besprachen Anfragen aus Provinzen<sup>126</sup>.

Die Erklärung der Mischna als Versuch der Abgrenzung reicht nach Dohrmann nicht aus, um ihren juristischen Charakter zu erklären. Hierbei werde ignoriert, dass die Rabbinen sich in der Mischna mit zivilem Recht und Strafrecht beschäftigen und eine der römischen anmutende Art haben, juristische Texte zu verfassen und zu produzieren<sup>127</sup>. Berkowitz hingegen sieht die Weiterentwicklung eigener Rechtstraditionen der Rabbinen, bei ihr speziell im Fall der Todesstrafe, als Abwehrreaktion gegen römische Dominanz<sup>128</sup>. Die

---

Tübingen 2003, 133–176, hier 133–134.

<sup>124</sup> Vgl. MORGENSTERN, Matthias: Das jüdische Eherecht und der christliche Virginitätsdiskurs. Eine religionsvergleichende Skizze anhand des Traktates Ketubbot im Jerusalemer Talmud, in: Morgenstern, Matthias / Boudignon, Christian / Tietz, Christiane (Hrsg.): Männlich und weiblich schuf er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen, Göttingen 2011, 88–117, hier 91–92.

<sup>125</sup> Vgl. HARRIES, J.: Legal Education and Training of Lawyers (2016), 159–161.

<sup>126</sup> Vgl. LIEBS, Detlef: Römische Provinzialjurisprudenz, in: Temporini, Hildegard (Hrsg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II: Principat, Bd. 15, Berlin 1976, 288–362, hier 291–292; Kunkel ist eher skeptisch, was die juristische Kultur in den römischen<sup>1</sup> Provinzen im Gegensatz zur Klassik in Rom angeht. Vgl. KUNKEL, W.: Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen (1952), 346–365.

<sup>127</sup> Vgl. DOHRMANN, N. B.: Can »Law« Be Private? (2015), 198.

<sup>128</sup> Vgl. BERKOWITZ, B. A.: Execution and Invention (2006), 212.

## 1 Einleitung

rabbinischen Gelehrten – und dies wird besonders bei der Beschäftigung mit den Teilen der Mischna und Tosefta deutlich, die sich mit Frauen befassen – beschäftigten sich zu einem hohen Maße mit Lösungsansätzen für Probleme, die sich den Mitgliedern der Bevölkerung Syria Palaestina tatsächlich stellten und die von einer römischen Rechtsinstitution der Provinz ebenso hätten behandelt werden können.

Martin Goodman, der davon ausgeht, dass die rabbinischen Gelehrten als Juristen und Teil der römischen Administration arbeiteten, sieht eine Ähnlichkeit in der Rolle der römischen Juristen und rabbinischen Gelehrten als Entwickler von Rechtskonzepten und Gesetzen und macht auf die geographische Nähe des Ulpian in Tyros zu den rabbinischen Gelehrten in Palaestina aufmerksam<sup>129</sup>. Teile des Mischna-Traktats *Avot* gilt sogar unter vielen Wissenschaftlern als direkt von römischen literarischen Formen beeinflusst<sup>130</sup>.

Diesen Einschätzungen stehen einige Stimmen entgegen. Zum Beispiel hält Burns es für unwahrscheinlich, dass rabbinische Gelehrte der ersten Jahrhunderte mit römischen Rechtstraditionen in Berührung kamen<sup>131</sup>, während Rosen-Zvi den Ansatz von Dohrmann für zu abstrakt hält. Ein direkter Vergleich tannaitischer Texte mit römischen Rechtstexten sei nicht sinnvoll<sup>132</sup>. Auch Ranon Katzoff ist sehr skeptisch, was den römischen Einfluss auf die rabbinischen Gelehrten angeht und führt an, dass sich kein lateinischer Begriff in der rabbinischen Literatur merkbar durchgesetzt habe<sup>133</sup>.

Für das Unterfangen dieser Arbeit ist jedoch ein solcher Vergleich sehr fruchtbar. Hier sollen die Mischna und Tosefta in ihren Entstehungskontext eingebettet werden. Dieser liegt im Römischen Reich, in dem sowohl in Rom

---

<sup>129</sup> Vgl. GOODMAN, Martin: *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132–212*, Totowa 1983, 127; 160.

<sup>130</sup> Vgl. z.B. LEVINE, L. I.: *Jews and Judaism in Palestine* (2017), 398.

<sup>131</sup> Vgl. BURNS, J. E.: *Roman Law in the Jewish House of Study* (2017), 305.

<sup>132</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 490; 508.

<sup>133</sup> KATZOFF, Ranon: *Sperper's Dictionary of Greek and Latin Termin in Rabbinic Literature – A Review Essay*, in: *JSJ* (1989), 195–206, hier 204–205.

als auch in Syria Palaestina bestimmte Gelehrte Rechtstexte entwickelten, in denen sie mitunter vieles über akzeptierte Sitten und Bräuche ihrer Gesellschaft preisgeben. Römische und jüdische Rechtstexte reagieren hierbei auf die gleichen Probleme, die sich bei Regelungen, die mit Frauen zu tun haben, eröffnen. Auch wenn diese Lösungen, wie festzustellen sein wird, doch sehr unterschiedlich ausfallen, ist dieses eine wichtige Erkenntnis und lässt wiederum auf Motive der rabbinischen Gelehrten in ihrem Unterfangen, die Mischna und Tosefta zu verschriftlichen, schließen.

## 1.3 Jüdische Frauen im 2. und 3. Jahrhundert

### 1.3.1 Frauen in der Mischna

Über die Lebensumstände und die Lebenswelt jüdischer Frauen im Römischen Reich in den ersten Jahrhunderten n.Chr. ist nicht viel überliefert. Generell gestaltet sich die Erforschung der Frau in der Antike als schwierig, da Frauen selbst selten Zeugnisse hinterließen. Trotzdem lohnen sich auf Frauen fokussierte Forschungsthemen, da neue Fragen an die Quellen gestellt werden, die zu neuen Erkenntnissen führen<sup>134</sup>. Für jüdische Frauen führt ein Weg über die wenigen Frauen angehenden Inschriften aus Kleinasien, die Bernadette Brooten 1980<sup>135</sup> herausgab und die Zeugnis darüber ablegen, dass Frauen in das religiöse Leben kleinasiatischer Synagogen eingebunden waren<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> Vgl. HIEBERT, Paula S.: »Whence Shall Help Come to Me?« The Biblical Widow, in: Day, Peggy L. (Hrsg.): *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 125–141, hier 125.

<sup>135</sup> Vgl. BROOTEN, Bernadette J.: *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982, 3.

<sup>136</sup> Ein kurzes Überblickswerk über jüdische Frauen in der griechisch-römischen Antike erschien 1987 von Günter Mayer, der auf die Namen jüdischer Frauen im römischen Reich einging. MAYER, Günter: *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart u.a. 1987.

## 1 Einleitung

»Women are always anomalous in ancient texts, and their mere presence has to be sufficiently explained«<sup>137</sup>. Tatsächlich ist es in den Texten der Mischna und Tosefta so, dass Frauen in den Regelungen, Bestimmungen und Gesetzesauslegungen im Regelfall nicht genannt werden. Obwohl die rabbinische Literatur zum größten Teil als androzentrisch gilt<sup>138</sup>, heißt das nicht automatisch, dass Frauen ausgeschlossen werden. Trotzdem gibt es separate Regelungen für Frauen, die in gesonderten Abschnitten, Kapiteln und Traktaten behandelt werden, wobei die Sammlung aller Mischnajot, die mit Frauen – oder auch wie Hauptman anmerkt, mit verheirateten Frauen<sup>139</sup> – zu tun haben, zur Ordnung *Nashim* in späterer Redaktion vorgenommen wurde. Neben einer Untersuchung der Lebenswelt jüdischer Frauen im römischen Reich ist es möglich, die Gedankenwelt derer zu untersuchen, die zwar nicht das Leben von Frauen dokumentierten, jedoch Vorstellungen über das ideale Verhalten von Frauen entwickelten.

Eine Handvoll Forscherinnen wie Judith Hauptman<sup>140</sup>, Tal Ilan<sup>141</sup>, Cynthia Baker<sup>142</sup>, Miriam Peskowitz<sup>143</sup>, Judith Baskin<sup>144</sup> und Léonie Archer<sup>145</sup> beschäftigten sich in den achtziger und neunziger Jahren mit Frauen in rabbinischer Literatur. Judith Hauptman zum Beispiel äußert in ihrer Studie

<sup>137</sup> ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997), 54.

<sup>138</sup> Vgl. BASKIN, Judith R.: Introduction: Four Approaches to Women and the Jewish Experience, in: Greenspahn, Frederick (Hrsg.): *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*, New York 2009, 1–22, hier 3.

<sup>139</sup> Vgl. HAUPTMAN, Judith: Feminist Perspective on Rabbinic Texts, in: Davidman, Lynn / Tenenbaum, Shelly (Hrsg.): *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven 1994, 40–61, hier 46.

<sup>140</sup> Ebd.; dies.: *Rereading the Rabbis. A Women's Voice*, Boulder 1998; dies.: *Rereading the Mishnah. A New Approach to Ancient Jewish Texts* (Texts and Studies in Ancient Judaism 109), Tübingen 2005.

<sup>141</sup> Unter anderem ILAN, Tal: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Tübingen 1995; dies.: *Mine and Yours* (1997).

<sup>142</sup> BAKER, Cynthia M.: *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford 2003; dies.: *When Jews Were Women*, in: *History of Religions* 45 (2005), 114–134.

<sup>143</sup> PESKOWITZ, M.: *Spinning Fantasies* (1997).

<sup>144</sup> BASKIN, Judith R.: Review Essay: Approaches to the Representation of Women in Rabbinic Literature, in: *NASHIM* (2005), 191–203.

<sup>145</sup> ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990).

*Rereading the Rabbis. A Woman's Voice* die Vermutung, die rabbinischen Gelehrten hätten einige der Gesetze der Tora so weiterentwickelt, dass sie das Leben von jüdischen Frauen erleichterten<sup>146</sup>. Tal Ilan hingegen arbeitete in ihrer Arbeit *Mine and Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature* unter anderem mit Verbformen in der rabbinischen Literatur, die in femininer Form vorkommen. Dort wird zwar oft ein generisches Maskulin benutzt, jedoch ist an einigen Stellen spezifisch von Männern oder Frauen die Rede<sup>147</sup>. Für Peskowitz suchen die rabbinischen Gelehrten vor allem in der Mischna nach Wegen, ihre Frauen gegenüber überlegene Rolle zu rechtfertigen. Außerdem würden die Gelehrten Frauen vor allem in Bezug auf ihren Besitz sehen: »Both gender as well as distinctions among women's states – unmarried, betrothed, married, widowed, and divorced – were constituted (in part) through assessing their relation to property«<sup>148</sup>.

Über die Rolle von Frauen, die aus der Mischna hervorgeht, schrieb 1988 Judith Romney Wegner eine umfassende Studie, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*<sup>149</sup>. Romney Wegner untersucht, wann Frauen innerhalb der Mischna als »chattel« – bewegliches Gut – oder Person behandelt werden und kommt zu dem Schluss: »I found that the Mishnah treats women as chattel *only* when her biological functions belong to a specific man *and* the case poses a threat to his control of that function«<sup>150</sup>. Weiterhin sieht Romney Wegner in der Mischna eine Schrift, aus der die von den rabbinischen Gelehrten geschaffene Idealwelt zu erahnen ist, also eine Quelle für eine Studie der Idealvorstellungen der Rabbinen. Die Mischna gibt Auskunft über die Vorstellungen der Rabbinen über die Frau in ihrer Gesellschaft und obwohl Frauen für diese wichtig sind, spielen sie in der Mischna eine marginale Rolle<sup>151</sup>. Ganz anders geht zum Beispiel Jonathan Milgram in seiner

<sup>146</sup> Vgl. z.B. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 85; auch Dies. (Rez.): *Chattel or Person. The Status of Women in the Mishnah* (1992), 14.

<sup>147</sup> Vgl. ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997), 224–227.

<sup>148</sup> PESKOWITZ, M.: *Spinning Fantasies* (1997), 35.

<sup>149</sup> WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988).

<sup>150</sup> Ebd., vi.

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 4; 6; In ihrer Rezension zu Wegners Arbeit zeigt Karen L. King, wie Wegner mit

## 1 Einleitung

Monographie über Erbrecht in tannaitischen Quellen mit der Mischna um. Er benutzt die rabbinische Literatur als historische Quelle und differenziert wenig zwischen rabbinischen Quellen und sehr viel älteren jüdischen Quellen<sup>152</sup>. Dadurch entsteht der Eindruck, man könne aus der Mischna direkte Bezüge zur Lebensrealität von Frauen im antiken Syria Palaestina herstellen, was jedoch nicht möglich ist.

In dieser Arbeit werden die hier vorgestellten, verschiedenen Forschungsansätze zusammengebracht und die für diese Untersuchung relevanten Teile der Mischna und Tosefta – in denen Frauen thematisiert werden – nicht ohne ihren Entstehungszusammenhang betrachtet. So kann die Analyse über Frauen in der Mischna und Tosefta einen Beitrag zu Fragen der rabbinischen Gelehrten innerhalb ihrer Umwelt leisten. Die meisten Traktate und Kapitel der Mischna, in denen Frauen vorkommen und speziell Frauen betreffende Regelungen entwickelt werden, stellen gleichzeitig die Stellen der Mischna dar, aus denen man etwas über die Lebens- und Gedankenwelt derjenigen, die die Mischna redigierten, erahnen kann, vor allem nämlich, wie sie sich eine ideale Gesellschaft vorstellten und ihre Mitglieder definierten.

---

manchen Themen und Beurteilungen der rabbinischen Gelehrten beziehungsweise der anonymen Autoren der Mischna nicht ganz wissenschaftlich umgeht. Außerdem würde sie einen stärkeren Fokus auf psychologische statt auf soziologische Fragen legen. Vgl. KING, Karen L. (Rez.): »Chattel or Person. The Status of Women in the Mishnah«, in: *Religious Studies Review* 18 (1992), 14–18, hier 16; Hauptman stellt fest, dass Wegner der Frage, ob die Mischna nicht eine Verbesserung der theoretischen Lebenssituation von Frauen im Gegensatz zur Tora darstellen könnte, die Hauptman in ihren Arbeiten beantwortet, nicht nachgeht: »It seems to me that just the opposite may be the case: what the framers of the Mishnah began with was a set of Pentateuchal rules treating married women almost like chattel with respect to vows, bride-price, premium on virginity, levirate claims, and the ordeal of bitter waters. And what they accomplished in the course of their deliberations was a movement away from levirate ties and water ordeals toward standardizing ketubot (marriage documents), gittin (bills of divorce), and betrothal declarations. One cannot overlook that all of the Mishnah's rules presuppose patriarchal institutions, but at the same time it seems clear that it attempts to infuse the biblical legacy with a more sympathetic attitude toward women«. HAUPTMAN, J. (Rez.): *Chattel or Person. The Status of Women in the Mishnah* (1992), 14.

<sup>152</sup> Vgl. MILGRAM, Jonathan S.: *From Mesopotamia to the Mishnah. Tannaitic Inheritance Law in its Legal and Social Contexts*, Tübingen 2016, 124.

Für die Betrachtung von Mädchen beziehungsweise Frauen in der Mischna und Tosefta im Kontext des Römischen Reichs, die innerhalb der Familie ihres Vaters angesiedelt sind, liegt ein Vergleich der Rolle des Vaters in rabbinischer Literatur und dem römischen *pater familias* nahe<sup>153</sup>. Die Mischna bespricht die Problematik, dass junge oder unverheiratete Frauen durch verschiedene Umstände für eine Ehe unattraktiv gemacht werden können und geht näher auf körperliche Verletzungen und Vergewaltigungen ein<sup>154</sup>. Die Lösungen der Mischna für dieses Thema stellen sich als sehr unterschiedlich zu denen der römischen Juristen heraus.

Die sogenannte *Ketubba*<sup>155</sup>, ein Ehevertrag und ein Geldbetrag, der einer Frau am Ende ihrer Ehe von ihrem Ehemann oder dessen Erben ausgezahlt werden soll, wird in der Mischna im Gegensatz zur Tora neu eingeführt und in einem gleichnamigen Traktat, *Ketubbot* behandelt. Dieser Traktat steht für die Betrachtung der Handlungsspielräume nach der Mischna und Tosefta in dieser Arbeit im Mittelpunkt<sup>156</sup>. Die *Ketubba* soll gegenüber der rö-

---

<sup>153</sup> Auf diesen Vergleich geht auch Romney Wegner schon ein. Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 4; Pflichten auf Seiten eines Vaters gegenüber seiner Tochter beleuchtete LAPIN 2003. Vgl. LAPIN, H.: *Maintenance of Wives* (2003).

<sup>154</sup> An einem Aufsatz von Margaret Williams über jüdische Familien im römischen Reich, in dem sie sich unter anderem mit archäologischen Quellen auseinandersetzt, wird deutlich, dass das antike Judentum in der Forschung immer mehr als Teil des römischen Reichs angesehen wird und in einem Sammelband zur Familie im römischen Reich die »jüdische« Familie berücksichtigt werden sollte. Vgl. WILLIAMS, M.: *Jewish Family in Judaea* (2005), 161–2; 175–7; Das gleiche gilt für den Aufsatz von Hagith Sivan über »Children in the Synagogue« im *Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World* von 2013, ein an sich junges Forschungsfeld. Vgl. SIVAN, Hagith: *Pictorial Paideia: Children in the Synagogue*, in: Grubbs, Judith Evans / Parkin, Tim (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, New York 2013, 532–555.

<sup>155</sup> Grundlegend EPSTEIN, Louis M.: *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, New York 1942 (ND 1968); KAHANA, Kopel: *The Theory of Marriage in Jewish Law*, Leiden 1966; NEUDECKER, Reinhard: *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat Gittin*, Rom 1982, zur Scheidung auch.

<sup>156</sup> Mit dem Traktat *Ketubbot* beschäftigen sich die oben genannten Forscherinnen, z.B.: HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998); WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988); ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990); ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995); speziell mit der *Ketubba* aber auch LANGER, Gerhard: *Zum Vermögen von Frauen in der Ehe am Beispiel des Mischna- und Tosefta-Traktates Ketubbot*, in: *Kairos* 35 (1992–1993), 27–63; SATLOW, Michael L.: *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton

## 1 Einleitung

mischen Mitgift, *dos*, betrachtet werden, die nicht vom Ehemann, sondern meistens dem Vater der Braut bereit gestellt wird.

Für die Ehefrau in der Mischna und die Betrachtung der Bedeutung der *Ketubba* bezüglich der Verhaltenserwartungen an Ehefrauen ist der Traktat *Nidda* wichtig. In diesem wird ein Teil des Verhaltenskatalogs der Ehefrau definiert und erklärt, inwiefern eine Frau Reinheitsgebote während ihrer Menstruation einhalten soll<sup>157</sup>.

Für das Thema des Lebens einer Frau nach dem Ende ihrer Ehe sind vor allem Arbeiten zu Witwen in der Mischna wichtig. Hier sind hilfreich die Ar-

---

2001; Hilfreich für die Basis, obwohl auf die Frühe Neuzeit eingegangen wird: KLEIN, Birgit E.: Ungleichheiten als Chance? Jüdinnen und das jüdische Ehegüterrecht in Norm und Praxis, in: *Aschkenas* 17 (2007), 345–384; dies.: Erbinnen in Norm und Praxis: Fiktion und Realität im Erbstreit der Familien Liebmann – von Geldern, in: Gotzmann, Andreas / Wendehorst, Stephan (Hrsg.): *Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich* (Zeitschrift für historische Forschung. Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit 39), Berlin 2007, 175–205; dies.: Jüdisches Ehegüter- und Erbrecht der Vormoderne. Der Funktionswandel der *ketubba* und seine Folgen, in: *L’Homme* 22 (2011), 39–54.

<sup>157</sup> NIHAN, Christophe: Forms and Functions of Purity in Leviticus, in: Frevel, Christian / Nihan, Christophe (Hrsg.): *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden 2013, 311–367, hier Über Reinheitsgebote in der Tora und Mischna vgl. WASSEN, Cecilia: Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple? Sanctuary Metaphors and Construction of Sacred Space in the Dead Sea Scrolls and Paul’s Letters, in: Ehrlich, Carl S. / Runesson, Anders / Schuller, Eileen (Hrsg.): *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity* (Essays in Memory of Susan Haber), Tübingen 2013, 55–86; KLAWANS, Jonathan: *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York 2000; KRAEMER, Ross Shepard: *Her Share of the Blessings. Women’s Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York 1992; HARRINGTON, Hannah K.: *Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*. Biblical Foundations, Atlanta 1993; RAJAK, Tessa: *The Jewish Community and its Boundaries*, in: Lieu, Judith / North, John / Rajak, Tessa (Hrsg.): *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992, 9–28; BALBERG, M.: *Purity* (2014); speziell zu *Nidda* vor allem: FONROBERT, Charlotte Elisheva: *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000; dies.: When Women Walk in the Way of Their Fathers: On Gendering the Rabbinic Claim for Authority, in: *Journal of the History of Sexuality. Special Issue: Sexuality in Late Antiquity* 3 (2001), 398–415.

beiten von Hiebert<sup>158</sup>, Dvora Weisberg<sup>159</sup> und noch einmal die von Baker<sup>160</sup>, Wegner<sup>161</sup> und Archer<sup>162</sup>.

Nach Hezser werden Frauen im griechisch-römischen Denken sowie in dem der rabbinischen Gelehrten oft mit Sklaven gleichgesetzt, in dem zwischen Bürgern beziehungsweise Israeliten und Frauen und Sklaven gleichermaßen unterschieden wird und sie dadurch gemeinsam für nicht vollwertige Mitglieder der Gesellschaft stehen<sup>163</sup>. Mit jüdischen (und auch mit nicht-jüdischen) Sklavinnen beschäftigt sich weder die Mischna noch die Tosefta ausführlich. Sklavinnen werden zwar erwähnt, aber nur am Rande und sind nicht zentrales Thema. Hezser arbeitete eingehend zu dem Thema Sklaverei, das in Syria Palaestina ein alltägliches Phänomen darstellte<sup>164</sup>, in der rabbinischen Literatur. Oft waren es verschuldete Personen, die Sklaven wurden<sup>165</sup>. Wie auch bei Sklavinnen in Rom<sup>166</sup> waren Sklavinnen ihrem Besitzer ausgeliefert und standen ihm sexuell zur Verfügung<sup>167</sup>.

<sup>158</sup> HIEBERT, P. S.: »Whence Shall Help Come to Me?« The Biblical Widow (1989).

<sup>159</sup> WEISBERG, DVORA E.: Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism, Hanover / London 2009.

<sup>160</sup> BAKER, C. M.: Rebuilding the House of Israel (2003).

<sup>161</sup> WEGNER, J. R.: Chattel or Person? (1988).

<sup>162</sup> ARCHER, L. J.: Her Price Is Beyond Rubies (1990).

<sup>163</sup> Vgl. HEZSER, Catherine: The Social Status of Slaves in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Society, in: Schäfer, Peter (Hrsg.): The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture 3, Tübingen 2002, 91–137, hier 112–113.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., 92; siehe auch Dies.: Slaves and Slavery (2003); GLANCY, Jennifer A.: The Sexual Use of Slaves: A Response to Kype Harper on Jewish and Christian *Porneia*, in: JBL (2015), 215–229.

<sup>165</sup> Vgl. HEZSER, C.: Social Status of Slaves (2002), 102; zum Thema Sklaverei in der Mischna auch: FLESHER, Paul Virgil McCracken: Oxen, Women, or Citizens: Slaves in the System of the Mishnah (Brown Judaic Studies 143), Atlanta 1988.

<sup>166</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: Iusti Coniuges (1991), 408.

<sup>167</sup> Vgl. HEZSER, C.: Social Status of Slaves (2002), 129–130; dies.: Part Whore, Part Wife. Slave Women in the Palestinian Rabbinic Tradition, in: Eisen, Ute E. / Gerber, Christine / Standhartinger, Angela (Hrsg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität am frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013, 303–323, hier 310–313; STEIN, Dina: A Maidservant and Her Master's Voice: Discourse, Identity, and Eros in Rabbinic Texts, in: Journal of the History of Sexuality 10 (2001), 375–397, hier 378.

### 1.3.2 Die Dokumente der Babatha

Ein weiterer Versuch, etwas über die Lebenswelt oder die Umstände jüdischer Frauen im römischen Reich herauszufinden, geht über die Auswertung einiger Papyrusdokumente, unter denen sich für Frauen ausgestellte Verträge finden. Dieser Aufgabe widmeten sich vor allem Hannah Cotton<sup>168</sup>, Margaret Williams<sup>169</sup>, Jacobine Oudshoorn<sup>170</sup> und jüngst Kimberly Czajkowski<sup>171</sup>. In den 1960er Jahren wurden in einer Höhle am Toten Meer mehrere Papyrusfunde gemacht. Teil des Fundes, unter dem sich Dokumente des Bar Kokhbas befinden, ist das Archiv einer jüdischen Frau, Babatha, Tochter des Simeon<sup>172</sup>.

Die Sammlung der Dokumente Babathas enthält 36 Papyri aus den Jahren 94–132, von denen drei zu fragmentarisch sind, um den Inhalt erkennen zu können<sup>173</sup>. Von den Papyri sind sieben in nabatäisch-aramäischer Sprache, das im Königreich Nabataea üblich war, drei in der in Judäa üblichen jüdisch-aramäischer Sprache und die restlichen auf Griechisch, der *lingua*

<sup>168</sup> Vgl. z.B. COTTON, Hannah M.: Women and Law in the Documents from the Judaean Desert, in: Melaerts, Henri / Mooren, Leon (Hrsg.): *Le rôle et le statut de la femme en Egypte hellénistique, romaine et byzantine : actes du colloque international*, Bruxelles-Leuven, 27–29 novembre 1997, Paris u.a. 2002, 123–147; dies.: Jewish Jurisdiction under Roman Rule: Prolegomena, in: Labahn, Michael / Zangenberg, Jürgen (Hrsg.): *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies*, Tübingen u. a. 2002, 13–28; dies.: The Guardianship of Jesus Son of Babatha: Roman and Local Law in the Province of Arabia, in: *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 94–113; COTTON, H. H. / ECK, W.: Roman Officials in Judaea (2005); COTTON, Hannah M.: Eleuthera and Brat Horin: Another Look at Babatha's *Ketubba*, *P.Yadin* 10, in: *JJS* 68 (2017), 225–233.

<sup>169</sup> WILLIAMS, M.: *Jewish Family in Judaea* (2005).

<sup>170</sup> OUDSHOORN, Jacobine G.: *The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives. General Analysis and Three Case Studies on Law of Succession, Guardianship and Marriage (Studies on the Texts of the Desert of Judah)*, Leiden / Boston 2007.

<sup>171</sup> CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017); siehe auch: ELSER, Philip F.: *Babatha's Orchard. The Yadin Papyri and an Ancient Jewish Family Tale Retold*, Oxford 2017.

<sup>172</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 5; YADIN, Yigael: Expedition D – The Cave of Letters, in: *IEJ* (1962), 227–257, hier 231.

<sup>173</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 6; CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 26.

*franca* des östlichen römischen Reichs. Von diesen könnten einige aus dem lateinischen Original übersetzt worden sein<sup>174</sup>. Die Verträge der Babatha unterstützen den Eindruck, Frauen spielen dann in Rechtssystemen patriarchischer Gesellschaften eine Rolle, wenn es um Geld und Güter geht, denn die meisten Dokumente handeln davon<sup>175</sup>.

Für diese Arbeit besonders spannend sind Babathas fast vollständig auf Aramäisch erhaltene *Ketubba*, P.Yadin 10, und zwei Verträge über den Verkauf von Dattelfrüchten, P.Yadin 21 und 22. Denn Überlegungen zum Einfluss des römischen Rechts auf die Schriften rabbinischer Gelehrter und dem Nebeneinander von Rechtsangeboten, in diesem Fall der römischen Provinz Arabia, in der Babatha lebte<sup>176</sup>, sind vor allem da sinnvoll, wo es in der Mischna tatsächlich um Verträge geht. Am Beispiel Babathas *Ketubba*, die von Ada Yardeni und Jonas C. Greenfield auf der Grundlage der begonnenen Arbeit Yigael Yadins ediert wurde<sup>177</sup>, kann festgestellt werden, dass es den Rabbinen nicht in allen Teilen der Mischna darum gehen konnte, sich in Fragen der Deutungshoheit durchzusetzen. Der Papyrusfund zeigt, dass die rabbinischen Gelehrten in der Mischna lokales Recht aufnahmen.

Dank dieser Papyrusfunde können die Informationen der Mischna über Ehefrauen und Witwen mit lokalen Rechtspraktiken, Sitten und Bräuchen abgeglichen werden. Das Bild, das die rabbinischen Gelehrten in der Mischna zeichnen, kann in einen weiteren Kontext gesetzt werden.

---

<sup>174</sup> Vgl. ebd.; OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 20.

<sup>175</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: Localized Law (2017), 25.

<sup>176</sup> Babatha und Salome Komaise, von der in der gleichen Höhle auch Papyrusfunde gemacht wurden und die ebenfalls eine jüdische Frau ist, kamen aus der Stadt Maoza. Vgl. ebd., 5–9.

<sup>177</sup> Vgl. YADIN, Yigael / GREENFIELD, Jonas C. / YARDENI, Ada: Babatha's »Ketubba«, in: Israel Exploration Journal 1 (1994), 75–101.



## 2 Die Tochter

Zu Beginn ihres Lebens ist jede Frau eine Tochter. Sowohl rabbinische als auch römische Rechtstexte reglementieren die Machtstrukturen zwischen Vätern und ihren Kindern. Besonders interessant ist daher die Untersuchung römischer und rabbinischer Rechtstexte in Bezug auf mögliche Handlungsspielräume von jungen Frauen, die in der Familie ihres Vaters leben und noch nicht verheiratet sind. Während der römische Vater zu seiner Lebzeit die *patria potestas* über all seine legitimen Kinder inne hat, endet der Einfluss des Vaters auf seine Tochter nach rabbinischen Rechtstexten, sobald sie verheiratet ist. Bei den Autoren der Mischna und Tosefta bleibt aber unklar, ob die Gewalt oder Verantwortung des Vaters über seine Tochter eventuell mit dem Erreichen eines bestimmten Alters eingeschränkt wird.

Beide hier untersuchten Rechtscorpora gehen darauf ein, inwiefern ein Vater für den Unterhalt seiner Tochter aufkommen muss. Unterschiedlich gehen sie jedoch vor allem mit zwei Sachverhalten um: mit dem Erwachsenwerden und mit Gewalttaten, die gegen unverheiratete junge Frauen begangen wurden. Insbesondere zweiteres lässt in den rabbinischen Rechtsquellen Rückschlüsse auf mögliche Handlungsspielräume zu, da eine junge Frau Empfängerin von Schmerzens- und Strafgeld sein konnte. Für den Tatbestand einer Vergewaltigung einer noch nicht verheirateten Frau scheinen die rabbinischen Gelehrten vor allem Lösungen, die leichter umzusetzen scheinen, gefunden zu haben als die römischen Juristen, wobei die rabbinischen Quellen keinen Aufschluss über die Anwendung der Lösungen geben.

## 2.1 Töchter und Väter

In einer römischen Familie war der Status der einzelnen Familienmitglieder dadurch festgelegt, dass sie unter der Herrschaft des *pater familias*, der *patria potestas*<sup>1</sup>, lebten<sup>2</sup>. Dies galt für weibliche wie männliche Mitglieder der Familie und betraf meistens die Kinder beziehungsweise Enkelkinder eines *pater familias*. Diese Personen waren *alieni iuris*, während der *pater familias* den Status *sui iuris* genoss<sup>3</sup>. Uneheliche Kinder lebten jedoch nicht unter der *patria potestas*<sup>4</sup>

Der römische Jurist Gaius<sup>5</sup> schreibt über die *patria potestas* in seinen *institutiones*. Aus der Perspektive eines *pater familias* beschreibt er, wie die Kinder, die aus einer Ehe hervorgehen, in der Hausgewalt des *pater familias* stehen und wie dieser Rechtsumstand allein römischen Bürgern gilt<sup>6</sup>: *Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus, quod ius proprium civium Romanorum est*<sup>7</sup>. Diese Art der Hausgewalt sei allein den Römern zu eigen und von Hadrian in einem Edikt festgehalten worden: *Fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus, idque divi Hadriani edicto, quod proposuit de his, qui sibi liberisque suis ab eo civitatem Romanam petebant, significatur*<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Zur Entwicklung bis in die Spätantike: ARJAVA, Antti: Paternal Power in Late Antiquity, in: JRS 88 (1998), 147–165.

<sup>2</sup> Innerhalb der Kernfamilie spielt – und das wird auch aus Äußerungen der Juristen in den Digesten deutlich – die Tugend der Familie, *pietas*, eine wichtige Rolle. Vgl. SALLER, Richard P.: Patriarchy, Property and Death in the Roman Family, Cambridge 1994, 111.

<sup>3</sup> Vgl. BENKE, N.: On the Roman's Father's Right to Kill His Adulterous Daughter (2012), 286.

<sup>4</sup> Vgl. LIEBS, D.: Zwölf Tafeln (2007), 95–96.

<sup>5</sup> Zu den Institutionen des Gaius siehe z.B. NELSON, H.L.W.: Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones (Studia Gaiana 7), Leiden 1981.

<sup>6</sup> Saller erinnert daran, dass die *patria potestas* im Wesentlichen ein rechtliches Konstrukt ist und nicht auf die Realität einer typisch römischen Familienstruktur schließen lässt. Vgl. SALLER, R. P.: Corporal Punishment (1991), 145.

<sup>7</sup> Gai. inst. I,55: Ferner stehen unsere Kinder, die wir in rechtmäßiger Ehe erzeugt haben, in unserer Hausgewalt; dieses Rechtsinstitut ist Sonderrecht der römischen Bürger.

<sup>8</sup> Gai. inst. I,55: Es gibt nämlich fast überhaupt keine anderen Menschen, welche eine derartige Gewalt über ihre Kinder haben, wie wir sie haben, und das hat der verewigte Hadrian

Die Reichweite der Gewalt, die ein Vater nach der Mischna über seine Kinder hatte, ist durchaus in mehreren Hinsichten genauso weitreichend wie die des *pater familias*, auch wenn die Mischna Hinweise darauf gibt, dass nicht nur Söhne, sondern auch Töchter zu Lebzeiten des Vaters aus der väterlichen Gewalt ausscheiden können und ein Vater in der Mischna nicht über ein dem *ius vitae necisque*<sup>9</sup> des *pater familias* ähnlichem Recht verfügte. Bei der Betrachtung der Handlungsmöglichkeiten eines jungen Mädchens innerhalb der Familie ihres Vaters nach der Mischna wird die Gewalt eines Vaters in rabbinischen Rechtstexten über seine Kinder – und für diese Arbeit besonders wichtig, seine Töchter – deutlich.

### 2.1.1 Das Aufziehen von Kindern

Zu einem römischen *pater familias* gehörte die *familia*: die Ehefrau, aus der Ehe hervorgehende und dadurch legitime Kinder und Erben sowie deren Kinder:

*Familiae appellatio qualiter accipiatur, videamus [...] Familiae appellatio refertur et ad corporis cuiusdam significationem, quod aut iure proprio ipsorum aut communi universae cognationis continentur. Iure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae, ut puta patrem fami-*

---

in einem Edikt klargestellt, das er für diejenigen erlassen hat, welche für sich und für ihre Kinder das römische Bürgerrecht von ihm erbat.

<sup>9</sup> Einige Forscher zweifeln das Ausmaß dieses Rechtes des *pater familias* oder inwieweit es genutzt wurde an. Z.B. THOMAS, Y. P.: *Du châtement dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, *Vitae necisque potestas: la père, la cité, la mort*, Rom 1984, hier 500; 512; 545; Es sei auch nicht mit einem *ius occidendi* gleichzusetzen, nachdem ein Vater den töten darf, der mit seiner Tochter die Ehe bricht. Vgl. SALLER, R. P.: *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family* (1994), 116–117; METTE-DITTMANN, Angelika: *Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps* (Historia Einzelschriften 67), Stuttgart 1991, 35; siehe auch BENKE, N.: *On the Roman's Father's Right to Kill His Adulterous Daughter* (2012), 292–294; spätestens in der Spätantike sei dieses Recht obsolet geworden. Vgl. ARJAVA, A.: *Paternal Power* (1998), 153.

*lias, matrem familias, filium familias, filiam familias quique deinceps vicem eorum sequuntur, ut puta nepotes et neptes et deinceps. Pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet, recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solam personam eius, sed et ius demonstramus.*<sup>10</sup>

Für das Erzeugen von legitimen Nachkommen des *pater familias* war die Ehe ausschlaggebend, wenn nicht gar der hauptsächliche Ehezweck<sup>11</sup>. Vor allem nach den augusteischen Ehegesetzen waren römische Bürger dazu angehalten, Erben zu zeugen und großzuziehen. Das war eine Pflicht des Bürgers gegenüber dem Staat, aber hielt sie nicht dazu an, alle Kinder, die ihnen geboren wurden, auch in ihrem Haushalt aufwachsen zu lassen<sup>12</sup>.

Die Bedeutung von Nachwuchs spielt in der Mischna, basierend auf Gen 1:28<sup>13</sup>, ebenfalls eine zentrale Rolle, auch wenn diese nach religiösen Gesetzen definiert ist. Dem Gebot folgend, fruchtbar zu sein und sich zu mehren, geben die rabbinischen Gelehrten die Meinung der Häuser Hillel und Schammai an, nach denen jeder Mann mindestens einen Jungen und ein Mädchen beziehungsweise zwei Jungen bekommen sollte:

לא יבטל אדם מפרייה ורבייה, אלא אם כן יש לו בנים. בית שמי אומרים: שני זכרים, ובית הלל אומר: זכר ונקבה, שנאמר: זכר ונקבה, בראם<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Dig 50.16.195.1–2 (Ulpian): Wir wollen sehen, auf welche Weise die Benennung der *familia* gebraucht werde [...] Die Benennung *familia* wird auch zur Bezeichnung einer gewissen Gemeinschaft gebraucht, welche entweder ihr besonderes Recht hat oder in dem gemeinsamen Recht der gesamten Verwandtschaft begriffen wird. *Familia* mit besonderem Recht nennen wir mehrere Personen, welche unter der Gewalt eines Einzigen stehen, welcher sie entweder durch die Natur oder durch das Recht unterworfen sind, z. B. *pater familias*, *mater familias*, *filius familias*, *filia familias* und die, welche sofort auf diese folgen, z. B. Enkel und Enkelinnen und sofort. *Pater familias* wird aber der genannt, welcher im Hause die Herrschaft hat und er wird richtig mit diesem Namen benannt, wenn er auch keinen Sohn hat, denn wir bezeichnen nicht bloß die Person, sondern auch das Rechtsverhältnis desselben.

<sup>11</sup> Vgl. EISENRING, G.: Römische Ehe (2002), 166. Nach Cicero galt: *Commune autem animatum omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaendam eorum, quae procreata sint.* Cic. Off. 1,4. Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 96.

<sup>12</sup> Vgl. BOSWELL, J.: Kindness of Strangers (1988), 58.

<sup>13</sup> Gen 1:28: פְּרוּ וּרְבוּ, »Seid fruchtbar und mehret euch«.

<sup>14</sup> mJeb 6,6: Niemand soll ausgenommen sein von der Fortpflanzung und Vermehrung,

Das Gebot, Kinder in die Welt zu setzen, gilt nach der Mischna zunächst nur für Männer, aber nach Rabbi Jochanan ben Beroka gilt das Gebot für Männer und Frauen gleichermaßen:

האיש מצווה על פרייה ורבייה, אבל לא האישה. רבי יוחנן בן ברוקה אומר: על שניהם הוא אומר: ויברך אותם, אלוהים, ויאמר להם אלוהים פרו ורבו<sup>15</sup>.

Außerdem sollte ein Mann auch nach einer zehnjährigen Ehe, die keine Kinder hervorgebracht hat, mit seiner Frau intim bleiben. Wenn er dies nicht möchte, soll er sich scheiden lassen:

נשא אישה, ושהת עימו עשר שנים, ולא ילדה, אינו רשאי ליבטל<sup>16</sup>.

In der Tosefta wird außerdem angeführt, dass es keine Gründe dafür gibt, warum ein Mann ohne eine Frau leben dürfte und umgekehrt:

האיש אין רשאי לישוב בלא אשה, ואשה אינה רשאה לישוב בלא באיש<sup>17</sup>.

Sogar gegen Verhütung – beziehungsweise gegen Eingriffe, nach denen eine Person dauerhaft unfruchtbar wäre – spricht sich die Tosefta aus:

האיש אין רשאי לשתות עקרין שלא יוליד והאשה אין רשאה לשתות עקרין שלא תלד<sup>18</sup>.

Außerdem sollten Männer keine Frauen und Frauen keine Männer heiraten, mit denen es unwahrscheinlich wäre, Kinder zeugen zu können:

האיש אין רשאי לישא עקרה, וזקינה וקטנה ושאין ראויה לילד. האשה אינה רשאה להנשא אפילו לסריס<sup>19</sup>.

---

außer er hat Kinder. Das Haus Schammai sagt: Zwei Jungen und das Haus Hillel sagt: Ein Junge und ein Mädchen, denn es wird gesagt: Männlich und weiblich schuf er sie (Gen 5:2).

<sup>15</sup> mJeb 6,6: Auf dem Mann liegt das Gebot der Fortpflanzung und Vermehrung, aber nicht auf der Frau. Rabbi Jochanan ben Beroka sagt: Von beiden sagt die [Schrift]: Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch (Gen 1:28).

<sup>16</sup> mJeb 6,6: Heiratet er eine Frau und bleibt mit ihr zehn Jahre lang zusammen und sie bringt kein Kind zur Welt, ist es ihm nicht erlaubt, ausgenommen zu sein.

<sup>17</sup> tJeb 8,4: A man has no right to live without a woman, and a woman has no right to live without a man.

<sup>18</sup> tJeb 8,4: A man has no right to drink a contraceptive drink so that he should not impregnate a woman and a woman has no right to drink a contraceptive drink so that she should not become pregnant.

<sup>19</sup> tJeb 8,4: A man has no right to marry a barren woman, an old woman, a sterile woman, or a minor, or any who cannot bear children. A woman has no right to be married even to a eunuch.

Davon, dass Kinder nach der Geburt nicht aufgezogen werden müssen, ist in der Mischna und Tosefta nicht die Rede, sondern das Gegenteil ist der Fall. Im Gegensatz dazu gibt es wenig Hinweise darauf, dass römische Eltern etwa von philosophischen oder normativen Texten dazu angehalten wurden, mögliche Kinder in jedem Fall aufziehen zu müssen<sup>20</sup>. Ein erstes konkretes, wenn auch einmaliges, Einschreiten ist unter Constantin zu verzeichnen, der im Zuge einer Hungersnot ein Gesetz gegen das Aussetzen und Töten von Kindern erließ<sup>21</sup>. Durch zwei Edikte der Kaiser Valens, Valentinian und Gratian von 374 sind weitere Versuche von Gegenmaßnahmen bekannt, deren genaue Bedeutung jedoch schwer einzuordnen ist<sup>22</sup>.

Vielmehr wurden Kindsmord und das Aussetzen von Kindern praktiziert, wofür es sozioökonomische oder medizinische Gründe, auch auf Seiten der Mutter, gegeben haben wird. Methoden der Abtreibung – und Beschreibungen von Entscheidungen darüber, ob Säuglinge als stark genug, um weiterleben zu dürfen, eingeschätzt wurden<sup>23</sup> – wurden in medizinischen Traktaten behandelt und in der breiten Gesellschaft vorgenommen. Bei der Entscheidung, die allein beim *pater familias* lag, ob ein neugeborenes Kind aufgezogen werden sollte oder nicht, spielte eine wichtige Rolle, dass ein Kind aus einer legitimen Ehe hervorging<sup>24</sup>. Umstritten ist, ob eine entsprechende Ze-

---

<sup>20</sup> Ein paar Ausnahmen stellen der Stoiker Musonius Rufus und christliche Autoren wie Justin Martyr, Tertullian und Lactantius dar. Vgl. GRUBBS, Judith Evans: *Church, State and Children: Christian and Imperial Attitudes Toward Infant Exposure in Late Antiquity*, in: Cain, Andrew / Lenski, Noel (Hrsg.): *The Power of Religion in Late Antiquity*, Burlington 2009, 119–131, hier 121.

<sup>21</sup> CTh 11.27.1. Vgl. ebd., 123.

<sup>22</sup> CJ 8.51.2 und CTh. 9.4.1. Vgl. CORBIER, M.: *Child Exposure and Abandonment* (2001), 59; In vereinzelt Fällen wurden unter Constantin Eltern, die ihre Kinder nicht ernähren konnten und diese deswegen aussetzen wollten, unterstützt mit der Begründung, das Aussetzen der Kinder würde gegen die *mores* verstoßen und sei zu verhindern. Die meisten Erwähnungen von Aussetzungen in römischen Rechtsquellen sind jedoch in Fällen zu finden, in denen eine freigegeborene Person, die ausgesetzt wurde, ihren Status wiedererlangen möchte. Vgl. GRUBBS, J. E.: *Infant Exposure* (2009), 122.

<sup>23</sup> z.B. Sor. gyn. 2,5.

<sup>24</sup> Vgl. RAWSON, B.: *Children and Childhood in Roman Italy* (2003), 114–115; Da nur der *pater familias* entscheiden konnte, wurde ein nach seinem Tod geborenes Kind nicht ausgesetzt. Vgl. CORBIER, M.: *Child Exposure and Abandonment* (2001), 58.

remonie gefeiert wurde, entschied der *pater familias*, das Kind in die Familie aufzunehmen<sup>25</sup>. Dem Neugeborenen wurde am *dies lustricus*, für Mädchen am achten Tag nach der Geburt und für Jungen am neunten Tag, ein Name gegeben und es wurde in die Familie aufgenommen<sup>26</sup>. Auch jüdische Kinder bekamen am achten Tag nach der Geburt einen Namen, wenn sie Jungen waren am Tag ihrer Beschneidung<sup>27</sup>.

Evans Grubbs nennt das Aussetzen von Kindern auch »an easy and socially accepted means of population control«<sup>28</sup>. Die vorkonstantinische imperiale Gesetzgebung bestrafte das Aussetzen von Kindern nicht und unternahm auch keine Gegenmaßnahmen<sup>29</sup>. Von römischen Gesetzen wurde eine Abtreibung nur dann verurteilt, wenn eine Ehefrau diese ohne die Zustimmung des Ehemanns vornahm<sup>30</sup>: *Divus Severus et Antoninus rescripserunt eam, quae data opera abegit, a praeside in temporale exilium dandam: indignum enim vi-*

<sup>25</sup> Vgl. CANTARELLA, Eva: Women and Patriarchy in Roman Law, in: The Oxford Handbook of Roman Law and Society, Oxford 2016, 419–431, hier 420; KÖVES-ZULAUF, Thomas: Römische Geburtsriten (ZETEMATA. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft), München 1990, 1–92; und CORBIER, M.: Child Exposure and Abandonment (2001), 54.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 55–57; Nach Pomeroy gab diese Tradition den Eltern genug Zeit, um zu sehen, ob das Kind überleben würde. POMEROY, S. B.: Murder of Regilla (2007), 15.

<sup>27</sup> Vgl. WILLIAMS, M.: Jewish Family in Judaea (2005), 167.

<sup>28</sup> GRUBBS, J. E.: Infant Exposure (2009), 119.

<sup>29</sup> Wegweisend zu diesem Thema vgl. BENNETT, H.: The Exposure of Infants in Ancient Rome, in: The Classical Journal 18 (1923), 341–351; Nach Evans Grubbs waren nicht alle ausgesetzten Kinder dem Tod geweiht, da des Öfteren ausgesetzte Kinder aufgenommen und aufgezogen oder als Sklaven gehalten wurden. Es gibt Aufzeichnungen von Vätern, die sich dafür einsetzten, dass ihre ausgesetzten und versklavten Kinder ihren Status als Freigeborene wiedererlangen konnten, *ingenuitas*. Philon und Tertullian kritisierten das Aussetzen von Kindern. Vgl. GRUBBS, J. E.: Infant Exposure (2009), 119–121; Hinweis auf das Aussetzen von Kindern gibt es in Rechtstexten, philosophischen und literarischen Werken und epigraphischen Zeugnissen. Die Rechtstexte werden von Forschern bevorzugt für das Thema herangezogen. Zum Beispiel berichten Seneca und Quintilian in seinen *declamationes* von Fällen, in denen Kinder ausgesetzt wurden und auch davon, wie Väter versuchten, von Pflegeeltern aufgezogene Kinder wieder in ihre Familie aufzunehmen. BOSWELL, J.: Kindness of Strangers (1988), 54–55; 61–62; Die Arbeit von Boswell hat einige methodische Schwächen. Vgl. CORBIER, M.: Child Exposure and Abandonment (2001), 52.

<sup>30</sup> Vgl. RAWSON, B.: Children and Childhood in Roman Italy (2003), 114.

*deri potest impune eam maritum liberis fraudasse*<sup>31</sup>. Unter 48.8.8 wird jedoch generell das Abtreiben eines Kindes missbilligt: *Si mulierem visceribus suis vim intulisse, quo partum abigeret, constiterit, eam in exilium praeses provinciae exiget*<sup>32</sup>. Auch durfte man nicht daran beteiligt sein, eine Abtreibung durchzuführen oder fahrlässig eine herbeiführen:

*Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen quia mali exempli res est, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur. Quod si eo mulier aut homo perierit, summo supplicio adficiuntur.*<sup>33</sup>

Obwohl es in jüdischen Gemeinden sicherlich nicht ausgeschlossen war, dass Kinder ausgesetzt und uneheliche Kinder geboren wurden oder Frauen aus medizinischen Gründen Schwangerschaften vermieden, gibt es in der Mischna und Tosefta für diese Eventualitäten weitgehend keinen Raum<sup>34</sup>. Hier wird auf das biblische Gebot Bezug genommen, nachdem Frauen und Männer dazu angehalten werden, Kinder zu zeugen und großzuziehen. In Berührung könnten Mitglieder einer jüdischen Gemeinschaft mit gesellschaftlich akzeptiertem Kindsmord jedoch gekommen sein, da die Praxis im griechisch-römischen Mittelmeerraum bekannt war<sup>35</sup>. Philon von Alexandrien und Flavius Josephus distanzieren sich von diesem griechisch-römischen

<sup>31</sup> 47.11.4 (Marcian) Dig Divus Severus und Antoninus haben rescribiert: welche Frau absichtlich sich die Leibesfrucht abgetrieben habe, solle vom Präsidenten in zeitliche Verbannung geschickt werden, denn es kann unwürdig scheinen, dass sie ihren Mann ungestraft um die Kinder bringen soll.

<sup>32</sup> Dig 48.8.8 (Ulpian): Wenn sich ergibt, dass ein Weib ihrem schwangeren Leibe Gewalt angetan habe, um ihr Kind abzutreiben, so wird sie der Provinzialpräsident verbannen.

<sup>33</sup> Dig 48.19.38.5 (Paulus): Wer einen Trank zur Fehlgeburt oder einen Liebestrank reicht, der wird, wenn er es auch nicht aus Arglist getan, dennoch des bösen dadurch gegebenen Beispiels wegen, dafern er niedern Standes ist, zur Bergwerksarbeit verurteilt, wenn höheren Standes, auf eine Insel verwiesen, und verliert die Hälfte seines Vermögens. Ist dadurch eine Frau oder ein Sklave ums Leben gekommen, so werden sie mit der Todesstrafe belegt.

<sup>34</sup> Lapin hält das Aussetzen von Kindern in armen jüdischen Familien für möglich. Unter mKid 4,1 werden »Findlinge«, אֶסְרֵי, genannt. mKid 4,1. Vgl. LAPIN, H.: Maintenance of Wives (2003), 181; 183.

<sup>35</sup> Vgl. BOSWELL, J.: Kindness of Strangers (1988), 67–68.

Brauch<sup>36</sup>.

Der Stellenwert von Kindern, hier zumindest von männlichen Kindern, als volle Familienmitglieder wird an der Mischna mNid 5,3 deutlich. Hier gilt ein neugeborener Junge dadurch als volles Mitglied der Familie, dass er zu bestimmten Pflichten und Geboten herangezogen werden kann:

ומיטמא בנגעים, ומיטמא בטמא מת, וזוקק לייבום, ופותר מן הייבום, ומאכיל בתרומה, ופוסל מן התרומה, ונוחל, ומנחיל, וההורגו חייב, והרי הוא לאביו ולאימו קרובין כחתן שלם<sup>37</sup>.

Die Mischna geht näher darauf ein, inwiefern ein Vater für seine Tochter sorgen sollte. Zunächst scheint ein Vater nicht dazu verpflichtet zu sein, für den Unterhalt seiner Tochter, deren Alter an dieser Stelle nicht spezifiziert wird, im Haushalt aufkommen zu müssen:

האב אינו חייב במזונות בתו<sup>38</sup>.

Diese Aussage wird jedoch durch eine Lehre von Rabbi Elazar ben Azarja relativiert. Dieser erklärt, Söhne würden erben und Töchter ernährt werden. Dies bezieht sich jedoch auf die Zeit nach dem Tod eines Vaters:

זה המדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה, הבנים יירשו והבנות יזונו<sup>39</sup>.

Trotz des Einwurfs Rabbi Elazar ben Azarja gibt es in der Mischna keine Festlegung dazu, dass eine Tochter zu den Lebzeiten des Vaters von diesem versorgt werden sollte, also als Teil seines Haushaltes galt<sup>40</sup>. Nur für die Zeit

<sup>36</sup> Vgl. CORBIER, M.: Child Exposure and Abandonment (2001), 53; HEZSER, C.: Slaves and Slavery (2003), 142–144; Auch Strabon und Tacitus merkten an, dass Juden sich in dieser Hinsicht von Römern unterschieden. Dies.: Social Status of Slaves (2002), 100; Tac. hist. 5.5; Strab. geogr. 17.2.5.

<sup>37</sup> mNid 5,3: Er verunreinigt durch Aussatz und verunreinigt durch Totenunreinheit. Und er verpflichtet zur Leviratsehe und befreit [seine Mutter] von der Leviratsehe und er ermöglicht, Hebe zu essen und macht andere untauglich, Hebe zu essen. Er erbt und vererbt und wer ihn erschlägt, ist straffpflichtig. Denn er ist für seinen Vater und seine Mutter und für alle seine Verwandten ein vollkommenes Mitglied.

<sup>38</sup> mKet 4,6: Der Vater ist nicht dazu verpflichtet, seine Tochter zu unterhalten.

<sup>39</sup> mKet 4,6: Dies ist eine Auslegung, die Rabbi Elazar ben Azarja vor den Gelehrten im Weinberg von Javne lehrte: Die Söhne erben und die Töchter werden unterhalten.

<sup>40</sup> Im babylonischen Talmud nehmen die Gelehrten diese Frage unter Ketubbot bKet 49a und bKet 49b noch einmal auf und kommen zu dem Ergebnis, es würde sich für einen Vater gehören, seine Kinder zu unterhalten und es sei eine *mitzwa*. Vgl. auch LAPIN, H.: Maintenance of Wives (2003), 180.

nach dem Tod ihres Vaters gibt es die genaue Anweisung, dass Töchter nach dem Tod des Vaters ernährt werden, so wie auch Söhne nach dem Tod des Vaters diesen beerben:

מה הבנים אינם יורשין אלא לאחר מיתת אביהם, אף הבנות לא ייזונו אלא לאחר מיתת אביהן<sup>41</sup>.

Obwohl die Mischna zunächst offen lässt, inwiefern ein Vater seine Kinder versorgen sollte, nimmt sie unter den Formeln der *Ketubba* das Thema der Versorgung von Töchtern noch einmal auf. Auch wenn ein Ehemann es seiner Ehefrau im Ehevertrag nicht versichert, ist er dazu verpflichtet, die aus der Verbindung hervorgehenden Töchter bis zu ihrer Heirat in seinem Haushalt zu versorgen<sup>42</sup>:

בגן נוקבן דיהויין ליכי מגי, יהויין יתבן בביתי ומתזנן מנכסי עד דיתנסבן לגוברין-חייב: שהוא תנאי בית דין<sup>43</sup>.

Andererseits könnte hier wiederum die Zeit nach dem Tod des Ehemanns beziehungsweise des Vaters gemeint sein. Es bleibt also offen, ob ein unverheiratetes Mädchen nach der Überschreitung eines bestimmten Alters vor einer Heirat vom Haushalt des Vaters ernährt werden soll. Der Grund für die Lücke könnte sein, dass die Gelehrten es als Selbstverständlichkeit ansahen, dass ein Vater für seine unverheirateten Kinder Sorge<sup>44</sup>.

Dafür spricht die Behandlung dieses Themas in der Tosefta, in der dieser

<sup>41</sup> mKet 4,6: Wie die Söhne erst nach dem Tod ihres Vaters erben, werden auch die Töchter erst nach dem Tod ihres Vaters ernährt.

<sup>42</sup> Wie in Kapitel 4.1.3 deutlich wird, versichern in den *Ketubbot*, die uns als Papyri erhalten geblieben sind, die Ehemänner, für aus der Ehe hervorgehende Töchter zu sorgen.

<sup>43</sup> mKet 4,11: [Und hat er ihr nicht verschrieben]: Die weiblichen Kinder, die du von mir haben wirst, sollen in meinem Haus wohnen und von meinem Vermögen ernährt werden, bis sie Männer heiraten, ist er [dennoch dazu] verpflichtet, weil das eine Anordnung des Gerichts ist.

<sup>44</sup> So z.B. Archer. Vgl. ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 63–65; Lapin hält die Tatsache, dass, wie weiter unten besprochen werden wird, einem Vater nach der Mischna und basierend auf der Tora erlaubt war, seine Kinder als Arbeitskraft oder sogar als Sklaven aus dem Haus zu schicken, für den Grund, warum in der Mischna nicht festgelegt wird, dass es die Pflicht des Vaters ist, seine Kinder zu unterhalten. Als Mägde oder Knechte würden sie für ihren Lebensunterhalt selbst aufkommen. LAPIN, H.: *Maintenance of Wives* (2003), 183.

Umstand aufgegriffen wird. Es wird klargestellt, dass es eine Pflicht für den Vater ist, all seine Kinder zu versorgen<sup>45</sup>:

מצוה לזון את הבנות ואין צריך לומר את הבנים<sup>46</sup>.

In einer römischen Familie war der *pater familias* nur moralisch dazu verpflichtet, seine Kinder zu ernähren<sup>47</sup>. Nach Ulpian habe der Kaiser Antoninus Pius entschieden, dass ein Vater seine Tochter versorgen solle, wenn diese aus einer rechtmäßigen Ehe hervorging: *Idem rescipit, ut filiam suam pater exhibeat, si constiterit apud iudicium iuste eam procreatam*<sup>48</sup>. Dies könnte auch dann wichtig gewesen sein, wenn eine erwachsene Tochter als Witwe in das Haus des Vaters zurückkehrte. Aus Dig. 25.3.5 geht hervor, dass Ulpian außerdem meinte, Familienmitglieder seien verpflichtet, sich untereinander zu unterstützen; Väter und Mütter gegenüber ihren Kindern und auch umgekehrt:

1. *Sed utrum eos tantum liberos qui sunt in potestate cogatur quis exhibere, an vero etiam emancipatos vel ex alia causa sui iuris constitutos, videndum est. Et magis puto, etiamsi non sunt liberi in potestate, alendos a parentibus et vice mutua alere parentes debere. Idem in liberis quoque exhibendis a parentibus dicendum est [...]*  
4. *Ergo et matrem cogemus praesertim volgo quaesitos liberos alere nec non ipsos eam.*<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Die Pflichten eines Vaters gegenüber seinem Sohn werden in tKid 1,11 und mKid 1,7 näher beleuchtet. Darunter fallen Beschneidung, Befreiung aus Gefangenschaft, das Lehren der Tora und eines Berufs und das Verheiraten. Vgl. tKid 1,11. mKid 1,7. und LAPIN, H.: Maintenance of Wives (2003), 180.

<sup>46</sup> tKet 4,8: It is a religious duty to support the daughters, and one need not say, the sons.

<sup>47</sup> Vgl. EISENRING, G.: Römische Ehe (2002), 163.

<sup>48</sup> Dig 25.3.5.6 (Ulpian): Derselbe Kaiser hat auf Anfrage auch entschieden, dass der Vater seiner Tochter Unterhalt gewähren muss, wenn sich vor dem Richter ergeben hat, dass sie in rechtmäßiger Ehe gezeugt worden ist.

<sup>49</sup> Dig 25.3.5.1 und 4 (Ulpian): Ob aber jemand nur denjenigen Kindern Unterhalt gewähren muss, die in seiner Hausgewalt stehen oder auch denjenigen, die aus der Hausgewalt entlassen oder die aus einem anderen Grund gewaltfrei geworden sind, muss man prüfen. Und ich halte es für richtig, dass auch den Kindern, die nicht in der väterlichen Gewalt stehen, von ihren Vätern Unterhalt gewährt werden muss und dass umgekehrt diese ihren Vätern Unterhalt leisten müssen [...] 4. Folglich werden wir auch die Mutter zwingen,

## 2 Die Tochter

Unabhängig von ihrem Alter scheint ein Vater der Mischna und Tosefta seiner Tochter gegenüber verpflichtet zu sein, diese bei ihrer ersten Hochzeit auszustatten. In der Mischna ist die Rede von Besitz, den die Ehefrau als *Mellog* in die Ehe bringt. Dieser auch als Brautausstattung bezeichneter Besitz der Ehefrau kann von ihrem Vater zur Verfügung gestellt werden. Der Vater scheint sich allerdings aussuchen zu können, ob er seine Tochter bei einer Heirat ausstatten möchte oder sie von ihrem zukünftigen Ehemann ausgestattet werden soll. Fest steht, dass diese Ausstattung nicht zu dem, was der Frau nach Beendigung der Ehe zusteht, also der *Ketubba*, gehört<sup>50</sup>.

Mischna mKet 6,5 gibt an, dass jeder, der seine Tochter »ohne Angabe«, סתם, verheiratet, mindestens fünfzig Sus ausgeben sollte:

המשיא את בתו סתם, לא יפחות לה מחמישים זוז<sup>51</sup>.

Obwohl nicht spezifiziert wird, wofür das Geld gegeben wird, geht es wie im nächsten Satz wahrscheinlich um die Ausstattung der Tochter mit Kleidung und Alltagsgegenständen. Wenn der Vater diese Ausstattung nicht vornehmen möchte, muss der zukünftige Ehemann die Braut noch im Hause ihres Vaters ausstatten:

פסק להכניסה ערומה, לא יאמר הבעל: כשתבוא לביתי, אכסה בכסותי, אלא מכסה ועודה בבית אביה<sup>52</sup>.

An dieser Stelle folgt die Meinung Rabbi Jehudas, ein Vater solle all seine Töchter gleich ausstatten:

רבי יהודה אומר, אם השיא בת הראשונה, יינתן לשנייה כדרך שנתן לראשונה<sup>53</sup>.

---

ihren Kindern Unterhalt zu gewähren, insbesondere den nichtehelich geborenen, und gewiss auch die Kinder, der Mutter Unterhalt zu leisten.

<sup>50</sup> Langer setzt die Ausstattung mit einer Mitgift gleich und verknüpft dieses Konzept mit dem der *Ketubba*. Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 28–29.

<sup>51</sup> mKet 6,5: Verheiratet einer seine Tochter ohne Angaben, so wendet er nicht weniger als fünfzig Sus aus.

<sup>52</sup> mKet 6,5: Erklärt er [der Vater], sie nackt [in die Ehe] zu entlassen, darf der Mann nicht sagen: Wenn sie in mein Haus gekommen sein wird, werde ich sie mit meinen Kleidern bedecken, sondern kleidet sie noch im Haus ihres Vaters ein.

<sup>53</sup> mKet 6,6: Wenn der [Vater] die erste Tochter bereits verheiratet hatte, muß der zweiten ebenso viel wie der ersten gegeben werden.

Relativierend fügen die Gelehrten hinzu, dass sich die Umstände eines Vaters ändern können und man das aktuelle Vermögen abschätzen müsse:

וחכמים אומרים, פעמים שאדם עני ומעשיר, או עשיר ומעני; אלא שמין את הנכסים, ונותנין לה<sup>54</sup>.

Die Autoren der Mischna ziehen die Möglichkeit in Betracht, dass eine Frau heiratet, die keinen Vater mehr hat. Der Vater kann die Ausstattung nicht vornehmen, aber auch die »Waise« sollte mit mindestens fünfzig Sus ausgestattet werden. Hier wird außerdem deutlich, dass eine Frau von einer anderen Person verheiratet wird, auch wenn es nicht der Vater tun kann, also sich nicht selbst verheiratet:

וכן המשיאין את היתומה, לא יפחתו לה מחמישים זוז<sup>55</sup>.

Die Frau soll außerdem »ihrem Stand entsprechend« ausgestattet werden, wenn noch Geld übrig ist:

אם יש בכיס, מפרנסין אותה לפי כבודה<sup>56</sup>.

Hier kann davon ausgegangen werden, dass das Geld aus einer Gemeindegasse kommen sollte<sup>57</sup>. Der gesellschaftliche Stand der auszustattenden Tochter spielte offensichtlich in der Mischna eine große Rolle. Dass vorgeschlagen wird, man solle eine Frau, die keinen Vater mehr hat, mit Hilfe von Geld aus einer Gemeindegasse für eine Heirat ausstatten, unterstreicht den Stellenwert einer ehelichen Verbindung für eine Gemeinde. Damit eine unverheiratete Frau in die Ehe eintreten kann, setzten sich andere Mitglieder einer Gemeinde dafür ein, dass dies ermöglicht wird.

Auch die Tosefta stellt in tKet 4,17 fest, dass Töchter ein Recht auf eine Mitgift oder Ausstattung vom Vater haben, während dieser nach deren Hochzeit seine Tochter, unabhängig von ihrem Alter, nicht mehr versorgen muss:

<sup>54</sup> mKet 6,6: Aber die Gelehrten sagen: Es passiert, daß ein armer Mensch reich wird, oder daß ein Reicher arm wird, vielmehr muß man das Vermögen abschätzen und ihr geben.

<sup>55</sup> mKet 6,5: Und ebenso, wer eine Waise verheiratet, soll man ihr nicht weniger als fünfzig Sus geben.

<sup>56</sup> mKet 6,5: Wenn in dem Beutel noch Vorrat ist, muß man sie standesgemäß ausstatten.

<sup>57</sup> Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 28.

## 2 Die Tochter

הבנות, בין שניסו עד שלא בגרו, ובין בגרו עד שלא ניסו, אבדו מזונותיהן ולא אבדו פרנסתן<sup>58</sup>. In römischen Rechtsquellen wird nicht behandelt, dass ein Vater seine Tochter für die Ehe ausstatten sollte. Ein römischer Vater war schon sittlich dazu verpflichtet, seine Tochter zu dotieren<sup>59</sup> und die Familie der Braut kam oft für die Hochzeitsfeierlichkeiten auf<sup>60</sup>.

Obwohl sich die Mischna die Frage stellt, ob ein Vater dazu verpflichtet ist, die in seine Familie hinein geborenen Kinder großzuziehen, beantwortet sie diese Frage nicht eindeutig. Dies muss nicht bedeuten, dass ein Vater keine diesbezügliche Pflicht hat, sondern dass die Gelehrten eine solche Pflicht als selbstverständlich ansehen. In der Tosefta wird dieses Thema etwas eindeutiger behandelt. Nach diesem Textcorpus soll ein Vater für seine Kinder sorgen, auch wenn dies nur als religiöse Pflicht angesehen wird und nicht als Gebot. Falls die Tosefta komplementär zur Mischna entstanden sein sollte, könnte sie hier auf die Unklarheit der Mischna in dieser Frage antworten.

Beim Thema der Brautausstattung ist die Mischna etwas expliziter. Hier wird deutlich eine gesellschaftliche Konvention stark gemacht, nach der Frauen, vor allem Frauen eines bestimmten gesellschaftlichen Standes, mit einer bestimmten Brautausstattung heiraten sollen, für die die Familie der Braut verantwortlich ist. War der Vater der Frau, die heiraten sollte, gestorben, so sollten ihre Mutter und Brüder für die Ausstattung sorgen. Sogar für mittellose Frauen sieht die Mischna vor, dass eine »Gemeindekasse« für die Ausstattung aufkommen sollte. Die Mischna weist auch auf die Möglichkeit hin, dass ein Vater seine Tochter ohne eine Ausstattung verheiratet, aber eventuell war dies, gerade im Hinblick auf die Ausstattung aus der Gemeindekasse, aus der Sicht der Gelehrten nicht angesehen. Sicherlich sollte die Ausstattung der Braut diese attraktiver für einen Ehemann machen.

---

<sup>58</sup> tKet 4,17: The daughters, whether they were married before they reached full maturity, or whether they reached full maturity before they were married, lose their right to sustenance, but do not lose their right to dowry.

<sup>59</sup> Siehe Kapitel 4.1.2. Vgl. STAGL, J. F.: *Favor dotis* (2009), 11.

<sup>60</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 161.

### 2.1.2 Die Rechte des Vaters an der Tochter

Obwohl der Vater in der Mischna und Tosefta nicht über ein *ius vitae necisque* verfügt, hatte seine Gewalt über seine Kinder doch eine große Reichweite<sup>61</sup>. Vor allem über seine Tochter hat der Vater eine sehr umfassende Gewalt. Er entscheidet über ihre Verlobung und die Auflösung dieser und dadurch über ihre Sexualität<sup>62</sup>. Er profitiert von ihrem Arbeitslohn oder dem, was sie produziert und kann entscheiden, sie als Magd in einem anderen Haushalt arbeiten zu lassen. Diese Einflussbereiche des Vaters decken sich weitgehend mit denen eines römischen *pater familias*, der ebenfalls für die Verlobung der Tochter verantwortlich war, seine Kinder zur Arbeit verpflichten konnte und von ihrer Arbeit profitierte<sup>63</sup>.

Der römische *pater familias* hatte das *ius vitae necisque* inne. Hierunter wurde verstanden, dass ein Vater seine Kinder töten durfte, wenn diese sich schwerwiegende Straftaten zu schulden kommen ließen<sup>64</sup>. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass einige Juristen dieses Recht nicht in allen Kontexten akzeptierten, wie zum Beispiel Ulpian unter Dig. 48.8.2: *Inauditum filium pater occidere non potest, sed accusare eum apud praefectum praesidemve provinciae debet*<sup>65</sup>.

Die Autoren der Mischna halten es für notwendig, ähnlich wie die oben zitierte Digestenstelle 50.16.195.1–2, nach der die Mitglieder einer *familia* einem Einzelnen unterstehen, das rechtliche Verhältnis zwischen einem Vater

<sup>61</sup> Saller schlägt vor, die Machtbeziehung zwischen einem Vater und seinen Kindern in einem Haushalt, in dem es Sklaven gab, sei eine besondere gewesen. Kinder und Sklaven seien zu einem bestimmten Grade assimiliert worden, was die Macht des Vaters über sie anging. Vgl. SALLER, R. P.: *Corporal Punishment* (1991), 157. Auch in rabbinischen Rechtstexten wird deutlich, dass Sklaven Teil des Haushaltes sein konnten.

<sup>62</sup> Nach Wegner sei die Gewalt des Vaters über die Heirat der Tochter die für ihn wichtigste. Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 33.

<sup>63</sup> Vgl. BENKE, N.: *On the Roman's Father's Right to Kill His Adulterous Daughter* (2012), 287.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 285.

<sup>65</sup> Dig 48.8.2 (Ulpian): Einen ungehorsamen Sohn darf der Vater nicht töten, sondern er muss ihn vor dem Präfekten oder Provinzialpräsidenten anklagen.

und seiner Tochter zu erklären und festzuhalten<sup>66</sup>:

האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף, ובשטר, ובביאה; וזכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפר  
נדריה; ומקבל את גיטה<sup>67</sup>.

Nur die Nutzungsrechte eines möglichen Vermögens ihrerseits hat der Vater, während die Tochter lebt, nicht:

ואינו אוכל פירות בחייה<sup>68</sup>.

Hier ist von einer nicht weiter spezifizierten Tochter die Rede, doch weitere Textstellen der Mischna und Tosefta verdeutlichen, dass das Alter einer Tochter in der rechtlichen Beziehung zu ihrem Vater eine Rolle spielte. Daher ist wichtig zu untersuchen, ob bei dem Erreichen eines bestimmten Alters der Tochter von einer Art Volljährigkeit oder Mündigkeit gesprochen werden kann.

Romney Wegner beschäftigte sich in den achtziger Jahren eingehend mit der Thematik, wann Frauen von rabbinischen Gelehrten in der Mischna als Personen und wann als Güter angesehen werden. Daher unterscheidet Wegner zwischen verschiedenen Begriffen für weibliche Familienmitglieder, die in der Mischna vorkommen. Für eine innerhalb der Familie ihres Vaters verortete Frau sind einige Begriffe für Wegner zentral. Zunächst eine unmündige Tochter, »minor daughter«, die Wegner auch »girlchild« nennt: קטנה, nach Jastrow »small, young, inferior« oder »minor«. Nach Romney Wegner liegt das Interesse der rabbinischen Gelehrten an einer minderjährigen Tochter in ihrem Wert als potentielle Braut: »The sages' intense preoccupation with the girlchild's sexuality is matched only by their profound lack of

<sup>66</sup> Beryl Rawson erinnert in ihrem 2003 erschienenen Buch *Children and Childhood in Roman Italy* daran, dass die Rolle des *pater familias* zunächst nur im rechtlichen Sinne bedeutend war und keine übergreifenden Aussagen über die innerfamiliären Beziehungen in römischen Familien liefern kann. Vgl. RAWSON, B.: *Children and Childhood in Roman Italy* (2003), 3. Dies gilt ebenso für die Beziehung zwischen einem Vater und seiner Tochter in rabbinischen Rechtsquellen.

<sup>67</sup> mKet 4,4: Der Vater ist berechtigt zur Antrauung seiner Tochter durch Geld, Vertrag oder Beischlaf und berechtigt an ihrem Fund, dem Ertrag ihrer Hände, dem Lösen ihrer Gelübde und dem Empfang ihres Scheidebriefs.

<sup>68</sup> mKet 4,4: Er genießt aber nicht die Früchte [ihres Besitzes] zu ihren Lebzeiten.

interest in anything else about her«<sup>69</sup>.

Weiterhin spielt ein Mädchen zwischen dem Alter von zwölf Jahren und einem Tag und zwölfteinhalb Jahren eine Rolle: נערה. In der Mischna wird an keiner Stelle erklärt, dass eine נערה ein Mädchen in genau diesem Alter ist. Jedoch wird dies gemeinhin von Romney Wegner, Herausgebern und Kommentatoren der Mischna und auch von Jastrow so angenommen. Diese Annahme beruht auf Maimonides' Kommentar zu mKet 3,7 (Kitab al-Siraj)<sup>70</sup> und muss daher für diese Betrachtung nebensächlich bleiben. Für diese Arbeit ist das Alter einer נערה also nicht genau auf den Lebensabschnitt zwischen dem Alter von zwölf Jahren und einem Tag und zwölfteinhalb Jahren zu beziehen.

Davon abgesehen ist es nicht wahrscheinlich, dass ein bestimmter Status, der nur ein halbes Jahr im Leben eines Mädchens ausmacht, rechtlich einen großen Unterschied gemacht haben wird oder dass festzustellen war, wann dieses Alter erreicht und überschritten wurde. Trotzdem wird in der Mischna der Begriff נערה verwendet, der nach Jastrow mit »tender, young« zu übersetzen ist. Die körperlichen Veränderungen eines heranwachsenden Mädchens waren für die Rabbinen ein wichtiges Thema. Die Unterscheidung bei Maimonides spielt jedoch, wie Romney Wegner andeutet, nur für die Halakha eine Rolle.

Schließlich wird für ein Mädchen, das seine »Reife« erreicht hat, der Begriff בגרה genutzt, nach Jastrow »to become of age«. Nach Hauptman hätten die rabbinischen Gelehrten diesen Begriff erstmals verwendet und würden dadurch ein Konzept einer dritten Kategorie von Frauen entwickeln, nämlich eine Frau, die schon erwachsen, aber noch nicht verheiratet ist<sup>71</sup>.

Die von Romney Wegner aufgegriffenen Bezeichnungen für die verschiedenen Lebensabschnitte einer Frau werden von den Gelehrten idealisiert, was anhand eines Gleichnisses besonders deutlich wird. In diesem Gleich-

<sup>69</sup> WEGNER, J. R.: Chattel or Person? (1988), 32.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 221.

<sup>71</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 78; 87–88.

nis wird die idealtypische Frau mit einer Frucht und deren Reifegrad verglichen<sup>72</sup>:

משל משלו חכמים באישה-פגה, בוחל, וצמל<sup>73</sup>.

An dieser Stelle definieren die Gelehrten auch die unterschiedlichen Begriffe, die sie für Frauen – allerdings nur bis zu ihrer Heirat – nutzen. Die unreife Frucht steht für die Kindheit – oder die Zeit, in der ein Mädchen unmündig ist – einer Frau, תינוקת. Die reifende Frucht symbolisiert die Zeit, in der sie eine נערה ist: הנעורים. Die Rabbinen fügen hinzu, welche Ansprüche der Vater einer Frau zu welchem Zeitpunkt ihres Lebens, bezogen auf die Abschnitte, an sie stellen kann und wann ihm der Ertrag ihrer Hände zusteht und er über die Auflösung ihrer Gelübde entscheiden kann. Abschließend steht die reife Frucht für die Zeit, ab der eine Frau heiraten kann, בגרה:

פגה, עודה תינוקת; בוחל – אלו ימי הנעורים, בזו ובזו אביה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפר נדריה<sup>74</sup>.

Tatsächlich wird im letzten Teil des Gleichnisses festgestellt, dass ein Vater über seine erwachsen gewordene Tochter, בוגרת, keinerlei Gewalt mehr hat:

צמל – כל שבגרה, אין לאביה בה רשות<sup>75</sup>.

Nach dem Gleichnis ende also die Gewalt eines Vaters, wenn die Tochter den Lebensabschnitt בוגרת erreiche. Gemeint könnte sein, dass eine für die Ehe geeignete Frau als verheiratete Frau angesehen wird, die unter der Gewalt des Ehemanns lebt und aus diesem Grund aus der Gewalt des Vaters ausscheidet.

Nach Romney Wegner sei ein Mädchen ab dem Alter von zwölfenhalb Jahren *sui iuris*, könne nach eigener Entscheidung heiraten und ihr eigenes

<sup>72</sup> Nach Hauptman distanziert diese literarische Textestelle durch »literary dissonance« und objektiviert Frauen. Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 88.

<sup>73</sup> mNid 5,7: Ein Gleichnis wandten die Gelehrten auf Frauen an: eine Frühfeige, eine reifende Feige und eine reife Feige.

<sup>74</sup> mNid 5,7: Eine Frühfeige: Wenn sie noch ein Kind ist. Eine reifende Feige: Dies sind die Tage ihrer Jugend. In diesen beiden hat ihr Vater Anrecht auf das, was sie findet und das, was sie mit ihren Händen macht und die Auflösung ihrer Gelübde.

<sup>75</sup> mNid 5,7: Eine reife Feige: Weil sie erwachsen ist, hat ihr Vater kein Recht über sie.

Vermögen verwalten. Dieses Gleichnis unterstützt die These, nach der es eine Frau mit dem Status einer בוגרת gibt, die unabhängig von der Heirat aus der Gewalt ihres Vaters gelöst wird<sup>76</sup>. Laut Romney Wegner könne ein Mädchen im Alter von zwölfenhalb Jahren aus der Gewalt des Vaters entfliehen: »The girl, normally betrothed in childhood and transferred for consummation at puberty before she can escape her father's control by reaching twelve and one-half years (M. Nid. 5:7), rarely attains the autonomy that routinely accrues to her brother on reaching the age of thirteen (M. Nid. 5:6)«<sup>77</sup>.

Dieser Status eines Mädchen, der es unabhängig und eigenständig handeln ließe, sei jedoch nur hypothetisch und »in legal theory« gültig. Denn Mädchen würden im Normalfall verheiratet werden und daher diesen *sui iuris* Status nicht genießen<sup>78</sup>. Die rabbinischen Gelehrten lassen in ihren Ausführungen und Reglementierungen keinen Raum für eine Frau, die weder innerhalb der Familie des Vaters lebt, noch verheiratet ist.

Die Begriffe נערה und בוגרת werden jedoch von den Gelehrten nicht eindeutig mit einem bestimmten Alter einer Frau gleichgesetzt. Es ist nicht klar definiert, dass ein Mädchen ab einem bestimmten Zeitpunkt eine נערה ist und dann eine בוגרת wird.

Die rabbinischen Gelehrten beziehen die Reichweite der Gewalt des Vaters über seine Tochter nicht konsequent auf ihr Alter. In der Mischna mKet 4,5 stellen die Gelehrten zum Beispiel fest, dass eine Tochter solange in der Gewalt des Vaters bleibt, bis sie heiratet beziehungsweise in die Gewalt eines anderen Mannes übergeht<sup>79</sup>:

לעולם היא ברשות האב, עד שתיכנס לחופה<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: Chattel or Person? (1988), 21.

<sup>77</sup> Ebd., 32.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>79</sup> Eine zeitlich Verschiebung zwischen der Bearbeitung der Mischnajot der Traktate *Ketubbot* und *Nidda* sind nicht auszuschließen und sehr wahrscheinlich, was auch zu den unterschiedlichen Herangehensweisen und Ergebnissen der Gelehrten führt.

<sup>80</sup> mKet 4,5: Sie [die Tochter] bleibt solange in der Verfügungsgewalt des Vaters, bis sie unter den Traubaldachin tritt.

Wie in Mischna mKet 4,4 wird auch hier das Alter oder der Reifegrad der Tochter nicht thematisiert, sondern nur das Pronomen »sie«, אִיָּהּ, verwendet. Der Fokus Romney Wegners auf einen rechtlichen Status von Frauen, der mit dem Alter eines Mädchens einhergeht, bestätigt sich in diesen Mischnajot nicht. Hier stellen sich die Gelehrten vor, dass eine Frau aus der Verfügungsgewalt eines Mannes in die eines anderen Mannes übergeht, ohne Möglichkeiten der Eigenständigkeit zu berücksichtigen.

Eine Einteilung des Lebens in Abschnitte war auch unter römischen Denkern üblich. Unter Dig. 34.2.25.9 differenziert Ulpian zwischen Säuglingen, Mädchen und Jungfrauen, denn der Begriff *mulier* gelte unspezifisch für alle weiblichen Menschen: *Muliebri veste legata et infantilem contineri et puellarum et virginum Pomponius libro vicesimo secundo ad Sabinum recte scribit: mulieres enim omnes dici, quaecumque sexus feminini sunt*<sup>81</sup>. Hier sind die Begriffe *puella* und *virgo* von einander unterschieden<sup>82</sup>.

An anderen Stellen wird jedoch klar, dass die Gelehrten Unterschiede zwischen Familienmitgliedern, über die ein Vater verfügen kann und solchen, über die er keine Macht ausüben kann, machen. In der Mischna mBM 1,5 des Traktats *Baba Mesia* hat ein Mann das Recht auf den Fund seiner Ehefrau, unmündigen Tochter und weiblichen wie männlichen Sklaven, wenn diese keine Juden sind:

מציאת בנו ובתו הקטנים, עבדו ושפחתו הכנעניים, ומציאת אשתו: הרי אלו שלו<sup>83</sup>.

Das Wort קטן kann wie erwähnt mit »klein«, »jung« oder »unterlegen« übersetzt werden und wird von den meisten Forschern als »unmündig« ver-

<sup>81</sup> Dig 34.2.25.9 (Ulpian): Wenn die Frauenkleidung vermacht ist, gehört dazu auch die Kleidung von Kleinkindern, Mädchen und Jungfrauen, wie Pomponius im 22. Buch zu Sabinus zutreffend schreibt; denn als Frauen bezeichne man alle, die weiblichen Geschlechts sind.

<sup>82</sup> Caldwell untersucht die verschiedenen Gebrauchsweisen von *puella* und *virgo*, vor allem in literarischen Quellen, in denen sie oft synonym verwendet werden. Vgl. CALDWELL, L.: *Roman Girlhood* (2015), 52–53.

<sup>83</sup> mBM 1,5: Ein Fund seines Sohnes oder seiner Tochter, sofern sie noch minderjährig sind, ein Fund seines Sklaven oder seiner Magd, sofern sie Kananäer sind und ein Fund seiner Ehefrau gehören ihm.

standen.

Volljährige Kinder und hebräische Sklaven und Frauen, von denen sich der Mann geschieden hat, dürfen jedoch selbst über »ihren Fund« verfügen: מציאת בנו ובתו הגדולים, ועבדו ושפחתו העברים, ומציאת אשתו שגירשה, אף על פי שלא נתן לה כתובה: הרי אלו שלהן.<sup>84</sup>

Hier wird einerseits noch einmal deutlich, dass unmündige Kinder und nicht-hebräische Sklaven vom Vater beziehungsweise ihrem Hausherrn abhängig sind, aber andererseits auch, dass die rabbinischen Gelehrten zwischen Unmündigkeit und Volljährigkeit unterscheiden. Welches Alter genau eine Volljährigkeit einleitet, wird auch hier nicht klar, obwohl es den rabbinischen Gelehrten ihres eigenen Diskurses klar gewesen sein dürfte.

Einen weiteren Eindruck über die Ausmaße der Macht eines Vaters über seine minderjährige Tochter und das Konzept der Gelehrten, dass sie von unterschiedlichen Graden der Minder- und Volljährigkeit ausgingen, bekommen wir in mKet 3,8. Dort erfahren wir, dass ein Vater berechtigt ist, seine Tochter als Magd zu verkaufen. Außerdem werden hier die unterschiedlichen Begriffe קטנה, בוגרת und נערה verwendet, denen Romney Wegner so viel Bedeutung zuspricht.

