

"So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen" : weibliche Fertilität, Embryogenese und Rechtsdenken in rabbinischer Auslegung am Beispiel von Numeri 5,28

Autor(en): **Dubrau, Alexander**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **72 (2016)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961485>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

**„So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen“
Weibliche Fertilität, Embryogenese und Rechtsdenken
in rabbinischer Auslegung am Beispiel von Numeri 5,28**

Von Alexander Dubrau*

Abstract

This paper deals with various rabbinic interpretations of Numbers 5:28 from a halakbic legal perspective. This verse in Numbers 5 appears in the context of a description about a rite which aims to prove whether or not a married woman is under suspicion of adultery (Sota). While in the biblical context the exact meaning of the lemma regarding an innocent woman is unclear, the Tannaitic Midrashim, Sifre Bemidbar and Sifre Zuta, open a discussion about merit (Zekhut) which becomes apparent in female fertility discussions. I claim that the controversy between R. Ishma'el and R. Aqiva concerning female fertility, and (in the case of R. Ishma'el) antenatal influence over the foetus, is to be understood as a controversy between teleological (R. Ishma'el) and exclusively exegetical (R. Aqiva) oriented approaches. While the former approach combines factual arguments with exegetical considerations, the latter negates this possibility by applying only to exegetic argumentation. These approaches shape the ongoing discussion concerning fertility for the innocent Sota. The paper explores insights of rabbinic legal methodology based on the example of rabbinic discussions of female fertility with recourse to Numbers 5:28, and discusses their development trajectories in Tannaitic and Amoraic literature.

Rabbinische Äusserungen zur weiblichen Fertilität und Embryogenese finden sich in den klassischen Quellen vor allem in den eherechtlichen Abhandlungen der Ordnung *Nashim* (Frauen) und im die rituelle Unreinheit der Frau während und nach der Menstruation behandelnden Traktat *Nidda*. Embryologische wie auch gynäkologische Anmerkungen und Behauptungen werden in rabbinischen religionsgesetzlichen (halachischen) Stellungnahmen oder in Sinnzusammenhängen aggadischer, das heisst narrativer rabbinischer Überlieferungen in zuweilen lapidarer Form vermittelt. Bei der

* Dr. Alexander Dubrau, Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. – Der Aufsatz geht auf einen am 01. Juli 2015 am Asien-Afrika-Institut der Universität Hamburg gehaltenen Vortrag zum Thema „Das Bitterwasser und sein Einfluss auf sanfte Geburt, Geschlecht und Aussehen des Kindes – Ein Kapitel talmudischer Hermeneutik im Kontext von Numeri 5“ zurück. Die Umschrift hebräischer Namen und Wörter erfolgt ausspracheorientiert; die Abkürzungen der Traktate orientieren sich an GÜNTER STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 2011. Die Bibelzitate orientieren sich an der Übersetzung von Leopold Zunz.

Beschäftigung mit spätantiken jüdischen Texten der für den heutigen Leser meist fremden Thematik kultischer Reinheitsgesetze scheint es geboten, die in den Quellen sporadisch und in den Gedankenfolgen rabbinischer Stellungnahmen zuweilen nur kasuistisch und mitunter disparat überlieferten Aussagen zum Thema im Zusammenhang der Genese des nachbiblisch rabbinischen Rechts wie auch des kulturellen Umfelds zu erschliessen. Zwar gründen die in der Mischna und besonders im Babylonischen und Palästinischen Talmud herausgebildeten rabbinischen embryologischen Abhandlungen auf biblische Traditionen, gehen jedoch – wie im Folgenden beispielhaft gezeigt wird – im Detail meist über die biblischen Bestimmungen hinaus oder weichen sogar von diesen ab. Die in der rabbinischen Literatur im Hinblick auf das Finden neuer Bedeutungszusammenhänge überaus produktive Spannung zwischen dem biblischen und dem nachbiblischen jüdischen Recht zeigt sich besonders in rabbinischen Interpretation biblischer Reinheitsrituale. Die Entscheidungen über rein (טהור) und unrein (טמא) waren im – keinesfalls kontinuierlich verlaufenden – Übergang von pharisäischer zur rabbinischen *Halacha* die strittigsten und trugen für die sich herausbildende rabbinische Bewegung ab dem ersten Jahrhundert n. Zw. entscheidend zur Abgrenzung nach aussen bei. Die rabbinischen Ausführungen über die des Ehebruchs verdächtige verheiratete Frau (*Sota*), dem das so genannte *Sota*-Ritual in Num 5,11-31 zu Grunde liegt, legen darüber Zeugnis ab.¹

Numeri 5 beschreibt eine rituelle Handlung, bei der die des Ehebruchs verdächtige Frau durch Bitterwasser (מים המאררים)² in einer von einem Priester vorgenommenen kultischen Handlung auf ihre rituelle Rein- beziehungsweise Unreinheit geprüft wird, um den gegen sie erhobenen Verdacht der sexuellen Unreinheit abschliessend aufzuklären. Ehebruch ist nach Lev 20,10 und Dtn 22,22 eine schwere Sünde und wird – unabhängig vom Geschlecht – mit dem Tod bestraft. Bei einem Verdacht auf Ehebruch kann

1 Hebräisch סוטה („Abtrünnige, Untreue“), abgeleitet von שטה („abweichen“), „abwenden“ etc. Mit dem Begriff *Sota* (pl. *Sotot*) bezeichne ich neben dem *Sota*-Ritual in Anlehnung an das biblische und rabbinische Verständnis von Num 5 auch die des Ehebruchs verdächtige und im Ritual geprüfte Frau. Da die sexuelle Unreinheit im Unterschied zu anderen Arten ritueller Unreinheit an eine sündhafte Handlung gebunden ist, verwende ich im Folgenden bei einer kultisch „unreinen“ oder „reinen“ *Sota* gemäss der biblischen beziehungsweise rabbinischen Vorstellung synonym die Bezeichnung „schuldig“ oder „unschuldig“.

2 Zum Begriff „Bitterwasser“ vgl. u. a. TIKVA FRYMER-KENSKY, The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11-31), in: *Vetus Testamentum* 34 (1984), S. 11-26, hier S. 25-26.

auf der Grundlage menschlichen Ermessens kein Urteil gefällt werden, es steht anders als beispielsweise bei der rituellen Verunreinigung durch einen menschlichen Leichnam, der Totenunreinheit (טומאת מת), keine adäquate Form eines Reinigungsverfahrens zur Verfügung. In diesem Fall kommt nach biblischer Konzeption das *Sota*-Ritual zur Anwendung.³

Der Sünde des Ehebruchs⁴ haftet damit auch eine moralische Unreinheit an, die weitreichende halachische Konsequenzen hat und auf die folgende Generation übertragen wird; sicher ein, wenn zweifelsohne nicht der einzige Grund dafür, dass die Bibel die Frage der sexuellen Unreinheit im Kontext eines Rituals zur Prüfung eines Ehebruchs allein seitens der Frau thematisiert.⁵ Bis zum Zeitpunkt der *Sota*-Prüfung verharrt die des Ehebruchs verdächtige Person im zu sühnenden Zustand ritueller Unreinheit.

Eine Besonderheit des Rituals zeigt sich im Phänomen des Auswaschens des Gottesnamens in „heiligen Wasser“ (V. 17, מים קדשים); ein Novum rabbinischer Prämissen, da der Gottesname weder ausgesprochen – dies ist einzig dem Hohepriester am Versöhnungstag im Tempel vorbehalten – noch unachtsam aufgeschrieben beziehungsweise auf Geschriebenen weggeworfen werden darf.⁶ In Num 5,27-28 ist zu lesen:

3 Für die Rabbinen ist auch das Entblößen der Scham (Lev 20,18) durch einen fremden Mann ein Grund für die Einleitung des *Sota*-Verfahrens, siehe z. B. SifZuta 5,19 (235).