Zunächst kann nach der Mischna eine »Kleine«, wahrscheinlich also eine minderjährige Tochter, als Sklavin verkauft werden. Weiter geht es um eine נערה, bei der es Anspruch auf das Strafgeld gibt, die jedoch vom Vater nicht verkauft werden kann. Zuletzt wird die בוגרת genannt, die selbst ein Anrecht auf das Strafgeld hat, aber von ihrem Vater nicht verkauft werden kann<sup>85</sup> (eine ausführliche Diskussion unter Abschnitt 2.2.2):

קטנה שיש לה מכר, ואין לה קנס, נערה יש לה קנס, ואין לה מכר; בוגרת לא מכר ולא קנס.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> mBM 1,5: Ein Fund seines Sohnes oder seiner Tochter: sofern sie erwachsen sind, ein Fund seines Sklaven oder seiner Magd, sofern sie Hebräer sind, ein Fund seiner Ehefrau, von der er geschieden ist, auch wenn er [ihr] ihre Hochzeitsgabe noch nicht ausgehändigt hat, gehört ihnen.

<sup>85</sup> Es könnte sein, dass die Rabbiner vom Idealfall ausgehen, in dem eine erwachsene Frau schon verheiratet ist und ihr Mann all ihre Angelegenheiten regelt.

<sup>86</sup> mKet 3,8: Bei einer Minderjährigen gibt es Verkauf, aber kein Strafgeld [der Täter muss nicht zahlen]; bei einem Mädchen gibt es Strafgeld, aber keinen Verkauf; bei einer

Nach Romney Wegner bezieht sich der Verkauf der minderjährigen Tochter in dieser Mischna auf Ex 21:7<sup>87</sup>, an welcher Stelle das Alter des Mädchens nicht genannt wird:

וְכִי־יִמְכַר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה לֹא תִצָּא כְּצִאת הָעֶבְדִּים<sup>88</sup>.

Auch ein römischer Vater konnte seine Kinder als Sklaven verkaufen<sup>89</sup>, wobei dies oft mit einer Tilgung von Schulden zu tun hatte und von Antoninus Pius abgelehnt wurde, der festlegte, dass die *patria potestas* nicht ausreichte, um einen Sklaven aus dem eigenen frei geborenen Kind zu machen<sup>90</sup>. Über das Ausmaß der *patria potestas* habe sich auch Hadrian geäußert: *Divus Hadrianus fertur, cum in venatione filium suum quidam necaverat, qui novercam adulterabat, in insulam eum deportasse, quod latronis magis quam patris iure eum interfecit: nam patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere*<sup>91</sup>.

Ein weiterer Hinweis darauf, dass der Vater nach der Mischna bestimmte Verantwortungen bezüglich seiner Tochter trägt, wenn sie in seinem Haushalt lebt, ist die Mischna mKet 7,8. Hier geht es um eine körperlich versehrte Frau, die noch im Haus ihres Vaters lebt und deren Verlobter diese Versehrtheit beanstandet und meint, dafür kompensiert werden zu müssen. Um nicht

---

Erwachsenen gibt es keinen Verkauf und kein Strafgeld.

<sup>87</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 24–25.

<sup>88</sup> Ex 21:7: When a man sells his daughter as a slave, she shall not be freed as male slaves.

<sup>89</sup> Vgl. DIXON, Suzanne: *Family*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 461–472, hier 466; HEZSER, C.: *Slaves and Slavery* (2003), 144–145; Hezser geht sogar davon aus, dass in der jüdischen wie auch der griechisch-römischen Gesellschaft Mädchen eher als Jungen verkauft wurden. Vgl. Dies.: *Social Status of Slaves* (2002), 100–101.

<sup>90</sup> Vgl. *Cod. Iust.* 7.16.1; BOSWELL, J.: *Kindness of Strangers* (1988), 66–67; Bradley erarbeitet, dass Kinder im römischen Ägypten – männliche Freigelassene und Bürger und weibliche Sklaven – oft schon in einem handwerklichen Beruf ausgebildet wurde. BRADLEY, Keith R.: *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, New York 1991, 103–124.

<sup>91</sup> Dig 48.9.5 (Marcian): Es wird erzählt, Divus Hadrianus habe, als [ein Vater] seinen Sohn, der mit der Stiefmutter Ehebruch getrieben, auf der Jagd getötet hatte, denselben auf eine Insel deportieren lassen, indem er ihn mehr nach Straßenräuberart, als vermöge seines Rechts als Vater ums Leben gebracht habe, denn die väterliche Gewalt müsse sich in Liebe und nicht in Grausamkeit äussern.

belangt werden zu können, müsse der Vater der verlobten Frau beweisen, dass die Tochter erst dann versehrt wurde, als sie schon verlobt war:

היו בה מומין, ועודה בבית אביה, האב צריך להביא ראיה שמשנתארסה נולדו לה מומין אלו, ונסחפה שדהו<sup>92</sup>.

Ist die Frau jedoch bereits unter der Verfügungsgewalt des Ehemanns, wenn diesem ein Gebrechen auffällt, muss dieser einen Beweis dafür bringen, dass die Verletzung schon vor der Verlobung bestand:

נכנסה לרשות הבעל-הבעל צריך להביא ראיה שעד שלא תתארס היו בה מומין אלו, והיה מקחו מקח טעות<sup>93</sup>.

Davon abgesehen, dass die Verlobung mit einer Frau als Geschäft dargestellt wird und die Frau hier wie eine Ware behandelt wird<sup>94</sup>, gehen die Gelehrten hier unabhängig vom Alter der Frau davon aus, dass entweder ihr Vater oder ihr Ehemann verantwortlich für sie ist, nicht aber sie selbst.

Bei der Betrachtung dieser Mischnajot bestätigt sich Romney Wegners Ansatz, die Rabbinen hätten besonders viel Wert auf den Status einer Tochter in Beziehung zu ihrem Vater und dessen Gewalt über sie gelegt. Die Verknüpfung idealtypischer Lebensabschnitte einer Frau mit einem spezifischen Alter durch die Autoren der Mischna lässt sich durch die Textstellen der Mischna jedoch nicht bestätigen.

Die verschiedenen Lebensabschnitte, die die rabbinischen Gelehrten mithilfe des Gleichnisses illustrieren, erinnern jedoch neben der Reduktion auf den Grad der Geschlechtsreife einer Frau an die in der griechisch-römischen Antike gängige Einteilung des Lebens in Abschnitte, wie es auch die Hippokraten und die Stoiker vornahmen. Hier wurde vor allem zwischen Säug-

<sup>92</sup> mKet 7,8: Hat sie Gebrechen, während sie noch im Haus ihres Vaters ist, muss der Vater den Beweis erbringen, dass sie diese Gebrechen bekommen hat, nachdem sie sich verlobt hatte und sein Feld verwüstet wurde.

<sup>93</sup> mKet 7,8: Ist sie unter die Verfügungsgewalt des Mannes gekommen, so muss der Mann einen Beweis bringen, dass sie diese Gebrechen bekommen hat, bevor sie verlobt war und dass sein Geschäft ein irrtümliches Geschäft war.

<sup>94</sup> Die Hochzeit eines Mannes mit einer Frau, bei der er nachträglich einen Makel findet, wird als Geschäft oder Kauf, מקח, bezeichnet.

lingsalter, Kindheit, Jugend und Alter unterschieden, obwohl eine solche Einteilung nicht einheitlich ist<sup>95</sup>. Auffällig ist, dass die rabbinischen Gelehrten ihre Einteilung auf die Macht des Vaters oder Ehemanns über eine Frau beziehen.

### 2.1.3 Das Erwachsenwerden

Nach den meisten realistischen Szenarien würde eine freie Frau im römischen Reich des zweiten oder dritten Jahrhunderts entweder unter der Gewalt ihres Vaters – wie oben für Frauen nach der Mischna und nach römischen Bräuchen gezeigt – oder Ehemanns stehen, was weiter unten besprochen werden wird. Trotzdem spielt eine Art Volljährigkeit für Frauen jüdischer und römischer Rechtsquellen sowohl in Bezug darauf, ob sie heiratsfähig sind als auch in davon unabhängigen Zusammenhängen eine Rolle, zum Beispiel ob sich die rechtliche Beziehung zum Vater im Laufe des Lebens ändert.

Es war zudem durchaus wahrscheinlich, dass der Vater und/oder Ehemann einer Frau zu ihren Lebzeiten starb und diese rechtliche Bezugsperson wegfiel. Für die Eventualität einer alleinstehenden Frau sorgen römische und jüdische Rechtsquellen zu einem bestimmten Grad.

Unabhängig vom Alter einer römischen Frau sollte diese keine Geschäfte ohne einen Vormund vornehmen. Gaius jedoch zweifelt daran, ob es sinnvoll oder gar notwendig ist, volljährige Frauen einem Tutor zu unterstellen. Die *veteres*<sup>96</sup> seien zwar der Meinung gewesen, Frauen müssten »wegen ihrer Leichtfertigkeit« ihr Leben lang einem *tutor* unterstehen: *Veteres enim voluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis sint, propter animi levitatem in tu-*

<sup>95</sup> Vgl. BOBOU, O.: *Children in the Hellenistic World* (2015), 27; MANDER, J.: *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments* (2013), 5.

<sup>96</sup> So ähnlich formulierte es auch schon Cicero: *mulieres omnes propter infirmitatem consilii maiores in tutorum potestate esse voluerunt*. xii.27 Cic. Mur. Nach Dixon habe die Wiederholung dieser Formulierung dazu beigetragen, ein Bild der Frau, die von Natur aus leichtsinnig sei, zu verstärken. Vgl. DIXON, Suzanne: *Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 343 (1984), 343–371, hier 353.

*tela esse*<sup>97</sup>. Frauen würden ihre Geschäfte jedoch selbstständig tätigen und man müsse nicht glauben, eine Frau würde wegen Leichtsinns schneller betrogen werden können. Frauen seien also in der Lage, ihre Geschäfte selbst zu tätigen und würden nicht durch ihr Wesen – ein durch das Geschlecht definiertes Wesen – eingeschränkt werden:

*Feminas vero perfectae aetatis in tutela esse fere nulla pretiosa ratio suasisse videtur. Nam quae vulgo creditur, quia levitate animi plerumque decipiuntur et aequum erat eas tutorum auctoritate regi, magis speciosa videtur quam vera; mulieres enim quae perfectae aetatis sunt, ipsae sibi negotia tractant, et in quibusdam causis dicis gratia tutor interponit auctoritatem suam; saepe etiam invitus auctor fieri a praetore cogitur*<sup>98</sup>.

Zwar gab es Raum für die Meinung des Gaius, an der Notwendigkeit eines Tutors für erwachsene Frauen oder gar den Einfluss eines Tutors auf Entscheidungen von erwachsenen Frauen zu zweifeln. Rechtliche Bestimmungen über den Handlungsspielraum einer Frau waren jedoch definiert<sup>99</sup> und ein Vormund vorgesehen. Die *tutela mulierum* entwickelte sich eventuell daraus, dass Vermögen einer Familie aus der Sicht der männlichen Familienmitglieder gesichert bleiben sollte<sup>100</sup>. Eine römische Frau war zum Beispiel – gleich Unmündigen, *impuberes* – von allen bürgerlichen und öffentlichen Dienstleistungen ausgeschlossen<sup>101</sup>: *Feminae ab omnibus officiis civilibus vel*

<sup>97</sup> Gai. inst. I, 144: Die alten Juristen haben nämlich gewollt, dass Frauen, auch wenn sie völlig erwachsen sind, wegen ihrer Leichtfertigkeit unter Vormundschaft stehen.

<sup>98</sup> Gai. inst. I, 190: Dass aber volljährige Frauen unter Vormundschaft stehen, dazu dürfte kaum ein gewichtiger Grund geraten haben; denn wenn man gemeinhin glaubt, dass Frauen wegen ihrer Leichtfertigkeit häufig betrogen würden und es deshalb angemessen sei, dass sie durch die Zustimmung ihres Vormunds geleitet würden, so ist das wohl eher ein scheinbarer und kein wahrer Grund. Volljährige Frauen führe ihre Geschäfte nämlich selbst, und in einigen Fällen gibt ein Vormund nur der Form halber seine Zustimmung und er wird auch oft vom Prätor gegen seinen Willen zur Zustimmung gezwungen.

<sup>99</sup> Vgl. z. B. LEVICK, Barbara: Women and Law, in: James, Sharon L. / Dillon, Sheila (Hrsg.): A Companion to Women in the Ancient World, Oxford 2012, 96–106, hier 99.

<sup>100</sup> Vgl. DIXON, S.: *Infirmas Sexus* (1984), 343.

<sup>101</sup> Bei dieser Feststellung Ulpianus stellt sich die Frage, ob er einmal einen Fall bearbeitete,

*publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum gerere nec postulare nec pro alio intervenire nec procuratores existere. 1. Item impubes omnibus officiis civilibus debet abstinere.*<sup>102</sup>.

Jane Gardner nimmt jedoch ausgehend von den Ausführungen des Gaius an, Frauen in Rom hätten einen größeren Handlungsspielraum als aus Rechtsquellen herauszulesen ist genossen und seien wahrscheinlich nicht zwingend oder in jeder Hinsicht von einem *tutor* abhängig gewesen, denn die Frauenvormundschaft verlor während der ersten drei Jahrhunderte zunehmend an Bedeutung<sup>103</sup>, auch wenn formal ein Vormund bestellt werden musste. Frauen scheinen ihre eigenen Geschäfte geführt zu haben, während sich männliche Familienmitglieder nur bei größeren Transaktionen einmischten. Dixon bringt dies in Zusammenhang mit ökonomische Veränderungen in Rom und schätzt, dass im zweiten Jahrhundert die *tutela mulierum* schon nicht mehr durchgehend praktiziert wurde<sup>104</sup>.

Unmündige Jungen und Mädchen wurden einem Vormund, *tutor* unterstellt, wenn sie durch den Tod des *pater familias* »emanzipiert« wurden<sup>105</sup>. Nach Dig. 26.1 gilt eine Vormundschaft zunächst für jemanden, der zu jung ist, um sich selbst verteidigen zu können: *Tutela est, ut Servius definit, vis ac potestas in capite libero ad tuendum eum, qui propter aetatem sua sponte se defendere nequit, iure civili data ac permissa*<sup>106</sup>.

---

bei dem eine Frau aus einem öffentlichen Amt ausgeschlossen werden musste.

<sup>102</sup> Dig 50.17.2 und 50.17.2.1 (Ulpian): Die Frauen sind von allen bürgerlichen und öffentlichen Dienstleistungen ausgeschlossen und darum können sie weder Richter sein, noch ein obrigkeitliches Amt führen, noch gerichtliche Anträge machen, noch für einen Anderen eintreten, noch als Procuratoren auftreten. 1. Ebenso muss sich ein Unmündiger aller bürgerlichen Dienstleistungen enthalten.

<sup>103</sup> Vgl. GARDNER, J.: *Women in Roman Law and Society* (1986), 21–22; vgl. auch KARL, A. C.: *Partnerwahl* (2004), 93.

<sup>104</sup> Vgl. DIXON, S.: *Infirmas Sexus* (1984), 344; 346–348.

<sup>105</sup> Oudshoorn sieht einen römischen Einfluss in Rechtspraktiken der Provinz Arabia, da aus einigen der Papyri der Babatha, P. Yadin 12 bis 15, hervorgeht, dass für den Sohn der verwitweten Babatha Vormunde bestellt wurden. Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 319–322.

<sup>106</sup> Dig 26.1 pr. (Paulus): Vormundschaft ist, wie Servius definiert, Macht und Gewalt über einen freien Menschen, die vom Zivilrecht gegeben und gewährt wird, um den zu schützen,

Die Juristen behandeln das Erwachsensein eines Mädchens normalerweise in Bezug darauf auf ihre Geschlechtsreife und ob sie physisch bereit ist, Kinder zu bekommen<sup>107</sup>. Ein bestimmtes Alter wird jedoch nicht konkret festgelegt und hat keinen besonderen Stellenwert, obwohl ein Mindestalter für die Ehe von zwölf Jahren für junge Frauen in vielen Quellen erwähnt wird<sup>108</sup>. Eine Mündigkeit auf die Person bezogen und unabhängig von einer körperlichen Reife oder Zeugungsfähigkeit spielt keine zentrale Rolle, wird aber unter Dig. 28.1.5 besprochen: “*A qua aetate testamentum vel masculi vel feminae facere possunt, videamus. Verius est in masculis quidem quartum decimum annum spectandum, in feminis vero duodecimum completum.*”<sup>109</sup>

Die römischen Juristen kannten also das Konzept der Mündigkeit. Rechtlich unterstand eine Tochter jedoch trotz des Erreichens des Alters von zwölf Jahren dem *pater familias* und bei einer Befreiung aus der väterlichen Gewalt wurde eine Frau unter der *tutela mulierum*<sup>110</sup> einem Tutor untergeordnet<sup>111</sup>. Dies stellte auch Gaius fest: *Permissum est itaque parentibus liberis, quos in potestate sua habent, testamento [tuto] res dare; masculini quidem sexus inpuberibus que, [feminini autem tam inpuberibus quam puberibus, his quo] que, cum nuptae sint*<sup>112</sup>. Eine *sui iuris* gewordene Frau war in den Worten Ulpians

---

der sich wegen seines Alters nicht selbst verteidigen kann.

<sup>107</sup> Zum Beispiel unter Dig 24.1.65 (Labeo). und Dig 36.2.30 (Labeo).

<sup>108</sup> Vgl. LAES, C.: Children in the Roman Empire. Outsiders Within (2011), 281–282; Die Juristen um Sabinus und Cassius waren eher der Meinung, dass physische Anzeichen das Erwachsenwerden anzeigen, während die Schule der Proculiani zwölf als festes Alter für das Erwachsenwerden von jungen Frauen vorschlugen. Vgl. LAES, C. / STRUBBE, J.: Youth in the Roman Empire (2014), 31; Hierbei spielte wohl eine Rolle, dass es gegen die *pudor* junger Frauen verstoßen hätte, diese körperlich auf eine Geschlechtsreife zu untersuchen. Vgl. KNOTHE, Hans-Georg: Die Geschäftsfähigkeit der Minderjährigen in geschichtlicher Entwicklung (Europäische Hochschulschriften Reihe II Rechtswissenschaft 325), Frankfurt am Main 1983, 23; z.B. Dig 23.2.4 (Pomponius).

<sup>109</sup> Dig 28.1.5 (Ulpian): Wir wollen sehen, ab welchem Alter Personen männlichen oder weiblichen Geschlechts ein Testament errichten können: Richtiger ist es, bei Knaben auf das vierzehnte Lebensjahr abzustellen, bei Mädchen dagegen auf das vollendete zwölfte.

<sup>110</sup> Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 120; GARDNER, J.: Women in Roman Law and Society (1986), 14.

<sup>111</sup> Junge Männer wurden erst ab dem 25. Lebensjahr für völlig erwachsen, *maior*, erklärt. Vgl. LAES, C. / STRUBBE, J.: Youth in the Roman Empire (2014), 32–33.

<sup>112</sup> Gai. inst. I,144: Es ist nun den Hausvätern erlaubt, den Hauskindern, die sie in ihrer Haus-

ihre eigene Familie, ohne andere Familienmitglieder: *Mulier autem familiae suae et caput et finis est*<sup>113</sup>.

Anders als die römischen Juristen legten die rabbinischen Gelehrten in der Mischna und Tosefta ein bestimmtes Alter fest, nach dem Mädchen und Jungen mündig oder auch zurechnungsfähig wurden. Während der Status eines unverheirateten Mädchens in römischen Rechtsquellen nur an vereinzelten Stellen eine Rolle spielt und sich nur indirekt aus den oben genannten Quellen erfassen lässt, wird der rechtliche Status eines Mädchens in der Mischna zwar ebenfalls nicht umfassend erarbeitet, jedoch etwas konkreter besprochen. Nachdem in einer römischen Familie klar ist, welche Gewalt der Vater über seine Kinder haben kann, erarbeiten die Redakteure der Mischna dieses Problem an einigen Stellen der Mischna etwas ausführlicher.

Über eine Volljährigkeit von jungen Erwachsenen lernen wir aus der Mischna an vereinzelten Stellen. Die Mischna mNid 5,6 gilt als Belegstelle für die Festlegung, von welchem Alter an ein Mädchen volljährig wird. In der Mischna heißt es, die Gelübde eines Mädchens sind gültig sobald sie zwölf Jahre und einen Tag alt ist:

בת שתים עשרה שנה ויום אחד<sup>114</sup>.

Hier geht es jedoch nur um die kultische Mündigkeit eines Mädchens. Für eine personenrechtliche Mündigkeit oder eine Volljährigkeit in Bezug auf das Leben im väterlichen Haushalt gibt es keine Hinweise<sup>115</sup>.

Die Tosefta stellt unter tKet 1,2 fest, mit welchem Alter ein Kind »minder-

---

gewalt haben, durch Testament Vormünder zu bestellen; und zwar Kindern männlichen Geschlechtes, solange sie noch unmündig sind, Kindern weiblichen Geschlechtes aber, ganz gleich ob sie unmündig oder mündig sind, sogar denjenigen, die verheiratet sind.

<sup>113</sup> Dig 50.16.195.5 (Ulpian): Eine Frau ist aber sowohl der Anfang als das Ende ihrer Familie. Thomas interpretiert diesen Satz außerdem so, dass eine Frau zunächst nicht in der Lage war, jemandem etwas zu vererben. Vgl. THOMAS, Yan Patrick: *Le Ventre: corps maternel, droit paternel*, in: *Le Genre humain* 14 (1986), 212–236, hier 212–236; Nach Courbier konnten Frauen jedoch eine wichtige Rolle in der Erbschaft spielen, da sie Testamente ausstellen konnten. Ab 178 und dem *senatus consultum Orfitianum* konnten Kinder von ihrer Mutter erben. Vgl. CORBIER, M.: *Divorce and Adoption* (1991), 53–54.

<sup>114</sup> mNid 5,6: Ein zwölf Jahre und einen Tag altes Mädchen – ihre Gelübde sind gültig.

<sup>115</sup> Jungen werden ein Jahr später volljährig, mNid 5,6:

בן שתים עשרה שנה ויום אחד, נדריו נבדקין; בן שלוש עשרה שנה ויום אחד

jählig«, also קטנה/ה, ist<sup>116</sup>:

משום ר' יהודה בן אגרא אמרו אי זו היא קטנה, ראי זהו קטן, קטן פחות מכן תשע שנים ויום אחד קטנה פחותה מבת שלש שנים ויום אחד<sup>117</sup>.

Hier ist gemeint, dass diese Kinder zu jung sind, als dass Erwachsene mit ihnen Geschlechtsverkehr haben dürften<sup>118</sup>.

In der Mischna mYoma 8,4 bekommen wir einen Einblick darin, wie Kinder kultisch erzogen wurden oder wie sich die rabbinischen Gelehrten eine solche Erziehung vorstellten. Kinder, die sich dem Alter, in dem sie mündig werden, nähern, sollten an die Gebote gewöhnt werden:

התינוקות, אין מענין אותן ביום הכיפורים, אבל מחנכין אותן קודם לשנה וקודם לשתיים, בשביל שיהו רגילין במצוות<sup>119</sup>.

Hier wie auch im nächsten Beispiel wird für »Mädchen« der Begriff תינוקה, weibliches Kind, verwendet, also keiner der oben genannten Begriffe für Mädchen in verschiedenen Lebensaltern.

In mNid 6,11 wird die moralische Reife von Mädchen und Jungen mit ihrer körperlichen Reife unmittelbar in Verbindung gebracht. Ein bestimmtes Alter der Volljährigkeit wird nicht genannt, aber ein Mädchen, das die körperlichen Zeichen der Reife vorweist, kann auch in anderen Hinsichten mündig handeln. Sie kann mitentscheiden, mit wem sie verlobt wird, in die Leviratsehe eintreten und ist gleichzeitig religiös mündig und dafür verantwortlich, die Gebote der Tora einzuhalten<sup>120</sup>:

---

Ein zwölf Jahre und einen Tag alter Junge – seine Gelübde werden geprüft. Ein dreizehn Jahre und einen Tag alter Junge – seine Gelübde sind gültig.

<sup>116</sup> In den Digesten gibt es einige Beispiele dafür, dass die Juristen Kinder in *infantes* bis zum siebten Lebensalter und in *impuberes infantia maiores* einteilten. Vgl. KNOTHE, H.-G.: Geschäftsfähigkeit (1983), 7–17.

<sup>117</sup> tKet 1,2: In the name of Rabbi Judah b. Agra they said, who is a minor female and who is a minor male? A minor male is younger than nine years and one day old. A minor female is younger than three years and one day old.

<sup>118</sup> Vgl. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: Nashim (2001), 96.

<sup>119</sup> mYoma 8,4: Kinder lässt man am Versöhnungstag nicht fasten, aber man weist sie ein oder zwei Jahre vorher, damit sie sich an die Gebote gewöhnen.

<sup>120</sup> Zur Leviratsehe verpflichtet, wie aus mNid 5,3 hervorging, ist ein Sohn schon als Säugling. In mNid 6,11 gibt es wieder auch eine Regelung für Jungen:

וכן התינוק שהביא שתי שערות, חייב בכל מצוות האמורות בתורה; וראוי להיות בן סורר ומורה משיביא

תינוקת שהביאה שתי שערות, חייבת בכל מצוות האמורות בתורה, וחולצת או מתייבמת<sup>121</sup>.  
An dieser Stelle hängt der rechtlicher Status einer jungen Frau von ihrer körperlichen Reife ab. Die rabbinischen Gelehrten machten sich weiterhin in mNid 5,8 über die körperliche Reife einer jungen Frau Gedanken. Hier wird beschrieben, an welchen physischen Merkmalen eine Frau, die beginnt, geschlechtsreif zu werden, zu erkennen ist. Unterschiedliche Gelehrte beschreiben verschiedene, ihrer Meinung nach ausschlaggebende Äußerlichkeiten:

איזה הוא סימנה? רבי יוסי הגלילי אומר: משיעלה הקמט תחת הדד; רבי עקיבה אומר: משיטו הדדים; בן עזאי אומר: משתשחיר הפיטומת; רבי יוסי אומר: כדי שיהא נותן ידו על העוקץ, והוא שוקע ושוהה לחזור<sup>122</sup>.

An dieser Stelle geht es jedoch nicht um die rechtlichen Konsequenzen, die für eine junge Frau beim Beginn der körperlichen Reife entstehen. Obwohl hier eine Faszination der Rabbinen deutlich wird, erklären sie hier weder die Bedeutung der Veränderung des Körpers, noch entscheiden sie sich in dieser Mischna für eine gültige Meinung in Bezug auf die beschriebenen Merkmale.

Ein weiterer Hinweis darauf, dass in der Mischna ein Unterschied zwischen Volljährigkeit und Minderjährigkeit gemacht wird, ist die Mischna mMS 4,4. Hier geht es darum, ab wann Kinder als eigene Personen gelten und nicht mehr mit der Person des Vaters gleichgesetzt werden. In der Misch-

---

שתי שערות, עד שיקיף זקן-התחתון לא העליון, אלא שדיברו חכמים בלשון נקייה

Und ebenso ist ein Junge, der zwei Haare hervorgebracht hat, verpflichtet, alle in der Tora genannten Gebote einzuhalten. Und er fällt unter die Gesetze vom ungehorsamen und widerspenstigen Sohn – wenn er zwei Haare hervorgebracht hat bis er einen vollen Bart hat; den unteren und nicht den oberen, so sprachen die Gelehrten in sauberer Sprache.

<sup>121</sup> mNid 6,11: Ein Mädchen, das zwei Haare hervorgebracht hat, ist verpflichtet, alle in der Tora genannten Gebote einzuhalten; entweder vollzieht sie die Ablehnung oder man geht mit ihr die Leviratsehe ein.

<sup>122</sup> mNid 5,8: Welches sind die Zeichen [der erwachsen werdenden Frau]? Rabbi Jose der Galiläer sagt: Welche eine Falte unter der Brust bekommt. Rabbi Aqiva sagt: Welcher sich die Brust neigt. Ben Asai sagt: Welcher die Brustwarzen dunkler werden. Rabbi Jose sagt: Wenn man die Hand auf die Brustspitze legt und sie einsinkt und verweilt, bevor sie zurückkommt.

na aus dem vierten Kapitel des Traktats *Maaser Scheni* oder »Zweizehnt« wird ein Vorschlag, ein Fünftel der Abgabe des zweiten Zehnten zu sparen, erklärt. Dies gehe, wenn man seinen erwachsenen Kindern, weiblich oder männlich, oder seinen hebräischen Sklaven Geld gäbe, um den Zehnten auszulösen:

מערימין על מעשר שני. כיצד: אומר אדם לבנו ולבתו הגדולים, לעבדו ולשפחתו העבריים, הא לך את המעות האלו, ופדה לך בהן את המעשר הזה<sup>123</sup>.

Es fällt auf, dass erwachsene Kinder und hebräische Sklaven auf eine Stufe gestellt werden und dass ein Mann offensichtlich Sklaven halten konnte, die als »Hebräer« bezeichnet wurden und als Personen galten. Diese Methode, ein Fünftel der Abgabe zu vermeiden, würde jedoch nicht gehen, wenn die Sklaven und Sklavinnen, von denen die Rede ist, »kananäisch«<sup>124</sup> – wie in mBM 1,5 – seien und die Kinder noch minderjährig:

אבל לא יאמר כן לבנו ולבתו הקטנים, לעבדו ולשפחתו הכנעניים, מפני שידם כידו<sup>125</sup>.

Ein ähnliches Beispiel ist in der Mischna mErub 7,6 zu finden, in der beschrieben wird, wer für einen anderen stellvertretend eine Handlung ausführen kann. Wieder sind es die erwachsenen Kinder, egal ob männlich oder weiblich, und hebräische Sklaven, die für einen Mann stellvertretend handeln können, denn sie sind in Bezug auf Gebote genauso verpflichtet wie

<sup>123</sup> mMS 4,4: Man kann beim zweiten Zehnt schlau sein. Auf welche Weise? Jemand sagt zu seinem Sohn oder zu seiner Tochter, die erwachsen sind, zu seinem Sklaven oder zu seiner Sklavin, die Hebräer sind: Da hast du dieses Geld, löse dir dafür diesen Zehnten aus.

<sup>124</sup> »Kananäische« Sklaven sollen nicht-jüdische Sklaven sein. Außerdem war Sklavenhaltung unter Juden im römischen Reich nicht anders als unter Griechen und Römern. Vgl. MARKS, Susan: *First Came Marriage. The Rabbinic Appropriation of Early Jewish Wedding Ritual* (Judaism in Context), Piscataway 2013, 29. Diese Distinktion kommt in der Tora vor, wo auch die verschiedenen Regelungen zur Freilassung besprochen werden. In der Mischna ist viel öfter von Sklaven und Freigelassenen die Rede und nur selten von hebräischen und kananäischen Sklaven. Vgl. HEZSER, C.: *Social Status of Slaves* (2002), 105–107. Zu Sklaven in der Mischna siehe z. B. auch MARTIN, Dale B.: *Slavery and the Ancient Jewish Family*, in: Cohen, Shaye D. (Hrsg.): *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta 1993, 113–129.

<sup>125</sup> mMS 4,4: Aber er kann es nicht zu seinem Sohn oder zu seiner Tochter, die minderjährig sind, zu einem Sklaven oder zu einer Sklavin, die kananäisch sind, sagen, denn ihre Hand ist wie seine Hand.

der Mann, um den es hier geht, selbst. In diesem Beispiel wird auch die Ehefrau als mögliche Stellvertreterin genannt:

כיצד משתתפין במבויי? מניח את החבית ואומר: הרי זו לכל בני המבוי, ומזכה להן על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עבדו ושפחתו העבריים, ועל ידי אשתו<sup>126</sup>.

Die unmündigen Kinder oder kananäischen<sup>127</sup> Sklaven dürften dies allerdings nicht, »weil deren Hand wie seine eigene ist«:

אבל אינו מזכה לא על ידי בנו ובתו הקטנים, ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנעניים, מפני שידם כידו<sup>128</sup>.

Dies illustriert den Besitzanspruch, den ein Vater gegenüber seinen Kindern laut der Mischna geltend machen kann und der der Gewalt eines Mannes über seine Sklaven gleichgesetzt wird.

In ihrer Arbeit stellt Wegner fest, dass in der Mischna Frauen an einigen Stellen weniger als Personen und vielmehr als käufliche beziehungsweise verkäufliche Objekte dargestellt werden. Dies wird auf beeindruckende Weise im ersten Kapitel des Traktats *Kidduschin*, »Verlobungen« oder »Anheiligungen«, deutlich, in dem der Vorgang der Verlobung einer Tochter in Aussagen über den Verkauf und Erwerb von Gütern und Vieh eingebettet ist.

Die Verlobung wird in erster Linie als Erwerb dargestellt und bietet einen Einblick darin, wie das Leben eines Mädchens innerhalb der Familie des Vaters nach Idealvorstellungen der Rabbinen geregelt war und die Tochter als Teil des Besitzes ihres Vaters angesehen wurde. Gleichzeitig kann erahnt werden, dass die rabbinischen Gelehrten sich vorstellten, dass eine Frau die

<sup>126</sup> mEruv 7,6: Wie macht man eine Vereinigung der Sackgasse? Man legt ein Fass nieder und sagt: Dies ist für alle Bewohner der Gasse. Und man überträgt es an sie durch seinen Sohn und seine Tochter, die erwachsen sind, oder durch seinen Knecht oder seine Magd, die Hebräer sind, oder durch seine Frau.

<sup>127</sup> Eine Distinktion zwischen »hebräischen« und »kananäischen« Sklaven ist in der Mischna nicht mehr ganz scharf. Vgl. hierzu FLESHER, P. V. M.: *Oxen, Women, or Citizens: Slaves in the System of the Mishnah* (1988), 39.

<sup>128</sup> mEruv 7,6: Aber er lässt es nicht durch seinen Sohn oder seine Tochter, die unmündig sind, und nicht durch seinen Knecht oder seine Magd, die Kanaaniter sind, erwerben, weil ihre Hand ist wie seine Hand.

Möglichkeit haben konnte, unabhängig von ihrem Vater oder einem Ehemann selbstständig Entscheidungen zu treffen, denn eine Frau kann sich nach den Gelehrten auch selbst erwerben.

Der Erwerb einer Frau ist auf drei verschiedene Weisen möglich, während sich eine Frau auf zwei Arten selbst erwerben kann:

האישה נקנית בשלוש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים<sup>129</sup>.

An dieser Stelle wird von einer Frau, אישה, ausgegangen und nicht von den verschiedenen Begriffen für ein minderjähriges oder adoleszentes Mädchen. Von einem Mann wird sie durch Geld, eine Urkunde oder Geschlechtsverkehr<sup>130</sup> erworben:

נקנית בכסף ובשטר ובביאה<sup>131</sup>.

Selbst erwirbt die Frau sich durch einen Scheidebrief oder den Tod ihres Ehemanns<sup>132</sup>:

וקונה את עצמה בגט, ובמיתת הבעל<sup>133</sup>.

Für die Ehe wie für die angeheiligte Verbindung gilt, dass eine Frau nach

<sup>129</sup> mKid 1,1: Die Frau wird erworben auf drei Wegen und sie erwirbt sich selbst auf zwei Wegen.

<sup>130</sup> Unter tJeb 8,3 zählt Geschlechtsverkehr als eindeutiges Heiratsversprechen. Vgl. tJeb 8,3. Oudshoorn stellt in Frage, ob eine *Ketubba* unterschrieben und angelegt werden musste, bevor von einer Heirat die Rede sein konnte. Oudshoorn verlässt sich hierbei auf mKid 1,1 und meint, eine der drei genannten Bedingungen müsse erfüllt werden, damit von einer Ehe im Sinne der rabbinischen Gelehrten gesprochen werden kann. Dabei stellt Oudshoorn die These Tal Ilan aus ihrem Artikel »Premarital Cohabitation in Ancient Judea« in Frage, ILAN, Tal: Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishna (Ketubbot 1.4), in: The Harvard Theological Review (1993), 247–264, hier 247–264. Vgl. OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 425. Nach Marks würden sich die amoräischen rabbinischen Gelehrten im Talmud spätestens überlegen, dass eine Antrauung durch Geschlechtsverkehr nicht gelten sollte. Vgl. MARKS, S.: First Came Marriage (2013), 11. Nach Shemesh hat dieser Geschlechtsakt »consensual nature«. Vgl. SHEMESH, Aharon: 4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law, in: Journal of Jewish Studies 49 (1998), 244–263, hier 252. Dieser Konsens geht sicherlich vom Vater der Braut aus, ähnlich wie bei der römischen Braut, die offiziell einer Verheiratung nicht widersprechen durfte, nicht unbedingt von der Braut selbst.

<sup>131</sup> mKid 1,1: Sie wird erworben durch Geld, Urkunde oder Beischlaf.

<sup>132</sup> Im entsprechenden Tosefta-Kapitel geht es vor allem um Themen, die Männer, aber nicht Töchter, betreffen.

<sup>133</sup> mKid 1,1: Und sie erwirbt sich selbst durch einen Scheidebrief oder den Tod des Ehemanns.

Auflösung entweder einer Verlobung oder einer Ehe – beides benötigt einen Scheidebrief<sup>134</sup> – selbstständig sein kann, sich »selbst erwirbt«. Dass sich eine Frau selbst erwerben kann setzt in allen Fällen eine Verlobung oder Heirat voraus und weder über die Ausstellung eines Scheidebriefs noch den Tod des Ehemanns oder Verlobten kann eine Frau selbst bestimmen. Denn nur der Ehemann initiiert eine Scheidung<sup>135</sup> und stellt den benötigten Scheidebrief aus und sie ist nicht ohne seine Unterschrift gültig<sup>136</sup>.

Ähnlich wie eine Frau, kann sich laut der Mischna mKid 1,2 auch ein Sklave selbst erwerben. Hier wird betont, dass eine hebräische Sklavin oder »Magd« einen Vorteil gegenüber dem hebräischen Sklaven<sup>137</sup> hat, denn sie »erwirbt sich« unter anderen Möglichkeiten der Befreiung durch körperliche Anzeichen von Geschlechtsreife:

עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה את עצמו בשנים וביובל, ובגרעון כסף. יתרה עליו האמה עברייה, שהיא קונה את עצמה בסימנים<sup>138</sup>.

Auch hier gibt es kein festgelegtes Alter, sondern es zählen Zeichen der Geschlechtsreife, um festzustellen, ob eine Magd entlassen werden muss.

Diese Festlegungen sehen nicht vor, dass eine Frau vor dem Eintreten in eine erste Ehe für sich selbst verantwortlich ist oder eine selbstständige Person sein kann. Diskussionen um Volljährigkeit ab einem bestimmten Alter, die eine Frau aus der Gewalt des Vaters befreien würden bevor die Frau heiratet und in die des Ehemannes gerät, spielen keine Rolle. Dass die Rabbinen

<sup>134</sup> Vgl. mKet 4,2.

<sup>135</sup> Vgl. BAKER, C. M.: *When Jews Were Women* (2005), 116.

<sup>136</sup> mGit 2,5.

האישה כותבת את גיטה, והאיש כותב שוברו- שאין קיום הגט, אלא בחותמי.

Die Frau schreibt ihren Scheidebrief und der Mann schreibt seine Quittung, denn ein Scheidebrief hat ohne seine Unterzeichner keine Gültigkeit.

<sup>137</sup> Hier wird auf das Gesetz der Tora unter Lev 25, 39–40 und Ex 21,2 Bezug genommen. Nur einer sehr armen Person ist es erlaubt, sich selbst in die Sklaverei zu verkaufen, aus der sie nach sieben Jahren oder einem Jubeljahr wieder befreit wird. Vgl. HEZSER, C.: *Slaves and Slavery* (2003), 140.

<sup>138</sup> mKid 1,2: Ein hebräischer Sklave wird mit Geld erworben oder mit einer Urkunde und erwirbt sich selbst mit den Jahren, mit dem Jubeljahr und vermindertem Geldwert. Günstiger verhält es sich mit einer hebräischen Magd, die sie selbst erwirbt mit den Anzeichen [der Pubertät].

die Möglichkeiten aufzählen, durch die eine Frau sich selbst erwirbt, setzen den Gedanken voraus, dass sie nicht ohne diesen Akt des sich Erwerbens selbstständig sein kann – schon gar nicht durch das einfache Erreichen eines bestimmten Alters.

Im Gegensatz dazu wird jedoch in der Mischna mKid 2,1 eingegrenzt, dass ein Vater – im Text Mann – seine Tochter nur verloben kann, solange sie ein Mädchen, eine נערה, ist:

האיש מקדש את בתו כשהיא נערה, בו ובשלוהו<sup>139</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten könnten also einen Raum zugelassen haben, in dem eine Tochter ab einem bestimmten Alter nicht mehr von ihrem Vater an einen potentiellen Ehemann angetraut wird, sondern diese Sache selbst in der Hand hält. Ob ihr eine Verlobung ab einem bestimmten Alter selbst überlassen wird, wird im Text allerdings nicht deutlich. Sicherlich ist hier nicht gemeint, dass eine junge Frau in der Regel unabhängig von ihrem Vater entscheiden konnte, mit wem sie sich verloben sollte. Vielmehr wird hier deutlich, dass die Volljährigkeit einer jungen Frau in Bezug auf religiöse Pflichten zu beachten ist.

Aus mNid 6,11 geht jedoch hervor, dass ein Mädchen ab Erreichen der körperlichen Reife bei einer Verlobung kein Mitspracherecht hat:

תינוקת שהביאה שתי שערות, אינה יכולה למאן; רבי יהודה אומר, משירבה השחור<sup>140</sup>.

Während in mKid 2,1 von einer נערה die Rede ist, die ein Vater verheiraten kann, ist es in mNid 6,11 eine תינוקת, die kein Mitspracherecht bei der Verheiratung hat. Es scheint ganz so, als seien sich die rabbinischen Gelehrten genauso uneinig wie die römischen Juristen, was ein bestimmtes Alter im Leben einer Frau für Unterschiede machen kann und welches genaue Alter zu welchem Begriff für junge Frauen gehört.

Im Gegensatz zu den Mischnajot, nach denen ein Vater seine Tochter ver-

<sup>139</sup> mKid 2,1: Der Mann kann seine Tochter, solange sie ein Mädchen ist, selbst oder durch seinen Beauftragten antrauen.

<sup>140</sup> mNid 6,11: Ein Mädchen, das zwei Haare hervorgebracht hat, kann sich nicht weigern. Rabbi Jehuda sagt: Bis sie ganz schwarz geworden ist.

heiratet oder für ihre Verlobung verantwortlich ist, diskutieren die Redakteure der Mischna in mJeb 13,2 unter welchen Umständen eine Tochter selbst über eine Verheiratung entscheidet. Es geht um einen speziellen Fall, in dem eine Minderjährige, קטנה, sich weigern darf, zu heiraten, auch wenn sie der Verlobung schon zugestimmt hatte, מאן. Dieses tritt ein, wenn ihre Mutter und ihre Brüder für eine Ehe verantwortlich waren und sie einverstanden war. Wird sie erwachsen, kann sie sich trotzdem weigern:

אי זו היא קטנה שהיא צריכה למאן? כל שהשיאתה אימה או אחיה לדעתה<sup>141</sup>.

Haben die Mutter und die Brüder das Mädchen bei ihrer Verheiratung nicht konsultiert, so ist es auch nicht nötig, eine Weigerung zu erklären<sup>142</sup>:

השיאוה שלא לדעתה, אינה צריכה למאן<sup>143</sup>.

Die Mischna gibt weiterhin die Meinung Rabbi Hanina ben Antigonos an, die besagt, dass wenn ein Mädchen ohnehin zu jung ist, um ihren »Verlobungsbeweis« aufbewahren zu können, sie auch keine Weigerung zu erklären braucht:

רבי חנינה בן אנטיגנוס אומר, כל תינוקת שאינה יכולה לשמור את קידושיה, אינה צריכה למאן<sup>144</sup>.

Als Erklärung kann die Aussage Rabbi Eliesars, der den Status einer Minderjährigen, קטנה, erwähnt, dienen. Er meint, die Handlungen einer Minderjährigen seien ohne Bedeutung:

רבי אליעזר אומר, אין מעשה קטנה<sup>145</sup>.

Auch in der Mischna mKet 6,6 wird eine Waise, יתומה, beziehungsweise eine Frau, die keinen Vater mehr hat, von ihrer Mutter oder ihren Brüdern verheiratet. Wenn der Tochter – wahrscheinlich nach einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehemanns – laut *Ketubba* 100 oder 50 Sus verschrieben

<sup>141</sup> mJeb 13,2: Welche Minderjährige kann [oder muss] die Weigerung erklären? Jede, deren Mutter oder Brüder sie mit ihrer Zustimmung verheiratet haben.

<sup>142</sup> Hierbei handelt es sich um ein spezielles Rechtskonzept.

<sup>143</sup> mJeb 13,2: Wurde sie ohne ihr Wissen verheiratet, muss sie sich nicht weigern.

<sup>144</sup> mJeb 13,2: Rabbi Chananja ben Antigonos sagt: jedes Mädchen, das seine Trauungsobjekte nicht [selbst] aufbewahren kann, muss sich nicht weigern.

<sup>145</sup> mJeb 13,2: Rabbi Eliesar sagt: Die Handlung einer Minderjährigen hat keine Bedeutung.

wurden, kann sie das Geld einfordern, wenn sie erwachsen ist:

יתומה שהשיאתה אימה או אחיה לדעתה וכתבו לה מאה או חמישים זוז – יכולה היא משתגדיל להוציא מידן, מה שראוי להינתן לה<sup>146</sup>.

Diese Frau scheint tatsächlich einen etwas größeren Handlungsspielraum zu haben, als Töchter, deren Väter noch leben. Der Handlungsspielraum einer unverheirateten Frau könnte also – wie in einer römischen Familie – davon abhängig sein, ob eine Frau einen lebenden Vater hat oder nicht.

Obwohl ein tatsächliches Mitspracherecht von jungen Frauen römischer Familien nicht nachvollziehbar ist, war vorgesehen, dass eine Frau mindestens formal einer Ehe zustimmen sollte. Nach dem Juristen Paulus galt eine Ehe jedoch nicht, wenn die Person, in deren Gewalt die Heiratenden standen, ihre Zustimmung nicht gaben: *Nuptiae consistere non possunt nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt*<sup>147</sup>. Die Frau *sui iuris* konnte jedoch tatsächlich, auch ohne ihren Tutor zu konsultieren, heiraten, wenn sie keine *conventio in manum* einging<sup>148</sup>.

#### 2.1.4 Zusammenfassung

Die Macht, die ein Vater nach der Mischna über seine Kinder und Sklaven haben konnte, ist durchaus so umfangreich wie die eines römischen *pater familias* über die Mitglieder seiner Familie, auch wenn die rabbinischen Rechtsquellen die Macht des Vaters nicht genau definieren. Die Macht eines Vaters in der Mischna reicht jedoch nicht über den Aufenthalt einer Tochter im Haus des Vaters als Mitglied des Haushaltes hinaus und bestimmt auch nicht in der Theorie über Leben und Tod. Mit einem Erwachsenwerden, das mit

<sup>146</sup> mKet 6,6: Eine Waise, die ihre Mutter oder ihre Brüder mit ihrer Einwilligung verheiratet haben und der man hundert oder fünfzig Sus verschrieben hat, kann, wenn sie herangewachsen ist, von ihnen fordern, was ihr gegeben werden muss.

<sup>147</sup> Dig 23.2.2 (Paulus): Eine Ehe kann nur zustandekommen, wenn alle Beteiligten zustimmen, das heißt diejenigen, die sie eingehen und diejenigen, in deren Hausgewalt sie stehen.

<sup>148</sup> Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 121.

der beginnenden Geschlechtsreife in Verbindung gebracht, jedoch nicht klar definiert wird, ist die Reichweite der Macht des Vaters nicht mehr absolut und bei einer Heirat gerät eine Frau unter die Gewalt ihres Ehemannes.

Anders als wie es in älteren Zeiten Roms der Fall war wird in den Texten der Mischna und Tosefta kein Rechtsbegriff für das Ausmaß der väterlichen Gewalt über Familienmitglieder entwickelt. Die römischen Juristen beziehen sich im Fall der *patria potestas* auf eine in der römischen Gesellschaft verankerte Tradition, die als solche für die Rabbinen keine Rolle spielen kann. Obwohl sie kommentieren, dass sie in manchen Fällen eingeschränkt werden sollte und es auch kaiserliche Gesetzgebungen gibt, die auf einem Missbrauch der *patria potestas* entgegenwirken soll, wird sie ansich nicht neu definiert oder nennenswert abgemildert.

Weiterhin fällt auf, dass aus den oben betrachteten Mischnajot nicht hervorgeht, wie genau eine ideale Familie den rabbinischen Gelehrten nach aufgebaut war, während dies ein Thema war, das römische Juristen interessierte. Aus diesen Erwähnungen von Kindern und über das Erwachsenwerden in der Mischna geht ebenfalls nicht hervor, welche Beziehungen Kinder und Eltern oder Töchter und Väter zueinander hätten haben können. Es entsteht also kein Bild von einer typischen Familienstruktur, wie sie sich die Rabbinen eventuell vorstellten.

Rabbinische wie römische Rechtstexte beschäftigen sich dennoch mit den gleichen Problemen, wie etwa damit, dass das Erwachsenwerden von Kindern mit ihrer körperlichen Reife zu tun hat. Für die rabbinischen Gelehrten spielt zusätzlich bei Jungen wie Mädchen eine Rolle, ob diese ihren religiösen Pflichten nachkommen können.

Die Einteilung Romney Wegners des Lebens einer jungen Frau – vor allem einer in der Familie ihres Vaters lebenden Tochter – in Abschnitte scheint an einigen Stellen sinnvoll, um den Status der Tochter und die Macht des Vaters über sie zu illustrieren. An vielen Stellen der Mischna unterscheiden die rabbinischen Gelehrten außerdem zwischen minderjährigen und volljährigen Töchtern und Söhnen. Jedoch werden die Begriffe *קטנה*, *נערה* und *בוגרת*

von den Redakteuren der Mischna weder definiert, noch einheitlich benutzt. In vielen Erklärungen über die Macht eines Vaters über seine Tochter werden lediglich die Wörter Tochter, בת, oder Frau, אישה, verwendet und für ein Kind das Wort תינוקה. Das gleiche gilt für Beschreibungen über das Erwachsenwerden von Töchtern und deren religiöse oder geschäftliche Mündigkeit. Die Begriffe נערה und בוגרת sind vor allem durch spätere rabbinische Literatur besetzt.

Dass diese Begriffe in der Mischna und Tosefta nicht einheitlich oder systematisch verwendet werden, ist unter anderem dem Wissen der rabbinischen Gelehrten geschuldet, die innerhalb ihres Diskurses verstanden, welche Mädchen und Frauen bestimmten Alters oder bestimmter Lebensabschnitte in verschiedenen Regelungen gemeint waren. Andererseits ist die Mischna in einer solchen Weise aufgebaut, dass verschiedene Regelungen und Anordnungen bis ins kleinste Detail beschrieben und erklärt werden, daher wäre es genauso denkbar, dass die rabbinischen Gelehrten die Begriffe קטנה, נערה und בוגרת einheitlich erklärt, definiert und verwendet hätten, wenn es wichtig gewesen wäre.

Obwohl den rabbinischen Gelehrten nach Romney Wegner sehr wichtig war, in wessen männlicher Gewalt sich eine Frau zu jeder Zeit ihres Lebens befindet<sup>149</sup>, lassen die Autoren der Mischna und Tosefta offen, unter wessen Gewalt eine Frau zu jeder möglichen Lebenssituation steht. Vielmehr gehen sie davon aus, dass eine Frau zu jedem möglichen Zeitpunkt ihres Lebens, sobald sie die nötige körperliche Reife erreicht hat, entweder heiraten wird, schon verheiratet ist oder einmal verheiratet war. Das Thema einer Tochter, die nicht so schnell wie möglich verheiratet wurde, wird von den Rabbinen nicht näher beachtet. Es bleibt unklar, inwiefern ein noch nicht verheiratetes Mädchen ab der Geschlechtsreife unabhängig von der Entscheidung des Vaters oder dem zu Hause, das er bot, leben konnte, denn diese Frage war

<sup>149</sup> Romney Wegner lässt an dieser Stelle außer Acht, dass eine nicht länger verheiratete Frau weder unter der Gewalt des ehemaligen Ehemannes steht, noch unter der ihrer männlichen Familienmitglieder. Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 31.

den rabbinischen Gelehrten offensichtlich nicht wichtig.

Der Handlungsspielraum einer noch nicht verheirateten Frau, deren Vater am Leben ist, ist demnach sowohl aus römischer als auch rabbinischer Sicht gering. Eine Eigenständigkeit einer Frau in der Mischna und Tosefta kann vor dem Eintritt in eine erste Ehe oder dem Tod des Vaters nicht mit Sicherheit erreicht werden und das scheint unabhängig von einem festgelegten Alter oder Erreichen eines bestimmten Lebensabschnittes zu gelten. Davon, dass eine erwachsene Frau, deren Vater noch lebt, ein Mitspracherecht bei der Verlobung oder Hochzeit hat, ist keine Rede. Vielmehr stellen die rabbinischen Gelehrten fest, dass eine Frau entweder von einem Mann erworben wird oder sich selbst erwirbt, wenn ihr Ehemann ihr einen Scheidbrief ausstellt. Die Frau der Texte der römischen Juristen wird beim Tod ihres *pater familias sui iuris*, jedoch ist sie den Rest ihres Lebens einem *tutor* untergeordnet, auch wenn sich diese Institution über die Jahrhunderte aufzuweichen begann.

## 2.2 Strafgelder bei Gewalt gegen Frauen

Für verheiratete<sup>150</sup> und unverheiratete Frauen bedeutete es Unterschiedliches, Opfer einer Gewalttat zu werden. Während Jens-Uwe Krause für die Spätantike feststellt, ein Großteil der verheirateten römischen Frauen seien durch den Ehemann Opfer häuslicher Gewalt geworden<sup>151</sup>, scheint Gewalt –

---

<sup>150</sup> Mit einem Fall von häuslicher Gewalt innerhalb der Oberschicht und Elite Roms und Griechenlands, die in einem Mord endete, beschäftigte sich Sarah B. Pomeroy in POMEROY, S. B.: *Murder of Regilla* (2007). Bradua, Mitglied der kaisernahen Elite Roms im zweiten Jahrhundert, klagte seinen Schwager Herodes, einen sehr wohlhabenden Griechen, an, seine schwangere Schwester Regilla umgebracht zu haben. Der Fall wurde vor einem Senatsgericht in Rom behandelt, aber auf das Wirken des Kaisers Marcus Aurelius hin wurde Herodes begnadigt. Vgl. ebd., 123–125.

<sup>151</sup> Krause beruft sich auf Nov. Inst. 22.15.1 und meint, Gewalt in der Ehe sei für Frauen nicht als Scheidungsgrund angesehen worden. Eine misshandelte Frau habe selten die Möglichkeit gehabt, gegen einen Gewalttätigen Ehemann rechtlich vorzugehen. Vgl. KRAUSE, Jens-Uwe: *Gewalt und Kriminalität in der Spätantike* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte), München 2014, 27–28, 34; Bereits im Zwölf-

vor allem sexuelle Gewalt – gegen noch nicht verheiratete Frauen oder Frauen, mit denen ein männlicher Täter nicht verheiratet ist, sowohl in rabbinischen Rechtstexten als auch in der römischen Gesellschaft abgelehnt worden zu sein<sup>152</sup>. Bei Fällen beanstandeter Gewalt gegen Frauen handelt es sich im Kontext des Römischen Reiches meistens um heiratsfähige Frauen als Opfer der Gewalt und Männer, mit denen sie nicht verheiratet sind, als Täter. In der Mischna zieht jedoch auch die Verletzung einer verheirateten Frau Konsequenzen nach sich und das nicht nur für die betroffene Frau.

### 2.2.1 Sexuelle Gewalt in Rom

Sexueller Umgang mit einer verheirateten Frau wurde normalerweise als Ehebruch, *adulterium*, bezeichnet, wobei hierbei oft ein einvernehmliches Handeln der verheirateten Frau unterstellt wurde. *Adulterium* bedeutete also nicht einen Akt sexueller Gewalt, sondern vor allem eine Verletzung der Ehre. Sexuelle Gewalt gegen eine unverheiratete Frau, die also als heiratsfähig galt, wurde als *stuprum*, Schändung, verstanden<sup>153</sup>. Beides wurde durch die *lex Iulia adulteriis coercendis* als Delikt behandelt<sup>154</sup>. Der Begriff *stuprum* wurde in der Regel für illegitimen Geschlechtsverkehr durch einen Mann mit einer Witwe, geschiedenen Frau, noch nicht verheirateten Frau oder einem Jungen verwendet<sup>155</sup> und hatte als Folge, dass eine heiratsfähige Person

---

tafel Gesetz wurde diskutiert, wie mit einem Ehemann umgegangen werden sollte, der seine Ehefrau verkauft oder tötet. Vgl. POMEROY, S. B.: *Murder of Regilla* (2007), 12.

<sup>152</sup> Nach Krause gilt dies für römische Rechtstexte erst ab der Spätantike. Vgl. KRAUSE, J.-U.: *Gewalt und Kriminalität in der Spätantike* (2014), 38, 40.

<sup>153</sup> In der augusteischen Gesetzgebung wurde *stuprum* und *adulterium* austauschbar verwendet. Vgl. BRYEN, Ari Z.: *Crimes Against the Individual: Violence and Sexual Crimes*, in: du Plessis, Paul J. / Ando, Clifford / Tuori, Kaius (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 322–332, hier 329.

<sup>154</sup> Vgl. METTE-DITTMANN, A.: *Die Ehegesetze des Augustus* (1991), 34; 40–42.

<sup>155</sup> Vgl. CALDWELL, L.: *Roman Girlhood* (2015), 61; und MCGINN, Thomas A. J.: *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, New York 1998, 150–152, 200, 219; STAHLMANN, Ines: *Der gefesselte Sexus: Weibliche Keuschheit und Askese um Westen des Römischen Reiches*, Berlin 1997, 58–59.

nicht mehr heiratsfähig war<sup>156</sup>. Ein einheitliches Gesetz zu *stuprum* wurde erst unter Justinian mit der *lex de raptu virginum et viduarum*, in der es jedoch mehr um Frauenraub als um Vergewaltigung geht, erarbeitet<sup>157</sup>.

Das Thema von Gewalt gegen Frauen in Form von Vergewaltigungen erarbeitete Georg Doblhofer in seiner Monographie *Vergewaltigung in der Antike* von 1994 für die griechisch-römische Antike umfassend. Nach Doblhofer verliert eine unverheiratete römische Frau durch eine Vergewaltigung die Fähigkeit, ihre wichtigste Funktion zu erfüllen, nämlich legitime Nachkommen und damit römische Bürger hervorbringen zu können. Wird sie Opfer einer Vergewaltigung, geht damit der Verlust ihres gesellschaftlichen Wertes einher<sup>158</sup>. Weiterhin hätte im Römischen Reich die Sittsamkeit vor allem eines heiratsfähigen Mädchen auf dem Spiel gestanden, wurde sie vergewaltigt<sup>159</sup>.

Vordergründig spielen nur die Konsequenzen einer Vergewaltigung für den Vater oder Ehemann eine Rolle, während der empfundene körperliche Schmerz oder Schaden an einer vergewaltigten Frau Nebensache bleibt. Schon die Ambivalenz des Begriffs *stuprum* zeigt, dass es nicht um die Gewalttat an einer Person, sondern um die Unsittlichkeit des Geschehens und die Bedeutung für die Familie ging<sup>160</sup>. Thomas McGinn stellt fest, dass es im Falle eines verletzten Sklaven um die Interessen des Besitzers ging, dessen Eigentum beschädigt wurde und nicht um die Schmerzen, die ein Sklave

---

<sup>156</sup> Dadurch, dass *stuprum* zum Delikt wurde, »ist die sexuelle Keuschheit, die *pudicitia*, jeder ehrbaren römischen Frau nicht nur in der Ehe, sondern davor und danach Gegenstand des Strafrechts geworden«. METTE-DITTMANN, A.: Die Ehegesetze des Augustus (1991), 40.

<sup>157</sup> Vgl. ROBINSON, O.F.: *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, New York 2007, 162.

<sup>158</sup> Vgl. DOBLHOFER, Georg: *Vergewaltigung in der Antike*, Stuttgart 1994, 67, 79.

<sup>159</sup> Vgl. z.B. ARIETY, James A.: *Rape and Livy's view of Roman History*, in: Daecy, Susan / Pierce, Karen F. (Hrsg.): *Rape in Antiquity. Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, London 2002, 209–219, hier 219.

<sup>160</sup> *Stuprum* konnte auch einvernehmlichen, aber unerlaubten Geschlechtsverkehr bedeuten. In diesen Fällen wurde jedoch nur der schuldige Mann zur Rechenschaft gezogen. Vgl. CALDWELL, L.: *Roman Girlhood* (2015), 62.

eventuell als Mensch gefühlt haben könnte<sup>161</sup>. Auch bei verletzten Frauen spielte die Verletzung der familiären Ehre und die der *patria potestas*<sup>162</sup> eine wichtigere Rolle als die Verletzung einer Person. Ari Z. Bryen setzt sexuelle Gewalt mit den Folgen von *iniuria* in Verbindung. Die Integrität des Haushaltes wurde durch eine solche Tat verletzt<sup>163</sup>. Es ging in erster Linie darum, nach außen hin als eine Familie wirken zu können, die sichtbar im Einklang mit den gesellschaftlichen Erwartungen lebte.

Trotzdem ist es wichtig, danach zu fragen, wen die Verletzung einer Frau interessierte und wer eine Art Schadensersatz verlangen konnte. Die Konsequenzen einer Vergewaltigung lagen nach Doblhofer und Gardner nicht unbedingt in einer rechtlichen Verfolgung, die deswegen riskant sein konnte, weil der Ehemann einer vergewaltigten Frau sich von seiner Frau scheiden lassen musste. Trotzdem konnte nach der *lex Iulia de vi publica* eine Vergewaltigung von Frauen oder Jungen angezeigt werden<sup>164</sup>.

Personen, die eine solche Tat<sup>165</sup> begingen oder nicht verhinderten, konnten bestraft werden: *Qui puero stuprum abducto ab eo vel corrupto comite persuaserit aut mulierem puellamve interpellaverit quidve impudicitiae gratia fecerit, domum praebuerit pretiumve, quo is persuadeat, dederit: perfecto flagi-*

<sup>161</sup> Vgl. MCGINN, T. A. J.: Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome (1998), 314. Ein sexuell missbrauchter Sklave gilt als Sklave, der körperlich verschlechtert wurde: Dig. 21.1.23: *Cum autem redhibitio fit, si deterius mancipium sive animo sive corpore ab emptore factum est, praestabit emptor venditori, ut puta si stupratum sit aut saevitia emptoris fugitivum esse coeperit.*

Ist aber die Wandlung erfolgt und der Sklave durch eine Handlung des Käufers psychisch-geistig oder körperlich verschlechtert worden, so muss der Käufer dem Verkäufer dafür einstehen; zum Beispiel wenn der Sklave sexuell missbraucht wurde oder wenn er wegen der Grausamkeit des Käufers zu einem Sklaven, der zur Flucht neigt, geworden ist.

<sup>162</sup> Vgl. CALDWELL, L.: Roman Girlhood (2015), 49.

<sup>163</sup> Vgl. BRYEN, A. Z.: Crimes Against the Individual (2016), 328.

<sup>164</sup> Vgl. GARDNER, J.: Women in Roman Law and Society (1986), 118–121; DOBLHOFER, G.: Vergewaltigung in der Antike (1994), 47; METTE-DITTMANN, A.: Die Ehegesetze des Augustus (1991), 56.

<sup>165</sup> Der sogenannte Frauenraub, für den sich die Texte der Juristen mehr interessierten als für Vergewaltigungen, ist hier auch gemeint. Vgl. z.B.: HARRIES, Jill: Violence, Victims, and the Legal Tradition in Late Antiquity, in: Drake, H.A. (Hrsg.): Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices, Aldershot / Burlington 2006, 85–102, hier 90.

*tio punitur capite, imperfecto in insulam deportatur: corrupti comites summo supplicio adficiuntur.*<sup>166</sup> und *Praeterea punitur huius legis poena, qui puerum vel feminam vel quemquam per vim stupraverit*<sup>167</sup>. Eine Lösung für die kompromittierte Situation einer Frau, die nun nicht mehr als heiratsfähig angesehen wurde, gab es von Seiten der Juristen nicht<sup>168</sup>. Daher sei viel häufiger von männlichen Verwandten einer vergewaltigten Frau zu Selbstjustiz gegriffen worden oder die Frau habe gar Selbstmord begangen<sup>169</sup>. Nach Dig. 48.8.1.4 habe Hadrian Selbstjustiz nicht geahndet<sup>170</sup>: *“Item divus Hadrianus rescripsit eum, qui stuprum sibi vel suis per vim inferentem occidit, dimittendum”*<sup>171</sup>.

### 2.2.2 Gewalt gegen Frauen in der Mischna und Tosefta

In der Mischna und Tosefta werden Verletzungen von Frauen ähnlich behandelt wie Straftaten und Schadensersatzzahlungen unter Männern in Traktaten der Ordnung *Nezikin*. Auf den ersten Blick ähnelt das Konzept von

<sup>166</sup> Dig 47.11.1.2 (Paulus): Wer einen Knaben, nachdem er seinen Begleiter ihm entführt oder bestochen, zur Schändung beredet oder einer Frau oder einem Mädchen dazu Anträge gemacht, und deren Sitte beschimpft, ihr ein Geschenk dargereicht oder einen Lohn gegeben hat, um sie zu verführen, der wird, wenn er seine schlechte Tat ausgeführt hat, mit der Kapitalstrafe belegt, wenn nicht, mit Deportation auf eine Insel; bestochene Begleiter werden mit dem Tode bestraft.

<sup>167</sup> Dig 48.6.3.4 (Marcian): Außerdem wird mit der Strafe dieses Gesetzes der belegt, wer einen Knaben, eine Frau oder irgendeine andere Person genotzüchtigt hat.

<sup>168</sup> Vgl. CALDWELL, L.: *Roman Girlhood* (2015), 63.

<sup>169</sup> Nach Harries konnte sich das traditionelle Konzept von Selbsthilfe in Rom manifestieren, da in der römischen Republik das Ethos vorherrschte, dass man sich als Gesellschaft über das Ergebnis einer Auseinandersetzung einig werden sollte. Vgl. HARRIES, J.: *Violence, Victims and Legal Tradition* (2006), 86; vgl. auch DOBLHOFER, G.: *Vergewaltigung in der Antike* (1994), 47; 49–50; GARDNER, J.: *Women in Roman Law and Society* (1986), 119; KRAUSE, J.-U.: *Gewalt und Kriminalität in der Spätantike* (2014), 40; ROBINSON, O.: *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome* (2007), 35–36.

<sup>170</sup> Nach Czajkowski ist die Selbstjustiz auch in den Provinzen wie z. B. der Provinz Arabia eine lokale Form der informellen Justiz und abhängig von den sozialen Dynamiken regionaler Gebiete. Vgl. CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 147.

<sup>171</sup> Dig 48.8.1.4 (Marcian): Ebenso hat Divus Hadrianus reskribiert: dass, wer den ihm oder den Seinigen eine Schwächung Zufügenden tötet, freigehe.

*stuprum* als *iniuria*<sup>172</sup> den Ausführungen zu der Verletzung einer jüdischen Frau. Auch in der Mischna ist im besonderen Maße wichtig, ob die verletzte Frau heiratsfähig oder verheiratet ist oder nicht. Andererseits scheinen die rabbinischen Gelehrten in ihren Ausarbeitungen des Themas (sexuelle) Gewalt gegen bestimmte Frauen anders vorzugehen als das römische Recht, sofern dieses aus den Ergebnissen der althistorischen Forschung über Vergewaltigung und Frauenraub in der römischen Gesellschaft zu erahnen ist.

Bei all der Unklarheit bezüglich des Umgangs römischer Bürger im römischen Reich mit der Vergewaltigung oder körperlichen Verletzung von Frauen ist es unwahrscheinlich, dass in der Gesellschaft der rabbinischen Gelehrten im Falle von einer Vergewaltigung an römische Rechtspraktiken oder -regelungen direkt angeknüpft wurde, zumal das Thema in der Tora ausgearbeitet vorliegt und von den rabbinischen Gelehrten in der Mischna aufgegriffen und weiterentwickelt wurde. Im Unterschied zu den Ergebnissen in der Forschung über Gewalt gegenüber Frauen und Vergewaltigung in der römischen Gesellschaft, wird in der Mischna thematisiert, dass nicht nur die Familie einer vergewaltigten oder verletzten Frau entschädigt werden muss, sondern die körperliche Unversehrtheit an sich eine Rolle spielt und einen Eigenwert hat.

Das in der Mischna ausgearbeitete Material zu dieser Thematik macht einen bestimmteren und handlungsbezogeneren Eindruck als das uns überlieferte römische und ist als Handlungsleitfaden vorstellbar. Zwar bleibt es unklar, ob die rabbinischen Gelehrten diese Regelungen für eventuelle Schiedsgerichte vorsahen oder nur eine Toraauslegung festhalten wollten, um sich gegen andere jüdische Auslegungen der Tora oder christlichen Gruppen zu behaupten, jedoch erscheint Letzteres zu kurz gedacht<sup>173</sup>. Auch wenn die rabbinischen Gelehrten beim Thema Gewalt gegen Frauen nicht inhaltlich

---

<sup>172</sup> Vgl. BRYEN, A. Z.: *Crimes Against the Individual* (2016), 329.

<sup>173</sup> Dohrmann meint außerdem, die rabbinischen Gelehrten seien von kaiserlichen Edikten eher bedroht gewesen als von christlichen Schriften oder Predigern. Vgl. DOHRMANN, N. B.: *Can »Law« Be Private?* (2015), 192, 198.

auf römische Gesetze zurückgriffen, bleibt es denkbar, dass ihre Motivation, dieses Thema in der Mischna zu behandeln und die Ausarbeitungen aufzuschreiben, von römischen Praktiken beeinflusst wurde. Die rabbinischen Gelehrten arbeiteten als Teil des römischen Reichs und wussten um das allgemeine Interesse der Zeit, juristische Texte zu verfassen – wie es Dohrmann und Harries anklingen lassen<sup>174</sup>.

Zunächst arbeiten die rabbinischen Gelehrten mit Gesetzen, die sie aus der Tora kennen. Sicherlich auf einigen Versen aus den Büchern Deuteronomium und Exodus basierend, gehen die rabbinischen Gelehrten im dritten und vierten Kapitel des Traktats *Ketubbot* auf verschiedene Fälle ein, nach denen ein Täter einem Opfer oder seinem Vater Strafgeld zahlen muss.

In Deuteronomium 22,23–29 geht es um sexuelle Gewalt gegen Frauen und die sexuelle Ausnutzung einer Frau durch einen Mann, der kein Interesse an einer Ehe mit dieser Frau hat. Einmal geht es um eine verlobte und einmal um eine noch nicht verlobte Frau. Außerdem macht es einen Unterschied, ob die Tat in der Stadt passierte oder auf dem Feld. Zunächst geht es um den Fall, in dem ein Mann mit einer Frau, die mit einem anderen Mann verlobt ist, in der Stadt Geschlechtsverkehr hat:

כִּי יִהְיֶה נָעַר בְּתוּלָה מְאֻרְשָׁה לְאִישׁ וּמִצָּאָה אִישׁ בְּעִיר וְשָׁכַב עִמָּה: <sup>175</sup>.

Daraufhin sollen beide vor den Toren der Stadt gesteinigt werden. Da die Tat in der Stadt passierte, wird davon ausgegangen, dass das Mädchen um Hilfe hätte rufen können. Es hätte sie jemand gehört und ihr geholfen:

וְהוֹצִיאָתֶם אֶת־שְׁנֵיהֶם אֶל־שַׁעַר הָעִיר הַהוּא וְסָקְלֶתֶם אֹתָם בְּאֲבָנִים וּמָתוּ אֶת־הַנָּעַר עַל־דְּבַר אֲשֶׁר לֹא־צָעָקָה בְּעִיר וְאֶת־הָאִישׁ עַל־דְּבַר אֲשֶׁר־עָנָה אֶת־אִשְׁתּוֹ רָעוּהוּ וּבְעִרְתָּ הָרָע מִקִּרְבְּךָ: <sup>176</sup>.

Wenn das gleiche Szenario in Entfernung zu anderen Menschen passier-

<sup>174</sup> Vgl. z.B. DOHRMANN, N. B.: Can »Law« Be Private? (2015), 192; dies.: Law and Imperial Idioms (2013), 73; HARRIES, J.: Legal Education and Training of Lawyers (2016), 159–161.

<sup>175</sup> Dtn 22,23: Wenn eine Jungfrau mit einem Mann verlobt ist, und es trifft sie ein Mann in der Stadt und schläft mit ihr.

<sup>176</sup> Dtn 22,24: Dann sollt ihr beide zum Tor der Stadt hinausführen und sie zu Tode steinigen, das Mädchen, weil es in der Stadt nicht geschrien hat, und den Mann, weil er die Frau seines Nächsten gedemütigt hat. So sollst du das Böse ausrotten aus deiner Mitte.

te, geht der Text von einer Vergewaltigung aus, da ein Schrei der Frau von niemandem gehört worden wäre:

25 וְאִם-בְּשָׂדֵה יִמָּצָא הָאִישׁ אֶת-הַנֶּעֱר הַמְאֲרָשָׁה וְהִחְזִיק-בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּהּ וּמֵת הָאִישׁ  
אֲשֶׁר-שָׁכַב עִמָּהּ לְבָדּוֹ: 26 וְלִנְעֵר לֹא-תַעֲשֶׂה דְבָר אֵין לְנֶעֱר חֲטָא מִן כִּי כָאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ  
עַל-רֵעֵהוּ וּרְצָחוֹ נָפֵשׁ בֶּן הַדָּבָר הַזֶּה: 27 כִּי בְשָׂדֵה מְצָאָה צָעֲקָה הַנֶּעֱר הַמְאֲרָשָׁה וְאֵין מוֹשִׁיעַ  
לָהּ: ס<sup>177</sup>.

Nach Harries und Krause gab es in Rom eine ähnliche Auffassung von Frauenraub. Auch hier sei eine Frau selbst an ihrem Raub dadurch schuldig, dass sie nicht laut genug geschrien habe<sup>178</sup>.

Im zweiten Fall hat ein Mann Geschlechtsverkehr mit einer noch nicht verlobten oder verheirateten Frau, muss diese heiraten und darf sich nicht von ihr scheiden lassen<sup>179</sup>:

28 כִּי-יִמָּצָא אִישׁ נֶעֱר בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא-אֲרָשָׁהּ וּתְפָשָׁהּ וְשָׁכַב עִמָּהּ וְנִמְצָאוּ: 29 וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב  
עִמָּהּ לְאִבֵּי הַנֶּעֱר חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלוֹ-תְהִיָּה לְאִשָּׁה תַּחַת אֲשֶׁר עָנָה לֹא-יִוָּכַל שְׁלָחָהּ כָּל-יָמָיו: ס<sup>180</sup>.  
Weiterhin heißt es in Ex 22,15–16, ein Mann muss diejenige Frau, die er verführt, obwohl sie nicht verheiratet oder verlobt sind, entweder heiraten oder ihren Vater entschädigen:

<sup>177</sup> Dtn 22,25–27: Wenn aber der Mann das verlobte Mädchen auf dem Feld trifft und ihr Gewalt antut und mit ihr schläft, dann soll der Mann, der mit ihr geschlafen hat, allein sterben. 26 Dem Mädchen aber sollst du nichts tun, sie hat keine Sünde begangen, die den Tod verdient. Denn in diesem Fall ist es so, wie wenn einer seinen Nächsten überfällt und totschießt. 27 Denn er traf sie auf dem Feld; auch wenn das verlobte Mädchen geschrien hat, war niemand da, der ihr hätte helfen können.

<sup>178</sup> Vgl. HARRIES, J.: *Violence, Victims and Legal Tradition* (2006), 90; KRAUSE, J.-U.: *Gewalt und Kriminalität in der Spätantike* (2014), 35.

<sup>179</sup> In einer Auslegung im Midrasch Sifrei Deuteronomium, der wahrscheinlich bis zum Ende des späten dritten Jahrhunderts entstand, argumentiert der Autor, es könne auch in der Stadt passieren, dass ein um Hilfe schreiendes Mädchen nicht gehört wird. Nach Hauptman würden die Rabbinen dieses Bild metaphorisch verstehen und eine Vergewaltigung sei eine Begegnung auf dem Land und eine Begegnung mit Zustimmung der Frau eine in der Stadt. Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 77.

<sup>180</sup> Dtn 22,18–29: Wenn ein Mann eine Jungfrau trifft, die noch nicht verlobt ist, und sie ergreift und mit ihr schläft und ertappt wird, 29 dann soll der Mann, der mit dem Mädchen geschlafen hat, ihrem Vater fünfzig Schekel Silber geben und sie zur Frau nehmen, weil er sie gedemütigt hat. Er darf sie sein Leben lang nicht verstossen.

15 וְכִי־יִפְתָּהּ אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֲרָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מִהֵרָ יִמְהַרְנֶהּ לוֹ לְאִשָּׁה: 16 אִם־מָאֵן יִמְאֵן אָבִיהָ לְתַתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקַל כְּמִהֵרָ הַבְּתוּלָת: ס<sup>181</sup>.

Hier wird zwar nicht das Wort קנס, das in der Mischna für »Geldstrafe« benutzt wird, sondern מהר, »Brautgeld«, verwendet, aber wenn der Vater seine verführte Tochter nicht verheiraten möchte, muss er dennoch entschädigt werden.

Neben der rechtlichen Basis der Tora stellt es einen bedeutenden Unterschied der Ausarbeitung der rabbinischen Gelehrten in der Mischna zu römischen Lösungsansätzen dar, wenn sie Möglichkeiten beschreiben, nach denen eine vergewaltigte oder anders verletzte Frau selbst entschädigt werden muss. Die Gelehrten denken über das Konzept der verlorenen Familienehre hinaus und nehmen die verletzte Person als solche wahr.

Weiterhin gewinnen in der Mischna beschriebene Frauen einen gewissen Handlungsspielraum, sobald ihnen Geld zur Verfügung steht, zum Beispiel durch ein selbst erhaltenes Strafgeld. Wie schon Hauptman vorschlägt, stellen die rabbinischen Gelehrten in der Mischna Gesetze auf, die feststellen, dass Vergewaltigung und Verführung einer unverheirateten Frau nicht nur Vergehen gegen ihren Vater sind, sondern gegen die Frau selbst<sup>182</sup>. Trotzdem wissen wir nicht, welchen Einfluss diese Ausführungen auf eventuelle Schiedsgerichte unter jüdischen Bevölkerungsgruppen im römischen Reich gehabt haben könnten.

An die Tora anknüpfend<sup>183</sup> sind unter dem dritten Kapitel des Mischna-Traktats *Ketubbot* die Ausführungen über Geldstrafen bei von einem Mann ausgehendem Geschlechtsverkehr mit verschiedenen »Mädchen«, נערות, der rabbinischen Gelehrten aufgeführt. Bei der Betrachtung der folgenden Mischnajot ist es sinnvoll, die theoretischen Gedanken Steven Fraades zu

<sup>181</sup> Ex 22,15–16: 15 Wenn jemand eine Jungfrau, die nicht verlobt ist, verführt und mit ihr schläft, soll er das Brautgeld für sie entrichten und sie zur Frau nehmen. 16 Weigert sich ihr Vater, sie ihm zu geben, soll er Geld bezahlen in der Höhe des Brautgeldes für Jungfrauen.

<sup>182</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 77.

<sup>183</sup> Vgl. z.B. ALBEK, H.: *Mischna Seder Nashim* (1955), 96.

rabbinischen Schriften zu berücksichtigen. Dieser erklärt in seiner 1991 erschienenen Monographie *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*<sup>184</sup> seine Theorie des *double-dialogue*. Die rabbinischen Gelehrten setzen sich weder nur mit dem Bibeltext auseinander, noch würden sie allein auf Alltagssituationen reagieren. Sie verknüpfen beides miteinander. Beth Berkowitz bezieht in diesen Dialog und den Ansatz Fraades den Entstehungskontext des Römischen Reichs mit ein und nennt die Arbeit der Gelehrten einen *multi-dialogue*<sup>185</sup>.

Das dritte Kapitel des Mischna-Traktats *Ketubbot* beginnt mit einer Aufzählung verschiedener Mädchen, mit denen ein Mann keinen Geschlechtsverkehr haben darf, ohne eine Strafe, קנס, zahlen zu müssen<sup>186</sup>:

ואלו נערות שיש להן קנס: הבא על הממזרת, ועל הנתינה, ועל הכותית, הבא על הגיורת ועל השבויה ועל השפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד<sup>187</sup>.

Darauf folgt eine weitere Aufzählung von Frauen, mit denen ein Mann nicht ohne Geldstrafe Geschlechtsverkehr haben darf:

הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אימו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו ועל אשת אחי אביו ועל הנידה, יש להם קנס<sup>188</sup>.

Wegen ihres Vergehens müssten diese Männer laut der Mischna mit der Todesstrafe bestraft werden, die aber durch das Gericht nicht verhängt wird<sup>189</sup>, da es sich um eine göttliche Strafe handelt:

<sup>184</sup> FRAADE, Steven D.: *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, New York 1991.

<sup>185</sup> Vgl. BERKOWITZ, B. A.: *Execution and Invention* (2006), 7.

<sup>186</sup> Eine Netina und ein Natin waren nach späterer talmudischer Literatur Tempeldiener. Sie sollen jedenfalls als Beispiele für nicht-Israeliten dienen. Vgl. z.B. MARKS, S.: *First Came Marriage* (2013), 19.

<sup>187</sup> mKet 3,1: Bei diesen Mädchen gibt es Strafgeld: Wer einer Bastardin, einer Netina oder einer Samaritanerin beiwohnt, wer einer Proselytin, einer Gefangenen oder einer Sklavin, die losgekauft, übergetreten oder freigelassen war, bevor sie drei Jahre und einen Tag alt war, beiwohnt.

<sup>188</sup> mKet 3,1: Wer seiner Schwester, der Schwester seines Vaters, der Schwester seiner Mutter, der Schwester seiner Frau, der Frau seines Bruders, der Frau des Bruders seines Vaters oder einer Menstruierenden beiwohnt, der unterliegt bei diesen einer Geldstrafe.

<sup>189</sup> In tKet 3,5. wird diese Lehre Rabbi Nehunia b. Haqqaneh zugeschrieben.

שאף על פי שהן בהיכרת, אין בהן מיתת בית דין<sup>190</sup>.

Der Begriff des Strafgeldes, קנס, ist ein rabbinischer Begriff, der die 50 Shekel der Tora beschreiben soll<sup>191</sup>; in Dtn 22,29 wird der Begriff כסף, Geld oder Silber, verwendet. In dieser Mischna wird nicht thematisiert, warum und an wen ein Strafgeld gezahlt werden muss. Hier geht es nur darum, dass es für einen Mann einerseits Konsequenzen gibt, wenn er mit unverheirateten Mädchen Geschlechtsverkehr hat und andererseits, dass er mit manchen Frauen niemals Geschlechtsverkehr haben sollte, da er sonst der »Ausrottung« schuldig ist, auch wenn das keine weltlichen Konsequenzen hat. Dieser Satz ist an den Mann gerichtet, damit er keine Gesetze übertrete. Welchen Zweck das Strafgeld erfüllen soll, ist nicht Thema dieser Mischna.

Im Unterschied zur ersten Mischna folgt in der zweiten eine Aufzählung von verschiedenen Frauen, bei denen die Konsequenz von Geschlechtsverkehr für den ausführenden Mann keine Geldstrafe ist. Zunächst sind es Frauen, bei denen kein Strafgeld gezahlt werden muss. Gleichzeitig bewerten die rabbinischen Gelehrten hier, wer als Opfer von illegitimem Geschlechtsverkehr von dem »Täter« entschädigt werden muss und bei welchen Frauen das nicht nötig ist:

ואלו שאין להן קנס: הבא על הגיורת ועל השבויה ועל השפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו יתרות על בנות שלוש שנים ויום אחד<sup>192</sup>.

Der einzige Unterschied zwischen der Proselytin, der Gefangenen und der Sklavin in mKet 3,2 und mKet 3,1 liegt in dem Alter, in dem diese Frauen zum Judentum übertraten oder befreit wurden. Es folgt außerdem die Rede von der Lehre Rabbi Jehudas, nach der eine losgekaufte Gefangene unabhängig von ihrem Alter als Jungfrau gilt:

רבי יהודה אומר: שבויה שנפדת, הרי היא בקדושתה, אף על פי שהיא גדולה<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> mKet 3,1: Obwohl darauf die Ausrottungsstrafe steht, gibt es dafür doch keine Todesstrafe durch ein Gericht.

<sup>191</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 82.

<sup>192</sup> mKet 3,2: Bei diesen gibt es kein Strafgeld: Wer einer Proselytin, einer Gefangenen oder einer Sklavin, die losgekauft, übergetreten oder freigelassen war, nachdem sie drei Jahre und einen Tag alt war, beiwohnt.

<sup>193</sup> mKet 3,2: Rabbi Jehuda sagt: Die Gefangene, die freigekauft wurde, gilt weiterhin als

Letztlich wird aufgezählt, dass statt einer Geldstrafe die Todesstrafe verhängt wird, wenn ein Mann mit seiner Tochter oder Enkelin Geschlechtsverkehr hat:

הבא על בתו ועל בתו ועל בתו ועל בת אשתו בת בתה ועל בת בנה, אין להם קנס, מפני שהוא מתחייב בנפשו, שמיתתו בידי בית דין; וכל המתחייב בנפשו – אינו משלם ממון.<sup>194</sup>

Die Mischna begründet dies mit einem Zitat aus Ex 21,22, das aus dem Kontext gerissen wird:

שנאמר ולא יהיה, אסון – ענוש ייענש.<sup>195</sup>

In Ex 21,22 geht es darum, dass eine schwangere Frau unbeabsichtigt Opfer einer Rauferei wird:

22 וְכִי־יִנְצוּ אַנְשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יַלְדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֹשׁ כְּאִשֶּׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְאִים.<sup>196</sup>

Es stellt sich die Frage, warum die rabbinischen Gelehrten hier nicht näher auf die Todesstrafe, die durch ein Gericht verhängt werden soll, eingehen. Sicherlich hatten die Autoren der Mischna keine ausreichende Autorität, um eine Todesstrafe verhängen und ausführen zu können<sup>197</sup>. Für eine andere Stelle der Mischna, in der es darum geht, dass man das Haar einer exekutierten Frau verkaufen darf, meint Ilan, bei der Todesstrafe ginge es den rabbinischen Gelehrten nicht um praktische Implikationen, sondern um abstrakte Zusammenhänge. Den rabbinischen Gelehrten sei klar gewesen, dass diese Diskussion hypothetisch war<sup>198</sup>.

Nach Burns sei es den rabbinischen Gelehrten von Seiten der römischen

---

geheiligt, obwohl sie volljährig ist.

<sup>194</sup> mKet 3,2: Wer seiner Tochter, der Tochter seiner Tochter, der Tochter seines Sohnes, der Tochter seiner Frau, der Tochter ihres Sohnes, der Tochter ihrer Tochter beiwohnt, hierbei gibt es kein Strafgeld, weil er sein Leben schuldig ist; hier gibt es die Todesstrafe durch das Gericht und jeder, der sein Leben schuldig ist, zahlt kein Geld.

<sup>195</sup> mKet 3,2: [...] denn es wird gesagt: Und geschieht ihr kein Schaden, wird er mit Geld bestraft.

<sup>196</sup> Ex 21,22: Wenn Männer miteinander raufen und dabei eine schwangere Frau stossen, so dass sie vorzeitig gebärt, *sonst aber kein Schaden entsteht, wird der Schuldige mit einer Geldbusse bestraft*, so wie der Ehemann der Frau sie ihm auferlegt, und er soll sie vor Richtern bezahlen.

<sup>197</sup> Vgl. ILAN, T.: *Mine and Yours* (1997), 233.

<sup>198</sup> Vgl. ebd.

Autoritäten nicht erlaubt gewesen, Todesstrafen zu vollstrecken<sup>199</sup>, was die Interpretation impliziert, die Autoren des Mischnatexts hätten einem Gremium vorgestanden, dass Strafen verhängte. Burns hält es jedoch für wahrscheinlicher, dass rabbinische Gelehrte zwar innerhalb ihrer Gemeinschaft in privaten Tribunalen als Schiedrichter hätten fungieren können, ihre in der Mischna nachzuvollziehende Gesetzgebung jedoch sicherlich limitiert angewandt wurde. Burns geht aber davon aus, dass nur Wenige unter der jüdischen Bevölkerung der römischen Provinz diese Möglichkeit nutzten<sup>200</sup>.

Würde man Origenes Glauben schenken, könnte der jüdische Patriarch tatsächlich die Macht gehabt haben, Menschen zum Tode zu verurteilen und es wäre vorstellbar, dass rabbinische Gelehrte vom Patriarchen konsultiert wurden<sup>201</sup>. Nach Berkowitz haben die rabbinischen Gelehrten das Römische Reich und ihren Widerstand im Hinterkopf, wenn es in der Mischna um die Todesstrafe geht<sup>202</sup>. Die tatsächliche Reichweite des Ideenguts derjenigen, die die Mischna und Tosefta zusammensetzten – bei denen es sich wahrscheinlich um unterschiedliche Gruppen handelt – ist jedoch schwer nachzuvollziehen. Die Gedanken über eine zu verhängende Todesstrafe sind an dieser Stelle als theoretisch anzusehen, was nicht ausschließt, dass sie als Handlungsanweisung oder Ratgeber – auch im Sinne der Theorie des *multi-dialogue* – und ernstzunehmende Lösungsansätze gemeint waren.

In der Mischna mKet 3,2 bringen die rabbinischen Gelehrten einerseits einem männlichen Mitglied ihrer Gemeinschaft nahe, mit welcher Frau es nach ihrer Gesetzesauslegung verboten ist, Geschlechtsverkehr zu haben. Weiterhin könnte die Mischna ein Leitfaden für ein eventuelles Schiedsgericht sein, in dem festgelegt wird, wie mit dem Verhalten eines Mannes in verschiedenen Situationen umgegangen werden soll. Allerdings ist weiter-

---

<sup>199</sup> Vgl. BURNS, J. E.: *Roman Law in the Jewish House of Study* (2017), 296.

<sup>200</sup> Vgl. ebd., 303.

<sup>201</sup> Nach Lee Levine spricht hierfür ein kaiserliches Reskript des Diokletian, in dem er dem Patriarchen Judah III, der auch unter Nesiah II bekannt ist, juristische Autorität zuspricht. Vgl. LEVINE, L. I.: *Jews and Judaism in Palestine* (2017), 399; 401.

<sup>202</sup> Vgl. BERKOWITZ, B. A.: *Execution and Invention* (2006), 92.

hin nicht wichtig, an wen ein ausstehendes Strafgeder gezahlt werden soll. Innerhalb dieser Diskussion in der Mischna fällt außerdem auf, wie die Frauen, die vorkommen, nicht als handelnde Personen dargestellt werden. Vielmehr ist es ein Mann, der eine Frau verführt oder ihr Gewalt antut und von dem Handlungen ausgehen.

Das Verständnis des Begriffs *stuprum* der römischen Juristen, der beschreibt, wer ein illegitimes Objekt männlicher Begierde war<sup>203</sup>, erinnert an die Aufzählung von Frauen, die einem Mann nach der Mischna nicht erlaubt sind. Der Fall *stuprum* lag dann vor, wenn ein Mann einer heiratsfähigen Frau nahe kam. Der Unterschied liegt darin, dass die römischen Rechtstexte im Gegensatz zur Mischna keinen Lösungsvorschlag für das Problem entwickeln, was mit einer Frau, die Opfer von *stuprum* wird, zu tun ist. Wie schon erwähnt endete ein Fall von *stuprum* für eine Frau in Ehrverlust und Schande.

Die rabbinischen Gelehrten hingegen, sprechen von einem Strafgeder, auf das sie in weiteren Ausführungen näher eingehen. Unter mKet 3,3 ist Rabbi Aqiva der Meinung, eine Frau, die schon einmal verlobt war, solle die ausstehende Geldstrafe selbst ausgezahlt bekommen, während Rabbi Jose der Galiläer meint, der Mann – auch hier wieder automatisch die handelnde Person – schulde niemandem eine Geldstrafe:

נערה שנתארסה ונתגרשה – רבי יוסי הגלילי אומר: אין לה קנס; רבי עקיבה אומר, יש לה קנס, וקנסה של עצמה<sup>204</sup>.

Zwar werden die beiden Meinungen nicht näher erklärt und es gibt keine auflösende Entscheidung der Gelehrten. Dafür wird jedoch eine Empfänglerin für das zu zahlende Strafgeder festgelegt, nämlich das schon einmal verlobte Mädchen, wobei nicht spezifiziert wird, um welchen Sachverhalt – wurde die junge Frau verführt oder wurde ihr Gewalt angetan? – und welche Stra-

<sup>203</sup> Vgl. BRYEN, A. Z.: Crimes Against the Individual (2016), 329.

<sup>204</sup> mKet 3,3: Ein Mädchen, das verlobt war und geschieden wurde – Rabbi Jose der Galiläer, sagt: Es gibt kein Strafgeder; Rabbi Aqiva sagt: Es gibt Strafgeder und das Strafgeder gehört ihr.

fe es sich in diesem Fall handelt. Während es in den ersten Mischnajot des Kapitels den rabbinischen Gelehrten hauptsächlich darum ging, verbotene Geschlechtspartner für Männer aufzuzählen, wird in den weiteren Mischnajot die Tat selbst ins Zentrum gerückt.

Sobald die verletzte Frau die Rezipientin eines Strafgeldes ist, ist es nicht der Vater oder Ehemann einer verletzten Frau<sup>205</sup>, der für eine Wertminderung seiner Tochter oder Ehefrau entschädigt werden muss. Es geht also nicht primär um ein Unrecht, was zwar an einer Tochter oder Ehefrau begangen wurde, aber den Vater oder Ehemann verletzt, wie etwa im Falle von *iniuria* im römischen Kontext. Vielmehr ist es die verletzte Person selbst, die entschädigt wird, obwohl unklar bleibt, ob sie für die Wertminderung ihres Körpers – ihre *Ketubba* könnte nun geringer ausfallen – oder für einen erlittenen Schmerz entschädigt wird<sup>206</sup>. In mKet 3,3 ist außerdem wahrscheinlich, dass die betreffende Frau aufgrund der Vergewaltigung geschieden wurde, wonach es keinen Ehemann gäbe, der Strafgeld empfangen könnte. Durch die Scheidung hätte die Frau sich ohnehin selbst erworben und könnte das Strafgeld selbst in Empfang nehmen.

Die vierte Mischna erklärt, welche Strafen verschiedenen Täterbildern auferlegt werden. Unterschieden wird zwischen einem Mann, der eine Frau verführt und einem, der eine Frau vergewaltigt oder verletzt. Ein »Verführer«, המפתה, zahlt für die Beschämung, בושת, Verletzung, פגם und die Geldstrafe, קנס<sup>207</sup>, während ein »Vergewaltiger«, האונס<sup>208</sup>, zusätzlich eine Ent-

<sup>205</sup> Hauptman geht hier eher davon aus, dass es in der Tora so war und sich in der Mischna gewandelt hat. Vgl. z. B. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 77; WEGNER, J. R.: Chattel or Person? (1988), 23.

<sup>206</sup> Nach Hauptman allerdings würden die rabbinischen Gelehrten verstehen, dass eine Frau eine Vergewaltigung als schmerzhaft empfinden könnte. Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 77–78.

<sup>207</sup> Das Strafgeld hat bei den Rabbinen nichts mit der Kriminalität der Tat zutun, sondern sollte nur den Preis der jungfräulichen Tochter kompensieren, den es in der Mischna nicht mehr gibt. Vgl. ebd., 83.

<sup>208</sup> Nach Hauptman ist das eine Wortschöpfung der Rabbinen. Das Wort kommt mit einer anderen Bedeutung in Esther 1,8 vor. Vgl. ebd., 80. Nach Jastrow heißt האונס »compulsion, force« oder »wrong«. Vgl. JASTROW, Marcus (Hrsg.): A Dictionary of the Targumim, the

schädigung für Schmerz zahlen muss:

המפתה נותן שלושה דברים, והאונס ארבעה. המפתה נותן בושת ופגם וקנס, מוסיף עליו האונס, שהוא נותן את הצער<sup>209</sup>.

Der Aufbau dieser Mischna ähnelt den Bestimmungen im achten Kapitel des Mischna-Traktats Baba Qama, in dem es darum geht, welcher Dinge sich ein Mann, der Körperverletzung begeht, schuldig macht. So heißt es in mBQ 8,1:

החובל בחברו, חייב עליו משום חמישה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשבת ובבושת<sup>210</sup>. Allerdings begeht im Traktat Baba Qama ein Mann eine Straftat gegen einen anderen Mann, während in *Ketubbot* die Straftat gegenüber einer Frau verübt wird. Im weiteren Verlauf der Mischna wird jede Weise, auf die man sich schuldig gemacht hat, erklärt. Schmerz und Schande kommen in mKet 3,4 vor, während den Schmerz nur der »Vergewaltiger« zahlen muss. Schmerz wird wie folgt beschrieben:

בצער: כווינו בשפוד או במסמר, אפילו על ציפורנו, מקום שאינו עושה חבורה-אומרים כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול, להיות מצטער כך<sup>211</sup>.

Bei Schmerz geht es also um tatsächlich empfundenen Schmerz bei einer körperlichen Verletzung. Schande hat die folgende Erklärung:

בושת: הכול לפי המבייש, והמתבייש. המבייש את הערום, המבייש את הסומא, והמבייש את הישן-חייב; וישן שבייש, פטור. נפל מן הגג, והזיק ובייש-חייב על הנזק ופטור על הבושת: שנאמר "ושלחה ידה, והחזיקה במבושיו" (דברים כה, יא)-אינו חייב על הבושת, עד שיהא מתכוון<sup>212</sup>.

---

Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, New York 1903, 29.

<sup>209</sup> mKet 3,4: Der Verführer bezahlt drei Dinge und der Vergewaltiger vier. Der Verführer bezahlt die Beschämung, die Wertminderung und das Strafgeld, darauf bezahlt der Vergewaltiger noch zusätzlich das Schmerzensgeld.

<sup>210</sup> mBQ 8,1: Wer seinen Nächsten verletzt, ist ihm gegenüber fünf Dinge schuldig: Für den Schaden, für den Schmerz, für die Heilung, für das Verweilen und für die Beschämung.

<sup>211</sup> mBQ 8,1: Beim Schmerz: Hat er ihn mit einem Bratspieß oder mit einem Nagel versengt und wenn auch nur auf dem Fingernagel, einer Stelle, an der keine Wunde entsteht, so sagt man, wieviel ein Mensch seinesgleichen dafür geben will, so leidtragend zu sein.

<sup>212</sup> mBQ 8,1: Schändung? [Sie wird beurteilt] ganz nach dem Schänder und dem Geschändeten. Wer einen Nackten schändet, wer einen Blinden schändet, oder wer einen Schlafenden schändet, ist schuldig. Aber ein Schlafender, der schändet, ist frei. Fällt einer

Im Tosefta-Traktat *Ketubbot* werden ebenfalls im dritten Kapitel Verführer und »Vergewaltiger« von Frauen thematisiert. Zunächst wird jedoch festgestellt, dass wenn ein Mann Geschlechtsverkehr mit einer taubstummen Frau, einer »schwachsinnigen«, erwachsenen oder verletzten Frau hat, diese Frauen keine Strafgeder empfangen:

הבא על החרשת ועל השוטה ועל [בוגרת] ועל מוכת עץ אין להן קנס<sup>213</sup>.

Nach Ruiz Morell und Salvatierra Ossorio würde jedoch die Jungfräulichkeit dieser Frauen bei einer Heirat unberücksichtigt bleiben und den Betrag ihrer *Ketubba*<sup>214</sup> nicht beeinflussen<sup>215</sup>. Eine blinde und eine »unfruchtbare« Frau bekommen jedoch ein Strafgeld:

סומא ואיילונית יש להן קנס<sup>216</sup>.

Die Mischna erklärt den Unterschied zwischen einem »Verführer« und einem »Vergewaltiger«, der aber nur in der Strafe liegt; die Tat wird nicht näher beschrieben<sup>217</sup>:

ומה בין האונס למפתה? שהאונס, נותן את הצער, והמפתה אינו נותן את הצער; האונס נותן מיד, והמפתה לכשיוציא; האונס, שותה בעציצו, והמפתה, אם רצה להוציא, יוציא<sup>218</sup>.

Weiterhin hat ein Verführer die Wahl, ob er die von ihm verführte Frau heiraten möchte, während es für den »Vergewaltiger« eine Pflicht ist. Dieser muss die Frau unter allen Umständen heiraten (»aus dem Topf trinken«), auch wenn sie körperliche Makel hat:

---

vom Dach, richtet Schaden an und schändet, ist er schuldig für den Schaden, aber frei wegen der Schändung, denn es wird gesagt: Und streckt ihre Hand aus und packt seine Schamteile. Erst dann ist einer wegen Schändung schuldig, sobald er sie beabsichtigte.

<sup>213</sup> tKet 3,5: He who has sexual relations with a deaf-mute, or with an idiot, or with a mature woman, or with a woman injured by a blow – they do not receive a penalty.

<sup>214</sup> Siehe Kapitel 4.1.

<sup>215</sup> Vgl. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 110–111.

<sup>216</sup> tKet 3,5: A blind girl and a barren girl receive a penalty.

<sup>217</sup> Dass die Mischna hier unterscheidet, zeugt nach Hauptman von gesellschaftlichem Fortschritt im Denken der Gelehrten. Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 81.

<sup>218</sup> mKet 3,4: Und was ist der Unterschied zwischen Vergewaltiger und Verführer? Der Vergewaltiger bezahlt das Schmerzensgeld und der Verführer bezahlt das Schmerzensgeld nicht; der Vergewaltiger bezahlt sofort und der Verführer bezahlt, wenn er sie entlässt. Der Vergewaltiger trinkt aus dem Topf und der Verführer entlässt sie, wenn er sie entlassen will.

כיצד הוא שותה בעציו? אפילו היא חיגרת, אפילו היא סומה, אפילו היא מוכת שחיין<sup>219</sup>.

In der inhaltlich parallelen Textstelle der Tosefta wird danach gefragt, ob Verführer und »Vergewaltiger« unterschiedlich behandelt werden sollten:

אחד האונס ואחד המפתה<sup>220</sup>.

Nachdem zunächst die Lehre, die auch aus der Mischna bekannt ist, zitiert wird, wird diejenige von Rabbi Simeon angegeben, der meint, keiner von beiden sollte ein Schmerzensgeld zahlen müssen<sup>221</sup>:

מה בין אונס למפתה אונס נותן את הצער [מפתה] אינו נותן את הצער ר"ש אומר זה וזה אין נוהגין הצער [מפני שסופו לכך]<sup>222</sup>.

Die Tosefta ist weiterhin daran interessiert, ob die Frau bei einer Verführung als Beteiligte angesehen werden sollte und gibt zu bedenken, dass dies einen Unterschied mache:

אמרו לו אין דומה נבעלת ברצון לנבעלת שלא ברצון<sup>223</sup>.

Die Gelehrten, die die Tosefta bearbeiteten, machen sich an dieser Stelle weiterführende Gedanken, die über die in der Mischna festgehaltenen hinausgehen und auch über die aktive Handlung eines Mannes. Die Handlungen der beteiligten Frau werden miteinbezogen.

Nach Hauptman würden die Gelehrten meinen, eine Frau mit Behinderung könne sich weniger gegen eine Vergewaltigung wehren und sei daher ein leichteres Opfer. Eine Vergewaltigung könne sich jedoch für eine körperlich behinderte Frau als ein Vorteil herausstellen, denn eine solche Frau hätte Schwierigkeiten, einen Ehemann zu finden. Gleichzeitig sei diese Mischna eine Warnung an Männer, Frauen nicht für eine kurzfristige Befriedigung

<sup>219</sup> mKet 3,5: Was ist gemeint: Er trinkt aus dem Topf? Selbst wenn sie lahm ist, selbst wenn sie blind ist, selbst wenn sie mit Geschwüren gehaftet ist [muß er sie heiraten].

<sup>220</sup> tKet 3,6: All the same are the one who rapes and him who seduces.

<sup>221</sup> Neusner meint, das liege an der Vorstellung der rabbinischen Gelehrten, dass ohnehin alle Frauen bei der »Entjungferung« Schmerzen erleiden würden. So auch Ruiz Morell und Salvatierra Ossorio. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 111.

<sup>222</sup> tKet 3,6: What is the difference between him who rapes and him who seduces? [...] [R]. Simeon says, neither one nor the other pays compensation for pain, for in the end, [it is so] for all women.

<sup>223</sup> tKet 3,6: They said to him: The girl who willingly has sexual relations is not the same as the girl who unwillingly has sexual relations.

zu vergewaltigen<sup>224</sup>. Die Festlegung, ein »Vergewaltiger« müsse die Frau, mit der er Geschlechtsverkehr hatte, heiraten, stimmt mit Bestimmungen für Männer, die eine Frau verführten, aus der Tora unter Ex 22,15–16. überein. Außerdem erweckt die Mischna mKid 1,1 den Anschein, als sei es für Männer üblich gewesen, sich mit Frauen durch Geschlechtsverkehr zu verloben<sup>225</sup>.

Eine Einschränkung für die Heirat zwischen einem Mann und der unverheirateten Frau, mit der er Geschlechtsverkehr hatte, erklären die rabbinischen Gelehrten nach der Mischna dennoch. Die Frau, die mutmaßlich vergewaltigt wurde, kann nur von dem Täter geheiratet werden, wenn der Makel, den sie hat, sie nicht ungeeignet dafür macht, in Israel aufgenommen zu werden, beziehungsweise geheiratet zu werden:

נמצא בה דבר זימה, או שאינה ראויה לבוא בישראל, אינו רשאי לקיימה; שנאמר: ולו תהיה לאישה – אשה שהיא ראויה לו<sup>226</sup>.

Auch im Fall einer Vergewaltigung dürfe also nicht gegen anderweitig geltende Ehevorschriften verstoßen werden<sup>227</sup>. In dieser Mischna ist davon die Rede, dass die Frau durch eine Heirat »in Israel aufgenommen« werden soll. Den Gelehrten geht es an dieser Stelle ebenso um Identitäten und eine Unterscheidung zwischen Frauen, die zur Gemeinschaft Israels gehören können und solchen, die nicht geeignet sind.

In der darauffolgenden Mischna geht es um die Umstände der Person, die verführt oder vergewaltigt wurde, denn es wird gefragt, welchen Unterschied es macht, wenn die Frau, um die es geht, eine verlobte, aber dann geschiedene Waise war. Nach Rabbi Leasar sei ein Verführer frei und der »Vergewaltiger« schuldig:

<sup>224</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 81–82.

<sup>225</sup> Vgl. SHEMESH, Aharon: 4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law, in: Journal of Jewish Studies 49 (1998), 244–263, hier 252.

<sup>226</sup> mKet 3,5: Findet sich an ihr etwas Anstößiges oder ist sie nicht tauglich, in Israel aufgenommen zu werden, darf er sie nicht behalten, denn es heißt: Ihm soll sie zur Frau werden – eine Frau, für ihn geeignet.

<sup>227</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 99, n. 14; Unter tJeb 8,3 darf z.B. ein Priester nicht diejenige, die er vergewaltigt hat, heiraten. tJeb 8,3.

יתומה שנתארסה ונתגרשה – רבי אלעזר אומר, האונס חייב, והמפתה פטור<sup>228</sup>.

Hier bleibt offen, ob der »Vergewalter« schuldig ist, eine oder mehrere Strafen zu zahlen oder ob er die verwaiste Frau heiraten muss, die schon einmal verlobt war, aber geschieden wurde.

Nach mKet 3,7 hängt die Höhe der Entschädigung vom Fall ab. Um die Höhe der Entschädigung für die Schande – פגם – zu ermitteln, solle man die Frau wie eine Sklavin ansehen und ihren jeweiligen Wert vor und nach der Tat schätzen:

ואי זו היא הבושת? הכול לפי המבייש והמתבייש. פגם? רואין אותה כאילו היא שפחה נמכרת, כמה הייתה יפה וכמה היא יפה<sup>229</sup>.

Sicherlich nehmen die rabbinischen Gelehrten hier Bezug darauf, wie hoch die *Ketubba* einer Frau sein kann, wenn sie einen körperlichen Makel hat oder bei ihrer ersten Ehe keine Jungfrau mehr ist. Vor allem wird die gleiche Methode um einen Schaden einzuschätzen unter mBQ 8,1 verwendet. So verknüpfen die Gelehrten in der Mischna sexuelle Übergriffe und sonstige Fälle von Körperverletzung und markieren eine Vergewaltigung als Fehlverhalten<sup>230</sup>. Das Strafgeld sei zusätzlich für jeden Menschen gleich, denn es wurde in der Tora bestimmt:

קנס שווה לכל אדם. וכל שיש לו קצבה מן התורה, שווה לכל אדם<sup>231</sup>.

Das Wort פגם – nach Hauptman »payment for personal injury« – komme in der rabbinischen Literatur fast ausschließlich in Verbindung mit Verführung und Vergewaltigung vor und sei eine Begriffsinnovation der rabbinischen Gelehrten, um den Begriff in der Tora abzulösen<sup>232</sup>. Hauptman erklärt

<sup>228</sup> mKet 3,6: Eine Waise, die verlobt war und geschieden wurde – Rabbi Leasar sagt: Der Vergewaltiger ist schuldig und der Verführer ist frei.

<sup>229</sup> mKet 3,7: Und was ist die Beschämung? Alles richtet sich nach dem, der beschämt hat und der, die beschämt wurde. Wertminderung? Man sieht sie an wie eine Sklavin, die verkauft werden soll, [und schätzt ab,] wieviel sie wert war und wieviel sie [jetzt] wert ist.

<sup>230</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Mishnah (2005), 79–80.

<sup>231</sup> mKet 3,7: Das Strafgeld ist für jeden Menschen gleich. Und alles, was eine Festsetzung von der Tora hat, ist für jeden Menschen gleich.

<sup>232</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 83–84.

jedoch nicht, warum פגם nach dem Wert einer jungen Frau berechnet werden sollte und für wen dieses Geld bestimmt ist. Als persönliche Verletzung könnte der Begriff mit *iniuria* in Verbindung gebracht werden, insbesondere wenn es sich hierbei um einen Terminus handelt, den die rabbinischen Gelehrten erstmals benutzten, der also von römischen Rechtsbegriffen beeinflusst worden sein könnte.

Ab welchem Alter eine Frau, der etwas angetan wurde, Anlass zur Zahlung eines Strafgeldes gibt, wird in Mischna mKet 3,8 behandelt. Handelt es sich um ein Mädchen – wenn sie קטנה ist – in dem Alter, in dem ein Vater seine Tochter noch als Magd verkaufen kann, muss der Täter bei einem Übergriff kein Strafgeld zahlen:

כל מקום שיש מכר, אין קנס, וכל מקום שיש קנס, אין מכר. קטנה שיש לה מכר, ואין לה קנס.<sup>233</sup>

Eine נערה kann nicht von ihrem Vater als Magd verkauft werden, hat aber Anspruch auf Strafgeld. Eine בוגרת kann jedoch weder als Magd verkauft werden, noch hat sie Anspruch auf Strafgeld:

נערה יש לה קנס, ואין לה מכר; בוגרת לא מכר, ולא קנס.<sup>234</sup>

Die Mischna erklärt nicht, ob das Strafgeld nicht vom Täter gezahlt werden muss oder das Opfer in Form eines Mädchens oder einer jungen Frau nicht in der Lage ist, das Geld selbst zu empfangen, in welchem Fall ihr Vater es empfangen könnte.

In der Tosefta wird kommentiert, dass die Regel – »immer wenn es Verkauf gibt, gibt es kein Strafgeld und immer wenn es Strafgeld gibt, gibt es keinen Verkauf« – von Rabbi Meir stammt:

דברי ר"מ שהיה ר"מ אומר כל מקום שיש קנס אין מכר וכל מקום שיש מכר אין קנס.<sup>235</sup>

<sup>233</sup> mKet 3,8: Immer wenn es Verkauf gibt, gibt es kein Strafgeld und immer wenn es Strafgeld gibt, gibt es keinen Verkauf. Bei einer Minderjährigen gibt es Verkauf, aber kein Strafgeld.

<sup>234</sup> mKet 3,8: Bei einem Mädchen gibt es Strafgeld, aber keinen Verkauf. Bei einer Erwachsenen gibt es keinen Verkauf und kein Strafgeld.

<sup>235</sup> tKet 3,8: For R. Meir did rule: In any situation in which there is a right of sale, there is no fine. And in every situation in which there is a fine, there is no right of sale.

So würde auch der Vater eines verletzten Mädchens kein Strafgeld vom Täter empfangen. Jedoch wird hinzugefügt, dass diese Regel nicht stimmen könne, denn die Gelehrten – *הכמים* – meinen, ein Mädchen, das älter als drei Jahre und einen Tag alt ist, empfangen bis sie ganz erwachsen ist, das Strafgeld:

והכ"א קטנה מבת ג' שנים ויום אחד ועד שתבגור יש לה קנס<sup>236</sup>.

Die Gelehrten widersprechen also der Lehre Rabbi Meirs, jedoch wird nicht explizit angegeben, ob der Vater oder das Mädchen selbst das Strafgeld bekommen, nur dass ein Strafgeld gezahlt werden muss, falls ein Mädchen verletzt oder vergewaltigt wird.

Romney Wegner und Hauptman versuchen, die Mischna mKet 3,8 zu erklären. Nach Romney Wegner würde in dieser Mischna lediglich stehen, ein Mann, der eine *בוגרת* vergewaltigt, müsse *ihrem Vater* kein Strafgeld bezahlen. Denn eine *בוגרת* sei aufgrund ihrer körperlichen Reifemerkmale aus der Gewalt ihres Vaters entlassen und würde die Geldstrafe selbst bekommen<sup>237</sup>. Dieser Fall wird jedoch in der Mischna mKet 3,6 diskutiert, nicht in mKet 3,8, die weder direkt an einen Vater, noch eine Frau adressiert ist. Hauptman meint hingegen, eine *בוגרת* bekäme kein Strafgeld, da die rabbinischen Gelehrten davon ausgehen, sie sei keine Jungfrau mehr und müsse daher auch nicht entschädigt werden. Hierbei stützt sich Hauptman auf eine *Gemara* des babylonischen Talmuds, in der erklärt wird, wie das Hymen einer körperlich reifen Frau von selbst verschwindet<sup>238</sup>. Wie Romney Wegner ist auch Hauptman überzeugt, dass diese Regelung dafür spricht, dass die rabbinischen Gelehrten mit der Kategorie *בוגרת* eine unverheiratete, erwachsene und autonome Person meinen, die in der Mischna als rabbinische Innovation vorkommt<sup>239</sup>.

Mit der eventuell zeitlich sehr viel später entstandenen *Gemara* zu argumentieren, ist an dieser Stelle keine befriedigende Interpretation der Mischna

<sup>236</sup> tKet 3,8: And sages say: A minor girl from three years and one day of age until she will have completely matured does receive a fine.

<sup>237</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 115–116.

<sup>238</sup> b Talmud Yeb 59a. Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 89.

<sup>239</sup> Vgl. ebd.

na mKet 3,8<sup>240</sup>. Durch die parallele Textstelle der Tosefta – deren Entstehungszeit und -kontext von derjenigen der Mischna unwesentlich abweicht – wird deutlich, dass die Meinung der rabbinischen Gelehrten nur eine unter mehreren war, die diejenigen, die die Tosefta verfassten, nicht teilten. Vielmehr wird eine weitere gängige Meinung der rabbinischen Gelehrten aufgezeigt, nach der jedes verletzte junge Mädchen ein Anrecht auf die Zahlung des Strafgeldes habe. Die Verfasser der Mischna vertreten nur eine Meinung unter mehreren, die von rabbinischen Gelehrten im Allgemeinen akzeptiert wurden.

Im vierten Kapitel des Traktats *Ketubbot* folgen weitere Regelungen zu Strafgeldern bei Verletzungen unverheirateter Frauen<sup>241</sup>. Diese spezifizieren den Empfänger oder die Empfängerin des Strafgeldes und damit wann ein Strafgeld bei der Verletzung einer Frau an die verletzte Person selbst gezahlt werden soll. In der ersten Mischna des vierten Kapitels ist es zunächst wichtig, dass ein Vater dafür entschädigt wird, dass seine noch unverheiratete Tochter, die noch ein Mädchen ist (נערה), verführt oder vergewaltigt wurde:

נערה שנתפתתה – בוששתה ופגמה וקנסה של אביה והצער בתפוסה<sup>242</sup>.

Wie in der Mischna mKet 3,4 gibt es einen Unterschied in den zu zahlenden Strafen, je nachdem, ob ein Mädchen verführt oder vergewaltigt wurde. Bei einer verführten Tochter bekommt der Vater »Geld für ihre Schande, ihre Verletzung« (בוששתה ופגמה) und »Strafgeld« (וקנסה), bei einer Vergewaltigung auch »Schmerzensgeld« (והצער בתפוסה). Obwohl die Tat der Verführung aus der Sicht der rabbinischen Gelehrten nicht von dem Mädchen ausging, sondern sie von einem Mann verführt wurde, besteht ein Unterschied

<sup>240</sup> Außerdem würde diese Theorie aus dem babylonischen Talmud weitere Diskussionen um die »Jungfräulichkeit« unverheirateter Frauen beeinflussen.

<sup>241</sup> Interessanterweise gibt es keine Regelungen zu Fällen, in denen Frauen andere Menschen verletzen, obwohl es in diesen Diskussionen allgemein um Verletzungen geht und nicht nur um Vergewaltigungen. Dieser Umstand spricht dafür, dass den rabbinischen Gelehrten der ökonomische Wert einer unverheirateten Frau wichtiger war als alle anderen Aspekte, die bei der Verletzung einer Person sonst eine Rolle spielen.

<sup>242</sup> mKet 4,1: Wurde ein Mädchen verführt, gehört das Geld ihrer Beschämung, ihrer Wertminderung und das Strafgeld ihrem Vater und das Schmerzensgeld bei Ergreifung.

zwischen einer Verführung ohne Gewalt und einer Vergewaltigung. Dieser Unterschied wird in der Mischna nicht so explizit wie in der Tosefta unter tKet 3,6 ausgeführt. Sonderlich verwunderlich ist es auch aus einer heutigen Perspektive nicht, dass ein Vater für eine minderjährigen Tochter Geld verwaltet, jedoch scheint die Mischna eher davon auszugehen, dass der Vater einer verletzten Tochter nicht nur Verwalter, sondern auch Besitzer und Empfänger des Strafgeldes ist.

Besonders interessant ist der weitere Inhalt dieser Mischna, in dem die rabbinischen Gelehrten sich darüber Gedanken machen, wann ein Vater für seine Tochter, die eine נערה ist, Strafgelder bezieht und wann eine Frau selbst für eine solche Tat Strafgelder bekommen kann, obwohl sie noch eine נערה ist:

עמדה בדין עד שלא מת האב, הרי הן של אב; מת האב, הרי הן של אחים. לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב, הרי הן של עצמה<sup>243</sup>.

Hier ist es einer נערה also möglich, ein Strafgeld für eine Tat, die an ihr begangen wurde, selbst ausgezahlt zu bekommen. Wie schon im vorhergehenden Kapitel festgestellt, hängt der Handlungsspielraum einer Frau nach der Mischna und Tosefta – wie im römischen Recht auch – zumindestens teilweise davon ab, ob der Vater der Frau, um die es im Sachverhalt geht, noch lebt oder nicht.

Ob die Frau jedoch unabhängig vom Tod ihres Vaters aufgrund der körperlichen Reife eigenständig wird, geht erst aus dem weiteren Text der Mischna hervor. Hier heißt es, auch eine בוגרה, deren Vater starb, bekommt ein Strafgeld ausgezahlt:

עמדה בדין עד שלא בגרה, הרי הן של אב; מת האב, הרי הן של אחים. לא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה, הרי הן של עצמה<sup>244</sup>.

<sup>243</sup> mKet 4,1: Stand sie vor Gericht, bevor der Vater starb, so gehört es dem Vater. Starb der Vater, so gehört es den Brüdern. Konnte sie nicht mehr vor Gericht stehen, bevor der Vater starb, so gehört es ihr.

<sup>244</sup> mKet 4,1: Stand sie vor Gericht, bevor sie erwachsen wurde, so gehört es dem Vater. Starb der Vater, so gehört es den Brüdern. Konnte sie nicht mehr vor Gericht stehen, bevor sie erwachsen geworden war, so gehört es ihr selbst.

Hier werden nahezu die gleichen Informationen noch einmal erklärt, mit dem Zusatz, dass die *בוגרת*, die vor Gericht geht, das Strafgeld selbst bekommt.

Eine unverheiratete, aber erwachsene Frau, *בוגרת*, soll nach den rabbinischen Gelehrten vor das Gericht gehen und das Geld selbst bekommen. Hier ist es jedoch weiterhin unklar, ob eine erwachsene, aber unverheiratete Frau, deren Vater nicht gestorben ist, trotzdem ein Strafgeld bekommt, wenn sie als Erwachsene vergewaltigt wird. Die Regelung unter *mKet 4,1* könnte eine Ausnahme darstellen: Die *נערה* soll entschädigt werden, auch wenn ihr Vater starb. Aber die *בוגרת* wird nur entschädigt, wenn sie vergewaltigt wurde als sie noch *נערה* war.

Für die Gelehrten wäre der Normalfall einer erwachsenen Frau sicherlich eine verheiratete Frau, denn in der Mischna und Tosefta geht es um die Idealvorstellungen der Gelehrten. Eine verheiratete Frau, der Strafgeld zusteht, könnte ein solches zwar in Empfang nehmen, es wäre aber ihr Ehemann, der es verwalten würde. So wäre der Fall, in dem eine Frau verletzt wird und dafür ein Strafgeld gezahlt werden muss, äußerst selten. Nach *mKet 3,8* jedoch muss die erwachsene, aber unverheiratete Frau nicht kompensiert werden. Hier gehen die Gelehrten davon aus, dass eine erwachsene Frau, die Opfer einer Vergewaltigung wird, vom Täter geheiratet werden muss. An die verletzte Erwachsene denken die Gelehrten hier nicht<sup>245</sup>. Obwohl nach Hauptman durch *mKet 4,1* deutlich wird, dass ein Mädchen durch den Tod des Vaters oder physische Reife emanzipiert wird<sup>246</sup>, machen die Ge-

<sup>245</sup> Unter den Bestimmungen der Mischna *mKet 4,1* versteht Hauptman eine Aufwertung der Person einer jungen Frau in der Mischna gegenüber der Tora. Die rabbinischen Gelehrten hätten erkannt, dass eine Frau während einer Vergewaltigung verletzt wird und deswegen einen Weg gesucht, dem Opfer direkt eine Strafzahlung zukommen zu lassen. Die Rabbinen strebten danach, die Situation des Mädchens zu verbessern, indem es die Schadensersatzzahlung selbst bekommen sollte. Dies sei auch aus dem später verfassten Texten im Talmud ersichtlich. In *bTalmud Ket 39,a* werde festgestellt, dass eine Frau während einer Vergewaltigung Schmerz empfinde. Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 84–85. Das Material, auf dessen Basis diese Untersuchung beruht, kann diesen Befund nicht bestätigen.

<sup>246</sup> Vgl. ebd., 89.

lehrten keine genauen Angaben dazu, ob eine Frau mit dem Erreichen eines bestimmten Alters oder einer körperlichen Reife von einem lebenden Vater emanzipiert wird, wenn sie keine Ehe eingeht<sup>247</sup>.

Den rabbinischen Gelehrten geht es in dieser Mischna um die Frage, wer für ein Vergehen, unter dem eine Frau zu leiden hatte, eine Art Schadenersatzzahlung bekommt. Zu leiden hatte die Frau selbst und ihre Familie deswegen, weil ihr Wert vermindert wurde. Sie ist nun keine Jungfrau mehr, daher wird ihre Eheverschreibung nicht so hoch angesetzt wie es bei Jungfrauen nach der Mischna üblich ist. Mit einer Strafauflegung sorgen die rabbinischen Gelehrten dafür, dass eine auf sich allein gestellte, unverheiratete Frau nicht an Wert verliert, um bei einer Heirat die höchstmögliche *Ketubba* verlangen zu können. Unabhängig von finanziellen Sorgen ihrer Familie sollen ihre persönlichen Chancen auf eine Heirat erhalten bleiben. Das Strafgeld könnte einen weiteren Zweck erfüllen. Es wird nicht nur ein Vater für die Wertminderung seiner Tochter entschädigt oder die verletzte Frau selbst. Die Gewalttat an sich wird in der Gesellschaft, die die Rabbinen in der Mischna gestalten, nicht akzeptiert, sondern bestraft.

Wie schon erwähnt gehen die rabbinischen Gelehrten in ihrer Erarbeitung von Regelungen von Idealfällen aus. In diesen wären alle erwachsenen Frauen verheiratet. In der ersten Mischna des sechsten Kapitels geht es vor dem Hintergrund der Besitzansprüche eines Ehemanns am Besitz seiner Ehefrau um die Person, die die Strafgelder bei der Verletzung einer verheirateten Frau bekommt. Hierbei werden die Strafgelder für Schande und Verletzung erwähnt, die einer Ehefrau gehören sollen<sup>248</sup>:

בושתה ופגמה, שלה<sup>249</sup>.

Diese Regelung wird von Rabbi Jehuda ben Bereta eingeschränkt: Gibt es keine Zeugen, solle die Ehefrau zwei Drittel und der Ehemann ein Drittel des

<sup>247</sup> Siehe Abschnitt 2.1.3.

<sup>248</sup> Anders als in mKet 4,1 handelt es sich hier um Strafgeld, das einer Frau zusteht, wenn sie von jemandem verletzt wurde, wie es im Traktat *Baba Qama* aus der Ordnung *Neziqin* (Schädigungen) erläutert wird. Um eine Vergewaltigung handelt es sich nicht

<sup>249</sup> mKet 6,1: Das Beschämungsgeld und das Wertminderungsgeld gehören ihr.

Geldes bekommen. Passierte der Vorfall jedoch in der Öffentlichkeit, gehöre dem Ehemann zwei Drittel und der Ehefrau ein Drittel:

רבי יהודה אומר, בזמן שבסתר – לה שני חלקים, ולו אחד; ובזמן שבגלוי – לו שני חלקים, ולה אחד<sup>250</sup>.

Ähnlich wie beim Konzept der *iniuria* geht es bei der Regelung Rabbi Jehuda ben Beteras nicht primär darum, dass eine Person für ihre physischen Schmerzen entschädigt werden soll. Vielmehr geht es darum, dass ein Mann dafür entschädigt wird, dass Teil seines Haushaltes, hier seine Ehefrau, für alle sichtbar verletzt wurde. Sollte der Ehemann sterben oder sich von seiner Ehefrau scheiden lassen, müsste er der Frau nur das Geld, das er für sie anlegte<sup>251</sup>, auszahlen<sup>252</sup>. Hauptman gibt zu bedenken, dass es der Ehemann selbst gewesen sein könnte, der seiner Ehefrau körperlichen Schaden zufügte. Diese Möglichkeit diskutieren Gelehrte späterer rabbinischer Quellen und kommen zu dem Schluss, ein Mann dürfte nicht von einem Strafgeld profitieren können, das seinetwegen gezahlt werden musste<sup>253</sup>.

Letztlich steht in keinem Fall einem Ehemann das gesamte Strafgeld zu, denn er muss mindestens ein Drittel wie den übrigen Besitz seiner Frau behandeln. Die rabbinischen Gelehrten vergessen nicht, dass die Frau durch die Tat beschämt ist und Schmerzen empfunden hat. Ökonomische Gedanken könnten hier ebenso eine Rolle spielen. Falls die Familie auf die Handarbeit der Frau angewiesen war und sie nach einer Verletzung diese nicht mehr durchführen kann, steht das Einkommen der Familie auf dem Spiel.

<sup>250</sup> mKet 6,1: Rabbi Jehuda ben Betera sagt: Wenn es im Verborgenen geschah, gehören zwei Teile ihr und ein Teil ihm und wenn es öffentlich geschah, gehören zwei Teile ihm und ein Teil ihr.

<sup>251</sup> mKet 6,1:

ושלו, נותנין לו מיד; ושלה – יילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.

Was er [erhält], bekommt er sofort, aber [von dem,] was sie erhält, wird ein Grundstück gekauft, und er genießt die Erträge.

<sup>252</sup> Obwohl in dieser Mischna dem Ehemann mindestens ein Drittel des Strafgeldes zusteht, gelte nach Langer das theoretische Anrecht des Vaters auf ein Strafgeld seiner minderjährigen Tochter nicht für den Ehemann. Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 33.

<sup>253</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Mishnah (2005), 82.

### 2.2.3 Zusammenfassung

Viel mehr als aus römischen Quellen ersichtlich, erstellen die rabbinischen Gelehrten in der Mischna mit ihrem theoretischen System einen Leitfaden für die Konsequenzen einer Gewalttat gegen eine Frau. Aus den römischen Rechtsquellen geht hervor, dass bei einer Vergewaltigung einer heiratsfähigen Frau vor allem die Ehre ihrer Familie und ihres *pater familias* auf dem Spiel steht. Als Prävention schlagen die Juristen bescheidenes Verhalten auf Seiten junger, unverheirateter Frauen vor und unterstreichen somit die Bedeutung einer bestimmten Verhaltenserwartung an Frauen.

Obwohl der Leitfaden der Rabbinen für die Konsequenzen einer Gewalttat gegen eine Frau zunächst auf Gesetzen und Regelungen, die in der Tora zu finden sind, beruht, könnte dieser an lokale Schiedsgerichte gerichtet gewesen sein und sollte sicherlich Lösungen für Fragen des Alltags liefern. Die Ausarbeitung der Gelehrten stellt gegenüber Festlegungen der Tora eine Weiterentwicklung dar. Strafgelder werden festgelegt und definiert – beziehungsweise es werden Strafgelder, die an anderen Stellen in der Mischna Thema sind, auf den Fall der Vergewaltigung einer Frau angewandt – und der empfundene Schmerz einer Person berücksichtigt. Dadurch ermahnen die Gelehrten zur Vermeidung von sexueller Gewalt und geben durch die Definition der unerlaubten Handlungen eine Hilfestellung für ein richtiges Verhalten von Männern.

Hierbei interessieren sich die Gelehrten nicht nur für die Auslegung des Textes der Tora. Es ist nicht auszuschließen, dass diejenigen, die die Mischna und Tosefta erarbeiteten, mit den oben besprochenen Textstellen tatsächlich das Miteinandner in einer idealen Gemeinschaft über das Religiöse hinaus hätten regeln wollen. Anders sehen es Goodman und Cohn. Nach Goodman hätten die rabbinischen Gelehrten keinen Einfluss außerhalb religiöser An-

gelegenheiten<sup>254</sup> angestrebt<sup>255</sup> und nach Cohn würden die rabbinischen Gelehrten nur den rituellen Teil des Familienrechts behandeln, der in römischen Rechtsquellen keine Rolle spielt<sup>256</sup>. Andererseits sind rituelle oder religiöse Regelungen nicht immer scharf von anderen Regelungen, die ebenso das Alltagsleben von Menschen beeinflussen, trennbar. Für die ideale Gemeinschaft, die sich an die Regelungen der rabbinischen Gelehrten halten sollten, werden alle Teile des Alltagslebens zu religiösen Angelegenheiten.

Die Regelungen der Mischna und die Entwicklungen gegenüber der Tora müssen weiterhin nicht unabhängig von ihrem Entstehungszusammenhang – dem römischen Reich mit seinen juristischen Strukturen – gesehen werden. Gerade weil die römischen Antworten auf Gewalt gegen Frauen eventuell für die Gesellschaft der rabbinischen Gelehrten keine befriedigenden waren und sie auf den Gesetzen der Tora aufbauen konnten, entwickelten sie eigene Lösungen für dieses Problem. Auch Berkowitz sieht die Möglichkeit, dass die rabbinischen Gelehrten über die Halakha hinaus eine ideale Gemeinschaft im Auge hatten, die durchaus ein Gegenmodell zur romanisierten Lebensweise darstellen sollte<sup>257</sup>: »Rabbis hoped in their legal, literary production to create a viable alternative to the romanized, paganized culture of Palestine's Jews«<sup>258</sup>.

Die Mischna mKet 4,1 legt fest, dass einem unverheirateten Mädchen oder ihrer Familie Strafgeld bei Verletzung oder Vergewaltigung zusteht. Weiterhin geht auch mKet 6,1 davon aus, dass eine verheiratete Frau entschädigt werden muss, sollte sie verletzt werden, obwohl nicht behandelt wird, ob

---

<sup>254</sup> Lapin meint, dass auch in den von den rabbinischen Gelehrten behandelten Themen, die sich nicht mit rituellen Themen beschäftigen, nur innerrabbinische Fragestellungen wichtig sind. Vgl. LAPIN, Hayim: The Rabbinic Class Revisited: Rabbis as Judges in Later Roman Palestine, in: Weiss, Zeev / u.a. Oded Irshai (Hrsg.): »Follow the Wise«. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine, Winona Lake 2010, 255–273, hier 260.

<sup>255</sup> Vgl. GOODMAN, M.: State and Society in Roman Galilee, A.D. 132–212 (1983), 107.

<sup>256</sup> Vgl. COHN, N. S.: Memory of the Temple (2013), 144, n. 27.

<sup>257</sup> So auch ROSEN-ZVI. Vgl. ROSEN-ZVI, I.: Mishna a Roman Composition? (2017), 496.

<sup>258</sup> BERKOWITZ, B. A.: Execution and Invention (2006), 7.

dies auch bei der Vergewaltigung einer verheirateten Frau gilt. Außerdem steht durch Kommentare späterer rabbinischer Literatur im Raum, ob die verheiratete Frau eventuell von ihrem eigenen Ehemann verletzt wurde, also Opfer häuslicher Gewalt wurde. Auch für das spätantike Rom ist bekannt, dass Ehefrauen häufig Opfer von Gewalt wurden, die von ihrem eigenen Ehemann ausging.

Der Handlungsspielraum der jungen Frauen, die nach mKet 4,1 ein ihnen zustehendes Strafgeld selbst bekommen sollen und der verheirateten Frauen, denen nach mKet 6,1 Strafgeld zusteht, sollte nicht überschätzt werden. Der Fall, in dem eine junge Frau, der Strafgeld zusteht, dieses selbst bekommen kann, scheint äußerst selten zu sein und eine verheiratete Frau hat zwar eine potentielle Aussicht auf Eigenständigkeit wenn ihre Ehe beendet wird. Während sie jedoch verheiratet ist, kann sie mit Geld, was ihr zusteht und das sie erhält, nicht viel machen, denn sie unterliegt der Gewalt ihres Ehemannes – auch wenn die Mischna mKet 6,1 dies nicht ausdrücklich vorsieht und einen Unterschied zwischen dem Besitz einer Frau, über den der Ehemann verfügen kann und dem, über den er nicht verfügen kann, macht. Während die Wertschätzung einer verletzten Frau als Person eher am Rande aus den Texten der Mischna gelesen werden kann, liegt der Vorteil der Regelungen in der Mischna darin, dass die rabbinischen Gelehrten einen Handlungsleitfaden entwickelten und Konsequenzen für Gewalttaten – auch gegen Frauen – festlegten.

Die Vergewaltigung einer verheirateten Frau spielt in den hier betrachteten Mischnajot keine Rolle. Nach den rabbinischen Gelehrten würde es sich in diesem Fall sicherlich um Ehebruch handeln, wie auch in der römischen Gesellschaft zur gleichen Zeit. Weder die Mischna noch die römische Gesellschaft bieten in ihren Rechtstexten Schutz für verheiratete Frauen, die Opfer sexueller Gewalt wurden. Die Verletzung und Empörung der Familie einer Frau, die Opfer von Gewalt wurde, reichte nur soweit, bis eine Frau verheiratet war. Die Regelungen der Mischna helfen hauptsächlich dabei, einer unverheirateten Frau eine Hochzeit zu ermöglichen, auch wenn sie Opfer

## *2 Die Tochter*

sexueller Gewalt wurde und dadurch nicht mehr als attraktive Jungfrau verheiratet werden konnte. Römische Rechtstexte sehen und entwickeln keine Lösung für das Problem des Ehrverlustes einer vergewaltigten Frau.

### 3 Die verheiratete Frau

Im Grundsatz verfolgen die jüdische und römische Ehe das gleiche Ziel: Die Ehepartner gehen eine Verbindung ein, aus der legitime Erben und Mitglieder der Gemeinschaft hervorgehen sollen. Hierbei hoffen sowohl römische als auch jüdische Ehepartner auf göttliche Gunst und Schirmung<sup>1</sup>. Weiterhin werden die gleichen Fragen zur Auswirkung der Ehe auf Gütertausch und Vererbung gestellt und in Rechtstexten präzise geregelt. Die Antworten auf diese Fragen fallen jedoch in römischen und jüdischen Rechtstexten zur Ehe unterschiedlich aus und bei einer näheren Betrachtung der Rechtstexte stellt sich heraus, dass viele Aspekte der Ehe große Unterschiede aufweisen.

Der Anfang und das Ende ihrer eigenen Familie<sup>2</sup> war die *sui iuris* gewordene Frau im Verständnis römischer Juristen, auch wenn sie verheiratet war und Kinder bekommen hatte. Ihre Macht reicht in Bezug auf rechtliche Bestimmungen nicht an die eines *pater familias* heran. Die verheiratete Frau nach der Mischna genießt während ihrer Ehe keinen nennenswerten Handlungsspielraum. Hannah Cotton formulierte sogar, dass die Rechte der verheirateten Frauen nicht weiter gingen als die einer Sklavin<sup>3</sup>. Der Handlungsspielraum einer römischen Frau hing jedoch nicht davon ab, ob sie eine Ehefrau war oder nicht, nachdem im zweiten und dritten Jahrhundert die Manu-Ehe unüblich geworden war. Für eine römische Frau spielte genau wie für einen römischen Mann eine Rolle, ob sie von ihrem Vater emanzipiert wurde oder nicht.

---

<sup>1</sup> Vgl. SATLOW, Michael L.: Slipping Toward Sacrament: Jews, Christians and Marriage, in: Kalmin, Richard / Schwartz, Seth (Hrsg.): Leuven 2003, 65–89, hier 69.

<sup>2</sup> Abschnitt 2.1.3.

<sup>3</sup> Vgl. COTTON, H. M.: Eleuthera and Brat Horin (2017), 225–228.

### 3 Die verheiratete Frau

Die Frau in der Mischna und Tosefta erlangt erst durch den Eingang in eine Ehe die Möglichkeit, zu irgendeinem Zeitpunkt in ihrem Leben einen Handlungsspielraum gewinnen zu können. Dieser Umstand ergibt sich einerseits durch die *Ketubba*. In dieser Hinsicht ist die Frau der rabbinischen Rechtstexte ähnlicher einer griechischen Ehefrau, deren Rolle ebenfalls von ihrem Ehemann definiert wurde<sup>4</sup>, während eine römische Ehefrau die Möglichkeit hatte, eine Person *sui iuris* zu sein.

Als *Ketubba* bezeichnet wird einerseits ein Ehevertrag, (כתובה, Urkunde, Geschriebenes) in dem ein Ehemann seiner Ehefrau bestimmte Punkte zusichert. Andererseits wird eine Geldsumme gemeint, die der Ehemann für seine Ehefrau aus seinem eigenen Besitz zurücklegen muss. Ebendiese Geldsumme zu bekommen, ist nach dem Ende der Ehe das Recht einer geschiedenen oder verwitweten Frau. Andererseits eröffnet die eingegangene Ehe einer Frau die Möglichkeit, nach dem Tod des Ehemannes eine Witwe, אלמנה, zu werden, die, jedenfalls theoretisch, ein Selbstbestimmungsrecht unabhängig von einem Vater, Brüdern oder einem Ehemann hat.

In einigen Mischnajot ist außerdem zu erkennen, dass eine Frau während ihrer Ehe für bestimmte Aufgaben die Verantwortung übernahm: Zum einen trägt die Ehefrau nach der Mischna die Verantwortung für die Reinheit des Haushaltes und des Geschlechtsverkehrs mit ihrem Ehemann. Zum anderen wird aus Textstellen der Mischna und Tosefta deutlich, dass eine Ehefrau Aufgaben wie den Verkauf von Gütern auf dem Markt und Verwaltungsaufgaben übernehmen konnte.

Aus diesen Aufgaben, die eine Ehefrau während ihrer Ehe übernehmen konnte oder sollte, ergibt sich jedoch in Verbindung mit der Institution der *Ketubba* ein Verhaltenskatalog, an den sich eine Ehefrau zu halten hatte und mithilfe dessen der Ehemann sie unter Druck setzen konnte. Denn der Ehemann konnte nach der Mischna seiner Ehefrau nach einer Scheidung die *Ketubba* vorenthalten, wenn sie sich nicht an den Verhaltenskatalog hielt

---

<sup>4</sup> Vgl. POMEROY, S. B.: *Murder of Regilla* (2007), 44.

oder der Ehemann sich gar aus diesem Grund von ihr trennte. Die verschiedenen Bedeutungen und Auswirkungen der *Ketubba* auf das Leben einer verheirateten Frau werden im Folgenden erörtert.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

Im Tosefta-Traktat *Ketubbot*, Eheverträge, wird von Hillel dem Älteren berichtet, der amtliche Dokumente interpretiert haben soll. Es geht um eine Geschichte, in der »die Alexandriner« Frauen mit Männern verlobt hätten, die dann aber von anderen Männern genommen und geheiratet wurden. Diese Fälle wurden vor einem Kreis von Weisen diskutiert, der die aus den oben genannten Verbindungen hervorgehenden Kinder als unehelich, ממזר, einstufen wollte. Diese Kinder konnten jedoch auf die Nachfrage Hillel des Älteren die Eheverträge ihrer Mütter vorzeigen, in denen spezifische Formulierungen zu finden waren, die später von den Rabbinen als *Ketubba*-spezifisch angesehen wurden. Die Weisen entschieden, dass es sich bei den Kindern doch nicht um unehelichen Kinder handelte, da in den Verträgen auf die Anwesenheit der Frau im Haus des Ehemanns Wert gelegt wurde:

דרש הלל הזקן לשון הדיון. כשהיו בני אלכסנדריא מקדשין נשים, אחר בא וחוטפה מן השוק, ובא מעשה לפני חכמים, בקשו לעשות בניהן ממזרין, אמ' להם הלל הזקן הוציאו לי כתובת אמותיכם, הוציאו לו, וכתובת בה כשתכנסו לביתי תהוי לי לאנתו כדת משה וישראל<sup>5</sup>.

Die Redaktoren der Tosefta erkannten, dass eine Formulierung in einem Vertrag den Status der bei einer Ehe beteiligten Personen schützen kann<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> tKet 4,9: Hillel the Elder made an exegesis of ordinary language [of legal documents, and not merely of the text of the Torah]. When the Alexandrians would betrothe a woman, afterward someone else would come along and grab her right out of the market. Such an incident came before sages, and they considered declaring the children to be *mamzers*. Hillel the elder said to them: Show me the marriage contract of your mothers. They showed them to him, and written in it was the following language: When you will enter my house, you will be my wife in accord mit the law of Moses and Israel [but not before that time, on the strength of which he decided that they were not *mamzers*].

<sup>6</sup> An dieser Stelle ist zu beachten, dass es primär darum geht, dass Hillel der Ältere Verträge

Mithilfe eines Ehevertrags könne man die Kinder aus einer Familie als eheliche Kinder identifizieren. Viel spricht dafür, dass der Ehevertrag und vor allem die *Ketubba* für Frauen in Syria Palaestina und vor allem in Judäa, aus welcher Gegend uns jüdische Eheverträge in Form von Papyri aus dem zweiten Jahrhundert erhalten sind, eine wichtige Bedeutung hatte und eine Frau besser gestellt war, wenn sie einen solchen Ehevertrag vorweisen konnte<sup>7</sup>.

Die rabbinische Diskussion um den Ehevertrag in der Form der *Ketubba* nimmt innerhalb der Mischna-Ordnung *Nashim* einen großen Raum ein und das Konzept der *Ketubba* wird in den Mischna- und Tosefta-Traktaten *Ketubbot* entwickelt. Bei der *Ketubba* handelt es sich, wie der Name nahelegt, um etwas Aufgeschriebenes, nämlich die gleichnamigen Eheverträge, die als Konzept wahrscheinlich von den rabbinischen Gelehrten aus gängiger Praxis unter der Bevölkerung aufgenommen wurden<sup>8</sup>. Die *Ketubba* basiert nicht auf Gesetzen oder Konzepten der Tora, die vielmehr von einem *Mohar* ausgehen<sup>9</sup>. Außerdem bezeichnet die *Ketubba* einen Geldbetrag, den ein Ehemann zu Beginn der Ehe für die Ehefrau zurücklegen muss. Die *Ketubba*

---

interpretiert.

<sup>7</sup> Die Bedeutung von schriftlichen Verträgen wird unter tKet 2,1 in einer Diskussion darüber erwähnt, in welchen Fällen entweder ein vertragliches Dokument oder die Aussage von Zeugen die größere Aussagekraft haben. Hierbei stellt sich heraus, dass die Gelehrten vom Einzelfall ausgehen und keine generell geltende Aussage machen. tKet 2,1:

יפה כח שטר מכח עדים וכח עדים מכח שטר יפה כח שטר שהשטר מוציא אשה מיד בעלה מה שאין כן בעדים יפה כח עדים שהעדים שאמרו מת פל' תנשא אשתו כתב בשטר מת פל' לא תנשא אשתו.

Greater is the power of a writ than the power of witnesses, and witnesses than the power of a writ. Greater is the power of a writ, for a writ [of divorce] removes a woman from the domain of her husband, which is not the case with witnesses. Greater is the power of witnesses, for witnesses who said, »So-and-so has died,« – his wife may remarry. But if it was written in a writ, »So-and-so had died,« his wife may not remarry.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. KLEIN, Birgit E.: Herkunft, Ehe und Vererbung. Die Bedeutung von Familie und Genealogie in der jüdischen Kultur, in: Jörgens, Bettina (Hrsg.): Jüdische Genealogie im Archiv, in der Forschung und digital. Quellenkunde und Erinnerung, Essen 2011, 19–36, hier 27; FRIEDMAN, Mordechai Akiva: Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Geniza Study. Volume 1: The *Ketubba* Traditions, Tel Aviv / New York 1980, 2, 11; OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 31.

<sup>9</sup> Zur Entwicklung vom *Mohar* in der Tora zur *Ketubba* siehe GRENIMAN, Deborah: The Origins of the Ketubah. Deferred Payment or Cash up Front?, in: NASHIM 4 (2001), 84–118.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

wird auch in der Tosefta behandelt, wenn auch weniger ausführlich als in der Mischna.

Mit dem Wort כְּתוּבָה kann also entweder die Geldsumme, die beim Eintritt in die Ehe vom Ehemann zurückgelegt wird, gemeint sein oder der Ehevertrag selbst<sup>10</sup>. Für die Entwicklung der *Ketubba* spielt als Vorbild eventuell die im Codex Hammurabi vorkommende *nudunnu* eine Rolle, die ein Ehemann seiner Ehefrau für eine eventuelle Unterstützung falls sie verwitwet wird, ausstellt<sup>11</sup>. Auch griechische Eheverträge könnten die Entwicklung der *Ketubba*, die wir aus der Mischna und Tosefta kennen, beeinflusst haben<sup>12</sup>.

Nach einschlägiger Meinung<sup>13</sup> soll die *Ketubba* der Ehefrau in der jüdischen Ehe als Schutz und Möglichkeit zum Unterhalt nach der Ehe dienen<sup>14</sup>. Denn sie ist neben dem Ehevertrag der feste Betrag von 200 Sus, den ein Ehemann für seine Ehefrau zurücklegen muss und der nach dem Ende der Ehe, entweder durch den Tod des Ehemanns oder nach einer Scheidung, der Ehefrau ausgezahlt werden soll. Auch gegen voreilige Scheidung sollte die *Ketubba* vorbeugen. Das geht zum Beispiel aus der Tosefta unter tKet 12,1 hervor.

Wenn der Vater einer Braut für ihre Mitgift verantwortlich ist, gehe ein

<sup>10</sup> Michael Krupp verwendet in seiner Übersetzung das Wort »Eheverschreibung«, um den Geldbetrag auszudrücken, im Gegensatz zum Vertrag. Dietrich Correns hingegen benutzt in seiner Übersetzung das Wort »Hochzeitgabe«. Im Eintrag des Wörterbuchs JASTROW, M.: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (1903). finden sich die Übersetzungsvorschläge »marriage settlement«, »endowment« oder auch »widowhood«. Das Wörterbuch von Gustaf Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, schlägt ebenfalls die Übersetzung mit dem Wort »Eheverschreibung« vor.

<sup>11</sup> Codex Hammurabi 171 und 172: Middle Assyrian Laws: A 27 and 32. Vgl. HIEBERT, P. S.: »Whence Shall Help Come to Me?« The Biblical Widow (1989), 134; ROTH, Martha T.: Babylonian Marriage Agreements: 7th – 3rd centuries B.C. (Alter Orient und Altes Testament 222), Kevelaer 1998; STOL, Marten: Women in the Ancient Near East, Boston / Berlin 2016, 71; 88.

<sup>12</sup> Vgl. COTTON, H. M.: Eleuthera and Brat Horin (2017), 229.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. KLEIN, B. E.: Herkunft, Ehe und Vererbung (2011), 25–26.

<sup>14</sup> Greniman sieht jedoch in der *Ketubba* für Frauen keinen Vorteil im Vergleich zum biblischen *Mohar*, sondern nur für Ehemänner, die dadurch noch mehr Macht über ihre Ehefrauen hätten. Vgl. GRENIMAN, D.: Origins of the Ketubah (2001), 109–112.

Ehemann bei einer Scheidung kein Risiko ein<sup>15</sup>:

בראשונה כשהיתה כתובתה אצל אביה היתה קלה בעיניו להוציאה התקין שמעון בן שטח שתהא כתובתה אצל בעלה וכותב לה כל נכסים דאית לי אחראין וערבאין לכתובתך דא<sup>16</sup>.

Die Gelehrten sahen mindestens rückwirkend, dass die *Ketubba* vor undurchdachter Scheidung seitens des Ehemannes schützen sollte<sup>17</sup>.

Für die Rabbinen ist die *Ketubba* jedoch in mehreren Hinsichten wichtig. Neben der Idee, dass sie als Schutz für Ehefrauen institutionalisiert wurde, stellt die *Ketubba* Regelungen darüber auf, wie bei der Eheschließung mit dem Besitz der an der Ehe beteiligten Familien umgegangen werden soll. Dies ist wiederum eine gängige Art und Weise, die Rechtsumstände rund um die römische *dos*, die Mitgift, zu interpretieren<sup>18</sup>.

In römischen Rechtsquellen gibt es keine der *Ketubba* entsprechenden Eheverträge. Ein Konzept einer Zahlung, die aufgrund einer Ehe getätigt wird und die zur Unterstützung der Ehefrau dient, gibt es jedoch in der Form der römischen Mitgift, der eben genannten *dos*. Diese wird jedoch nicht vom Ehemann beim Eingang in die Ehe zurückgelegt, sondern von der Familie der Ehefrau oder einer dritten Person bereitgestellt.

Bei der Beschäftigung mit und Erforschung von römischen und jüdischen Rechtsquellen des zweiten Jahrhunderts wird deutlich, dass viele der alltäglichen Fälle und Fragen, die von Rechtsgelehrten bearbeitet wurden, etwas mit der Bewegung und Instandhaltung von Besitz zu tun haben oder wie Antti Arjava passend in Bezug auf römische Rechtsquellen formuliert: »Most legal rules directly or indirectly regulate movements of property«<sup>19</sup>. So finden sich in den Quellen des jüdischen wie des römischen Rechts, die sich

<sup>15</sup> Vgl. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 165.

<sup>16</sup> tKet 12,1: In earlier times, when [property set aside for payment of] her marriage-contract was in her father's hands, it was a light thing in his view to divorce her. Simoen ben Shatah therefore ordained that her marriage contract should be with her husband and he therefore writes for her, all property which I have is liable and obligated for the payment of your marriage-contract.

<sup>17</sup> Vgl. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 165.

<sup>18</sup> Vgl. z.B. ARJAVA, Antti: *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996, 3.

<sup>19</sup> Ebd.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

mit der Eheschließung beschäftigen und deren Gedankengut man ungefähr in das zweite und dritte Jahrhundert datieren kann, viele Bestimmungen zu Gütertausch anlässlich einer Ehe. So beschäftigen sich die Gelehrten in einigen Mischnajot sehr detailliert damit, wie mit dem Besitz oder Vermögen einer Ehefrau umgegangen werden soll.

Hier steht jedoch zur Debatte, ob Konzepte wie die Mitgift im römischen Recht, *dos*, und die in der Mischna behandelte Hochzeitsgabe, *Ketubba*, nur deswegen ausführlich entwickelt und schriftlich festgehalten wurden, weil geklärt werden sollte, in welcher Hand das Vermögen einer Familie enden sollte. Denn im jüdischen Recht der Mischna waren Frauen nicht erbberechtigt und es bestand daher nur in seltenen Fällen – wenn es gar keine männlichen Erben gab – die Möglichkeit für eine Frau, Träger von Familienbesitz zu werden. Daher kann man nach Birgit Klein davon ausgehen, dass die *Ketubba* einen Ausschluss von Frauen aus dem Erbrecht eher unterstrich und manifestierte<sup>20</sup>. Umgekehrt werden in der Mischna jedoch auch Vereinbarungen getroffen, die Frauen begünstigten, obwohl sie vom Erbrecht ausgeschlossen waren. Bei den Rabbinen bestand also ein Interesse daran, Frauen trotz des Ausschlusses vom Erbrecht zu begünstigen<sup>21</sup>.

Die *Ketubba* und in vereinzelt Fällen auch die *dos* könnten auch ganz pragmatisch dazu gedacht gewesen sein, einer Frau nach Beendigung einer Ehe durch Scheidung oder den Tod des Ehemanns, eine Existenz oder wenigstens eine Überbrückung bis zu einer neuen Ehe zu ermöglichen. Obwohl sich die Konzepte *dos* und *Ketubba* in grundlegenden Hinsichten voneinander unterscheiden, ähneln sie sich in einem wesentlichen Punkt: Während von den Gelehrten, die die Mischna ausarbeiteten, vorgesehen wurde, dass eine geschiedene oder verwitwete Frau ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen sollte, wird von römischen Juristen des zweiten Jahrhunderts immerhin die Möglichkeit, dass eine Frau nach einer Scheidung oder dem Tod des Ehemanns ihre Mitgift bekommen kann, dargestellt.

<sup>20</sup> Vgl. KLEIN, B. E.: Herkunft, Ehe und Vererbung (2011), 28.

<sup>21</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 19.

Eine weitere wichtige Bedeutung der *Ketubba* für jüdische Ehefrauen ging aus tKet 4,9 hervor. Aus der Geschichte Hillels des Älteren wird deutlich, dass ein Vertrag im Verständnis der rabbinischen Gelehrten als Beweismittel dienen konnte. Ein unterschriebener Vertrag über die Ehe und die Eheverschreibung stellt als Dokument für eine Frau eine Sicherheit dar. Wie Oudshoorn anmerkt, garantiert er einer Frau die Möglichkeit darauf, Ansprüche etwa vor einem lokalen Gericht oder rechtlichen Ansprechpartnern geltend machen zu können und sich gegen Anfechter von Ansprüchen behaupten zu können<sup>22</sup>.

Zusätzlich könnte mit Gerhard Langer die *Ketubba* aus Sicht der Redaktoren der Mischna als Erschwernis für eine Scheidung gesehen worden sein, da der gesamte Besitz eines Ehemanns als Sicherheit für diese haftete<sup>23</sup>.

#### 3.1.1 Die *Ketubba* in der Mischna und Tosefta

Neben zahlreichen rechtssystematischen und theoretischen Diskussionen erhalten wir bei einem näheren Blick auf das Traktat *Ketubbot* der Mischna und der Tosefta vielfältige Einblicke in das Leben einer Frau, die heiraten sollte oder deren Ehe beendet wird – zumindest in der Idealvorstellung derjenigen, die die Mischna verschriftlichten.

Die rabbinische Diskussion um die *Ketubba* beginnt in der Mischna zunächst sehr technisch. Der allgemeine Betrag für eine *Ketubba* wird in mKet 1,2 festgelegt und soll 200 Sus<sup>24</sup> betragen:

---

<sup>22</sup> Dies zeigt Oudshoorn sehr anschaulich an den Papyri der Babatha. Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 18.

<sup>23</sup> Vgl. LANGER, G.: *Vermögen von Frauen in der Ehe* (1992–1993), 36.

<sup>24</sup> Sus, שש, ist eine Silbermünze, die in dieser Mischna gar nicht erwähnt wird. Hier steht im Text nur »zweihundert«. In Palaestina handelte man mit dem Schwere Schekel, auf den vier Silberdrachmen kamen, in der Mischna Sela. Auf einen Sela kamen wiederum vier Sus. Weiterhin gab es den Leichten Schekel, auf den zwei Silberdrachmen kamen. Vgl. WEISER, Wolfram / COTTON, Hannah M.: *Neues zum »Tyrischen Silbergeld« herodianischer und römischer Zeit*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 139 (2002), 235–250, hier 235.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

בתולה, כתובה מאתיים<sup>25</sup>.

In derselben Mischna werden weitere Frauen thematisiert, die offensichtlich vom Normalfall abweichen, denen aber ebenfalls eine *Ketubba* von 200 Sus zustehen soll. Es handelt sich um eine Proselytin, die zum Judentum übergetreten ist, eine Gefangene, die freigekommen ist und eine Magd, die freigekauft wurde. Bei all diesen Frauen gilt, dass dieses respektive vor dem Anbruch des vierten Lebensjahres geschah<sup>26</sup>:

הגירות, והשבוייה, והשפחה-שנפדו, ושנתגירון, ושנשתחררו פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד-כתובתן מאתיים<sup>27</sup>.

Die Gelehrten zeigen hier ihr Bewusstsein dafür, was sie als herkömmlich ansehen und was als Spezialfall behandelt werden muss. In dieser Mischna werden bestimmte Frauen mit in die Gemeinschaft der Israeliten aufgenommen, indem ihnen der gleiche rechtliche Schutz, der vermeindlich durch eine *Ketubba* gewährt wird, zusteht.

Es folgt eine Kategorie von Frauen, die nach Rabbi Meir keine Jungfrauen mehr sind, aber deren *Ketubba* ebenfalls 200 Sus betragen soll. Für diese Kategorie werden Frauen aufgezählt, bei denen Geschlechtsverkehr nicht negativ angerechnet wird, nämlich eine Minderjährige, mit der ein Erwachsener Verkehr gehabt haben soll, eine erwachsene Frau, mit der ein Minderjähriger Verkehr gehabt haben soll und zuletzt eine »Holzverletzte«, מוכת עץ. Mit dem Begriff der »Holzverletzten« ist eine Frau gemeint, die durch einen Ge-

<sup>25</sup> mKet 1,2: Die Eheverschreibung einer Jungfrau beträgt zweihundert.

<sup>26</sup> Langer macht darauf aufmerksam, dass die Gelehrten von vornherein erwarten, dass Proselytinnen, Gefangene und Sklavinnen keine Jungfrauen mehr sein können, auch wenn sie schon lange Jüdinnen sind. Sie würden »per Vorurteil als unmoralisch« gelten, was auch in mJeb 6,5 thematisiert wird, an welcher Stelle sie als »Huren« bezeichnet werden. Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 34. mJeb 6,5:

וחכמים אומרים, אין "זונה" אלא גירות, ומשוחררת, ושנבעלה בעילת זנות.

Und die Gelehrten sagen: Als Hure gilt nur eine Proselytin und eine Freigelassene und die, der als Hure beigewohnt wurde.

<sup>27</sup> mKet 1,2: Eine Proselytin, eine Gefangene und eine Magd, die freigekauft wurden, übergetreten oder frei gekommen sind – waren sie dabei weniger als drei Jahre und einen Tag alt, beträgt ihre Eheverschreibung zweihundert.

genstand verletzt wurde<sup>28</sup>. Die Mischna geht jeweils von den Männern aus, die diese Taten begehen:

הגדול שבא על הקטנה, והקטן שבא על הגדולה, ומוכת עץ-כתובתן מאתיים; דברי רבי מאיר<sup>29</sup>.

Die Gelehrten, חכמים, meinen im Unterschied zu Rabbi Meir, die *Ketubba* einer »Holzverletzten«, betrage nur eine Mine, מנה, eine tyrische Mengenangabe für Gold und Silber<sup>30</sup>, die dem Wert von 100 Sus entspricht:

וחכמים אומרים: מוכת עץ כתובתה מנה<sup>31</sup>.

Gerhard Langer vertritt die oben vorgestellte These, die *Ketubba* diene vor allem als Schutz einer Ehefrau. Der Betrag von 200 Sus für Ehefrauen, die als Jungfrauen in die Ehe eingingen, lässt sich laut Langer als das von den Rabbinen angedachte jährliche Existenzminimum interpretieren. Hierbei folgt Langer der Mischna mPea 8,8. Hier wird eine Abschätzung vorgenommen, nach der man ein Jahr lang von 200 Sus leben könne und keine zusätzliche Unterstützung brauche:

מי שיש לו מאתיים זוז, לא ייטול לקט שכחה ופיאה ומעשר עני<sup>32</sup>.

Es wäre nach Langer also vorstellbar, dass die Redaktoren durch die *Ketubba* einer Frau nach Beendigung der Ehe genügend Mittel ermöglichen wollten, um ein Jahr überbrücken zu können<sup>33</sup>. Andererseits sollte man zögerlich sein, die Angaben innerhalb der Mischna mit einer eventuell histori-

<sup>28</sup> Vgl. z. B. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 33.

<sup>29</sup> mKet 1,3: Ein Erwachsener, der über eine Minderjährige kommt, und ein Minderjähriger, der über eine Erwachsene kommt, und die Holzverletzte, so beträgt ihre Eheverschreibung zweihundert; Worte Rabbi Me'irs.

<sup>30</sup> Tyros, das heutige Sur, war lange eine mächtige und reiche Hafenstadt, die den Seleukiden schon als Stätte der Münzprägung diente. In Palaestina genutzte Münzen kamen bis ins erste Jahrhundert aus Tyros, wo bis 65/66 geprägt wurde. Zur Zeit der Redaktion der Mischna und Tosefta wird es wohl keine in Tyros geprägten Münzen mehr gegeben haben. Die Mischna und Tosefta benutzen lediglich die Namen der tyrischen Werte weiter und gemeint ist gängiges Silbergeld. Vgl. WEISER, W. / COTTON, H. M.: Tyrisches Silbergeld (2002), 235; 237–238; 243.

<sup>31</sup> mKet 1,3: Und die Gelehrten sagen: Die Eheverschreibung der Holzverletzten beträgt eine Mine.

<sup>32</sup> mPea 8,8: Wer zweihundert Sus hat, soll Nachlese, Vergessenes, Feldecke und Armenzehnt nicht nehmen.

<sup>33</sup> Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 33.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

schen Wirklichkeit und Lebenswelt der Rabbinen in Verbindung zu bringen.

Der Betrag von 200 Sus gilt zunächst für eine Frau, die noch nicht verheiratet war und als Jungfrau in die erste Ehe geht. Eine verwitwete oder geschiedene Frau soll hingegen eine *Ketubba* von einer Mine bekommen<sup>34</sup>:

בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן הנישואין ובתן מנה<sup>35</sup>.

Proselytinnen, Gefangenen und Mägden, die freigekauft wurden, übergetreten sind oder freigekommen sind, als sie älter waren als drei Jahre, stehen schon bei einer ersten Ehe eine *Ketubba* von nur einer Mine zu:

הגיורת, והשבוייה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו יתרות על בנות שלוש שנים ויום אחד כתובתן מנה<sup>36</sup>.

Die in mKet 1,4 gemeinten verwitweten und geschiedenen Frauen sind solche, die beim Eintritt in die erste Ehe Jungfrauen waren. Laut Langer habe man hier die Frauen am Kriterium ihrer »vermögensrechtlichen Lage« bemessen. Schon einmal verheiratete Frauen benötigten keine *Ketubba* von 200 Sus, da sie eine solche nach dem Ende einer ersten Ehe schon bekommen hätten<sup>37</sup>. Diese Überlegungen passen nicht dazu, dass die Höhe der *Ketubba* von 200 Sus einer Frau als Unterhalt für ein Jahr dienen sollte. Denn dann müsste man die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass eine Frau ihre erste *Ketubba* vor einer zweiten Ehe für den Eigenbedarf gänzlich aufgebraucht haben könnte. So würde sie keinen eigenen Besitz mit in eine weitere Ehe bringen und es gäbe keinen Grund, ihre Eheverschreibung zu verringern.

Es muss also einen anderen Grund dafür geben, dass die *Ketubba* einer schon einmal verheirateten Frau bei einer weiteren Ehe nur noch eine Mine betragen soll. Naheliegender ist, dass die Jungfräulichkeit an sich bei den

<sup>34</sup> Siehe auch mKet 1,2:

בתולה, כתובתה מאתיים ואלמנה מנה.

Die Eheverschreibung einer Jungfrau beträgt zweihundert, die einer Witwe eine Mine.

<sup>35</sup> mKet 1,4: Eine Jungfrau, die während ihrer Ehe Witwe, geschieden oder Chaluza wurde, ihre Eheverschreibung beträgt eine Mine.

<sup>36</sup> mKet 1,4: Eine Proselytin, eine Gefangene und eine Magd, die freigekauft wurden, übergetreten oder frei gekommen sind – waren sie dabei über drei Jahre und einen Tag alt, so beträgt ihre Eheverschreibung eine Mine.

<sup>37</sup> Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 33.

Rabbinen einen Eigenwert hat, weshalb eine schon einmal verheiratete Frau eine geringere Eheverschreibung bekommen soll. Denkbar ist auch, dass die rabbinischen Gelehrten davon ausgehen, eine schon einmal verheiratete Frau sei schon älter und keine so gute Partie, um Kinder zu bekommen. Nach Tal Ilan jedoch soll die geringere Summe der *Ketubba* die Heirat einer Witwe oder geschiedenen Frau für einen Mann attraktiver machen, der einen geringeren finanziellen Aufwand leisten muss. Eine alleinstehende Frau war für die rabbinischen Gelehrten eine Frau in einer schwachen Position, die vermieden werden sollte<sup>38</sup> und, wie wir später sehen werden, von den rabbinischen Gelehrten nicht vorgesehen war.

In ihrer Systematisierung des Themas *Ketubba* integrieren die rabbinischen Gelehrten, dass der von der Mischna vorgeschriebene Mindestbetrag der *Ketubba* beliebig überschritten werden kann. Dem Ehemann ist es überlassen, die *Ketubba* beliebig hoch gestalten zu können:

אף על פי שאמרו: בתולה גובה מאתיים, ולאמנה מנה, אם רצה להוסיף, אפילו מאה מנה, יוסיף.<sup>39</sup>

Diese zusätzlichen Beträge werden *Tosefet Ketubba*<sup>40</sup> genannt<sup>41</sup>. Verringert werden sollte der Betrag der Eheverschreibung jedoch nicht. Aus der gleichen Mischna geht hervor, dass eine Ehe als Prostitution gelten kann, wenn der Ehemann der Ehefrau nicht den vollen Betrag auszahlt oder die Frau freiwillig auf einen Teil verzichtet<sup>42</sup>:

רבי מאיר אומר, כל הפוחת לבתולה ממאתיים, ולאמנה ממנה-הרי זו בעילת זנות<sup>43</sup>.  
Trotzdem schlägt Langer hier vor, die Rabbinen hätten Frauen auch dann die Möglichkeit der Ehe offen halten wollen, wenn der in Frage kommende

<sup>38</sup> Vgl. ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 148.

<sup>39</sup> mKet 5,1: Obwohl sie gesagt haben: Eine Jungfrau bekommt zweihundert [Sus] und eine Witwe eine Mine, wenn er hinzufügen will, kann er sogar hundert Minen hinzufügen.

<sup>40</sup> hinzufügen; aufhäufen: הוסיף.

<sup>41</sup> Vgl. LANGER, G.: *Vermögen von Frauen in der Ehe* (1992–1993), 43.

<sup>42</sup> Diese Ansicht gilt als halakhisch verbindlich. Vgl. KLEIN, B. E.: *Jüdisches Ehegüter- und Erbrecht* (2011), 43.

<sup>43</sup> mKet 5,1: Rabbi Me'ir sagt: Wenn jemand einer Jungfrau von zweihundert abzieht und einer Witwe von einer Mine, dann gilt dies wie Hurerei.

Ehemann nicht genügend Geld hatte<sup>44</sup>.

Hier wäre allerdings nicht mehr mit der Intention, Frauen nach der Ehe schützen zu wollen, zu argumentieren. Wenn eine Frau sich mit einer geringeren *Ketubba* abfinden müsste, wäre ihr keine Sicherheit nach der Ehe mehr garantiert. Vielmehr wird hier deutlich, dass die *Ketubba* unter anderem die Funktion haben sollte, einen Vorwurf einer unrechtmäßigen Ehe abwenden zu können, worauf tKet 4,9 hindeutet. Hier konnte geklärt werden, ob es sich bei Nachwuchs aus einer Verbindung zwischen Mann und Frau um eheliche oder uneheliche Kinder handelte. Wenigstens nach der vermeintlichen Meinung des Rabbi Meir war es für eine Frau ebenso wichtig, beweisen zu können, dass man sich in einer rechtmäßigen Ehe befindet.

Aus den Mischnajot, die die Höhe der *Ketubba* bestimmen, lässt sich nicht eindeutig feststellen, welchen Zweck sie einer Frau nach der Ehe erfüllen sollte. Einerseits liegt es nahe, dass sich eine Witwe oder geschiedene Frau von der *Ketubba* versorgen können sollte und tatsächlich wird in diesen Mischnajot der Anschein erweckt, man müsse Entscheidungen darüber treffen, wie einer Frau nach dem Ende ihrer Ehe eine bestimmte Geldsumme zugesichert werden kann. Beim Thema der Eheverschreibung steht jedenfalls nicht im Vordergrund, wie ein Ehemann oder Vater einer Ehefrau am besten das Geld der Tochter in der Familie hält.

Andererseits ist eine Frau, die schon einmal verheiratet war, sicher als Ehefrau für potentielle Ehemänner attraktiver, wenn sie eigenen Besitz, zum Beispiel in der Form einer ausgezahlten Eheverschreibung, mit in die Ehe bringen kann, der dann vom Ehemann genutzt wird. Zu beachten ist außerdem, dass die Form einer Ehe mit einer *Ketubba* von einer bestimmten Höhe nicht für die breite Bevölkerung realistisch scheint. Das zu beachten legt wiederum nahe, die *Ketubba* in einem vermögensrechtlichen Kontext zu betrachten.

In der Frage, welchen Zweck die *Ketubba* eventuell erfüllen sollte, hel-

---

<sup>44</sup> Vgl. LANGER, G.: Vermögen von Frauen in der Ehe (1992–1993), 43.

### 3 Die verheiratete Frau

fen die Mischnajot weiter, in denen es darum geht, wer nach dem Ende der Ehe die *Ketubba* ausgezahlt bekommt. Diese Frage scheint die Redaktoren der Mischna besonders dahingehend zu interessieren, welche Person zu welchem Zeitpunkt im Besitz der *Ketubba* als Geldbetrag ist.

Aus der Mischna Ketubbot 4,2 geht hervor, dass es der Vater einer Frau ist, der Anspruch auf die *Ketubba* hat, wenn seine Tochter lediglich verlobt, aber noch nicht verheiratet war. Die Mischna unterscheidet an dieser Stelle streng zwischen der Verlobung und Heirat einer Frau. Zunächst wird der Fall genannt, in dem ein Vater seine Tochter mit einem Mann verlobt, diese Verlobung jedoch aufgelöst wird, einmal durch eine Scheidung und einmal durch den Tod des Verlobten. In diesem Fall bekommt der Vater den Geldbetrag der *Ketubba* zurück:

המאָרס אַתּ בַּתּוּ וְגִירָשָׁה, אִירְסָהּ וְנִתְאַלְמְנָהּ, כְּתוּבָתָהּ שֶׁלּוֹ<sup>45</sup>.

War die Tochter jedoch verheiratet, so bekommt sie selbst die Eheverschreibung, wenn die Ehe aufgelöst wurde:

הַשִּׂיָּאָה וְגִירָשָׁה, הַשִּׂיָּאָה וְנִתְאַלְמְנָהּ, כְּתוּבָתָהּ שֶׁלָּהּ<sup>46</sup>.