4 Die Affinität zwischen Unreinheit und Sünde ist in biblischen und rabbinischen Texten allgegenwärtig. Das *Minḥa*-Opfer im *Sota*-Ritual hat mit dem individuellen Sühnopfer (חטאת) viele Gemeinsamkeiten: Das Ritual findet vor dem Heiligtum statt, in V. 15 wird es als מנחת זכרון bezeichnet und verweist auf die Schuld, das Fehlverhalten und die Sünde der Frau (מזכרת עון), einige Opferteile werden nicht verbrannt und dem Priester gegeben.

5 Ein Kind einer aus Ehebruch hervorgegangenen Beziehung gilt als ממזר / ממזרת (*mamzer* / *mamzeret*; „Bastard“). Dieser hat in kultischen Handlungen eine Sonderstellung, eine Heirat wird von einem rabbinischen Gericht nur mit anderen ממזרים / ממזרות (*mamzerim* / *mamzerot*) anerkannt.

6 Nach SifBem § 12 (18) warnt der Hohepriester die *Sota*: „Sei nicht die Veranlassung dazu, dass der grosse Name, der in Heiligkeit geschrieben ist, durch das Wasser weggewischt werde.“ – Vgl. dazu auch die Diskussion über das Verwischen des Abschnittes über die des Ehebruchs verdächtige Frau einer Torarolle in b*Sota* 20a-b. Aufgrund dieser und weiterer biblischer Bestimmungen in Num 5 verweist die Forschung auf die Sonderstellung des Rituals in der jüdischen Tradition, vgl. MICHAEL FISHBANE, Accusations of Adultery. A Study of Law Scribal Practice in Numbers 5:11-31, in: *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), S. 25-45; HERBERT C. BRICHTO, The Case of the *Sota* and a Reconsideration of Biblical Law, in: *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), S. 55-70, hier

(27) Und hat er sie das Wasser trinken lassen und unrein ist und sich an ihrem Mann versündigt hat, so wird das fluchbringende Wasser der Bitterkeit (הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים) in sie gehen und ihr zum Verderben werden, dass ihr der Bauch anschwellen und ihre Hüfte schwinden wird, und es wird die Frau zum Fluch werden unter ihrem Volk. (28) Und wenn die Frau nicht verunreinigt wurde, sondern rein ist, so bleibt sie unversehrt und empfängt Samen (וְאִם-לֹא נִטְמָאָה הָאִשָּׁה וְטָהְרָה הוּא וְנִקְתָּה וְנִזְרָעָה זָרַע).

Ausgehend vom Verständnis von V. 28 führen die Rabbinen der talmudischen Zeit eine kontroverse Diskussion über den Einfluss des im *Sota*-Ritual verwendeten Bitterwassers auf die weibliche Fertilität und Embryogenese. Der Beitrag widmet sich diesen in der rabbinischen Auslegung zum *Sota*-Ritual diskutierten Aspekten. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht eine frührabbinische Kontroverse zur Frage weiblicher Fertilität und zum antenatalen Einfluss auf Geschlecht und Aussehen des Kindes. Ausgehend von Numeri 5,28 ist zunächst nach dem Deutungshorizont der rabbinischen Kommentare sowie deren methodologischen Konzeptionen zu fragen, die – dies ist für das Verständnis der Vorstellung vom antenatalen Einfluss auf Geschlecht und Aussehen des Kindes entscheidend – auch Aufschluss über literarhistorische Erkenntnisse vermitteln. Dabei geht es nicht nur um die aus einer Auslegungstradition generierten Prämissen, auch der von den Rabbinen selbst reflektierte Sachverhalt der Einbettung vernünftiger Argumentationsfolgen in das rabbinische Projekt einer detaillierten Erschliessung des biblischen Ritualgesetzes in einer Epoche ohne Tempel und ohne eine kultisch reine Priesterschaft ist zu berücksichtigen. Auf das *Sota*-Ritual bezogen wirft dies eine Reihe von Fragen auf. Warum wird der weiblichen Fertilität und der Embryogenese im rabbinischen Kommentar zum *Sota*-Ritual eine so grosse Bedeutung zugewiesen? Wie werden embryologische Stellungnahmen in den exegetischen Kontext eingebettet? Sowie, welche Konzeptionen liegen diesen rabbinischen Vorstellungen zu Grunde? Aus den rabbinischen Entwürfen erschliessen sich weitere konzeptionelle Fragen, die im Folgenden allenfalls angesprochen, nicht jedoch im gebührenden Masse behandelt werden können. Wird dem Bitterwasser des *Sota*-Rituals eine reale, essentielle Wirkung im Körper der Frau zugeschrieben? Wie ist der Übergang vom Status einer „zweifelhaft“ kultischen Rein- beziehungsweise Unreinheit der des Ehebruchs verdächtigten Frau vor dem Ritual hin zu der im Ritual gewonnenen konkreten Wesensbestimmung (die Frau *ist* entweder kultisch rein oder unrein) zu fassen?

S. 55, und ADRIANA DESTRO, *The Law of Jealousy. Anthropology of Sotah* (Brown Judaic Studies, Bd. 181), Atlanta, GA 1989.

Die zu erörternden spätantiken Texte zum *Sota*-Ritual spiegeln divergierende Deutungskonzepte im rabbinischen Schriftverständnis wider, die wiederum Einsichten in das rabbinische Rechtsdenken und die rabbinische Rechtsmethodik vermitteln. Einerseits dominiert im rabbinischen Verständnis von Num 5,28 eine teleologische Deutung der Schrift,⁷ andererseits ein Schriftverständnis, dem gemäss sich der Interpret des göttlichen Wortes ausschliesslich am Primat der Schriftexegese orientiert. Die rabbinische Diskussion zeigt beispielhaft das von den Rabbinen reflektierte Spannungsfeld der Gewichtung exegetischer Schlüsse und einer vornehmlich an sachlichen Vernunftgründen orientierten Auseinandersetzung. Die folgenden Ausführungen nehmen dieses rabbinische Rechtsdenken mit in den Blick. Der Beitrag knüpft an eine Forschungsrichtung, die versucht, Überlieferungsprozesse in der rabbinischen Literatur im Licht der Einsichten „rabbinische(r) Rechtsgeschichte“ wie auch der „Geschichte der rabbinischen Rechtsmethodik“ zu verstehen.⁸ Er möchte exemplarisch zeigen, dass zum Verständnis rabbinischer Stellungnahmen die den Redaktionsprozess der rabbinischen Texte selbst prägenden differenzierten methodologischen Herangehensweisen der Rabbinen als entscheidender Faktor für das Verständnis der Überlieferungsprozesse mitzudenken sind.

1. Zum Verständnis von Num 5,28 in der Bibel

Der biblische Zugang zur Frage der Reinheit und Unreinheit der des Ehebruchs verdächtigten Frau ist dichotom: Im Falle sexueller Unreinheit wird ihr Uterus zerstört und ihr damit jede Möglichkeit einer zukünftigen Schwangerschaft genommen; im Fall ihrer Unschuld wird sie „Samen empfangen“.⁹

7 Zum teleologischen Rechtsdenken aus rechtswissenschaftlicher Perspektive vgl. FERNANDO LEAL, *Ziele und Autorität. Zu den Grenzen teleologischen Rechtsdenkens*, Baden Baden 2014. Zur ausführlich geführten Debatte um die Begriffe „Deontologie“ und „Teleologie“ in der christlichen Theologie vgl. den Sammelband ADRIAN HOLDEREGGER / WERNER WOLBERG (Hg.), *Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 135), Fribourg / Freiburg i. Br. / Wien 2012 (2013).

8 RONEN REICHMAN, Von vier und mehr Gründen, warum man die *Pe'a* für die Armen am Feldende stehen lassen soll, in: *Trumah* 15 (2005), S. 79-98, hier S. 79. Reichmans Ausführungen erheben methodologischen Anspruch; die Erschließung rabbinischer Methodologie kann und sollte als Argument für die Textgeschichte fruchtbar gemacht werden.