Dies liegt außerdem daran, dass der Vater laut der Gelehrten nach der Heirat seiner Tochter, wie wir oben schon gesehen haben, keine Verfügungsgewalt mehr über sie hat:

אִם מִשֶּׁהַשִּׂיָּאָה, אֵין לְאָבִיָּהּ בַּהּ רִשׁוּת<sup>47</sup>.

Mischna mKet 4,7 entwickelt die Regelung weiter und stellt grundsätzlich fest, es stehe jeder Ehefrau zu, dass ihr Ehemann für sie eine *Ketubba* zurücklegt, die ihr später ausgezahlt werden kann:

לֹא כָּתַב לָהּ כְּתוּבָה—בְּתוּלָה גּוֹבָה מֵאֲתֵיִם, וְאֵלְמָנָה מִנָּה: שֶׁהוּא תְּנָאֵי בֵּית דִּין<sup>48</sup>.

Interessant ist, dass dies auch dann gilt, wenn der Ehemann nicht schrift-

<sup>45</sup> mKet 4,2: Wer seine Tochter verlobte und sie geschieden wurde, sie verlobte und sie Witwe wurde, die Eheverschreibung gehört ihm [dem Vater].

<sup>46</sup> mKet 4,2: Hat er sie verheiratet und sie wurde geschieden, verheiratet und sie wurde Witwe, ihre Eheverschreibung gehört ihr.

<sup>47</sup> mKet 4,2: Wenn er sie verheiratet hat, hat der Vater keine Verfügungsgewalt.

<sup>48</sup> mKet 4,7: Hat ein [Mann] der [Frau] keine Hochzeitsgabe verschrieben, bekommt eine Jungfrau [dennoch] zweihundert und eine Witwe eine Mine, weil das eine Anordnung des Gerichts ist.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

lich festlegte, was genau als *Ketubba* der Ehefrau bestimmt wurde. Nach der Mischna solle eine Frau, wenn der Ehemann ihr keine *Ketubba* geschrieben hat, 200 Sus bekommen, wenn sie als Jungfrau heiratete und eine Mine, wenn sie als Witwe heiratete. Außerdem sei dies sogar von einem Gericht festgelegt worden.

Die Mischna erklärt weiter, der Ehemann sei dafür verantwortlich, für die Sicherheit der *Ketubba* zu sorgen<sup>49</sup>. Schrieb der Ehemann seiner Ehefrau zum Beispiel ein Feld zu, wie die Mischna im folgenden Satz beschreibt, das nur eine Mine wert war, muss er der Ehefrau dennoch die gesamte *Ketubba* zusichern. Hierzu ist er auch dann verpflichtet, wenn er es nicht schriftlich versprach. Vor allem bürgt der gesamte Besitz des Ehemannes dafür, dass seine Ehefrau ihre volle *Ketubba* bekommen kann:

כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתיים זוז, ולא כתב לה כל נכסים דאית לי אחראין לכתובתיך –  
חייב: שהוא תנאי בית דין<sup>50</sup>.

Diese detaillierten Festlegungen, die dadurch untermauert werden, indem sie als Gerichtsbeschlüsse markiert werden, stärken die Vermutung, die *Ketubba* als Geldsumme habe als Sicherheit für verwitwete oder geschiedene Frauen gelten sollen. Hier soll jeder Zweifel daran beseitigt werden, ob einer Ehefrau nach dem Ende der Ehe eine vollständige *Ketubba* zukommen sollte oder ob dies für einen Ehemann nur eine Option ist<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Vgl. auch KLEIN, B. E.: Jüdisches Ehegüter- und Erbrecht (2011), 43.

<sup>50</sup> mKet 4,7: Hat er ihr ein Feld, das eine Mine wert ist, für zweihundert Sus verschrieben und nicht dazu geschrieben: Alle Güter, die mir gehören, sind für deine Hochzeitsgabe haftbar, ist er [dennoch zur Zahlung des Ganzen] verpflichtet, weil das eine Anordnung des Gerichts ist.

<sup>51</sup> Für die Funktion der *Ketubba* ergänzt die Tosefta keine weiteren Informationen. Die Tosefta beschäftigt sich in Bezug auf die *Ketubba* mit anderen Themen. Es interessiert sie vielmehr die Glaubwürdigkeit von Frauen wenn sie eine Aussage treffen, vor allem bezüglich ihrer Jungfräulichkeit in der Frage wie hoch die *Ketubba* sein sollte oder ob sie überhaupt einer Frau zusteht.

### 3.1.2 Die *dos* in den Digesten

Um eine Einbettung der *Ketubba* in den Kontext anderer Rechtssysteme, die unter Bewohnern des römischen Reichs bekannt gewesen sein dürften, herstellen zu können, dient an dieser Stelle die römische *dos* als Vergleichsinstanz. In den im *Corpus Iuris Civilis* festgehaltenen Digesten gibt es mehrere Kapitel, die sich mit der *dos*, der sogenannten Mitgift, beschäftigen. Wie wir sehen werden, gibt es wenig Anzeichen dafür, dass sich die *dos* und *Ketubba* in der Entwicklung bedingt haben könnten oder die *Ketubba* eine jüdische Alternative zur *dos* darstellen sollte. Die Entwicklung des Ehevertrags mit dem Betrag der Eheverschreibung ist eine von römischen Einflüssen unabhängige. Trotzdem dürften ähnliche Bedürfnisse in Rom und dem Raum Palaestina eine Rolle bei der Entwicklung gespielt haben.

Im Unterschied zu den Bestimmungen, die in der Mischna festgehalten sind, scheinen die Regelungen rund um die *dos*, wie sie in den Digesten entwickelt werden, wenig mit dem Schutz von Frauen zu tun zu haben. Trotzdem gibt es Anzeichen dafür, dass für einen Fall der Verwitwung und die Scheidung einer Frau vorgesorgt werden sollte. Nach Treggiari habe die *dos* teilweise dazu gedient, eine Frau vor den »severe economic consequences of divorce«<sup>52</sup> zu bewahren. Ein wichtiges Element der *dos* war außerdem der Unterhalt der Ehefrau im Haushalt des Ehemanns. Dieser konnte während der Ehe die bestellte *dos* besitzen und »die Früchte« der *dos* nutzen, um seine Ehefrau zu versorgen. Dazu war der Ehemann jedoch nicht verpflichtet<sup>53</sup>.

Jedoch geht in erster Linie aus den Texten der Digesten hervor, dass derjenige, der eine Mitgift – ein Begriff, der als Umschreibung für die *Ketubba* ungeeignet wäre – bestellte, diese nach einer Auflösung der Ehe wiederbekommt. Dies scheint also der Fokus der Texte der Juristen zu sein: Die römischen Juristen stellen andere Ansprüche an die *dos* als die rabbinischen Gelehrten an die *Ketubba* stellen. Während die rabbinischen Gelehrten Wege

---

<sup>52</sup> TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 466.

<sup>53</sup> Vgl. HEYSE, G.: *Erbrecht und Versorgung der Witwe* (1994), 91–92.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

finden, einer Frau die *Ketubba* zusichern zu können, interessiert es die römischen Juristen, dass die *dos* rechtmäßig zurückgezahlt wird, unabhängig davon, ob dies die Witwe oder geschiedene Frau ist oder eine dritte Person.

Anders als in der Mischna war in der römischen Ehe keine Polygynie vorgesehen<sup>54</sup>. Dass in Rom offiziell keine Polygynie<sup>55</sup> ausgeübt wurde, lag nach Raimund Friedl an griechischem, aber auch etruskischem Einfluss auf gesellschaftliche Verhältnisse in Rom<sup>56</sup>. Allgemein entwickelte sich die Institution der Ehe mit der Zeit von einer privaten Angelegenheit, die vom *pater familias* geregelt wurde, zu einem legalen Sachverhalt. Die Ehe war jedoch kein Rechtsverhältnis, sondern eine soziale Tatsache, die bestand, wenn von der *affectio maritalis* ausgegangen werden konnte, nämlich dass die Ehepartner sich auch als solche ansahen<sup>57</sup>. Trotzdem sollten bestimmte Voraussetzungen für eine gültige Ehe, *iustum matrimonium*, erfüllt werden, z. B. das gültige Bürgerrecht inne zu haben oder eine sonstige Befähigung, eine Ehe, *conubium*, schließen zu können<sup>58</sup>. Einen Meilenstein dieser Entwicklungen stellen die die Ehe betreffenden Regelungen und Gesetze unter Augustus dar<sup>59</sup>. Zu dieser Institution der Ehe gehört im römischen Recht die Mitgift, *dos*. Aus einigen literarischen Quellen geht hervor, dass die Unterzeichnung des Dotalvertrags in der Anwesenheit der Gäste bei Hochzeitsfeierlichkeiten stattfand<sup>60</sup>.

Die *dos* war anders als die *Ketubba* weder ein Vertrag über die Ehe an sich, noch wurde sie als Geldbetrag vom Ehemann für die Ehefrau gezahlt und

<sup>54</sup> Detlef Liebs hebt für die Beziehungen zwischen Männern und Frauen in griechisch-römischen Gesellschaften die »Einehe« hervor, die sowohl für Männer als auch für Frauen galt. Vgl. LIEBS, D.: Zwölf Tafeln (2007), 94.

<sup>55</sup> Polygynie in der Mischna und Tosefta unter Abschnitt 4.3.

<sup>56</sup> Vgl. FRIEDL, Raimund: Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom (Historia Einzelschriften 98), Stuttgart 1996, 29–31.

<sup>57</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: Divorce Roman Style (1991), 33.

<sup>58</sup> Vgl. FRIEDL, R.: Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom (1996), 45–46.

<sup>59</sup> Vgl. z. B. DIXON, S.: From Ceremonial to Sexualities: A Survey of Scholarship on Roman Marriage (2011), 248; KNOPF, Franziska: Die Ehepolitik des Augustus (Octavian). Eine Untersuchung zu den Eheschließungen innerhalb der »domus Augustus«, Marburg 2012, 25–32.

<sup>60</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: Iusti Coniuges (1991), 165.

### 3 Die verheiratete Frau

zurückgelegt. Doch die Mitgift sollte, falls die Ehe beendet wurde, vom Ehemann zurückgezahlt werden und während der Ehe für die Ehefrau bewahrt werden. Obwohl die Mitgift während der Ehe im Besitz des Ehemanns war, konnte sie als *res uxoris* oder »Frauengut«<sup>61</sup> gelten und musste bei einer Scheidung an den Mitgiftsteller zurückgegeben werden<sup>62</sup>.

Die Kapitel über die *dos* nehmen in den Digesten, aber auch dem *Codex Iustinianus*, einen großen Raum ein. Dies liege nach Stagl daran, dass eine Scheidung leicht durchzuführen war, aber vermögensrechtlich zu Komplikationen führen konnte<sup>63</sup>. Auch Gardner sieht eine der Funktionen der *dos* darin, Besitz, der bei Ehen zwischen Familien hin und her gereicht wurde, so zu kontrollieren, dass er einer bestimmten Familie nicht verloren gehen konnte<sup>64</sup>.

Die Mitgift sorgte außerdem wie die *Ketubba*, wenigstens aus der Sicht des Rabbi Meir in der Mischna mKet 5,1, dafür, dass eine Frau die *honor matrimonii* erlangen konnte<sup>65</sup>: [...] *cum is indotatam uxorem ducturus non fuerit*<sup>66</sup>, obwohl ein Zusammenleben auch als *concubinatus* denkbar war:

*Quae in concubinato est, ab invito patrono poterit discedere et alteri se aut in matrimonium aut in concubinatum dare? Ego quidem probo in concubina adimendum ei conubium, si patronum invitum deserat, quippe cum honestius sit patrono libertam concubinam quam matrem familias habere.*<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Über das »Frauengut« in der Mischna Abschnitt 3.1.4.

<sup>62</sup> Vgl. HONSELL, H.: Römisches Recht (2015), 181-182.

<sup>63</sup> Vgl. STAGL, J. F.: Favor dotis (2009), 12.

<sup>64</sup> Vgl. GARDNER, J.: Women in Roman Law and Society (1986), 18.

<sup>65</sup> Vgl. STAGL, J. F.: Favor dotis (2009), 22.

<sup>66</sup> Dig 42.8.25.1 (Saturninus): [...] denn der Mann würde eine Frau ohne Mitgift nicht geheiratet haben.

<sup>67</sup> Dig 25.7.1.pr. (Ulpian): Kann eine Frau, die im Konkubinat lebt, ihren Freilasser gegen dessen Willen verlassen und sich mit einem dritten entweder in einer Ehe oder einem Konkubinat verbinden? Ich für meinen Teil finde bei einer Konkubine richtig, dass ihr das Recht, eine Ehe einzugehen, zu versagen ist, wenn sie ihren Freilasser gegen seinen Willen verlässt, da es für einen Freilasser nun einmal angemessener ist, dass seine Freigelassene als Konkubine und nicht als Ehefrau lebt.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

Die *honor matrimonii* beschrieb einen Zustand, in dem eine Frau den sozialen Status und die *dignitas* des Ehemannes annahm. An der Kleidung der Ehefrau war diese *honor* erkennbar und gewährte ihr die Teilnahme an bestimmten, Ehefrauen vorbehaltenen Aktivitäten<sup>68</sup>.

Obwohl es im Regelfall keinen konstitutiven schriftlichen Vertrag über die Ehe gab, musste zwischen den Ehepartnern, anders als bei in einem Konkubinat<sup>69</sup> lebenden Partnern, ein Ehekonsens herrschen<sup>70</sup>, den Modestinus beschreibt: *Nuptia sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*<sup>71</sup>. Waren die Ehepartner *alieni iuris*, musste ebenfalls ihr *pater familias* der Ehe zustimmen<sup>72</sup>. Auch wenn dies in den Digesten nicht als notwendig beschrieben wird, gab es sowohl Ehe- als auch Dotalurkunden, die in den oberen Schichten bis ins sechste Jahrhundert immer häufiger wurden. Hierfür macht Andrea Karl einen Einfluss von »orientalische[m] Recht« verantwortlich<sup>73</sup>.

Nach der Einschätzung Antti Arjavalas hatte die Mitgift in der römischen Gesellschaft drei Funktionen: Einerseits sollte sie den Ehemann dadurch unterstützen, dass sie zu den Unterhaltskosten der Ehefrau beitrug, wofür es die meisten Indizien gibt. Weiter diente die Mitgift als Kapital für die Frau bei einer Scheidung oder Verwitwung. Drittens konnte die Mitgift den Erbteil der Tochter am Besitz ihres Vaters repräsentieren<sup>74</sup>. Also galt die *dos* in früherer Zeit genauso wie die *Ketubba* als Kompensation für ein Erbe, das römischen Frauen erst im Laufe der Republik gewährt wurde<sup>75</sup>. Die letzten

<sup>68</sup> Vgl. HEYSE, G.: Erbrecht und Versorgung der Witwe (1994), 17–18.

<sup>69</sup> Zum Konkubinat z.B. FRIEDL, R.: Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom (1996).

<sup>70</sup> Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 100–101; TREGGIARI, S.: Divorce Roman Style (1991), 32–33; CORBIER, M.: Divorce and Adoption (1991), 52.

<sup>71</sup> Dig 23.2.1 (Modestinus): Ehe ist die Verbindung von Mann und Frau und eine Vereinigung für das ganze Leben, eine Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Rechts.

<sup>72</sup> Siehe Abschnitt 2.1.3. Vgl. GRUBBS, Judith Evans: Parent-Child Conflict on the Roman Family: The Evidence of the Code of Justinian, in: George, Michele (Hrsg.): The Roman Family in the Empire. Rome, Italy, and Beyond, Oxford 2005, 93–128, hier 100.

<sup>73</sup> Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 103.

<sup>74</sup> Vgl. ARJAVAS, A.: Women and Law in Late Antiquity (1996), 52–53; PAPA-KONSTANTINOU, K.: Collatio Dotis (1998), 14–15, 18, 21; STAGL, J. F.: Favor dotis (2009), 22.

<sup>75</sup> Vgl. CANTARELLA, E.: Women and Patriarchy in Roman Law (2016), 421–422; DIXON, S.:

beiden Funktionen konnten jedoch nur dann erfüllt werden, wenn es die geschiedene oder verwitwete Frau selbst war, die ihre Mitgift ausgezahlt bekam.

Der dritte Titel des 23. Kapitels der Digesten ist mit der Überschrift *De iure dotium*, »über das Recht der Mitgift«, versehen. In diesem Unterkapitel geht es um die Mitgift betreffenden Fälle der Juristen aus dem zweiten Jahrhundert. Anders als in der Mischna wird das Thema *dos* hier nicht mit einer vorgeschlagenen Höhe für diese eingeleitet. Dafür wird vorgestellt, um was es sich bei der *dos* handelt und welchen Zweck sie erfüllt.

Die *dos* stellt ein dauerhaftes »Rechtsverhältnis« dar und die Mitgift wird bestellt, um beim Ehemann zu bleiben: *Dotis causa perpetua est, et cum voto eius qui dat ita contrahitur, ut semper apud maritum sit*<sup>76</sup>. Obwohl die *dos* nicht wie die *Ketubba* ein Vertrag über die Ehe war, gab es jedenfalls ein Rechtsverhältnis um die Mitgift herum. Wie die *Ketubba* in der Mischna wird die *dos* vom Ehemann verwaltet und gehört ihm während der Ehe sogar<sup>77</sup>.

Außerdem liege es »im Interesse des Staates«, dass Frauen eine Mitgift bekommen, da sie so die Möglichkeit bekämen, zu heiraten: *Rei publicae interest mulieres dotes salvas habere, propter quas nubere possunt*<sup>78</sup>. Die Heirat einer Frau ist also ein Umstand, der von der *res publica* als wünschenswert eingeschätzt wird und der durch die Gabe einer Mitgift unterstützt werden kann. Auch der Ehemann soll durch die *dos* unterstützt werden<sup>79</sup>: *Dotis fructum ad maritum pertinere debere aequitas suggerit: cum enim ipse onera matrimonii subeat, aequum est eum etiam fructus percipere*<sup>80</sup>. Nach Jacob Stagl ist

---

Family (2016), 467.

<sup>76</sup> Dig 23.3.1 (Paulus): Das Rechtsverhältnis der Mitgift ist auf Dauer angelegt, und gemäß der Bestimmungen dessen, der die Mitgift gibt, wird sie zu dem Zweck bestellt, daß sie immer beim Ehemann bleibt.

<sup>77</sup> Vgl. PAPA-KONSTANTINOU, K.: *Collatio Dotis* (1998), 25.

<sup>78</sup> Dig 23.3.2 (Paulus): Es liegt im Interesse des Staates, daß Frauen eine Mitgift sicher ist, so daß sie heiraten können.

<sup>79</sup> Vgl. PAPA-KONSTANTINOU, K.: *Collatio Dotis* (1998), 15.

<sup>80</sup> Dig 23.3.7.pr. (Ulpian): Die Gerechtigkeit gebietet, daß die Nutzungen der Mitgift dem Ehemann zukommen; da nämlich er es ist, der die Lasten der Ehe übernimmt, ist es gerecht, daß er auch die Nutzungen erhält.

die *dos* dadurch vor allem als Instrument der Bevölkerungspolitik gekennzeichnet<sup>81</sup>. Die Mitgift dient vor allem dazu, eine Heirat zwischen Bürgern zu begünstigen, zu fördern und herbeizuführen.

Am Anfang des folgenden und 24. Titels, *Soluto matrimonio dos quemadmodum petatur*, »Auf welche Weise nach Auflösung der Ehe die Mitgift zurückverlangt werden kann«, wird erklärt, warum das Rechtsverhältnis rund um die Mitgift von großer Bedeutung ist. Wieder liege es im öffentlichen Interesse, Frauen die Mitgift zu sichern. Mit einer Mitgift ausgestattet, könnten Frauen Kinder bekommen und diese für das Gemeinwesen großziehen: *Dotium causa semper et ubique praecipua est: nam et publice interest dotes mulieribus conservari, cum dotatas esse feminas ad subolem procreandam replendamque liberis civitatem maxime sit necessarium*<sup>82</sup>. Das erklärt jedoch nicht, inwiefern eine Mitgift eine Frau dabei unterstützt, Kinder zu erziehen. Plausibel wäre der Gedanke, dass eine Frau attraktiver für die Ehe wird, wenn sie eine Mitgift miteinbringen kann, die den Mann beim Unterhalt der Frau unterstützen sollte.

Die in den Zitaten der Digesten sehr häufig genannte *dos* ist die *dos profecticia* oder »Mitgift väterlicherseits«. Diese wird von dem Vater der Braut oder einem anderen männlichen Vorfahren bestellt: *Profecticia dos est, quae a patre vel parente profecta est de bonis vel facto eius*<sup>83</sup>. Hier wird noch einmal der wichtigste Unterschied zwischen einer *dos* und einer mischnischen *Ketubba* deutlich. Denn die Mitgift, die in diesem Falle speziell von der Familie der Braut gezahlt wird, ist kein Geldbetrag, der vom Ehemann selbst zur Verfügung gestellt wird.

In diesem Kapitel der Digesten geht es um die Zahlung, die der Vater der

<sup>81</sup> Vgl. STAGL, J. F.: *Favor dotis* (2009), 1.

<sup>82</sup> Dig 24.3.1 (Pomponius): Das Rechtsverhältnis der Mitgift ist immer und überall von außerordentlicher Bedeutung; denn es liegt auch im öffentlichen Interesse, Frauen die Mitgift zu sichern, da es besonders wichtig ist, dass Frauen mit einer Mitgift ausgestattet sind, damit sie Nachkommen haben und für das Gemeinwesen Kinder großziehen können.

<sup>83</sup> Dig 23.3.5 (Ulpian): »Mitgift väterlicherseits«, *dos profectitia*, heißt die Mitgift, die vom Vater oder von einem anderen männlichen Vorfahren stammt, aus seinem Vermögen oder aufgrund seines Handelns.

### 3 Die verheiratete Frau

Braut an den zukünftigen Ehemann macht und nicht um einen festen Geldbetrag, den der Ehemann für seine Frau zurücklegen muss. Auch der mit der *Ketubba* gemeinte Ehevertrag ist nicht vom Konzept *dos* gedeckt, auch wenn ein Rechtsverhältnis um die *dos* herrscht. Die *dos* dient also vor allem dafür, einen Mann zu ermutigen, mit einer Frau eine Familie zu gründen, während die *Ketubba* einer Frau unter die Arme greift, deren Ehe durch den Tod des Ehemannes oder eine Scheidung beendet wird. Aus den Zitaten der Digesten wird außerdem immer wieder deutlich, dass eine Mitgift in erster Linie an den Mitgiftsteller und nicht die ehemals verheiratete Frau zurückgeht, der Verbleib eines Geldbetrages oder sonstigen Vermögens in der Ursprungsfamilie also das Hauptanliegen zu sein scheint.

Neben der *dos profecticia* war es Frauen möglich, für sich selbst eine Mitgift zu bestellen, wobei jedoch immer ein Tutor beteiligt sein musste<sup>84</sup>. Zum Beispiel scheint es eine gängige Praxis gewesen zu sein, dass einer Frau ein Geldbetrag oder Ähnliches geschenkt wurde, mit dem sie ihre eigene Mitgift bestellen konnte: *Si ego Seiae res dedero, ut ipsa suo nomine in dotem det, efficientur eius, licet non in dotem sint datae*<sup>85</sup>. Ohne einer Frau etwas zu schenken, konnte ein Dritter einer Frau eine Mitgift bestellen, die *dos recepticia*, auf deren Rückgabe nach Auflösung der Ehe diese Person dann das Recht hatte:

*Si quis pro muliere dotem dederit conveneritque, ut quoquo modo dirempto matrimonio ipsi solveretur, postea maritus uxori dotem solverit, rectissime dicetur exactionem nihilo minus ei qui dedit contra maritum competere.*<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Ebenso beim Eintritt in eine Ehe *in manu*. Vgl. DIXON, S.: *Infirmas Sexus* (1984), 346.

<sup>85</sup> Dig 23.3.9 (Ulpian): Wenn ich Seia Sachen überlasse, damit sie mit ihnen ihre Mitgift bestellt, werden sie Eigentum der Seia, selbst wenn sie sie nicht als Mitgift verwendet hat.

<sup>86</sup> Dig 24.3.29.1 (Ulpian): Jemand hat für eine Ehefrau eine Mitgift gegeben und vereinbart, daß ihm die Mitgift zurückgegeben werden müsse, wenn die Ehe, gleichgültig auf welche Art, beendet werde. Wenn später der Ehemann die Mitgift an die Ehefrau geleistet hat, wird völlig richtig gesagt werden, daß die Klage auf Rückgabe der Mitgift gegen den Ehemann gleichwohl demjenigen zusteht, der die Mitgift gegeben hat.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

Bestellte die Frau aus ihrem Eigentum ihre eigene Mitgift, bliebe sie wiederum in ihrem Besitz. Denn die Frau bekommt selbst die Mitgift, wenn sie sie aus ihrem eigenen Besitz bestellt hat. Im folgenden Beispiel bestellte jedoch die Frau ihre eigene Mitgift aus dem sogenannten »Sondergut« oder *peculium*:

*Si filia familias nuptura ex peculio, cuius administrationem habet, dotem viro dedit, deinde, cum in eadem causa peculium eius esset, divortium fecerit, dos ei recte solvitur quasi a quolibet peculiari debitor.*<sup>87</sup>

Hier muss beachtet werden, dass diese Frau wahrscheinlich nicht *sui iuris* ist und noch in der Gewalt ihres Vaters oder Großvaters lebt, denn eine gewaltunterworfenene Person ist zwar geschäftsfähig, aber nicht vermögensfähig und das *peculium* gehört gemeinhin einem Mann und wird nur von Personen seines Haushaltes verwaltet oder bewirtschaftet<sup>88</sup>.

Jedoch wird auch der interessante Umstand erklärt, dass ein Vater und seine unter seiner Gewalt stehende Tochter nur gemeinsam darauf klagen konnten, eine *dos profecticia* zu erhalten: *Quod si in patris potestate est et dos ab eo profecta sit, ipsius et filiae dos est*<sup>89</sup>. Weiterhin könne der Vater die Mitgift nur mit dem Einverständnis der Tochter einfordern und auch nicht durch einen Verwalter: *denique pater non aliter quam ex voluntate filiae petere dotem nec per se nec per procuratorem potest*<sup>90</sup>. Der Vater und die Tochter müssten zusammen entscheiden, wer die Mitgift bekommen sollte und dabei

<sup>87</sup> Dig 23.3.24 (Pomponius): Hat eine Haustochter, die heiraten wollte, aus dem Sondergut, das sie verwaltete, dem Mann eine Mitgift bestellt und hat sie später, während ihr Sondergut unverändert fortbestand, die Ehe beendet, so wird die Mitgift (vom Mann) zu Recht an sie geleistet wie von irgendeinem beliebigen Schuldner des Sonderguts.

<sup>88</sup> Vgl. PAPA-KONSTANTINO, K.: *Collatio Dotis* (1998), 24; SALLER, R. P.: *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family* (1994), 119.

<sup>89</sup> Dig 24.3.2.1 (Ulpian): Befindet sich die Frau aber in der väterlichen Gewalt und ist die Mitgift väterlicherseits bestellt worden, dann steht die Mitgift dem Vater und der Tochter zu.

<sup>90</sup> Dig 24.3.2.1 (Ulpian): Folglich kann der Vater die Mitgift nur mit Zustimmung der Tochter zurückverlangen, also weder allein noch durch einen Verwalter.

das »Rückgabeversprechen« vereinbaren: *sic ergo et promittendum Sabinus ait. ei ergo promittendum erit, cui uterque iusserit*<sup>91</sup>. Dies sei vor allem dazu gedacht, damit der Ehemann nicht mehr als einmal zur Zahlung der Mitgift herangezogen werden kann<sup>92</sup>. Papakonstantinou geht weiterhin davon aus, dass das einmal für die Tochter bereitgestellte Vermögen auch nach der Ehe für ihren Unterhalt verwendet werden oder ihr zur Verfügung stehen sollte<sup>93</sup>.

Diese Interpretation führt zunächst zu einer Parallele zwischen *dos* und *Ketubba*, nämlich dass die Mitgift ähnlich wie die *Ketubba* die Funktion hatte, eine Frau nach dem Ende ihrer Ehe zu unterstützen. Nur gehen die römischen Juristen anders als die rabbinischen Gelehrten expliziter davon aus, dass eine geschiedene oder verwitwete Frau nach der Ehe in die Familie ihres Vaters zurückkehrt und wollen vermeiden, dass sie dort finanzielle Lasten verursacht. Eine Tochter ist für ihren Vater also aus der Sicht der römischen Juristen ein finanzieller Aufwand. Entweder ihr Vater legt Geld dafür zurück, dass ihr Ehemann für ihren Unterhalt entschädigt werden kann oder er zahlt diesen gleich selbst, wenn sie in seinem Haushalt wohnt. Eine jüdische Tochter hingegen fällt nach den rabbinischen Gelehrten ab einer Heirat nur noch ihrem Ehemann zur Last.

Nach dem Ende einer Ehe durch den Tod des Ehemannes oder einer Scheidung hat die Frau nach den Digesten unter bestimmten Umständen das Recht, die Mitgift vom Ehemann zurückzubekommen und die Auszahlung einzuklagen. Hierbei kommt es jedoch darauf an, von wem die Mitgift ausgestellt wurde, denn der Mitgiftsteller bekommt die Mitgift zurück. Dies stellt einen großen Unterschied zu den Regelungen in der Mischna dar, nach denen es immer die Ehefrau sein soll, die eine *Ketubba* ausgezahlt bekommen sollte.

---

<sup>91</sup> Dig 24.3.2.1 (Ulpian): Dementsprechend muss, wie Sabinus sagt, auch das Rückgabeverprechen über die Mitgift gefasst werden, dem zu versprechen beide eine Weisung erteilt haben.

<sup>92</sup> Vgl. PAPA-KONSTANTINOUS, K.: *Collatio Dotis* (1998), 19–21.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 18.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

Die *dos* als Versorgungsquelle<sup>94</sup> für eine geschiedene oder verwitwete Frau ergibt sich nur dann, wenn sie emanzipiert ist und selbst auf die Rückgabe der Mitgift klagt oder wenn ihr Vater, der die Mitgift zurückerlangte, diese für ihren Unterhalt nutzt oder ihn ihr als Erbteil zuspricht.

Bei diesem kurzen Überblick wird deutlich, dass die Konzepte *Ketubba* und *dos* sehr unterschiedlich sind. Der Adressat oder die Adressatin der Zahlung sind im Recht der Mischna und im römischen Recht vollkommen unterschiedlich und unterliegen verschiedenen Grundsätzen. Die Parallele liegt darin, dass wenn Ehen durch Scheidung oder den Tod des Ehemanns aufgelöst werden, eine Zahlung, die nur der Ehe wegen gemacht wurde, ausbezahlt werden soll, um eventuell für den Unterhalt einer geschiedenen Frau oder Witwe vorzusorgen. Es steht also sowohl hinter der *dos* als auch der *Ketubba* das Problem der Versorgung weiblicher Familienmitglieder. Aus der Sicht der Juristen und Gelehrten schienen diese nicht aktiv an der familiären Wirtschaftssituation beteiligt zu sein, obwohl Frauen mit ihren Aufgaben in der Textilherrstellung, Ernte und im Haushalt doch maßgeblich an der wirtschaftlichen Existenz der Familie beteiligt waren<sup>95</sup>.

#### 3.1.3 Die *Ketubba* der Babatha

Neben der *Ketubba* der Mischna und der römischen *dos* ist ein weiterer wichtiger Punkt zu berücksichtigen. Aus der Sammlung von Papyri, die in einer Höhle am Toten Meer gefunden wurde und das Archiv der Babatha darstellt, kann man sehr gut feststellen, dass es für eine Frau essentiell sein konnte, ihre Dokumente als Beweisstücke vorzeigen zu können. Für die Forschung über die Pluralität von Rechtssystemen im Römischen Reich, vor allem der letzten dreißig Jahre, ist die *Ketubba* der Babatha ein schon fast sensationeller Fund und stellt die älteste *Ketubba* nach den Formeln, die wir aus der

---

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>95</sup> Für die Tätigkeiten der Ehefrau im Haushalt nach der Mischna siehe Abschnitt 3.2.1.

### 3 Die verheiratete Frau

rabbinischen Literatur kennen, dar<sup>96</sup>. Gleichzeitig kann anhand dieses Papyrus nachvollzogen werden, dass die rabbinischen Gelehrten durchaus lokale Traditionen und Bräuche in ihre Textcorpora aufnahmen, die von den Gesetzen der Tora unabhängig waren<sup>97</sup>.

Der Ehevertrag der Babatha, als P. Yadin 10 überliefert, liegt uns in jüdisch-aramäischer Sprache vor<sup>98</sup> und wurde während einer Expedition 1961 zur »Cave of Letters« in der Wüste Judäas gefunden. Der Papyrus wurde erst 1994 von Jonas Greenfield und Ada Yardeni herausgegeben, die sich auf erste Arbeiten von Yigael Yadin stützten<sup>99</sup>. Für diese Arbeit ist Babathas Ehevertrag deswegen so wichtig, weil er Strukturen und einige Formeln der *Ketubba* wie wir sie aus der Mischna kennen, aufweist. Der Vertrag wurde von Babathas Ehemann, Jehudah, zwischen 124 und 128 in der Provinz Arabia verfasst<sup>100</sup>. Obwohl das Datum im Papyrus nicht mehr nachzuvollziehen

<sup>96</sup> Andere antike *Ketubbot* nach dem Formular der rabbinischen Literatur sind die byzantinische *Ketubba* aus Antinoopolis von 417 und die der Kairoer Geniza. Weiterhin gibt es zwei fragmentarisch erhaltene *Ketubbot* aus Murabba'at: P. Mur 20 und 21 und die Eheverträge P. Mur 115 und 116. Aus Elephantine sind die Eheverträge CAP 15 und BMAP 7 bekannt, die Friedman herausgab. Vgl. YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: Babatha's »Ketubba« (1994), 83–85; 92; und ARCHER, L. J.: Her Price Is Beyond Rubies (1990), 175–188.

<sup>97</sup> Heger spricht für diese Art Gesetzesneuerungen, auch die Formeln der *Ketubba* von Innovationen der rabbinischen Gelehrten. Vgl. z.B. HEGER, Paul: The Pluralistic Halakhah. Legal Innovations in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Periods (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums XXII), Berlin 2003, 146; 382.

<sup>98</sup> Für eine kurze Einführung zu Unterschieden zwischen dem Aramäisch der Nabatäer und aus Judäa vgl. CZAJKOWSKI, K.: Localized Law (2017), 30–31; und detaillierter: GZELLA, Holger: A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East, 111), Leiden 2015, 238–245; 290–304.

<sup>99</sup> Um die *Ketubba* der Babatha zu entziffern, wurde unter anderem eine *Ketubba*, P. Mur 20,1,3, aus Murabba'at zu Rate gezogen. Vgl. YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: Babatha's »Ketubba« (1994), 86.

<sup>100</sup> Die Datierung des Ehevertrags ist deshalb schwierig, weil das Datum nicht mehr erkennbar ist. Ab 125 tritt Jehudah in Verträgen als Vormund für Babatha auf, aber als Ehemann erst ab 128. Vgl. CZAJKOWSKI, K.: Localized Law (2017), 31; 39. und COTTON, H. M.: Eleuthera and Brat Horin (2017), 225. Zur Alphabetisierung von Juden im römischen Reich vgl. HEZSER, Catherine: Jewish Literacy and the Use of Writing in Late Roman Palestine, in: Kalmin, Richard / Schwartz, Seth (Hrsg.): Leuven 2003, 149–195, hier 154–157. Von dem, was wir über verheiratete und unverheiratete Frauen nach der Mischna und Tosefta

ist, wird der nicht vollständig erhaltene Begriff הפטית verwendet, ein Lehnwort vom griechischen ἐπι ὑπάτων. Hier wird also nach dem Konsul datiert, was nach Eck auf einen römischen Einfluss hinweist<sup>101</sup>.

Wir können davon ausgehen, dass die Dokumente der Babatha während des Bar-Kokhba-Aufstandes in der Höhle versteckt wurden, in der Hoffnung, sie nach den Unruhen bergen zu können. Ähnlich wie in der oben angeführten Tosefta-Stelle wird hier deutlich, welche Bedeutung eine schriftliche Fixierung von Sachverhalten in Dokumenten für Familien haben konnte. Außerdem lässt durch die verschiedenen Dokumente dieses Archivs auf die lokale Rechtspraxis schließen, die pragmatisch und eklektisch war<sup>102</sup>.

Yardeni und Greenfield erarbeiteten die Parallelen zwischen Babathas *Ketubba* und den in der Mischna enthaltenen Informationen über unabdingbare Inhalte der *Ketubba*, die uns aus mKet 4,7 bis mKet 4,12 vorliegen<sup>103</sup>. In der Mischna gibt es kein als solches gekennzeichnetes Formular für eine *Ketubba* oder eine Abschrift eines Vertrages<sup>104</sup>. Stattdessen wird aufgezählt, was der Ehemann einer Frau per *Ketubba* schuldig ist, aber auch dann, wenn es nichts Geschriebenes, also keine vorzeigbare *Ketubba* in Papierform gibt. Hierzu gehört der oben besprochene Betrag der *Ketubba*:

לא כתב לה כתובה, בתולה גובה מאתיים, ואלמנה מנה<sup>105</sup>.

Dies sei laut der Mischna vom Gericht festgelegt worden:

שהוא תניי בית דין<sup>106</sup>.

Wie weiter oben schon festgestellt, muss der Ehemann dafür sorgen, dass

---

wissen, hätte eine unverheiratete Babatha vor der Heirat keinen Vormund gebraucht, da sie schon einmal verheiratet war. Nach einem römischen oder griechischen Rechtsverhältnis hätte Babatha aber auch als unverheiratete Frau einen Vormund gebraucht.

<sup>101</sup> Vgl. ECK, W.: Judäa (2014), 50.

<sup>102</sup> Vgl. KLEIN, B. E.: Herkunft, Ehe und Vererbung (2011), 27; OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 21.

<sup>103</sup> Vgl. YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: Babatha's »Ketubba« (1994), 92.

<sup>104</sup> Für kein Thema gibt es in der Mischna oder Tosefta einen vollständigen Vertrag, sondern nur vertragliche Formeln. Vgl. COTTON, H. M.: Eleuthera and Brat Horin (2017), 227.

<sup>105</sup> mKet 4,7: Hat er (der Ehemann) keine Eheverschiebung ausgestellt, so erhebt (dennoch) eine Jungfrau zweihundert und eine Witwe eine Mine.

<sup>106</sup> mKet 4,7: Denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

er jederzeit in der Lage ist, die *Ketubba* auszahlen zu können. Er darf diesen Betrag also nicht selbst ausgegeben und bürgt für den Zweifelfall mit seinem Besitz:

כתב לה שדה שווה מנה תחת מאתים זוז, לא כתב לה: כל נכסים דאיתין לי אחראיין לכתובתיך, חייב, שהוא תני בית דין<sup>107</sup>.

Nach dem Muster von Mischna mKet 4,7 werden die folgenden Themen behandelt: die Befreiung einer Ehefrau durch den Ehemann aus einer Gefangenschaft<sup>108</sup>, die Unterstützung bei Behandlungen von Krankheiten<sup>109</sup>, die Erbregelung, nach der die männlichen Kinder der Ehefrau ihre *Ketubba* erben werden<sup>110</sup>, die Versorgung der weiblichen Kinder durch den Ehemann<sup>111</sup> und der Unterhalt der Witwe, im Todesfalle des Ehemanns<sup>112</sup>.

Die Einhaltung jeder dieser Punkte ist einer Ehefrau nach der Mischna

<sup>107</sup> mKet 4,7: Verschrieb er ihr (als Sicherheit) ein Feld, das eine Mine wert ist anstelle von zweihundert Sus – hat er nicht geschrieben: All meine Güter, die ich habe, bürgen für deine Eheverschreibung, so ist er (dennoch) dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

<sup>108</sup> mKet 4,8: לא כתב לה: דאם תשתביין, אפרוקניך ואתבניך לי לאנתו [...] חייב, שהוא תניי בית דין. Hat er nicht geschrieben: »Wenn du in Gefangenschaft gerätst, werde ich dich loskaufen und zu mir zurückbringen als Ehefrau« [...] so ist er dennoch dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

<sup>109</sup> mKet 4,9: לקת, חייב לרפותה. Ist sie erkrankt, ist er verpflichtet, sie zu heilen.

<sup>110</sup> mKet 4,10: לא כתב לה: בנין דכרין די יהוון ליד מיניי דיירתון ית כסף כתובתיך יותר על חולקהון דיעים אחיהון, חייב, שהוא תניי בית דין.

Hat er nicht geschrieben: »Die männlichen Kinder, die du von mir haben wirst, sollen das Geld deiner Eheverschreibung erhalten zusätzlich zu dem Anteil, den sie mit ihren Brüdern haben werden«, so ist er (dennoch) dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

<sup>111</sup> mKet 4,11: בנן נקבן די יהוון ליד מיניי אינין יהוון בביתי יתבן ומתזנן מן נכסי עד די יתנסבן לגוברין, חייב, שהוא תניי בית דין.

Die weiblichen Kinder, die du von mir haben wirst, dürfen in meinem Hause bleiben und von meinen Gütern unterhalten werden, bis sie sich mit Männern verheiraten, so ist er (dennoch) dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

<sup>112</sup> mKet 4,12: יא יאת תהוויין יתבה בביתי ומתזנה מן נכסי כל ימי מגד ארמלותיך בביתי, חייב, שהוא תניי בית דין. Du darfst in meinem Haus bleiben und von meinen Gütern unterhalten werden alle Tage, die deine Witwenschaft in meinem Hause dauert, so ist er (dennoch) dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

vom Ehemann innerhalb einer jüdischen Ehe zugesichert, auch wenn der Ehemann seiner Ehefrau keine schriftliche *Ketubba* aushändigt. Autorität bekommen all diese Punkte durch den Satz, »denn dies ist eine Bedingung des Gerichts«. Wenn die Autoren der Mischna wirklich ernst meinten, dass all diese Punkte zwischen Ehepartnern gelten sollten, so müssen sie sich auf ein Gericht beziehen, dass eine gewisse Autorität unter den angedachten Adressaten der Mischna hatte.

Wie schon angemerkt ist das Thema eines Sanhedrin oder jüdischen Gerichtshofs in Syria Palaestina, der überregional einflussreich gewesen sein könnte, für das zweite Jahrhundert schwer zu greifen. Als Autorität könnte jedoch schon der Rückbezug auf den nicht mehr vorhandenen Gerichtshof in Jerusalem Wirkung gezeigt haben. Czajkowski unterstreicht den Einfluss lokaler Rechtsautoritäten, so zum Beispiel einen lokalen Stadtrat oder eine βουλή, wenn es sich um Städte handelte. Kleinere Dörfer handelten wohl ebenfalls mit einem bestimmten Grad von Eigenständigkeit und hatten wahrscheinlich eigene Schiedsgerichte und andere Arten der Rechtssprechung<sup>113</sup>. Autoritativ könnten auch die in Mischna mBaba Batra 6,7 erwähnten Richter aus Sepphoris und das Gericht in Tiberias gewesen sein<sup>114</sup>, obwohl diese Amtsinhaber mit den rabbinischen Gelehrten nicht unbedingt etwas zu tun hatten<sup>115</sup>.

Forscher wie Rabello nehmen jedoch an, dass es jüdische Gerichte mit

<sup>113</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 136–137; 144–145; Studien zur Organisation kleinerer Dörfer im Mittelmeerraum wurden vor allem für Syrien gemacht. Vgl. z.B. MACADAM: *Studies in the History of the Roman Province of Arabia. The Northern Sector* (British Archaeological Reports. International Series 295), Oxford 1986, 107.

<sup>114</sup> mBB 6,7:

מי שהיתה דרך הרבים עוברת לתוך שדהו, נטלה ונתן להם מן הצד, מה שנתן נתן, ושלו לא היגיעו. דרך היחיד, ארבע אמות ודרך הרבים, שש עשרה אמה, דרך המלך, אין לה שיעור; ודרך הקבר, אין לה שיעור. והמעמד, דייני ציפורי אמרו: בית ארבעת קבים

Hat man ihm im Einverständnis beider einen Weg von der Seite gegeben, kann er hineingehen, wann er will und hinausgehen, wann er will und er kann dort Händler hineinführen. Er kann aber dort nicht hineingehen, um zu einem anderen Feld zu gelangen. Dieser wie jener sind nicht berechtigt, [den Weg] zu besäen.

<sup>115</sup> Vgl. COHEN, Shaye J. D.: *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism* (Texts and Studies in Ancient Judaism 136), Tübingen 2010, 287.

### 3 Die verheiratete Frau

einer gewissen Autorität gab, die sich mit den römischen arrangieren mussten oder dass provinzielles Recht lokales – daher auch jüdisches – Recht sein konnte<sup>116</sup>. Andere Forscher meinen eher, dass römische Gerichte in Provinzen in der Regel dafür sorgten, dass lokales Recht für nicht-Bürger angewendet werden konnte, während es keine Hinweise auf jüdische Gerichte oder solche gibt, die genauso entschieden hätten, wie die rabbinischen Gelehrten es in der Mischna tun<sup>117</sup>.

Wichtig bleibt, dass die rabbinischen Gelehrten den Formeln der *Ketubba* eine bestimmte Autorität verleihen wollten. Ob dies den Gelehrten zu verdanken ist oder nicht, die *Ketubba* etablierte sich mit der Zeit bis heute immer stärker innerhalb jüdischer Gemeinden.

Ihr Ehemann Jehuda verspricht Babatha in ihrer *Ketubba* einige der Formeln, die auch die Mischna nennt<sup>118</sup>. Er verspricht, Babatha aus einer möglichen Gefangenschaft zu befreien und dass er ihr die Summe der *Ketubba* schuldig ist:

וּאִם תִּשְׁבַּתְא/י אַפְרָקֶנְךָ מִן בֵּיתִי מִן נַכְסֵי [וְאִתִּי] בְּנֶכֶד לִי לְאַנְתָּה [וְ] כְּתָבְ[ת]ךָ קִימָא עֲלֵי<sup>119</sup>.  
Weiterhin sichert Jehuda Babatha im Vertrag zu, ihre weiblichen Kinder zu versorgen:

בְּנֵיךָ וְנָקְ[ב]וֹן [ת] הוּא יִתְבָּא וּמִתְזוֹנֵן מִן בֵּיתִי וּמִן [נַכְסֵי עַד] זְמַן דִּי יִתְ[נַסְב] לְבַעֲלִין<sup>120</sup>.  
Letztlich verspricht Jehuda, dass für ein Dasein der Babatha als Witwe gesorgt sein soll, falls er vor ihr sterben sollte:

וְאִם < וְאִם > אֲנִי אֶהְדָּךְ לְבֵית [עַלְמֵי קִדְמָךְ תְּהֵא] וְ[י] יִתְבָּא וּמִתְזוֹנֵן מִן בֵּיתִי מִן נַכְסֵי [עַד ז] מִן דִּי יִצְבוֹן י [רְת] לְמַגְתָּן לְךָ כֶּסֶף כְּתָבְךָ<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> Vgl. RABELLO, Alfredo Mordechai: Jewish and Roman Jurisdiction, in: An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, Oxford 1996, 141–167, hier 145; 148.

<sup>117</sup> Vgl. KATZOFF, Ranon: P.Yadin 21 and Rabbinic Law on Widow's Rights, in: The Jewish Quarterly Review 97 (2007), 545–575, hier 556; 560–561.

<sup>118</sup> Diese Verpflichtungen sind auch aus griechischen Verträgen aus Elephantine bekannt. Vgl. COTTON, H. M.: Eleuthera and Brat Horin (2017), 229.

<sup>119</sup> P. Yadin 10 10–11: And if you are taken captive, I will redeem you, from my house and from my estate, and I will take you back as my wife, and I owe you your *ketubba* money.

<sup>120</sup> P. Yadin 10 13–14: female children shall dwell and be provided for from my house and from my estate until they will be married.

<sup>121</sup> P. Yadin 10 14–16: If I will go to my eternal home before you, you will dwell in my house

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

In Babathas *Ketubba* ist in Zeile 6 auch der Betrag der *Ketubba* festgelegt. Er ist sehr viel höher als der in der Mischna vorgeschlagene und beträgt 400 Sus<sup>122</sup>. Dies ist jedoch nicht sehr verwunderlich, da Babatha wahrscheinlich zur ökonomischen Elite ihrer Gegend gehörte<sup>123</sup> und, wie schon festgestellt, unklar bleibt, wie genau der in der Mischna vorgeschlagene Betrag der *Ketubba* zu verstehen ist.

In Zeile fünf von Babathas *Ketubba* wird Bezug auf das Gesetz des Mose und der Juden/Judäer<sup>124</sup> genommen und dass die Ehe zwischen Babatha und Jehuda nach diesem Gesetz geschlossen wird:

לאנת[ה כדי]ן משה ויה[ו] דאיי<sup>125</sup>.

Das Gesetz des Mose bezieht sich auf die Tora, während sich das Gesetz der Juden oder Judäer auf Sitten und Bräuche unter der Bevölkerung bezieht<sup>126</sup>. In der Mischna kommt diese Formulierung einmal vor, aber nicht in der Beschreibung der *Ketubba*-Formeln, sondern in der Beschreibung von Umständen, unter denen eine Frau gegen diese Gesetze verstößt und daher ihre *Ketubba* nicht ausgezahlt bekommen sollte<sup>127</sup>.

---

and be provided for from my estate until the time that my heirs wish to give you your *ketubba* money.

<sup>122</sup> Zum Betrag der *Ketubba* Babathas: GRENIMAN, D.: Origins of the Ketubah (2001), 100–101.

<sup>123</sup> Vgl. FRIEDMAN, Mordechai Akiva: Babatha's »Ketubba«: Some Preliminary Observations, in: Israel Exploration Journal 46 (1996), 55–76, hier 61.

<sup>124</sup> Das Wort »Ioudaios«, Judäer, wird meistens als Bezeichnung für die Ethnie verwendet. Nach Cohen entwickelte er sich aber zur Zeit der rabbinischen Gelehrten zur Bedeutung »jüdisch«, also religionsbezeichnend. Vgl. COHEN, Shaye J. D.: The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Hellenistic Culture and Society, Berkeley 1999, 82. Viele Forscher, wie z. B. Werner Eck, verwendet nur das Adjektiv »jüdisch«. ECK, W.: Judäa (2014). Zur Formel »das Gesetz des Mose und der Juden« eine Diskussion unter Abschnitt 3.2.3. Nach Marks sei der Begriff »Israelit« als die biblische Kategorie für »Judäer« zu verstehen. Vgl. MARKS, S.: First Came Marriage (2013), 19.

<sup>125</sup> P. Yadin 10 5: [...] [that you will be] my wife [according to the la]w of Moses and the Judaeans [...].

<sup>126</sup> Vgl. LAPIN, Hayim: The Law of Moses and the Jews: Rabbis, Ethnic Marking, and Romanization, in: Dohrmann, Natalie B. / Reed, Annette Yoshiko (Hrsg.): Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, Philadelphia 2013, 79–92, hier 81–82; OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 384.

<sup>127</sup> Dazu mehr unter Abschnitt 3.2.3. Vgl. mKet 7,6.

### 3 Die verheiratete Frau

Lapin geht sogar davon aus, dass diese Formulierung, »nach dem Gesetz des Mose und Juden«, von rabbinischen Gelehrten in der Mischna deswegen benutzt wurde, weil sie in jüdischen Eheverträgen vorkommt. In der Mischna und Tosefta wird normalerweise die Zuordnung »Israel« benutzt, um Juden oder Menschen, die sich den Lehren der rabbinischen Gelehrten zugehörig fühlen, zu kennzeichnen. Dies fiel auch schon Yadin, Greenfield und Yardeni auf. Während die rabbinischen Gelehrten diese Formel normativ benutzten, war sie in einer *Ketubba* wie die der Babatha jedoch wahrscheinlich als Konvention und Rückgriff auf lokale Traditionen benutzt worden<sup>128</sup>.

Oudshoorn gibt zu Bedenken, dass die Mischna selbst unter 4,12 beschreibt, dass es unterschiedliche Bräuche zwischen Juden in Judäa und Galiläa<sup>129</sup> gab, was die Rückkehr einer Witwe in ihre eigene Familie angeht und dass dadurch das Gesetz der Juden sicherlich auf lokale Bräuche Bezug nimmt<sup>130</sup>:

ואת תהוויין יתבה בביתי ומתזנה מן נכסיי כל ימי מגר ארמלותיך בביתי, חייב, שהוא תניי בית דין. כך היו אנשי ירושלים כותבין, ואנשי הגליל היו כותבין כאנשי ירושלים, וביהודה היו כותבין: עד שירצו היוורשים ליתן לה כתובתה. לפיכך, אם רצו היוורשים נותנין לה כתובתה, ופוטרין אותה<sup>131</sup>.

Und tatsächlich verspricht Jehuda Babatha in ihrer *Ketubba*, dass sie als Witwe unterhalten wird, bis ihre *Ketubba* ausgezahlt wird, so wie von der Mischna als judäisches Recht beschrieben wird<sup>132</sup>:

<sup>128</sup> Vgl. LAPIN, H.: *Law of Moses and Jews* (2013), 81–84; YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: *Babatha's »Ketubba«* (1994), 86.

<sup>129</sup> Wie z. B. in mKet 13,10, in der drei verschiedene Ort beschrieben werden, an denen nach unterschiedlichen Traditionen geheiratet werden kann.

<sup>130</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 384.

<sup>131</sup> mKet 4,12: (Hat er nicht geschrieben:) Du darfst in meinem Haus bleiben und von meinen Gütern unterhalten werden alle Tage, die deine Witwenschaft in meinem Hause dauert, so ist er (dennoch) dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts. So schrieben die Leute Jerusalems. Die Leute Galiläas schrieben wie die Leute Jerusalems. Und in Judäa schrieb man: Bis die Erben ihr ihre Eheverschreibung geben wollen. Deswegen, wenn die Erben wollten, gaben sie ihr ihre Eheverschreibung und wurden frei von ihr.

<sup>132</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 384.

תה[וי]ן[י] תבא ומתזנן מן ביתי מן נכסי [עד ז] מן די יצבון י[רת]י למנתן לך כסף כתבתך<sup>133</sup>.

Der Bezug auf das Gesetz des Mose und der Juden ist nicht an römische Autoritäten gerichtet. Nach Czajkowski soll dieser Rückgriff jedoch trotzdem dem Dokument eine gewisse Autorität verleihen, da eine traditionelle und alte Norm beansprucht wird. Eine Referenz auf eine solche Tradition war mit der Idee von Autorität verbunden. Nicht nur offizielle römische Autoritäten spielten in einer Gemeinschaft wie der der Babatha eine Rolle, sondern auch heimisch etablierte Praktiken<sup>134</sup>.

Wie weiter unten festgestellt werden wird<sup>135</sup>, verwendeten die rabbinischen Gelehrten Bezüge zu »jüdischen« Traditionen, um das richtige Verhalten einer Ehefrau nach außen sichtbar zu machen, obwohl die üblichere Bezeichnung »israelitisch« war. Die rabbinischen Gelehrten vereinnahmten die »jüdischen« Traditionen und nahmen sie in die Mischna mit auf. Personen wie Babatha und Jehuda wussten wie die Autoren rabbinischer Texte sicherlich, dass »jüdische« Bräuche sich von anderen im römischen Reich üblichen Bräuchen unterschieden und wählten die Wörter der *Ketubba* sicherlich bewusst aus.

Die *Ketubba* der Babatha hat nicht nur Parallelen mit *Ketubba*-Formeln, die wir aus der Mischna kennen, sondern es bietet sich darüber hinaus ein Vergleich mit Eheverträgen griechischer Sprache an, die unter der jüdischen Bevölkerung der gleichen Gegend genutzt wurden und auch aus Elephantine in Ägypten bekannt sind. Zum Beispiel heiratete die Tochter von Babathas Ehemann Jehuda, Shelamzion, mit einem griechischen Ehevertrag, der uns unter P. Yadin 18 aus dem gleichen Fund aus der Höhle am Toten Meer bekannt ist.

Der Ehevertrag<sup>136</sup> der Shelamzion wurde ebenfalls von Jehuda, ihrem Va-

<sup>133</sup> P. Yadin 10 15–16: [...] you will dwell in my house and be provided for from my estate until the time that my heirs wish to give you your *ketubba* money.

<sup>134</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 131–132.

<sup>135</sup> Abschnitt 3.2.3

<sup>136</sup> Cotton verwendet für griechische Ehedokumente ungern die Bezeichnung »Vertrag«, da kein neuer Rechtsstatus hergestellt wird. Vgl. COTTON, H. M.: *Eleuthera and Brat Horin*

### 3 Die verheiratete Frau

ter, verfasst, ist jedoch keine *Ketubba*, sondern ein Vertrag zwischen dem Vater der Braut und dem zukünftigen Ehemann und damit ähnlicher den jüdischen Eheverträgen aus Elephantine<sup>137</sup>. In diesem griechischen Vertrag heißt es wie in der *Ketubba* der Babatha und den Formeln der Mischna, der Ehemann wird für die Kinder der Geehelichten sorgen<sup>138</sup>. Dies könne also sowohl eine griechische als auch eine jüdische Tradition sein. Im jüdischen Vertrag sorgt der Ehemann jedoch auch für Kinder der geheirateten Frau, die aus einer früheren Ehe ihrerseits stammen. Im Vertrag wird auf einen νόμος Bezug genommen und nicht auf das Gesetz des Mose<sup>139</sup>. Interessanterweise meint Lapin, das hebräische נה könnte wie das griechische νόμος ähnlich breite Bedeutungen in Richtung Gesetz, Sitte, Brauch oder Norm haben<sup>140</sup>. Wasserstein sieht in dem Ehevertrag der Shelamzion nicht nur einen griechischen Vertrag, sondern auch römische Einfüsse in der *stipulatio* und der Datierungsformel<sup>141</sup>.

Dass verschiedene Mitglieder der gleichen Familie unter ähnlichen, aber distinkt unterschiedlichen Ehevertragsmodellen heirateten, bringt Czajkowski damit in Verbindung, dass es in den gleichen Orten in Nabataea und Judäa verschiedene Angebote gab und es in diesem Fall eventuell an der politischen Ausrichtung des Ehemanns der Shelamzion oder der jüngeren Generation der Kinder lag<sup>142</sup>. Ein griechischer Ehevertrag könnte auch dafür genutzt worden sein, um ihn an einem römischen Gericht geltend machen

---

(2017), 231.

<sup>137</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 398–399.

<sup>138</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: Localized Law (2017), 40.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 40–43; OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 399.

<sup>140</sup> Vgl. LAPIN, H.: Law of Moses and Jews (2013), 81.

<sup>141</sup> Vor allem sieht Wasserstein die Zeilen 14 und 15 als eine Art *donatio ante nuptias in dotem redacta*. Vgl. WASSERSTEIN, Abraham: A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18, in: Jewish Quarterly Review 80 (1989), 93–130, hier 113–114. Ein so direkter Vergleich zwischen den Rechtssystemen wird in dieser Arbeit nicht vorgenommen. Williams sieht den direkten Vergleich auch skeptisch, vor allem weil es für die vorgeschlagene *donatio* vor dem fünften Jahrhundert keine Belege gibt. Vgl. WILLIAMS, M.: Jewish Family in Judaea (2005), 174.

<sup>142</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: Localized Law (2017), 46–47.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

zu können<sup>143</sup>. Oudshoorn meint jedoch, es sei durchaus möglich gewesen, in Judäa mit einem jüdischen Vertrag vor ein römisches Gericht zu treten<sup>144</sup>.

Am meisten Gewicht gibt Czajkowski der Möglichkeit, dass jede Person einer Gemeinschaft selbst für sich entschied, welcher Rechtsweg für einen bestimmten Sachverhalt am sinnvollsten war. Jede Person war unterschiedlich gut mit der Materie vertraut. Verträge aus dem Archiv der Babatha, die nach den Jahren zwischen 122 und 124 verfasst wurden, sind jedoch zunehmend auf Griechisch, was Czajkowski mit der Präsenz des römischen Centurios in der Region, in der Babatha lebte, in Verbindung bringt. Die Sprache der Dokumente zeige, ob die in Frage kommenden Personen unter römischem Recht handeln wollten<sup>145</sup>.

Ein fundiertes Wissen römischer Rechtsangelegenheiten unter der Bevölkerung der Provinzen Syria Palaestina und Arabia ist nicht ohne Weiteres anzunehmen. Grubbs stellt fest, dass selbst um 212, als die Bevölkerung der Provinzen unter der *Constitutio Antoniniana* römisches Bürgerrecht bekam, diese viele Fragen zu dessen Nutzung hatten. Das geht aus zahlreichen Reskripten hervor, die oft Antworten auf Fragen neuer Bürger darstellen<sup>146</sup>.

Cotton macht in Bezug auf Babathas *Ketubba* und den Einfluss griechischer Eheverträge auf den Begriff der freien Frau aufmerksam, der in Zeile 8 von P. Yadin 10 vorkommt, aber ansonsten in späteren *Ketubbot* unüblich ist<sup>147</sup>. Es geht um einen Satz, in dem Jehuda nach Ex 20,10 spezifiziert<sup>148</sup>, inwiefern er seine Frau ausstatten wird:

מזון אנתה ברת חורין<sup>149</sup>.

Der Begriff muss nach Cotton aus griechischen Ehedokumenten entlehnt

<sup>143</sup> Vgl. HEZSER, Catherine: *Jewish Literacy in Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism 81), Tübingen 2001, 317.

<sup>144</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 91.

<sup>145</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 111–113; 118.

<sup>146</sup> Vgl. GRUBBS, J. E.: *Parent-Child Conflict* (2005), 95.

<sup>147</sup> Vgl. COTTON, H. M.: *Eleuthera and Brat Horin* (2017), 226; auch schon YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: *Babatha's »Ketubba«* (1994), 88.

<sup>148</sup> Vgl. ebd.

<sup>149</sup> P. Yadin 10 8: [...] provision fitting for a free women.

sein und könnte Bezug auf die  $\gamma\upsilon\nu\eta\ \gamma\alpha\mu\epsilon\tau\eta$  nehmen, eine Frau, die ein Mann rechtmäßig heiraten kann. Sie kommt auch im Ehevertrag der Shelamzion vor<sup>150</sup>. Der aramäische Begriff  $\text{ברת הורין אנתה}$  sei nach Cotton das Äquivalent zum griechischen  $\gamma\upsilon\nu\eta\ \gamma\alpha\mu\epsilon\tau\eta$ , das Babathas Ehemann Jehuda bekannt gewesen sein dürfte und bezeichnete wahrscheinlich eine freie und unverheiratete Frau im Gegensatz zu einer Sklavin<sup>151</sup>.

Auch wenn die *Ketubba* als solches nicht immer eine Sicherheit für Frauen garantieren konnte, ist der Fund dieser Papyri ein Indiz dafür, dass es Frauen des 2. Jahrhunderts, nämlich Babatha und Salome Komaise, sehr wichtig war, dass ihre Dokumente erhalten blieben und man im Zweifelsfalle in der Lage war, ihn vorzuzeigen. Dafür spricht auch die Ergänzung von Yardeni, Greenfield und Yadin zu dem Satz in der 17. Zeile des Papyrus, »I will exchange this document as is proper«:

[אחלה] ל[ך שטרא דנה כדי הזא]<sup>152</sup>

Yardeni et. al. machen darauf aufmerksam, dass in der Mischna 10,6<sup>153</sup> geregelt wird, dass Dokumente erneuert werden sollen, wenn sie zu alt werden und begründen so die Ergänzung<sup>154</sup>.

Der Ehevertrag der Babatha weist Parallelen zu Formeln der *Ketubba*, die

<sup>150</sup> Diese Formulierung findet sich in griechischen Ehedokumenten, die in der Wüste Judäas gefunden wurden, zum Beispiel P. Hever 69 von 130 und P. Mur 115 von 124. Vgl. COTTON, H. M.: Eleuthera and Brat Horin (2017), 229–230.

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 232.

<sup>152</sup> P. Yadin 10 17.

<sup>153</sup> mBB 10,6:

מי שנמחק שטר חובו, מעמיד עליו עדים, ובא לפני בית דין, והם עושים לו קיום: איש פלוני בן איש פלוני נמחק שטרו ביום פלוני, ופלוני ופלוני עדין. מי שפרע מקצת חובו, רבי יהודה אומר, יחליף; רבי יוסי אומר, יכתוב שובר. אמר רבי יהודה, נמצא זה צריך להיות שומר שוברו מן העכברים; אמר לו רבי יוסי, כך יפה לו, ולא יארע כוחו של זה.

Wem ein Schuldschein verlöscht ist, stellt Zeugen auf und geht vor Gericht, das ihn ihm wieder gültig machen: Dem Mann NN, Sohn des Mannes NN, wurde der Schuldschein verlöscht am Tag NN, und NN und NN sind seine Zeuge. Wer einen Teil seiner Schuld bezahlt hat, Rabbi Jehuda sagt: Er wechselt ihn. Rabbi Jose sagt: Er schreibt eine Quittung aus. Sprach Rabbi Jehuda: So ist er gezwungen, die Quittung vor der Maus aufzubewahren. Sprach zu ihm Rabbi Jose: So ist es richtig für den einen, und es verschlechtert sich nicht das Recht des anderen.

<sup>154</sup> Vgl. YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: Babatha's »Ketubba« (1994), 96.

wir aus der Mischna kennen, auf. Die rabbinischen Gelehrten gingen bei der Redaktion der Mischna jedenfalls im Falle der *Ketubba* auf die gängige Praxis unter der Bevölkerung ein und nahmen Formeln eines Vertrags in ihre Sammlung mit auf<sup>155</sup>. Die Rechtspraxis unter der jüdischen Bevölkerung hingegen war vielschichtig und ist für uns nur noch schwierig nachzuvollziehen, was die Diskussionen über die Pluralität von Rechtssystemen am Beispiel der Papyrusfunde der Höhle am Toten Meer deutlich zeigen.

Den rabbinischen Gelehrten ging es offensichtlich nicht ausschließlich um die Deutungshoheit über Gesetze der Tora, als sie die Texte der Mischna und Tosefta festhielten. Sie setzten sich mit Phänomenen auseinander, die sie aus ihrem Alltag kannten und für die Bewahrung ihrer Gesellschaft als wichtig erachteten.

### 3.1.4 Handlungsspielräume in der Ehe

Neben Überlegungen zur Bedeutung und Reichweite der *Ketubba* ist wichtig in Erinnerung zu behalten, dass eine jüdische Frau während ihrer Ehe in Bezug auf das Verfügen über Besitz keinerlei Handlungsspielraum hatte. Eine römische Frau konnte nach dem Zwölftafelgesetz eigenen Besitz haben und jeder Zeit, aber offiziell nur in Absprache mit ihrem Vormund, über ihn verfügen<sup>156</sup>. Dies galt auch für verheiratete Frauen, da die *Manus*-Ehe unüblich geworden war und die Ehefrau nicht unter der Gewalt des Ehemannes stand. Stand diese Frau als »Haustochter« unter der Gewalt ihres Vaters, einem *pater familias*, war dieser Besitz Teil des *peculium*<sup>157</sup>.

Eine römische Ehefrau, die nicht in einer *Manus*-Ehe stand<sup>158</sup>, die im zwei-

<sup>155</sup> Williams meint, die rabbinischen Gelehrten hätten bei der *Ketubba* viel Raum für Gestaltung gehabt, da sie in der Tora nicht vorkommt. Vgl. WILLIAMS, M.: *Jewish Family in Judaea* (2005), 182.

<sup>156</sup> Für den Handlungsspielraum einer römischen Frau gilt während der Ehe das gleiche, was in Abschnitt 2.1 erarbeitet wurde: Eine »Haustochter« steht unter der Gewalt ihres *pater familias* und eine Frau, die *sui iuris* ist, handelt mit einem Vormund.

<sup>157</sup> Vgl. LEVICK, B.: *Women and Law* (2012), 100.

<sup>158</sup> In der *Manus*-Ehe konnte eine Frau – wie in der Mischna – nicht über eigenen Besitz verfügen. KASER, M. / KNÜTEL, R.: *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch* (2005), 51.

ten Jahrhundert – vermutlich aus Gründen der Erbschaft und damit ein *pater familias* Einfluss über seine Tochter behalten konnte, die nach dem Tod ihres Ehemanns ansonsten *sui iuris* geworden wäre<sup>159</sup> – unüblich geworden war, war nicht in der gleichen Weise wie eine jüdische Frau von ihrem Ehemann abhängig, denn sie stand nicht unter der »Ehegewalt«<sup>160</sup> oder der Gewalt des *pater familias* ihres Ehemannes<sup>161</sup>, sondern war *sui iuris* oder unterstand ihrem eigenen Vater oder Großvater. Diese Frau war eine gewaltfreie Ehe durch einen Konsens eingegangen, wie sie von Paulus beschrieben wurde: *Nuptiae consistere non possunt nisi consentiant omnes, id est qui coeunt quorumque in potestate sunt*<sup>162</sup>.

Eine jüdische Frau hingegen hatte nach der Mischna während der Dauer ihrer Ehe keinerlei Handlungsspielraum, was Geld oder Vermögen angeht. Dies ist schon in der Tora angelegt und wurde von den rabbinischen Gelehrten so verstanden<sup>163</sup>. Dies wird besonders deutlich am Beispiel einiger Mischnajot des achten Kapitels des Mischna-Traktats *Ketubbot*. Die rabbinischen Gelehrten stellen gegenüber, was mit dem Besitz einer unverheirateten und einer verheirateten Frau geschieht.

Eine alleinstehende Frau kann selbst über ihren Besitz verfügen. Die

<sup>159</sup> Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 111.

<sup>160</sup> Vgl. KASER, M. / KNÜTEL, R.: Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch (2005), 283; Karl macht darauf aufmerksam, dass es nur eine Art der Ehe in Rom gab und dass eine Übertragung der Gewalt über eine Frau von ihrem *pater familias* zu dem ihres Ehemannes unabhängig von der Ehe und nicht aufgrund dieser zu sehen ist. Vgl. KARL, A. C.: Partnerwahl (2004), 104; Saller sieht einen Konflikt in der üblichen Ehe, in der eine Frau unter der Macht ihres eigenen Vaters bleibt, da sie zwei Rollen erfüllte: als Tochter und als Ehefrau und unabdingbares Mitglied einer Kernfamilie, deren Sinn darin bestand, für legitimen Nachwuchs zu sorgen. Vgl. SALLER, R. P.: Familia and Domus, and the Roman Conception of the Family (1984), 338.

<sup>161</sup> Vgl. HARKE, Jan Dirk: Römisches Recht. Von der klassischen Zeit bis zu den modernen Kodifikationen (Grundrisse des Rechts), München<sup>2</sup> 2016, 278.

<sup>162</sup> Dig 23.2.2 (Paulus): Eine Ehe kann nur zustandekommen, wenn alle Beteiligten zustimmen, das heißt diejenigen, die sie eingehen und diejenigen, in deren Hausgewalt sie stehen.

<sup>163</sup> Nach Heger eine direkte Folge der rabbinischen Interpretation der Schöpfungsgeschichte. Vgl. HEGER, Paul: Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles, Leiden 2014, 45.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

Gelehrten verwenden das Wort »rechtsgültig«, קיים. Bei dieser Frau ist es rechtsgültig, wenn sie über ihren Besitz verfügt, ihn verkauft und verschenkt<sup>164</sup>:

האישה שנפלו לה נכסים – עד שלא תתארס, מודים בית שמי לבית הליל, שהיא מוכרת ונותנת וקיים<sup>165</sup>.

Hier scheinen die Gelehrten außerdem davon auszugehen, dass eine Frau, אישה, von ihrem Vater, der hier nicht vorkommt, unabhängig handelt.

Bekam eine Frau die Güter erst, nachdem sie verlobt war, sei es ihr im Gegensatz zur Meinung Schammais nach Hillel nicht erlaubt, von ihrem Besitz etwas zu verkaufen. Hat eine Frau jedoch eine solche Transaktion schon gemacht, sei diese nach beiden Häusern rechtsgültig:

נפלו לה משנתארסה – בית שמי אומרים: תמכור; ובית הליל אומרים: לא תמכור, ואלו ואלו מודין, שאם מכרה ונתנה, קיים<sup>166</sup>.

Die Redaktoren der Mischna nahmen auch eine Nacherzählung eines Lehrgesprächs zwischen Rabban Gamliel und seinen Schülern auf, angeblich nacherzählt von Rabbi Jehuda. Es scheint, als habe Rabban Gamliel ein Problem damit, dass verheiratete Frauen nicht über ihren eigenen Besitz verfügen dürften<sup>167</sup>:

אמר רבי יהודה: אמרו לפני רבן גמליאל: הואיל וזכה באישה לא זכה בנכסים? אמר להם, בחדשים אנו בושים, אלא שאתם מגלגלין עלינו את הישנים<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Peskowitz gibt zu bedenken, dass es an dieser Stelle vielmehr darum geht, dass männliche Gelehrte das Verhältnis einer Frau zu ihrem eigenen Besitz festlegen als dass hier eine Frau und ihr Besitz im Fokus liegen. Die Gelehrten suchen in dieser Mischna nach einer Legitimation dafür, dass eine Frau bei verschiedenen Abhängigkeiten von einem Mann nicht über ihren Besitz verfügen kann. Außerdem wird die Frau nicht ohne Bezug zu einem Besitzverhältnis gesehen. Vgl. PESKOWITZ, M.: *Spinning Fantasies* (1997), 31–32; 35–44.

<sup>165</sup> mKet 8,1: Eine Frau, der Güter zufielen, bevor sie verlobt war – das Haus Schammai und das Haus Hillel stimmen überein, dass sie verkaufen oder weggeben kann und dass das rechtskräftig ist.

<sup>166</sup> mKet 8,1: Fielen sie ihr zu, nachdem sie verlobt war, das Haus Schammai sagt: Sie kann verkaufen; und das Haus Hillel sagt: Sie kann nicht verkaufen. Beide aber stimmen darin überein, dass, wenn sie verkauft oder weggegeben hat, dies rechtskräftig ist.

<sup>167</sup> Rabban Gamliel sei der Meinung, diese Regelung sei nicht mit der Tora begründbar. Vgl. LANGER, G.: *Vermögen von Frauen in der Ehe* (1992–1993), 54.

<sup>168</sup> mKet 8,1: Sagte Rabbi Jehuda: Sie fragten bei Rabban Gamliel an: Da er die Frau

Nach Peskowitz liegt das Problem der Gelehrten nur darin, dass ihre Regelungen keine zufriedenstellende Basis hätten<sup>169</sup>.

Nach der Hochzeit könne eine Frau jedoch nicht mehr über ihr zufallende Güter bestimmen:

נפלו לה משנישאת – אלו ואלו מודים, שאם מכרה ונתנה, שיוציא הבעל מיד הלקוחות<sup>170</sup>.

Nach der Mischna unterscheide Rabbi Shimon zwischen Gütern, von denen der Ehemann etwas weiß und denen, über die er nichts weiß. Von den dem Ehemann bekannten Gütern könne die Ehefrau nichts verkaufen, denn dies sei ungültig. Die Güter jedoch, über die der Ehemann nichts weiß, könnten von der Ehefrau rechtsgültig verkauft und weggegeben werden<sup>171</sup>:

רבי שמעון חולק בין נכסים לנכסים: נכסים הידועים לבעל, לא תמכור; שאם מכרה ונתנה, בטיל. ושאינן ידועים לבעל, לא תמכור; שאם מכרה ונתנה, קיים<sup>172</sup>.

Diese Regelung des Rabbi Schimon hat den Anschein einer Relativierung der eingeschränkten Handlungsfähigkeit einer Ehefrau, ähnlich wie die Aussage von Gaius, Frauen bräuchten nicht unbedingt einen Vormund<sup>173</sup>.

In der Tosefta findet sich unter tKet 9,2 eine Handlungsanweisung dar-

---

erworben hat, hat er da nicht auch ihre Güter erworben? Er sagte ihnen: Wegen der neuen sind wir beschämt, und ihr wollt noch die alten auf uns wälzen.

<sup>169</sup> Vgl. PESKOWITZ, M.: *Spinning Fantasies* (1997), 42–44.

<sup>170</sup> mKet 8,1: Fielen sie ihr nach der Hochzeit zu, so stimmen beide überein, dass, wenn sie sie verkauft oder weggegeben hat, der Mann sie aus der Hand der Empfänger zurückbekommt.

<sup>171</sup> Der Logik folgend könne dies nur auf Güter zutreffen, die der Ehefrau schon vor der Hochzeit zustanden, da alle nach der Hochzeit erhaltenen Güter der Autorität des Mannes unterstehen. Eine solche Diskussion sei nach Neusner nur bei einer Unklarheit relevant und eine Weiterentwicklung der Gedanken, die in mKet 8,1 diskutiert wurden. Krupp hingegen meint, Rabbi Shimon mache diese Unterscheidung, da der Mann die Frau eventuell allein wegen bestimmter Güter heiratete, diese also nicht ohne sein Einverständnis veräußert werden sollten. Laut Langer könne die Frau vor der Ehe über ihre Güter frei verfügen. Vor der Heirat, aber nach der Verlobung gäbe es jedoch eine rechtliche Grauzone. Vgl. NEUSNER, J.: *History of Mishnaic Law* (1980), 87; WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 90; LANGER, G.: *Vermögen von Frauen in der Ehe* (1992–1993), 53.

<sup>172</sup> mKet 8,2: Rabbi Schimon unterscheidet zwischen Gütern und Gütern: Die Güter, von denen der Mann weiß, verkauft sie nicht. Wenn sie sie verkauft und weggegeben hat, ist das ungültig. Und die, über die der Mann nichts weiß, verkauft sie nicht; wenn sie sie aber verkauft oder weggegeben hat, ist das rechtskräftig.

<sup>173</sup> Siehe Abschnitt 2.1.3.

über, wie eine Frau ihren Besitz von ihrem Ehemann fernhalten kann. Es wird von einer verheirateten Frau erzählt, die dies versucht, in dem sie einen Schuldbrief ausstellt, ohne sicher zu gehen, dass der Empfänger auch zurückzahlen wird. Das sei nach den Rabbinen jedoch nicht zulässig und wenn sie diesen Fehler mache, könne der Ehemann den Brief umgehen. Die Frau hat jedoch die Möglichkeit, eine zeitlich begrenzte Schenkung an eine dritte Person zu tätigen und diese Begrenzung im Vertrag deutlich zu machen:

הרוצה להבריא נכסיה מפני בעלה כותבתן בטפיה לאחר דברי רבן שמעון בן גמליאל וחכמים אומרים מצחק הוא בה אלא כותבתן במתנה מהיום עד שעה שארצה<sup>174</sup>.

Die Gelehrten lehnen die Transaktion ohne den Zusatz den Datums ab, da sich der Begünstigte sonst weigern könnte, den Betrag zurückzuzahlen<sup>175</sup>. So kann diese Ehefrau also ohne ihren Ehemann Geschäfte tätigen und gleichzeitig ihr Vermögen vor ihren Ehemann ferhalten.

Ein weiterer Fall, in dem es für eine Ehefrau möglich gewesen sein sollte, über ihren eigenen Besitz verfügen zu können, scheint der folgende in Mischna mKet 9,1 zu sein. Hier verzichtet ein Ehemann in einem Vertrag darauf, Anspruch auf das Vermögen seiner Ehefrau zu haben. Die Nutznießung und sein Recht, seine Frau zu beerben, bleiben erhalten:

הכותב לאשתו דין ודברים: אין לי בנכסייך, הרי זה אוכל פירות בחייה, ואם מתה, יורשה. ואם כן, למה כתב לה דין ודברים: אין לי בנכסייך? שאם מכרה ונתנה, קיים<sup>176</sup>.

Aus den Dokumenten der Babatha wissen wir, dass sie eventuell schon vor ihrer Ehe mit Jehuda diesen bei Transaktionen als Vormund hatte<sup>177</sup>. Falls

<sup>174</sup> tKet 9,2: She who wants to shelter her property from her husband writes them over to someone else in a writ of indebtedness signed on faith; the words of Rabban Simeon ben Gamliel. And the sages say, he just ridicules her [and grabs what he wants, such a writ having no weight whatsoever.] But, she writes them over in a writ of donation, from this date to any time I want.

<sup>175</sup> Vgl. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 149.

<sup>176</sup> mKet 9,1: Wer seiner Frau eine Abmachung schreibt: Ich werden von deinen Gütern nichts haben, so isst dieser von den Früchten zu ihren Lebzeiten, und wenn sie stirbt, erbt er. Warum hat er eine Abmachung geschrieben: Ich werde von Deinen Gütern nichts haben? Damit, wenn sie sie verkauft oder weggibt, es Gültigkeit hat.

<sup>177</sup> Vgl. CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 38–39.

### 3 Die verheiratete Frau

von diesen Dokumenten auf Wissen, das auch den rabbinischen Gelehrten über Alltagsleben von Juden in Judäa oder Syria Palaestina geläufig gewesen sein dürfte, geschlossen werden kann, gingen die Gelehrten nicht davon aus, dass Ehefrauen eigenständig mit Besitz umgingen. Was eine Frau mit Besitz tut, von dem ihr Ehemann nichts weiß, ist hingegen reine Spekulation. Das Vermögen, etwas besitzen zu können, räumt der Ehefrau keine Handlungsspielräume ein und sie bleibt während der Ehe von ihrem Ehemann abhängig.

Auch die Mischna mKet 8,3 geht davon aus, dass die Frau Besitzerin von Geld oder Gütern sein kann, während der Ehemann bestimmt, wie zum Beispiel Geld verwaltet werden soll und außerdem »von den Früchten« des in Land investierten Geldes profitiert. Die Mischna gibt Vorschläge, wie am besten mit dem Geld der Ehefrau umgegangen werden und dass es investiert werden sollte. Die Gelehrten sorgen sich also darum und schreiben vor, der Ehemann solle, falls seine Ehefrau Geld oder Teile einer Ernte erhalte, damit Boden erwerben:

נפלו לה כספים, ילקח בהם קרקע, והוא אוכל פירות. פירות תלושין מן הקרקע ילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות.<sup>178</sup>

In der Mischna wird auch anderer Besitz einer Frau thematisiert. Knechte und Mäde, die einer Ehefrau von ihrem Vater als Erbe hinterlassen wurden, sollen verkauft und in Boden investiert werden, damit der Ehemann von den Früchten profitieren kann. Dies folgt den Überlegungen der vorhergehenden Mischnajot, jedoch wird hier der Vorbehalt des Rabban Shimon ben Gamliel angeführt, der meint, es gehe gegen die Ehre des Hauses ihres Vaters, seinen Hausstand zu verkaufen<sup>179</sup>:

<sup>178</sup> mKet 8,3: Fallen ihr Gelder zu, so erwirbt man damit Boden und er genießt die Früchte. Von Früchten, die vom Boden losgelöst sind, erwirbt man Boden und er genießt die Früchte.

<sup>179</sup> Das gleiche gilt für Ölbäume und Weinstöcke: mKet 8,5:

נפלו לה זיתים וגפנים – הזקנים יימכרו לעצים, וילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות. רבי יהודה אומר: לא תמכור, מפני שהן שבה בית אביה.

Fielen ihr Olivenbäume oder Weinstöcke zu – die alten werden als Holz verkauft und dafür wird Boden erworben und er genießt die Früchte. Rabbi Jehuda sagt: Sie verkauft

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

נפלו לה עבדים ושפחות – הזקנים ימכרו, וילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא תמכור, מפני שהן כבוד בית אביה<sup>180</sup>.

Diese Fälle dürften recht selten eingetreten sein, jedenfalls nach der Logik der Mischna. Denn weibliche Nachkommen erben erst dann, wenn eine bestimmte Anzahl männlicher Nachkommen fehlen.

Die Regelung, den Besitz einer Frau in Grund und Boden zu investieren, ist für die Frau kein Nachteil, auch wenn die Gelehrten hier in erster Linie ihren Ehemann als Nutznießer im Auge haben. Satlow jedoch schätzt diese Regelungen als sehr negativ ein und meint, das achte Kapitel zeige, dass die Rechte einer verheirateten Frau beschnitten werden: »There seems to be a move to limit a wife's right to full control over her independent property«<sup>181</sup>. Wegner kommentiert das achte Kapitel des Traktats *Ketubbot*, indem sie erklärt, verheiratete Frauen würden mit der Heirat wissentlich ihr Recht, frei über ihre eigenen Geschäfte entscheiden zu können, an den Ehemann abtreten. So würden sie in ihrer Handlungsfähigkeit beeinträchtigt werden. Unklarheiten gäbe es immer nur dann, wenn eine Frau verlobt, aber noch nicht verheiratet sei und somit ihre Rechte noch nicht abtrat<sup>182</sup>.

Die Rechte einer Frau, über ihr eigenes Vermögen frei zu verfügen, werden durch die Regelungen dieser Mischnajot zweifellos beschnitten. Die Interessen einer Frau werden dabei jedoch nicht ignoriert, auch wenn die des Ehemanns doch im Vordergrund diskutiert werden und das Interesse der Gelehrten halten.

Die rabbinischen Gelehrten bestehen in ihrer Diskussion rund um die *Ketubba* darauf, dass ein Ehemann zwar für den Erhalt der Geldsumme der *Ketubba* und auch des *Melog* verantwortlich<sup>183</sup> ist – die Frau hat also kei-

---

sie nicht, denn sie sind die Pracht des Hauses ihres Vaters.

<sup>180</sup> mKet 8,5: Fielen ihr (als Erbe) Knechte und Mäde zu – die alten werden verkauft und dafür wird Boden erworben und er genießt die Früchte. Rabban Schimon ben Gamliel sagt: Sie verkauft sie nicht, denn sie sind die Ehre des Hauses ihres Vaters.

<sup>181</sup> SATLOW, M. L.: *Jewish Marriage in Antiquity* (2001), 207.

<sup>182</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 90.

<sup>183</sup> Vgl. KLEIN, B. E.: *Jüdisches Ehegüter- und Erbrecht* (2011), 43.

nerlei Handlungsspielraum was ihre *Ketubba* oder ihren eigenen Besitz angeht – aber diese Verantwortung auch sinnvoll tragen muss. Das mitgebrachte Vermögen sollte möglichst nicht verringert, sondern eher investiert und vergrößert werden<sup>184</sup>. Denn auch den Betrag, den eine Frau mit in die Ehe mitbringt, eventuell als *Melog*<sup>185</sup>, verwaltet der Ehemann. Dieser soll jedoch nach der Mischna auch auf diesen Besitz seiner Ehefrau achtgeben.

Bringt die Ehefrau viel Geld in die Ehe mit, muss der Ehemann etwas darauf zahlen, um mit diesem Geld Geschäfte machen zu können. Ein Beispiel für diese Überlegungen der Gelehrten findet sich im sechsten Kapitel des Traktats *Ketubbot*. Eine Frau versprach, 1000 Denare mit in die Ehe zu bringen und ihr Ehemann ist dazu verpflichtet, die gleiche Summe inklusive 50 Prozent, also 15 Minen, einzusetzen:

פסקה להכניס לו אלף דינר, והוא פוסק כנגדן חמישה עשר מנה<sup>186</sup>.

Diese Regelung wird auch an einem Beispiel mit einer kleineren Summe gemacht. In Mischna mKet 6,4 legt der Ehemann für jeden Sela sechs Denare zurück:

פסקה להכניס לו כספים, סלעיו ונעשת ששה דינרים<sup>187</sup>.

Dadurch sei sichergestellt, dass eine Frau nicht nur die *Ketubba*, die der Ehemann für sie zurücklegt, nach Beendigung der Ehe zurückerlangen kann. Es wird auch versichert, dass sonstiges Vermögen, das als Mitgift für den Mann zur Tätigkeit von Geschäften zur Verfügung steht, an die Frau zurückgehen kann<sup>188</sup>. Außerdem kann der Ehemann diese Geldsumme der Ehefrau nur selbst für Geschäfte nutzen, wenn er den gleichen Betrag und zusätzliche 50 Prozent der Summe selbst aufbringen und dagegen halten kann.

<sup>184</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 179–180.

<sup>185</sup> Siehe Abschnitt 3.1.4.

<sup>186</sup> mKet 6,3: Hat sie zugesagt, eintausend Dinar (in die Ehe) zu bringen, setzt er dagegen fünfzehn Minen an.

<sup>187</sup> mKet 6,4: Verspricht sie ihm Bargeld zu bringen, so wird der Sela zu sechs Dinaren berechnet.

<sup>188</sup> Neusner ergänzt an dieser Stelle, dass der Ehemann diese Summe im Vertrag der *Ketubba* festhält und diese dann Teil der *Ketubba* ist. Vgl. NEUSNER, J.: History of Mishnaic Law (1980), 66.

### 3.1 Die Ehe in Rom und jüdische Ehevertragsmodelle

Da die Ehefrau nach der Mischna nicht selbst über Geld verfügen kann, gibt es auch dafür eine Handlungsanweisung, wieviel der Ehemann seiner Ehefrau zur Verfügung stellen sollte. Es wird genau bestimmt, wieviel Geld der Ehemann seiner Ehefrau für die קופה zur Verfügung stellt, nämlich für jede Mine, die sie mit in die Ehe bringt, 10 Dinar<sup>189</sup>:

החתן מקבל עליו עשרה דינרין וקופה לכל מנה<sup>190</sup>.

Nach Rabban Shimon ben Gamliel könnten diese Dinge »nach dem Landesbrauch« entschieden werden:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל כמנהג המדינה<sup>191</sup>.

Darauf, dass die Redaktoren der Mischna eher den Ehemann im Auge hatten, lässt die Mischna mKet 8,4 schließen, nach der die Gelehrten dem Ehemann zu bedenken geben, den Zeitpunkt einer Scheidung so zu wählen, dass er möglichst viel Profit von einer Nutznießung machen kann<sup>192</sup>:

רבי שמעון אומר: מקום שייפה כוחו בכניסתה, הורע כוחו ביציאתה, מקום שהורע כוחו בכניסתה, ייפה כוחו ביציאתה. פירות מחוברין לקרקע בכניסתה שלו, וביציאתה שלה, התלושין מן הקרקע, בכניסתה שלה, וביציאתה שלו<sup>193</sup>.

Die Mischnajot geben den Anschein, als würde das Vermögen, das eine Frau mit in eine Ehe bringt, ihr nach dem Ende der Ehe erstattet. Die Autoren der Mischna geben nicht an, dass der Besitz an die männlichen Verwandten

<sup>189</sup> Krupp übersetzt קופה hier mit »Toilettenkästchen«, Correns »Korb« und Neusner schlägt »pocket money« vor. Nach Jastrow kann קופה verschiedene Arten Gefäße beschreiben und im Artikel wird mKet 6,4 als Beispiel für das Wort zitiert und קופה unübersetzt gelassen. Vgl. ebd.; CORRENS, Dietrich: Die Mischna. Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns, Wiesbaden 2005, 336; KRUPP, M.: Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar (2002–2016), 42.

<sup>190</sup> mKet 6,4: Der Bräutigam nimmt es auf sich, zehn Dinare für das (Toiletten-) Kästchen (der Frau) für jede Mine aufzuwenden.

<sup>191</sup> mKet 6,4: Rabban Schimon ben Gamliel sagt: Alles nach dem Landesbrauch.

<sup>192</sup> Vgl. NEUSNER, J.: History of Mishnaic Law (1980), 90.

<sup>193</sup> mKet 8,4: Rabbi Schimon sagt: Was beim Eintritt (in die Ehe) ein Vorteil ist, ist bei der Scheidung ein Nachteil und was beim Eintritt ein Nachteil ist, ist bei der Scheidung ein Vorteil. Früchte, die mit dem Boden verbunden sind, gehören beim Eintritt ihm und bei der Scheidung ihr, und die vom Boden losgelöst sind gehören beim Eintritt ihr und bei der Scheidung ihm.

### 3 Die verheiratete Frau

der Frau geht. Außerdem gehen sie in den Beispielen von Besitz aus, den eine Frau erbt. Das kam zwar unter Beachtung der Regeln der Mischna nicht häufig vor, aber wenn es vorkam, so gehörte das Erbe einer Frau ihr und wurde von ihr verwaltet, wenn sie nicht verheiratet war.

Das gleiche gilt für die Mischna, in der die Vor- und Nachteile des Ehemanns bei der Investition in den Besitz der Ehefrau angeführt werden. Es handelt sich um den Fall, in dem der Ehemann selbst in den Besitz seiner Frau investieren muss, ohne auf lange Sicht einen Gewinn machen zu können. Er wird entschädigt, falls es zu einer Scheidung kommt und er zwar investiert, aber keinen Profit gemacht hat:

המוציא יציאות על נכסי אשתו – הוציא הרבה ואכל קמעה, קמעה ואכל הרבה, מה שהוציא הוציא, ומה שאכל אכל. הוציא, ולא אכל, יישבע כמה הוציא, ויטול<sup>194</sup>.

Ein Ehemann kann nach der Mischna auf verschiedene Arten und Weisen von dem Besitz seiner Ehefrau profitieren, während die Ehefrau innerhalb der Ehe maximal in ihrem Handlungsspielraum eingeschränkt ist. Während eine Ehe andauert, kann eine Ehefrau über ihren eigenen Besitz im von der Mischna ausgegangenen Normalfall nicht verfügen. Dass er keine Rolle für sie spielt, kann jedoch nicht gesagt werden, da ihr Ehemann den Besitz anlegt, von ihm lebt und profitiert. So hat ein Mann nicht nur Interesse, eine Frau mit Vermögen zu heiraten, sondern auch mit dieser Frau verheiratet zu bleiben, da der Besitz nach der Ehe zurück an die Frau gehen muss. Außerdem ist der Besitz dann für die Frau wichtig, sollte die Heirat durch Scheidung oder den Tod des Ehemanns enden. Denn dann würde der Besitz an sie fallen und sie könnte über ihn verfügen. Außerdem wäre es für eine weitere Heirat attraktiver.

Nicht nur die *Ketubba* unterscheidet sich grundlegend von der römischen Mitgift. Auch eine sonstige Ausstattung einer Frau durch ihre Familie wird

<sup>194</sup> mKet 8,5: Wer Ausgaben hat für die Güter seiner Frau, hat er hohe Ausgaben und geringen Nutzen, geringe Ausgaben und hohen Nutzen – was er ausgegeben hat, hat er ausgegeben und was er an Nutzen hatte, hatte er an Nutzen. Hat er (nur) Ausgaben gehabt und keinen Nutzen, schwört er, wieviel er ausgegeben hat, und bekommt es.

nach einer Ehe an die geschiedene oder verwitwete Frau gezahlt und geht, jedenfalls nach den Beispielen der Mischna, nicht an männliche Mitglieder ihrer Familie.

### 3.1.5 Zusammenfassung

Bei der Betrachtung der *Ketubba* in der Mischna unter Beachtung einiger Dokumente aus dem Archiv der Babatha wird deutlich, dass es den rabbinischen Gelehrten bei diesem Thema nicht nur um theoretische Diskussionen und Auslegungen ging. Vielmehr setzten sie sich mit tatsächlichen Alltagsproblemen auseinander und ließen aus ihrer eigenen Lebenswelt Informationen wie den Ehevertrag in Form der *Ketubba* in die Mischna und Tosefta einfließen. Zwar wird aus den untersuchten Mischnajot deutlich<sup>195</sup>, wie wichtig das Thema von Besitzansprüchen war. Das Hauptanliegen in ihrem Bestreben, das Konzept *Ketubba* und Regelungen zum Umgang mit diesem Konzept zu erarbeiten, scheint jedoch nicht im Güterrecht und in Bestimmungen zum Gütertausch zu liegen. Tatsächlich wird in diesen Mischnajot der Anschein erweckt, man müsse Entscheidungen darüber treffen, wie einer Frau nach dem Ende ihrer Ehe eine bestimmte Geldsumme zugesichert werden kann.

Zunächst scheinen eine *Ketubba* des rabbinischen Rechts der Mischna und eine *dos* wie sie in den Digesten vorkommt, grundlegend verschieden: Die *Ketubba* ist ein Geldbetrag, der vom Ehemann für die Ehefrau zurückgelegt wird und bei einer Scheidung oder dem Tod des Ehemanns an die Ehefrau zurückgezahlt wird. Die *dos* hingegen ist ein vom Vater der Braut zur Verfügung gestellter Betrag, der entweder an ihn oder seine Tochter nach Ende der Ehe zurückgezahlt werden soll, wobei eine *dos* auch von einem Dritten bestellt und zurückverlangt werden kann. Jedoch werden gerade im Unterschied zur römischen *dos* die Besonderheiten der *Ketubba* der Mischna deutlich.

In der Mischna steht beim Thema der *Ketubba* nicht im Vordergrund, wie

---

<sup>195</sup> Siehe Abschnitt 3.1.1 und Abschnitt 3.1.2.

### 3 Die verheiratete Frau

ein Ehemann oder Vater einer Ehefrau am besten das Geld der Tochter in der Familie hält. Vielmehr konnte festgestellt werden, dass die rabbinischen Gelehrten die *Ketubba* als Geldzahlung meinten, die einer Ehefrau zustand und nicht ihrem Vater oder anderen männlichen Familienmitgliedern. Nach der Mischna sollte auch jeglicher Reichtum, den die Ehefrau als *Melog*, Mitgift, Brautausstattung oder Besitz mit in die Ehe bringt, ihr nach dem Ende der Ehe zur Verfügung stehen.

Das römische Konzept der *dos* scheint hingegen zunächst unabhängig von der Zukunft einer verwitweten oder geschiedenen Ehefrau gedacht, da eine *dos* an denjenigen zurückgezahlt wird, der sie ausgestellt hat. In den meisten Fällen jedoch, wenn die *dos* vom Vater der Braut ausgestellt wurde oder einer Frau der Betrag für die *dos* geschenkt wurde, diente sie genau wie die *Ketubba* dazu, eine verwitwete oder geschiedene Frau – meist im väterlichen Haushalt – unterhalten zu können. Die *dos* diente jedoch auch zur Versorgung einer Ehefrau während ihrer Ehe. Hierfür diente die *Ketubba* nicht, sondern die Arbeit der Ehefrau im Haushalt galt als Gegenleistung dafür, dass der Ehemann ihr Kleidung und Nahrungsmittel zur Verfügung stellte.

Aus der Tosefta-Stelle am Anfang des Abschnittes (Abschnitt 3.1) und den Dokumenten der Babatha wird deutlich, welche alltagspraktische Bedeutung Dokumenten in den Augen der rabbinischen Gelehrten und für Bewohner Judäas beigemessen wurden. Eine römische Ehe hingegen kam ohne Vertrag aus. Die Betrachtung der *Ketubba* Babathas unterstreicht weiterhin, dass die beiden Konzepte *Ketubba* und *dos* höchstwahrscheinlich unabhängig von einander entstanden. Auch wenn die *Ketubba* unter anderem für die Verbesserung der Stellung von Frauen von den rabbinischen Gelehrten in ihre Literatur aufgenommen wurde, ist sie nicht die Antwort auf die in Rom übliche Form der Ehe oder das Konzept der *dos*. Auch wenn es wichtig sein konnte, ein Ehevertragsmodell so zu gestalten, dass es vor einem römischen Gericht Gültigkeit hatte, gab es unter der jüdischen Bevölkerung der Region um die judäische Wüste genügend Formen von Eheverträgen, dass auf römische Formen nicht zurückgegriffen werden musste.

Die *Ketubba* entwickelte sich jedoch unter der jüdischen Bevölkerung Judäas und Syria Palaestinas nicht ohne Einflüsse. Die Personen um Babatha kannten neben der *Ketubba* auch griechische Ehevertragsmodelle, nutzten diese und wurden von diesen beeinflusst. So sind sicherlich auch die Formeln der *Ketubba* wie wir sie aus der Mischna kennen, ein im Kontext seines Umfelds zu betrachtendes Produkt ihrer Zeit. Wie Satlow schon bemerkte, halfen die jeweiligen auf religiöse und ethnische Besonderheiten zurückzuführenden Details im rabbinischen Rechtsdiskurs den Gelehrten dabei, ihren eigenen religiösen oder kulturellen Raum im römischen Reich zu gestalten und erhalten<sup>196</sup>. Die Regelungen zur *Ketubba* können auch in diesem Kontext gesehen werden.

### 3.2 Die *Ketubba* und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Die *Ketubba* konnte Vorteile für Frauen bringen und in der Praxis ein für eine Frau sehr wichtiges Dokument darstellen. Die *Ketubba* war vor allem ein Konzept der Sicherheit für Frauen, das es in Rom schlichtweg nicht gab. Einige wichtige Punkte der *Ketubba* sollen an dieser Stelle detailliert analysiert und diskutiert werden.

Innerhalb der rabbinischen Literatur wird ein Idealbild der Ehefrau geschaffen, dass eng mit dem Haushalt verbunden ist, wie auch aus literarischen Quellen der griechisch-römischen Antike bekannt<sup>197</sup>. Im Talmud werden die Wörter Frau und Haus sogar bedeutungsgleich verwendet<sup>198</sup>. In der Mischna werden Ehefrauen durch Drohungen angehalten, sich nach ei-

<sup>196</sup> Vgl. SATLOW, M. L.: *Slipping Toward Sacrament* (2003), 69; 89.

<sup>197</sup> Vgl. z.B. TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 185–186; COHEN, David: *Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens*, in: *G&R* 36 (1989), 3–15, hier 7; Xen. *Oec.* 7. Vgl. FOLEY, Helene / POMEROY, Sarah B. / SHAPIRO, Alan: *Women in Classical Athens: Heroines and Housewives*, in: Fantham, Elaine (Hrsg.): *Women in the Classical World*, New York 1994, 68–127, hier 71.

<sup>198</sup> Vgl. ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 226.

nem speziellen Muster zu verhalten und nicht gegen einen bestimmten, von den rabbinischen Gelehrten vorgegebenen Verhaltenskatalog zu verstoßen. Nach den rabbinischen Gelehrten verwirkt eine Ehefrau ihr Recht auf die Auszahlung der ihr versprochenen *Ketubba*, wenn sie sich nicht an diese Verhaltenserwartungen hält. Die *Ketubba* konnte als Druckmittel gegen Frauen benutzt werden.

### 3.2.1 Tätigkeiten der Ehefrau im Haushalt

Frauen bekamen bestimmte Aufgaben im Haushalt von den Autoren der Mischna zugeschrieben. Einige Aufgaben sind religiös motiviert. Was religiöse Gebote angeht, meinen die Gelehrten, dass Frauen von allen zeitgebundenen Geboten befreit seien, aber nicht von Geboten, die nicht zeitgebunden sind:

וכל מצות עשה שהזמן גרמה-האנשים חייבין, והנשים פטורות; וכל מצות עשה שלא הזמן גרמה-אחד אנשים ואחד נשים, חייבין<sup>199</sup>.

Hier wird ein Unterschied zwischen Männern und Frauen gemacht. Jedoch sind Frauen wie Männer zu allen Verboten verpflichtet, egal ob zeitgebunden oder nicht:

וכל מצוה בלא תעשה, בין שהזמן גרמה ובין שלא הזמן גרמה-אחד אנשים ואחד נשים, חייבין; חוץ מבל תקיף, ומבל תשחית, ומבל תיטמא למתים<sup>200</sup>.

Die Tätigkeiten einer Ehefrau werden im Zuge einiger Diskussionen der rabbinischen Gelehrten innerhalb der Mischna besprochen. Zwei Mischnajot stechen jedoch besonders heraus, da sie die Rolle der Ehefrau einengen und auf einige Aufgaben und Pflichten reduzieren. Die Gelehrten schaffen einen Rahmen, innerhalb dessen die Ehefrau sich bewegen kann, dessen Grenzen sie aber nicht überschreiten darf.

<sup>199</sup> mKid 1,7: Jedes Gebot, das an seine Zeit gebunden ist, zu dem sind Männer verpflichtet und Frauen davon befreit. Und jedes Gebot, das nicht an eine Zeit gebunden ist, zu dem sind sowohl Männer wie Frauen verpflichtet.

<sup>200</sup> mKid 1,7: Und jedes Verbot, einerlei ob an Zeit gebunden oder nicht, zu dem sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet außer dem Verbot des Haareschneidens, des Bartstutzens und der Verunreinigung der Toten.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Erstens droht Mischna mShab 2,6 Frauen bei Abweichungen von der in der Mischna vorgeschriebenen Lebensweise mit dem Tod bei der Geburt:

על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן- על שאינן זהירות בניהה, ובחלה, ובהדלקת הנר<sup>201</sup>.

Hier werden drei Aufgaben der Ehefrau im jüdischen Haushalt deutlich, die an religiöse Rituale gebunden sind und für den Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinschaft wichtig sind. Ehefrauen sind dafür verantwortlich, darauf zu achten, ob sie beim Geschlechtsverkehr mit dem Ehemann kultisch rein sind, an die Teighebe am Shabbat zu denken und die Lichter vor dem Shabbat anzuzünden.

Zweitens zeichnet die Mischna mKet 5,5 ein Bild der Tätigkeiten einer Ehefrau im Haushalt, die mit typisierten griechisch-römischen Bildern der Antike über das Leben von Frauen übereinstimmen. Die rabbinischen Gelehrten stellen die Aufgaben einer Frau im Haushalt als Arbeiten, die sie für ihren Ehemann verrichtet<sup>202</sup>, dar:

אלו מלאכות שהאישה עושה לבעלה: טוחנת ואופה ומכבסת ומבשלת ומניקה את בנה ומצעת את המיטה ועושה בצמר<sup>203</sup>.

Peskowitz diskutiert, dass die rabbinischen Gelehrten an dieser Stelle die Arbeit der Frau als Eigentum des Ehemannes konstruieren<sup>204</sup>. Nach Heger sei dies im Einklang mit dem Verständnis rabbinischer Gelehrter von der Ehefrau als die Helferin des Mannes nach Genesis 2, 20–22<sup>205</sup>.

Das Stillen des Sohnes<sup>206</sup> und im übertragenden Sinne sicherlich das Stil-

<sup>201</sup> mShab 2,6: »Wegen dreier Übertretungen sterben Frauen in der Stunde ihres Gebärens: weil sie nachlässig [mit den Geboten] sind bei Menstruation, bei Teighebe und beim Anzünden der [Sabbat-]Lampe«.

<sup>202</sup> Auch Gail Labovitz macht darauf aufmerksam, dass hier die Rolle der Mutter hinter die der Ehefrau zurückfällt, was für die gesamte Mischna zu beobachten sei. Vgl. LABOVITZ, Gail: »These are the Labors«: Constructions of the Woman Nursing Her Child in the Mishnah and Tosefta, in: NASHIM 3 (2000), 15–42, hier 18. Dies wurde in der Einleitung bereits angesprochen (Kapitel 1).

<sup>203</sup> mKet 5,5: Dieses sind die Arbeiten, die die Frau für ihren Mann tut: Sie mahlt, sie backt, sie wäscht, sie kocht, stillt ihren Sohn, macht das Bett und arbeitet mit Wolle.

<sup>204</sup> Vgl. PESKOWITZ, M.: *Spinning Fantasies* (1997), 96–100.

<sup>205</sup> Vgl. HEGER, P.: *Women in the Bible* (2014), 17.

<sup>206</sup> Hier ist auffällig, dass explizit von einem Sohn und nicht Säugling oder einem anderen

len der Kinder, zeigt, dass die rabbinischen Gelehrten die Rolle der Mutter als Arbeitsanteil im Haushalt ansahen<sup>207</sup>, der, wie weiter unten deutlich wird, auch von einer Magd übernommen werden konnte.

Außerdem scheinen die Gelehrten die Beschäftigungen der idealen Hausfrau regulieren zu wollen, denn sie stellen Handlungsvorschläge dafür auf, wie sich eine Hausfrau die Arbeit des Haushaltes mit ihrer Magd oder mehreren Mägden einteilen sollte<sup>208</sup>:

הכניסה לו שפחה אחת, לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת; שתים, אינה מבשלת ואינה מגיקה את בנה; שלוש; אינה מצעת את המיטה; ארבע, יושבת בקתדרה<sup>209</sup>.

Pomeroy ist der Meinung, aristokratische Frauen hätten sich in Rom an den Idealvorstellungen, die Soran im zweiten Jahrhundert zum Beispiel für die Pflege von Kindern durch Sklaven entwickelte, orientiert<sup>210</sup>.

Schließlich geben sie noch an, dass einer Frau nicht langweilig werden dürfte und suggerieren, der Ehemann könne im Haushalt alle Dinge selbst bestimmen<sup>211</sup>:

רבי אליעזר אומר: אפילו הכניסה לו מאה שפחה, כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זמה<sup>212</sup>.

---

geschlechtsneutralen Begriff die Rede ist. In modernen Übersetzungen der hebräischen Bibel wird Sohn im Plural, בנים, zwar oft mit Kindern statt Söhnen übersetzt, dass aber Kinder statt Söhne in der Mischna gemeint waren, ist nicht sicher. Lapin geht davon aus, dass auch mit בנה, »ihr Sohn«, »ihre Kinder« gemeint ist Vgl. LAPIN, H.: Maintenance of Wives (2003), 179.

<sup>207</sup> Vgl. ILAN, T.: Jewish Women in Greco-Roman Palestine (1995), 186–185.

<sup>208</sup> Dies deckt sich weitgehend mit römischen Sitten aristokratischer Frauen, deren repräsentatorische Pflichten schwerer wogen als deren Aufgaben als Mutter (zum Beispiel ihre Kinder zu stillen). Vgl. z. B. POMEROY, S. B.: Murder of Regilla (2007), 15–16.

<sup>209</sup> mKet 5,5: Bringt sie eine Magd (in die Ehe), mahlt, backt und wäscht sie nicht; zwei (Mägde), kocht sie nicht und stillt nicht ihren Sohn; drei, macht sie nicht das Bett; vier, so sitzt sie im Lehnstuhl.

<sup>210</sup> Zum Beispiel Sor. gyn. 2.12.20. Vgl. POMEROY, S. B.: Murder of Regilla (2007), 16–17.

<sup>211</sup> Hauptman macht darauf aufmerksam, dass die Aufgabenteilung dadurch unausgeglichen ist, dass der Ehemann über die Zeit seiner Ehefrau verfügen kann, sie aber nicht über seine Zeit, was im Einklang mit Haushaltsmodellen antiker Gesellschaften im Mittelmeerraum steht. Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 62.

<sup>212</sup> mKet 5,5: Rabbi Elieser sagt: Wenn sie sogar hundert Mägde mitbringt, zwingt er sie, mit Wolle zu arbeiten, denn Nichtstun führt zu Unzucht.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Die Idee, dass eine Frau sich durch Langeweile zur Untreue hinreißen wird, ist auch aus der griechischen Literatur bekannt<sup>213</sup>. Nach Rabban Schimon ben Gamliel führe es für eine Frau sogar zur Depression, wenn sie keine Aufgaben im Haushalt zu erledigen hätte:

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה, יוציא וייתן כתובה, שהבטלה מביאה לידי שיעמום<sup>214</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten meinen, die Ehefrau würde diese Tätigkeiten für ihren Ehemann verrichten, da er für ihren Unterhalt Sorge<sup>215</sup>.

Der Unterhalt wird unter mKet 5,8 beschrieben:

נותן לה חצי קב קטנייה, וחצי לוג שמן, וקב גרוגרות, או מנה דבילה; אם אין לו, פוסק לעומתם פירות ממקום אחר. נותן לה מיטה, ומפץ; אם אין לו מפץ, מחצלת. נותן לה כפה לראשה, וחגור למותניה, ומנעל ממועד למועד, וכלים של חמישים זוז משנה לשנה. ואינו נותן לה, לא חדשים בימות החמה, ולא שחקים בימות הגשמים. אלא נותן לה כלים של חמישים זוז בימות הגשמים, והיא מתכסה בבליותיהם בימות החמה; והשחקים שלה<sup>216</sup>.

Diese genauen Angaben lassen darauf schließen, dass es für andere sichtbar gewesen sein muss, inwiefern ein Ehemann seine Frau ausstatten konnte. Vom Aussehen der Frau konnte also direkt auf die wirtschaftlichen Verhältnisse des Ehemanns geschlossen werden oder eben darauf, ob er sich an bestimmte Konventionen hielt.

Falls der Ehemann nicht für den Unterhalt seiner Ehefrau sorgt, hat er auch keinen Anspruch auf ihre Handarbeit. Das wird deutlich in der Misch-

<sup>213</sup> Vgl. ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 186; POMEROY, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975, 71–73; Xen. Mem. 2.7.7–10; Xen. Oec. 7–10.

<sup>214</sup> mKet 5,5: Rabban Schimon ben Gamliel sagt: Auch wer seine Frau durch ein Gelübde von der Arbeit entbindet, soll sie herausführen und ihr ihre Eheverschiebung geben, denn Nichtstun führt zu Depression.

<sup>215</sup> Vgl. ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 186.

<sup>216</sup> mKet 5,8: Er gibt ihr ein halbes Kav Hülsenfrüchte, ein halbes Log Öl und ein Kav getrocknete Feigen oder eine Mine Feigenkuchen. Und wenn er es nicht hat, misst er ihr an Stelle dessen Früchte von einem anderen Ort zu. Er gibt ihr eine Kopfbedeckung und einen Lendengurt und Schuhwerk von Fest zu Fest sowie Kleider im Werte von 50 Sus jährlich. Er gibt ihr keine neuen im Sommer und keine abgenutzten im Winter, sonder er gibt ihr Kleider im Werte von fünfzig Sus im Winter und sie trägt die gebrauchten im Sommer und die abgenutzten gehören ihr.

### 3 Die verheiratete Frau

na mKet 5,9, in der aufgeschlüsselt wird, inwiefern ein Ehemann seine Frau unterhalten muss:

ונותן לה מעה כסף לצרכיה, והיא אוכלת עימו מלילי שבת ללילי שבת; ואם אין נותן לה מעה כסף לצרכיה, מעשה ידיה שלה<sup>217</sup>.

Zusätzlich wird deutlich, dass die rabbinischen Gelehrten hin und wieder den Unterschied zwischen Wohlhabenden und Mittellosen im Blick hatten, auch wenn im Hintergrund der meisten Regelungen eher eine ökonomische Elite gestanden zu haben scheint:

ומה היא עושה לו-משקל חמש סלעים שתי ביהודה, שהן עשר סלעים בגליל, או משקל עשר סלעים ערב ביהודה, שהן עשרים סלעים בגליל. אם הייתה מניקה-פוחתין לה ממעשה ידיה, ומוסיפין לה על מזונותיה. במה דברים אמורים, בעניי שבישראל; אבל במכובד, הכול לפי כבודו<sup>218</sup>.

Die Ehefrau wird außerdem zu weniger anderen Arbeiten im Haushalt verpflichtet, wenn sie mit dem Stillen beschäftigt ist und soll mehr Verpflegung bekommen<sup>219</sup>.

Die Tosefta betont, dass eine umgekehrte Aufteilung im Haushalt für die Gelehrten keine Gültigkeit hat und nicht als sinnvoll erachtet wird. Sie beschreibt eine Szene, in der ein Mann eine Frau unter Bedingung heiratet, dass sie ihn unterhält und ihm die Gesetze der Tora lehrt:

נושא אדם אשה ופוסק עמה על מנת שלא לזון על מנת שלא לפרנס ולא עוד אלא שפוסק עמה ע"מ שתהא זנתו ומפרנסתו ומלמדתו תורה<sup>220</sup>.

<sup>217</sup> mKet 5,9: Er gibt ihr (wöchentlich) eine Silbermaa für ihre Bedürfnisse und sie speist mit ihm jeden Freitag Abend. Und wenn er ihr nicht eine Silbermaa für ihre Bedürfnisse gibt, so gehört der Ertrag ihrer Hände ihr.

<sup>218</sup> mKet 5,9: Und was arbeitet sie für ihn? Das Gewicht von fünf Sela Längsfäden in Judäa, das sind zehn Sela in Galiläa. Und wenn sie stillte, zieht man von ihrer Handarbeit ab und gibt ihr mehr für ihren Unterhalt. Wovon ist die Rede? Von einem Armen in Israel. Aber bei einer gut gestellten Person geht alles nach ihrer Stellung.

<sup>219</sup> Vgl. LABOVITZ, G.: »These are the Labors«: Constructions of the Woman Nursing Her Child in the Mishnah and Tosefta (2000), 19.

<sup>220</sup> tKet 4,7: A man marries a woman on condition of not having to maintain her and of not having to support her. And not only so, but he may make an agreement with her that she maintain and support him and teach him Torah.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Bei dieser Gelegenheit wird deutlich, dass der Ehemann die Pflicht hatte, seiner Ehefrau, wenn nicht seiner ganzen Familie, die Tora beizubringen.

Die Tosefta unterstützt das Beispiel mit einer Geschichte des Joshua, Sohn von Rabbi Aqiva. Dieser habe nach diesem umgekehrten Modell gelebt. Die Gelehrten akzeptieren jedoch diese Abmachung unter Eheleuten nicht:

מעשה ביהושע בנו של ר"ע שנשא אשה ופסק עמה ע"מ שתהא זנתו ומפרנסתו ומלמדתו תורה [...] אמרו [...] חכמים אין כלום אחר הקיצה<sup>221</sup>.

Dies bestätigt, dass die Gelehrten sich nicht vorstellten, dass eine geistige Beschäftigung einer Ehefrau, etwa wenn ihr genügend Mäde für die Erledigung des Haushaltes zur Verfügung stehen, eine sinnvolle Aufgabenteilung wäre.

Diese Mischnajot scheinen stilisierte Beschreibungen des Ehelebens einer Frau nach der Vorstellung der rabbinischen Gelehrten zu sein, wie sie zum Beispiel auch bei Xenophon vorkommen<sup>222</sup>. Aus weiteren Mischnajot, deren Inhalt etwas näher an einer Lebensrealität zu liegen scheinen, werden weitere Tätigkeiten von Ehefrauen deutlich.

Obwohl die rabbinischen Gelehrten in der Mischna entwickelten, dass eine Frau während ihrer Ehe nicht über ihren eigenen Besitz verfügte, beziehungsweise dieser ihrem Ehemann zur Verfügung stand und er davon profitieren konnte, wird in den Mischnajot mKet 9,4 und 9,6 deutlich, dass sich die rabbinischen Gelehrten vorstellten, dass eine Ehefrau oder eine Witwe, die im Haushalt ihres verstorbenen Ehemannes bleibt, als Verwalterin eingesetzt werden konnte:

המושיב אשתו חנונית או שמינה אפיטרופוס, הרי זה משביעה, כל זמן שירצה<sup>223</sup>  
und

<sup>221</sup> tKet 4,7: Joshua, the son of R. Aqiva married a woman and made an agreement with her that she maintain and support him and teach him Torah ... Sages said [...] Nothing validly follows the agreement.

<sup>222</sup> Vgl. COHEN, D.: Seclusion, Separation (1989), 7; Xen. Oec. VII.4–32.

<sup>223</sup> mKet 9,4: Wer seine Frau als Verkäuferin einsetzt oder als Verwalterin bestellt, kann sie jederzeit, wenn er will, schwören lassen.

### 3 Die verheiratete Frau

הלכה מקבר בעלה לבית אביה, או שחזרה לבית חמיה ולא עשת אפטרופיה-אין היורשין משביעין אותה; אם עשת אפטרופיה-היורשין משביעין אותה לעתיד לבוא, ואין משביעין אותה לשעבר<sup>224</sup>.

Andere von den rabbinischen Gelehrten erwähnte Tätigkeiten einer Ehefrau sind das Arbeiten als Spinnerin oder Bäckerin<sup>225</sup>:

רבי אליעזר אומר: אפילו על פילכה ועל עיסתה<sup>226</sup>.

Diese Beispiele zeigen, dass neben der Idealvorstellung der rabbinischen Gelehrten, eine Ehefrau im Alltagsleben ihrer Familie an verschiedenen Tätigkeiten beteiligt war und unterschiedliche Aufgaben erfüllte.

#### 3.2.2 Reinheitsgebote der Ehefrau

Eine weitere Verantwortung der verheirateten Frau lag darin, den Haushalt kultisch rein zu halten und darauf zu achten, dass das Ehepaar keinen Geschlechtsverkehr während ihrer Menstruation hatte, um den Ehemann nicht kultisch unrein werden zu lassen. Die Diskussion um die Einhaltung der Reinheitsgebote für Frauen während ihrer Menstruation nimmt in der Mischna einen großen Raum ein. Für die Untersuchung der Handlungsspielräume von Frauen und Verhaltenserwartungen und diese in der Mischna ist diese Diskussion wichtig, auch wenn dieses Thema kaum mit denen, die für römische Rechtsquellen von Bedeutung sind, in Verbindung gebracht werden kann.

<sup>224</sup> mKet 9,6: Geht sie vom Grab ihres Mannes in das Haus ihres Vaters oder kehrt sie in das Haus ihres Schwiegervaters zurück und war nicht als Verwalterin eingesetzt, können die Erben von ihr keinen Eid verlangen. Aber wenn sie zur Verwalterin eingesetzt ist, können die Erben für das Künftige einen Eid von ihr verlangen, aber für das Vergangene können sie keinen Eid von ihr verlangen.

<sup>225</sup> Baker diskutiert, wie verheiratete Frauen als Hausfrauen und nicht als professionelle Bäcker ihr Brot auf dem Markt verkauften (mChal 2,7) und wie Väter ihren Söhnen beibringen, dass es sich für sie nicht gehört, bei weiblichen Verkäuferinnen auf dem Markt zu kaufen (mBQ 10,9 und tBQ 11,5–9). Vgl. BAKER, C. M.: *Rebuilding the House of Israel* (2003), 80–84; auch: ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 102; ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 186–187.

<sup>226</sup> mKet 9,4: Rabbi Elieser sagt: Auch als Spinnerin oder Bäckerin.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Wie oben schon in Bezug auf die Mischna mShab 2,6 erwähnt, legten die rabbinischen Gelehrten großen Wert darauf, dass die Ehefrau drei Aufgaben oder Pflichten nicht vernachlässigte. Bei diesen Geboten handelt es sich um die Reinheitsgebote bezüglich ihrer Menstruation, das Gebot zum Teigopfer und das Entzünden der Lichter am Schabbat:

על שלוש עבירות הנשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות בנידה ובחלה ובהדלקת הנר.<sup>227</sup>

Diese Mischna liest sich wie eine Drohung und setzt Ehefrauen unter Druck, sich an die von Rabbinen aufgeschriebenen Regeln zu halten und diese drei Gebote gewissenhaft zu befolgen<sup>228</sup>. Gleichzeitig unterstellen die Verfasser dieser Mischna im Kindbett verstorbenen Frauen, sie hätten ihre Aufgaben nicht erfüllt<sup>229</sup>.

Das Einhalten der Gebote für Frauen – oder besser Ehefrauen – wird von den Rabbinen so interpretiert, dass Ehemänner von der Einhaltung der Pflichten ihrer Ehefrauen abhängig sind. So ist eine Ehefrau gleichzeitig dafür verantwortlich, dafür zu sorgen, dass der Ehemann nicht durch ihr Versäumen Gebote übertritt und schuldig, wenn dies doch geschieht. Diese Sichtweise hat zwei Ebenen: Einerseits wird einer Ehefrau gedroht, sie müsse ein bestimmtes Verhalten an den Tag legen. Andererseits wird einer Ehefrau Verantwortung zugeschrieben und ihr zugetraut, diese Verantwortung tragen zu können<sup>230</sup>.

Einerseits merkt Kraemer an, Frauen trügen deswegen die Pflicht, auf ihre eigene Periode zu achten, weil eine Frau die einzige Person sei, die mit Sicherheit feststellen könnte, ob sie menstruiert oder nicht<sup>231</sup>. Jedoch ist in der folgenden Betrachtung auch die These Charlotte Fonroberts zu beach-

<sup>227</sup> mShab 2,6: Um dreier Verfehlungen sterben Frauen beim Gebären: Wenn sie nachlässig sind bei Menstruation, beim Brotteig Absondern und beim Anzünden der Lampe.

<sup>228</sup> In dieser Weise schätzt auch Jonathan Klawans diese Mischna ein KLAWANS, J.: *Impurity and Sin* (2000), 106.

<sup>229</sup> Diese Lesart lehnt Klawans jedoch ab. ebd., 107.

<sup>230</sup> Vgl. ebd., 106; WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 163; KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings* (1992), 100.

<sup>231</sup> Vgl. ebd.

ten, die im Traktat *Nidda* der Mischna Indizien dafür sieht, die Rabbinen hätten diesen Aspekt des weiblichen Körpers zu kontrollieren versucht. Die Vorstellungen der Rabbinen über die weibliche Menstruation seien offensichtlich im Beit Midrash entstanden, ideell und realitätsfern. Denn in der Mischna spiele es keine Rolle, ob die Frau den Beginn ihrer Menstruation selbst spüren kann. Vielmehr wird von einer regelmäßigen Kontrolle, die eine Frau unabhängig von der eigenen Körperwahrnehmung durchführen muss, ausgegangen<sup>232</sup>.

Andererseits hätten die rabbinischen Gelehrten als Personen der Antike nach Balberg keine Angst vor Unreinheit gehabt, sondern diese als eher unpraktisch angesehen. Unreinheit sei ihnen daher ein wichtiges Anliegen gewesen. Trotzdem sei im Falle einer Verunreinigung das Ritual der Reinigung nicht als großes Problem angesehen worden<sup>233</sup>, auch wenn die Reinigung mit Aufwand verbunden war. Die Vorschriften rund um die Reinheitsgebote während der Menstruation zu beachten, könnte auch ein Zeichen für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten jüdischen Gruppe bedeutet haben<sup>234</sup>, die nur für menstruierende Frauen galt.

Als unrein erachtet soll eine Frau während ihrer Menstruation laut Lev 15:19 werden. Auf diesen Vers folgen noch 13 weitere Verse, bis Lev 15:33, die das Verhalten einer Frau während ihrer Menstruation vorschreiben sowie den Umgang anderer Menschen mit einer solchen Frau<sup>235</sup>. Die gleichen

<sup>232</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 115, 211.

<sup>233</sup> Vgl. BALBERG, M.: *Purity* (2014), 36.

<sup>234</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *When Women Walk* (2001), 399; 402.

<sup>235</sup> Lev 15:19–33:

וְאִשָּׁה כִּי-תִהְיֶה זֹכָה, דָּם יִהְיֶה זֹכָה בְּבִשְׂרָהּ-שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ, וְכָל-הַנִּגָּע בָּהּ יִטְמָא עַד-הָעֶרֶב. כּוּן וְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדְתָּהּ, יִטְמָא; וְכָל אֲשֶׁר-תִּשָּׁב עָלָיו, יִטְמָא. כֹּה וְכָל-הַנִּגָּע, בְּמִשְׁכַּבָּהּ-וּכְבֵּס בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמַיִם, וְיִטְמָא עַד-הָעֶרֶב. כֹּה וְכָל-הַנִּגָּע-בְּכָל-כְּלִי, אֲשֶׁר-תִּשָּׁב עָלָיו: יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמַיִם, וְיִטְמָא עַד-הָעֶרֶב. כֹּה וְאִם עַל-הַמִּשְׁכָּב הוּא, אוּ עַל-הַכְּלִי אֲשֶׁר-הוּא יִשְׁכַּב עָלָיו-בְּנִגְעוֹ-בוֹ: יִטְמָא, עַד-הָעֶרֶב. כֹּה וְאִם שָׁכַב יִשְׁכַּב אִישׁ אִתָּהּ, וְתִהְיֶה נִדְתָּהּ עָלָיו-וְיִטְמָא, שִׁבְעַת יָמִים; וְכָל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר-יִשְׁכַּב עָלָיו, יִטְמָא. ס כֹּה וְאִשָּׁה כִּי-יִזְוֵב זֹכָה דָּמָה יָמִים רַבִּים, בְּלֹא עֵת-נִדְתָּהּ, אוּ כִי-תִזְוֵב, עַל-נִדְתָּהּ: כָּל-יָמֵי זֹכָה טִמְאַתָּהּ, כִּימֵי נִדְתָּהּ תִּהְיֶה-טִמְאַתָּהּ הוּא. כֹּה כָּל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר-תִּשְׁכַּב עָלָיו, כָּל-יָמֵי זֹכָה-בְּמִשְׁכַּב נִדְתָּהּ, יִהְיֶה-לָּהּ; וְכָל-הַכְּלִי, אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו-טִמְא יִהְיֶה, בְּטִמְאַת נִדְתָּהּ. כֹּה וְכָל-הַנִּגָּע בָּם, יִטְמָא; וְכַבֵּס בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמַיִם, וְיִטְמָא עַד-הָעֶרֶב. כֹּה וְאִם-טָהְרָהּ, מִזֹּכָהּ-וְסִפְרָהּ לָהּ שִׁבְעַת יָמִים, וְאַחַר תִּטְהַר. כֹּס וּבִיּוֹם-הַשְּׁמִינִי, תִּקַּח-לָהּ שְׁתֵּי תַרְיָם, אוּ שְׁנֵי בִנְיָיִם; וְהִבִּיאָה אוֹתָם אֶל-הַכֹּהֵן, אֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. ל וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת-הָאֶחָד חֲטָאת, וְאֶת-הָאֶחָד עֹלָה; וְכִפֶּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן לְפָנָי

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Regeln gelten auch für einen Mann, der einen spontanen Samenerguss oder »Ausfluss« hat (Lev 15:1-18). Weiterhin sei es nach Lev 18:19<sup>236</sup> eine Sünde und für einen Mann schändlich mit einer menstruierenden Frau Geschlechtsverkehr zu haben, wobei die Sühne für dieses Vergehen als relativ aufwändig gilt<sup>237</sup>. Die auf diesen Versen basierende Tradition, die die Rabbinen in der Mischna inkorporierten, entwickelte sich dahin, es in der Verantwortung ei-

---

יהנה, מזוב טמאָתה. לא וְהִזְרַתָּם אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, מִטְּמֵאֹתָם; וְלֹא יָמְתוּ בְּטְמֵאֹתָם, בְּטְמֵאִים אֶת-מִשְׁכְּנֵי אִשְׁרָ בְּתוֹכָם. לֵב זֹאת תּוֹרַת, הַזֵּב, וְאִשְׁרָ תֵצֵא מִמֶּנּוּ שְׂכֶבֶת-זָרַע, לְטְמֵאָה-כָּה. לֵג וְהִדְוָה, בְּנִדְוָתָה, וְהֵזַב אֶת-זוּבוֹ, לְזָכָר וּלְנִקְבָּה; וְלֹאִישׁ, אִשְׁרָ יִשְׁכַּב עִם-טְמֵאָה.

»19 Wenn eine Frau ihren Blutfluss hat, so soll sie sieben Tage für unrein gelten. Wer sie anrührt, der wird unrein bis zum Abend. 20 Und alles, worauf sie liegt, solange sie ihre Zeit hat, wird unrein und alles, worauf sie sitzt, wird unrein. 21 Und wer ihr Lager anrührt, der soll seine Kleider waschen und sich mit Wasser abwaschen und unrein sein bis zum Abend. 22 Und wer irgendetwas anrührt, worauf sie gesessen hat, soll seine Kleider waschen und sich mit Wasser abwaschen und unrein sein bis zum Abend. 23 Und wer etwas anrührt, das auf ihrem Lager gewesen ist oder da, wo sie gesessen hat, soll unrein sein bis zum Abend. 24 Und wenn ein Mann bei ihr liegt und es kommt sie ihre Zeit an bei ihm, der wird sieben Tage unrein und das Lager, darauf er gelegen hat, wird unrein. 25 Wenn aber eine Frau den Blutfluss eine lange Zeit hat, zu ungewöhnlicher Zeit oder über die gewöhnliche Zeit hinaus, so wird sie unrein, solange sie ihn hat; wie zu ihrer gewöhnlichen Zeit, so soll sie auch da unrein sein. 26 Jedes Lager, worauf sie liegt die ganze Zeit ihres Blutflusses, soll gelten wie ihr Lager zu ihrer gewöhnlichen Zeit. Und alles, worauf sie sitzt, wird unrein wie bei der Unreinheit ihrer gewöhnlichen Zeit. 27 Wer davon etwas anrührt, der wird unrein und soll seine Kleider waschen und sich mit Wasser abwaschen und unrein sein bis zum Abend. 28 Wird sie aber rein von ihrem Blutfluss, so soll sie sieben Tage zählen und danach soll sie rein sein. 29 Und am achten Tage soll sie zwei Turteltauben oder zwei andere Tauben nehmen und zum Priester bringen vor die Tür der Stiftshütte. 30 Und der Priester soll die eine zum Sündopfer bereiten und die andere zum Brandopfer und die Frau entsühnen vor dem HERRN wegen ihres Blutflusses, der sie unrein macht. 31 Und ihr sollt die Israeliten wegen ihrer Unreinheit absondern, damit sie nicht sterben in ihrer Unreinheit, wenn sie meine Wohnung unrein machen, die mitten unter ihnen ist. 32 Das ist das Gesetz über den, der einen Ausfluss hat und dem der Same im Schlaf abgeht, dass er unrein davon wird, 33 und über die, die ihren Blutfluss hat, und wer sonst einen Ausfluss hat, es sei Mann oder Frau, und wenn ein Mann bei einer Unreinen liegt. «

<sup>236</sup> Lev 18:19:

וְאֵל־אִשָּׁה בְּנִדְוָת טְמֵאָתָה לֹא תִקְרַב לְגִלּוֹת עִרְוֹתָהּ

Du sollst nicht zu einer Frau gehen, solange sie ihre Tage hat, um in ihrer Unreinheit mit ihr Umgang zu haben.

<sup>237</sup> Vgl. z. B. WASSEN, C.: Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple? Sanctuary Metaphors and Construction of Sacred Space in the Dead Sea Scrolls and Paul's Letters (2013), 67-68.

### 3 Die verheiratete Frau

ner Ehefrau zu sehen, dafür zu sorgen, dass ihr Ehemann nicht gegen dieses Gebot verstößt. Das Verbot, mit einer menstruierenden Frau Geschlechtsverkehr zu haben, führte daher zur Stigmatisierung dieser Frauen.

Auf diesen Bibelversen basieren die Reinheitsgebote für jüdische Frauen, die während ihrer Menstruation einzuhalten sind und die im Traktat *Nidda* der Ordnung *Toharot*, Reinheiten, in der Mischna beschrieben werden<sup>238</sup>. Diskussionen und Abhandlungen über Reinheitsgebote spielen in den Texten der rabbinischen Gelehrten eine zentrale Rolle und das Traktat *Nidda* stellt die rabbinische Interpretation der biblischen Gesetze dar. Sie sind insbesondere dort wichtig, wo rabbinische Gelehrte Unterscheidungen machen zwischen Juden und Nichtjuden und Juden, die nach rabbinischen Interpretationen handeln und solchen, die es nicht tun<sup>239</sup>.

Die Mischna ist voller religiöser und vor allem aus der Tora abgeleiteter Gebote und Gesetze, an die sich »das Volk Israel« halten soll. Nach rabbinischer Auffassung seien jedoch viele Gebote nur für Männer unter dem Volk Israel zwingend einzuhalten, während Frauen von den meisten Geboten befreit seien<sup>240</sup>. Nur drei Gebote sind speziell für Frauen bindend, nämlich die oben genannten Reinheitsgebote während der Menstruation, die Gebote am Schabbat die Teighebe aufzubewahren (Numeri 15:17-21) sowie die Lichter zu entzünden.

Judith Romney Wegner und Ross Kraemer stellten fest, diese Gebote für Frauen seien keine direkten Gebote, sondern dienten dazu, Männer davor zu bewahren, selbst gegen Gebote zu verstoßen. Denn wie bereits erwähnt, sei es eine Sünde für einen Mann, mit einer menstruierenden Frau zu schlafen (Lev 18:19), am Schabbat etwas Unverzehntetes zu essen und nach Einbruch

---

<sup>238</sup> Hannah K. Harrington hat in ihrer Dissertation von 1993 untersucht, ob die Rabbinen bei der Behandlung dieser Reinheitsgebote innovativ vorgehen und kam zu dem Schluss, dass alle rabbinischen Regelungen sehr nah am biblischen Text bleiben. Vgl. z. B. HARRINGTON, H. K.: *Impurity Systems* (1993), 215.

<sup>239</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *When Women Walk* (2001), 402–403; BALBERG, M.: *Purity* (2014), 2–3.

<sup>240</sup> Vgl. z. B. KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings* (1992), 97.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

des Schabbats Lichter zu entzünden. Nach den Rabbinen sollten die Lichter vor dem Beginn des Schabbat von der Frau entzündet worden sein<sup>241</sup>.

Bei der Beschäftigung mit den Erwartungen an Ehefrauen und den ihnen durch die Rabbinen zugeschriebenen Pflichten gegenüber dem Ehemann ist es von Interesse zu fragen, warum die Rabbinen in der Mischna in einem langen Kapitel die Regelungen für Frauen während ihrer Menstruation und verschiedene Problematiken und Diskussionen rund um dieses Thema festhielten.

Der Traktat *Nidda* der Ordnung *Toharot* beschäftigt sich mit der rituellen Unreinheit<sup>242</sup> menstruierender Frauen und wie Frauen praktisch vorgehen sollten, wenn es darum geht, den Zeitpunkt des Beginns ihrer Menstruation zu erkennen. Außerdem wird die Unreinheit einer Frau nach der Geburt eines Kindes diskutiert<sup>243</sup>. Der Begriff נִדָּה wird bei Jastrow mit »isolation, condition of uncleanness, period of menstruation« und *a woman during menstruation* übersetzt. Laut Romney Wegner verschob sich nach einer längeren Begriffsentwicklung die Konnotation jedoch hin zu »banned, shunned« und »ostracized«<sup>244</sup>.

Nach der Einschätzung Klawans' beschäftigte sich das traditionelle Judentum seit der amoräischen Zeit überdurchschnittlich mit der Unreinheit, die durch die Menstruation einer Frau verursacht wird. Andere in der Misch-

---

<sup>241</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 155, 163; KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings* (1992), 99-100; Hierzu auch Balberg: »[...] the purity of women in the Mishnah is always presented as instrumental to the purity of men. Women are never depicted, for instance, as actually consuming food in a state of purity, washing their hands before meals, and so on, but rather only as preparing food in purity, food that will, presumably, be consumed by men.« BALBERG, M.: *Purity* (2014), 171.

<sup>242</sup> Klawans unterscheidet zwischen Unreinheit, die wegen bestimmter Körperfunktionen nicht vermeidbar und die menschlich ist und solcher, die durch eine Sünde entsteht. Vgl. KLAWANS, J.: *Impurity and Sin* (2000), 96.

<sup>243</sup> Wegner gibt zu bedenken, dass die rituelle oder kultische Unreinheit einer Frau thematisch nicht in die Ordnung *Nashim* gepasst hätte, da es nicht um den gesellschaftlichen Status einer Frau geht, sondern um die Frau als verschmutzendes Objekt. Die Zuordnung der Traktate in Ordnungen wurde jedoch ohnehin nach dem Verfassen der Mischna vorgenommen. Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 163.

<sup>244</sup> Vgl. ebd.

na behandelte Unreinheiten des menschlichen Körpers werden im Talmud nicht mehr berücksichtigt. Der Traktat *Nidda* der Mischna aus der Ordnung *Toharot* ist der einzige dieser Ordnung, der dort noch einmal aufgegriffen wurde<sup>245</sup>. Zu Bedenken ist auch der Einwand Fonroberts, dass es bei den Bestimmungen in Lev 15:19-33 und *Nidda* um kultische Reinheit in Bezug auf den Tempel geht, der zur Zeit der Verschriftlichung der Mischna zerstört und unzugänglich für die Rabbinen war<sup>246</sup>.

Nach Balberg beschäftigte sich die Mischna vor allem mit der Reinheit von Personen. Unter dieses Thema fallen die Reinheitsgebote für Frauen während der Zeit der Menstruation. Schon vor der Zerstörung des Tempels spielten nicht nur die auf den Tempel bezogenen Reinheitsgebote eine wichtige Rolle für das Leben jüdischer Menschen<sup>247</sup>. Die Geräte des Tempels trotzdem zu erwähnen, liegt nahe, wenn die rabbinischen Gelehrten Wissen, das über Jahrhunderte eine zentrale Rolle für jüdisches Leben spielte, nicht vernachlässigen wollten, auch wenn es nicht angewendet werden konnte.

Neben der Vorstellung, die Rabbinen hätten durch die Reglementierung der Vorgehensweise bei der Menstruation die Kontrolle über diesen Aspekt des Lebens von Frauen erlangen wollen, ist es ebenso vorstellbar, dass diese Regeln für die Rabbinen besonders wichtig waren, weil sie dabei halfen, sich von einer mehrheitlich nicht-jüdischen Mitbevölkerung abzugrenzen und eine Identität zu definieren. Außerdem wollten sich die rabbinischen Gelehrten von den Lehren anderer jüdischer Gruppen abgrenzen und ihre eigene Interpretation als die einzig richtige darstellen.

Der Traktat ist weiterhin ein Beispiel dafür, dass die Rabbinen in der Mischna oft rein theoretische Diskussionen festhielten, deren Wert in der Schaffung einer Rechtsutopie lag. Vor allem unterscheidet sich der Traktat *Nidda* in einigen Punkten von den übrigen Teilen der Mischna, in denen Frauen thematisiert werden. Denn anders als bei der Aufnahme der *Ketubba*

---

<sup>245</sup> Vgl. Klawans, J.: *Impurity and Sin* (2000), 104.

<sup>246</sup> Vgl. Fonrobert, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 29.

<sup>247</sup> Vgl. Balberg, M.: *Purity* (2014), 5–6.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

in den Textcorpus der Mischna, gibt es bezüglich der Handhabe der Reinheitsgebote rund um die Menstruation – abgesehen von archäologisch erforschten antiken Tauchbädern, die zu einer solchen Nutzung in Frage kämen – keinen direkten Bezug zu einer historischen Bevölkerung Syria Palaestinas.

Das erste Kapitel des Traktats *Nidda* beschäftigt sich mit dem Einsetzen der Menstruation bei Frauen und dem Zeitpunkt, ab dem eine Frau als unrein gilt, keine rituellen Gefäße und Geräte mehr berühren und keinen Geschlechtsverkehr mit ihrem Ehemann haben darf. Hierbei wird nicht berücksichtigt, dass es für einen Mann unerheblich ist, ob die menstruierende Frau, mit der er verbotenerweise Geschlechtsverkehr hat, seine Ehefrau ist oder nicht. Im Traktat *Nidda* werden Ehefrauen oder diejenigen Frauen berücksichtigt, für die Geschlechtsverkehr in Frage kommt, ohne dass dadurch ein Gesetz übertreten wird.

Die Feststellung, ab welchem Zeitpunkt die Frau durch ihre Menstruationsblutung unrein ist, wird in der ersten Mischna durch abweichende Meinungen der Häuser Schammai und Hillel und einer dritten Meinung der Weisen aufgezeigt. Das Haus Schammai überlässt es der Frau selbst, zu wissen, wann ihre Blutung beginnt:

שמאי אומר: כל הנשים דיין שעתן<sup>248</sup>.

Die Meinung des Hauses Hillel ist komplizierter und bestimmt, dass eine Frau im Zeitraum zwischen zwei Untersuchungen unrein ist, obwohl nicht erwähnt wird, dass nach der zweiten Untersuchung eine Menstruationsblutung festgestellt wurde:

הלל אומר: מפקידה לפקידה, אפילו לימים הרבה<sup>249</sup>.

Die Weisen finden einen Mittelweg und meinen, die Frau sei ab der Untersuchung, bei der Blut wahrgenommen wurde, einen ganzen Tag rückwirkend unrein, wenn die letzte Untersuchung davor länger als einen ganzen Tag

<sup>248</sup> mNid 1,1: Schammai sagt: Für alle Frauen ist ihre Zeit genug.

<sup>249</sup> mNid 1,1: Hillel sagt: Von Untersuchung zu Untersuchung, sogar für viele Tage.

### 3 Die verheiratete Frau

zurückliegt:

וחכמים אומרים: לא כדברי זה, ולא כדברי זה, אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה, ומפקידה לפקידה, ממעטת על יד מעת לעת<sup>250</sup>.

Während das Haus Schammai einer Frau selbst die Entscheidung und damit auch die Verantwortung, ab wann sie durch ihre Menstruationsblutung unrein ist, überlassen möchte, scheinen das Haus Hillel sowie die Gelehrten nach mehr Sicherheit im Wissen über den Anfangszeitpunkt der weiblichen Menstruation zu streben. Eine möglichst konkrete Handlungsanweisung erleichtert die Praxis.

Bei einer Frau, die ihre Menstruation regelmäßig bekommt, reicht es allen genannten Meinungen, dass sie erst ab der ersten Wahrnehmung unrein ist: וכל אישה שיש לה וסת, דייה שעתה<sup>251</sup>.

Hier wird Frauen die Beurteilung überlassen, ob sie eine regelmäßige Menstruation haben oder nicht. In der Mischna 9,10 wird von den Rabbinen jedoch beschrieben, dass eine Frau einen bestimmten Tag des Monats als den Beginn ihrer Menstruation ansehen kann, wenn diese drei Monate hintereinander am gleichen Tag des Kalendermonats begann:

היתה לימודת להיות רואה יום חמישה עשר, ושינת יום עשרים – זה וזה אסורין; שינת פעמיים יום עשרים – זה וזה אסורין; שינת שלוש פעמים יום עשרים – הותר יום חמישה עשר, וקבעה לה יום עשרים: שאין האישה קובעת לה וסת, עד שתקבענו שלוש פעמים; ואינה מטהרת מן הווסת, עד שתיעקר ממנה שלוש פעמים<sup>252</sup>.

Die Mischna 1,1 endet mit einer Andeutung, wie sich die Rabbinen eine

<sup>250</sup> mNid 1,1: Die Gelehrten aber sagen: Nicht nach der Lehre dessen und nicht nach der Lehre dessen, sondern von Zeitpunkt zu Zeitpunkt, wenn dies von Untersuchung zu Untersuchung verkürzt und von Untersuchung zu Untersuchung wenn dies von Zeitpunkt zu Zeitpunkt verkürzt.

<sup>251</sup> mNid 1,1: Für jede Frau, die eine (regelmäßige) Periode hat, ist ihre Stunde genug.

<sup>252</sup> mNid 9,10: War sie gewohnt, [den Anfang der Periode] am fünfzehnten Tag zu sehen und änderte sie das zum zwanzigsten Tag, so ist dieser und jener verboten. Änderte sie es zweimal zum zwanzigsten Tag, so ist dieser und jener verboten. Änderte sie es dreimal zum zwanzigsten Tag, so ist der fünfzehnte erlaubt und sie hat den zwanzigsten Tag bestimmt, denn eine Frau darf die [Zeit der] Periode nicht bestimmen, bis sie diese dreimal bestimmt hat und sie kann erst [einen Tag] als rein von der Periode bestimmen, wenn diese von ihr dreimal ausgeblieben ist.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

solche Untersuchung vorstellten. Denn benutzt eine Frau ein Tuch zur Untersuchung, kann sich die Zeit der Unreinheit verkürzen<sup>253</sup>:

המשמשת בעידים, הרי זו כפקידה, וממעטת על יד מעת לעת, ועל יד מפקידה לפקידה<sup>254</sup>.

Die nächste Mischna greift das Thema der ersten auf und erklärt, was darunter verstanden wird, wenn es für eine Frau reicht, ihre Menstruation zu erkennen:

כיצד דייה שעתה<sup>255</sup>.

Folgendes Beispiel soll diesen Umstand illustrieren: Eine Frau sitzt auf einem Bett und berührt kultisch reine Gegenstände. Nachdem sie vom Bett aufgestanden ist, bemerkt sie die Blutung, jedoch ist sie erst zu dem Zeitpunkt unrein, als sie die Blutung bemerkt. Die Gegenstände, die sie vorher berührte, gelten nicht als unrein, obwohl es nach Lev 15:19 so gewesen wäre: הייתה יושבת במיטה, ועסוקה בטהרות-פרשה וראת-היא טמאה, וכולן טהורות; אף על פי שאמרו, מטמא מעת לעת-אינה מונה אלא משעה שראת<sup>256</sup>.

Hier wird einerseits deutlich, dass die Gebote rund um die Menstruation auf den Geboten in der Tora basieren. Andererseits wird hier bewusst entgegen der Tora entschieden, was aber an dieser Stelle nicht weiter aufgeklärt wird. Eventuell handelt es sich hier um eine Anpassung der Gebote aus der Tora. Außerdem wird die Diskussion um die Unreinheit während der Menstruation eingebettet in den Kontext von kultisch reinen Objekten, die nur im Zusammenhang mit dem Tempel rein sein mussten. Nach Fonrobert müss-

<sup>253</sup> Barslai ist in seiner Übersetzung der Meinung, dass in dieser Mischna eine Untersuchung während des Geschlechtsverkehrs gemeint ist. Vgl. BARSLAI, Benyamin Z.: Nidda. Unreinheit der Frau. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen), Berlin 1980, 29; so auch die Übersetzung von Krupp. KRUPP, Michael (Hrsg.): Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Jerusalem 2016, 2.

<sup>254</sup> mNid 1,1: Diejenige, die ein Tuch benutzt, so ist das wie eine Untersuchung und man verkürzt von Zeitpunkt zu Zeitpunkt und von Untersuchung zu Untersuchung.

<sup>255</sup> mNid 1,2: Was bedeutet ist ihr Zeitpunkt genug?

<sup>256</sup> mNid 1,2: Eine Frau saß auch ihrem Bett und beschäftigte sich mit reinen [Gegenständen] und stand auf und sah [Blut]. Sie ist unrein, aber alle [Gegenstände] sind rein. Obwohl sie sagten: Sie ist unrein von Zeitpunkt zu Zeitpunkt, zählt sie nur von der Stunde an.

te diese Diskussion also zur Zeit der Mischna irrelevant geworden sein, da diese Geräte ohne den Tempel keiner Reinheit bedurften<sup>257</sup>.

Rabbi Elieser, dessen Meinung die Halakha hier folgt, schränkt den Geltungsbereich der Regelung aus Mischna 1,1 auf bestimmte Frauen ein, nämlich auf eine Jungfrau, eine schwangere, eine stillende und eine alte Frau:

רבי אליעזר אומר, ארבע נשים דיין שעתן: בתולה, ומעוברת, מניקה, וזקנה<sup>258</sup>.

Diese Frauen werden weiter definiert. Eine Jungfrau sei in diesem Falle eine Frau, die noch keine Menstruationsblutung hatte, auch wenn sie schon verheiratet ist. Eine Frau gilt als Schwangere, wenn sie selbst erkennt, dass sie schwanger ist:

איזו היא בתולה – כל שלא ראת דם מימיה, אף על פי נשואה. ומעוברת, משייודע עוברת<sup>259</sup>.

Obwohl hier die Definition einer Jungfrau relativ unkonkret ist, gilt sie wahrscheinlich nicht für die ganze Mischna. Im Traktat *Ketubbot* gelten Jungfrauen als Frauen, die noch nicht verheiratet waren und deren körperliche Jungfräulichkeit theoretisch festgestellt werden könne. Hier könnte eine Jungfrau schon verheiratet sein. In der Tosefta wird dieses Problem aufgegriffen:

הוי לא אמרו בתולה לבתולה אלא בתולה לדמים<sup>260</sup>.

Auch hier könnte es sein, dass diese Definition nur innerhalb des Traktats *Nidda* zu verstehen ist.

In der Mischna werden auch die übrigen in mNid 1,4 aufgeführten Frauen erklärt: Eine Stillende wiederum ist eine Frau, die ihren Sohn noch nicht abstillte:

מניקה, עד שתגמול את בנה<sup>261</sup>.

Eine »Alte« ist hingegen eine Frau, bei der drei Menstruationsperioden im Alter ausblieben:

<sup>257</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 23.

<sup>258</sup> mNid 1,3: Rabbi Elieser sagt: Bei vier Frauen genügt es von der Stunde an: bei einer Jungfrau, einer Schwangeren, einer Stillenden und einer Alten.

<sup>259</sup> mNid 1,4: Welche gilt als Jungfrau? Jede, die noch nie Blut gesehen hat, obwohl sie verheiratet ist. Als Schwangere? Diejenige, die als Schwangere erkannt wird.

<sup>260</sup> tNid 1,6: It comes out that they did not refer to virgin in respect to the tokens of virginity but a virgin in respect to menstrual blood.

<sup>261</sup> mNid 1,4: Als Stillende? Bis sie ihr Kind entwöhnt hat.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

איזו היא זקנה, כל שעברו עליה שלוש עונות סמוך לזקנתה<sup>262</sup>.

Nach Rabbi Elieser ist sie ab dem Zeitpunkt, in dem sie die Blutung bemerkt, unrein. Zu dieser Mischna wird die Zusammenfassung der Regelung von Rabbi Jose hinzugefügt. Diese besagt, dass die vorherige Regelung auch für die Schwangere oder Stillende gilt:

רבי אלעזר אומר, כל אישה שעברו עליה שלוש עונות, דייה שעתה; רבי יוסי אומר, מעוברת ומניקה שעברו עליהן שלוש עונות, דיין שעתן<sup>263</sup>.

Frauen aus den oben genannten Kategorien sind nicht die einzigen, die nach der Meinung der Rabbinen menstruieren können. Neben Frauen, die weder Jungfrau, stillend, schwanger oder »alt« sind, wird in Mischna 5,3 erklärt, wie schon für Säuglinge die gleichen Reinheitsgebote und auch weitere Gesetze genauso gelten wie für Erwachsene:

תינוקת בת יום אחד, מיטמאה בנידה, ובת עשרה ימים, מיטמאה בזיבה<sup>264</sup>.

Dies gilt jedoch auch für Jungen, die einen Ausfluss haben:

תינוק בן יום אחד מטמא בזיבה<sup>265</sup>.

Diese Regelungen, die für kleine Kinder gemacht werden, unterstützen die Annahme, in diesem Traktat interessieren sich die rabbinischen Gelehrten mehr für die Logik einer Diskussion über Reinheitsgebote als für praktische und alltagstaugliche Handlungsanweisungen.

Die letzte Mischna des ersten Kapitels zeigt uns die idealtypische Vorstellung der rabbinischen Gelehrten davon, wie eine Frau sich im Alltag darum kümmert, ihre Menstruationsblutung zu bemerken. Die Mischna besagt nämlich, dass eine Frau sich regelmäßig selbst untersuchen sollte:

אף על פי שאמרו דיין שעתן, צריכה להיות בודקת<sup>266</sup>.

<sup>262</sup> mNid 1,5: Welche gilt als Alte? Jede, die drei Zyklen [ohne Blutung] erlebte nahe der Altersgrenze.

<sup>263</sup> mNid 1,5: Rabbi Elieser sagt: Jeder Frau, die drei Zyklen [ohne Blutung] erlebte, genügt von der Stunde an. Rabbi Jose sagt: Eine Schwangere und Stillende, [nur wenn] sie drei Perioden [ohne Blutung] erlebten, genügt es von der Stunde an.

<sup>264</sup> mNid 5,3: Ein einen Tag altes Mädchen [kann] als Menstruierende unrein [werden], ein zehn Tage altes unrein durch Ausfluß.

<sup>265</sup> mNid 5,3: Ein einen Tag alter Junge [kann] durch Ausfluß unrein werden.

<sup>266</sup> mNid 1,7: Obwohl sie sagen: Es genügt von der Stunde an, muss [jede Frau] [...] sich

### 3 Die verheiratete Frau

Davon ausgenommen sind Frauen, die sowieso schon menstruieren und solche, die im Blut der Reinheit verweilen, also Wöchnerinnen<sup>267</sup>:

חוץ מן הנידה, והיושבת על דם טוהר<sup>268</sup>.

Außerdem soll eine Frau während des Geschlechtsverkehrs Untersuchungstücher verwenden. Hiervon ausgenommen sind wieder eine Wöchnerin und eine Jungfrau, dessen Blut nicht als unrein gilt:

והמשמשת בעידים-חוץ מיושבת על דם טוהר, ובתולה שדמיה טהורים<sup>269</sup>.

Normalerweise dürfte dies für eine Jungfrau einmal relevant sein. Die Mischna 10,1 beschäftigt sich ebenfalls mit dem Blut einer Jungfrau, die verheiratet wird. Die rabbinischen Gelehrten finden es schwierig, zu wissen, wann ein Mädchen das erste Mal menstruiert, wenn sie bereits vor der ersten Periode heiratet. Es stelle sich die Frage, ob das Blut bei der Entjungferung, gemeinlich als »Deflorationsblut« bezeichnet, Menstruationsblut ist oder nicht und wann die »Deflorationswunde« geheilt ist:

תינוקת שלא הגיע זמנה לראות, ונישאת-בית שמאי אומרין, נותנין לה ארבעה לילות; בית הלל אומרין, עד שתחיה המכה<sup>270</sup>.

Die Mischna 1,7 konkretisiert das Thema der Untersuchung. Eine Frau solle sich zweimal am Tag untersuchen, am Morgen und am Nachmittag. Zusätzlich soll die Frau sich untersuchen, wenn sie das Haus für den »Geschlechtsverkehr vorbereitet«<sup>271</sup>:

פעמים שהיא צריכה להיות בודקת: בשחרית ובין השמשות, ובשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה<sup>272</sup>.

---

untersuchen.

<sup>267</sup> Die Zeit der 33 Tage nach der Geburt eines Sohnes und 66 Tage nach der Geburt einer Tochter ist eine Wöchnerin unrein. Eine Blutung während dieser Zeit gilt jedoch als rein. Vgl. BARSLAI, B. Z.: Unreinheit der Frau (1980), 37.

<sup>268</sup> mNid 1,7: [...] bis auf eine Menstruierende und eine, die im Blut der Reinigung lebt.

<sup>269</sup> mNid 1,7: Und jede muss beim Geschlechtsverkehr Untersuchungstücher verwenden, bis auf eine, die im Blut der Reinigung lebt und eine Jungfrau, deren Blut rein ist.

<sup>270</sup> mNid 10,1: Ein Mädchen, dessen Zeit noch nicht gekommen ist, eine Periode zu haben und verheiratet wird – das Haus Schammai sagt: Man gebe ihm vier Nächte, aber das Haus Hillel sagt: Bis die Wunde geheilt ist.

<sup>271</sup> CORRENS, D.: Die Mischna (2005), 931.

<sup>272</sup> mNid 1,7: Zweimal muss sie untersuchen: Am Morgen und in der Dämmerung und zur Stunde, in der sie sich zum Geschlechtsverkehr vorbereitet.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Hier wird suggeriert, dass die Initiative für Geschlechtsverkehr von der Ehefrau ausgeht, die darauf achten muss, ob sie für ihren Ehemann rein ist oder nicht. Nach Kraemer könne eine Ehefrau selbst entscheiden, wann sie für Geschlechtsverkehr bereit sei, da sie es ist, die über ihre Reinheit entscheidet und die sich vorbereiten muss. Dies hätte für die Frau eine befähigende Wirkung, da sie über ihren eigenen Körper entscheiden dürfe<sup>273</sup>.

Die Mischna schließt mit einer gesonderten Regelung für Frauen, die mit Priestern verheiratet sind. Vor allem spricht diese Mischna dafür, dass die Reinheitsregelungen für alle Frauen gelten sollten und nicht nur für diejenigen, die in einem Priesterhaushalt lebten. Frauen von Priestern sollten sich zur Zeit, in der sie Priesterhebe essen, untersuchen:

יתרות עליהן הכהנות, בשעה שהן אוכלות בתרומה<sup>274</sup>.

Auch die Mischna mNid 2,1 zeigt, dass die rabbinischen Gelehrten für alle Israelitinnen die Reinheitsgebote vorsahen, nicht nur für Frauen von Priestern. Denn hier wird angeordnet, dass die »Töchter Israels« beim Geschlechtsverkehr zwei Untersuchungstücher benutzen sollen:

דרך בנות ישראל משמשות בשני עידים, אחד לו ואחד לה<sup>275</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten stellen sich auch vor, dass Taubstumme, Geistesranke oder Blinde auf ihre Reinheit achten müssen, vor allem wenn es darum geht, ob sie von der Priesterhebe essen dürfen. Wenn eine dieser Frauen Hilfe von »verständigen« Frau bekommt, so sei sie rein und könne von der Priesterhebe essen:

החירשת והשוטה והסומה, ומי שנטרפה דעתה – אם יש להן פיקחות – מתקנות אותן, ואוכלות בתרומה<sup>276</sup>.

<sup>273</sup> Vgl. KRAEMER, R. S.: Her Share of the Blessings (1992), 103, 104; KLAWANS, J.: Impurity and Sin (2000), 106.

<sup>274</sup> mNid 1,7: Mehr gelten für Priesterfrauen: In der Stunde, in der sie Priesterhebe essen.

<sup>275</sup> mNid 2,1: Die übliche Art der Töchter Israels ist, nach dem Geschlechtsverkehr zwei Untersuchungstücher zu benutzen: eins für ihn und eins für sie.

<sup>276</sup> mNid 2,1: Die Taubstumme, die geistig Behinderte, die Blinde, die Geistesranke – wenn sie fähige [Begleiterinnen] haben, können sie sie versorgen und die essen von der Hebe.

### 3 Die verheiratete Frau

Hier wird deutlich, dass für Hilfebedürftige, die genügend Mittel haben, ein Auffangnetz vorgesehen wird. Gleichzeitig sind Frauen, denen keine Hilfe zur Verfügung steht, von essentiellen Ritualen ausgeschlossen, obwohl nur Mitglieder des priesterlichen Haushalts von der Priesterhebe essen.

Es liegt eindeutig in der Verantwortung der Frau, sich um die Reinheit beim Geschlechtsverkehr zu kümmern, wenn es um die Untersuchung der Menstruationsblutung geht. Außerdem werde Frauen zugetraut, sie könnten Regeln befolgen<sup>277</sup>. Nach der Mischna würden fromme Frauen sogar drei Tücher benutzen, das dritte, um das Haus herzurichten:

הצנועות מתקנות להן שלישי, ואחד להתקין את הבית<sup>278</sup>.

Das Haus Schammai meint, für jeden Geschlechtsakt sollte die Frau zwei Tücher verwenden, wenn der Geschlechtsakt nicht beim Schein eines Lichts stattfindet:

בית שמאי אומרין, צריכה שני עידים על כל תשמיש ותשמיש, או תשמש לאור הנר<sup>279</sup>.

Wieder ist die Frau Subjekt und die Person, die dafür verantwortlich ist, ob es zwei Tücher oder den Schein eines Lichts gibt. Das Haus Hillel meint, zwei Untersuchungstücher würden für eine ganze Nacht ausreichen:

ובית הלל אומרין, דייה שני עידים כל הלילה<sup>280</sup>.

Findet sich auf ihrem oder seinem Tuch Blut, so sind beide Geschlechtspartner unrein und zu einem Opfer verpflichtet<sup>281</sup>:

נמצא על שלו – טמאין, וחייבין בקרבן; נמצא על שלה – איוותיוס טמאין, וחייבין בקרבן<sup>282</sup>.

<sup>277</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: Chattel or Person? (1988), 164; K LAWANS, J.: Impurity and Sin (2000), 106.

<sup>278</sup> mNid 2,1: Und die Gewissenhaften bereiten ein drittes [Tuch] vor, um das Haus herzurichten.

<sup>279</sup> mNid 2,4: Das Haus Schammai sagt: Sie benötigt zwei Untersuchungstücher für jeden Geschlechtsakt oder sie vollzieht den Geschlechtsakt beim Schein eines Lichts.

<sup>280</sup> mNid 2,4: Das Haus Hillel sagt: Es genügen ihr zwei Untersuchungstücher [für] die ganze Nacht.

<sup>281</sup> Nach Heger sei es ein rabbinischer Grundsatz, dass Strafen gering ausfallen, wenn zwei Personen ein Gesetz übertreten: HEGER, P.: Pluralistic Halakhah (2003), 137–138.

<sup>282</sup> mNid 2,2: Befindet sich [Blut] auf seinem [Tuch], sind sie [beide] unrein und zum [Sünd]opfer verpflichtet. Findet sich [Blut] auf ihrem [Tuch] sofort [nach dem Geschlechtsverkehr], sind sie beide unrein und zum [Sünd]opfer verpflichtet.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Findet sich zu einer späteren Zeit nach dem Geschlechtsverkehr Blut auf ihrem Tuch, so sind zwar beide wegen des Zweifels unrein, müssen aber kein Opfer erbringen:

נמצא על שלה לאחר זמן, טמאין בספק, ופטורין מן הקרבן<sup>283</sup>.

Auch in der siebten Mischna des vierten Kapitels geht es darum, dass eine Frau sich regelmäßig untersuchen sollte, besonders dann, wenn sie ihre Menstruation erwartet. Es gibt jedoch Lebenssituationen, in denen es nicht erforderlich sei, sich zu untersuchen. Zunächst kann eine Frau zu einer bestimmten Zeit ihres Zyklus' als rein angesehen werden:

כל אחד עשר יום, בחזקת טהרה. ישבה לה, ולא בדקה, שגגה, נאנסה, הזידה ולא בדקה, הרי זו טהורה<sup>284</sup>.

Einer Frau wird an dieser Stelle zugetraut, dass sie über ihren Körper ein bestimmtes Wissen haben kann und andere Familienmitglieder sich auf ihre Einschätzung verlassen können.

Die elf Tage nach dem Ende der Menstruation spielen auch in der Mischna 10,8, der letzten des Traktats *Nidda*, eine Rolle. In dieser Mischna ist die Frau nicht allein Schuld an der Verunreinigung des Ehemanns als sie vorzeitig mit ihm Geschlechtsverkehr vollzieht. Eine Frau sah am elften Tag nach dem Ende ihrer Menstruation Blut, nahm ein Tauchbad und schlief mit ihrem Mann. Es folgt eine Kontroverse der Häuser Hillel und Schammai, ob der Mann und die Frau ein Sündopfer erbringen müssen. Das Haus Schammai meint ja, das Haus Hillel nein:

הרואה יום אחד עשר, וטבלה לערב ושימשה. בית שמאי אומרין, מטמאין משכב ומושב, וחייבין בקרבן; בית הלל פוטרין מן הקרבן<sup>285</sup>.

<sup>283</sup> mNid 2,2: Befindet sich [Blut] auf ihrem [Tuch] zu späterer Zeit [nach dem Geschlechtsverkehr], sind sie beide im Zweifel unrein und vom [Sünd]opfer frei.

<sup>284</sup> mNid 4,7: Während der elf [Tage folgend den siebten Tagen ihrer Menstruation] ist sie in der Annahme der Reinheit. Wenn sie [sich] nicht untersuchte, sei es versehentlich, gezwungen [oder] mutwillig, ist sie rein.

<sup>285</sup> mNid 10,8: Eine [Frau] am elften Tag [nach Ablauf der Menstruation Blut] gesehen, am Abend ein Tauchbad genommen und einen Geschlechtsakt vollzogen: Das Haus Schammai sagt: [Frau und Mann] verunreinigen Lager und Sitz, und sind zum [Sünd]opfer verpflichtet, aber das Haus Hillel sagt: Sie sind frei vom Opfer.

### 3 Die verheiratete Frau

Der Fall wird so erweitert, dass die Frau einen Tag später ein Tauchbad nimmt und mit ihrem Mann schläft und danach erst Blut sieht. Hier habe sie den Tag der Reinheit eingehalten. Das Haus Schammai meint, beide hätten verunreinigt, seien aber von einem Opfer frei. Das Haus Hillel meint, der Mann sei »gierig«, während die Frau trotzdem zu einem Opfer verpflichtet ist:

טבלה ביום שלאחריו, ושימשה את ביתה, ואחר כך ראת – בית שמאי אומרין, מטמאין משכב ומושב, ופטורין מן הקרבן; בית הלל אומרין, הרי זה גרגרן. ומודים ברואה בתוך אחד עשר יום, וטבלה לערב ושימשה – שהן מטמאין משכב ומושב, וחייבין בקרבן<sup>286</sup>.

Durch das Opfer nimmt die Frau zwar die Verantwortung auf sich, der Mann ist jedoch nicht ganz unschuldig in der Sache. Scheinbar gehen die Rabbinen davon aus, dass der Mann sich in den Entscheidungsprozess eingemischt haben muss und die Frau sonst keinen Geschlechtsverkehr mit ihm gehabt hätte. Andererseits habe sie verunreinigt und müsse das entsprechende Opfer erbringen. Hier wird vor allem das Handeln des Ehemannes bewertet. Er hätte sich nicht in die Organisation der Ehefrau des kultisch reinen Haushaltes einmischen dürfen.

Es ist bemerkenswert, dass die Untersuchung einer Frau auf mögliches Menstruationsblut einen so hohen Stellenwert hat. Wie Fonrobert bemerkt, wird nicht in Betracht gezogen, dass es andere Möglichkeiten für Frauen gibt, den Beginn ihrer Menstruation zu bemerken<sup>287</sup>, außer durch eine Untersuchung mit Tüchern. Dies spricht dafür, dass die Rabbinen für diese Mischnajot höchstwahrscheinlich keine Frauen zu Rate zogen.

Andererseits enthält die Mischna eine Erzählung von Rabbi Meir, nach der eine Frau nicht prüfen muss, ob ihre Menstruation bereits einsetzte, weil sie

<sup>286</sup> mNid 10,8: Nahm sie ein Tauchbad am nächsten Tag und vollzog den Geschlechtsakt und nahm danach [Blut] wahr: Das Haus Schammai sagt: [Beide] verunreinigen Lager und Sitz, aber sind vom Opfer frei; aber das Haus Hillel sagt: So ist er ein Gieriger. Aber sie stimmen überein bei der [Frau], die innerhalb der elf Tage [der Menstruation Blut] gesehen hat, am Abend ein Tauchbad genommen und den Geschlechtsakt vollzog, dass sie Lager und Sitz verunreinigten und zum Opfer verpflichtet sind.

<sup>287</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 115.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

sich versteckt hält und Angst hat. Seiner Meinung nach sei es unwahrscheinlich, dass die Menstruation einer Frau, die Angst hat, einsetzen würde:

רבי מאיר אומר, אם הייתה במחבה, והגיעה שעת וסתה, ולא בדקה, הרי זו טהורה, שחרדה מסלקת דמים<sup>288</sup>.

Diese Mischna zeigt, dass die Gelehrten oder wenigsten einige unter ihnen eventuell genaue Beobachtungen über die biologischen Abläufe der weiblichen Menstruation machten oder diese sogar mit Frauen ihrer Gemeinschaft besprachen. Andererseits könnte diese Mischna auch ein weiteres Beispiel dafür sein, wie weit entfernt von einer beobachteten Realität die Ausführungen über die Menstruation der Frau durch die Rabbinen sind.

Da die rabbinischen Gelehrten nicht selbst spüren konnten, wann eine Frau ihrer Gemeinschaft menstruierte, waren sie einerseits davon abhängig, dass eine Frau ihren Ehemann über den Beginn der Menstruation in Kenntnis setzte. Andererseits erarbeiteten die Gelehrten detaillierte Anweisungen für Frauen, wie sie ständig den Beginn der Menstruation zu überprüfen hätten, was für ein Streben nach Kontrolle über einen unbekanntem und nicht zu steuernden Aspekt des Alltags spricht<sup>289</sup>. Auffällig ist, wie in der ersten Mischna des Traktats zunächst davon ausgegangen wird, dass eine Frau selbst einschätzt, wann ihre Menstruation beginnt, bevor zahlreiche komplizierte Mischnajot darüber folgen, wie bei der Untersuchung am besten vorgegangen werden sollte.

Abseits der Handlungsanweisungen für Frauen über die Untersuchung mit Tüchern, führen die rabbinischen Gelehrten auch Diskussionen darüber, ob Blutflecken am Körper oder der Kleidung einer Frau auf die Menstruation einer Frau hindeuten oder nicht<sup>290</sup>. In der dritten Mischna sehen wir, dass

<sup>288</sup> mNid 4,7: Rabbi Meir sagt: Wenn sie in einem Versteck war und die Zeit ihrer Menstruation kam und sie sich nicht untersuchte, so ist sie rein, weil Angst Blutungen vertreibt.

<sup>289</sup> Christophe Nihan versteht schon die Gebote unter Lev 12-15 als Versuch, die angesprochenen körperlichen Phänomene unter eine soziale Kontrolle zu bringen. Vgl. NIHAN, C.: *Forms and Functions of Purity in Leviticus* (2013), 330.

<sup>290</sup> Die Frau könnte sich verletzt haben oder ein Tier geschlachtet haben. Vgl. z. B. mNid 6,13; mNid 8,1; mNid 8,2.

die Rabbinen jedoch beanspruchen, diese Fragen über die Herkunft von Blutflecken auf Kleidung oder Körper einer Frau besser als die Frau selbst klären zu können. Rabbi Aqiva erzählt seinen Schülern von einer Frau, die zu ihm kam und ihn fragte, ob ein Blutfleck, den sie fand, sie unrein mache oder nicht:

ומעשה באישה אחת שבאת לפני רבי עקיבה, אמרה לו, ראיתי כתם<sup>291</sup>.