9 Ishay Rosen-Zvi weist auf die Spannung, die zwischen der Beschwörung der Frau durch den Priester (V. 21-22) und der optional positiven Wirkung des

Der Wortlaut *so bleibt sie (die Frau) unversehrt und empfängt Samen* (וּנְזֶרְעָה וְנִקְתָּהּ) (זרע, V. 28) beschreibt die positive Auswirkung des Bitterwassers für die des Ehebruchs beschuldigte kultisch reine Frau. Die Wendung führt die Aussage von V. 19 weiter aus. In diesem Vers findet die rituelle Reinheit der unschuldigen *Sota* erstmals Erwähnung: *Wenn kein Mann dich beschlafen hat [...] so bleibe unverletzt von diesem fluchbringenden Wasser der Bitterkeit* (שָׁכַב אִישׁ אֶתְךָ [...] הַנְּקִי אִם לֹא) (מִמֵּי הַמְּרִים הַמְּאַרְרִים הָאֵלֶּה). Numeri 5,28 impliziert über die Aussage der körperlichen Unversehrtheit der reinen *Sota* (V. 19) hinaus weibliche Fertilität und generiert eine Konzeption, die keinesfalls vorschnell als Einleitung einer Schwangerschaft zu definieren ist.¹⁰ Nach Frymer-Kensky ist es sogar denkbar, dass mit der biblischen Formulierung dem Wasser selbst die Möglichkeit der Einleitung einer Schwangerschaft zugesprochen wird, eine Konzeption, die sich auf (magische) Implikationen des Bitterwassers – eine mit dem Staub der Stiftshütte und dem ausgewaschenen Gottesnamen vermischten Substanz – beruft und somit eine Befruchtung ohne männlichen Samen voraussetzt.¹¹ Die Vorstellung einer asexuellen Fortpflanzung ist, zumindest auf Grundlage des levitischen Reinheitssystems der Bibel, stark zu bezweifeln.¹²

Wassers in V. 28 besteht: “The priest explains, while administering the oath, that ‘the accursed water of bitterness’ has only harmful qualities; the wife will be hurt if guilty (21, 22), but merely unharmed if innocent (19). The priest mentions no possible positive consequences to drinking the water, strictly asserting that the pure woman ‘will be free from this water of bitterness.’ Only in the description of the consequences of drinking (28) do we find an additional promise in the verses: the woman will both be ‘free’ and ‘be sown with seed.’” (ISHAY ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual. Gender, Temple and Midrash*, transl. from the Hebrew by Orr Scharf (Journal for the Study of Judaism / Supplements, Bd. 160), Leiden / Boston 2012, S. 122).

10 Die זרע-Metaphorik bezeichnet das in der Schrift wie auch in anderen nahöstlichen Kulturen bekannte anthropologische Konzept des „Einpflanzen“, wobei die Frau als das Feld und die Erde als die „Mutter Erde“ angesehen wird (dazu detailliert TIKVA FRYMER-KENSKY, *The Planting of Man: A Study of Biblical Imagery*, in: JOHN H. MARKS / ROBERT M. GOOD [Hg.], *Love and Death in the Ancient Near East – Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guilford 1987, S. 129-136).

11 “We cannot discard the further possibility that the waters themselves, coming from the sacred realm (holy water, with dust from the tabernacle floor) and bearing the name of God, were believed to functions an impregnating force, and that the woman was believed to become pregnant as a direct result of this trial” [FRYMER-KENSKY, *The Strange Case* [Anm. 2], S. 19).

12 Der Bibel ist dieses Phänomen nicht bekannt. In 1 Sam 4,19-20 wird lediglich von einer Frühgeburt berichtet, bei der eine Geburt durch die Erregung der

Sollte die Bibel vom Phänomen einer durch das Bitterwasser ausgelösten Schwangerschaft ausgehen, wäre es naheliegend, das Bitterwasser in das biblische System von „Rein“ und „Unrein“ zu integrieren.¹³ In der Bibel findet sich jedoch kein Hinweis auf eine kultisch leichte Verunreinigung der Personen, die das Bitterwasser berühren oder damit Umgang haben, wie auch kein Hinweis auf einen Kleiderwechsel bei der *Sota*, das Waschen der Kleidung, ein Tauchbad oder eine kultische Verunreinigung bis zum Sonnenuntergang belegt ist. Diese Riten, wie sie beispielsweise bei der Verbrennung der roten Kuh zur Gewinnung von Reinigungswasser zur Anwendung kommen (Numeri 19), würden den kultischen Status des Bitterwassers im biblischen Reinheitssystem – und damit auch die Hypothese einer durch die Einnahme des Wassers initiierten ungeschlechtlichen Fortpflanzung – spezifizieren.¹⁴ Andererseits verlangt die in V. 28 belegte *Nif'al*-Form von זרע (hier: „schwanger werden“) im Kontext des *Sota*-Rituals nach weiteren Erklärungen.¹⁵

Mutter eingeleitet wurde. Zum Themenkomplex vgl. bereits FRITZ KAHN, *Das Versehen der Schwangeren in Volksglaube und Dichtung*, Frankfurt a. M. 1912, S. 19 ff., und REUBEN JOSEF WUNDERBAR, *Biblisch-talmudische Medizin (drittes Heft). Pathologie und Chirurgie der alten Israeliten*, Riga / Leipzig 1852, S. 51. Zum „Versehen der Schwangeren“ aus einer Perspektive der Körpergeschichte vgl. BARBARA DUDEN, *Die Gene im Kopf - der Fötus im Bauch: Historisches zum Frauenkörper*, Hannover 2002.

- 13 Einen prägnanten Überblick zum biblisch rituellen System von „Rein“ und „Unrein“ bietet JACOB MILGROM, *The Dynamics of Purity in the Priestly System*, in: MARCEL J. H. M. POORTHUIS / JOSHUA SCHWARTZ (Hg.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus* (Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 2), Leiden / Boston / Köln 2000, S. 29-32.
- 14 Vgl. Lev 22,15 und FRYMER-KENSKY, *The Strange Case* (Anm. 2), S. 22. – Im Fall einer kultischen Verunreinigung durch das Bitterwasser wäre auch von einer rituellen Verunreinigung des Priesters auszugehen. Ein Vergleich zwischen dem *Sota*-Ritual und dem Ritual der „roten Kuh“ erfolgt bereits in der rabbinischen Literatur, vgl. z. B. SifBem § 10 (16); tSota 1,8 und ySota 2,2/18a über die Menge des Staubes für das Bitterwasser und der Asche für das Reinigungswasser.
- 15 Grundsätzlich ist zwischen זרע (*Nif'al*), das heisst der Fähigkeit, Samen zu empfangen, und der Aussage über die Geburt eines Kindes zu unterscheiden. – Schwierigkeiten bereitet in diesem Kontext die *Hif'il*-Form von זרע („Samen austossen“) in Lev 12,2 (אִשָּׁה כִּי תִרְיַע); vgl. auch bBer 60a אשה מזרעת [...] איש מזרע, wo „Geburt“ grundsätzlich mitzudenken ist, wie auch die Bedeutung „Samen empfangen“ möglich ist. Erbele-Küster bringt die Formulierung mit „den Fortpflanzungstheorien des Alten Orients und der Antike“, die sich mythischen Denkformen des weiblichen Samens bedienen, in Zusammenhang (DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15*, Göttingen 2008, S. 103). Vgl. dazu auch FRYMER-KENSKY, *The*

Ob die in V. 28 bezeichnete (Wieder-) Erlangung der Fertilität biblisch mit der Konzeption des Verdienstes für die – wie sich im Ritual herausstellt – unschuldig zur *Sota*-Zeremonie geführten reinen Frau vereinbaren lässt,¹⁶ wird aus dem Text nicht eindeutig ersichtlich. Das Ziel des Rituals besteht darin, die kultische Reinheit der *Sota* festzustellen und – im Fall der Unschuld der Frau – die rechtliche Weiterführung der Ehe zu garantieren. Bei kultischer Reinheit der Frau ist eine (erneute) Schwangerschaft deshalb folgerichtig und bezeugt gleichsam ihre Unschuld. Nach biblischem Verständnis führt das Bitterwasser die Frau vom Zustand zweifelhafter Unreinheit in eine Situation, in der sie den – das rituelle Leben im Tempel oder dem eigenen Haus – bestimmenden Kategorien „rein“ oder „unrein“ eindeutig zugeordnet werden kann. Eine (erneute) geschlechtliche Fortpflanzung könnte damit als Letztbeweis ihres kultischen Reinheitsstatus verstanden werden. Moralische Implikationen wie etwa die Lohnkonzeption, die sich vor dem Hintergrund des für die Frau erniedrigenden Ritualverfahrens aufdrängt, müssen dabei nicht zwangsläufig eine Rolle spielen.