Rabbi Aqiva fragt die Frau, ob sie eine Wunde hat. Sie bejaht dies, die Wunde sei allerdings verheilt. Darauf schlägt Rabbi Aqiva vor, die Wunde hätte wieder aufgehen können, wonach die Frau rein sei:

אמר לה, שמא מכה הייתה בידך, תאמרה לו, הין וחיית. או שמא יכולה היא להיגלע ולהוציא דם. אמרה לו, הין. וטיהרה רבי עקיבה<sup>292</sup>.

In dieser Anekdote wird der Frau die Kompetenz abgesprochen, selbst darauf kommen zu können, dass ein Blutfleck aus einer Wunde eventuell kein Menstruationsblut ist. Die Meinung Fonroberts, die Rabbinen würden sich Kontrolle über die Menstruation von Frauen verschaffen wollen<sup>293</sup>, liegt also nahe. Die Rabbinen nehmen sich heraus, eine endgültige Entscheidung über Reinheit bei Frauen treffen zu können. Die vorsprechende Frau hingegen sucht nach einer Bestätigung, dass sie kein Opfer bringen muss, um wegen der Unreinheit zu sühnen.

An diesem Beispiel ist auch eine der Thesen Balbergs gut nachzuvollziehen. Nach Balberg würden die rabbinischen Gelehrten ihren Diskurs über Reinheit und Unreinheit als von Männern für Männer konstruieren. Auch wenn Frauen im Traktat *Nidda* als handelnde Subjekte mit Verantwortung über ihre eigene Reinheit dargestellt werden, sind es immer noch Männer,

<sup>291</sup> mNid 8,3: Es geschah mit einer Frau, die vor Rabbi Aqiva kam. Sie sagte zu ihm: Ich habe einen Blutfleck gesehen.

<sup>292</sup> mNid 8,3: Er sagte zu ihr: Vielleicht hattest du eine Verletzung? Sie sagte zu ihm: Ja und sie ist verheilt. Er sagte zu ihr: Aber vielleicht konnte sie aufbrechen und Blut herauskommen? Sie sagte zu ihm: Ja. Und Rabbi Aqiva erklärte sie für rein.

<sup>293</sup> Vgl. z. B. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 115; LABOVITZ, Gail: *Rabbis and »Guerrilla Girls«: Thematizing the Female (Counter) Voice in the Rabbinic Legal System*, in: *Journal of Textual Reasoning* (2011), 2.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

die in einem Zweifelsfall die richtige Entscheidung fällen können<sup>294</sup>.

Die Schüler Rabbi Aqivas sind über dessen Entscheidung verwundert. Er erklärt ihnen, man solle immer erleichtern anstatt sie zu erschweren und zitiert aus Lev 15,19. Denn erst die rabbinischen Gelehrten diskutieren Blutflecken neben Blutfluss<sup>295</sup>:

ראה תלמידיו מסתכלין זה בזה; אמר להם, מה לדבר קשה בעיניכם: שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר, אלא להקל—שנאמר "ואישה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בבשרה" (ויקרא טו, יט), ולא כתם<sup>296</sup>.

Nach Cohn zeigen Anekdoten wie diese das Selbstverständnis der rabbinischen Gelehrten, die sich als Gesetzesexperten mit Autorität über die Praxis alltäglicher Dinge inszenierten<sup>297</sup>. Vor allem im zweiten Teil des Narrativs, in dem die Szene zwischen Rabbi Aqiva und seinen Schülern geschildert wird, geht es vordergründig um den Prozess der Problemlösung und weniger um die Handlungsanweisung an die Frau.

Innerhalb der Diskussion um Blutflecken geben die Rabbinen etwas über ihr Verständnis von Gruppenzugehörigkeit preis. Der Umgang von Frauen mit ihrer Menstruation zeigt an, ob sie von den Rabbinen als zur Gruppe gehörend akzeptiert werden können. Als Folie dienen in einigen Mischnajot Samaritaner und Sadduzäer in Bezug darauf, dass sie nicht nach der Vorstellung der Rabbinen Reinheitsgebote einhalten.

Zunächst werden alle Samaritaner unter Generalverdacht gestellt, zu jeder Zeit unrein zu sein. Dies bedeutet jedoch auch, dass es die Rabbinen überhaupt interessierte, dass Samaritaner unrein sein könnten, was für andere ethnische Gruppen nicht wichtig zu sein scheint. Samaritanerinnen seien

<sup>294</sup> Vgl. BALBERG, M.: Purity (2014), 172.

<sup>295</sup> Vgl. BARSLAI, B. Z.: Unreinheit der Frau (1980), 131.

<sup>296</sup> mNid 8,3: Er sah seine Schüler einander [verwundert] anschauen. Er sagte zu ihnen: Warum ist diese Sache in euren Augen schwierig? Denn haben nicht die Gelehrten gesagt, daß man in dieser Sache nicht erschweren, sondern erleichtern soll, denn es wird gesagt: ›Und eine Frau, wenn sie Ausfluß hat, und zwar wenn ihr Ausfluß Blut ist an ihrem Körper‹, [es steht dort] ›Blut‹ und nicht ›ein [Blut]fleck‹.

<sup>297</sup> Vgl. COHN, N. S.: Memory of the Temple (2013), 26–27.

von Geburt an als Menstruierende anzusehen und Samaritaner immer unrein, da sie mit Menstruierenden schlafen würden:

בנות הכותים, נידות מעריסתן. והכותים מטמאין משכב תחתון כעליון, מפני שהן בועלי נידות, והן יושבות על כל דם. ואין חייבין עליהן על ביאת המקדש, ואין שורפין עליהן את התרומה, מפני שטומאתן ספק<sup>298</sup>.

Offensichtlich zählen die Rabbinen Samaritaner nicht zu ihrer eigenen Gruppe, wobei sie den Namen ihrer eigenen Gruppe, der Israeliten, nicht weiter spezifizieren. Die rabbinischen Gelehrten stellen hier fest, dass nur diejenigen zu ihrer Gemeinschaft gehören können, die sich auch an ihre Regeln und Gesetze, vor allem die der Reinheitsgebote, halten. Sie machen einen Unterschied zwischen Israeliten und Samaritanern, was auch dafür spricht, dass es einige Unklarheiten über diesen Unterschied gegeben haben könnte.

In der vierten Mischna des siebten Kapitels wird noch einmal von Samaritanern berichtet. Die Häuser der Samaritaner seien deswegen unrein, weil sie unter ihren Dächern Fehlgeburten vergraben würden. Alternativ würden sie ihre Fehlgeburten aussetzen und von wilden Tieren fressen lassen:

בית הטומאות של כותים מטמא באוהל, מפני שקוברין שם את הנפלים; רבי יהודה אומר, לא היו קוברין, אלא משליכין והחיה גוררתן<sup>299</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten polemisieren gegen die Samaritaner und werfen ihnen ein Verhalten vor, das gegen ihre eigenen Prinzipien verstößt<sup>300</sup>. Generell kommen Samaritaner in der Mischna und Tosefta dann vor, wenn es gilt, einen Unterschied zu Israel herzustellen<sup>301</sup>.

<sup>298</sup> mNid 4,1: Töchter der Samaritaner gelten als Menstruierende von ihrer Wiege an. Samaritaner verunreinigen das untere Lager wie das obere, weil sie Menstruierenden beiwohnen, und sie, [die Samaritanerfrauen,] verbleiben [in Unreinheit] wegen jeder Art von Blutung. Aber man ist ihretwegen nicht schuldig wegen Betretens des Tempels, und man verbrennt ihretwegen nicht Priesterhebe, weil ihre Unreinheit zweifelhaft ist.

<sup>299</sup> mNid 7,4: Ein unreines Haus der Samaritaner verunreinigt durch Überdachung, weil sie darin Frühgeburten begraben. Rabbi Jehuda sagt: Sie begraben sie nicht, sondern warfen sie weg und wilde Tiere verschleppten sie.

<sup>300</sup> Unter mGit 1,5. werden Samaritaner als unglaubwürdige Zeugen für alle Dokumente, außer Scheidebriefe und Freibriefe für Sklaven, erklärt.

<sup>301</sup> Vgl. LEHNHARDT, Andreas: The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi. Constructs

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Ähnlich wie in der Mischna 4,1 verhält es sich laut Mischna 4,2 mit den Sadduzäern, obwohl diese die Möglichkeit haben, den »Wegen Israels« zu folgen. Sie sind zunächst frei von Verdacht und können sich entweder für den Weg ihrer Väter oder den Weg Israels entscheiden:

בנות צדוקין – בזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותם, הרי הן ככותיות; פירשו ללכת בדרכי ישראל, הרי הן כישראל. רבי יוסי אומר, לעולם הן כישראל, עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותם.<sup>302</sup>

Während Samaritaner als unrein gelten, haben Sadduzäer die Möglichkeit, ohne größeren Aufwand in den Bund der Israeliten einzutreten. Durch das Einhalten der Reinheitsgebote während der Menstruation nach der von den rabbinischen Gelehrten vorgeschriebenen Art und Weise haben Frauen die Möglichkeit, sich einer bestimmten Gruppenidentität anzuschließen und diese nach außen zu zeigen<sup>303</sup>.

Brody sieht diese Mischna als Zeichen dafür, dass die Sadduzäer im Gegensatz zu den Samaritanern keine stabile Gruppe mehr darstellten und sich zu den Autoren der Mischna gesellen mussten<sup>304</sup>. Eine historische Gruppe der Sadduzäer an dieser Mischna festmachen zu wollen, ist hingegen müßig. Vielmehr zeigt nach Boyarin die Erwähnung der Sadduzäer, dass die rabbinischen Gelehrten davon ausgingen, dass es Juden gab, die ihrer Meinung nach nicht zu Israel gehörten<sup>305</sup>.

Auch Blutflecken, die von nicht-jüdischen Personen oder Proselyten stammen, spielen für die Gelehrten eine Rolle. Vor allem wird der Unterschied zwischen Nichtjuden und Personen, die dem Judentum anhängen wollen,

---

of »Rabbinic Mind« or Reflections of Social Reality?, in: Schäfer, Peter (Hrsg.): *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* 3, Tübingen 2002, 139–160, hier 142–143.

<sup>302</sup> mNid 4,2: Töchter der Sadduzäer sind, solange sie auf den Wegen ihrer Väter zu gehen pflegen, wie Samaritanerinnen. Sondern sie sich ab, um auf den Wegen Israels zu gehen, so sind sie wie Israelitinnen. Rabbi Jose sagt: Sie sind immer wie Israelitinnen, bis sie sich [von den Wegen Israels] absondern, um auf den Wegen ihrer Väter zu gehen.

<sup>303</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *When Women Walk* (2001), 410.

<sup>304</sup> Vgl. BRODY, R.: *Rabbinic and Nonrabbinic* (2017), 286.

<sup>305</sup> Vgl. BOYARIN, Daniel: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, 161.

gemacht:

כל הכתמים הבאין מרקם, טהורין; רבי יהודה מטמא, מפני שהם גרים טועין. הבאין מבין הגויים, טהורין. מבין ישראל ומבין הכותים, רבי מאיר מטמא; וחכמים מטהרין, מפני שלא נחשדו על הכתמים<sup>306</sup>.

Bei Nichtjuden scheinen Blutflecken an der Kleidung – sei es an der Kleidung von Männern oder Frauen und sei es ein Fleck von Menstruationsblut oder nicht – nicht zu verunreinigen, obwohl an dieser Stelle offen bleibt, ob es sich nicht doch nur um Blutflecken, die nicht von Menstruationsblut stammen, handelt. Bei den Blutflecken, die von Proselyten der Stadt Rekhem stammen, herrscht jedoch Unklarheit. Den rabbinischen Gelehrten ist es also wichtiger, dass sich solche Menschen, die sich den Bräuchen der Israeliten anschließen wollen, an Regeln halten, während es für Menschen, die zweifelsfrei Nichtjuden sind, unerheblich ist.

Klawans, der sich auf Paula Fredriksen bezieht, sieht in dieser Mischna ein Indiz dafür, dass das Geschlecht der Person nicht ausschlaggebend für eine Verunreinigung ist. Vielmehr spiele hier die Gruppenidentität der Rabbinen eine Rolle. Wenn es um das Geschlecht der Person, die unrein ist oder verunreinigt, ginge, würde man keinen Unterschied zwischen der verunreinigenden Wirkung von Blutflecken jüdischer und nichtjüdischer Personen machen<sup>307</sup>. Die Mischnajot über die Reinheit von Samaritanern und Sadduzäern würden dies bestätigen.

Dafür spricht auch ein von Kraemer diskutiertes Beispiel, in dem Johannes Chrysostomos davon berichtet, wie Juden verboten wurde, sich an Menstruationsreinheitsgebote zu halten<sup>308</sup>. Wer sich also als Israelitin an

---

<sup>306</sup> mNid 7,3: Alle [Blut]flecken, die aus Rekhem (Felsenstadt des Semra nahe Bosra im Osten Palästinas) kommen, sind rein. Rabbi Jehuda erklärt sie für unrein, weil sie Proselyten sind und irren. Die [Blutflecken,] die von Nichtjuden kommen, sind rein. [Die] von Israeliten oder von Samaritanern stammen erklärt Rabbi Meir für unrein, aber die Gelehrten erklären [sie] für rein, weil sie wegen ihrer [Blut]flecken nicht verdächtig sind.

<sup>307</sup> Vgl. Klawans, J.: *Impurity and Sin* (2000), 105.

<sup>308</sup> Joh. Chrys. adv. Iud. 7.1.3 und 7.1.5. Vgl. Kraemer, R. S.: *Her Share of the Blessings* (1992), 103.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

die die Menstruation betreffenden Reinheitsgebote hält, schreibt sich dieser bestimmten Gruppe zu<sup>309</sup>. Entgegen Klawans spielt jedoch das Geschlecht einer Person trotzdem eine wichtige Rolle. Denn wie Fonrobert meint, ist die Einhaltung der Reinheitsgebote während der Menstruation nach der Art der rabbinischen Gelehrten für Frauen die Ausdrucksweise ihrer Gruppenzugehörigkeit<sup>310</sup>.

Frauen der Sadduzäer haben, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit oder sogar eine Einladung dazu, sich durch das Befolgen der Gebote der Israeliten dieser Gruppe anzuschließen. Die rabbinischen Gelehrten differenzieren zwischen verschiedenen Gruppen, die keine Israeliten sind, nämlich Nichtjuden, Sadduzäer und Samaritaner. Vor allem setzen die Gelehrten Sadduzäer und Samaritaner nicht mit Nichtjuden gleich, wobei eine Gruppe von nicht-jüdischen Personen nicht weiter definiert wird.

Den Gelehrten ist an dieser Stelle wichtig, dass das Verhalten von Frauen ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe bestimmt. So kann das Einhalten der Reinheitsgebote bezüglich der Menstruation für die Frau zur Ausdrucksweise ihrer Gruppenzugehörigkeit werden, während es auch für den nach rabbinischer Weise lebenden Mann wichtig ist, dass seine Ehefrau diese festgelegten Verhaltensweisen zeigt.

So können die zwar sehr theoretisch wirkenden Handlungsanweisungen der Rabbinen wie zum Beispiel die Kontrolle mit Tüchern durchaus ernst gemeint sein. Hier geht es nicht allein um die theoretisch korrekte Lebensweise der Israeliten, sondern um ein Festhalten der Kriterien, die zu der Lebensweise der Israeliten aus der Sicht der rabbinischen Gelehrten gehören und nach außen hin gezeigt werden können.

In ihrer Beschäftigung mit der Unreinheit der weiblichen Menstruation setzen die rabbinischen Gelehrten die weiblichen Geschlechtsorgane in einem Gleichnis mit einem Wohnhaus in Verbindung:

---

<sup>309</sup> So auch Balberg. Vgl. BALBERG, M.: *Purity* (2014), 152.

<sup>310</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *When Women Walk* (2001), 410.

משל משלו חכמים באישה<sup>311</sup>.

Im Gleichnis ist von einer Kammer, einem Vorraum und einem Obergemach die Rede:

החדר, והפרוודוד, והעלייה<sup>312</sup>.

Das Gleichnis soll dabei helfen, Blut zu lokalisieren. Das Blut in der »Kammer« sei unrein und das im »Vorraum« auch, da es wahrscheinlich aus der »Kammer« komme und ein Zweifel bestehen bleibe:

דם החדר, טמא; נמצא בפרוודוד-ספקו טמא, לפי שחזקתו מן המקור<sup>313</sup>.

Die Gelehrten bedienen sich hier noch einmal der Symbolik, nach der die Frau und hier auch der anatomische Aufbau ihrer Geschlechtsorgane mit allem Häuslichen gleichgesetzt wird.

Ein weiteres Gleichnis findet sich in der Mischna 9,11, in dem Frauen mit Weinstöcken verglichen werden:

נשים בבתולים, כגפנים. יש גפן שיינה אדום, יש גפן שיינה שחור, יש גפן שיינה מרובה, יש גפן שיינה ממועט. רבי יהודה אומר: כל גפן שיש בה יין ושאין בה יין – זו דורקטי<sup>314</sup>.

Hierbei wird die Frau auf ihre Menstruation reduziert, denn der Weinstock wird mit der Frau und der Wein mit dem Menstruationsblut gleichgesetzt; die Farbe und Art des Weinflusses beschreiben die Farbe und Art des Menstruationsflusses. Analogien zwischen Nahrung und Sexualität scheinen Wegner in der Mischna universell zu sein<sup>315</sup>.

Ein weiterer Hinweis darauf, dass das Kapitel der Mischna über die Reinheitsvorschriften rund um die Menstruation, die an Frauen gerichtet sind, für rabbinischen Gelehrten eine andere Bedeutung hat als zum Beispiel die

<sup>311</sup> mNid 2,5: Ein Gleichnis wandten die Gelehrten auf [die Anatomie der] Frau an.

<sup>312</sup> mNid 2,5: Kammer, Vorraum und Obergemach.

<sup>313</sup> mNid 2,5: Das Blut der Kammer ist unrein. Findet sich [Blut] im Vorraum, ist es seines Zweifels wegen unrein, weil es möglich ist, daß es von der Quelle kommt.

<sup>314</sup> mNid 9,11: Frauen gleichen hinsichtlich der Jungfräulichkeit Weinstöcken. Es gibt einen Weinstock, dessen Wein rot ist; es gibt einen Weinstock, dessen Wein schwarz ist. Es gibt einen Weinstock, der viel Wein hat, und es gibt einen Weinstock, der wenig Wein hat. Rabbi Jehuda sagt: Jeder Weinstock hat Wein und einer, der keinen Wein hat, der ist vertrocknet.

<sup>315</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 21.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Beschäftigung mit der *Ketubba*, ist deren weitere Diskussion um die verschiedenen Farben, die Menstruationsblut haben könne. Die Gelehrten teilen Blut nach unterschiedlichen Farben auf:

חמישה דמים טמאים שבאישה: האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכמזג<sup>316</sup>.  
Es folgt die Beschreibung zweier Arten Menstruationsblut, die von der Schule Schammai als unrein angesehen werden und von der Schule Hillel als rein:

בית שמאי אומרין, אף כמימי תלתן, וכמימי בשר צלי; ובית הלל מטהרין<sup>317</sup>.

Abschließend wird gelbes Blut diskutiert:

הירוק – עקביה בן מהללאל מטמא, וחכמים מטהרין. אמר רבי מאיר, אם אינו מטמא משום כתם, מטמא משום משקה; רבי יוסי אומר, לא כך ולא כך<sup>318</sup>.

Die verschiedenfarbigen Blutarten werden in der nächsten Mischna noch weiter beschrieben und erklärt:

אי זה הוא האדום? כדם המכה. והשחור? כחרת. דיהה מכן, טהור. וכקרן כרכום? כברור שיש בו. וכמימי אדמה? מבקעת בית כרם מיצף מים. וכמזג? שני חלקים מים ואחד יין, מן היין השרוני<sup>319</sup>.

Hier stellt sich die Frage, warum die Rabbinen sich die Mühe machten, verschiedene Blutarten voneinander zu unterscheiden. Nach Fonrobert liegt dies an der Natur des Textes der Mischna, alle Dinge zu kategorisieren, definieren und zu ordnen<sup>320</sup>. Auf das ganze zweite Kapitel bezogen meint Fonrobert außerdem, die Rabbinen würden sich in ihrem Umgang mit der Unreinheit rund um die Menstruation und den vielen Analogien des Menstruati-

<sup>316</sup> mNid 2,6: Fünf unreine Blut[arten] gibt es bei einer Frau: Das Rote, das Schwarze, das wie Safrangriffel, wie Erdwasser und wie Mischwein.

<sup>317</sup> mNid 2,6: Das Haus Schammai sagt: Auch [das] wie Bockshornklee in Wasser oder wie Brühe von geröstetem Fleisch. Das Haus Hillel erklärt [sie] für rein.

<sup>318</sup> mNid 2,6: Das Gelbe – Akavja ben Mahalalel erklärt es für unrein, aber die Gelehrten für rein. Rabbi Meir sagt: Wenn es nicht als [Blut]fleck verunreinigt, verunreinigt es als Flüssigkeit. Rabbi Jose sagt: Weder so noch so.

<sup>319</sup> mNid 2,7: Welches ist das Rote? Das ist wie Blut einer Wunde. Das Schwarze? [Das ist] wie Tintenschwärze. Ist es heller als dieses, ist es rein. Und das wie Safrangriffel? Wie das eindeutig [Rötlich-Gelbe] in ihm. Und das wie Erdwasser? Wie [Erde] vom Tal Bet Kerem, über die man Wasser fließen läßt. Und das wie Mischwein? Zwei Teile Wasser uns ein [Teil] Wein, vom Wein der Scharon[e]bene.

<sup>320</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 106-107.

### 3 Die verheiratete Frau

onsbluts von menstruierenden Frauen ihres Alltags immer weiter entfernen und die Thematik dadurch abstrahieren<sup>321</sup>. Dieser Umgang der Rabbinen mit der Menstruation diene letztendlich dafür, diesen Aspekt des alltäglichen Lebens kontrollieren zu können. Die Mischna konzentrierte sich auf die verschiedenen Farben, um mit handfesten Merkmalen und Beispielen arbeiten zu können. Dies würde es ihnen erleichtern, Entscheidungen über die Unreinheit von weiblichen Körperflüssigkeiten zu treffen und so eine scheinbare Kontrolle zu wahren<sup>322</sup>.

Die Rabbinen legen sich die Umstände um die Menstruation der Frau so zurecht, dass sie für sie greifbar werden und in die Systematik der Mischna passen. Ein Thema des alltäglichen Lebens, das den weiblichen, aber nicht den männlichen Körper betrifft, aufgrund der Reinheitsgebote jedoch Einfluss auf das Leben von Männern hat, wird von den Rabbinen in eine ihnen vertraute Systematik gepresst. Ein Einblick in den Alltag der Rabbinen und das Leben von Frauen, die in ihrer Gesellschaft gelebt haben könnten, wird allerdings nicht gewährt. So hat das Kapitel über die Reinheitsvorschriften rund um die Menstruation eine andere Aufgabe als die Aufnahme des Brauchs, eine *Ketubba* auszustellen, in den Textcorpus der Mischna .

Nicht nur der Blutfluss während der Menstruation, sondern auch der im Zusammenhang mit Geburten ist für die rabbinischen Gelehrten unrein und vor allem von großem Interesse. Auch hier wird das nötige Verhalten beschrieben, um zu der Gruppe der Israeliten nach den rabbinischen Gelehrten gehören zu können. Das dritte Kapitel behandelt Reinheit und Unreinheit bei Geburten, aber auch bei Fehlgeburten. Zunächst stellen die Rabbinen die Frage, ob eine nicht näher spezifizierte Fehlgeburt unrein ist oder nicht. Die anonyme Mischna meint, bei einer Fehlgeburt, bei der es kein Blut gibt, gelte die Frau nicht als unrein. Rabbi Jehuda meint, in jedem Fall sei eine Frau bei einer Fehlgeburt unrein:

---

<sup>321</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 110.

<sup>322</sup> Vgl. ebd., 115.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

המפלת חתיכה – אם יש עימה דם, טמאה; ואם לאו, טהורה. רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך, טמאה<sup>323</sup>.

In der zweiten Mischna werden verschiedene Formen, die Fehlgeburten aufweisen könnten, beschrieben. Vor allem ist von Belang, ob es ein weibliches oder männliches Kind war, denn dann soll man die entsprechenden Vorschriften für die Zeit nach der Geburt eines Jungen oder eines Mädchens erfüllen:

המפלת כמין קליפה, כמין שצרה, כמין עפר, כמין יבחושין אדומים – תטיל למים, אם נימוחו, טמאה. המפלת כמין דגים, חגבים, שקצים, ורמשים – אם יש עימהם דם, טמאה: ואם לאו, טהורה. המפלת כמין בהמה חיה ועוף, בין טהורין בין טמאין – אם זכר, תשב לזכר; אם נקבה, תשב לנקבה; דברי רבי מאיר<sup>324</sup>.

Entgegen der Worte des Rabbi Meir ordnen die Gelehrten an, dass eine Frau die Vorschriften für eine Wöchnerin nur dann befolgen muss, wenn der verstorbene Fötus als Mensch erkennbar ist:

וחכמים אומרים, כל שאין בו מצורת אדם, אינו ולד<sup>325</sup>.

So ähnlich heißt es auch unter der dritten und vierten Mischna des Kapitels<sup>326</sup>. Den Gelehrten liegt es nahe, die Regelungen für Frauen, die eine Fehlgeburt erleiden, aufzuweichen. Ob die Rabbinen hier eine Frau, die eine unangenehme Situation durchleben muss, schonen wollten, ist jedoch nicht zu erkennen.

Auch solche Fälle werden berücksichtigt, in denen zwar deutlich ist, dass

<sup>323</sup> mNid 3,1: Diejenige, die ein Stück [der Gebärmutter] absondert, ist unrein, wenn Blut dabei ist, aber wenn nicht, ist sie rein. Rabbi Jehuda sagt: So oder so ist sie unrein.

<sup>324</sup> mNid 3,2: Diejenige, die etwas in der Art von Schale, in der Art von Haaren, in der Art von Erde, in der Art von roten Insekten absondert: sie lege es in Wasser; wenn es sich auflöst, ist sie unrein. Diejenige, die etwas in der Art von Fischen, Heuschrecken, Abscheulichem oder Kriechtieren absondert, ist, wenn Blut dabei ist, unrein und wenn nicht, rein. Diejenige, die etwas in der Art von Vieh, Wildtieren oder Vögeln absondert, ob unrein oder rein, soll, ist es männlich, [nach den Vorschriften] für Männliches verfahren, ist es weiblich, [nach den Vorschriften] für Weibliches verfahren. Aber wenn es nicht erkennbar ist, soll sie [nach den Vorschriften] für Männliches und Weibliches verfahren, [sind die] Worte des Rabbi Meir.

<sup>325</sup> mNid 3,2: Die Gelehrten sagen: Alles, das nicht das Aussehen eines Menschen hat, ist kein Kind.

<sup>326</sup> Vgl. mNid 3,3 und 3,4.

### 3 Die verheiratete Frau

es sich bei einer Fehlgeburt um einen Menschen handelte, bei dem Kind jedoch kein eindeutiges Geschlecht festgestellt werden konnte. In diesen Fällen soll die Frau jedoch die Vorschriften für die Zeit nach der Geburt von männlichen und weiblichen Kindern befolgen:

המפלת טומטום, ואנדרוגיניוס – תשב לזכר ולנקבה. טומטום וזכר, אנדרוגיניוס וזכר – תשב לזכר ולנקבה; טומטום ונקבה, אנדרוגיניוס ונקבה – תשב לנקבה בלבד<sup>327</sup>.

Man kann also nicht davon sprechen, dass der Frau eine ohnehin belastende Situation erleichtert werden soll, indem das Befolgen von Vorschriften zweitrangig wird. Außerdem wird entgegen der vorherigen Regelungen bei Fehlgeburten in der sechsten Mischna festgehalten, eine Frau sollte bei einer Fehlgeburt im Fall einer Unsicherheit des Geschlechts oder ob es sich überhaupt um ein Kind handelte, alle vorhandenen Vorschriften für die Zeit nach der Geburt eines Kindes einhalten und zusätzlich die der Menstruation:

המפלת, ואין ידוע מה הוא – תשב לזכר ולנקבה; אין ידוע אם וילד היה – תשב לזכר ולנקבה, ולנידה<sup>328</sup>.

Mischna 4,4 kehrt zum Thema von gebärenden Frauen zurück und beschreibt bestimmte Wehen, die eine gebärende Frau hat. Hier wird die Absurdität des rabbinischen Diskurses über die biologischen Vorgänge rund um die Menstruation, Fehlgeburten und Geburten deutlich. Zunächst wird spekuliert, ob eine Frau, die besonders starke Schmerzen während der Wehen hat, eine Menstruierende ist, ohne dass hieraus Konsequenzen gezogen oder kausale Zusammenhänge vorgeschlagen werden:

המקשה נידה<sup>329</sup>.

<sup>327</sup> mNid 3,5: Diejenige, [die] einen Geschlechtslosen oder einen Zwitter verliert, soll [nach den Vorschriften] für Männliches und Weibliches verfahren. Bei einem Geschlechtslosen und einem Männlichen, einem Zwitter und einem Männlichen [nach den Vorschriften] für Männliches und Weibliches. Bei einem Geschlechtslosen und einem Weiblichen, einem Zwitter und einem Weiblichen soll sie nur [nach den Vorschriften] für Weibliches verfahren.

<sup>328</sup> mNid 3,6: Diejenige, die etwas absondert und man nicht weiß, was es ist: sie soll [nach den Vorschriften] für Männliches und Weibliches verfahren. Weiß man nicht, ob es ein Kind war, soll sie [nach den Vorschriften] für Männliches, Weibliches und Menstruierende verfahren.

<sup>329</sup> mNid 4,4: Eine Frau mit einer schweren Geburt ist eine Menstruierende.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Obwohl dieser Satz weder eine Regelung aufstellt noch eine erklärende Funktion zu beanspruchen scheint, verstärkt er das Bild, das Wegner schon zeichnete: Die Rabbinen beobachten die Abläufe der weiblichen Menstruation und die der Geburt und versuchen, diese zu erklären und in ihre eigenen Erklärungsmuster zu zwängen. Hier steht nicht im Mittelpunkt, wie mit der schweren und angstbehafteten Situation, in der eine Frau eine schwierige Geburt durchlebt oder bei der sie in Lebensgefahr schwebt, umzugehen ist. Stattdessen stellen sich die Gelehrten Fragen um die vermeintliche Reinheit oder Unreinheit der Person mit den schweren Geburtswehen, deren Beantwortung keine praktische Bedeutung hat und nur theoretisch relevant ist.

Mit einem Narrativ gehen die Gelehrten auf die Problematik der Frau, die bei einer Geburt besonders starke Schmerzen hat, jenseits von der theoretischen Frage der Reinheit ein. Rabbi Elieser wird gefragt, ob man nicht den Umstand einer schweren Geburt erleichtern solle:

אמרו לו לרבי אליעזר: ומה, אם במקום שהחמיר בדם השופי, הקל בדם הקושי, מקום שהקל בדם השופי, אינו דין שנקל בדם הקושי?<sup>330</sup>

Er aber meint, das abgeleitete Gesetz solle genauso streng sein wie das, worauf es basiert und sie sei schon wegen der Unreinheit des Blutflusses erleichtert worden:

אמר להן, דייו לבוא מן הדין, להיות כנידון; ממה הקל עליה- מטומאת זיבה, אבל טמאה היא טומאת נידה.<sup>331</sup>

Hier ist einerseits auffällig, dass Rabbi Elieser damit konfrontiert wird, man könne doch einer leidenden Frau Reinheitsgebote für die Zeit ihrer Schmerzen erlassen. Zwar wird das Wohlbefinden der Mutter als Thema angesprochen, jedoch werden Reinheitsgebote als wichtiger erachtet. Gleich-

<sup>330</sup> mNid 4,6: Sie sagten zu Rabbi Elieser: Wenn man bei einer Blutung unter bestimmten Umständen bei Schmerzlosigkeit erschwert, aber erleichtert, wenn es sich um eine Schweregeburt handelt – müsste man dann bei Umständen, bei denen man auch bei Schmerzlosigkeit erleichtert, nicht erleichtern, wenn es eine Schweregeburt gibt?

<sup>331</sup> mNid 4,6: Er sagte zu ihnen: Der abgeleitete Fall muss wie der Ausgangsfall sein. Von welchen [Gesetz] erleichtern wir [die Regelung] für sie? Von der Unreinheit des [Ausflusses] ist sie unrein gemäß der Unreinheit bei einer Menstruation.

zeitig scheinen sich weder Rabbi Elieser, noch die Gelehrten oder seine Schüler darüber Gedanken zu machen, ob die beschriebene Situation für die gebärende Frau lebensgefährlich sein könnte. Rabbi Elieser geht es genau wie seinen Schülern um das Prinzip und um das logische Einhalten der aufgestellten Regeln. Nach der Beschreibung scheint es sich um die verzögerte Geburt eines Zwillings zu handeln. Viel eher wäre vorstellbar, dass eine Frau in dieser Situation weder hypothetische Geräte für den Tempel berühren würde, noch bereit für Geschlechtsverkehr mit ihrem Ehemann ist. Ob eine Blutung ihrerseits unrein wäre oder nicht, würde in einem praktischen Fall wahrscheinlich keine große Rolle spielen.

Auch in Mischna fünf geht es um Geburtswehen. Die Rabbinen unterhalten sich darüber, wie lange diese von Frauen andauern können:

וכמה הוא קשויה? רבי מאיר אומר: אפילו ארבעים וחמישים יום; רבי יהודה אומר: דייא חודשה; רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אין קישוי יותר משתי שבתות<sup>332</sup>.

Obwohl hier nicht unbedingt schwere Geburtswehen gemeint sind, sondern eventuell Blutfluss während der letzten Schwangerschaftswochen, ist diese Unterhaltung rein spekulativ und erinnert an die wenig informierten Abhandlungen einiger griechischer und römischer Texte über die Menstruation. Fonrobert schlägt die Möglichkeit vor, die Rabbinen hätten sich mit hippokratischer und aristotelischer Literatur dieser Art beschäftigt und sich dadurch innerhalb ihrer Umwelt positioniert<sup>333</sup>. Da hier wieder weder eine Regel aufgestellt noch ein Gebot erklärt wird, wäre dies die einzige Erklärung für diese pauschalen Aussagen über die Dauer von Geburtstwehen.

<sup>332</sup> mNid 4,5: Wie lange können ihre Geburtswehen dauern? Rabbi Meir sagt: Sogar vierzig oder fünfzig Tage. Rabbi Jehuda sagt: Es genügt ihr ein Monat. Rabbi Jose und Rabbi Schimon sagen: Geburtstwehen dauern nicht länger als zwei Wochen.

<sup>333</sup> Vgl. FONROBERT, C. E.: *Menstrual Purity* (2000), 11, 95; Zu hippokratischer Literatur, die im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. entstanden, über gynäkologische Themen, siehe z. B.: HONG, Yurie: *Collaboration and Conflict. Discourses of Maternity in Hippocratic Gynecology and Embryology*, in: Hackworth Petersen, Lauren / Salzman-Mitchell, Patricia (Hrsg.): *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*, Austin 2012, 71–96; KING, Helen: *Producing Woman: Hippocratic Gynaecology*, in: Archer, Léonie J. / Fischler, Susan / Wyke, Maria (Hrsg.): *New York* 1994, 102–114.

Ähnlich ist es in den Mischnajot 5,8 und 9,8.

Weitere Zeichen für die polemisierende Art der Gelehrten, mit dem weiblich Körper umzugehen, werden in der achten Mischna des neunten Kapitels deutlich. Hier werden Symptome aufgezählt, die einer Frau ihre Menstruation ankündigen sollen. Diese sind »Gähnen, Aufstoßen, Schmerzen am Bauch oder am Unterleib [...] und eine Art Schüttelfrost«:

אלו הן וסתות: מפהקת, מעטשת, וחוששת פי כרסה ושיפולי מעיה, ושופעת, וכמין צמרמורית אוחזת אותה; וכן כיוצא בהן. כל שתקבע לה שלוש פעמים, הרי זו וסת<sup>334</sup>.

Bei der Betrachtung der Regelungen der rabbinischen Gelehrten im Traktat *Nidda* lassen sich die Ideen, die Wegner vor fast dreißig Jahren entwickelte und Fonrobert erweiterte, bestätigen. Die Rabbinen suchen die Kontrolle über einen Aspekt des Alltags, den sie nicht steuern können. Dass Ehefrauen dazu verpflichtet sind, sich an die Reinheitsgebote zu halten, wird in diesem Traktat weniger behandelt. Es geht vielmehr um einen Versuch, den Komplex der Menstruation und den der Geburt zu systematisieren und für die rabbinischen Gelehrten greifbar und kontrollierbar zu machen.

Außerdem wird deutlich, dass die Rabbiner einen Leitfaden erstellen, damit Ehefrauen ihren Ehemännern eine Kontamination mit ihrer Unreinheit ersparen. Hierbei forcieren sie jedoch ihre eigenen Vorstellungen darüber, wie man den Beginn der Menstruation am besten untersuchen sollte, ohne den Eindruck zu vermitteln, dabei realitätsnah vorzugehen. Frauen bekommen zwar die Verantwortung dafür übertragen, sich darum zu kümmern, wann sie menstruieren und die betreffenden Konsequenzen zu ziehen. Der Druck, sich als Ehefrau an die Regeln halten zu müssen, wird jedoch an anderen Stellen der Mischna deutlicher aufgebaut.

In diesem Traktat wird deutlich, dass das Einhalten der Gebote rund um die Menstruation als Teil der jüdischen oder israelitischen Identität gesehen wurde. In der Gegenüberstellung der Handhabung von Fragen der Reinheit der

<sup>334</sup> mNid 9,8: Und dies sind [Zeichen] der Periode: Gähnen, Aufstoßen, Schmerzen am Bauch und am Unterleib, auslaufende Flüssigkeit, eine Art Schüttelfrost und ähnliches. Und alles, was sie dreimal erlebt hat, gilt als [Anfang der] Periode.

rabbinischen Vorstellungen und der der Samaritaner beziehungsweise Sadduzäer, wird gezeigt, dass Frauen durch das Einhalten der von den Rabbinen vorgeschriebenen Vorgehensweisen während der Menstruation ihre Gruppenzugehörigkeit nach außen sichtbar machen können.

Eine Abgrenzung wird sowohl in Regelungen in der Mischna als auch in der Außenperspektive, wie zum Beispiel durch einen Brief des Johannes Chrysostomos, ersichtlich: Auch die Einhaltung der Speisegebote konnte eine Abgrenzung zu einem nichtjüdischen Umfeld hervorrufen<sup>335</sup>. Um die Angehörigkeit einer definierten Identität nach außen sichtbar machen zu können, werden genaue Handlungsmuster beschrieben, an die sich Frauen theoretisch halten könnten. Diese zeigen nicht nur die Zugehörigkeit zur jüdischen Lebensweise, sondern spezieller die Zugehörigkeit zur rabbinischen Auslegung einer jüdischen Lebensweise.

#### 3.2.3 Die *Ketubba* als Druckmittel

Wie oben festgestellt, erwarteten die rabbinischen Gelehrten durchaus von Ehefrauen ein bestimmtes Verhalten. Einerseits sollten sie die drei Aufgaben erfüllen, die Reinheitsgebote während der Menstruation einzuhalten, die Teighebe am Schabbat aufzubewahren und die Lichter am Schabbat anzuzünden. Andererseits entwickelten sie ein Bild der Ehefrau und ihrer Aufgaben, das nicht unbedingt mit einer Lebensrealität zusammenhängen sollte.

Die rabbinischen Gelehrten erwarteten dennoch ein bestimmtes Verhalten von Ehefrauen. Einerseits diente das Verhalten der Ehefrau als sichtbarer Indikator für die Gruppenzugehörigkeit der Ehefrau und damit auch ihres Ehemannes und ihrer Familie nach außen. Andererseits suchten die rabbinischen Gelehrten nach Lösungen, um sicherzugehen, dass Ehemänner in einem kultisch reinen Haushalt leben konnten.

Einige Mischnajot zeigen, wie weit der Druck auf Frauen ausgeübt wurde, jedenfalls innerhalb der Mischna, sich wie erwartet zu verhalten. Denn die

---

<sup>335</sup> Vgl. RAJAK, T.: *The Jewish Community and its Boundaries* (1992), 18.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

Gelehrten meinen, dass Ehefrauen durch bestimmte Verhaltensweisen ihr Recht auf die Auszahlung der *Ketubba* nach einer Scheidung verwirken<sup>336</sup>.

In der Mischna Ketubbot 7,6 wird eine Frau genannt, die »das Gesetz des Mose und der Juden«<sup>337</sup> überschreitet und dadurch nach einer Scheidung ihre *Ketubba* nicht ausgezahlt bekommt:

ואלו יוצאות שלא בכתובה-העוברת על דת משה, ויהודים<sup>338</sup>.

Um das Gesetz des Mose nicht zu verletzen, dürfte sie ihrem Ehemann nichts »Unverzehntes« (מעושר) zu essen geben, während ihrer Menstruation mit ihrem Ehemann keinen Geschlechtsverkehr haben, nicht vergessen, vor dem Shabbat die Teighebe beiseite zu legen und kein Gelübde, das sie abgelegt hat, brechen:

אי זו היא דת משה? מאכילתו שאינו מעושר, ומשמשו נידה, ולא קוצה לה חלה, ונודרת ואינה מקיימת<sup>339</sup>.

Zusätzlich zu den in mShab 2,6 genannten Pflichten wird hier genannt, dass eine Ehefrau darauf achten sollte, ihrem Ehemann nichts Unverzehntes zu essen zu geben. Außerdem bekommt sie die Verantwortung, selbst kein Gelübde brechen zu dürfen. Wie oben diskutiert, dienen die Pflichten einer Ehefrau wie das Einhalten der Reinheitsgebote als Identitätsmarker für die Zugehörigkeit der Gruppe der rabbinischen Gelehrten. Die Gelehrten nennen also ihre eigene Interpretation einer jüdischen Lebensweise das Gesetz des Mose.

Es folgt eine Beschreibung davon, wie eine Ehefrau das Gesetz der Juden nicht überschreiten sollte. Sie sollte nicht mit »aufgelöstem Haar« hinaus

<sup>336</sup> Im Kontext der römischen Ehe konnte etwas Ähnliches passieren. Die *dos*, die normalerweise dem Besteller nach einer Ehe zurückgezahlt werden musste, konnte beim Ehemann bleiben, wenn die Ehefrau sich etwas zu schulden kommen ließ. Vgl. STAGL, J. F.: *Favor dotis* (2009), 9.

<sup>337</sup> Eine Diskussion über die Formulierung »Gesetz des Mose und der Juden« folgt weiter unten im Abschnitt 3.2.3.

<sup>338</sup> mKet 7,6: Und diese werden ohne Eheverschreibung entlassen: Die das Gesetz des Mose und der Juden übertritt.

<sup>339</sup> mKet 7,6: Und was ist das Gesetz des Mose? Wenn sie ihm Nichtverzehntes zu essen gibt, Beischlaf während ihrer Periode begeht, nicht die Brothebe abhebt und Gelübde ausspricht und nicht einhält.

### 3 Die verheiratete Frau

gehen, in der Öffentlichkeit (auf dem Markt) spinnen oder sich mit Männern auf der Straße unterhalten:

ואי זו היא דת יהודים? יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם<sup>340</sup>.

Was an dieser Stelle als Gesetz der Juden oder Judäer, דת יהודים, beschrieben wird, basiert nicht auf Gesetzen der Tora. Das Bild einer Frau, die sich mit Männern auf der Straße unterhält, ist im Talmud eine Metapher dafür, dass diese Frau mit Männern, die nicht ihr Ehemann sind, Geschlechtsverkehr hat. Assoziationen von Haaren, dem Kopf und der Stimme mit Geschlechtsverkehr sind auch aus anderen Kulturkreisen bekannt. Es wird also ein Bild von einer Frau gezeichnet, die nach einem rabbinischen Verständnis sexuell autonom ist<sup>341</sup>. Langer macht auf das auch im Talmud bekannte Bild aufmerksam, in dem Frauen beim Spinnen ihre Arme entblößen würden, was Frauen in der Öffentlichkeit nicht gestattet ist<sup>342</sup>.

Eine Ehefrau dürfe weiterhin ihre Schwiegereltern nicht in der Gegenwart ihres Ehemannes verfluchen und auch eine »Schreiende« sei nicht dazu berechtigt, ihre *Ketubba* zu erhalten. Erklärt wird, dass eine »Schreiende« eine Frau ist, die in ihrem Haus so laut spricht, dass ihre Nachbarn sie hören können:

רבי טרפון אומר, אף הקולנית. ואיזו היא קולנית, לכשהיא מדברת בתוך ביתה ושכניה שומעין קולה<sup>343</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten scheinen hier zwischen Regeln, die auf der Tora basieren und solchen, die auf kulturelle Bräuche zurückgehen, zu unterscheiden. Gleichzeitig nimmt die Formulierung Bezug auf die Formeln der *Ketubba*, die wir aus der *Ketubba* der Babatha kennen. Interessanterweise

<sup>340</sup> mKet 7,6: Und was ist das Gesetz der Juden? Die mit aufgelöstem Haar ausgeht, auf dem Markt spinnt und sich mit jedermann unterhält.

<sup>341</sup> Vgl. BAKER, C. M.: *Rebuilding the House of Israel* (2003), 101; dies.: *When Jews Were Women* (2005), 120.

<sup>342</sup> Vgl. LANGER, G.: *Vermögen von Frauen in der Ehe* (1992–1993), 40.

<sup>343</sup> mKet 7,6: Dies ist eine Schreiende: Jede, die drinnen in ihrem Haus spricht und ihre Nachbarn hören ihre Stimme.

kommt das Wort תה in der Mischna nur an dieser Stelle vor<sup>344</sup>.

Für die rabbinischen Gelehrten scheint die Kategorie der jüdischen Frau geeignet, um ein Jüdischsein zu definieren. Obwohl es hier darum geht, Frauen eine bestimmte Verhaltensweise nicht nur nahezu legen, sondern aufzuzwingen, geht es hier auch darum, Grenzen zu ziehen zwischen dem, was jüdisch ist und dem, was nicht jüdisch ist<sup>345</sup> oder auch der rabbinischen und nicht-rabbinischen Lebensweise<sup>346</sup>.

In der entsprechenden Stelle der Tosefta, tKet 7,6, wird der Name Israel, ישראל, benutzt und es ist keine Rede von יהודים:

[...] מפני שלא נהגה עמו כדת משה וישראל<sup>347</sup>.

Das könnte nach Lapin darauf zurückzuführen sein, dass die Autoren der Mischna mit dem Wort יהודים ein von den Römern gebrauchtes Wort, das Juden beschreiben sollte, benutzten, sich also anpassten<sup>348</sup>.

Auch Baker erklärt, die frühen rabbinischen Gelehrten hätten normalerweise den Namen ישראל benutzt, um sich selbst zu beschreiben und auch Frauen würden sonst als »Töchter Israels« bezeichnet. Die Bezeichnung יהודית/ת würde nur im Zusammenhang mit Frauen – und ihrer Subjektivierung im Sinne Foucaults – benutzt werden, während gleichzeitig die Subjektivierung der rabbinischen Gelehrten im römischen Reich gespiegelt werden würde. In jüngerer rabbinischer Literatur wird das Wort oft für die Perspektive von Nichtjuden benutzt und bezeichnet eine der Gruppen, die die

<sup>344</sup> Vgl. LAPIN, H.: *Law of Moses and Jews* (2013), 81; 83; Nach Langer sei das Gesetz des Mose auf die Tora zurückzuführen, während das Gesetz der Juden einem gesellschaftlichen Tugendkatalog der Zeit entspränge. Vgl. LANGER, G.: *Vermögen von Frauen in der Ehe* (1992–1993), 40.

<sup>345</sup> Vgl. LAPIN, H.: *Law of Moses and Jews* (2013), 80; 83.

<sup>346</sup> »Because the early rabbinic community sought to establish itself as a literate elite within its culture, it tended to distinguish itself linguistically (as through defining its community as ›Israel‹ among those who, perhaps called themselves ›Jews‹) and, it seems, through ›mimicking‹ dominant-culture practices (as in reinscribing its own literature the subjected, outsider status of those whom Gentile culture called ›Jews‹.« BAKER, C. M.: *When Jews Were Women* (2005), 131.

<sup>347</sup> tKet 7,6: [...] for she has not behaved with him in accord with the law of Moses and Israel.

<sup>348</sup> Vgl. LAPIN, H.: *Law of Moses and Jews* (2013), 83–84.

griechisch-römische antike Welt bewohnten<sup>349</sup>.

Das Verhalten, das gegen das Gesetz des Mose und Israel verstoße, ist in der Tosefta sehr viel detaillierter beschrieben:

וכן היא יוצאה וראשה פרוע יוצאה ובגדיה פרומים ולבה גס בעבדיה ובשפחותיה ובשכינותיה יוצאה וטווה בשוק רוחצת ומרחצת במרחץ עם כל אדם תצא שלא בכתובה מפני שלא נהגה עמו כדת משה וישראל<sup>350</sup>.

Hier ist zusätzlich zur Information der Mischna die Rede von dem richtigen Verhalten in Bezug auf Sklaven, ordentlicher Kleidung und das Besuchen von Badehäusern – ein Hinweis darauf, dass Juden römische Badehäuser benutzten. Diese Benutzung war jedoch in der rabbinischen Literatur umstritten und eine Vermeidung der römischen Badehäuser galt hier als Zeichen der Zugehörigkeit zu Israel beziehungsweise der rabbinischen Lebensweise<sup>351</sup>.

Die rabbinischen Gelehrten verwendeten das Wort יהודים/ת in der Mischna nur an zwei Stellen und die inhaltlich parallele Textstelle der Tosefta gebraucht das Wort ישראל. Die Verwendung des Begriffs ישראל, mit dem spe-

<sup>349</sup> Die einzige andere Stelle der rabbinischen Literatur, an der das Wort vorkommt, ist mNed 11,12:

בראשונה היו אומרים: שלוש נשים יוצאות ונטולות כתובה: האומרת טמאה אני לך: והשמיים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר: שלא תהא אישה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך, תביא ראיה לדבריה, שמיים ביני לבינך, יעשו דרך בקשה; נטולה אני מן היהודיים, יפר על חלקו ותהא משמשתו; ותהא נטולה מן היהודים.

Anfangs pflegten [die Gelehrten zu] sagen: Drei Frauen gehen [von ihren Männern] aus und erhalten die Eheverschreibung: Die sagt: Ich bin für dich unrein; die sagt: der Himmel weiß, was zwischen mir und dir ist; und die sagt: ich sei den Juden entzogen. Danach kehrten [die Gelehrten von dieser Ansicht] um, um zu sagen: Damit eine Frau nicht mit einem anderen liebäugle und es mit ihrem Manne verderbe, soll diejenige, die sagt: Ich bin für dich unrein, einen Beweis für ihre Worte bringen. [Die sagt:] der Himmel [weiß, was] zwischen mir und dir ist, soll man sich auf den Weg des Bittens begeben. [Die sagt:] ich sei den Juden entzogen, [ihr Mann] soll seinen Anteil annullieren und sie soll mit ihm ehelichen Verkehr haben, aber [anderen] Juden entzogen sein.

Vgl. BAKER, C. M.: *When Jews Were Women* (2005), 114–115; 122–123; 130; 132.

<sup>350</sup> tKet 7,6: And so she goes out with her hair flowing loose, who goes out with her clothes in a mess, who acts without shame in the presence of her boy-slaves and girl-slaves and her neighbors, who goes out and spins wool in the market-place, who washes and bathes in the public bath with just anyone, goes forth without payment of her marriage contract, for she has not behaved with him in accord with the law of Moses and Israel.

<sup>351</sup> Zu rabbinischer Haltung gegenüber römischen Badehäusern z.B. LAPIN, H.: *Rabbis and Romans* (2012), 129–131; 136–137.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

ziell die rabbinische Auslegung jüdischer Gesetze gemeint ist, spricht für eine Abgrenzung innerhalb der jüdischen Bevölkerung Syria Palaestinas. Die Verwendung des Wortes יהודים/ת zeigt gleichzeitig einen Rückgriff auf lokale Bräuche und Traditionen unter der Bevölkerung der Orte, in denen auch die rabbinischen Gelehrten lebten und vielleicht auch wirkten. Eventuell griffen die Gelehrten hier auf ein von Römern gebrauchtes Wort für die jüdische Bevölkerung der Provinz zurück.

In Verbindung mit dem Gebrauch des Wortes in der *Ketubba* der Babatha ist jedoch ein Verweis auf die Bräuche der jüdischen Bevölkerung, rabbinisch oder nicht, näherliegend. Die Verwendung dieses Begriffs ist mit Ausnahme der Stelle in mNed in der Mischna und Tosefta unüblich und die rabbinischen Gelehrten gebrauchen ihn genau dann, wenn es um das Thema der *Ketubba* geht, ein Konzept, dass sie aus der lokalen Praxis in ihr Textcorpus mit aufnahmen.

Die Autoren dieser Mischna könnten den lokalen Brauch in ihren eigenen Kanon mit aufgenommen haben und das »Judäische« als für sie geltend verstanden haben. So könnte das, was hier als יהודית bezeichnet wird, später als Teil von ישראל, also nach rabbinisch geltendem Brauch, verstanden worden sein, so wie der lokale Brauch der *Ketubba* als geltendes Recht aufgenommen wurde.

Die Verhaltensweisen von Frauen, die nach der Vorstellung der rabbinischen Gelehrten nicht mit dem Gesetz der יהודים vereinbar sind, decken sich mit Verhaltensweisen, die allgemein in antiken Gesellschaften für ehrbare Frauen nicht in Frage kamen. In der griechisch-römischen Antike galt das Bild, dass eine Frau, die auf ihre Ehre achtete, sich nicht unnötig in der Öffentlichkeit aufhalten und freizügig zeigen sollte.

In der Mischna werden weitere Beispiele dafür angegeben, wann eine Ehefrau aus einer Ehe ohne die Auszahlung ihrer *Ketubba* »entlassen« werden sollte. Darunter fällt zum Beispiel die Frau, die Gelübde annahm und dann heiratete:

כנסה סתם, ונמצאו עליה נדרים, תצא שלא בכתובה<sup>352</sup>.

Ebenso verhält es sich mit einer Frau, die ein »Gebrechen«, מום, hat, das der Ehemann erst nach der Eheschließung bemerkt:

כנסה סתם, ונמצאו בה מומין, תצא שלא בכתובה<sup>353</sup>.

Weitere Personen, denen keine *Ketubba* zusteht, sind eine Frau, die sich verweigert, eine vorgeschlagene Ehe einzugehen<sup>354</sup>, eine »im zweiten Grad Verwandte« und eine unfruchtbare Frau. Außerdem haben diese Frauen kein Recht auf Früchte<sup>355</sup>, Versorgung oder Anspruch auf Abnutzung:

הממאנת, והשנייה, והאיילונית-אין להן כתובה, לא פירות, ולא מזונות, ולא בליות<sup>356</sup>.

Diese Mischna scheint eine umständliche Formulierung dafür zu sein, welche Ehen nach den rabbinischen Gelehrten gar nicht erst stattfinden sollten.

Die »unfruchtbare« Frau kann jedoch auch im Wissen über diesen Zustand geheiratet werden. In diesem Fall steht ihr eine *Ketubba* zu:

אם מתחילה נטלן לשם איילונית, יש להם כתובה<sup>357</sup>.

Eine Textstelle des Tosefta-Traktats Jevamot erklärt, dass eine Frau, die anscheinend keine Kinder bekommen kann, möglichst nur einen Mann, der schon Kinder bekommen hat, heiraten sollte. Impliziert wird, dass, nachdem

<sup>352</sup> mKet 7,7: Hat er sie ohne Bedingungen in die Ehe geführt, und es stellt sich heraus, dass sie Gelübde hat, so ist sie entlassen ohne Eheverschreibung.

<sup>353</sup> mKet 7,7: Hat er sie in die Ehe geführt und es stellt sich heraus, dass sie Gebrechen hat, so ist sie entlassen ohne Eheverschreibung.

<sup>354</sup> In der Handschrift Kaufmann steht an dieser Stelle »Verweigerin«, aber in den anderen Handschriften der Mischna steht das Wort »Waise«, היתומה. Vgl. KRUPP, M.: Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar (2002–2016), 72. Dass einer verwaisten Frau keine *Ketubba* zusteht, macht für die Logik innerhalb der Mischna wenig Sinn. Eine Waise soll nach Mischna mKet 6,5 immerhin von Gemeindemitteln für eine Heirat ausgestattet werden. In seiner Übersetzung der Tosefta geht Neusner hingegen davon aus, dass wenn von einer Waisen die Rede ist, davon ausgegangen wird, dass diese die von ihrer Mutter vereinbarte Ehe verweigert hat. Vgl. NEUSNER, J.: The Tosefta. Translated from the Hebrew, With a New Introduction. Vol. I and II (2002), 777. Eine Verweigerin und eine Waise sind also in diesem Falle gleich.

<sup>355</sup> Dass die Frau »keine Früchte« bekommt, bedeutet, dass sie keinen Anspruch auf Besitz, den sie mit in die Ehe brachte, hat. Vgl. Ders.: History of Mishnaic Law (1980), 124.

<sup>356</sup> mKet 11,6: Eine Waise, eine im zweiten Grad Verwandte und eine Unfruchtbare haben keine *Ketubba*, keine Früchte, keine Versorgung und keinen (Anspruch) auf Abnutzung.

<sup>357</sup> mKet 11,6: Wenn man sie von vornherein als Unfruchtbare genommen hat, haben sie eine *Ketubba*.

### 3.2 Die Ketubba und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

sie mit drei Ehemännern keine Kinder bekommen hat, sie als Person gilt, die weiß, dass sie »unfruchtbar« ist:

מי שהיה בעלה זקן, או חולה או שהיתה הי חולה או שהי בעלה חבוש בבית האסוריו או שהלך בעלה למדינת הים [...] גרשה תלך ותנשא לאחר שמא לא זכתה ליבנות ממנו ועד כמה מותרת להנשא עד ג' יתר על כן לא תנשא אלא למי שיש לו אשה ובנים נשאת למי שאין לו אשה ובנים תצא שלא בכתובה.<sup>358</sup>

Es folgen einige andere Kategorien von Frauen, denen eine *Ketubba* zusteht. Diese sind Frauen, die geschieden oder einmal abgelehnt wurden (von ihrem Javam, eine *Chaluza* also) und einen gewöhnlichen Priester heirateten, לכוהן, eine »Bastardin« oder Hörige, die einen Israeliten heiratet und eine Israelitin, die einen Hörigen oder Bastard heiratet:

גרופה וחלוצה לכוהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין-יש להן כתובה.<sup>359</sup>

Auch diese Ehen sind solche, die gar nicht erst eingegangen werden sollten<sup>360</sup>.

In der Frage, ob eine Ehefrau ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen sollte oder nicht, spielen nicht nur das Halten an bestimmte von den rabbinischen Gelehrten vorgeschriebene Verhaltensweisen eine Rolle. Hier bedenken die Gelehrten die Bedeutung der *Ketubba* als Schutz für eine Frau und lassen da-

<sup>358</sup> tJeb 8,6: A woman whose husband was old or sick or who herself was sick or whose husband was imprisoned or whose husband went abroad [...] if he divorced her, she should go and remarry someone else, lest it was because she did not merit being reproduced through him. And to what extent is she permitted to remarry? Up to three husbands. Beyond that point she should marry only someone who already has a wife and children. Lo, if she should marry someone who has no wife and children, she goes forth without the payment of her marriage contract, because her marriage is an error.

<sup>359</sup> mKet 11,6: Eine geschiedene und eine *Chaluza* für einen einfachen Priester, eine Bastardin und eine *Netina* für einen Israeliten, eine Israelitin für einen Bastard und einen *Netin* – sie haben eine *Ketubba*.

<sup>360</sup> Es gibt durchaus auch Verhaltensweisen von Seiten des Ehemannes, die ihn zwingen, sich von seiner Ehefrau scheiden zu lassen. Diese Fälle haben dann keine außerordentlichen Auswirkungen auf die Ehefrau, außer dass sie dann geschieden ist. Siehe mKet 7,1–5. und mKet 7,10–11. Zusätzlich gibt es Äußerlichkeiten des Ehemanns, die dazu führen, dass ein Gericht einer Frau dabei behilflich ist, dass der Mann sich von ihr scheiden lässt. Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 104–105. und Dies.: Rereading the Mishnah (2005), 36.

her Ausnahmen zu. Hier steht nicht eine vorbildhafte Auslegung der Regeln im Vordergrund.

### 3.2.4 Zusammenfassung

Die rabbinischen Gelehrten kreieren ein Idealbild der jüdischen Ehefrau, das mit dem Bild von Ehefrauen anderer antiker Kulturen im Einklang steht: die Ehefrau, die still und fleißig im Haushalt arbeitet und sich nicht unnötig in der Öffentlichkeit zeigt. Dass dieses Bild jedoch nicht zwingend mit einer möglichen Lebensrealität von Personen, die in der Gemeinschaft der rabbinischen Gelehrten lebten, übereinstimmte, scheint auch den Gelehrten selbst klar zu sein, wenn sie in ihren Diskussionen erwähnen, dass Ehefrauen als Verwalterinnen und Verkäuferinnen arbeiteten.

Das Idealbild der Ehefrau in der Mischna und Tosefta umfasst das Einhalten spezifisch jüdischer Pflichten, deren Erfüllung als Zeichen der Zugehörigkeit nicht nur zu dem jüdischen Glauben, sondern auch zu der rabbinischen Auslegung dieses Glaubens nach außen zeigen kann. Besonders viel Aufmerksamkeit schenken die Gelehrten dem Thema der Reinheitsgebote rund um die Menstruation und Vorgänge bei Geburten, aber auch Fehlgeburten. Hier wird einerseits nach einem Weg gesucht, die Menstruation der Frau erklären und auch unter Kontrolle bringen zu können, da der Geschlechtsverkehr mit einer menstruierenden Frau einen Mann verunreinigt. Andererseits wird einer Frau die Verantwortung über die Reinheit des Haushaltes übertragen.

Im Traktat *Nidda* wird außerdem deutlich, dass die rabbinischen Gelehrten, ähnlich wie griechisch-römische Autoren, nach unserem Verständnis pseudobiologisches Wissen anwenden, um bestimmte Vorgänge am Körper der Frau zu erklären. Anhand dieses Wissens versuchen die Autoren der Mischna außerdem die Themen Menstruation und Geburt in ihr rechtsutopisches Deutungsschema mit aufzunehmen und einzugliedern. Dabei wird deutlich, dass die Autoren nicht immer neutral bleiben und biologische Ab-

### 3.2 Die *Ketubba* und Verhaltenserwartungen an die Ehefrau

läufe schildern, sondern ihr Idealbild der Frau beschreiben, die Frau mit dem Haus und dem Haushalt gleichsetzen und reale Empfindungen von Menschen, die Schmerzen leiden, außer Acht lassen. Auch hier wird ein Bild von einer Frau geschaffen, das von einer realen Person weit entfernt liegt.

Die Gelehrten schaffen innerhalb ihres Rechtscorpus eine Situation, nach der Ehefrauen sich an ihre Aufgaben und an das in der Mischna und Tosefta geschaffene Bild halten. So wollen sie sichergehen, dass die Ehefrau nach außen als die eines Mitglieds ihrer Gemeinschaft sichtbar ist und der Haushalt kultisch rein gehalten wird. Deswegen verbinden die rabbinischen Gelehrten die Pflichten der Ehefrau mit der Drohung, bei einem falschen Verhalten würde sie ihr Anrecht auf die Auszahlung der *Ketubba* verwirken.

Die rabbinischen Autoren nehmen lokale Bräuche, die in der Mischna als »judäisch« und in der Tosefta als »israelitisch« bezeichnet werden, in ihre Vorstellung davon, wie eine der rabbinischen Lehre zugehörige Frau sich verhalten sollte, auf. Sie vereinnahmten lokale Bräuche und Sitten, nicht nur in Form des *Ketubba*-Vertrags, sondern auch von Verhaltenserwartungen an Ehefrauen.

Die *Ketubba* konnte als Geldbetrag und Ehevertrag eine Frau unter Druck setzen, sich an gesellschaftliche Konventionen halten zu müssen. Durch die *Ketubba* geriet die Frau in eine Abhängigkeit von ihrem Ehemann. Eine Frau stand nach der Mischna ohnehin während einer Ehe unter der Gewalt des Ehemanns und war nicht dazu berechtigt, eine Scheidung einzuleiten oder ihren eigenen Besitz zu verwalten. Neben Versorgungsaspekten sehen die Rabbinen die *Ketubba* an manchen Stellen der Mischna und Tosefta zusätzlich als Mittel, das Verhalten einer Ehefrau zu lenken. Sie sollte sich in einer Ehe richtig verhalten, um ihren Anspruch auf die Auszahlung der *Ketubba* nicht zu verlieren.



## 4 Die Frau nach dem Ende einer Ehe

Den größten Handlungsspielraum kann eine Frau nach der Mischna und Tosefta erreichen, wenn sie heiratete und die Ehe durch den Tod des Ehemanns oder eine Scheidung beendet wurde. Dies geht schon aus der oben besprochenen Mischna mKid 1,1 hervor, nach der sich eine Frau selbst »erwerben« kann, nämlich durch einen Scheidebrief – den die Frau nicht selbst ausstellt – oder dadurch, dass ihr Ehemann stirbt:

וקונה את עצמה בגט, ובמיתת הבעל<sup>1</sup>.

Den größt möglichen Handlungsspielraum erwirbt eine Frau also durch Umstände, die sie nicht selbst beeinflussen kann.

Zu Beginn ihres Lebens steht die Frau nach der Mischna und Tosefta unter der Verfügungsgewalt ihres Vaters und die römische Frau unter der *patria potestas*. Nach der Mischna verliert der Vater die Gewalt über seine Tochter, wenn er sie verheiratet:

אם משהשיאה, אין לאביה רשות<sup>2</sup>.

Das wird auch unter mKet 4,5 deutlich:

לעולם היא ברשות האב, עד שתיכנס לחופה<sup>3</sup>.

Wie im vorhergehenden Kapitel jedoch deutlich wurde, ist der Handlungs-

---

<sup>1</sup> mKid 1,1: Und sie erwirbt sich selbst durch einen Scheidebrief oder den Tod des Ehemanns.

<sup>2</sup> mKet 4,2: Wenn er sie verheiratet hat, hat der Vater keine Verfügungsgewalt [mehr über sie].

<sup>3</sup> mKet 4,5: Sie [die Tochter] bleibt solange in der Verfügungsgewalt des Vaters, bis sie unter den Traubaldachin tritt.

spielraum einer verheirateten Frau nach der Mischna und Tosefta kaum vorhanden. Der nach den rabbinischen Gelehrten ideale Lebensweg einer Frau führt aus der Gewalt des Vaters in die des Ehemanns (Abschnitt 3.1.4). Doch wenn die Verbindung zum Ehemann beendet wird, steht die Frau in der Mischna und Tosefta unter ihrer eigenen Gewalt. Der entstehende Handlungsspielraum der Frau, die geschieden wurde oder deren Ehemann verstarb, ist in der Mischna und Tosefta greifbar, vor allem im Unterschied zu dem vermeintlichen Handlungsspielraum der sogenannten בגורת.

Wie schon festgestellt wurde, hängt der Handlungsspielraum einer römischen Frau nach den römischen Rechtstexten, die hier betrachtet werden, nicht davon ab, ob eine Frau heiratete. Eine römische Frau bekommt den Status *sui iuris*, wenn sie aus der *patria potestas* emanzipiert wird<sup>4</sup> – wie auch ihr Bruder. Die Scheidung oder der Tod des Ehemanns konnte jedoch für eine römische Frau nicht nur emotionale Folgen, sondern auch finanzielle Nachteile mitsich bringen.

## 4.1 Die geschiedene Frau

Dass Scheidung praktiziert wurde und zum Alltagsleben dazugehörte, gilt gleichermaßen für das Leben nach römischen sowie rabbinischen Rechtstexten. Für das Thema Scheidung in römischen Rechtstexten gilt sogar: »We know much more about Roman divorce, at least in the sphere of law, than we know about Roman marriage«<sup>5</sup>. Die betreffenden Informationen kommen zum größten Teil aus den Abhandlungen der Juristen über die *dos*, da die Autoren von Rechtstexten vor allem interessierte, wann Besitz oder Vermögen Teil einer *dos* war<sup>6</sup>. Auch in der Mischna und Tosefta spielen nur einzelne Elemente der Heirat eine wichtige Rolle, nämlich vor allem die Diskussion um die *Ketubba*, die bei einer Scheidung, bei der konkrete Hand-

---

<sup>4</sup> Abschnitt 2.1.

<sup>5</sup> TREGGIARI, S.: *Divorce Roman Style* (1991), 31.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 33.

lungsanweisungen benötigt werden, besonders relevant wird.

Römische Ehen beruhten auf dem bereits angesprochenen Konsens der Ehepartner. Daher war es eine natürliche Konsequenz, dass Ehen auch wieder geschieden werden konnten<sup>7</sup>. Bei einer römischen Ehe wurde eine mögliche Scheidung immer mitgedacht<sup>8</sup>. Im traditionellen römischen Recht konnte sich ein Mann von seiner Frau scheiden lassen, wenn diese Ehebruch beging. Im zweiten und dritten Jahrhundert konnte eine Scheidung vom Ehemann oder der Ehefrau initiiert werden. Gesellschaftlich akzeptiert war eine Scheidung jedoch vor allem, wenn es triftige Gründe für sie gab. Je nachdem, wer der Initiator oder die Initiatorin der Scheidung war, wurden unterschiedliche Begriffe von römischen Juristen benutzt. Eine Frau ließ sich scheiden, *divortium facit* oder teilte über eine Scheidung mit, *nuntium remittit*. Ein *pater familias* sandte seinem Schwiegersohn oder seiner Schwiegertochter ein *repudium*<sup>9</sup>. Auch der Ehemann stellte ein *repudium* aus<sup>10</sup>.

Römische Juristen beschäftigten sich mit dem Einfluss des *pater familias* auf die Ehe seiner Kinder und sprechen sich dagegen aus, dass dieser eine Scheidung der Tochter herbeiführen sollte, vor allem wenn die Ehe unter den Verheirateten als harmonisch gilt:

*Si quis filiam suam, quae mihi nupta sit, velit abducere vel exhiberi sibi desideret, an adversus interdictum exceptio danda sit, si forte pater concordans matrimonium, forte et liberis subnixum, velit dissolvere? Et certo iure utimur, ne bene concordantia matrimonia iure patriae potestatis turbentur. Quod tamen sic erit adhibendum, ut patri persuadeatur, ne acerbe patriam potestatem exerceat.*<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Vgl. CORBIER, M.: Divorce and Adoption (1991), 52.

<sup>8</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: Iusti Coniuges (1991), 459.

<sup>9</sup> Vgl. Dies.: Divorce Roman Style (1991), 31; 34; 38.

<sup>10</sup> Vgl. Dies.: Iusti Coniuges (1991), 436–437.

<sup>11</sup> Dig 43.30.1.5 (Ulpian): Wenn jemand seine an mich verheiratete Tochter hinfertführen will oder deren Auslieferung verlangt, wird da wider das Interdict eine Einrede zu erteilen sein, wenn etwa der Vater eine friedliche und mit Kindern gesegnete Ehe trennen will? Allein es ist ein ausgemachter Rechtsgrundsatz, dass wohlharmonisierende Ehen durch das Recht der väterlichen Gewalt nicht gestört werden dürfen; es muss hier aber so verfahren

Eine Scheidung sollte möglichst nicht ohne Grund durchgeführt werden<sup>12</sup>, vor allem aber sollte über eine Scheidung nicht im Affekt entschieden werden:

*Si socer nurui nuntium miserit, donatio erit irrita, quamvis matrimonium concordantibus viro et uxore secundum rescriptum imperatoris nostri cum patre comprobatum est: sed quod ad ipsos, inter quos donatio facta est, finitum est matrimonium.*<sup>13</sup>

Als Gründe für eine Scheidung geben die römischen Juristen Unfruchtbarkeit, die Aufnahme eines Priesteramtes, hohes Alter, Krankheit und Kriegsdienst an: *saepe enim evenit, uti propter sacerdotium vel etiam sterilitatem. 24.1.61 Vel senectutem aut valetudinem aut militiam satis commode retineri matrimonium non possit*<sup>14</sup>. Sie muss außerdem im Einvernehmen der Ehepartner entschieden werden: *Divortium non est nisi verum, quod animo perpetuam constituendi dissensionem fit. Itaque quidquid in calore iracundiae vel fit vel dicitur, non prius ratum est, quam si perseverantia apparuit iudicium animi fuisse*<sup>15</sup>. Als Beispiel wird eine zornige Frau genannt, die eine Scheidung nur im Streit androhte. Nachdem sich der Ärger gelegt hat, sind beide

---

werden, dass man den Vater zu überreden sucht, von seiner väterlichen Gewalt keinen herben Gebrauch zu machen.

<sup>12</sup> Vgl. RAWSON, Beryl: *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London / Ithaca 1986, 112–113; TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 461; 472.

<sup>13</sup> Dig 24.1.32.19 (Ulpian): Hat der Schwiegervater der Schwiegertochter einen Scheidebrief übersandt, so ist die Schenkung unwirksam, obwohl nach dem Reskript unseres Kaisers Antoninus und seines Vaters Septimus Severus eine Ehe, wenn Ehemann und Ehefrau einträchtig an ihr festhalten, anerkannt worden ist. Aber soweit es um diejenigen geht, unter denen die Schenkung erfolgte, ist die Ehe beendet.

<sup>14</sup> Dig 24.1.60.1 (Hermogenianus) – 24.1.61 (Gaius): Denn es kommt oft vor, dass wegen eines Priesteramtes oder auch wegen Unfruchtbarkeit 24.1.61 oder wegen hohen Alters oder Krankheit oder Kriegsdienst die Ehe nicht mehr in angemessener Weise aufrecht erhalten werden kann.

<sup>15</sup> Dig 24.2.3 (Paulus): Eine Scheidung liegt nur vor, wenn sie ernstlich gemeint ist, also in der Absicht erfolgt, eine endgültige Trennung herbeizuführen. Was deshalb in der Hitze des Zornes getan oder gesagt wird, ist rechtlich nicht eher beachtlich, als bis das Beharren auf der Trennung deutlich gemacht hat, dass es seine überlegte Entscheidung gewesen ist.

Ehepartner noch verheiratet, wenn sie nicht noch einmal über eine Scheidung sprechen: *ideoque per calorem misso repudio si brevi reversa uxor est, nec divortisse videtur*<sup>16</sup>. Männer hingegen sollten sich möglichst an die Konventionen halten, sich nicht in einen Rausch zu trinken, zu wetten oder zu flirten<sup>17</sup>.

Einerseits konnte eine Scheidung für eine Frau beträchtliche negative Folgen nach sich ziehen. Eine geschiedene Frau, die Kinder hatte, musste diese zum Beispiel im Normalfall im Haushalt des Vaters der Kinder zurücklassen, während sie selbst in den agnatischen Haushalt zurückkehrte<sup>18</sup>. Unter Dig. 43.30.3.5 meint Ulpian, Kinder könnten jedoch auch nach einer Trennung der Eltern bei ihrer Mutter bleiben: *Etiam si maxime autem probet filium pater in sua potestate esse, tamen causa cognita mater in retinendo eo potior erit*.<sup>19</sup> Außerdem wurden Scheidungen, die der Schuld der Ehefrau zugeschrieben wurden, besonders oft öffentlich kritisiert<sup>20</sup>, während die Auszahlung der *dos* in Frage stand.

Finanziell konnte eine Scheidung für Frauen schnell negative Folgen mit sich ziehen. Oft musste die Ehefrau nach einer Scheidung das gemeinsame Haus verlassen, was einen größeren Einschnitt und gravierende Veränderung der Lebensumstände bedeutet<sup>21</sup>. Andererseits hält Corbier den Handlungsspielraum einer geschiedenen Frau für beträchtlich, auch wenn möglicher Besitz der geschiedenen Frau eventuell von ihrem *pater familias* verwaltet werden musste und eine Frau *sui iuris* mit einem Vormund arbeitete<sup>22</sup>.

Wenn es nach Rabbi Aqiva ginge, so dürfte sich ein Mann von seiner Ehefrau jeder Zeit scheiden lassen:

<sup>16</sup> Dig 24.2.3 (Paulus): Ist daher die Ehefrau, nachdem sie im Zorn die Scheidung erklärt hatte, kurz darauf zurückgekehrt, so hat sie sich ersichtlich nicht geschieden.

<sup>17</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 464.

<sup>18</sup> Vgl. Dies.: *Divorce Roman Style* (1991), 39.

<sup>19</sup> Dig 43.30.3.5 (Ulpian): Wenn aber der Vater auch noch so strenge beweist, dass sich ein Sohn in seiner Gewalt befinde, so wird der Mutter in Ansehung der Zurückbehaltung des Kindes dennoch der Vorzug gegeben.

<sup>20</sup> Vgl. CORBIER, M.: *Divorce and Adoption* (1991), 50–51.

<sup>21</sup> Vgl. TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 463; 466.

<sup>22</sup> Vgl. CORBIER, M.: *Divorce and Adoption* (1991), 52.

ורבי עקיבה אומר, אפילו מצא אחרת נאה ממנה, שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו"<sup>23</sup>. So werden nicht alle rabbinischen Gelehrten gedacht haben. Das Konzept der *Ketubba*, das die rabbinischen Gelehrten aus der Rechtspraxis der Bevölkerung übernahmen, war, wie oben festgestellt wurde, unter anderem als Hürde, um gegen vorschnelle Scheidungen von seiten des Ehemanns vorgehen zu können, gedacht<sup>24</sup>. Nach der Lesart Hauptmans war auch Rabbi Aqiva nicht der Meinung, dass eine Scheidung ohne gute Gründe eingeleitet werden sollte. Diese ist die letzte Mischna des Traktats *Gittin* und sei von aggadischer Natur<sup>25</sup>.

Rabbi Aqiva soll sich hier auf die Textstelle aus Deuteronomium 24,1–4 beziehen, nach der ein Mann seiner Ehefrau einen Scheidebrief ausstellen soll, wenn ihm etwas an ihr missfällt und ohne dass bestimmte Gründe angegeben werden müssen<sup>26</sup>:

כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבָעֵלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו כִּי־מָצָא בָּהּ עֲרוֹת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וּשְׁלָחָהּ מִבֵּיתוֹ: 2 וַיִּצְאָהּ מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ־אַחֵר: 3 וּשְׁנֵאָה הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת וְנָתַן בְּיָדָהּ וּשְׁלָחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר־לָקַחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: 4 לֹא־יִוָּכַל בְּעֵלָהּ הֶרְאִשׁוֹן אֲשֶׁר־שְׁלָחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לְהִיּוֹת לוֹ לְאִשָּׁה אַחֲרֵי אֲשֶׁר הִטְמִינָהּ כִּי־תוֹעֵבָה הוּא לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא תִחַטֵּא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה: <sup>27</sup>

Die rabbinischen Gelehrten nehmen jedoch aus dieser Textstelle vor allem

<sup>23</sup> mGit 9,10: Rabbi Aqiva sagt: Sogar wenn er eine andere schöner findet [darf er sich von seiner Ehefrau scheiden lassen], denn es heißt: Und wenn sie ihm nicht gefällt.

<sup>24</sup> Dies wird später im Talmud thematisiert. Vgl. ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 162; 180; 218.

<sup>25</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 104–105.

<sup>26</sup> Vgl. ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 218.

<sup>27</sup> Dtn 24, 1–4: 1 Wenn jemand eine Frau nimmt und sie heiratet, sie ihm dann aber nicht mehr gefällt, weil er etwas Schändliches an ihr gefunden hat, und er ihr einen Scheidebrief schreibt und aushändigt und sie so aus seinem Haus verstösst 2 und wenn sie dann sein Haus verlässt und geht und die Frau eines anderen Mannes wird 3 und dieser zweite Mann sie auch nicht mehr liebt und ihr einen Scheidebrief schreibt und aushändigt und sie so aus seinem Haus verstösst oder wenn der zweite Mann stirbt, der sie sich zur Frau genommen hat, 4 dann darf ihr erster Mann, der sie verstossen hat, sie nicht wieder zur Frau nehmen, nachdem sie unrein geworden ist, denn das verabscheut der HERR, und du sollst das Land, das dir der HERR, dein Gott, zum Erbbesitz gibt, nicht mit Sünde beladen.

das Konzept des Scheidebriefes auf, den sie גט, Dokument, nennen<sup>28</sup>. Nach dem Ende eine Ehe, auch wenn diese durch eine Scheidung beendet wurde, sollte die Frau, wie oben besprochen, ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen. Der גט ist unter anderem für die rabbinischen Gelehrten wichtig, weil er ein offizielles Dokument darstellt, nachdem der eheliche Status einer Frau geklärt ist. Das spielt unter anderem für die Legitimität der Kinder einer Frau, ihre Möglichkeiten für eine erneute Heirat und für Fragen um das Erbrecht eine wichtige Rolle<sup>29</sup>. Wie schon für die Dokumente der Babatha festgestellt wurde, ist auch der גט ein wichtiges Beweismaterial im Leben einer jüdischen Frau, das ihren Status innerhalb ihrer Gemeinschaft aufrecht erhalten kann.

Wie im Mischna-Traktat *Ketubbot*, gibt es auch im Mischna-Traktat *Gittin* Formeln, die nach den Gelehrten zu einem גט gehören<sup>30</sup>:

גופו של גט: הרי את מותרת לכל אדם. רבי יהודה אומר: ודן דיהוי לך מני ספר תרוכין ואיגרת שיבוקין וגט פיטורין למהך להתנסבא לכל גבר דיתיבביין<sup>31</sup>.

Wie schon festgestellt, kann nach der Mischna nur der Ehemann einen גט ausstellen<sup>32</sup>, beziehungsweise er ist nur mit der Unterschrift des Ehemannes gültig<sup>33</sup>:

<sup>28</sup> Hauptman vergleicht den גט, eigentlich גט אשה, mit der Befreiung eines Sklaven, גט שחרור. Beides sei eine Befreiung aus einer Beziehung mit einem Machtgefälle. Vgl. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 106. Diese beiden Dokumente werden zum Beispiel unter mGit 1,4. und mGit 1,6. miteinander in Verbindung gebracht.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. HAUPTMAN, J.: Rereading the Rabbis (1998), 106–107.

<sup>30</sup> Nach Heger sei die Formulierung des גט unter der jüdischen Bevölkerung unterschiedlich gehandhabt worden und die Diskussion der rabbinischen Gelehrten spiegele hier eine längere Entwicklung wider. Vgl. HEGER, P.: Pluralistic Halakhah (2003), 57.

<sup>31</sup> mGit 9,3: Der Hauptinhalt eines Scheidebriefes ist: Siehe, du bist erlaubt für jeden Mann. Rabbi Jehuda sagt: Und diese sei für dich von mir Scheidungsschrift und Trennungsurkunde, damit du gehen kannst zu heiraten jeden Mann, den du willst.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. ILAN, Tal: Patriarchy, the Land of Israel and the Legal Position of Jewish Women in Rabbinic Literature, in: NASHIM 1 (1998), 42–50, hier 44.

<sup>33</sup> Aus Eheverträgen aus Elephantine geht jedoch hervor, dass Frauen genau das gleiche Recht hatten, sich von ihrem Ehemann scheiden lassen zu dürfen. Weiterhin erzählt Josephus davon, wie die Schwester König Herodes', Salome, ihrem Ehemann einen Scheidebrief schickt und auch im Markusevangelium heißt es, dass Frauen und Männer gleichermaßen Scheidungen initiieren konnten. Vgl. Dies.: Notes and Observations on a Newly

האישה כותבת את גיטה, והאיש כותב שוברו-שאיך קיום הגט, אלא בחותמיו.<sup>34</sup>

Auch für Scheidebriefe gibt es papyrologische Quellen. Bei Wadi Murabba'at wurde ein Scheidebrief aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert gefunden, P. Mur 19, den Jozef Milik 1961 edierte<sup>35</sup> und Archer ins Englische übersetzte<sup>36</sup>. Archer stellt aus diesem Papyrus die folgende Besonderheit heraus: Im Dokument steht, die geschiedene Frau dürfe nur einen Juden, יהודי, heiraten, während die Mischna diesen Begriff nicht erwähnt. Hierin sieht Archer den Willen der Bevölkerung Judäas, unter sich bleiben zu wollen<sup>37</sup>.

Ein weiterer Papyrus, Papyrus Se'elim 13, wurde 1995 von Yardeni<sup>38</sup> herausgegeben. Yardeni ist der Meinung, es handele sich hierbei um eine *Ketubba*<sup>39</sup>, während jedoch Ilan davon ausgeht, dass es sich um einen von einer Frau ausgestellten טל handelt, da er P. Mur 19 sehr ähnlich ist<sup>40</sup>. Vor allem zeigen beide Papyri – wie die *Ketubba* der Babatha – dass die rabbinischen Gelehrten Bräuche und Sitten aus der gängigen Praxis ihrer Mitmenschen in ihren Rechtstexte mit aufnahmen und in diesem Falle sogar anders aufnahmen, nämlich so, dass nur Männer eine Scheidung einleiten konnten und einen טל unterzeichnen mussten. Cotton und Qimron meinen jedoch, und Ilan stimmt zu<sup>41</sup>, dass es sich hierbei um einen Erlass der Frau, von der ein

---

Published Divorce Bill from the Judaeen Desert, in: Harvard Theological Review 89 (1996), 195–196, hier 195–196. Josephus wiederum ging auch schon davon aus, dass nur Männer eine Scheidung einleiten konnten. Vgl. Joseph. Ant. 15. 259. Siehe auch: WILLIAMS, M.: Jewish Family in Judaea (2005), 176.

<sup>34</sup> mGit 2,5: Die Frau schreibt ihren Scheidebrief und der Mann schreibt seine Quittung, denn ein Scheidebrief hat ohne seine Unterzeichner keine Gültigkeit.

<sup>35</sup> Vgl. BENOIT, Pierre / MILIK, Jozef / DE-VAUX, Roland: Les grottes de Murabba'at, Oxford 1961, 104–109.

<sup>36</sup> Vgl. ARCHER, L. J.: Her Price Is Beyond Rubies (1990), 297–299.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 131.

<sup>38</sup> Vgl. YARDENI, Ada: Nahal Se'elim Documents, Beer Sheva 1995.

<sup>39</sup> So auch Schremer. Vgl. SCHREMER, Adiel: Divorce in Papyrus Se'elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan, in: HTR 91 (1998), 193–202, hier 197.

<sup>40</sup> Vgl. ILAN, T.: Divorce Bill (1996), 198.

<sup>41</sup> Vgl. Dies.: The Provocative Approach Once Again: A Response to Adiel Schremer, in: Harvard Theological Review 91 (1998), 203–204, hier 203.

Mann sich scheiden ließ, an ihren ehemaligen Ehemann handelt<sup>42</sup>. Ilan und Williams meinen, dass dieses Dokument, obwohl eventuell unklar, um welche Art Dokument es sich handelt, in einem jüdischen Kontext entstand und keinerlei römischen Einfluss zeigt<sup>43</sup>. Hier wird deutlich, dass es unterschiedliche jüdische Sitten und Bräuche in der römischen Provinz gab, mit denen die rabbinischen Gelehrten nicht immer übereinstimmten<sup>44</sup>.

Bei der Ausstellung eines ungültigen Scheidebriefs steht eine Frau unter Umständen mittellos dar, wie aus einem Beispiel in der Mischna hervorgeht. Hat ein Ehemann seiner Ehefrau einen ungültigen גט ausgestellt und sie noch einmal geheiratet, so ist ihre zweite Ehe ungültig und ihr steht weder von dem einen noch von dem anderen Mann eine *Ketubba* zu:

כתב לשם מלכות שאינה הוגנת, לשם מלכות מדיי, לשם מלכות יוון, לבניין הבית, או לחורבן הבית, היה במזרח וכתב במערב, במערב וכתב במזרח, תצא מזה ומזה, וצריכה גט מזה ומזה. ואין לה כתובה לא פירות ולא מזונות ולא בלאות, על זה ועל זה, ואם נטלה מזה ומזה, תחזיר<sup>45</sup>.

Außerdem sind die Kinder, die aus der neu geschlossenen Ehe hervorgehen, illegitim:

והוולד ממזר מזה ומזה<sup>46</sup>.

Andererseits lassen die Gelehrten in der Mischna auch Raum dafür, dass ein ungültiger Scheidebrief nicht in allen Fällen dazu führt, dass das Kind der Frau, die noch einmal heiratete, nachdem ihr ein ungültiger גט ausgestellt wurde, ein uneheliches ist:

<sup>42</sup> Vgl. COTTON, Hannah M. / QIMRON, Elisha: XHev/Se ar 13 of 134 or 135 C.E.: A Wife's Renunciation of Claims, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), 108–118, hier 108.

<sup>43</sup> Vgl. ILAN, T.: *Divorce Bill* (1996), 201; WILLIAMS, M.: *Jewish Family in Judaea* (2005), 177.

<sup>44</sup> Vgl. ILAN, T.: *Divorce Bill* (1996), 201–202.

<sup>45</sup> mGit 8,5: Schrieb er ihn nach der Zeitrechnung einer Behörde, die nicht entsprechend ist, nach dem Reich Mediens, dem Reich Griechenlands, entsprechend dem Bau des Tempels, der Zerstörung des Tempels, war er im Osten und schreibt: im Westen; im Westen und schreibt: im Osten, so verlässt sie diesen und jenen und benötigt einen Scheidebrief von diesem und jenem. Und sie hat keinen Anspruch auf die Eheverschreibung, auf die Früchte, auf die Versorgung und auf die Abnutzung weder von diesem noch von jenem. Hat sie von diesem und jenem bekommen, gibt sie es zurück.

<sup>46</sup> mGit 8,5: Und das Kind ist ein Bastard, von diesem und von jenem.

שלושה גיטין פסולים, ואם נישאת, הוולד כשר: כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש עליו עדים ואין בו זמן, יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד – הרי אלו שלושה גיטין פסולין; ואם נישאת, הוולד כשר. רבי אלעזר אומר, אף על פי שאין עליו עדים, אלא שנתנו לה בפני עדים – כשר, וגובה מנכסים משועבדים: שאין העדים חותמין על הגט, אלא מפני תיקון העולם<sup>47</sup>.

Der Scheidebrief ist nach der Mischna eine wichtige Voraussetzung für die Auszahlung der *Ketubba* an eine Frau. Wie schon festgestellt, stand jeder Frau nach der Feststellung einer Scheidung oder dem Tod des Ehemanns eine *Ketubba* zu, auch wenn keine als Vertrag vorhanden war – jedenfalls nach der Mischna. In der Mischna wird also festgestellt, wann eine Frau Anspruch auf die Auszahlung ihrer Eheverschreibung erheben kann. Gleichzeitig werden bestimmte Formalitäten für den Vorgang der Auszahlung der *Ketubba* erarbeitet.

Eine Frau, die ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen möchte, sollte nach der Mischna zwei Dokumente vorzeigen können, die *Ketubba* und den Scheidebrief, גט. Kann die Frau jedoch ihre *Ketubba* nicht mehr vorzeigen, sondern nur den גט, kann sie trotzdem den Betrag ihrer *Ketubba* erhalten:

הוציאה גט, ואין עימו כתובה, גובה כתובה<sup>48</sup>.

Hat sie jedoch nur noch die *Ketubba* und sagt, sie habe den Scheidebrief verloren, während ein männlicher Sprecher meint, er habe die Quittung verloren, wird die *Ketubba* nicht ausgezahlt. Der Fall wird verglichen mit dem eines Gläubigers, der einen Schuldbrief »ohne Prosbul«, ein Schreiben vom Gericht, zeigt<sup>49</sup>. Der männliche Sprecher wird der Mann sein, der sich von der Frau scheiden ließ und damit sagen möchte, er habe die *Ketubba* schon

<sup>47</sup> mGit 9,4: Drei Scheidebriefe sind untauglich, aber wenn sie sich verheiratet, ist das Kind erlaubt. Er hat mit seiner Hand geschrieben, aber es gibt darauf keine Zeugen, es gibt darauf Zeugen, aber kein Datum, es gibt ein Datum, aber es gibt nur einen Zeugen. Diese drei Scheidebriefe sind also untauglich, aber wenn sie heiratet, ist das Kind erlaubt. Rabbi Elieser sagt: Auch wenn darauf keine Zeugen sind, er aber unter Zeugen ihr gegeben wurde, ist er tauglich und sie kann damit von belasteten Gütern einziehen, denn Zeugen unterzeichnen auf dem Scheidebrief nur wegen der Ordnung der Welt.

<sup>48</sup> mKet 9,9: Zeigte sie einen Scheidebrief und mit ihm keine *Ketubba*, so kann sie die Eheverschreibung abheben.

<sup>49</sup> Mehr Informationen zum *Prosbul* siehe z.B. HEGER, P.: *Pluralistic Halakhah* (2003), 144.

ausgezahlt:

כתובה, ואין עימה גט, היא אומרת אבד גיטי, והוא אומר אבד שוברי, וכן בעל חוב שהוציא שטר חוב, אם אין עימו פרוזבול-הרי אלו לא יפרעו<sup>50</sup>.

Nach Rabban Schimon ben Gamliel könne eine Frau »seit der Gefahr«<sup>51</sup> auch ohne Scheidungsbrief ihre *Ketubba* erhalten, was auch für den Gläubiger ohne Probul und seinen Erhalt des Geldes gilt:

רבן שמעון בן גמליאל אומר, מן הסכנה ואילך, האישה גובה שלא בגט, ובעל חוב גובה שלא בפרוזבול<sup>52</sup>.

Auch im zweiten Teil dieser Mischna geht es um den Anspruch einer Frau auf ihre Eheverschreibung. Hat die Frau zwei *Ketubbot* und zwei Scheidungsbriefe oder *Gittin*, bekommt sie auch zwei *Ketubbot* ausgezahlt:

שני גיטין, ושתי כתובות-גובה שתי כתובות<sup>53</sup>.

Kann die Frau jedoch jeweils nur ein Dokument vorzeigen oder von einem zwei, dem anderen aber nur eines oder einen Scheidebrief, eine *Ketubba* und eine Bescheinigung über den Tod ihres Mannes, kann sie nur eine *Ketubba* ausgezahlt bekommen:

שתי כתובות וגט, או כתובה ושני גיטין, או כתובה וגט ומיתה-אינה גובה אלא כתובה אחת<sup>54</sup>.

An dieser Stelle ist die Ehefrau auf die Dokumente angewiesen.

Nach der Darstellung der rabbinischen Gelehrten konnte es sich für eine Frau als kompliziert herausstellen, den gesamten Betrag der *Ketubba* ausgezahlt zu bekommen. Die Mischna mKet 9,7 beschreibt den Fall, in dem eine

<sup>50</sup> mKet 9,9: Eine *Ketubba* und keinen Scheidebrief – sie sagt: Mein Scheidebrief ist verloren gegangen. Und er sagt: Meine Quittung ist verloren gegangen. Und so wie ein Gläubiger, der einen Schuldbrief ohne Probul zeigt, so werden diese nicht bezahlt.

<sup>51</sup> Die Herausgeber der Mischna und Tosefta schlagen für die Erwähnungen der Formulierung מן הסכנה ואילך den Makkabäer-Aufstand, den Bar-Kokhba-Aufstand und die Judenverfolgung unter Hadrian vor. Vgl. z.B. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 95.

<sup>52</sup> mKet 9,9: Rabban Schimon ben Gamliel sagt: Seit der Gefahr und danach kann eine Frau ohne Scheidebrief erheben und ein Gläubiger kann ohne Probul eintreiben.

<sup>53</sup> mKet 9,9: Bei zwei Scheidebriefen und bei zwei *Ketubbot* bekommt die Frau zwei Eheverschreibungen bezahlt.

<sup>54</sup> mKet 9,9: Bei zwei *Ketubbot* und einem Scheidebrief oder einer *Ketubba* und zwei Scheidebriefen oder einer *Ketubba* und einem Scheidebrief und einer Toten[bescheinigung], kann sie nur eine Eheverschreibung abheben.

Frau nach der Scheidung bereits einen Teil der Eheverschreibung erhielt beziehungsweise der Betrag der Hochzeitsgabe verringert wurde. Den noch ausstehenden Betrag bekommt die Frau nur gegen einen Eid ausgezahlt:

הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה<sup>55</sup>.

Findet sich ein Zeuge, der schwört, dass die Frau den Geldbetrag ihrer *Ketubba* schon ausbezahlt bekommen hat, soll die Frau ihn nur bekommen, wenn sie erneut schwört:

ועד אחד מעידה שהיא פרועה, לא תפרע אלא בשבועה<sup>56</sup>.

Ein Schwur ist auch dann notwendig, wenn die Frau den Geldbetrag der *Ketubba* aus dem Vermögen von Waisen bekommen möchte – wenn der ehemalige Ehemann also schon gestorben ist – oder aus Vermögen, das verpfändet ist oder wenn ihr geschiedener Ehemann nicht anwesend ist:

מנכסים משועבדים, ומנכסי יתומים, והנפרעת שלא בפניו – לא תפרע אלא בשבועה<sup>57</sup>.

In der Übersetzung von Krupp hat eine Frau »ihre Eheverschreibung anbezahlt bekommen«. Jastrow gibt jedoch als Übersetzung des Verbs פגם Folgendes an und diese Textstelle aus der Mischna als Beispiel für die Nutzung des Wortes: »a woman that impairs her marriage contract«. In der folgenden Mischna werden jedoch die verschiedenen Umstände, in denen eine Frau schwören muss, um ihre *Ketubba* vollständig ausbezahlt bekommen zu können, näher erläutert. Es entsteht nicht der Eindruck, als sei die *Ketubba* der Frau nicht mehr intakt.

Es wird ein Beispiel angegeben, in dem die Eheverschreibung einer Frau 1000 Sus betrug und der Ehemann meint, er habe seiner geschiedenen Frau ihre volle Eheverschreibung ausbezahlt. Sie hingegen behauptet, sie hätte nur 100 Sus bekommen. Das Fazit der Mischna ist, dass die Frau von ihrem

<sup>55</sup> mKet 9,7: Die ihre Eheverschreibung anbezahlt bekommen hat, wird nur gegen einen Schwur ausbezahlt.

<sup>56</sup> mKet 9,7: Und bezeugt ein Zeuge, dass sie ausbezahlt ist, soll sie nur gegen einen Schwur ausgezahlt werden.

<sup>57</sup> mKet 9,7: Aus verpfändeten Besitztümern und aus Besitztümern von Waisen und wenn sie nicht in seiner Anwesenheit ausbezahlt wird, wird sie nur durch einen Schwur ausbezahlt.

ehemaligen Ehemann die volle *Ketubba* nur ausbezahlt bekommt, wenn sie einen Schwur ablegt:

הפוגמת כתובתה כיצד? היתה כתובתה אלף זוז, ואמר לה: התקבלת כתובתיך, והיא אומרת: לא התקבלתי אלא מנה, לא תפרע אלא בשבועה<sup>58</sup>.

Weiterhin wird näher erklärt, was es mit dem Zeugen auf sich hat, der meint, eine Frau sei schon ausbezahlt worden. Im Prinzip ist es der gleiche Fall wie vorher, nur dass nicht nur der Ehemann sagt, er habe die *Ketubba* schon ausbezahlt, sondern auch ein Zeuge dies bestätigt. Trotzdem hat die geschiedene Ehefrau die Chance, gegen einen Schwur ihre Eheverschreibung ausbezahlt zu bekommen:

ועד אחד מעידה שהיא פרועה כיצד? אמר לה התקבלת כתובתיך, והיא אומרת לא התקבלתי, ועד אחד מעידה שהיא פרועה – לא תפרע אלא בשבועה<sup>59</sup>.

Es werden noch drei weitere Fälle aufgezählt, nach denen eine Frau schwören muss, um ihre *Ketubba* vollständig ausgezahlt bekommen zu können. Einmal bei »verpfändeten Besitztümern«, dem Besitz von Waisen, also dem Besitz eines Mannes, der gestorben ist und dessen Erben das verwalten, an dem die *Ketubba* der Frau abhängt und beim Fall, in dem der ehemalige Ehemann nicht anwesend ist.

מנכסים משועבדים כיצד? מכר נכסיו לאחרים, והיא נפרעת מן הלקוחות – לא תפרע אלא בשבועה. מנכסי יתומים כיצד? מת והניח נכסיו ליתומים, והיא נפרעת מן היתומים – לא תפרע אלא בשבועה. והנפרעת שלא בפניו כיצד? הלך לו למדינת הים, והיא נפרעת שלא בפניו – לא תפרע אלא בשבועה<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> mKet 9,8: Was heißt: die ihre Eheverschreibung anbezahlt bekommen hat? Betrug ihre Eheverschreibung eintausend Sus – sagt er ihr: Du hast deine Eheverschreibung bekommen. Und sie sagt: Ich habe sie nicht bekommen, sondern eine Mine. So wird sie nur gegen einen Schwur ausbezahlt.

<sup>59</sup> mKet 9,8: Was heißt: Und bezeugt ein Zeuge, dass sie ausbezahlt ist? Sagte er ihr: Du hast deine Eheverschreibung bekommen. Und sie sagt: Ich habe sie nicht bekommen. Und ein Zeuge bezeugt, dass sie ausgezahlt wurde, so bekommt sie sie nur gegen einen Schwur ausgezahlt.

<sup>60</sup> mKet 9,8: Was heißt: aus verpfändeten Besitztümern? Hat er seine Güter anderen verkauft und sie will sich von den Käufern bezahlen lassen, so bekommt sie sie nur gegen einen Schwur ausbezahlt. Was heißt: aus Besitztümern von Waisen? Ist er gestorben und hat seine Güter den Waisen vererbt, so bekommt sie sie nur gegen einen Schwur

Nach Rabbi Shimon müssen die Erben des Ehemanns, mit dem die Frau verheiratet war, die Frau sogar immer dann, wenn sie ihre *Ketubba* einfordert oder erfragt, תובעת, schwören lassen, aber nie, wenn sie nicht einfordert: רבי שמעון אומר, כל זמן שהיא תובעת כתובתה, היורשין משביעין אותה; ואם אינה תובעת את כתובתה, אין היורשין משביעין אותה<sup>61</sup>.

Eine Frau, deren Ehemann sich von ihr scheiden ließ oder starb, ist in der Lage, eigene Geschäfte zu tätigen, um ihre *Ketubba* ausbezahlt bekommen zu können. Ihr Schwören wird anerkannt. Andererseits geben diese Mischnajot den Anschein, als solle verhindert werden, dass eine Frau zu leicht an ihre *Ketubba* gelangt und dass sie eventuell mehr bekommt als ihr zusteht. Eine Frau muss in den oben genannten Fällen jedes Mal einen Schwur ablegen, der mit aufwendigen Ritualen verbunden war, wenn sie ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen möchte. Dieser wird zwar nicht angezweifelt, aber die Frau muss im Zweifelsfall durch den Eid eine Zusatzleistung erbringen, um die für sie vorgesehene *Ketubba* bekommen zu können.

Krupp übersetzt das in mKet 9,8 vorkommende Verb תבע mit »einklagen«. Sich stärker auf den Jastrow lehrend könnte man auch mit »einfordern« oder »erfragen« übersetzen. An dieser Stelle mit »einklagen« zu übersetzen, hätte eine gewisse Parallele mit der gängigen Übersetzung römischer Rechtstexte, in denen die geschiedenen Ehefrauen ihre *dos* einklagen können. Zum Beispiel kann unter 24.3.2.1 eine gewaltfreie Tochter auf die Rückgabe der *dos* klagen, die ihr Vater bestellte: *ceterum si pater solus iussit, dotis actio filiae non erit adempta, quandoque sui iuris filia fuerit facta*<sup>62</sup>.

Tatsächlich sind über die Handlungsspielräume von geschiedenen Frau-

---

ausbezahlt. Was heißt: nicht in seiner Anwesenheit? Ist er ins Ausland gegangen und sie will sich in seiner Abwesenheit bezahlen lassen, so bekommt sie sie nur gegen einen Schwur ausbezahlt.

<sup>61</sup> mKet 9,8: Rabbi Schimon sagt: Jederzeit, wenn sie ihre Eheverschreibung einklagt, lassen die Erben sie schwören. Wenn sie ihre Eheverschreibung nicht einklagt, lassen sie die Erben nicht schwören.

<sup>62</sup> Dig 24.3.2.1 (Ulpian): Hat dagegen der Vater allein [den Ehemann] angewiesen, so wird der Tochter, wenn sie gewaltfrei geworden ist, die Klage auf Rückgabe der Mitgift nicht vorenthalten.

en in den jüdischen und römischen Rechtstexten nicht viele Informationen enthalten. Weiterhin wird nicht detailliert thematisiert, wie eine geschiedene Frau ihren Lebensunterhalt finanzieren sollte. Corbiers Vermutung, dass der Handlungsspielraum für römische Frauen beträchtlich sein konnte, lässt sich weder durch die Texte der Juristen, noch das, was wir durch literarische Quellen über die römische Oberschicht und Kaiserfamilien der ersten beiden Jahrhunderte wissen<sup>63</sup>, bestätigen.

Bei den rabbinischen Gelehrten ist der  $\text{ז}$  deswegen besonders wichtig, weil er eine legitime Wiederverheiratung ermöglicht. Daraus resultiert jedoch, dass eine Frau, deren  $\text{ז}$  ungültig ist, vor großen Problemen stehen kann. Da die rabbinischen Gelehrten eine Scheidung besonders dann interessiert, wenn Fragen zur Ausstellung der *Ketubba* geklärt werden müssen, wird deutlich, welche Schwierigkeiten sich für Frauen ergeben können, den Betrag ihrer *Ketubba* einzufordern.

Der Scheidebrief,  $\text{ז}$ , sollte einer voreiligen Scheidung, die nur von einem Ehemann ausgehen konnte, vorbeugen. Jedoch zögern die Gelehrten nicht, einer Frau Steine in den Weg zu legen, wenn es darum geht, ihre *Ketubba* ausgezahlt zu bekommen. Einerseits stellen die Gelehrten fest, dass einer Frau im Normalfall eine *Ketubba* zusteht. Sie diskutieren trotzdem konkrete Fälle, nach denen der administrative Aufwand der Auszahlung beträchtlich sein kann.

## 4.2 Die Handlungsspielräume von Witwen

Thomas McGinn macht in seinem Überblick über die Geschichte von Witwen auf ein negatives und frauenfeindliches Bild von Witwen in antiken Gesellschaften aufmerksam. Dieses Bild habe sich als Topos entwickelt, in dem Witwen durch die Möglichkeit, unabhängig von Männern leben und bestimmte Handlungen durchführen zu können, Misstrauen erweckt hätten.

---

<sup>63</sup> Dazu vor allem TREGGIARI, S.: *Iusti Coniuges* (1991), 235–482.

Außerdem sei es Männern unangenehm gewesen, dass Witwen zwar sexuell erfahren, aber nach der gesellschaftlichen Konvention inaktiv waren<sup>64</sup>. Im Kontrast hierzu habe es unter christlichen Denkern eine negative Polemik gegen die Wiederverheiratung von verwitweten Ehepartnern gegeben, unter der das Witwendasein als ideales Lebensmodell verstärkt wurde<sup>65</sup>.

In römischen und jüdischen Rechtstexten ist weder von der christlichen Ideologie<sup>66</sup> noch vom negativen Bild einer Witwe etwas zu entdecken. Dies liegt zwar nicht zuletzt am Genre des Rechtstextes, jedoch gibt es in den hier betrachteten Quellencorpora – Digesten, Mischna und Tosefta – nicht wenige polemische Anmerkungen generell über Frauen<sup>67</sup>, sodass eine negative Haltung gegenüber Witwen nicht überraschen würde.

Unter modernen Forscherinnen und Forschern herrscht wiederum oft das Bild der Witwe im römischen Reich vor, die einen größeren Handlungsspielraum genießt als die verheiratete Frau. Witwen, die finanziell versorgt waren, hätten einen größeren Rahmen gehabt, ihr Leben selbst gestalten und eigene Entscheidungen treffen zu können. Für römische Witwen fasst zum Beispiel McGinn zusammen, sie hätten eine größere Freiheit genossen als verheiratete römische Frauen, da sie im Normalfall von keinem Mann abhängig waren. Andererseits bedeute eine größere Freiheit auch eine größere Angriffsfläche für Kritik<sup>68</sup>. Wie im Folgenden zusammengefasst wird, lassen sich die Beobachtungen für einen vergrößerten Handlungsspielraum für Witwen in den römischen und rabbinischen Rechtsquellen nicht bestätigen.

Im Kontrast zu diesem Bild muss die mittellose Witwe vor Augen bleiben, die – wenn auch befreit von den angeblichen Zwängen einer Ehe – immer

---

<sup>64</sup> Vgl. MCGINN, Thomas A. J.: *Widows and Patriarchy. Ancient and Modern*, London 2008, 1–2.

<sup>65</sup> Vgl. z.B. RANKIN, David: *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995, 176.

<sup>66</sup> Ein direkter Zusammenhang zwischen christlicher Ideologie und Ausführungen der Rabbinen wäre eher unwahrscheinlich. Eine gemeinsame Quelle für ähnliches Gedankengut wiederum wäre vorstellbar.

<sup>67</sup> Siehe z.B. die Drohung an Frauen unter mShab 2,6. nach der Frauen sterben müssen, wenn sie sich nicht an bestimmte rabbinische Regeln halten. Abschnitt 3.2.3.

<sup>68</sup> Vgl. MCGINN, T. A. J.: *Widows and Patriarchy* (2008), 31.

von der Wohltätigkeit oder Unterstützung anderer Gemeinde- oder Familienmitglieder abhängig bleiben musste. Schon in den Psalmen wird deutlich, dass Witwen als schwache Mitglieder der Gesellschaft wahrgenommen werden und das Dasein als Witwe als Bürde angesehen wird<sup>69</sup>. Zusätzlich ist in der Mischna, anders als in den Digesten, kein Anhaltspunkt dafür zu finden, dass es für eine Witwe üblich gewesen sein könnte, ihren eigenen Haushalt mit eventuell minderjährigen Kindern zu führen, also selbstständig und von anderen Familienmitgliedern unabhängig wohnen zu können<sup>70</sup>.

#### 4.2.1 Die Witwe in Rom

In der römischen Gesellschaft gab es verschiedene Möglichkeiten für Frauen, nach dem Tod des Ehemanns selbstständig zurechtkommen zu können. In den römischen Rechtstexten ist weniger von der negativen Polemik gegen Witwen als moralisch fragwürdige Mitglieder der Gesellschaft zu lesen. Vielmehr werden die verschiedenen Möglichkeiten des Unterhalts von Witwen deutlich. Zum Beispiel konnten Frauen unter bestimmten Umständen durchaus erbberechtigt sein, nämlich wenn sie *sui heredes* wurden<sup>71</sup>. Dieser Fall setzte voraus, dass eine Frau aus einer Familie stammte, die ihr etwas

<sup>69</sup> Vgl. HIEBERT, P. S.: »Whence Shall Help Come to Me?« The Biblical Widow (1989), 126–127.

<sup>70</sup> Stärker als bei den bisher bearbeitenden Themen, bei denen römische Rechtsquellen und die Mischna Frauen betreffende Probleme zu lösen versuchen, kommt die Witwe als Konzept und Phänomen auch in Texten des frühen Christentums zur Geltung. Die Witwe als schwachen Teil der Gesellschaft zu schützen und für sie zu sorgen, interessiert das Neue Testament und frühe Kirchenväter, wird jedoch mitunter ideologisch aufgeladen. McGinn meint, in einem Abschnitt aus der Apostelgeschichte herauszulesen, dass diejenigen Christen, die von einer jüdischen Tradition und dem Text von Deuteronomium beeinflusst waren, besonders auf das Wohlergehen und den Schutz von Witwen achten würden, während Wiederverheiratung keine Rolle gespielt habe. Das Sorgen für Witwen und Waisen sei also in der antiken jüdischen Tradition schon verankert gewesen. McGinn bezieht sich hier auf Apg. 6,1–7. Vgl. MCGINN, T. A. J.: Widows and Patriarchy (2008), 38.

<sup>71</sup> Frauen, die *sui heredes* waren, hatten trotzdem – mindestens formal – einen Tutor. Vgl. GARDNER, J.: Women in Roman Law and Society (1986), 167; im Erbrecht benachteiligt waren nach der *lex Voconia* von 169 v. Chr. Frauen der obersten Zensusklasse. KRAUSE, J.-U.: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung (1994), 76–77.

vererben konnte.

Von ihrem Ehemann konnte eine Ehefrau normalerweise nichts erben. Für eine Ehefrau *in manu*, die im zweiten und dritten Jahrhundert selten geworden sein dürfte, gab es eine übliche Regelung, nach der ein Mann seine Ehefrau mit Legaten ausstattete<sup>72</sup>:

*Hoc legatum "uxoris causa parata" generale est et continet tam vestem quam argentum aurum ornamenta ceteraque, quae uxoris gratia parantur. Sed quae videantur uxoris causa parari? Sabinus libris ad Vitellium ita scripsit: quod in usu frequentissime versatur, ut in legatis uxoris adiciatur "quod eius causa parata sint", hanc interpretationem optinuit, quod magis uxoris causa quam communis promiscuique usus causa paratum foret. Neque interesse visum est, ante ductam uxorem id pater familias paravisset an postea an etiam ex his rebus quibus ipse uti soleret uxori aliquid adsignavisset, dum id mulieris usibus proprie adtributum esset.*<sup>73</sup>

Hierbei handelte es sich häufig nur um die Gebrauchsgegenstände, die einer Frau während ihrer Ehe zur Verfügung gestanden hatten und durch ihren Erhalt hatte die Frau kein Vermögen gewonnen<sup>74</sup>.

Aus Dig. 28.2.13 geht hervor, wann eine Ehefrau von ihrem Ehemann erben konnte und welche Bedingungen im Testament festgelegt werden konnten:

<sup>72</sup> Vgl. HEYSE, G.: Erbrecht und Versorgung der Witwe (1994), 77–78.

<sup>73</sup> Dig 32.45 (Ulpian): Das Vermächtnis dessen, »was meiner Frau wegen beschafft wurde«, ist allgemein gefasst und erstreckt sich sowohl auf Kleider als auch auf Silber, Schmuck und sonstiges, das der Ehefrau zuliebe beschafft wird. Aber von welchen Sachen muss angenommen werden, dass sie der Frau wegen beschafft werden? Sabinus schreibt in seinen Büchern zu Vitellus folgendes: Zu der praktisch sehr häufig vorkommenden Klausel, »was ihretwegen beschafft wurde«, die in Vermächtnissen für die Ehefrau hinzugesetzt wird, hat sich die Auslegung durchgesetzt: was mehr der Frau wegen als des gemeinsamen und unterschiedslosen Gebrauchs wegen beschafft werde. Und es ist angenommen worden, dass es unerheblich ist, ob der Hausvater, bevor er heiratete, die Sachen beschafft hatte oder nachher und auch nicht, ob er von den Sachen, die er selbst zu benutzen pflegte, einige für die Ehefrau bestimmt hatte, sofern sie nur der Frau für ihren Gebrauch eigens überlassen wurden.

<sup>74</sup> Vgl. HEYSE, G.: Erbrecht und Versorgung der Witwe (1994), 79.

*Si filius mihi natus fuerit, ex besse heres esto: ex reliqua parte uxor mea heres esto. Si vero filia mihi nata fuerit, ex triente heres esto: ex reliqua parte uxor heres esto, et filius et filia nati essent, dicendum est assem distribuendum esse in septem partes, ut ex his filius quattuor, uxor duas, filia unam partem habeat: ita enim secundum voluntatem testantis filius altero tanto amplius habebit quam uxor, item uxor altero tanto amplius quam filia: licet enim suptili iuris regulae conveniebat ruptum fieri testamentum, attamen cum ex utroque nato testator voluerit uxorem aliquid habere, ideo ad huiusmodi sententiam humanitate suggerente decursum est.<sup>75</sup>*

Unter anderem wurde die Frau dafür entschädigt, Kinder geboren zu haben. Ansonsten konnte ein Ehemann auch in einer Ehe *sine manu* Legaten oder *fideicommissa*<sup>76</sup> für die Ehefrau bestellen<sup>77</sup> und Eheleute konnten sich gegenseitig beschenken – was später zugunsten der Vermögenserhaltung verboten wurde<sup>78</sup> – oder eine Nutznießung festlegen<sup>79</sup>: *Fundi Aebutiani reditus uxori meae quoad vivat dari volo*<sup>80</sup>. Die Unterhaltsleistung aus sittlicher

<sup>75</sup> Dig 28.2.13 (Julian): Wenn mir ein Sohn geboren wird, soll er Erbe zu zwei Dritteln sein. Für den restlichen Anteil soll meine Frau Erbin sein. Wenn mir aber eine Tochter geboren wird, soll sie Erbin zu einem Drittel sein, für den restlichen Anteil soll meine Frau Erbin sein. Wurden sowohl ein Sohn wie auch eine Tochter geboren, so muss man sagen: Das Ganze ist in sieben Erbteile aufzuteilen, so dass der Sohn davon vier, die Ehefrau zwei und die Tochter einen Erbanteil bekommt. Denn so erhält der Sohn nach dem Willen des Erblassers noch einmal so viel wie die Frau, ebenso die Frau noch einmal so viel wie die Tochter. Obgleich es der strengen Rechtsregel entsprach, dass das Testament umgestoßen wird, hat man sich aber doch für diese von der Menschlichkeit gebotene Lösung deshalb entschieden, weil es der Wille des Erblassers war, dass seine Frau bei der Geburt eines Jungen oder eines Mädchens etwas erhalten sollte.

<sup>76</sup> Unter Dig 32.37 (Scaevola) ist ein interessanter Fall des Scaevola verzeichnet, in dem ein Mann für seine Mutter und Ehefrau vorsorgen wollte. In zahlreichen Fällen geht es um *fideicommissa*, was darauf schließen lässt, dass Frauen nicht automatisch etwas zustand, sondern ihnen mit Aufwand etwas zugeschrieben werden musste.

<sup>77</sup> Siehe KASER, M. / KNÜTEL, R.: Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch (2005), 357.

<sup>78</sup> Vgl. z.B. HEYSE, G.: Erbrecht und Versorgung der Witwe (1994), 86–88.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 89–90; KRAUSE, J.-U.: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung (1994), 77; 80; 104.

<sup>80</sup> Dig. 33.2.38: Ich will, dass der Ertrag des aebutianischen Landguts meiner Ehefrau, solange sie lebt, gegeben wird.

Pflicht galt nicht als verbotene Schenkung unter Eheleuten:

*Si quis pro uxore sua vectigal, quod in itinere praestari solet, solvisset, an quasi locupletiore ea facta exactio fiat, an vero nulla sit donatio? Et magis puto non interdictum hoc, maxime si ipsius causa profecta est. Nam et Papinianus libro quarto responsorum scripsit vecturas uxoris et ministeriorum eius virum itineris sui causa datas repetere non posse [...] non enim donat, qui necessariis oneribus succurrit.*<sup>81</sup>

Wie die *Ketubba* wurde auch die *dos* von den Erben des verstorbenen Ehemanns ausgezahlt<sup>82</sup> und je nachdem wer der Empfänger der Auszahlung war, konnte der Betrag der *dos* dazu dienen, eine verwitwete Frau zu unterstützen. Ein Beispiel dafür, dass einer Witwe die *dos* ausgezahlt werden musste, ist Dig. 24.3.66:

*In his rebus, quas praeter numeratam pecuniam doti vir habet, dolum malum et culpam eum praestare oportere servius ait. Ea sententia Publii Mucii est: nam is in Licinnia Gracchi uxore statuit, quod res dotales in ea seditione qua Gracchus occisus erat, perissent, ait, quia Gracchi culpa ea seditio facta esset, Licinniae praestari oportere*<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Dig 24.1.21.pr (Ulpian): Kann, wenn jemand für seine Ehefrau eine öffentliche Abgabe geleistet hat, wie sie auf einer Reise üblicherweise gezahlt wird, der Betrag zurückgefordert werden, weil sie bereichert ist oder liegt überhaupt keine Schenkung vor? Und ich meine eher, dass so etwas nicht unter das Schenkungsverbot fällt, besonders wenn sie seinetwegen gereist ist. Denn auch Papinian hat im vierten Buch seiner Gutachten geschrieben, dass der Ehemann die für seine Frau und ihre Bediensteten gezahlten Beförderungsgelder, die wegen einer in seinem Interesse unternommenen Reise entrichtet worden sind, nicht zurückzufordern sind [...] Denn es schenkt nicht, wer notwendige Aufwendungen bestreitet.

<sup>82</sup> Vgl. z. B. SÖLLNER, A.: Zur Vorgeschichte und Funktion der Actio Rei Uxoriae (1969), 46; KRAUSE, J.-U.: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung (1994), 76; 79.

<sup>83</sup> Dig 24.3.66 pr (Iavolen): Der Ehemann hat, wie Servius sagt, bei den Sachen, die er außer Bargeld als Mitgift hat, für Vorsatz und Fahrlässigkeit einzustehen. Das ist auch die Ansicht von Publius Mucius. Denn dieser hat im Fall der Licinnia, der Ehefrau des Gaius Sempronius Gracchus, entschieden: Was das betrifft, dass Mitgiftsachen bei dem Aufstand

Normalerweise aber oblag die Versorgung einer Witwe der Verantwortung ihrer agnatischen Herkunftsfamilie oder ihren Kindern<sup>84</sup>, was dem Lösungsvorschlag der Mischna, wie weiter unten deutlich werden wird, in etwa entspricht. Eine Witwe konnte auch einen Anspruch auf Unterhalt von ihren Kindern geltend machen<sup>85</sup>: [...] *an vero etiam matrem ceterosque parentes et per illum sexum contingentes cogamur alere, videndum*<sup>86</sup> und: *Ergo et matrem cogemus praesertim volgo quaesitos liberos alere nec non ipsos eam*<sup>87</sup>

Eine weitere, von Krause erarbeitete Strategie, Witwen vor Armut zu schützen, war das Einsetzen der Mutter als Erbin seitens ihrer Kinder, um ihre Versorgung sichern zu können, wie zum Beispiel der folgende Fall zeigt, in dem eine Frau ihre Mutter als Erbin einsetzt: *Filia cum pro se dotem promitteret, pepigit, ut, si in matrimonio sine liberis decessisset, matri suae dos solvatur*<sup>88</sup>. Weiterhin berichtet Papinian im 19. Buch seiner Rechtsfragen von einem Fall, in dem er wohl entschied, ein Sohn habe zwar kein rechtswirksames Testament aufgestellt, die Mutter sei aber dennoch gesetzliche Erbin: *Filius matrem heredem scripserat et fideicommissa tabulis data cum iurisiuriandi religione praestari rogaverat*<sup>89</sup>.

Die von römischen Rechtsentscheidungen vorgeschlagenen Lösungen

---

untergegangen sind, in dem Gracchus getötet wurde, sind sie, wie er sagt, der Licinnia zu ersetzen, weil dieser Aufstand durch die Schuld des Gracchus ausgebrochen ist.

<sup>84</sup> Vgl. KRAUSE, J.-U.: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung (1994), 102; 108.

<sup>85</sup> Nach Krause hätten Witwen ihre Söhne oft zur Heirat gedrängt, weil ein vollständiger Haushalt auch für die Witwe einen besseren Schutz und eine bessere Versorgung versprach. In diesem Fall könnte die Witwe auf ihre Mitgift verzichtet haben, um im Haushalt des Sohnes weiter wohnen zu dürfen. Dies macht Krause an einer fiktiven Deklamation des Quintilian fest. Vgl. ebd., 110.

<sup>86</sup> Dig. 25.3.5.2 (Ulpian): [...] oder ob wir auch der Mutter und den übrigen Elternteilen, die über die weibliche Linie vermittelt werden, Unterhalt leisten müssen.

<sup>87</sup> Dig. 25.3.5.4 (Ulpian): Folglich werden wir auch die Mutter zwingen, ihren Kindern Unterhalt zu gewähren, insbesondere den nichtehelich geborenen und gewiss auch die Kinder, der Mutter Unterhalt zu leisten.

<sup>88</sup> Dig. 23.4.26.4 (Papinian): Als eine Tochter für sich selbst eine Mitgift versprach, bestimmte sie, falls sie kinderlos in der Ehe sterben sollte, sei die Mitgift ihrer Mutter zurückzugeben.

<sup>89</sup> Dig. 31.77.23 (Papinian): Ein Sohn hatte seine Mutter als Erbin eingesetzt und sie gebeten, die im Testament mit eidlicher Bekräftigung ausgesetzten Fideikomnisse zu erfüllen.

werden einer mittellosen Witwe nicht weitergeholfen haben. Es wird nicht wenige verwitwete Frauen gegeben haben, die sich in einer solchen mittellosen Lage befanden, dass weder eine nennenswerte Mitgift gezahlt werden konnte, noch eine Hinterlassenschaft zur Verfügung stand. Von Rechtstexten nicht aufgefangen werden diejenigen Frauen, die sich mit einer Erwerbstätigkeit weiterhelfen mussten<sup>90</sup>. Als Erwerbsbereich kam zum Beispiel die Textilherstellung, *lanificium*, in Frage<sup>91</sup>. Die Frage nach der Möglichkeit für Witwen, eigenständig einen Haushalt führen zu können, spricht Krause in seiner Untersuchung ebenfalls an. Vor allem in einem landwirtschaftlichen Kontext sei diese Option für alleinstehende Frauen eher ungünstig gewesen. Für Witwen in diesem Bereich sei daher häufig eine Wiederverheiratung erstrebenswert gewesen<sup>92</sup>.

Wie aus dem Überblick der unterschiedlichen Situationen, in denen sich römische Witwen befinden konnten, deutlich wird, hängt der Handlungsspielraum – der potentiell darin bestehen kann, inwiefern eine Witwe über ihren eigenen Besitz verfügen und entscheiden kann und ob sie einen eigenen Haushalt führen kann – einer Witwe eng damit zusammen, inwiefern Familienmitglieder wie ihr Vater, ihr verstorbener Ehemann oder ihre Kinder, für sie vorsorgen konnten. Diese Situation wird auch in den Rechtstexten über Frauen in der Mischna widergespiegelt, wobei hier auf die Möglichkeit eines Haushaltes einer alleinstehenden Frau nicht eingegangen wird.

---

<sup>90</sup> Krause geht davon aus, dass die meisten Witwen einer Erwerbstätigkeit nachgegangen sein werden, da von Seiten der Mitgift, der Unterkunft in der Familie des Sohnes und einer testamentarischen Hinterlassenschaft nicht genug Geld gewesen sein konnte, um sich unterhalten zu können. Vgl. KRAUSE, J.-U.: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung (1994), 123.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 130; 136.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 127; McGinn stellt beim Thema Wiederverheiratung misogynie Topoi in der römischer Literatur fest, z.B. bei Apuleius Apol. 69,1–3 aus dem zweiten Jahrhundert, nach dem Frauen nicht ohne regelmäßigen Geschlechtsverkehr gesund bleiben könnten. Vgl. MCGINN, T. A. J.: Widows and Patriarchy (2008), 35; Zusätzlich muss ein Widerspruch zwischen der Heiratspflicht für Frauen zwischen dem 20. und 50. Lebensjahr und der verpönten Wiederverheiratung geherrscht haben. Zur Heiratspflicht vgl. KASER, M. / KNÜTEL, R.: Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch (2005), 287.

### 4.2.2 Die Witwe nach der Mischna und Tosefta

Die Mischna behandelt verwitwete Frauen anders als geschiedene. Während sich weder römische noch rabbinische Rechtsquellen damit beschäftigen, wie eine geschiedene Frau sich abgesehen von einer eventuell ausgezahlten *Ketubba* oder *dos* unterhält, ist die Versorgung von Witwen, die unter anderem die Möglichkeit hatten, im Hause des Verstorbenen wohnen zu bleiben, in rabbinischen Quellen ein wichtiges Thema.

Zunächst ist im Kontext der Mischna der Umstand der Leviratsehe zu bedenken. Eine Frau, deren Ehemann stirbt, wird von den rabbinischen Gelehrten nur dann als Witwe, אַלמָנָה, angesehen, wenn der Verstorbene Nachkommen hatte und sein Name weiterbestehen kann. Hatte der verstorbene Ehemann noch keine Nachkommen, muss seine Witwe darauf warten, ob ihr Schwager, יָבֵם, sie heiraten wird. In diesem Fall benutzt die Mischna den Begriff der Schwägerin oder wartenden Schwägerin – שׁוֹמֵרַת יָבֵם oder יָבֵמָה – und setzt den Status der Frau mit dem des Bruders des Verstorbenen in Verbindung; der Status der Witwe kann also von ihrem Schwager bestimmt werden. Weisberg diskutiert die beträchtlichen Rechte, die eine אַלמָנָה gegenüber einer *Jevama* genossen habe. Sie habe Unterhalt von den Erben ihres Mannes oder ihre *Ketubba* einfordern und nach freier Entscheidung noch einmal heiraten können. Einer יָבֵמָה standen keine dieser Möglichkeiten offen, es sei denn sie wurde von ihrem Schwager abgelehnt<sup>93</sup>. Eine יָבֵמָה hatte also so gut wie gar keine Handlungsspielräume.

Tatsächlich heißt es in der Mischna mKid 1,1 – wie schon mehrfach festgestellt – eine Frau erwerbe sich selbst unter anderem durch den Tod des Ehemanns. Diese Formulierung erweckt den Anschein, einer verwitweten Frau stehe nichts im Wege, ein eigenständiges Leben führen zu können. Jedoch wird zum Beispiel im Talmud unter bGit 12b angemerkt, dass dies für eine Frau keinen Vorteil darstellt<sup>94</sup> und die Fragen über die Unterbringung

<sup>93</sup> Vgl. WEISBERG, D. E.: *Levirate Marriage* (2009), 123–124.

<sup>94</sup> Vgl. ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 148.

und Lebenserhaltung von Witwen, die in Rom eine Rolle spielten, sind auch in der Mischna und Tosefta wichtig.

Die Mischna sieht für Witwen – solche Frauen, die sie rechtlich als אלמנה ansahen – mehrere ideale Szenarien für das Leben nach dem Tod des Ehemanns vor, die sich auch in römischen Lösungsansätzen finden. Zum Beispiel kann eine Witwe in ihre eigene Familie zurückkehren oder in der Familie der Erben des Ehemanns so lange weiterleben, wie sie möchte. Bleibt sie in der Familie des verstorbenen Mannes, so wird sie dort von den Erben des Mannes unterhalten:

אלמנה שאמרה: איפשי לזוז מבית בעלי, אין היורשין יכולין לומר לה: לכי לבית אביך ואנו זנין אותך, אלא זנין אותה ונותנין לה מדור לפי כבודה<sup>95</sup>.

Auch die Tosefta hält fest, dass eine Witwe im Hause der Erben ihres verstorbenen Ehemannes bleiben und dort über verschiedene Teile des Haushaltes verfügen kann:

האשה שמת בעלה יושבת בבתיים כדרך שישבה בהן בחיי בעלה משתמשת בעבדים ושפחות בכלי כסף בכלי זהב כדרך שנשתמשה בהן בחיי<sup>96</sup>.

Die Tosefta argumentiert mit der Klausel der *Ketubba*<sup>97</sup>, in der ein Ehemann seiner Ehefrau bescheinigt, dass sie nach seinem Tod in seinem Haushalt versorgt werden wird<sup>98</sup>

בעלה שכך כותב לה תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי כל יומי מגר ארמלותיך בביתי<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> mKet 12,3: Eine Witwe, die sagt: Ich will nicht aus dem Hause meines Mannes gehen – die Erben können ihr nicht sagen: Geh in das Haus deines Vaters und wir werden dich [dort] ernähren, sondern ernähren sie und geben ihr eine ihrem Stand entsprechende Wohnung.

<sup>96</sup> tKet 11,5: A woman whose husband had died dwells in her house just as she did when her husband was alive. She makes use of the man-slaves and woman-slaves, silver utensils and golden utensils, just as she made use of them when her husband was alive.

<sup>97</sup> Vgl. RUIZ MORELL, O. / SALVATIERRA OSSORIO, A.: *Nashim* (2001), 163.

<sup>98</sup> Siehe die *Ketubba*-Formel der Mischna in mKet 4,12:

ואת תהא יתבא בביתי ומתזנא מנכסי, כל יומי מגד ארמלותיך בביתי-חייב: שהוא תנאי בית דין.

»Du darfst in meinem Haus bleiben und von meinen Gütern unterhalten werden, solange dein Witwenstand in meinem Haus dauert«, so ist er dazu verpflichtet, denn dies ist eine Bedingung des Gerichts.

<sup>99</sup> tKet 11,5: For thus does he write for her, You will dwell in my house and enjoy support from my property so long as you spend your widowhood in my house.

Eine solche Regelung kann für geschiedene Frauen nicht gelten, da der Sinn einer Scheidung ist, dass ein Mann und eine Frau nicht länger einen gemeinsamen Haushalt teilen.

Die Witwe hat auch die Möglichkeit, in der Familie ihres Vaters zu leben. In diesem Falle müssen die Erben des verstorbenen Ehemannes die Witwe nicht unterhalten:

אמרה אי אפשר לזוז מבית אבא-יכולין היורשין לומר לה, אם את אצלנו, יש לך מזונות, ואם אין את אצלנו, אין לך מזונות<sup>100</sup>.

Eine Sonderregelung gibt es dann, wenn die Witwe und die Erben noch Kinder sind. Die Witwe kann in das Haus des Vaters zurückkehren und gleichzeitig Unterhalt von den Erben beziehen<sup>101</sup>:

אם הייתה טוענת, מפני שהיא ילדה והם ילדים, זנין אותה, והיא בבית אביה<sup>102</sup>.

Bei dieser Mischna bleibt offen, ob es für die Erben eines verstorbenen Mannes eventuell einen Vorteil gegeben haben könnte, wenn die Witwe in ihrem Haushalt wohnen blieb oder ob es für die Erben besser gewesen wäre, die Witwe verlasse ihren Haushalt und sie zahlten nur den Betrag der *Ketubba* aus, kümmerten sich aber nicht um ihren Unterhalt.

Nach Mischna mKet 12,4 gibt es eine Zeitspanne, innerhalb der eine Witwe ihre Eheverschreibung von den Erben des Ehemanns einfordern kann. Nach Rabbi Me'ir sind es fünfundzwanzig Jahre, wenn die Witwe im Haushalt der Erben des verstorbenen Mannes lebt:

כל זמן שהיא בבית אביה, גובה כתובתה לעולם, וכל זמן שהיא בבית בעלה, גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנה, שיהא בעשרים וחמש שנה שתעשה טובה כנגד כתובתה; דברי רבי מאיר שאמר משם רבן גמליאל<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> mKet 12,3: Sagt sie: Ich will nicht aus dem Haus meines Vaters gehen, können die Erben ihr sagen: Wenn du bei uns bleibst, bekommst du Unterhalt aber wenn du nicht bei uns bleibst, bekommst du keinen Unterhalt.

<sup>101</sup> Diese Mischna zeigt noch einmal, dass davon ausgegangen wird, dass eine Frau, die ein bestimmtes Alter noch nicht erreicht hat, im Haushalt ihres Vaters lebend erwartet wird.

<sup>102</sup> mKet 12,3: Wenn sie behauptet, dass sie ein Mädchen ist und jene Kinder sind, haben sie sie zu versorgen und sie befindet sich im Haus ihres Vaters.

<sup>103</sup> mKet 12,4: Solange sie im Haus ihres Vaters ist, kann sie immer ihre Eheverschreibung einfordern. Solange sie im Haus ihres Mannes ist, kann sie ihre Eheverschreibung nur

Die Gelehrten behaupten jedoch das Gegenteil, nämlich dass die Witwe wenn sie bei ihrem Vater lebt, nur fünfundzwanzig Jahre lang die *Ketubba* einfordern kann:

וחכמים אומרים, כל זמן שהיא בבית בעלה, גובה כתובתה לעולם; כל זמן שהיא בבית אביה, גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים. מתה, יורשיה מזכירין כתובתה, עד עשרים וחמש שנים.<sup>104</sup>

Entgegen der Annahme, eine Witwe könnte jeder Zeit ihre Eheverschreibung von den Erben des verstorbenen Ehemanns fordern<sup>105</sup> oder sei zu unterhalten, ist zumindest laut der Mischna die Voraussetzung hierfür ein von ihr zu leistender Eid:

אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים, אלא בשבועה.<sup>106</sup>

Nach der Erzählung derjenigen, die die Mischna verschriftlichten, habe Rabban Gamliel diese Regelung dahingehend geändert, dass eine Witwe ihre *Ketubba* unter allen Umständen einfordern können soll:

נמנעו מלהשביע, התקין רבן שמעון בן גמליאל, שתהא נודרת ליתומים כל שירצו, וגובה כתובתה.<sup>107</sup>

Die rabbinischen Gelehrten nehmen hier in die Mischna als Information mit auf, dass es Rabban Gamliel wichtig war, einer Witwe das Einfordern der *Ketubba* zu ermöglichen und so leicht wie möglich zu gestalten. Gleichzeitig wird impliziert, dass es eine Zeit gab, in der dieser Vorgang für Witwen schwieriger war und es den Ausspruch Rabban Gamliels bedurfte, die Praxis zu verändern.

---

fünfundzwanzig Jahre lang einfordern, denn in fünfundzwanzig Jahren kann sie so viel Wohltätigkeit geübt haben, wie es ihrer Eheverschreibung entspricht; Worte des Rabbi Meir im Namen von Rabban Gamliel.

<sup>104</sup> mKet 12,4: Und die Gelehrten sagen: Solange sie im Haus ihres Mannes ist, kann sie immer ihre Eheverschreibung einfordern und solange sie im Haus ihres Vaters ist, kann sie ihre Eheverschreibung nur fünfundzwanzig Jahren lang einfordern. Stirbt sie, können ihre Erben fünfundzwanzig Jahren lang ihre Eheverschreibung anmahnen.

<sup>105</sup> Vgl. WEISBERG, D. E.: *Levirate Marriage* (2009), 123.

<sup>106</sup> mGit 4,3: Eine Witwe bekommt von dem Besitz der Waisen nur gegen Eid ausbezahlt.

<sup>107</sup> mGit 4,3: Dann enthielt man sich davor, sie schwören zu lassen. Da entschied Rabban Schimon ben Gamliel, dass sie den Waisen alles, was sie wünschen, geloben soll und dass sie dann ihre Eheverschreibung ausbezahlt bekommen soll.

Für das Verbleiben einer Witwe im Haushalt der Erben des Ehemanns bietet die Mischna mehrere Regelungen an. Zunächst wird festgelegt, dass sie von den Erben versorgt werden soll. Als Gegenleistung arbeitet die Witwe für die Erben des Verstorbenen:

אלמנה ניזונת מנכסי יתומין, ומעשה ידיה שלה<sup>108</sup>.

Die Voraussicht der rabbinischen Gelehrten über die Angelegenheiten einer verwitweten Frau reicht bis zu ihrem Begräbnis, wofür strikt ihre eigenen Erben – die Erben ihrer *Ketubba* – und nicht die Erben ihres Mannes, mit denen sie nicht verwandt ist, aufkommen müssen:

ואינן חייבין בקבורתה; ואם מתה – יורשיה היורשין כתובתה, חייבין בקבורתה<sup>109</sup>.

Eine alleinstehende Frau, die in ihrem eigenen Haushalt lebt und auf sich gestellt ist, haben sich die rabbinischen Gelehrten, soweit dies aus der Mischna hervorgeht, nicht vorgestellt. Ganz anders hat es Krause bei seiner Studie für nicht-jüdische Frauen in Teilen des römischen Reichs festgestellt. Spätantike hagiographische Quellen ebenso wie ägyptische Zensusdeklarationen geben Hinweise auf von Witwen geführte Haushalte<sup>110</sup>. Auch die Papyri aus der judäischen Wüste geben hier ein abweichendes Bild; dazu weiter unten mehr.

Eine Wiederverheiratung wird zwar in der Mischna an vielen unterschiedlichen Stellen erwähnt, beschrieben und als normal empfunden<sup>111</sup>, aber einen Aufruf dafür oder dagegen gibt es nicht und die Wiederverheiratung ansich wird nicht von den rabbinischen Gelehrten behandelt. Die Textstellen jedoch, die das Leben einer Witwe entweder im Hause ihres Vaters oder der Familie des Verstorbenen beschreiben, lassen eher darauf schließen, dass eine Wiederverheiratung nicht vorgesehen war. Die *Ketubba* würde nach dieser Logik also nicht zur Attraktivität auf dem Heiratsmarkt beitragen,

<sup>108</sup> mKet 11,1: Eine Witwe wird aus den Gütern der Waisen versorgt und der Ertrag ihrer Hände gehört ihnen.

<sup>109</sup> mKet 11,1: Und sie sind nicht zu ihrer Beerdigung verpflichtet. Ihre Erben und zwar die Erben ihrer Eheverschreibung sind zu ihrer Beerdigung verpflichtet.

<sup>110</sup> Vgl. KRAUSE, J.-U.: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung (1994), 14–15.

<sup>111</sup> Siehe dazu Abschnitt 4.2.3. Vgl. dazu auch WEISBERG, D. E.: *Levirate Marriage* (2009), 123.

obwohl in der Diskussion der *Ketubba* wie selbstverständlich von der Wiederverheiratung von Witwen die Rede ist. Hier ist allerdings zu beachten, dass die rabbinischen Gelehrten bei Witwen auch solche Frauen meinten, die nur »verlobt« gewesen waren. Diese hätten jedoch kein Anrecht auf Unterhalt durch die Erben des Verstorbenen.

Mischna mKet 9,6<sup>112</sup> ist ein weiteres Beispiel dafür, dass die Redaktoren der Mischna es für üblich erachteten, dass eine Witwe entweder in die Familie ihres Vaters zurückkehrt oder in der des Schwiegervaters bleibt. Zusätzlich wird in dieser Mischna deutlich, dass sich die rabbinischen Gelehrten vorstellten, eine Witwe könne den Besitz ihres verstorbenen Ehemanns verwalten:

הלכה מקבר בעלה לבית אביה, או שחזרה לבית חמיה ולא עשת אפטרופיה-אין היורשין משביעין אותה; אם עשת אפטרופיה-היורשין משביעין אותה לעתיד לבוא, ואין משביעין אותה לשעבר<sup>113</sup>.

Es wird nicht klar, was genau die rabbinischen Gelehrten sich darunter vorstellten, dass eine Witwe als Verwalterin eingesetzt werden kann, jedoch wird auch in Mischna mKet 9,4 erwähnt, dass ein Mann seine Ehefrau als Verkäuferin oder Verwalterin einsetzen kann<sup>114</sup>:

המושיב אשתו חנונית, או שמינה אפטרופיה-הרי זה משביעה, כל זמן שירצה<sup>115</sup>.

Auch wenn einer verwitweten Frau innerhalb der Mischna offensichtlich Aufgaben wie die einer Verwalterin anvertraut wurden, genoss eine Witwe nicht gleich einen größeren Handlungsspielraum als eine noch verheiratete Frau. Denn dasjenige, was eine Witwe während sie im Haushalt des Verstor-

<sup>112</sup> Siehe auch Abschnitt 3.2.1.

<sup>113</sup> mKet 9,6: Geht sie vom Grab ihres Mannes in das Haus ihres Vaters oder kehrt sie in das Haus ihres Schwiegervaters zurück und war nicht als Verwalterin eingesetzt, können die Erben von ihr keinen Eid verlangen. Aber wenn sie zur Verwalterin eingesetzt ist, können die Erben für das Künftige einen Eid von ihr verlangen, aber für das Vergangene können sie keinen Eid von ihr verlangen.

<sup>114</sup> Zu einem erweiterten Handlungsspielraum von verheirateten Frauen anhand von mKet 9,4 vgl. BAKER, C. M.: *Rebuilding the House of Israel* (2003), 80–82; ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 102.

<sup>115</sup> mKet 9,4: Wer seine Frau als Verkäuferin einsetzt oder zur Verwalterin ernennt, dann kann er von ihr jederzeit einen Eid verlangen, wenn er will.

benen wohnen bleibt, produziert, ist nicht ihr Eigentum. Vielmehr gehört ihre Handarbeit denen, die den verstorbenen Mann beerben, wie zu der Zeit, in der ihr Ehemann noch lebte:

ומעשה ידיה שלהן<sup>116</sup>.

Möchte die Witwe jedoch nach dem Tod des Ehepartners ihre Ehever-schreibung ausgezahlt bekommen, darf sie nach der Mischna, egal, ob sie verlobt oder verheiratet war, ihre eigenen Angelegenheiten regeln und dies sogar ohne dass sie ein Gericht hinzuziehen muss:

אלמנה, בין מן האירוסין בין מן הנישואין – מוכרת שלא בבית דין<sup>117</sup>.

Hier geht es speziell darum, den Geldbetrag, der durch die *Ketubba* festgelegt wurde oder der für ihren Unterhalt nötig ist, aus dem Vermögen des verstorbenen Ehemanns zu lösen<sup>118</sup>. Es steht außerdem eine mögliche Wieder-verheiratung im Raum, denn wollte eine Witwe nicht noch einmal hei-raten, gehen die rabbinischen Gelehrten – wie oben deutlich geworden ist – davon aus, dass eine Witwe entweder Teil des Haushaltes der Familie des Verstorbenen bleiben oder der ihres eigenen Vaters werden würde.

Rabbi Schim'on schränkt den Handlungsraum einer Frau, die nach einer Verlobung verwitwet wurde, in Mischna mKet 11,2 ein. Diese dürfe nur mit einem Gericht zusammen handeln:

רבי שמעון אומר: מן הנישואין מוכרת שלא בבית דין, מן האירוסין לא תמכור, אלא בבית דין, מפני שאין לה מזונות<sup>119</sup>.

Nach einer Verlobung, anders als nach einer Ehe, habe eine Frau also keinen Anspruch auf die Unterhaltung durch die Erben des Verstorbenen, מזונות, und auch nicht die Option, ohne die *Ketubba* einzufordern in der Familie des Ehemanns wohnen zu bleiben. Rabbi Schim'on meint außerdem, eine Frau,

<sup>116</sup> mKet 11,1: Der Ertrag ihrer Handarbeit gehört ihnen.

<sup>117</sup> mKet 11,2: Eine Witwe, ob nach der Verlobung oder nach der Heimführung, verkauft ohne Gericht.

<sup>118</sup> Vgl. ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 186; WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 139.

<sup>119</sup> mKet 11,2: Rabbi Schimon sagt: Wurde sie in ihrer Ehe [verwitwet], verkauft sie ohne Gericht, in der Verlobungszeit, darf sie nur mit Zuziehung eines Gerichtes verkaufen, weil sie keinen Anspruch auf Versorgung hat.

die kein Anrecht auf Unterhalt geltend machen kann, könne nicht ohne das Gericht verkaufen:

וכל שאין לה מזונות, לא תמכור אלא בבית דין<sup>120</sup>.

Eigenen Besitz oder eine ausgezahlte *Ketubba* müsste eine Frau, die während der Verlobungszeit verwitwet wurde, jedoch selbstständig verwalten können. Nach Wegner erwarten die rabbinischen Gelehrten in dem Fall der Verwitwung während der Verlobungszeit, dass die Witwe ohne zeitliche Verzögerung die *Ketubba* ausgezahlt bekommen und aus der Familie des Verstorbenen gehen sollte<sup>121</sup>, wobei hierbei zu klären bliebe, ob eine Frau während der Verlobungszeit schon im Haushalt des Verlobten wohnte<sup>122</sup>.

Obwohl die rabbinischen Gelehrten einer Witwe erlauben, über den Teil des Erbes, der ihre *Ketubba* ausmacht, in dem Sinne zu verfügen, als dass er ihr ausgezahlt werden kann, beschreiben sie einige Einschränkungen. In der folgenden Mischna beschreiben die rabbinischen Gelehrten eine Situation, nach der eine Witwe nur beschränkt über ihre *Ketubba* verfügen darf. Aus der Mischna wird nicht ganz klar, ob es sich hier um den Betrag der *Ketubba*, der aus dem Vermögen des Verstorbenen gelöst werden soll, handelt oder um den Besitz einer Witwe in Form einer ausgezählten *Ketubba*. In beiden Fällen geht es darum, ob eine Witwe auch ohne ein Gericht durch bestimmte Transaktionen für ihren Unterhalt sorgen kann<sup>123</sup>:

מכרה כתובתה או מקצתה, מישכנתה או מקצתה, נתנתה לאחר או מקצתה – לא תמכור את השאר, אלא בבית דין<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> mKet 11,2: Und jede Frau, die keinen Anspruch auf Versorgung hat, verkauft nur unter Zuziehung eines Gerichtes.

<sup>121</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 139.

<sup>122</sup> Vgl. z.B. ILAN, T.: *Premarital Cohabitation* (1993), 248.

<sup>123</sup> In dieser Mischna gehe es vor allem um den Fall, in dem die Erben des Verstorbenen die Witwe nicht unterhalten wollen würden WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 139.

<sup>124</sup> mKet 11,3: Verkauft die Witwe ihre Eheverschreibung oder einen Teil davon, verpfändet sie ihre Eheverschreibung oder einen Teil davon, gibt sie ihre Eheverschreibung oder einen Teil davon einem anderen, darf sie den Rest nur unter Zuziehung eines Gerichtes verkaufen.

Die Gelehrten meinen jedoch, die Witwe sollte uneingeschränkt über ihre *Ketubba* verfügen können, um ihren eigenen Unterhalt sichern zu können:

וחכמים אומרין, מוכרת אפילו ארבעה וחמישה פעמים, ומוכרת למזונות שלא בית דין, וכותבת: למזונות מכרת<sup>125</sup>.

So wie den Redaktoren in der Mischna Git 4,3 wichtig war, anzugeben, dass eine Witwe unter allen Umständen die Auszahlung ihre *Ketubba* einfordern können sollte, betonen sie hier die Wichtigkeit für Witwen, für ihren Unterhalt sorgen zu können.

Wie eine Frau, die während einer Verlobung und nicht einer Heirat verwitwet wurde, so darf auch die geschiedene Frau im Unterschied zu einer Witwe nicht ohne die Aufsicht des Gerichts Verkäufe tätigen:

וגרושה, לא תמכור אלא בבית דין<sup>126</sup>.

Dies wird nicht weiter begründet, jedoch könnte man von der inneren Logik der Mischna ausgehen, nach der der Ehemann sich um die Auszahlung der *Ketubba* kümmern müsste. Außerdem hat eine geschiedene Frau kein Anrecht auf Unterhalt, da sie aus der Familie des Ehemanns und seiner Erben ausscheidet. Für eine geschiedene Frau gilt nicht die Klausel aus der *Ketubba*, mKet 4,12, nach der die Witwe in der Familie des Verstorbenen versorgt werden muss. Diese Aussage wäre dann in Übereinstimmung mit der Aussage Rabbi Schimons, dass nur diejenige Frau ohne ein Gericht vom Vermögen eines Verstorbenen verkaufen kann, die auch ein Anrecht auf Unterhalt hat.

Diese Regelungen, in denen eine Frau Anteile des Besitzes von den Erben ihres verstorbenen Ehemanns verkaufen kann, um für ihren Unterhalt zu sorgen oder ihre *Ketubba* ausgezahlt zu bekommen, schützen also die Ansprüche einer Witwe gegen die Erben des verstorbenen Ehemanns<sup>127</sup>. Die rabbinischen Gelehrten geben der Witwe eines Verstorbenen die Möglichkeit, sich selbst versorgen zu können und garantieren, dass sie auf die ein-

<sup>125</sup> mKet 11,3: Aber die Gelehrten sagen: Sie darf selbst vier- bis fünfmal verkaufen. Und sie darf zum Zweck ihrer Versorgung ohne Zuziehung eines Gerichtes verkaufen und schreibt: Für die Versorgung habe ich verkauft.

<sup>126</sup> mKet 11,3: Aber eine Geschiedene darf nur unter Zuziehung eines Gerichtes verkaufen.

<sup>127</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: Chattel or Person? (1988), 139.

fachste Weise die Summe ihrer Eheverschreibung ausgezahlt bekommen kann. Diese Frau muss weder vor ein Gericht gehen und um Erlaubnis bitten, noch ist sie auf die Hinterbliebenen des Verstorbenen angewiesen.

In einer einzigen Mischna des Traktats *Ketubbot* geht es um eine Witwe unabhängig von ihrem Anspruch auf ihre *Ketubba* und der Familie ihres verstorbenen Ehemanns und ihrer eigenen Familie. Nach mKet 8,6 kann eine Witwe neben den Rechten, die sie in Bezug auf die Auszahlung ihrer *Ketubba* und damit in Bezug auf Zugriff auf das Vermögen der Erben ihres Ehemannes hat, auch über ihren eigenen Besitz – jetzt wo er nicht mehr vom Ehemann verwaltet werden kann – verfügen. In dieser Mischna geht es jedoch nicht um eine אֵלְמָנָה, sondern eine Frau, dessen verstorbenener Ehemann keine Nachkommen hatte und die deswegen darauf warten muss, ob ihr Schwager sie heiraten wird. Der שומרת יבם fällt während dieser Wartezeit Besitz zu und nach der Mischna darf diese Frau frei über ihren Besitz verfügen:

שומרת יבם שנפללו לה נכסים, מודים בית שמאי ובית הלל, שהיא מוכרת ונותנת וקיים<sup>128</sup>.

Anders als in allen anderen Mischnajot, die sich mit Witwen befassen, wird in mKet 8,6 deutlich, dass eine Frau nach dem Ende ihrer Ehe über ihren eigenen Besitz verfügen kann, ganz unabhängig von dem Umstand, dass sie nach den rabbinischen Gelehrten in der Lage sein sollte, selbstständig ihre *Ketubba* aus dem Besitz der Erben lösen zu können. Der Besitz der Erben spielt für die rabbinischen Gelehrten eine größere Rolle. Obwohl es möglich ist, dass die rabbinischen Gelehrten es für selbstverständlich halten, dass eine Witwe selbstständig über ihren Besitz verfügt, ist die wartende Witwe für sie ein Sonderfall, der noch einmal separat behandelt werden muss. Außerdem hat die שומרת יבם einen gewissen Handlungsspielraum, obwohl weiterhin gilt, dass erst einer אֵלְמָנָה die Möglichkeit zum selbstständigen Handeln gegeben wird. Zu bedenken ist, dass die שומרת יבם all ihre Rechte an ihrem

<sup>128</sup> mKet 8,6: Wenn der auf den Schwager wartenden Frau in dieser Zeit Besitz zufällt, stimmen das Haus Schammai und das Haus Hillel überein, dass sie verkaufen oder weggeben darf und dies rechtsgültig ist.

eigenen Besitz wieder verlieren wird, sobald sie in eine neue Ehe eintritt.

Im Vergleich zu römischem und sassanidischem Recht sieht Elman den Handlungsspielraum von Witwen in der rabbinischen Literatur als rückständig und stärker eingeschränkt. Die Regelungen der Mischna würden den Handlungsspielraum von Frauen deutlich limitieren, besonders hinsichtlich der Erbregelungen, eigenem Besitz und der Möglichkeit, für sich selbst vor Gericht sprechen zu können<sup>129</sup>. Dieser Eindruck entsteht jedoch nicht, wenn Regelungen zum Leben von Witwen in römischen und rabbinischen Rechtstexten verglichen werden. Oudshoorn macht außerdem darauf aufmerksam, dass es für Rechtssysteme des nahen Ostens sehr wenige Hinweise auf Vormundschaften für Frauen gibt<sup>130</sup>, im Gegensatz zu Regelungen römischer Rechtstexte.

Wie weiter oben schon festgestellt wurde<sup>131</sup>, bleibt ein entscheidender Unterschied zwischen Frauen in römischen und jüdischen Rechtstexten, dass unverheiratete jüdische Frauen nach der Mischna im Unterschied zu römischen keinen Vormund brauchten, um Transaktionen durchführen zu können. Die Mischna sieht für Witwen keinen Vormund vor, sondern in einigen Fällen die Mitwirkung eines Gerichts und da auch nur, wenn es sich um das Eigentum der Erben und nicht der Frau handelt. Wie unter 4.1.3 und den Dokumenten des Archivs der Babatha deutlich wurde, besteht die Möglichkeit, dass die jüdische Bevölkerung mindestens punktuell das Konzept des Tutors anwandte.

In den betrachteten Mischnajot kommt noch hinzu, dass Frauen hier offensichtlich mit dem Besitz eines anderen umgehen dürfen, sei es als Verwalterin oder um für ihren Unterhalt sorgen oder ihre *Ketubba* in Empfang nehmen zu können. Die Frage bleibt, warum die rabbinischen Gelehrten nicht davon ausgingen, dass die Erben von sich aus für die *Ketubba* oder den Un-

---

<sup>129</sup> Vgl. ELMAN, Yaakov: Marriage and Marital Property in Rabbinic and Sasanian Law, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context, Tübingen 2003, 227–276, hier 227.

<sup>130</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 299; 354.

<sup>131</sup> Siehe Abschnitt 3.1.4.

terhalt der Witwe aufkommen würden, vor allem wenn unter den Erben Kinder der Witwe waren.

### 4.2.3 Babatha als Witwe

An einigen Textstellen wurde deutlich, dass es innerhalb der Gedankenwelt der Mischna ein Gericht gab, das bei Transaktionen einer Frau in bestimmten Fällen eingeschaltet werden musste. Wie schon unter Abschnitt 3.1.3 diskutiert, ist ungeklärt, ob es in der Lebenswelt der rabbinischen Gelehrten ein solches Gericht gab, das sich vom offiziellen provinzialrömischen Gericht unterschied und jüdisch war. Wie bei den Formulierungen über das Gericht bei der Diskussion um die Gültigkeit der *Ketubba*, verleihen die Autoren der Mischna auch hier ihren Regelungen eine bestimmte Autorität.

In dieser Frage – und der Frage nach dem Handlungsspielraum von verwitweten Frauen – können die Dokumente der Babatha noch einmal als Hinweis für eine lokale Rechtspraxis – wenigstens unter Mitgliedern einer wohlhabenderen Schicht – in der römischen Provinz dienen, obwohl nur wenige Witwen in Judaea Besitzansprüche wie Babatha hätten stellen können. Auch bei der Frage nach der Nutzung verschiedener Rechtsangebote unter der jüdischen Bevölkerung des römischen Reichs lohnt sich ein genauerer Blick auf das Dokument P. Yadin 21 der Babatha. Außerdem zeichnen die Papyrusfunde der Babatha aus der Höhle am Toten Meer ein etwas differenzierteres Bild zur Lebenswelt einer Witwe – auch wenn Babatha als begüterte Witwe, die um Besitz verhandelt, ein eher seltener Fall ist, der in eine vermögende soziale Schicht einzuordnen ist.

Aus den Dokumenten der Babatha geht kein jüdisches Gericht oder eine andere jüdische Institution hervor<sup>132</sup> und auch keine römische Bürgerschaft der Babatha<sup>133</sup>, jedoch sind alle Verträge der Babatha durch römische Institutionen beglaubigt. Aus P. Yadin 15 wird deutlich, dass Babatha selbst

<sup>132</sup> Vgl. ISAAC, Benjamin: The Babatha Archive: A Review Article, in: *Israel Exploration Journal* 42 (1992), 62–75, hier 67; OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 21.

<sup>133</sup> Vgl. RABELLO, A. M.: Jewish and Roman Jurisdiction (1996), 147.

nicht schreiben konnte<sup>134</sup> und wahrscheinlich kein Griechisch verstand. Daher wird sie auf die Arbeit eines Notars oder Ähnliches angewiesen gewesen sein<sup>135</sup>. Es liegt zusätzlich nahe, dass eine Frau wie Babatha die zur Verfügung stehenden Rechtsangebote in Anspruch nahm, die ihr in ihren speziellen Anliegen am meisten entgegen kamen. Babatha könnte außerdem größeres Vertrauen in weltliche Gerichte gelegt haben, wenn es darum ging, ihre Ansprüche geltend machen zu können.

Der Vertrag P. Yadin 21 zeigt eine Regelung, die eingebettet ist in das Denken, das wir in der Mischna über die Auszahlung einer Mitgift oder einer Unterhaltszahlung für eine Witwe wiederfinden, in römischen oder hellenistischen Vorstellungen aber weniger prominent ist<sup>136</sup>. Aus der Mischna wird deutlich, dass sich rabbinische Gelehrte vorstellten, dass eine Witwe unabhängig von den Erben des Verstorbenen das ihr aus dem Vermögen zustehende herauslösen konnte. Der Papyrus P. Yadin 21 zeigt, dass die Witwe Babatha über die Früchte von Dattelbäumen, die den Erben ihres verstorbenen Mannes Judah gehören, verfügt und die Ernte verkauft<sup>137</sup>. Sowie die Gelehrten in mKet 11,3 der Meinung sind, eine Witwe könne so oft vom Vermögen der Erben einen Teil verkaufen, um ihre *Ketubba* zu bekommen oder sich unterhalten zu können, so handelt die Witwe Babatha einen Vertrag zum Verkauf einer Dattelernte aus, obwohl die Dattelbäume den Erben ihres verstorbenen Mannes gehören<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> Vgl. YADIN, Y. / GREENFIELD, J. C. / YARDENI, A.: Babatha's »Ketubba« (1994), 77.

<sup>135</sup> Vgl. OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 21; Rabello wirft in den Raum, jüdische Bevölkerungsmitglieder hätten sich wenigstens bis zum Bar Kokhba Aufstand lieber von einem jüdischen Gericht beraten lassen. Hierfür zieht Rabello die Mekhilta de Rabbi Ishmael, ein Midrash zu Exodus, zu rate. Meiner Meinung nach ist das zu ideologisch gedacht. Vgl. RABELLO, A. M.: Jewish and Roman Jurisdiction (1996), 146–148.

<sup>136</sup> Römische und hellenistische Rechtssysteme hätten einer Witwe nicht die Möglichkeit eröffnet, sich selbst um Unterhalt kümmern zu können und das jüdische Recht hätte Babatha eine einmalige Chance gegeben. Unter römischem Recht hätte der Vertrag keine Rechtsgültigkeit gehabt. Vgl. KATZOFF, R.: Widow's Rights (2007), 565–566.

<sup>137</sup> Für eine ausführliche Inhaltsangabe siehe ebd., 545–555. Auch Oudshoorn meint aus P. Yadin 21 herauszulesen, dass Babatha das Recht auf die Ernte hat. Vgl. OUDSHOORN, J. G.: Roman and Local Law (2007), 169.

<sup>138</sup> Nach den Rabbinen sei es für eine Witwe nicht unbedingt üblich gewesen, mit ihren eige-

Ranon Katzoff vergleicht den Vertrag P. Yadin 21 und das darin angedeutete Recht einer Witwe auf die Auszahlung ihrer *Ketubba* aus dem Vermögen der Erben des Verstorbenen mit Regelungen und Halakha der rabbinischen Literatur, vor allem der Mischna, Tosefta und der beiden Talmudim. Katzoff geht hierbei davon aus, dass aus diesen rabbinischen Quellen auf praktiziertes jüdisches Recht der Zeit von Babatha geschlossen werden kann. Obwohl es näher liegt, dass rabbinische Gelehrte übliches lokales Recht in ihre Niederschriften mit aufnahmen, ist Katzoff vom Gegenteil überzeugt, nämlich dass sich die jüdische Bevölkerung an die von rabbinischen Gelehrten entwickelte Ordnungen und Regeln hielt<sup>139</sup>.

Katzoff geht näher darauf ein, dass der Fall aus P. Yadin 21 sehr speziell ist, da Babatha die Früchte von Bäumen verkauft, die den Erben des verstorbenen Judah gehören. In der Mischna steht jedoch, die Witwe könne vom Grund und Boden der Erben für die Auszahlung ihrer *Ketubba* verkaufen, nicht von beweglichen Gütern, was die Datteln jedoch wären. Katzoff macht auf die Mischna mKet 9,3 aufmerksam, in der dieser Umstand diskutiert wird:

הניח פירות תלושין מן הקרקע – כל הקודם בהן, זכה. זכת האישה יתר על כתובתה, ובעל חוב יתר על חובו – המותר, רבי טרפון אומר, יינתנו לכושל שבהן. רבי עקיבא אומר, אין רחמים בדין, אלא יינתנו ליורשים – שכולם צריכין שבועה, ואין היורשין צריכין שבועה<sup>140</sup>.

---

nen Kindern weiter in einem Haushalt zu leben. Auch dieser Eindruck wird durch einige Dokumente aus dem Archiv der Babatha bestätigt. Aus den Papyri P. Yadin 12–15 geht hervor, dass Babatha einen minderjährigen Sohn hatte. Zwar geht sie wie selbstverständlich davon aus, dass er bei Familienangehörigen ihres verstorbenen Mannes lebt. Jedoch mischt sie sich in seine Angelegenheiten ein und beklagt sich darüber, dass ihr Sohn nicht wie vereinbart von seiner Familie versorgt werde. Für eine detaillierte Diskussion der Papyri P. Yadin 12–15 siehe OUDSHOORN, J. G.: *Roman and Local Law* (2007), 300–344.

<sup>139</sup> »We will try to answer this question in terms of Jewish law as it was in Babatha's time [...] in a full-scale study of this document Amihai Radzyner has shown that some of its language is identical to that of documents quoted in rabbinic literature and unparalleled in the Greek papyri until hundreds of years later« und »[...] there are other documents in Babatha's archive which can be taken to reflect opinions specifically of R. Yehuda in controversy with R. Yossi, and with R. Meir.« KATZOFF, R.: *Widow's Rights* (2007), 556; 562.

<sup>140</sup> mKet 9,3: Hat er vom Boden abgelöste Früchte hinterlassen, so bekommt sie jeder, der

Dadurch dass Babatha die Früchte vor der Ernte verkauft, während sie noch am Baum hängen, seien sie jedoch nicht mobiles Eigentum, sondern Teil des Grundbesitzes. Dieses Detail sei deswegen besonders wichtig, weil es nach Katzoff den Zusammenhang zwischen verschiedenen Meinungen jüdischer Halakha-Gelehrter und diesem handfesten Vertrag zwischen Babatha und dem Käufer der Ernte zeige. Babatha halte sich genau an das, was Rabbi Aqiva und Rabbi Jehuda laut rabbinischer Literatur propagierten, nämlich dass Witwen ihre Ansprüche nur an nicht mobilem Besitz festmachen können. Zudem sei Rabbi Aqiva ein Zeitgenosse Babathas und der einflussreichste rabbinische Jurist seiner Zeit<sup>141</sup>.

Um dieses Argument zu untermauern, diskutiert Katzoff, man sehe an dem Einfluss der vermeintlich historischen Figur Rabbi Aqivas, die nach den Redakteuren rabbinischer Literatur eine Legalität der Vorgehensweise Babathas bestätigt, welchen großen Einfluss jüdische Gelehrte wie er auf die Bevölkerung gehabt hätten<sup>142</sup>. Auch Rosen-Zvi hält es für möglich, dass die Lehren der rabbinischen Gelehrten und deren Angebote für Lösungen auf Rechtsfragen für jüdische Bewohner der römischen Welt eine Alternative darstellen konnten<sup>143</sup>.

Für Katzoff und Rosen-Zvi bildet also das in der Mischna und anderen rabbinischen Quellen beschriebene Recht eine positive Alternative für Witwen wie Babatha, um ihre Rechte an den Erben des verstorbenen Ehemanns geltend machen zu können. Ein anerkanntes rabbinisches Recht als solches

---

zuvorkommt. Hat die Frau mehr erworben als ihre Eheverschreibung und der Gläubiger mehr als sein Schuld und es gibt einen Überschuss – Rabbi Tarfon sagt: Es wird dem Schwachen unter ihnen gegeben; und Rabbi Akiva sagt: Es gibt kein Mitleid im Recht, sondern es wird den Erben gegeben, denn alle müssen schwören, nur die Erben müssen nicht schwören.

<sup>141</sup> Aus dem Papyrus P. Yadin 23 geht hervor, dass Babatha wegen eines Falles mit Dattelbäumen angezeigt wurde, was daraus wurde oder was der Vorwurf war, ist jedoch verloren, aber es spricht dafür, dass Babathas Vorgehen nicht von der Familie ihres Mannes, die auch jüdisch war, akzeptiert wurde. Vgl. KATZOFF, R.: *Widow's Rights* (2007), 563–566.

<sup>142</sup> Vgl. ebd., 565; 568–569.

<sup>143</sup> Vgl. ROSEN-ZVI, I.: *Mishna a Roman Composition?* (2017), 496; 502.

muss es aber zu der Zeit noch gar nicht gegeben haben<sup>144</sup>. Der Vertrag und Babathas Vorgehensweise mögen Parallelen zu Handlungsanweisungen rabbinischer Denker aufweisen, diese sind sicherlich aber umgekehrt zu erklären. Die rabbinischen Gelehrten werden in ihren normativen Schriften auf übliche Rechtspraktiken zurückgegriffen haben, die aus lokalem jüdischem Recht stammen und nicht von jüdischen Rechtsdenkern. Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, dass Rabbi Aqiva als historische Figur seine Lehren und Ansichten über Rechtsfälle zu Lebzeiten an die Bevölkerung weitergab<sup>145</sup> und diese dann von Menschen wie Babatha praktiziert wurden.

Czajkowski nennt das Handeln der Babatha, das aus P. Yadin 21 hervorgeht, eine Art von Selbstjustiz und unterstreicht, dass Babatha auf eigene Faust handelt und nicht auf die Hilfe anderer angewiesen ist. Auch an ein Gericht wendet sich Babatha nicht<sup>146</sup>.

#### 4.2.4 Zusammenfassung

Das Thema Witwen spielt in Quellen des römischen Reichs der ersten Jahrhunderte eine wichtige Rolle. In den römischen Rechtsquellen und der Mishna geht es weniger um ein negatives Bild von Witwen als vielmehr – wie von anderen hier bearbeiteten, Frauen betreffenden Themen bekannt – um Besitzverhältnisse und die Vorsorge einer Frau für den Fall, dass ihr Ehemann stirbt. Eine Frau, die im Idealfall während der Ehe eine Unterkunft und Versorgung hatte, muss als Witwe versorgt werden und stellt daher ein Problem da.

Eine naheliegende Lösung der Rechtsquellen ist das Unterkommen einer Witwe im Haushalt der Kinder oder Erben des verstorbenen Ehemannes.

---

<sup>144</sup> So auch Hannah Cotton, die meint, Babatha hätte kein jüdisches Recht zur Verfügung gestanden, da sich dieses erst später entwickelt habe. Vgl. COTTON, H. M.: *Guardianship of Jesus* (1993), 101; dies.: *Eleuthera and Brat Horin* (2017), 227.

<sup>145</sup> Siehe z.B. BOYARIN, Daniel: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993, 138 n.9; COHN, N. S.: *Memory of the Temple* (2013), 144; CZAJKOWSKI, K.: *Localized Law* (2017), 120.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., 147.

Das Thema einer selbstständig mit ihren Kindern lebenden, verwitweten Frau kommt in den Rechtstexten – auch wenn Papyri und andere Quellen davon zeugen – nicht weiter vor. Hier handelt es sich also um ein Alltagsproblem, für das sich die römischen Juristen und rabbinischen Gelehrten, die davon ausgingen, dass Kinder in der Familie des Vaters aufwachsen, in ihren Rechtstexten nicht weiter interessierten.

Aus den Regelungen der Mischna werden einige Handlungsspielräume von Witwen deutlich. Die rabbinischen Gelehrten erklären detailliert, wie Witwen ohne größeren Aufwand den Betrag ihrer *Ketubba* aus dem Besitz der Erben herauslösen können und Recht auf Unterhalt haben. Dabei erscheint es, als hätten die Erben des Vermögens des Verstorbenen kein Mitspracherecht, obwohl es sich um ihren Besitz handelt. Handelt es sich bei der Witwe jedoch um eine *יבמה*, darf diese weder über ihre nächste Heirat entscheiden noch kann sie ihre *Ketubba* einfordern – es sei denn, ihr Schwager möchte sie nicht heiraten.

Nicht thematisiert wird in der Mischna, ob es alleinstehende Witwen geben konnte oder eine Wiederverheiratung üblich war. Vielmehr entsteht der Eindruck, eine Witwe würde entweder im Haushalt der Erben bleiben, zu ihrem Vater zurückkehren oder noch einmal heiraten. In all diesen Fällen und auch im Fall einer Wiederverheiratung hätte die Witwe wenig Handlungsspielraum gewonnen, auch wenn sie sich ihren neuen Partner aussuchen könnte. Für römische und rabbinische Rechtstexte gilt, dass die Witwe immerhin zwischen zwei Optionen wählen kann, nämlich in der Familie ihrer Kinder oder ihres Vaters zu leben. Die geschiedene Frau hingegen hat nicht die Möglichkeit, im Haushalt des ehemaligen Ehemannes und damit bei ihren Kindern zu wohnen.