Numeri 5,27 berichtet von der negativen Wirkung des Wassers. Der Wortlaut *ibr Bauch wird anschwellen und ihre Hüfte schwinden* (וַצְרֹתָהּ בְּטֶנָּה וְנִפְלְאָה (יִרְכָּה) weist auf eine den Bauch- und Genitalbereich zerstörende Erscheinung und hat – in Abgrenzung zu V. 28 – weibliche Infertilität im Blick. Zu denken wäre beispielsweise an einen prolabierenden Uterus, sicher jedoch an Sterilität. Einige Forscher interpretieren den biblischen Wortlaut als Abtreibung, eine Erklärung, die kaum überzeugt, da die Schrift keine Hinweise auf eine Schwangerschaft der *Sota* übermittelt.¹⁷ Das Lemma lässt zudem

Strange Case (Anm. 2), S. 18-19 v. a. Fussnote 13. Über den aristotelischen Einfluss auf rabbinisch embryologische Theorien und die Vorstellung des „weiblichen Samens“ vgl. auch MATTHIAS MORGENSTERN, *Nidda. Die Menstruierende. Übersetzung des Talmud Yerushalmi*, Band VI/1, Tübingen 2006, S. 195 ff. (Nachwort). In der frühen rabbinischen Literatur wird – soweit ich sehe – die Möglichkeit eines Schwangerschaftseintritts ohne männliche Befruchtung verworfen, wobei der talmudischen Tradition bereits die Vorstellung einer Befruchtung durch im Wasser schwimmendes Spermium geläufig ist (bChag 14b-15a). Die Entwicklung des Motivs einer Schwangerschaft ohne Befruchtung in den mittelalterlichen jüdischen und nichtjüdischen Quellen diskutiert SIMCHA EMANUEL, Pregnancy without Sexual Relations in Medieval Thought, in: *Journal of Jewish Studies* 62 (2011), S. 105-120.

16 So FRYMER-KENSKY, *The Strange Case* (Anm. 2), S. 19.

17 Nach Ansicht einiger Forscher ist eine Schwangerschaft Voraussetzung für das *Sota*-Ritual, so beispielsweise John Sturdy in *The Cambridge Bible Commentary*: “Though this is not stated, the woman must clearly already be pregnant, and

offen, ob diese Erscheinung den unmittelbaren Tod zur Folge hat, V. 31 besagt lediglich, dass die Frau ihre Schuld tragen muss.

2. Zum rabbinischen Verständnis von Num 5,28

Die zahlreichen rabbinischen Referenzen zum *Sota*-Ritual zeichnen ein im Detail verschiedenes Bild als das in der Schrift vermittelte, sicher ein Grund dafür, dass die rabbinischen Kommentare zum *Sota*-Ritual in der Forschungsliteratur der letzten Jahrzehnte ein im Vergleich zur Erforschung rabbinischer Auslegungen zu anderen biblischen Ritualen ungleich grösseres Echo fanden. Aus den rabbinischen Quellen zum *Sota*-Ritual leiten sich unterschiedliche Fragestellungen hermeneutischer,¹⁸ soziohistorischer oder

this is no doubt at the root of the husband's suspicions" (JOHN STURDY, *Numbers*, Cambridge 1976, S. 45). Wenngleich diese Deutung in der Gefolgschaft weiterer Aussagen dieses Kurzkomentars aus den 80er Jahren der Harmonisierung des häufig als misogyn verstandenen Rituals geschuldet ist, entbehrt sie jeglicher biblischen Grundlage und findet auch in rabbinischen Kommentaren keinen Widerhall. Sturdy liest V. 28, wenngleich er sich diesbezüglich nicht explizit äussert, in einem völlig neuen Deutungszusammenhang: Die reine Frau wird das Kind zur Welt bringen, mit dem sie vor dem Ritual bereits schwanger ist. Frymer-Kensky erklärt das Phänomen medizinisch als *prolapsed uterus*: "The most probable explanation for the phrase *wəšābētā bītnāh wənāpēlā yērekāh* is that the woman suffers the collapse of the sexual organs known as a prolapsed uterus. In this condition, which may occur after multiple pregnancies, the pelvic floor (weakened by the pregnancies) collapses, and the uterus literally falls down. It may lodge in the vagina, or it may actually fall out of the body through the vagina. If it does so, it becomes edematous and swells up like a balloon. Conception becomes impossible, and the woman's procreative life has effectively ended [...]. The phrase *wənāpēlā yērekāh* could also be an allusion to this 'fall' of the uterus, with *yārek*, a synonym for *beten*. *yārek* might also refer to the genitalia, in which case the 'falling' might be the sagging of the cervix or of the external genitals under pressure from the collapsed uterus [...]" (FRYMER-KENSKY, *The Strange Case* [Anm. 2], S. 20-21). Andere Forscher verbinden mit dem biblischen Wortlaut *ירכה ונפלה בטנה וצבתה* „false pregnancy“ beziehungsweise „hysterical neurosis“ (BRICHTO, *The Case of the Sota* [Anm. 6], S. 66). Jack M. Sasson interpretiert die Strafe als *Thrombophlebitis* (oberflächliche Venenentzündungen), was zu Schwellungen rund um die Vulva und den Bauch führen kann (JACK M. SASSON, *Numbers 5 and the "Water of Judgement"*, in: *Biblische Zeitschrift* NF 16 [1972/16], S. 249-251, hier S. 250 Anm. 15). Vgl. dazu auch DESTRO, *The Law of Jealousy* (Anm. 6), S. 123.

18 Vgl. besonders MOSHE HALBERTAL, *מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים*, Jerusalem 1997, S. 94-102.

anthropologischer,¹⁹ historischer oder thematischer Natur ab.²⁰ Zudem ergeben sich vielfältige Ansätze für die Gender-Forschung.²¹ Die umfassendste Studie zum Themenkomplex liegt von Rosen-Zvi vor, der die Spannung zwischen dem biblischen Ordal und dem in Mischna- Traktat *Sota* gezeichneten Bild des Rituals herausarbeitet. Er weist nach, dass die im halachischen Diskurs eingebettete Beschreibung des Rituals (*Inyan Sota*) in der Mischna einen prozessualen Bestrafungsakt verhandelt, in dem die biblische Option der Reinheit der Frau weitgehend ausgeblendet wird (der Terminus *Ordal* ist deshalb für das rabbinische Verständnis vom *Sota*-Ritual abzulehnen). Vor diesem Hintergrund diskutiert Rosen-Zvi den Zugang der Mischna zum *Sota*-Ritual unter Bezugnahme verschiedener kulturwissenschaftlicher Theoreme.²² Die im Folgenden vertretene rechtstheoretische

19 Vgl. DESTRO, *The Law of Jealousy* (Anm. 6) und MARY DOUGLAS, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield 1993, S. 161-164.