### 4.3 Die Frage der Wiederverheiratung

Das Thema der Wiederverheiratung wird an vielen Stellen der Mischna und Tosefta – vor allem wenn es um die *Ketubba* geht – von den rabbinischen Gelehrten mitgedacht und macht dadurch den Eindruck, anerkannt zu sein. Eingängig entwickelt und diskutiert wird das Thema jedoch nicht und kommt vielmehr nur am Rande vor, insbesondere wenn es um die Leviratsehe geht. Eine wichtige Fragestellung für die Gelehrten scheint jedoch das Problem zu sein, wenn sich der verstorbene Ehemann einer erneut verheirateten Witwe als lebendig herausstellt. Gleichzeitig hat diese Situation für eine Frau negative Folgen, nach denen sie mit keinem Mann rechtmäßig verheiratet ist und ihre Kinder nicht als legitim angesehen werden.

Wie schon angesprochen, garantiert ein טג einer Frau, dass sie eine weitere Ehe eingehen kann, aus der legitime Nachkommen hervorgehen könnten und nach deren Ende ihr eine *Ketubba* zustehen würde. Eine verwitwete Frau braucht keinen טג, um ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen zu können. Man sollte also meinen, dass eine Wiederverheiratung für eine Witwe keine großen Probleme darstellen würde.

In der Mischna mJeb 10,1 wird es einer vermeintlichen Witwe jedoch zum Verhängnis, dass sie, den Umständen entsprechend, keinen Scheidungsbrief bekam, als sie die Nachricht über den Tod ihres Mannes hörte. Sie sollte erneut heiraten und es stellte sich heraus, dass ihr ehemaliger Ehemann noch am Leben war. Nun steht dieser Frau nach der Mischna von keinem der Männer, die sie heiratete, eine *Ketubba* zu und sie gilt als weder mit dem einen, noch mit dem anderen als rechtmäßig verheiratet:

האישה שהלך בעלה למדינת הים, באו ואמרו לה: מת בעליך, נישאת, ואחר כך בא בעלה, תצא מזה ומזה, וצריכה גט מזה ומזה. אין לה כתובה, ולא פירות, ולא בליות, ולא מזונות, על זה ועל זה. אם נטלה מזה ומזה, תחזיר. והוולד ממזר מזה ומזה. ולא זה וזה מיטמאין לה, ולא זה זכאין לא במציאתה, ולא במעשה ידיה, ולא בהפר נדריה<sup>147</sup>.

<sup>147</sup> mJeb 10,1: Wenn sie zu der Frau, deren Ehemann in ein Land jenseits des Meeres ging, kommen und sagen: Dein Mann starb und sie heiratet und danach kommt ihr

Auch in allen anderen Hinsichten fällt diese Frau – durch Umstände, die sie nicht beeinflussen konnte – aus der Gesellschaft, die die rabbinischen Gelehrten schaffen, heraus:

הייתה בת ישראל, נפסלה מן הכהונה; ובת לוי, ממצער; בת כוהן, מן התרומה. ואין יורשיו של זה ויורשיו של זה יורשים את כתובתה. מתו-אחיו של זה ואחיו של זה חולצים, ולא מייבמין<sup>148</sup>.

Die Frau, um die es in dieser Mischna geht, muss nach den rabbinischen Gelehrten von beiden Männern geschieden werden, da die Polyandrie die Männer unrein mache<sup>149</sup> – während Polygynie in der Mischna und Tosefta kein Problem darstellt<sup>150</sup>. Unter mJeb 10,4. und mJeb 10,5. geht es zum Beispiel darum, ob ein Mann verwitwet ist. Falls sich herausstellt, dass seine vermeintlich gestorbene Frau noch lebt und ihr Mann in der Zwischenzeit noch einmal heiratete, gibt es dank der praktizierbaren Polygynie für keine der involvierten Personen ein Problem.

Offensichtlich sahen einige rabbinische Gelehrte jedoch, dass diese Rege-

---

Ehemann [zurück], so wird sie geschieden von diesem und von jenem und sie benötigt einen Scheidebrief von diesem und von jenem. Sie erhält keine Eheverschreibung, keine Früchte, keinen Unterhalt und keinen [Ersatz für] Abgenutztes, weder von diesem noch von jenem. Wenn sie von diesem oder von jenem [etwas] erhalten hat, gibt sie [es] zurück und das Kind von diesem und von jenem ist ein Bastard. Weder dieser noch jener dürfen sich an ihr verunreinigen und weder dieser noch jener hat Rechte ihr gegenüber, weder an ihrem Fund, noch an dem Ertrag ihrer Hände, noch an der Ungültigerklärung ihrer Gelübde.

<sup>148</sup> mJeb 10,1: Ist sie Israelitin, wird sie untauglich zur Ehe mit einem Priester und als Levitentochter für den [Genuss des] Zehnt und als Tochter eines Priesters für die Priesterhebe. Weder die Erben des einen noch die des anderen erben ihre Eheverschreibung. Sterben sie, müssen die Brüder von diesem und die Brüder von jenem [ihr] die Ablehnung erteilen und dürfen die Schwagerehe nicht vollziehen.

<sup>149</sup> Vgl. WEGNER, J. R.: *Chattel or Person?* (1988), 64–65, 68–69.

<sup>150</sup> Es sei zu beachten, dass Polygamie unter der jüdischen Bevölkerung des Römischen Reichs nicht sonderlich häufig gewesen sein dürfte und dass es wenige Beispiele für sie gibt. Williams nimmt aber an, dass die zwei Witwen, die im Papyrus P. Yadin 26 aus dem Archiv der Babatha, ein Beispiel für Polygamie sind. Vgl. WILLIAMS, M.: *Jewish Family in Judaea* (2005), 162–163. In der Forschung ist diese Frage umstritten. Es könnte sich auch um eine Witwe und eine Frau, von der sich der Verstorbene scheiden ließ, handeln. Vgl. hierzu KATZOFF, Ranon: *Polygamy in P. Yadin?*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109 (1995), 128–132, hier 128–129.

lung zu streng war, denn Rabbi Jose meint, die Frau müsse eine *Ketubba* bekommen. Nach Rabbi Elasar müsse auch der erste Mann von der Frau profitieren dürfen:

רבי יוסי אומר, כתובתה על נכסי בעלה הראשון. רבי אליעזר אומר, הראשון זכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפר נדריה<sup>151</sup>.

Nach Rabbi Schimon sei auch das Kind kein Uneheliches und die Frau dürfe zum ersten Ehemann ohne Weiteres zurückkehren:

רבי שמעון אומר, ביאתה וחליצתה מאחיו של ראשון פוטרת צרותיה, ואין הוולד ממנה ממזר. ואם נישאת שלא ברשות, מותרת לחזור לה<sup>152</sup>.

Auch unter mJeb 15,1–3 diskutieren die rabbinischen Gelehrten, welche Fälle es geben könnte, nach denen eine vermeintliche Witwe sich als unverwitwet herausstellt. Ilan nennt diese Ausführungen »special exertions the rabbis made to confirm that a woman's husband in fact died, in order to permit her to marry another man«<sup>153</sup>. In mJeb 15,1 verlässt ein Ehepaar gemeinsam den Ort der Heimat. Die Ehefrau kehrt ohne ihren Ehemann zurück. Die Zurückbleibenden glauben ihr nur, dass ihr Mann verstorben ist, wenn zwischen den Ehepartnern kein Streit war und in der Ferne kein Krieg: האישה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, שלום בינו לבינה, שלום בעולם, באת ואמרה: מת בעלי, תינשא, מת בעלי, תתייבם; שלום בינו לבינה, מלחמה בעולם, קטטה בינו לבינה, ושלום בעולם, באת ואמרה: מת בעלי, אינה נאמנת<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> mJeb 10,1: Rabbi Jose sagt: Ihre Eheverschiebung [wird bezahlt] vom Besitz ihres ersten Mannes. Rabbi Elasar sagt: Der erste hat das Recht auf ihren Fund und den Ertrag ihrer Hände und die Ungültigerklärung ihrer Gelübde.

<sup>152</sup> mJeb 10,1: Rabbi Schimon sagt: Ihre Beiwohnung oder die Erteilung der Ablehnung an sie durch einen Bruder des ersten [Mannes] befreit ihre Nebenfrauen und das Kind [von ihm] ist kein Bastard. Und wenn sie ohne Erlaubnis geheiratet hat, ist es ihr erlaubt, zu ihm zurückzukehren.

<sup>153</sup> ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 151.

<sup>154</sup> mJeb 15,1: Wenn eine Frau, die mit ihrem Ehemann in ein Land jenseits des Meeres ging, während Frieden zwischen ihm und ihr und Frieden in der Welt herrschte, kommt und sagt: Mein Mann starb, heiratet sie. [Sagt sie:] Mein Mann starb, vollzieht sie die Schwagerehe. Herrschte Frieden zwischen ihm und ihr, aber Krieg in der Welt, herrschte Streit zwischen ihm und ihr, aber Frieden in der Welt, sie kommt und sagt: Mein Mann starb, wird ihr nicht geglaubt.

Die Gelehrten entscheiden zugunsten einer einfachen Lösung, nach der die Frau in jedem Fall noch einmal heiraten können sollte. Rabbi Jehuda sei jedoch skeptisch, ob der Frau geglaubt werden sollte:

רבי יהודה אומר, לעולם אינה נאמנת, אלא אם כן באת בוכה ובגדיה קרועים. אמרו לו, אחת זו ואחת זו, תינשא<sup>155</sup>.

Nach Ilan würden diese Mischnajot zeigen, dass Witwenschaft aus der Sicht der rabbinischen Gelehrten negativ sei und sie alles mögliche taten, damit eine Frau frei war, wieder zu heiraten<sup>156</sup>. Es geht jedoch vielmehr darum, dass sich ein Mann möglichst nicht mit einer noch verheirateten Frau verunreinige. Zwar schlagen die Autoren der Mischna vor, man solle die prekäre Situation der Frau bessern, damit sie nicht Gefahr laufe, ohne Ehemann, legitime Kinder und *Ketubba* dazustehen. Doch ist fragwürdig, ob diese Fragen im Vordergrund der Diskussion stehen. Der Rechtsdiskurs der rabbinischen Gelehrten über einen für sie rechtlich interessanten Fall scheint an dieser Stelle doch eine wichtige Rolle zu spielen.

Dass die Beantwortung einer Rechtsfrage hier den Vorrang hat, wird dadurch bekräftigt, dass mJeb 15,2 und 15,3 Erzählungen einer Auseinandersetzung zwischen den Häusern Schammai und Hillel darstellen, die für die Mischna unüblich zugunsten der Schule Schammai entschieden wird. Das Haus Hillel meint, eine Frau sei nur in Bezug zum Tod ihres Ehemannes glaubhaft, wenn sie mit ihm für die Getreideernte auf dem Feld war, während das Haus Schammai meint, die Glaubwürdigkeit der Frau hänge nicht davon ab, welche Aktivität an welchem Ort durchgeführt wurde, als der Mann fernab der Heimatgemeinde starb:

בית הלל אומרים: לא שמענו אלא בבאה מן הקציר בלבד. אמרו להם בית שמי: אחת הבאה מן הקציר, ואחת הבאה מן הזיתים, ואחת הבאה ממדינת הים, לא דיברו בקציר אלא בהווה. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמי<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> mJeb 15,1: Rabbi Jehuda sagt: Niemals wird ihr geglaubt, außer sie kommt weinend und mit zerrissenen Kleidern. Sie sagten ihm: Die eine so, die andere so, sie heiratet.

<sup>156</sup> Vgl. ILAN, T.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (1995), 151.

<sup>157</sup> mJeb 15,2: Das Haus Hillel sagt: Wir haben dies nur gehört [für den Fall, dass] sie von der Getreideernte kommt. Sagte ihnen das Haus Schammai: Es ist einerlei, ob sie von

Unter mJeb 15,3 ermöglicht das Haus Schammai einer Frau, deren Ehemann starb, ohne dass außer ihr jemand das bezeugen kann, ihre *Ketubba* bekommen zu können, während das Haus Hillel zunächst dagegen ist:

בית שמי אומרים: תינשא ותיטול כתובה, ובית הלל אומרים: תינשא ולא תיטול כתובה. אמרו להם בית שמי: התרתם את הערווה החמורה, ולא תתירו את הממון הקל? אמרו להם בית הלל: מצינו שאין האחים נכנסין לנחלה על פיה. אמרו להם בית שמי: והלא מספר כתובתה נלמוד, שהוא כותב לה: שאם תינשאי לאחר, תיטלי מה שכתוב לך. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי<sup>158</sup>.

Hier scheint es, als müsste eine Frau durch das, was ihr durch das Ausstellen einer *Ketubba* garantiert wird, in allen Fällen davor sicher sein, ihre *Ketubba* nicht ausgezahlt bekommen zu können und mit zwei Männern gleichzeitig verheiratet zu sein. In diesen Mischnajot wird außerdem erwähnt, dass sich die rabbinischen Gelehrten vorstellten, die Ehefrau helfe bei der Ernte auf dem Feld mit<sup>159</sup> und dass eine Frau als Zeuge fungieren konnte, was in der Mischna an den meisten Stellen nicht der Fall ist<sup>160</sup>.

In Rom war das erneute Heiraten nach der Scheidung oder Verwitwung üblich und unter der römischen Elite waren Wiederverheiratungen<sup>161</sup> politisch und strategisch geboten. Obwohl in Rom lange das Ideal der nur einmal verheirateten Frau, *univira*<sup>162</sup>, bestanden hatte<sup>163</sup>, wurden alleinstehen-

---

der Getreideernte oder von der Olivenernte oder aus einem anderen Land jenseits des Meeres kommt, sie sprachen nur von der Getreideernte, da es geschah. Da kehrte die Schule Hillel um und lehrte wie die Schule Schammai.

<sup>158</sup> mJeb 15,3: Das Haus Schammai sagt: Sie heiratet und erhält ihre Eheverschreibung. Und das Haus Hillel sagt: Sie heiratet und erhält nicht ihre Eheverschreibung. Sagte ihnen das Haus Schammai: Ihr erlaubt bei schwierigen Ehefragen und erlaubt nicht bei leichteren Geldangelegenheiten? Sagte ihnen das Haus Hillel: Wir finden, dass die Brüder das Erbe nicht antreten können auf ihre Aussage hin. Das Haus Schammai sagte ihnen: Lernen wir nicht aus dem Dokument ihrer Eheverschreibung, dass er ihr schrieb: Wenn du einen anderen heiratest, erhältst du, was hier verschrieben ist. Da kehrte das Haus Hillel um und lehrte gemäß den Worten des Hauses Schammai.

<sup>159</sup> Vgl. ARCHER, L. J.: *Her Price Is Beyond Rubies* (1990), 228; 249.

<sup>160</sup> Vgl. HAUPTMAN, J.: *Rereading the Rabbis* (1998), 196–199; siehe auch mRH 1,8.

<sup>161</sup> Grundlegend: HUMBERT, Michel: *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan 1972.

<sup>162</sup> Vgl. ebd., 42–59.

<sup>163</sup> Vgl. KNOPF, F.: *Ehepolitik des Augustus* (2012), 29.

de Frauen als »power brokers« benutzt<sup>164</sup>. Nach der augusteischen Gesetzgebung wurde Frauen und Männern angeraten, noch einmal zu heiraten, wenn sie sich im Alter befanden, in dem sie noch Kinder bekommen konnten. Nach der *lex Iulia de maritandis ordinibus* sollte eine Witwe binnen zwölf Monaten erneut heiraten und sanktioniert werden, wenn sie versäumte dies zu tun. Vor allem an die vermögende Bevölkerung und höheren Stände waren diese Gesetze gerichtet<sup>165</sup>. Nach Dig. 23.3.2 wurde bei der Bestellung der *dos* nicht nur die Scheidung, sondern auch die Wiederverheiratung mitgedacht<sup>166</sup>: *“Rei publicae interest mulieres dotes salvas habere, propter quas nubere possunt.”*<sup>167</sup>

Einen deutlichen Vorteil gegenüber den Regelungen rund um die Scheidung und Verwitwung in der Mischna bieten römische Rechtstexte, nach denen eine Ehe dadurch aufgelöst ist, dass entweder die Ehefrau oder der Ehemann gefangen genommen werden: *Dirimitur matrimonium divortio morte captivitate vel alia contingente servitute utrius eorum*<sup>168</sup>. Das ist auch in der Regelung über die Auszahlung der *dos* enthalten:

*Si quis sic stipuletur a marito: “Si quo casu Titia tibi nupta esse desierit, dotem dabis?” Hac generali commemoratione et ab hostibus capta ea committetur stipulatio vel etiam si deportata fuerit vel ancilla effecta: hac enim conceptione omnes hi casus continentur. Plane quantum veniat in stipulatione, utrum quasi mortua sit an quasi divortium fecerit? Humanius quis id competere dixerit, quod propter mortem convenit.*<sup>169</sup>

<sup>164</sup> Mit Verweis auf LÉVI-STRAUSS, Claude: Histoire et ethnologie, in: Annales 38 (1983), 1217–1231, hier 1221. Vgl. CORBIER, M.: Divorce and Adoption (1991), 61.

<sup>165</sup> Vgl. HUMBERT, M.: Le remariage à Rome. Étude d’histoire juridique et sociale (1972), 146–160; KNOPF, F.: Ehepolitik des Augustus (2012), 28; 33.

<sup>166</sup> Vgl. CORBIER, M.: Divorce and Adoption (1991), 52; 56.

<sup>167</sup> Dig 23.3.2 (Paulus): Es liegt im Interesse des Staates, daß Frauen eine Mitgift sicher ist, so daß sie heiraten können.

<sup>168</sup> Dig 24.2.1 (Paulus): Die Ehe wird beendet durch Scheidung, Tod, durch Kriegsgefangenschaft oder wenn einer der Ehegatten auf andere Weise Sklave geworden ist.

<sup>169</sup> Dig 24.3.56 (Paulus): Hat jemand sich von einem Ehemann stipulationsweise folgender-

So kann weder eine Frau noch ein Mann Gefahr laufen, unrechtmäßig mit mehreren Personen gleichzeitig verheiratet zu sein.

Die Frau in der Mischna jedoch ist an die Ausstellung ihres Scheidebriefes gebunden, was dazu führen kann, dass sie in eine unrechtmäßige Ehe eintritt und illegitime Kinder zur Welt bringt. In dem konkreten Fall, in dem eine Frau heiratet, obwohl ihr erster Mann noch lebt, hat eine Witwe keine der Vorteile, die einer *Almana* in der Mischna ansonsten zukommen können. Ihr Status als *Almana* wird vielmehr in Frage gestellt.

Die rabbinischen Gelehrten interessieren sich auf einem relativ theoretischen Level dafür, was in einem Fall passiert, in dem eine Frau erneut heiratet und sich herausstellt, dass ihr erster Mann noch am Leben ist. Eine solche Situation ist für die Frau denkbar ungünstig und lässt sie in prekäre Verhältnisse geraten. Doch die Gelehrten sehen diese Problematik ein und weichen davor zurück, ihre Regeln streng durchzuhalten. Sie geben in mehreren Hinsichten nach: Einerseits soll die Frau, die heiratete, obwohl ihr erster Mann ohne ihr Wissen noch am Leben war, ihre *Ketubba* ausgezahlt bekommen und erneut heiraten können. Andererseits sollen sich ihre Kinder aus einer erneuten Ehe nicht als *Mamzerim* herausstellen können. Die Autoren der Mischna weichen also von ihren strengen Regeln ab, um zu zeigen, dass der individuelle Fall von ihnen bedacht wird. Es geht ihnen also letztlich nicht nur um theoretische Rechtsauslegungen, sondern tatsächlich um anwendbare Lösungsvorschläge und Handlungsanweisungen.

Auch für den Handlungsspielraum von Witwen und geschiedenen Frauen sind diese Mischnajot aufschlussreich. Es ist immer die Frau selbst, die hei-

---

maßen versprechen lassen: »Wenn Titia aus irgendeinem Grund nicht mehr verheiratet ist, wirst du dann die Mitgift zurückgeben?«, so verfällt aufgrund dieser dieser allgemeinen Formulierung die Stipulation auch dann, wenn Titia Feinden in die Hände gefallen ist oder auch wenn sie lebenslänglich verbannt worden oder [durch Verurteilung] Sklavin geworden ist. Denn von dieser Formulierung sind alle solche Fälle erfaßt. Auf wieviel beläuft sich jedoch der Stipulationsbetrag, auf so viel, wie wenn sie gestorben wäre oder wie wenn sie sich geschieden hätte? Man wird es [zugunsten des Ehemannes] für billiger halten, daß [dem Versprechensempfänger] zusteht, was für denn Fall des Todes vorgesehen ist.

#### 4.3 *Die Frage der Wiederverheiratung*

ratet. Es kommen keine Väter oder Brüder vor, die eine Wiederverheiratung für eine verwitwete oder geschiedene Frau planen. Wenn man so will und eine Witwe oder geschiedene Frau finanziell gut abgesichert war, ist eine Frau nach dem Modell der Babatha vorstellbar, die ihre eigenen Angelegenheiten selbst regelt, dafür sorgt, wichtige Dokumente ausgestellt zu bekommen und genug Handlungsspielraum hat, um sich selbst zu versorgen oder eine neue Ehe selbstständig planen zu können.



## 5 Schluss

Der Quellenlage geschuldet ist es kaum möglich, über das Leben vieler Frauen in Gesellschaften des römischen Reichs fundierte Aussagen zu treffen. Das gilt ebenfalls für das Alltagsleben vieler anderer Menschen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Die meisten Informationen, die uns über Frauen im römischen Reich zur Verfügung stehen, wurden von Männern in literarischen Texten und Rechtsquellen aufgeschrieben. Es konnte also in dieser Arbeit nur darum gehen, welche Rollen die Autoren der uns vorliegenden Quellen Frauen in ihrer Gesellschaft zuschrieben und welches Verhalten sie von Frauen erwarteten.

Es ist bemerkenswert, dass an unterschiedlichen Orten des römischen Reichs während des zweiten und dritten Jahrhunderts Rechtstexte verschiedener Traditionen entstanden. In Rom verschriftlichten römische Juristen ihre Gedanken zu theoretischen Fallbeispielen und gewannen in großen Teilen des römischen Reichs Ansehen. In der römischen Provinz Palaestina lebten wiederum jüdische Gelehrte, die begannen, über Jahrhunderte mündlich weitergegebenes Wissen und entwickelte Rechtsbestimmungen aufzuschreiben. Die Rabbinen lebten nicht in einer von der Außenwelt abgeschotteten Gemeinschaft, sondern waren Mitglieder der Bevölkerung des römischen Reichs, die eventuell von ihrem römischen Bürgerrecht Gebrauch machten und römische Rechtsangebote wählen konnten. Weiterhin fällt das Bestreben der rabbinischen Gelehrten, Rechtstexte zu erschaffen, in die Zeit als das römische Reich seinen Einfluss auf seine Provinzen mit der *Constitutio Antoniniana* auszuweiten suchte.

Die in dieser Arbeit betrachteten Rechtstexte der Mischna und Tosefta

und der römischen Juristen basieren auf unterschiedlichen Traditionen, Sitten und Gebräuchen. Da sie nicht voneinander abhängig entstanden, fallen sie unterschiedlich aus. Jedoch geht es sowohl in den jüdischen als auch den römischen Textcorpora, die hier untersucht wurden, vor allem dann um Frauen, wenn Themen, die heute unter das sogenannte Familienrecht fallen würden, thematisiert und ausgearbeitet werden. Weiterhin interessieren sich die Rechtstexte für Frauen, wenn es aus der Sicht von Männern um Erbrecht und das Zeugen legitimer Erben geht. Außerdem werden von beiden Rechtssystemen, die aus den jüdischen und römischen Texten hervorgehen und den Autoren der Rechtstexte die gleichen Probleme innerhalb dieses Untersuchungsgegenstands identifiziert. Die unterschiedlichen Lösungen zu betrachten, ist daher lohnend.

Die Rabbinen entwickeln in der Mischna und auch der Tosefta eine nach ihren Vorstellungen ideal geregelte Alltagswelt, in der Frauen vor allem als Ehefrauen besonderen Erwartungen entsprechen sollen. In den Rechtstexten der römischen Juristen, die in den Digesten überliefert wurden, werden ebenfalls idealtypische Rechtsfälle besprochen, für die Lösungen entwickelt werden, die zwar auf eine für uns aus anderen Quellen ersichtliche römische Lebenswelt, Traditionen und Sitten Bezug nehmen, diese jedoch nicht widerspiegeln.

Aufgrund vorliegenden zusätzlichen Quellenmaterials ist die Beziehung zwischen einem römischen Alltag und den Regelungen der Juristen greifbarer als die zwischen den Texten der Rabbinen und der jüdischen Bevölkerung Syria Palaestinas, auch wenn sie nicht genau bestimmbar bleibt. Die Entwicklung der Rechtstexte aus gesellschaftlichen Traditionen heraus bedeutet jedoch auch, dass von den theoretischen Abhandlungen der Mischna und Tosefta, die eine Rechtsutopie der Rabbinen darstellen, vorsichtig darauf geschlossen werden kann, welche Themen und Konzepte in der Gesellschaft, in der die Autoren der Mischna lebten, gängig, vorstellbar und akzeptiert waren.

Besonders wichtig für diese Arbeit sind die herausgearbeiteten Verhaltenserwartungen an Frauen, die aus den Digesten und der Mischna und Tosefta hervorgehen. Aus den römischen Texten der Juristen wird vor allem deutlich, dass das Verhalten von unverheirateten Frauen eine wichtige Rolle in der Bewahrung der Ehre der Familie spielt, während die Rabbinen stärker auf das Verhalten von Ehefrauen eingehen. Für den speziellen, aber in den Rechtsquellen durchaus thematisierten Fall einer Vergewaltigung einer unverheirateten Frau finden die Rabbinen bestimmte Lösungen, die in den Texten der römischen Juristen ausbleiben. Die römischen Juristen legen einem jungen Mädchen bescheidenes Verhalten nahe, um die Aufmerksamkeit potentieller Gewalttäter nicht zu erregen. Diese präventiven Vorstellungen können jedoch nicht als Lösungsvorschläge interpretiert werden. Wenn eine Vergewaltigung stattfand, war die Ehre der betroffenen Frau und deren Familie unwiderruflich verletzt und die Juristen schlagen keine Regelungen vor, die einem Selbstmord oder der Selbstjustiz seitens der Familienmitglieder vorbeugen würden.

In ihren genauen Vorstellungen von der auf der *patria potestas* beruhenden römischen Familienstruktur und Familienehre wird deutlich, wie wichtig Traditionen im Denken und der Arbeitsweise römischer Juristen sind. Darüber hinaus suchen sie jedoch nicht nach Antworten auf das Problem der häufig vorkommenden Selbstmorde von Opfern sexueller Gewalt, obwohl dies ein in der Gesellschaft durchaus bekanntes Vorkommen war und ein Täter in der Theorie auch belangt werden konnte. Wenigstens die Juristen des zweiten Jahrhunderts sahen auf diesem Gebiet – anders als bei römischen Witwen – keine Notwendigkeit, Betroffene zu versorgen oder ihnen ein Weiterleben in der Gesellschaft zu ermöglichen.

Die Rabbinen hingegen sehen, der Tora folgend, vor, dass eine vergewaltigte Frau heiraten soll, womit sie in der Theorie nicht aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden muss. Ihr würde jedoch eine geringere *Ketubba* zustehen und für die Ehe mit einem Priester sei sie dennoch ungeeignet. Ihr beziehungsweise ihrem Vater steht außerdem eine Kompensation in Form

eines Strafgeldes zu. Aus der Mischna und Tosefta geht also eine geringere gesellschaftliche Stigmatisierung eines Vergewaltigungsopfers hervor und ein sachlicher Umgang damit, dass auch diese Frauen verheiratet werden müssen. Außerdem ermahnen die Rabbinen dazu, sexuell gewalttätiges Verhalten zu vermeiden. Aus dieser Feststellung kann zwar noch nicht darauf geschlossen werden, dass die Rabbinen ein bestimmtes Verhalten von Männern in Bezug auf junge Frauen postulierten. Jedoch könnten die Vorschläge für die Konsequenzen dieser Gewalttaten innerhalb der idealen Gesellschaft, die in der Mischna und Tosefta konstruiert werden, gedacht oder auch an ein möglicherweise existierendes Schiedsgericht gerichtet sein.

Diese Feststellungen können jedoch anders als bei den römischen Beispielen nicht mit auf eine mögliche Lebensrealität deutenden Quellen verglichen werden. In der Gesellschaft, in der die Rabbinen lebten, könnte ein Ehrverlust durch eine Vergewaltigung trotzdem Konsequenzen nach sich gezogen haben, die ein Weiterleben innerhalb der Gesellschaft erschweren würden. In den rabbinischen Quellen wird nicht thematisiert, dass einer Frau körperlicher Schmerz zugefügt wird und es für eine Frau unbefriedigend sein muss, zum Beispiel denjenigen heiraten zu müssen, der sie vergewaltigt hat. Das Leid häuslicher Gewalt wird auch an anderen Stellen nicht weiter berücksichtigt.

Für eine verheiratete Frau wird in der Mischna und teilweise in der Tosefta ein idealtypisches Bild einer Ehefrau gezeichnet. Um sicher zu stellen, dass eine Frau während der Ehe ein bestimmtes Verhalten zeigt und spezifische Tätigkeiten ausführt, benutzen die Rabbinen die *Ketubba*, die zunächst als Sicherheit für eine verheiratete Frau gedeutet werden kann, als Druckmittel: Sollte sich eine Frau nicht gemäß den Vorstellungen der Rabbinen verhalten, kann sich ihr Ehemann von ihr scheiden lassen, ohne die *Ketubba* auszahlen zu müssen.

Diejenigen Verhaltenserwartungen an Ehefrauen, die nach dem Verständnis der rabbinischen Gelehrten spezifisch jüdisch sind, sind einerseits für die Rabbinen deswegen so wichtig, weil sie die Zugehörigkeit der Ehefrau und

ihrer Familie zur Lebensweise der Rabbinen festlegen. Andererseits übertragen die Rabbinen Ehefrauen die Verantwortung darüber, einen Haushalt gemäß ihren Vorstellungen von Reinheitsgeboten zu führen und sicherzustellen, dass sich zum Beispiel ein Mann beim ehelichen Geschlechtsverkehr nicht durch Menstruationsblut verunreinigt.

Abgesehen von den Aufgaben einer Ehefrau, die mit Geboten der Tora zu tun haben – das Einhalten von Reinheitsgeboten, das Aufheben eines Teigstücks des Brotes und das Anzünden der Lichter am Schabbat – decken sich die an Ehefrauen gestellten Verhaltenserwartungen mit idealtypischen Bildern von Frauen in anderen Gesellschaften der griechisch-römischen Antike. Hier wird deutlich, dass die rabbinischen Gelehrten Teil der griechisch-römischen Welt waren.

Die hier erarbeiteten Handlungsspielräume, die aus der Betrachtung der Rechtstexte hervorgehen, sind weiterhin interessant. Anhand von diesen ist es jedoch schwieriger, Aussagen über die Denkweise, mögliche Adressaten oder die Motivation derer, die diese Texte verfassten, festzumachen.

Die möglichen Handlungsspielräume von Frauen in römischen Rechtstexten ergeben sich normalerweise dadurch, dass eine Frau durch den Tod ihres Vaters den Status *sui iuris* erlangt. Eine Frau in der Mischna und Tosefta kann hingegen auf einen breiteren Handlungsspielraum hoffen, nachdem sie einmal geheiratet hat. Dies ist vor allem der *Ketubba* geschuldet, die als Ehevertrag und Geldbetrag, der einer Frau bei einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehemanns zukommen soll, in der römischen Rechtstradition keine Parallele hat. Die Idee, dass für den Unterhalt einer Frau im Haushalt ihres Ehemannes gesorgt sein muss, ist jedoch in beiden Rechtscorpora ein Thema. Die Autoren der Digesten gehen davon aus, dass die Mitgift des Vaters der Ehefrau ihren Unterhalt sichert, während die Rabbinen die Arbeit der Ehefrau im Haushalt neben einer möglichen Mitgift als Beitrag zum Unterhalt verstehen.

Der Handlungsspielraum von unverheirateten jungen Frauen hängt ebenfalls in römischen und jüdischen Rechtstexten von unterschiedlichen Rah-

menbedingungen ab. Während für eine römische Frau wieder der Status vom *pater familias* abhängt, bleiben die Rabbinen in der Mischna und Tosefta vage, ab wann genau eine junge Frau aus der Gewalt des Vaters ausscheiden kann und ob dies nach einer Heirat oder schon mit Eintritt eines bestimmten Alters oder des Erwachsenwerdens, das mit einer beginnenden Körperreife einhergeht, geschieht. Auch wenn das Erwachsenwerden der Mitglieder einer römischen Familie nicht dazu führt, dass sich ihr rechtlicher Status ändert, thematisieren auch die Texte der Juristen diesen Lebensabschnitt und versuchen, ihn greifbar zu machen.

Im Gegensatz zu einer Frau, die einmal verheiratet war, stehen einer verheirateten Frau nach der Mischna und Tosefta während der Ehe keine nennenswerten Handlungsspielräume zur Verfügung. Während der Ehe verfügt der Ehemann im Regelfall über den Besitz seiner Frau. In einer römischen Ehe *sine manu* hängt jedoch der Handlungsspielraum beider Ehepartner von ihrem Status *alieni iuris* oder *sui iuris* ab. Eine aus der *patria potestas* befreite Frau kann auch während einer Ehe selbst über vorhandenes Vermögen verfügen, auch wenn dies offiziell nur unter Aufsicht ihres Vormunds erlaubt war.

Die fehlenden Handlungsspielräume von römischen Frauen, die sich in der Gewalt des *pater familias* befinden, unterstreichen, dass römische Juristen sich an alte Traditionen hielten und keinen Anlass sahen, diese grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Handlungsspielräume, die in der Mischna ersichtich werden, sind eher Nebenprodukte der von den Rabbinen aufgestellten Regelungen. Sie können als bemerkenswert mitgelesen werden, tragen aber nicht maßgeblich dazu bei, die Welt der rabbinischen Gelehrten zu formen. Die These jedoch, dass eine Frau – nach den rabbinischen Rechtstexten – schon durch das Erreichen eines bestimmten Alters unabhängig von ihrem Vater handeln kann, ohne zuvor eine Ehe eingegangen zu sein, lässt sich nicht bestätigen. Für den Versuch einiger Forscher und Forscherinnen, in den Regelungen der rabbinischen Gelehrten in der Mischna und Tosefta eine Entwicklung in Richtung einer gezielt für Frauen positiveren Gesetzes-

auslegung zu sehen, bieten diese Texte wenig Anhaltspunkte.

Eine Ausnahme stellen Regelungen dar, die sich damit beschäftigen, dass Frauen nach dem Ende einer Ehe entweder noch einmal heiraten sollten oder für ihren Unterhalt gesorgt sein sollte. Obwohl die Interessen von Männern und vermögenden Personen und der Erhalt von Familienbesitz bei allen Regelungen sowohl in den rabbinischen als auch in den römischen Quellen im Vordergrund stehen, werden an einigen Stellen für Frauen vorteilhafte Lösungsansätze erarbeitet. Die in Abschnitt 4.3 besprochenen Mischnajot zeigen zum Beispiel, dass die rabbinischen Gelehrten durchaus in der Lage waren, für Frauen potentiell prekäre Regelungen zu erkennen und diese mit Blick auf eine Verbesserung der Situation der Frau anzupassen – auch wenn hier unklar bleibt, ob dies ihre Intention gewesen sein konnte. Während es zunächst für eine Frau kompliziert sein konnte, nach dem Ende einer Ehe ihre *Ketubba* ausgezahlt zu bekommen oder sie bei einer Scheidung ohne einen Scheidebrief in Schwierigkeiten geraten konnte, räumen die Rabbinen Möglichkeiten ein, strenge Regelungen zugunsten einer Frau, deren Ehemann verstarb oder sich von ihr scheiden ließ, aufzuweichen.

In all diesen Punkten ist zu beachten, dass die Handlungsspielräume, die aus den Regelungen der Rabbinen hervorgehen, sehr theoretisch bleiben und bei einer praktischen Anwendung von einer bestimmten finanziellen Sicherheit abhängen würden. Beispielsweise bedarf es einer bestimmten Absicherung, eigene Geschäfte führen zu können sowie als Witwe sorglos zu leben.

Bei der Betrachtung des Themas Frauen in römischen und jüdischen Rechtstexten des zweiten und dritten Jahrhunderts wurde deutlich, welche weiteren wichtigen Ergebnisse die Studie von Frauen in verschiedenen antiken Rechtstraditionen hervorbringt: Die rabbinischen Gelehrten, die an der Kompilation der Mischna und Tosefta arbeiteten, versuchten sich innerhalb des imperialen Kontextes des Römischen Reichs zu behaupten und sich gegen andere jüdische Gemeinschaften und der imperialen Macht gegenüber abzusetzen. Unterschiede in den Lösungsansätzen für Alltagsprobleme zeigen weiterhin, dass sie sich nicht scheuten oder sogar intendierten,

eigene Regelungen, die aus ihren eigenen Traditionen und Bräuchen hervorgingen, unabhängig von griechischen oder römischen zu entwickeln, auch wenn der Bevölkerung griechisch-römische Rechtsangebote zur Verfügung standen.

In diesem Bestreben wird deutlich, dass bestimmte Sitten und Bräuche der lokalen Bevölkerung der römischen Provinzen Syria Palaestina und Arabia von den rabbinischen Gelehrten als jüdisch oder auch israelitisch angesehen und aufgenommen wurden. Diese Feststellungen sprechen dafür, dass die Rabbinen mit Texten wie der Mischna und Tosefta danach strebten, eine eigene Identität zu konsolidieren und zu definieren, in die Alltags- und Rechtspraktiken jüdischer Bevölkerungsteile mit einfließen.

All dies geschah zu einer Zeit als die römische Provinzialherrschaft durch die *Constitutio Antoniana* eine Veränderung durchlief. Vor 212 beruhte die Organisation der römischen Herrschaft über ihre Provinzen stark auf lokalen Strukturen und musste heterogene Bevölkerungsgruppen einbeziehen. Dieser Umstand änderte sich nicht schlagartig ab 212 und die Reichweite und Auswirkungen der *Constitutio Antoniniana* – wie Ando ausführt – waren zunächst begrenzt. Die Veränderungen trugen jedoch mit der Zeit zu der Entwicklung in Richtung einer »jural-political consciousness« bei<sup>1</sup>. In diesem Klima der Veränderung scheint es nachvollziehbar, das Eigene definieren und festhalten zu wollen.

Einerseits war es sicherlich nicht üblich, dass die Bevölkerungsgruppe der rabbinischen Gelehrten und andere jüdische Bevölkerungsgruppen in der Provinz Syria Palaestina häufig römische Rechtsangebote in Anspruch nahmen, sondern sich eher auf jüdisches oder griechisches Recht stützten. Andererseits trug die *Constitutio Antoniniana* und die Veränderungen der römischen Herrschaft, die sie mit sich brachte, dazu bei, eine Verschriftlichung eigener Rechtstraditionen voranzutreiben. Hierbei wurden nicht nur die Traditionen der Gesetze der Tora berücksichtigt, sondern auch Traditionen der

---

<sup>1</sup> Vgl. ANDO, C.: *Law, Language, and Empire in the Roman Tradition* (2011), 25–26.

jüdischen Bevölkerung festgehalten.

Die Rabbinen beschäftigten sich nicht nur mit theoretischen Lösungen alltäglicher Probleme aufgrund ihres Wissens über die Gesetze der Tora. Sie nahmen gleichermaßen diese Traditionen ebenso wie lokale Rechtsbräuche in ihre Sammlungen mit auf, ohne einen Unterschied zwischen Auslegungen der Gesetze der Tora und Besprechungen lokaler Rechtspraxis deutlich zu machen. Dies wird besonders in der Betrachtung der Behandlung der *Ketubba* in der Mischna und der Papyrusfunde der Babatha deutlich. Auch das Handeln der Babatha als Witwe scheint mit Darstellungen in der Mischna übereinzustimmen. Da die Rabbinen tatsächlich übliche Praktiken in ihren Texten thematisierten, kann an einigen Stellen von dem Inhalt der rabbinischen Texte auf gesellschaftliche Praktiken oder Normen der Gesellschaft der Autoren geschlossen werden.

Weiterhin wird deutlich, dass die rabbinischen Gelehrten als Teil der römisch-griechischen Welt dachten. Einige Parallelen der Familienstrukturen, die aus den jeweiligen Rechtstexten hervorgehen – insbesondere im Hinblick auf die Rolle des Vaters im Leben einer Frau – rühren von Gemeinsamkeiten aufgrund des Aufbaus patriarchalischer Gesellschaften her. Darüber hinaus liegt die Machtstruktur in der Ehe nach den rabbinischen Rechtsquellen nicht weit entfernt von Formen der griechischen Ehe, wie sie aus literarischen und papyrologischen Quellen hervorgeht. Auch die Idealbilder einer Hausfrau der rabbinischen Gelehrten und ihre Vorstellungen zu biologischen Vorgängen erinnern an griechische und römische.

Hieran anknüpfend wäre es sehr lohnend, zu untersuchen, inwieweit die Gesellschaft in Syria Palaestina griechisch und auch vom hellenistischen Judentum geprägt war, obwohl dieses von den rabbinischen Gelehrten nicht anerkannt und es nur schwer erkennbar ist, wann darauf Bezug genommen wird. Hierfür würde sich eine weitere Analyse der Papyri aus der Wüste Judäas eignen, unter denen sich Dokumente jüdischer Einwohner nach griechischen Vorbildern befinden. Im Zusammenhang der Dokumente Babathas wäre weiterhin interessant, lokale Rechtsbräuche mit denen aus dem rö-

mischen Ägypten zu vergleichen, um den Umgang der lokalen Bewohner der Provinz mit der römischen Obrigkeit zu untersuchen. Für das römische Ägypten liegen zahlreiche Papyri vor, die eine lokale, griechisch geprägte Rechtspraxis zeigen.

Weiterhin könnte die Frage von religiös motivierten Verhaltenserwartungen an Frauen in einer idealen Gesellschaft auf christliche Diskurse des gleichen Zeitraums erweitert werden. Im Fokus dieser Arbeit, die sich vor allem mit rabbinischen Texten und ihrem Kontext beschäftigt, stehen vor allem solche Verhaltenserwartungen an Frauen, die in einem Bestreben, sich abgrenzen zu wollen und eine bestimmte Identität bilden zu können, begründet sind. Auch christliche Autoren wie Clemens von Alexandrien und Tertullian machten sich Gedanken darüber, wie Frauen zu einer idealen christlichen Gesellschaft beitragen und eine christliche Familie nach außen als eine solche erkenntlich machen konnten. Für ein solches Vorhaben könnten als Vergleichsgegenstand zu christlichen Texten die rabbinischen Schriften der Midrashim hilfreich sein.

Die Untersuchung von jüdischen und römischen Rechtstexten in Bezug auf Verhaltenserwartungen und Handlungsspielräumen von Frauen liefert Einblicke in verschiedene Themen: Sie gibt Aufschluss über verschiedene Idealvorstellungen über das Alltagsleben der jüdischen Frau in der römischen Provinz Syria Palaestina und in Rom und darüber, warum es wichtig war, diese Vorstellungen zu verschriftlichen und woher sie entwickelt wurden. Das Einhalten bestimmter Verhaltensformen war wichtig für das Selbstverständnis derer, durch die die Texte entstanden. Außerdem konnte ein Zusammenhang zwischen der Rechtspraxis unter einer jüdischen Bevölkerungsgruppe an einem ganz bestimmten Ort des Römischen Reichs in Judäa und rabbinischen Rechtstexten hergestellt werden.

Der Umgang mit der Rolle, die Frauen aus der Sicht männlicher Gelehrter in ihrer Gesellschaft innehaben sollten, lässt auf Alltagsprobleme und -praktiken schließen, die wichtig genug waren, um – mindestens theoretisch

– verhandelt und verschriftlicht zu werden. Es stellt sich heraus, dass die von den Rabbinen behandelten Probleme sich thematisch mit denen überschneiden, die von römischen Rechtsgelehrten als gesellschaftlich relevant erachtet und schriftlich diskutiert wurden. Die entwickelten Lösungen fallen jedoch sehr unterschiedlich aus, da römische Juristen und Rabbinen auf der Basis unterschiedlicher Traditionen über Frauen betreffende Themen nachdachten.

Frauen machen nicht nur zahlenmäßig die Hälfte der Mitglieder einer Gesellschaft aus. Bei dieser Betrachtung wird deutlich, dass sie aus der Sicht der Rabbinen wichtige Aufgaben innehatten, deren korrekte Ausführung von großer Bedeutung war und Einfluss auf das Zusammenleben hatte. Zwar sehen sich die Rabbinen als solche Mitglieder ihrer Gesellschaft, die die Deutungshoheit darüber tragen, was als eine jüdische Lebensweise gilt und lassen Frauen keinen Raum für Selbstbestimmung nach einer heutigen Vorstellung. Sie sehen jedoch, dass Frauen ein beachtlicher Bestandteil ihrer Gesellschaft waren, deren Leben so gestaltet sein musste, dass sie ihren von den Rabbinen definierten Aufgaben nachkommen konnten.



# Quellen

## Rabbinische Quellen

**M**BABA BATRA: Baba Batra (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2006.

**M**BABA KAMA: Baba Kama (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2006.

**M**BABA MEZIA: Baba Mezia (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Susanne Plietzsch und Katja Nudelman, Jerusalem 2008.

**M**ERUVIN: Eruvin (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Michael Krupp und Barbara Eberhardt, Jerusalem 2010.

**M**GITTIN: Gittin (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2005.

**M**JEVAMOT: Jevamot (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Gabriele Penka, Jerusalem 2009.

## *Quellen*

- TJ**EVAMOT**: Yebamot, in: Ruiz Morell, Olga / Salvatierra Ossorio, Aurora (Hrsg.): Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres. Ed. bilingüe con introducción, variantes textuales y notas de comentario, Estella (Navarra) 2001.
- M**KETUBBOT**: Ketubbot (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2008.
- T**KETUBBOT**: Ketubbot, in: Ruiz Morell, Olga / Salvatierra Ossorio, Aurora (Hrsg.): Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres. Ed. bilingüe con introducción, variantes textuales y notas de comentario, Estella (Navarra) 2001.
- M**KIDDUSCHIN**: Kidduschin (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2004.
- T**KIDDUSCHIN**: Qiddushin, in: Ruiz Morell, Olga / Salvatierra Ossorio, Aurora (Hrsg.): Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres. Ed. bilingüe con introducción, variantes textuales y notas de comentario, Estella (Navarra) 2001.
- M**MAASER SCHENI**: Maaser Scheni (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Michael Krupp und Ulrike Wohlrab, Jerusalem 2011.
- M**NEDARIM**: Nedarim (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Daniel Schuhmann, Jerusalem 2009.
- M**NIDDA**: Nidda (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Melanie Mordhorst-Mayer, Jerusalem 2016.

- τNIDDA: tNidda, in: Zuckerman, Moses S. / Liebermann, Saul (Hrsg.): Tosephta. Based on the Erfurt and Vienna Codices with Parallels and Variants, Jerusalem 1970.
- mPEA: Pea (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Gregor Buß, Jerusalem 2008.
- mROSH HA-SCHANA: Rosch ha-Schana (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2003.
- mSCHABBAT: Schabbat (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. v. Michael Krupp, übers. v. Gregor Brand, Gregor Buß und Lydia Cyriax u.a. Jerusalem 2008.
- mJOMA: Joma (Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar), heb.-dt., hrsg. u. übers. v. Michael Krupp, Jerusalem 2003.

## **Griechisch-römische Quellen**

- CICERO: M. Tulli Ciceronis Orationes, hrsg. v. Albert C. Clark, Oxford 1905 (ND 1961).
- CICERO: Cicero De officiis, hrsg. v. Michael Winterbottom, Oxford 1994.
- DIGESTEN: Corpus Iuris Civilis, hrsg. v. Theodor Mommsen und Paul Krüger, Hildesheim 1889.
- CODEx IUSTINIANUS: Corpus Iuris Civilis. Codex, hrsg. v. Paul Krüger, Berlin 1877.
- GAIUS INSTITUTIONEN: Gaius Institutiones. Gaius Institutionen, lat.-dt., hrsg. u. übers. v. Ulrich Manthe, Darmstadt 2004.

## *Quellen*

JOSEPHUS: Flavius Josephus. Jewish Antiquities. Books XV–XVII, hrsg. v. Allen Wikgren, übers. v. Ralph Marcus, Cambridge, Mass. 1963 (ND Cambridge, Mass. 1990).

SORANOS: Sorani Gynaeciorum (Corpus Medicorum Graecorum), hrsg. v. Johannes Ilberg, Berlin 1927.

STRABON: The Geography of Strabo, gr.-en., hrsg. v. Eric Warmington, übers. v. Horace Leonard Jones, Cambridge, Mass. 1960 (ND Cambridge, Mass. 1982).

TACITUS: The Histories. Books IV-V, lat.-dt., hrsg. u. übers. v. Clifford H. Moore, Cambridge, Mass. 1931 (ND Cambridge, Mass. 1992).

XENOPHON MEMORABILIA: Xenophon Oeconomicus, hrsg. v. Edgar C. Marchant, Oxford 1958.

XENOPHON: Xenophon Oeconomicus, hrsg. v. Edgar C. Marchant, Oxford 1958.

## **Papyrusquellen**

P. Yadin 10, in: Yadin, Yigael / Greenfield, Jonas C. / Yardeni, Ada (Hrsg.): Babatha's *Ketubba*, in: Israel Exploration Journal 1, Jerusalem 1994, 75–101.

P. Yadin 21, in: Dies. (Hrsg.): The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabataean-Aramaic Papyri (Israel Exploration Society), Jerusalem 2002.

## **Bibelquellen**

DEUTERONOMIUM: Deuteronomium, in: Alt, A. / Eißfeldt, O. / Kahle, P. (Hrsg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967, 283–353.

EXODUS: Exodus, in: Ders. (Hrsg.): Ebd., Stuttgart 1967, 86–157.

LEVITICUS: Leviticus, in: Ders. (Hrsg.): Ebd., Stuttgart 1967, 158–208.

# Literatur

- ALBEK, Hanokh: *Mischna Seder Nashim*, Jerusalem 1955.
- ANDO, Clifford: *Law, Language, and Empire in the Roman Tradition*, Philadelphia 2011.
- Ders.: *Legal Pluralism in Practice*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 283–293.
- Ders.: *Sovereignty, Territoriality and Universalism in the Aftermath of Caracalla*, in: Ders. (Hrsg.): *Citizenship and Empire in Europe 200–1900. The Antonine Constitution after 1800 Years*, Stuttgart 2016, 7–27.
- APPELBAUM, Alan: *The Rabbi's King-Parables: Midrash from the Third-Century Roman Empire*, Piscataway 2010.
- ARCHER, Léonie J.: *Her Price Is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, Sheffield / Worcester 1990.
- ARIETY, James A.: *Rape and Livy's view of Roman History*, in: Daecy, Susan / Pierce, Karen F. (Hrsg.): *Rape in Antiquity. Sexual Violence in the Greek and Roman Worlds*, London 2002, 209–219.
- ARJAVA, Antti: *Paternal Power in Late Antiquity*, in: *JRS* 88 (1998), 147–165.
- Ders.: *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996.
- BAKER, Cynthia M.: *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford 2003.
- Dies.: *When Jews Were Women*, in: *History of Religions* 45 (2005), 114–134.

## *Literatur*

- BALBERG, Mira: *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley 2014.
- BARSLAI, Benyamin Z.: *Nidda. Unreinheit der Frau. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen)*, Berlin 1980.
- BASKIN, Judith R.: *Introduction: Four Approaches to Women and the Jewish Experience*, in: Greenspahn, Frederick (Hrsg.): *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*, New York 2009, 1–22.
- Dies.: *Review Essay: Approaches to the Representation of Women in Rabbinic Literature*, in: *NASHIM* (2005), 191–203.
- BEHRENDTS, Okko u.a. (Hrsg.): *Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. Bde. I–V*, Heidelberg 1990–2012.
- BENKE, Nikolaus: *On the Roman's Father's Right to Kill His Adulterous Daughter*, in: *The History of the Family* (2012), 284–308.
- BENNETT, H.: *The Exposure of Infants in Ancient Rome*, in: *The Classical Journal* 18 (1923), 341–351.
- BENOIT, Pierre / MILIK, Jozef / DE-VAUX, Roland: *Les grottes de Murabba'at*, Oxford 1961.
- BERKOWITZ, Beth A.: *Execution and Invention. Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, New York 2006.
- BLUHME, Friedrich: *Die Ordnungen der Fragmente in den Pandektentiteln*, in: *ZGR* 4 (1820), 257–473.
- BOBOU, Olympia: *Children in the Hellenistic World. Statues and Representation*, Oxford 2015.
- BOKSER, Baruch M.: *The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley 1984.
- BORG, Barbara: *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin 2004.

- BORMANN, Lukas: Jüdische oder römische Perspektive? Neue Studien zum römisch dominierten Judäa – Ein kritischer Literaturüberblick, in: ZRGG 2 (2009), 105–123.
- BOSWELL, John: *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1988.
- BOYARIN, Daniel: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004.
- Ders.: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993.
- BRADLEY, Keith R.: *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, New York 1991.
- BRODY, Robert: *Mishnah and Tosefta Studies*, Jerusalem 2014.
- Ders.: »Rabbinic« and »Nonrabbinic« Jews in Mishnah and Tosefta, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 275–291.
- BROOTEN, Bernadette J.: *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982.
- BRYEN, Ari Z.: Crimes Against the Individual: Violence and Sexual Crimes, in: du Plessis, Paul J. / Ando, Clifford / Tuori, Kaius (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 322–332.
- BURNS, Joshua Ezra: Roman Law in the Jewish House of Study: Constructing Rabbinic Authority after the Constitutio Antoniniana, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 293–307.
- CALDWELL, Lauren: *Roman Girlhood and the Fashioning of Femininity*, Cambridge 2015.

*Literatur*

- CANTARELLA, Eva: Women and Patriarchy in Roman Law, in: The Oxford Handbook of Roman Law and Society, Oxford 2016, 419–431.
- COHEN, David: Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens, in: G&R 36 (1989), 3–15.
- COHEN, Shaye J. D.: From the Maccabees to the Mishnah, Louisville<sup>2</sup> 2006.
- Ders.: Judaeen Legal Traditions and the Halakhah of the Mishnah, in: The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, Cambridge 2007, 121–43.
- Ders.: The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Hellenistic Culture and Society, Berkeley 1999.
- Ders.: The Rabbi in Second-Century Jewish Society, in: Horbury, William / Davies, William D. / Sturdy, John (Hrsg.): The Cambridge History of Judaism. Volume 3: The Early Roman Period, Cambridge 1999, 922–990.
- Ders.: The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism (Texts and Studies in Ancient Judaism 136), Tübingen 2010.
- COHN, Naftali S.: The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis, Philadelphia 2013.
- CORBIER, Mireille: Child Exposure and Abandonment, in: Dixon, Suzanne (Hrsg.): London / New York 2001, 52–73.
- Dies.: Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome, Oxford 1991, 47–78.
- CORRENS, Dietrich: Die Mischna. Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns, Wiesbaden 2005.
- COTTON, Hannah H. / ECK, Werner: Roman Officials in Judaea and Arabia and Civil Jurisdiction, in: Katzoff, Ranon / Schaps, David (Hrsg.): Law in the Documents of the Judaeen Desert, Leiden 2005, 23–44.

- COTTON, Hannah M.: Eleuthera and Brat Horin: Another Look at Babatha's *Ketubba*, *P.Yadin* 10, in: *JJS* 68 (2017), 225–233.
- Dies.: Jewish Jurisdiction under Roman Rule: Prolegomena, in: Labahn, Michael / Zangenberg, Jürgen (Hrsg.): *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies, Tübingen u. a. 2002*, 13–28.
- Dies.: The Guardianship of Jesus Son of Babatha: Roman and Local Law in the Province of Arabia, in: *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 94–113.
- Dies.: Women and Law in the Documents from the Judaean Desert, in: Me-laerts, Henri / Mooren, Leon (Hrsg.): *Le rôle et le statut de la femme en Egypte hellénistique, romaine et byzantine : actes du colloque international, Bruxelles-Leuven, 27–29 novembre 1997, Paris u.a. 2002*, 123–147.
- COTTON, Hannah M. / QIMRON, Elisha: XHev/Se ar 13 of 134 or 135 C.E.: A Wife's Renunciation of Claims, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), 108–118.
- CZAJKOWSKI, Kimberly: *Localized Law. The Babatha and Salome Komaise Archives (Oxford Studies in Roman Society and Law)*, Oxford 2017.
- DIXON, Suzanne: Family, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 461–472.
- Dies.: From Ceremonial to Sexualities: A Survey of Scholarship on Roman Marriage, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Chichester u. a. 2011, 245–261.
- Dies.: *Infirmis Sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 343 (1984), 343–371.
- DOBLHOFER, Georg: *Vergewaltigung in der Antike*, Stuttgart 1994.
- DOHRMANN, Natalie B.: Can »Law« Be Private? The Mixed Message of Rabbinic Oral Law, in: Ando, Clifford / Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten)*, Berlin u.a. 2015, 187–216.

- DOHRMANN, Natalie B.: Law and Imperial Idioms. Rabbinic Legalism in a Roman World, in: Dohrmann, Natalie B. / Reed, Annette Yoshiko (Hrsg.): Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, Philadelphia 2013, 63–78.
- DOHRMANN, Natalie B. / REED, Annette Yoshiko (Hrsg.): Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, Philadelphia 2013.
- ECK, Werner: Die Verwaltung des römischen Reiches in der hohen Kaiserzeit, Basel 1997.
- Ders.: Judäa – Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit römischer Politik und Kultur, Tübingen 2014.
- EISENRING, Gabriela: Die römische Ehe als Rechtsverhältnis, Wien u.a. 2002.
- ELMAN, Yaakov: Marriage and Marital Property in Rabbinic and Sasanian Law, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context, Tübingen 2003, 227–276.
- ELSER, Philip F.: Babatha's Orchard. The Yadin Papyri and an Ancient Jewish Family Tale Retold, Oxford 2017.
- EPSTEIN, Louis M.: Marriage Laws in the Bible and the Talmud, New York 1942 (ND 1968).
- ESHLEMAN, Kendra: The Social World of the Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians, Cambridge 2012.
- FLESHER, Paul Virgil McCracken: Oxen, Women, or Citizens: Slaves in the System of the Mishnah (Brown Judaic Studies 143), Atlanta 1988.
- FÖGEN, Marie Theres: Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems, Göttingen 2002.
- FOLEY, Helene / POMEROY, Sarah B. / SHAPIRO, Alan: Women in Classical Athens: Heroines and Housewives, in: Fantham, Elaine (Hrsg.): Women in the Classical World, New York 1994, 68–127.

- FONROBERT, Charlotte Elisheva: *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000.
- Dies.: *When Women Walk in the Way of Their Fathers: On Gendering the Rabbinic Claim for Authority*, in: *Journal of the History of Sexuality. Special Issue: Sexuality in Late Antiquity* 3 (2001), 398–415.
- FORSTER, Doris: *Ona'ah und Laesio enormis: Preisgrenzen im talmudischen und römischen Kaufrecht (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 116)*, München 2018.
- FRAADE, Steven D.: *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, New York 1991.
- FRIEDL, Raimund: *Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom (Historia Einzelschriften 98)*, Stuttgart 1996.
- FRIEDMAN, Mordechai Akiva: *Babatha's »Ketubba«: Some Preliminary Observations*, in: *Israel Exploration Journal* 46 (1996), 55–76.
- Ders.: *Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Geniza Study. Volume 1: The Ketubba Traditions*, Tel Aviv / New York 1980.
- FURSTENBERG, Yair: *Introduction: The Shared Dimensions of Jewish and Christian Communal Identities*, in: *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* 2016, 1–21.
- GARDNER, Jane: *Women in Roman Law and Society*, Kent 1986.
- GARNSEY, Peter: *Roman Citizenship and Roman Law in the Late Empire*, in: Swain, Simon / Edwards, Mark (Hrsg.): *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 133–155.
- GEIGER, Joseph: *Notes of the Second Sophistic in Palestine*, in: *Illinois Classical Studies* 19 (1994), 221–230.
- GLANCY, Jennifer A.: *The Sexual Use of Slaves: A Response to Kype Harper on Jewish and Christian Porneia*, in: *JBL* (2015), 215–229.

## *Literatur*

- GOODMAN, Martin: *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132–212*, Totowa 1983.
- Ders.: *The Roman State and Jewish Diaspora Communities in the Antonine Age*, in: *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* 2016, 75–83.
- GREINMAN, Deborah: *The Origins of the Ketubah. Deferred Payment or Cash up Front?*, in: *NASHIM* 4 (2001), 84–118.
- GRUBBS, Judith Evans: *Church, State and Children: Christian and Imperial Attitudes Toward Infant Exposure in Late Antiquity*, in: Cain, Andrew / Lenski, Noel (Hrsg.): *The Power of Religion in Late Antiquity*, Burlington 2009, 119–131.
- Dies.: *Hidden in Plain Sight. Expositi in the Community*, in: Dasen, Véronique / Späth, Thomas (Hrsg.): *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, Oxford 2010, 293–310.
- Dies.: *Infant Exposure and Infanticide*, in: Grubbs, Judith Evans / Parkin, Tim (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, New York 2013, 83–107.
- Dies.: *Parent-Child Conflict on the Roman Family: The Evidence of the Code of Justinian*, in: George, Michele (Hrsg.): *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy, and Beyond*, Oxford 2005, 93–128.
- GZELLA, Holger: *A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam* (*Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East*, 111), Leiden 2015.
- HALLETT, Judith P.: *Fathers and Daughters in Roman Society. Women and the Elite Family*, Princeton 1984.
- HARKE, Jan Dirk: *Römisches Recht. Von der klassischen Zeit bis zu den modernen Kodifikationen* (*Grundrisse des Rechts*), München<sup>2</sup> 2016.

- HARRIES, Jill: Creating Legal Space. Settling Disputes in the Roman Empire, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Tübingen 2003, 63–81.
- Dies.: Legal Education and Training of Lawyers, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 151–163.
- Dies.: Violence, Victims, and the Legal Tradition in Late Antiquity, in: Drake, H.A. (Hrsg.): *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot / Burlington 2006, 85–102.
- HARRIES, Jill / WOOD, Ian (Hrsg.): *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993.
- HARRINGTON, Hannah K.: *Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Biblical Foundations*, Atlanta 1993.
- HAUPTMAN, Judith (Rez.): »Chattel or Person. The Status of Women in the Mishnah«, in: *Religious Studies Review* 18 (1992), 13–14.
- Dies.: Feminist Perspective on Rabbinic Texts, in: Davidman, Lynn / Tenenbaum, Shelly (Hrsg.): *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven 1994, 40–61.
- Dies.: *Rereading the Mishnah. A New Approach to Ancient Jewish Texts (Texts and Studies in Ancient Judaism 109)*, Tübingen 2005.
- Dies.: *Rereading the Rabbis. A Women's Voice*, Boulder 1998.
- HEGER, Paul: *The Pluralistic Halakhah. Legal Innovations in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Periods (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums XXII)*, Berlin 2003.
- Ders.: *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles*, Leiden 2014.
- HEICHELHEIM, Fritz M.: The Text of the »Constitutio Antoniniana« and the Three Other Decrees of the Emperor Caracalla Contained in Papyrus Gissensis 40, in: *JEA* 26 (1941), 10–22.

## *Literatur*

- HEKSTER, Olivier: Rome and Its Empire. AD 193–284, Edinburgh 2008.
- HEYSE, Gabriele: Mulier non debet abire nuda. Das Erbrecht und die Versorgung der Witwe in Rom (Europäische Hochschulschriften Reihe II Rechtswissenschaft), Frankfurt am Main 1994.
- HEZSER, Catherine: Jewish Literacy and the Use of Writing in Late Roman Palestine, in: Kalmin, Richard / Schwartz, Seth (Hrsg.): Leuven 2003, 149–195.
- Dies.: Jewish Literacy in Roman Palestine (Texts and Studies in Ancient Judaism 81), Tübingen 2001.
- Dies.: Material Culture and Daily Life, in: Goodman, Martin / Alexander, Philip (Hrsg.): Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine, New York 2010, 301–317.
- Dies.: Part Whore, Part Wife. Slave Women in the Palestinian Rabbinic Tradition, in: Eisen, Ute E. / Gerber, Christine / Standhartinger, Angela (Hrsg.): Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität am frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013, 303–323.
- Dies.: Roman Law and Rabbinic Legal Composition, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva / Jaffee, Martin S. (Hrsg.): The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, Cambridge 2007, 144–163.
- Dies.: Slaves and Slavery in Rabbinic and Roman Law, in: Dies. (Hrsg.): Tübingen 2003, 133–176.
- Dies.: The Social Status of Slaves in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Society, in: Schäfer, Peter (Hrsg.): The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture 3, Tübingen 2002, 91–137.
- HIEBERT, Paula S.: »Whence Shall Help Come to Me?« The Biblical Widow, in: Day, Peggy L. (Hrsg.): Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 125–141.

- HONG, Yurie: Collaboration and Conflict. Discourses of Maternity in Hippocratic Gynecology and Embryology, in: Hackworth Petersen, Lauren / Salzman-Mitchell, Patricia (Hrsg.): *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*, Austin 2012, 71–96.
- HONORÉ, Tony: *Justinian's Digest: Character and Compilation*, Oxford 2010.
- Ders.: *Ulpian*, Oxford 1982.
- HONSELL, Heinrich: *Römisches Recht*, Berlin und Heidelberg<sup>8</sup> 2015.
- HUMBERT, Michel: *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan 1972.
- HUMFRESS, Caroline: Crackung the *Codex*: Late Roman Legal Practice in Context, in: *BICS* 49 (2006), 241–254.
- Dies.: Law's Empire: Roman Universalism and Legal Practice, in: du Plessis, Paul J. (Hrsg.): *New Frontiers. Law and Society in the Roman World*, Edinburgh 2013, 73–101.
- ILAN, Tal: Introduction, in: Ilan, Tal / u.a. Tamara Or (Hrsg.): *A Feminist Commentary of the Babylonian Talmud*, Tübingen 2007, 1–24.
- Dies.: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*, Tübingen 1995.
- Dies.: *Mine and Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997.
- Dies.: Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judaeen Desert, in: *Harvard Theological Review* 89 (1996), 195–196.
- Ders.: Patriarchy, the Land of Israel and the Legal Position of Jewish Women in Rabbinic Literature, in: *NASHIM* 1 (1998), 42–50.
- Dies.: Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the *Babatha Archive* and the *Mischna* (Ketubbot 1.4), in: *The Harvard Theological Review* (1993), 247–264.

## *Literatur*

- ILAN, Tal: The Provocative Approach Once Again: A Response to Adiel Schremer, in: *Harvard Theological Review* 91 (1998), 203–204.
- ISAAC, Benjamin: The Babatha Archive: A Review Article, in: *Israel Exploration Journal* 42 (1992), 62–75.
- JACOBS, Martin: Die Institution des jüdischen Patriarchen. Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike (*Texte und Studien zum Antiken Judentum* 52), Tübingen 1995.
- JAFFEE, Martin S.: *Torah in the Mouth. Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE – 400 CE*, Oxford 2001.
- JASTROW, Marcus (Hrsg.): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903.
- KAHANA, Kopel: *The Theory of Marriage in Jewish Law*, Leiden 1966.
- KALB, Wilhelm: Die Jagd nach Interpolationen in den Digesten, in: *Das Juristenlatein. Versuch einer Charakteristik auf Grundlage der Digesten* (1888). *Wegweiser in die Römische Rechtssprache. Mit Übersetzungsbeispielen aus dem Gebiete des Römischen Rechts* (1912). *Die Jagd nach Interpolationen in den Digesten* (1897), Aalen 1984 (Neudruck).
- KARL, Andrea Christiane: *Castitas temporum meorum. Die Partnerwahl der Frau im römischen Recht von der späten Republik bis zum Ausgang des 4. Jh. n.Chr.* (*Europäische Hochschulschriften Reihe II Rechtswissenschaft* 3905), Frankfurt am Main 2004.
- KASER, Max / KNÜTEL, Rolf: *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch*, München<sup>8</sup> 2005.
- KATZOFF, Ranon: Polygamy in P. Yadin?, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109 (1995), 128–132.
- Ders.: P.Yadin 21 and Rabbinic Law on Widow's Rights, in: *The Jewish Quarterly Review* 97 (2007), 545–575.

- Ders.: Sperper's Dictionary of Greek and Latin Termin in Rabbinic Literature – A Review Essay, in: JSJ (1989), 195–206.
- KING, Helen: Producing Woman: Hippocratic Gynaecology, in: Archer, Léonie J. / Fischler, Susan / Wyke, Maria (Hrsg.): New York 1994, 102–114.
- KING, Karen L. (Rez.): »Chattel or Person. The Status of Women in the Mishnah«, in: Religious Studies Review 18 (1992), 14–18.
- KLAWANS, Jonathan: Impurity and Sin in Ancient Judaism, New York 2000.
- KLEIN, Birgit E.: Erbinnen in Norm und Praxis: Fiktion und Realität im Erbstreit der Familien Liebmann – von Geldern, in: Gotzmann, Andreas / Wendehorst, Stephan (Hrsg.): Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich (Zeitschrift für historische Forschung. Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit 39), Berlin 2007, 175–205.
- Dies.: Herkunft, Ehe und Vererbung. Die Bedeutung von Familie und Genealogie in der jüdischen Kultur, in: Jörgens, Bettina (Hrsg.): Jüdische Genealogie im Archiv, in der Forschung und digital. Quellenkunde und Erinnerung, Essen 2011, 19–36.
- Dies.: Jüdisches Ehegüter- und Erbrecht der Vormoderne. Der Funktionswandel der *ketubba* und seine Folgen, in: L'Homme 22 (2011), 39–54.
- Dies.: Ungleichheiten als Chance? Jüdinnen und das jüdische Ehegüterrecht in Norm und Praxis, in: Aschkenas 17 (2007), 345–384.
- KNOFF, Franziska: Die Ehepolitik des Augustus (Octavian). Eine Untersuchung zu den Eheschließungen innerhalb der »domus Augustus«, Marburg 2012.
- KNOTHE, Hans-Georg: Die Geschäftsfähigkeit der Minderjährigen in geschichtlicher Entwicklung (Europäische Hochschulschriften Reihe II Rechtswissenschaft 325), Frankfurt am Main 1983.
- KÖVES-ZULAUF, Thomas: Römische Geburtsriten (ZETEMATA. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft), München 1990.

## *Literatur*

KRAEMER, Ross Shepard: *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York 1992.

KRAUSE, Jens-Uwe: *Gewalt und Kriminalität in der Spätantike (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte)*, München 2014.

Ders.: *Witwen und Waisen im Römischen Reich, Band II: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen*, Stuttgart 1994.

KRÜGER, Paul: *Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts*, München und Leipzig 1912.

KRUPP, Michael (Hrsg.): *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar*, Jerusalem 2002–2016.

Ders.: *Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar*, Jerusalem 2016.

KUNKEL, Wolfgang: *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1952.

LABOVITZ, Gail: *Rabbis and »Guerrilla Girls«: Thematizing the Female (Counter) Voice in the Rabbinic Legal System*, in: *Journal of Textual Reasoning* (2011) URL: <http://jtr.shanti.virginia.edu/volume-6-number-2/rabbis-and-guerrilla-girls-thematizing-the-female-counter-voice-in-the-rabbinic-legal-system/> (besucht am 17. 11. 2017).

Ders.: *»These are the Labors«: Constructions of the Woman Nursing Her Child in the Mishnah and Tosefta*, in: *NASHIM* 3 (2000), 15–42.

LAES, Christian: *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2011.

LAES, Christian / STRUBBE, Johann: *Youth in the Roman Empire: The Young and the Restless Years?*, Cambridge 2014.

- LANGER, Gerhard: Zum Vermögen von Frauen in der Ehe am Beispiel des Mischna- und Tosefta-Traktates Ketubbot, in: *Kairos* 35 (1992–1993), 27–63.
- LAPIN, Hayim (Hrsg.): Digital Mishnah URL: <http://www.digitalmishnah.org> (besucht am 23. 04. 2018).
- Ders.: Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee. A Study of Mishnah Tractate *Baba' Mesi'a*, Atlanta 1995.
- Ders.: Maintenance of Wives and Children in Early Rabbinic and Documentary Texts from Roman Palestine, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Tübingen 2003, 177–198.
- Ders.: *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine. 100–400 CE*, Philadelphia 2012.
- Ders.: The Law of Moses and the Jews: Rabbis, Ethnic Marking, and Romanization, in: Dohrmann, Natalie B. / Reed, Annette Yoshiko (Hrsg.): *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia 2013, 79–92.
- Ders.: The Rabbinic Class Revisited: Rabbis as Judges in Later Roman Palestine, in: Weiss, Zeev / u.a. Oded Irshai (Hrsg.): *»Follow the Wise«. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake 2010, 255–273.
- LEHNHARDT, Andreas: The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi. Constructs of »Rabbinic Mind« or Reflections of Social Reality?, in: Schäfer, Peter (Hrsg.): *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* 3, Tübingen 2002, 139–160.
- LEVICK, Barbara: Women and Law, in: James, Sharon L. / Dillon, Sheila (Hrsg.): *A Companion to Women in the Ancient World*, Oxford 2012, 96–106.

- LEVINE, David: Rabbis, Preachers, and Aggadists. An Aspect of Jewish Culture in Third- and Fourth-Century Palestine, in: Weiss, Zeev / u.a. Oded Irshai (Hrsg.): »Follow the Wise«. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine, Winona Lake 2010, 275–296.
- LEVINE, Lee I.: Bet Se'arim in Its Patriarchal Context, in: Perani, M. (Hrsg.): The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious (Qoh 10,12). Festschrift für Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday, Berlin 2005, 197–226.
- Ders.: Contextualizing Jewish Art. The Synagogues at Hammat Tiberias and Sepphoris, in: Kalmin, Richard / Schwartz, Seth (Hrsg.): Leuven 2003, 91–131.
- Ders.: Jews and Judaism in Palestine (70–640 CE): A New Historical Paradigm, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade, Göttingen 2017, 293–307.
- LEVINSON, Bernard M. / SHERMAN, Tina M.: Law and Legal Literatur, in: Niditch, Susan (Hrsg.): The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel, Oxford u.a. 2016, 396–414.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: Histoire et ethnologie, in: Annales 38 (1983), 1217–1231.
- LIEBERMAN, Saul: Tosefta Ki-fshuta. A Comprehensive Commentary on the Tosefta. Part VI: Seder Nashim, New York 1967.
- LIEBS, Detlef: Die Zwölf Tafeln im Vergleich mit griechischen und israelischen Kodifikationen, in: Burckhardt, Leonhard (Hrsg.): Berlin 2007, 87–101.
- Ders.: Römische Provinzialjurisprudenz, in: Temporini, Hildegard (Hrsg.): Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II: Principat, Bd. 15, Berlin 1976, 288–362.

- MACADAM: *Studies in the History of the Roman Province of Arabia. The Northern Sector* (British Archaeological Reports. International Series 295), Oxford 1986.
- MANDER, Jason: *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*, New York 2013.
- MARKS, Susan: *First Came Marriage. The Rabbinic Appropriation of Early Jewish Wedding Ritual* (Judaism in Context), Piscataway 2013.
- MARMORSTEIN, Arthur: *The Synagogue of Claudius Tiberius Polymarchus in Stobi*, in: *Jewish Quarterly Review* 27 (1937), 373–384.
- MARTIN, Dale B.: *Slavery and the Ancient Jewish Family*, in: Cohen, Shaye D. (Hrsg.): *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta 1993, 113–129.
- MAYER, Günter: *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart u.a. 1987.
- MAYER-MALY, Theo: *Römisches Recht*, Wien <sup>2</sup>1999.
- MCGINN, Thomas A. J.: *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, New York 1998.
- Ders.: *Widows and Patriarchy. Ancient and Modern*, London 2008.
- METTE-DITTMANN, Angelika: *Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps* (Historia Einzelschriften 67), Stuttgart 1991.
- MILGRAM, Jonathan S.: *From Mesopotamia to the Mishnah. Tannaitic Inheritance Law in its Legal and Social Contexts*, Tübingen 2016.
- MILLER, Stuart S.: *The Study of Talmudic Israel and/or Roman Palestine: Where Matters Stand*, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 433–454.
- MOMMSEN, Theodor / KRÜGER, Paul (Hrsg.): *Corpus Iuris Civilis*, Hildesheim 1889.

- MORGENSTERN, Matthias: Das jüdische Eherecht und der christliche Virginitätsdiskurs. Eine religionsvergleichende Skizze anhand des Traktates Ketubbot im Jerusalemer Talmud, in: Morgenstern, Matthias / Boudignon, Christian / Tietz, Christiane (Hrsg.): Männlich und weiblich schuf er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen, Göttingen 2011, 88–117.
- MOSCOVITZ, Leib: Legal Fictions in Rabbinic Law and Roman Law: Some Comparative Observations, in: Hezser, Catherine (Hrsg.): Tübingen 2003, 105–132.
- NATHAN, Geoffrey S.: The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition, London / New York 2000.
- NELSON, H.L.W.: Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones (Studia Gaiana 7), Leiden 1981.
- NEUDECKER, Reinhard: Frührabbinisches Ehescheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat Gittin, Rom 1982.
- NEUSNER, Jacob: A History of the Mishnaic Law of Women. Part Two. Ketubbot. Translation and Explanation, Leiden 1980.
- Ders.: Formative Judaism. Religious Historical and Literary Studies, Chico 1982.
- Ders.: From Mishnah to Scripture. The Problem of the Unattributed Saying. With Special Reference to the Division of Purities, Chico 1984.
- Ders.: From Scripture to Mishnah: The Origin of the *Mishnah's* Division of Women, in: Journal of Jewish Studies (1979), 135–148.
- Ders.: The Tosefta. Translated from the Hebrew, With a New Introduction. Vol. I and II, Peabody 2002.
- NIHAN, Christophe: Forms and Functions of Purity in Leviticus, in: Frevel, Christian / Nihan, Christophe (Hrsg.): Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, Leiden 2013, 311–367.

- OPPENHEIMER, Aharon: Rabbi Judah ha-Nasi, Tübingen 2017.
- OSLER, Douglas: The Compilation of Justinian's Digest, in: SZ 102 (1985), 129–184.
- OTTO, Karl Eduard (Hrsg.): Das Corpus Iuris Civilis, 7 Bd., Leipzig 1831–1839 (ND Aachen 1984 und 1985).
- OUDSHOORN, Jacobine G.: The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives. General Analysis and Three Case Studies on Law of Succession, Guardianship and Marriage (Studies on the Texts of the Desert of Judah), Leiden / Boston 2007.
- PAPAKONSTANTINOY, Kalliopi: Die Collatio Dotis. Mitgift und Miterben – Auseinandersetzung im römischen Recht, Köln u. a. 1998.
- PESKOWITZ, Miriam: Spinning Fantasies: Rabbis, Gender and History, Berkeley 1997.
- POMEROY, Sarah B.: Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York 1975.
- Dies.: The Murder of Regilla. A Case of Domestic Violence in Antiquity, Cambridge MA 2007.
- RABELLO, Alfredo Mordechai: Jewish and Roman Jurisdiction, in: An Introduction to the History and Sources of Jewish Law, Oxford 1996, 141–167.
- RAJAK, Tessa: The Jewish Community and its Boundaries, in: Lieu, Judith / North, John / Rajak, Tessa (Hrsg.): The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, London 1992, 9–28.
- Dies.: The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim, in: Schäfer, Peter (Hrsg.): The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture. Volume 1, Tübingen 1998, 349–366.
- RANKIN, David: Tertullian and the Church, Cambridge 1995.
- RAWSON, Beryl: Children and Childhood in Roman Italy, New York 2003.

*Literatur*

- RAWSON, Beryl: *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, London / Ithaca 1986.
- RICHARDSON, John: *Provincial Administration*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 111–123.
- ROBINSON, O.F.: *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome*, New York 2007.
- ROSELAAR, Saskia T.: *Local Administration*, in: *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 124–136.
- ROSEN-ZVI, Ishay: *Is the Mishnah a Roman Composition?*, in: Michal Bar-Asher Siegal, Tzvi Novick / Hayes, Christine (Hrsg.): *The Faces of Torah. Studies in the Texts and Contexts of Ancient Judaism in Honor of Steven Fraade*, Göttingen 2017, 487–508.
- ROTH, Martha T.: *Babylonian Marriage Agreements: 7th – 3rd centuries B.C.* (*Alter Orient und Altes Testament* 222), Kevelaer 1998.
- RUIZ MORELL, Olga / SALVATIERRA OSSORIO, Aurora: *Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres*. Ed. bilingüe con introducción, variantes textuales y notas de comentario, Estella (Navarra) 2001.
- SALLER, Richard P.: *Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household*, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991, 144–165.
- Ders.: *Familia and Domus, and the Roman Conception of the Family*, in: *Phoenix* 38 (1984), 336–355.
- Ders.: *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge 1994.
- SATLOW, Michael L.: *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.
- Ders.: *Slipping Toward Sacrament: Jews, Christians and Marriage*, in: Kalmin, Richard / Schwartz, Seth (Hrsg.): *Leuven* 2003, 65–89.
- SCHREMER, Adiel: *Divorce in Papyrus Se'elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan*, in: *HTR* 91 (1998), 193–202.

- SCHWARTZ, Seth: *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001.
- Ders.: »Rabbinic Culture« and Roman Culture, in: Goodman, Martin / Alexander, Philip (Hrsg.): *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine*, New York 2010, 283–299.
- Ders.: *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad*, Cambridge 2014.
- Ders.: The Political Geography of Rabbinic Texts, in: Fonrobert, Charlotte Elisheva / Jaffee, Martin S. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, 75–96.
- SHEMESH, Aharon: 4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), 244–263.
- Ders.: 4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law, in: *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), 244–263.
- SHERWIN-WHITE, Adrian N.: *The Roman Citizenship*, Oxford 1973.
- SIMON-SHOSHAN, Moshe: *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford 2012.
- SIVAN, Hagith: Pictorial Paideia: Children in the Synagogue, in: Grubbs, Judith Evans / Parkin, Tim (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, New York 2013, 532–555.
- SÖLLNER, Alfred: *Zur Vorgeschichte und Funktion der Actio Rei Uxorae* (Forschungen zum Römischen Recht 26), Köln 1969.
- STAGL, Jakob Fortunat: *Favor dotis. Die Privilegierung der Mitgift im System des römischen Rechts*, Wien u. a. 2009.
- STAHLMANN, Ines: *Der gefesselte Sexus: Weibliche Keuschheit und Askese um Westen des Römischen Reiches*, Berlin 1997.
- STEIN, Dina: A Maidservant and Her Master's Voice: Discourse, Identity, and Eros in Rabbinic Texts, in: *Journal of the History of Sexuality* 10 (2001), 375–397.

## *Literatur*

- STEMBERGER, Günter: Das Judentum in früh rabbinischer Zeit. Zu neuen Entwicklungen in der Forschung, in: *Historische Zeitschrift* (2015), 1–32.
- Ders., Der Aufstieg der Rabbinen: Von einer Gelehrtenelite zur religiösen Führung, 2013, URL: <https://electure-ms.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/vod/playlists%5C-/NaqBLb017F.html> (besucht am 10.01.2018).
- Ders.: Jews and Graeco-Roman Culture: From Alexander to Theodosius II, in: Aitken, James K. / Paget, James Carleton (Hrsg.): *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, New York 2014, 15–36.
- STOL, Marten: *Women in the Ancient Near East*, Boston / Berlin 2016.
- THOMAS, Y. P.: *Du châtement dans la cité: supplices corporels et peine de mort dans le monde antique, Vitae necisque potestas: la père, la cité, la mort*, Rom 1984.
- THOMAS, Yan Patrick: *Le Ventre: corps maternel, droit paternel*, in: *Le Genre humain* 14 (1986), 212–236.
- TREGGIARI, Susan: *Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it?*, in: Rawson, Beryl (Hrsg.): *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991, 31–46.
- Dies.: *Roman Marriage. Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.
- TROPPER, Amram D.: *Wisdom, Politics, and Historiography: Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford 2004.
- TUORI, Kaius: *The Emperor of Law. The Emergence of Roman Imperial Adjudication*, Oxford 2016.
- WASSEN, Cecilia: *Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple? Sanctuary Metaphors and Construction of Sacred Space in the Dead Sea Scrolls and Paul's Letters*, in: Ehrlich, Carl S. / Runesson, Anders / Schuller, Eileen (Hrsg.): *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity (Essays in Memory of Susan Haber)*, Tübingen 2013, 55–86.

- WASSERSTEIN, Abraham: A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18, in: *Jewish Quarterly Review* 80 (1989), 93–130.
- WATSON, Alan: Law and Society, in: Cairns, John W. / du Plessis, Paul J. (Hrsg.): *Edinburgh* 2007, 9–35.
- Ders.: *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, Athens, GA <sup>2</sup>1993.
- WEGNER, Judith Romney: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, New York 1988.
- WEISBERG, Dvora E.: *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism*, Hanover / London 2009.
- WEISER, Wolfram / COTTON, Hannah M.: Neues zum »Tyrischen Silbergeld« herodianischer und römischer Zeit, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 139 (2002), 235–250.
- WEISS, Zeev: Burial Practices in Beth She’arim and the Question of Dating the Patriarchal Necropolis, in: Weiss, Zeev / u.a. Oded Irshai (Hrsg.): »Follow the Wise«. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake 2010, 207–231.
- WHITMARSH, Tim: *The Second Sophistic*, Oxford 2005.
- WILLIAMS, Margaret: The Jewish Family in Judaea from Pompey to Hadrian – the Limits of Romanization, in: George, Michele (Hrsg.): *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*, New York 2005, 159–182.
- YADIN, Yigael: Expedition D – The Cave of Letters, in: *IEJ* (1962), 227–257.
- YADIN, Yigael / GREENFIELD, Jonas C. / YARDENI, Ada: Babatha’s »Ketubba«, in: *Israel Exploration Journal* 1 (1994), 75–101.
- YARDENI, Ada: *Nahal Se’elim Documents*, Beer Sheva 1995.
- ZWEIGERT, Konrad / KÖTZ, Hein: *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatsrechts*, Tübingen <sup>2</sup>1996.