20 Vgl. besonders LISA GRUSHCOW, *Writing the Wayward Wife: Rabbinic Interpretations of Sotah* (Ancient Judaism and Early Christianity, Bd. 62), Leiden / Boston 2006; MICHAEL L. SATLOW, 'Texts of Terror: Rabbinic Texts, Speech Acts, and the Control of Mores, in: *AJS Review* 21 (1996), S. 273-297, und MICHAEL L. SATLOW, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetoric of Sexuality* (Brown Judaic Studies, Bd. 303), Atlanta, GA 1995.

21 Zu nennen wären zunächst die historischen Gender-Zugänge bei JUDITH HAUPTMANN, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder 1998, S. 15-29, und TAL ILAN, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 44), Tübingen 2006, S. 136-141, sowie die Diskussion bei ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* (Anm. 9). – Zur Gender-Forschung in der rabbinischen Literatur im Allgemeinen vgl. ELIZABETH SHANKS ALEXANDER, *The Impact of Feminism on Rabbinic Studies*, in: JONATHAN FRANKEL (Hg.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, New York, NY / Oxford 2000, S. 101-118. Feministische Aspekte besonders unter dem Blickpunkt der Sexualität in der rabbinischen Literatur diskutieren DANIEL BOYARIN, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society, Bd. 8), Berkeley 1997; DAVID BIALE, *Eros and the Jews*, Berkeley 1992 und HOWARD EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, MI 1990.

22 Die entscheidenden Fragestellungen für ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* (Anm. 9) lauten: "Why does the Mischnah reformulate a ritual that has already been described in the Torah in great detail? What is the meaning of the numerous differences between the course of the ritual in the Torah and the Mischnah? What is the origin of the 'new' elements of the Mischnaic ritual? What is their relation to the real Second Temple, and what was their function in the world of the Tannaim after the destruction?" (ebd., S. 1).

Herangehensweise zu einem Aspekt im Ritualgesetz der *Sota* versteht sich als Bereicherung dieses Ansatzes.

Das in Numeri 5 gezeichnete Bild einer nicht weiter spezifizierten Form weiblicher Fertilität der reinen Frau bricht im rabbinischen Diskurs zugunsten eines differenzierten Deutungsverständnisses auf. Die Rabbinen wenden sich zum einen weiteren – in der Bibel nicht zum Tragen kommenden – Aspekten weiblicher Fertilität zu, wie z. B. die Frage, ob unfruchtbare Frauen zum Trinken des Bitterwassers verpflichtet sind beziehungsweise wie sich das Bitterwasser auf die weiblichen Geschlechtsorgane oder auf einen – durch den Ehebrecher oder durch den Ehemann vor dem vermeintlichen Ehebruch gezeugten – Fötus auswirkt. Zum anderen verbinden die Rabbinen mit dem *Inyan Sota* das Thema der Anrechnung von Lohn der reinen Frau. Der Topos des Verdienstes findet in der rabbinischen Reflexion zu V. 28 im Horizont prozessualen Rechtsdenkens Eingang. Er gliedert sich in einen in der talmudischen Literatur in verschiedenen thematischen Zusammenhängen angesprochenen Lohndiskurs ein. Im Fall der *Sota* kommt nach der Auffassung einiger Rabbinen der ihr zustehende Verdienst jedoch allein in der diesseitigen Welt und nicht, wie in anderen Ausführungen der rabbinischen Lohndiskussion, in der zukünftigen Welt zur Geltung.²³

2.1 *Sifre Numeri (SifBem) und Sifre Zuta (SifZuta) zu Num 5,28*

Während die Rabbinen über die Bedeutung der die reine *Sota* betreffende Aussage *so bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* (V. 28) verschiedener Meinung sind, interpretieren sie den die schuldige Frau betreffenden Wortlaut *ibr Bauch wird anschwellen und ihre Hüfte schwinden* (V. 27) als Todesurteil, wenngleich sie

23 Die klassischen Paradigmen rabbinischer Frömmigkeit, Verdienst und Lohn, weisen im Allgemeinen auf das Leben im Jenseits. Ein früher Referenztext zu dieser Thematik ist mAvot, vgl. dazu GÜNTER STEMBERGER, Verdienst und Lohn – Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit? Überlegungen zu Mischna Avot, in: GÜNTER STEMBERGER, *Judaica Minora. Teil II: Geschichte und Literatur des Rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010, S. 434-452. – Zur Konzeption von Verdienst im Judentum vgl. SOLOMON SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York ²1972; ABRAHAM MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, New York ²1968; PAUL SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, PA 1977, S. 183-198; JACOB NEUSNER, *The New Order: The Political Economy of Zekhut*, in: JACOB NEUSNER (Hg.), *The Mind of Classical Judaism*, Bd. II, Atlanta, GA 1997, S. 143-170 und JACOB NEUSNER, *Androgynous Judaism. Masculine and Feminine in the Dual Torah*, Macon 1993, S. 83-123. Explizit zur *Sota*-Tradition vgl. ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* (Anm. 9), S. 114 ff., und GRUSHCOW, *Writing the Wayward Wife* (Anm. 20), S. 185 ff.

in der Auslegung zu V. 15 die Frage diskutieren, ob ein vor dem Ehebruch der schuldigen Frau erbrachter Verdienst den Todeszeitpunkt verschiebt.²⁴ Mischna Sota 1,7 verbindet die biblische Aussage in Numeri 5,27 zur Wirksamkeit des Wassers im Körper einer schuldigen Frau nicht explizit mit Infertilität. Die Mischna hebt das Motiv des von der Hüfte – dem Bereich, in dem gemäss der Mischna die Sünde ihren Anfang nahm – ausgehenden tödlichen Effekt des Wassers hervor. Auch an anderen Stellen in der rabbinischen Literatur verbinden die Rabbinen die biblisch redundante Aussage über das Anschwellen des Bauches und das Schwinden der Hüfte (Verse 21-22 und 27) nicht zwangsweise mit weiblicher Infertilität, sie dient vielmehr als Beweis dafür, dass die tödliche Wirkung des Bitterwasser sowohl bei der Ehebrecherin als auch bei dem Ehebrecher eintritt.²⁵

Die in V. 28 angesprochene positive Wirkung des Wassers kommentieren die Midraschim SifBem und SifZuta wie folgt:

| | |
|---|--|
| <p><i>SifBem</i> § 19 zu Num 5,28 Horowitz 23,18-24,3 / Kahana 53,11-18²⁶</p> | <p><i>SifZuta</i> 5,28 (237,18–238,3)²⁷</p> |
| <p>– ונזרעה זרע – A</p> | <p>– «ונזרעה זרע» A</p> |
| <p>שאם היתה עקרה נפקדת דב' ר' עקי' א' לו ר' ישמעאל אם כן ילכו כל העקרות ויקלקלו בשביל «שיפקדו»²⁸ וזו שישבה לה הפסידה</p> | <p>כדיי הוא הצער שינתן לה שכרה בנים ר' יהודה או'²⁹ היתה יולדת כאורים³⁰ תלד³¹ נאים</p> |
| <p>B1</p> | <p>B</p> |

24 Zum Tod der schuldigen *Sota* vgl. beispielsweise die Aussage R. Aqivas in SifBem § 21 (24 f.); zum rabbinischen Diskurs um die Anrechnung des Verdienstes der unreinen *Sota* vgl. mSota 3,4-5, Sota 20b und die Kommentare von SifBem und SifZuta zu Num 5,15.

25 Vgl. SifBem § 15 (20).

26 Zitiert nach Ms. V 32 (Vatican Ebr. 32.2, Rom Assemani). Abkürzungen der Lemmata werden in der Regel ausgeschrieben.

27 Textgrundlage bildet Yalqut Shim'oni Num § 709 (zitiert nach Ms. Oxford 2637); relevante Textabweichungen der Parallelstelle im MHG zu Num sind angemerkt. Vgl. auch BemR 9,25 (Mirkin, Bd. 9, S. 202) und 9,41 (Mirkin, Bd. 9, S. 218). – Der Text von SifZuta basiert auf der sekundären Überlieferung der mittelalterlichen Sammelwerke Yalqut Shim'oni zu Numeri, MHG zu Numeri und BemR, in denen verschiedene rabbinische Quellen kompiliert werden, so dass unter Umständen ein neuer Sinnzusammenhang entsteht. Die vorliegende SifZuta-Tradition ist zusammenhängend nur im Yalqut Shim'oni belegt.

28 Hinzufügung durch eine andere Hand.

29 Fehlt im MHG. Der folgende im MHG belegte Text aus SifZuta schliesst sich der Aussage [...] an. שאם היתה עקרה היתה נפקדת. היתה יולדת בצער יולדת בריוח

30 MHG כעורים.

31 Hier wie im Folgenden haben die meisten Lesarten des MHG das Präsens יולדת.

B2 מה ת"ל ונקתה ונזרעה זרע –
אלא שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח
נקבות יולדת זכרים
אחד יולדת שנים שחורים יולדת לבנים
קצרים יולדת ארוכים
דב' אח' ונזרעה זרע –
להוציא את איילונית ושאינה ראויה לילד

שחורים תלד לבנים
קצרים תלד ארוכים
נקבות תלד זכרים
היתה יולדת³² לשתי שנים יולדת בכל שנה
יולדת אחד³³ תלד שנים³⁴
C ר' שמעון או' «אין נותנים לעבירה שכר»³⁵ C
אלא לפי שהיתה אסורה לזרע לשעבר
יכול יהא כן לעתיד³⁶
ת"ל «ונזרעה זרע»³⁷
מותרת היא לזרע מעתה

D דב' אח' ונזרעה זרע –
מפני שהיתה בכלל יצתה לידון בדבר חדש
החזירה הכת' לכללה³⁸

SifBem

A [Und wenn die Frau nicht verunreinigt wurde, sondern rein ist, so bleibt sie unversehrt] und empfängt Samen – so dass sie, wenn sie kinderlos war, bedacht wird, Worte R. Aqivas.

B1 R. Ishma'el sagte ihm: „Wen dem so wäre, würden alle Kinderlosen (hin)gehen und sich ruinieren, um geprüft zu werden. Diejenige aber, welche für sich bleibt, ist im Nachteil!

B2 (Vielmehr), was lehrt die Schrift mit *so bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* (ebd.)? – dass, wenn sie (die Frau) mit Schmerzen gebar, nun sanft gebiert; wenn sie Mädchen (gebar), sie nun

SifZuta

A »[Und wenn die Frau nicht verunreinigt wurde, sondern rein ist, so bleibt sie unversehrt] und empfängt Samen – aufgrund der Bedrängnis, die auf sie kommt, besteht ihr Verdienst in Söhnen.

B R. Jehuda sag³⁹ „(Dies meint), wenn sie (die Frau) hässliche (Kinder) gebar, sie nun schöne gebiert; wenn sie schwarze (Kinder gebar), sie nun weisse gebiert; wenn sie kleine (Kinder gebar), sie nun grosse gebiert; wenn sie Mädchen (gebar), sie nun Jungen gebiert; wenn sie alle zwei Jahre (Kinder) gebar, sie nun jedes Jahr gebiert; wenn sie ein (Kind) gebar, sie nun zwei (Kinder) gebiert.“

32 MHG fügt hinzu: אחת.

33 MHG: אחד אחד.

34 MHG: שנים שנים.

35 MHG: אם כן ילכו כל הנשים ויקלקלו בשביל שיפקדו.

36 MHG: לעתיד לבוא.

37 MHG: ונקתה ונזרעה זרע.

38 In der Handschrift V 32 ist ein Teil von C und D fälschlich doppelt belegt und später wieder gestrichen worden.

39 Fehlt im MHG.

Jungen gebiert; wenn sie ein (Kind gebar), sie nun zwei (Kinder) gebiert; wenn schwarze (Kinder gebar), sie nun weisse gebiert; wenn kleine (Kinder gebar), sie nun grosse gebiert.“

C Eine andere Auslegung: *So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* (ebd.) – um auszuschliessen die Unfruchtbare und die, die nicht fähig ist zu gebären.

D Eine andere Auslegung: *So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* (ebd.) – da sie sich im Allgemeinzustand befand, aus diesem heraustrat und einem neuen (Rechts-) Zustand angehörte, führt sie die Schrift wieder in den Allgemeinzustand zurück.

C »R. Shim'on sagt: „Man gibt keinen Lohn für eine Übertretung«.40 Vielmehr, da sie dem Mann wegen einer Übertretung für den Geschlechtsverkehr verboten war, könnte man meinen, dies sei auch in der Zukunft so? Die Schrift sagt: *Und (sie) empfängt Samen* (ebd.) – sie ist von jetzt an ihren Mann (wieder) zum Geschlechtsverkehr erlaubt.“

2.2. *So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* (V. 28) – Schwangerschaft und Embryonalgenese (SifBem A-B und SifZuta A-C)

Der in der tannaitischen Literatur im Hinblick auf die reine *Sota* geführte Lohndiskurs geht auf die grundsätzliche Frage des Verdienstes und deren konkrete Ausgestaltung ein. Nach R. Aqiva in SifBem A gebiert eine reine, kinderlose Frau nach dem *Sota*-Ritual ein Kind; R. Ishma'el widerspricht dieser Auslegung.⁴¹ R. Aqiva folgt mit dieser Ansicht wie SifZuta A der biblischen Vorlage. R. Ishma'els Position in SifBem B und R. Jehudas in SifBem B stehen dagegen in Spannung zu dem in der Schrift übermittelten

40 MHG bringt dagegen die ebenso in SifZuta B1 begründete Formulierung: „R. Shim'on sagt: Wen dem so wäre, würden alle Kinderlosen (hin)gehen und sich ruinieren, um geprüft zu werden.“

41 Es ist charakteristisch für SifBem (wie für die Midraschim der Gruppe I, der so genannten Ishma'el-Midraschim im Allgemeinen) die konträre Position vor der eigenen zu zitieren, vgl. dazu zusammenfassend MENAHEM I. KAHANA, *The Halakhic Midrashim*, in: SHMUEL SAFRAI / ZEEV SAFRAI / JOSHUA SCHWARTZ / PETER J. TOMSON (Hg.), *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Bd. III/2), Assen / Philadelphia, PA 2006, S. 3-105, hier S. 35-40.

Model. Auffällig ist, dass SifZuta A anders als SifBem A die Kinderlosigkeit der *Sota* nicht als Kriterium zukünftiger Schwangerschaft ansieht und das Motiv der Bedrängnis (fehlt in SifBem A) erwähnt.

R. Ishma‘el begründet in SifBem B die Ablehnung der wörtlichen Interpretation von V. 28 – eine bestandene Prüfung führt zur Schwangerschaft – am teleologischen Deutungshorizont: Kinderlos rituell reine Frauen, die durch ihr Verhalten gegenüber ihrem Ehemann kein *Sota*-Ritual zur Erlangung der durch das Bitterwasser inspirierten Schwangerschaft erzwingen, sind gegenüber denjenigen benachteiligt, die dieser Praxis folgen. Mit anderen Worten, da die persönliche Nutzniessung des Rituals zu Ungunsten der Frauen gereicht, die dem Geist des in der Bibel normierten Rituals folgen, wird R. Aqivas Schriftverständnis unter Berufung auf den übergeordneten Ethos der Schrift abgelehnt. R. Ishma‘el widerlegt in SifBem B1 damit R. Aqivas Exegese von V. 28 weder auf Basis einer abweichenden Schriftexegese, noch argumentiert er streng teleologisch, indem er etwa die Nutzniessung des *Sota*-Rituals per se als unzulässig erklärt. In einem weiteren Schritt in B2 schliesst er aus der grammatischen Auslegung des Lemmas auf einen positiven Einfluss zukünftiger Schwangerschaften und zukünftiger Kinder.

R. Ishma‘els Position vereint Sachgrund (B1) und exegetischen Schluss (B2). Sie widerspricht R. Aqivas Stellungnahme damit nicht konträr. Auf der Skala zwischen Zustimmung und Ablehnung eines wörtlichen Verständnisses des Lemmas *sie empfängt Samen* präsentiert sich R. Ishma‘els Position als Kompromiss: Das Bitterwasser wirkt sich positiv auf mögliche Komplikationen bei Geburt, Geschlecht – ein männliches Kind wird nicht zuletzt im Anklang an biblische Erzählungen gegenüber einem weiblichen favorisiert – Anzahl und Aussehen der Kinder aus.⁴²

42 Die Aussage der Verschönerung des Kindes steht im Gegensatz zu der in Mischna und SifBem erklärten Hässlichmachung der *Sota* während des Rituals (vgl. auch die Verweise in SifZuta und Tosefta). In SifBem § 11 (17) heisst es dementsprechend: „R. Jehuda sagte: Wenn die Stelle, an der sie auszuziehen war, schön war, pflegte er sie nicht zu enthüllen, und wenn ihr Haar schön war, pflegte er es nicht aufzulösen – War sie mit weissen Kleidern bekleidet [...]“ (ähnlich in mSota 1,5-6). Auch SifZuta 5,24 (237) weiss mit Verweis auf die redundante Formulierung *so wird das fluchbringende Wasser der Bitterkeit wird in sie geben* zu berichten: „War sie von weisser Hautfarbe, wird sie schwarz werden. War sie rot, lässt es sie grün werden [...]“ (ebenso BemR 9,21, Mirkin, Bd. 9, S. 190). Auch die Wirkung des Bitterwassers bei einer schuldigen Frau wird in Anlehnung ihrer sexuellen Sünde interpretiert; „sie streckte ihm die Hüfte entgegen, daher fällt ihr die Hüfte zusammen. Sie nahm ihn auf dem Bauch, daher

Auch wenn R. Ishma'els eugenische Interpretation des Lemmas gleich R. Aqivas Exegese auf eine zukünftige Schwangerschaft der *Sota* zielt, ist diese nach R. Ishma'el nicht zwingend aus V. 28 zu schliessen: R. Ishma'els Exegese umfasst anders als SifZuta A keine verbindliche Aussagen über zukünftige Schwangerschaften bisher kinderlosen Frauen. Mit der Prämisse eines – gegenüber R. Aqivas Position – limitierenden Effekts des Bitterwassers auf die Fertilität der reinen *Sota* möchte R. Ishma'el die Gefahr der Nutzniessung des Rituals abwenden.

Beide in SifBem übermittelten Auslegungen zum V. 28, R. Ishma'els Vernunftgrund und Exegese sowie R. Aqivas Wortexegese, verschmelzen in SifZuta durch den Topos der Bedrängnis (צער) in einer kohärenten Argumentationsfigur: Da die *Sota* trotz ihrer Unschuld zum Ritual genötigt wurde, verdient sie eine Belohnung, die sich darin äussert, dass sie Kinder gebären wird, die schöner und besser ausfallen als ihre bisherigen Kinder. Nach dieser Lesart erscheinen die in SifBem vermittelten Differenzen zwischen R. Aqiva und R. Ishma'el in einem neuen exegetischen Zusammenhang. SifZuta verbindet die Kontroverse nicht mit den Namen der Autoritäten R. Aqiva und R. Ishma'el, diese besteht zwischen dem anonymen Teil A und der Position R. Jehudas in SifZuta B. Die Kontroverse gestaltet sich differenzierter als in SifBem: Nach SifZuta A werden aufgrund der Bedrängnis alle reine Frauen Söhne (im Plural)⁴³ gebären, nach R. Jehuda kommt der positive Einfluss des Bitterwassers der reinen Frau dagegen nur bei Frauen zum Tragen, die bereits Kinder geboren haben. Auch Josephus und die Targumim Neofiti I und Pseudo-Jonathan zur Stelle vertreten, in Kenntnis der rabbinischen Auslegungstradition, die Vorstellung, dass die reine *Sota* einen Sohn gebären wird.⁴⁴

Die Auseinandersetzung in SifBem und SifZuta lenkt die Diskussion auf den Topos des Verdienstes der reinen Frau (SifBem A, שכר) und auf die Prämisse der Kinderlosigkeit der *Sota* als Bedingung für zukünftige Kinder.

schwillt ihr Bauch an [...]“ (bSota 9a-b und Parallelen). Zum Themenkomplex vgl. ausführlich ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* (Anm. 9), S. 114 ff., 133 ff.

43 Dies schliesst demnach auch die von R. Jehuda in SifZuta B tradierte Aussage der zukünftigen Geburt von Söhnen (bei bisheriger Geburt von Töchtern) mit ein.

44 Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* III, 271-272. Josephus spezifiziert die Zeitangabe der eintretenden Schwangerschaft im Kommentar zum Schwur des Priesters. Sollte die Frau unschuldig sein, wird sie nach zehn Monaten einen Sohn gebären (272). Philo dagegen berichtet geschlechtsunspezifisch von der Geburt weiterer Kinder (*de specialibus legibus*, 3,62). In der Ritualbeschreibung beider Autoren wird das Lohnmotiv der reinen *Sota* hervorgehoben. Targum Onkolos z. St. spricht in Anlehnung an den masoretischen Text von „Samen empfangen“ (ותעדי עירוי).

Wenn der biblische Text nach den Rabbinen aufgrund der Bedrängnis der *Sota* die Belohnung einer reinen Frau im Blick hat, ist es nicht einsichtig, zukünftige Fruchtbarkeit entweder nur Kinderlosen oder Frauen zuzusprechen, die bereits entbunden haben. Wie aus dem Vergleich beider Texte hervorgeht, ist die kinderlose Frau für R. Ishma'els Argumentation zentral, da die Gefahr des Missbrauchs des Rituals besonders von kinderlosen Frauen (SifBem B1, עקרות) ausgeht. Deshalb zielt seine exegetische Schlussfolgerung der Verbesserung der Schwangerschaft und der Kinder in B2 vor allem auf Frauen, die bereits Kinder geboren haben, kinderlose reine Frauen werden nach seiner Interpretation nicht explizit berücksichtigt.⁴⁵

2.3. *So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen (V. 28) – Zum Ausschluss Unfruchtbarer und Schwangerer und die Rückführung in den Allgemeinzustand (SifBem C, D)*

In den mit אחר דבר (*davar aher*; wörtl.: „ein anderes Wort“; „eine andere Auslegung“) eingeleiteten Kommentaren in SifBem C und D wird ein im Vergleich zu SifBem B2 alternatives Deutungsverständnis des strittigen Verses vermittelt, wobei – wie häufig bei dieser Einleitungsform⁴⁶ – die Prämisse der vorangehenden Aussage in B1 – die Problematisierung des Missbrauchs des Rituals – aufrechterhalten wird.

In der Auflistung von Fällen, in denen die Frau vom Trinken des Bitterwassers ausgeschlossen ist, nennt Mischna Sota 4,3 auch die unfruchtbare Frau, unabhängig davon, ob die Sterilität zeitlebens besteht (אילונית),⁴⁷ sich im Laufe des Lebens entwickelt hat (שאינה ראויה לילד)⁴⁸ oder altersbedingt

45 Man könnte argumentieren, dass die Aussagen in SifBem B2 unabhängig von realen Ereignissen ahistorisch auf einen medizinischen Zustand der Frau verweisen. Dies würde bedeuten, dass, wenn die Frau ein Kind geboren hätte (auch wenn dies nicht der Fall gewesen ist), dieses z. B. aufgrund ihrer körperlichen Konstitution mit Schmerzen geboren hätte, ihre zu gebärenden Kinder nach dem *Sota*-Ritual jedoch sanft gebiert usw. Diese Deutung entzieht sich jedoch weiterer Anhaltspunkte im Text.

46 Vgl. dazu ARNOLD GOLDBERG, לשונות "דבר אחר" במדרשי ההלכה, in: YITZHAQ D. GILAT, HAYYIM LEWIN, TZVI ME'IR RABINOWITZ (Hg.), עיונים בספרות חז"ל, Ramat-Gan 1982, S. 99-107 sowie MENAHEM I. KAHANA, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, Teil II: 1-58 (פרשת נשא), Jerusalem 2011, S. 117.

47 Zur Etymologie des Wortes vgl. bKet 80b, wo der Begriff auf איל („Widder“) zurückgeführt wird.

48 Dies gilt im vorliegenden Fall nur, wenn der (Ehe-) Mann noch keine (männlichen) Kinder hat, da in diesem Fall das Gebot der Vermehrung noch nicht erfüllt ist. Eine Ehe eines kinderlosen Mannes mit einer unfruchtbaren Frau ist nicht

eintritt (זקנה). Die Mishna übermittelt dieses Verdikt ohne weitere Begründung. SifBem C dagegen folgert den Ausschluss unfruchtbarer Frauen vom Trinken des Bitterwassers exegetisch aus V. 28, ein auch aus anderen Quellen bekanntes Schlussverfahren. So heisst es in Tosefta Sota 5,4 mit Bezug auf die Aushändigung der *Ketubba* (Hochzeitsverschreibung, vgl. Ex 22,16):⁴⁹

- | | | |
|---|--|---|
| A | [...] und eine Unfruchtbare, entweder sie trinkt, oder sie bekommt keine <i>Ketubba</i> . | A |
| | | ואיילונית או שותה או לא נוטלת כתובה |
| B | »R. Shim'on b. El'azar sagt: „Eine Unfruchtbare, weder trinkt sie (das Bitterwasser) noch bekommt sie eine <i>Ketubba</i> , ⁵⁰ wie geschrieben steht: <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen</i> (Num 5,28) – eine Frau, die fähig ist, zu gebären. Dies schliesst alle Frauen aus, die nicht fähig sind, zu gebären. | B |
| | | «ר שמעון בן אלעזר אומר איילונית לא שותה ולא נוטלת כתובה» ⁵¹ שנ' ונקתה ונזרעה זרע – בראויה להזריע יצאת זו שאין ראויה להזריע |

R. Shim'on b. El'azar dient das Lemma *so bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* als Ausschlusskriterium unfruchtbarer Frauen vom *Sota*-Ritual. Im Kontext der Ausführung in der Tosefta widerspricht er damit der anonymen Aussage in Tosefta A, die optional vom Trinken oder einer Trennung des Eheverhältnisses ohne Anspruch auf die Hochzeitsverschreibung ausgeht. Darüber hinaus kann der Vers weder die von R. Aqiva behauptete Fertilität der *Sota* noch die von R. Ishma'el in die Diskussion eingebrachte eugenische Positionierung intendieren.⁵² R. Shim'on b. El'azars Aussage ist auch in beiden Talmuden belegt, in *ySota* 3,4 18d und in *bSota* 26b, in letzter Quelle ist zu lesen:⁵³

zulässig, auch dann nicht, wenn der Mann bereits von einer anderen Frau Kinder hat (*mYev* 6,5).

49 Zitiert nach Ms. Erfurt (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin 2°1220). Vgl. auch *bSota* 25b zur Frage des Trinkens eines Zwitter: „[...] hinsichtlich einem Zwitter stimmen sie aber überein, dass sie nicht trinkt und nicht die *Ketubba* erhält, wie geschrieben steht: *So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* (Num 5,28) – dies bezieht sich auf (eine Frau), die fruchtbar werden kann, es schliesst eine (Frau) aus, die nicht fruchtbar werden kann.“

50 Fehlt in Ms. Wien (Nationalbibliothek Hebr. 20, Schwarz Nr. 46) und *editio princeps*.

51 Siehe Anm. 50.

52 Vgl. dazu auch Rosen-Zvi mit Bezug auf *tSota* 5,4: “R. Simeon b. Elazar indeed transposes the verse to a completely different context [...]. This homily on the *aylonit* appears in the Sifre above as “another opinion,” and thus it seems to function as an alternative to the homilies inferring that the undefiled wife is rewarded.” (ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* [Anm. 9], S. 126).

53 Der Text folgt der Handschrift Ms. Oxford Bodleian Library, d.20 (2675).

| | | | |
|----|---|--|----|
| A | R. Shim'on b. El'azar sagt: „Eine Frau, die keine Kinder bekommen kann, trinkt nicht und bekommt keine <i>Ketubba</i> , wie geschrieben steht: <i>Sie empfängt Samen</i> (Num 5,28) – dies bezieht sich auf eine (Frau), die fruchtbar werden kann, es schliesst eine (Frau) aus, die nicht fruchtbar werden kann.“ | ר' שמעון בן אלעזר אומ' אילונית לא שותה ולא נוטלת כתובה שנ' ונזרעה זרע – מי שדרכה להזריע יצתה זו שאינה ראויה להזריע | A |
| B | Und die Rabbanan? Wofür (verwenden sie die Worte): <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen?</i> | ורבנן האי ונקתה ונזרעה זרע | B |
| C | Diese verwenden sie für folgende Lehre: <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen</i> (ebd.) – wenn sie kinderlos ist, wird sie bedacht werden, Worte R. Aqivas. | מאי עבדי ליה מיבעי להו לכדתניא ונקתה ונזרעה זרע – שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר' עקי' | C |
| D1 | Sagte ihm R. Ishma'el: „Wenn dem so wäre, »könnten sich alle kinderlosen (Frauen) verbergen und bedacht werden, und die sich nicht verbirgt, ist im Nachteil!« ⁵⁴ | אמ' לו ר' ישמע' אם כן «יסתרו כל העקרות ויפקדו וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה» ⁵⁵ | D1 |
| D2 | Wenn dem so ist, was sagt (die Schrift) mit: <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen</i> (ebd.)? – dass, wenn sie (die Frau) mit Schmerzen gebiert, sie nun sanft gebiert; wenn sie Mädchen gebiert, sie nun Jungen gebiert; wenn sie schwarze (Kinder gebiert), sie nun weisse gebiert; wenn sie kleine (Kinder gebiert), sie nun grosse gebiert. | אם כן מה ת'ל ונקתה ונזרעה זרע – שאם היתה יולדת בצער יולדת ברוח יולדת נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים | D2 |

Der Talmud konfrontiert R. Shim'on b. El'azars Dictum zum Ausschluss der Unfruchtbaren und zur Verweigerung der *Ketubba* mit der bekannten Kontroverse zwischen R. Ishma'el und R. Aqiva. R. Shim'on b. El'azar grenzt sich in seinem Verständnisses von V. 28 deutlich von dem von R. Aqiva wie R. Ishma'el gleichermassen propagierten Fertilitätsdiskurs der *Sota* ab. Mit dieser Auslegung entzieht sich R. Shim'on b. El'azar ebenso dem Lohndiskurs, wobei offen bleibt, ob er die Möglichkeit der Anrechnung eines Verdienstes per se ablehnt.

In Tosefta Sota 2,3 geht R. Shim'on b. El'azar explizit auf die Lohndiskussion ein. Auch der reinen *Sota* wird eine Schuld zugesprochen, da diese sich durch ihr „Verbergen“ in einen Zustand zweifelhafter ritueller Reinheit

54 Der Talmud Yerushalmi hat an dieser Stelle die schärfere Formulierung: Wenn dem so wäre, „würden alle Frauen (hin)gehen und sich ruinieren, um geprüft zu werden.“

55 Yerushalmi: ילכו כל הנשים ויתקלקלו בשביל שיפקדו.

versetzt hat, der als moralisch verwerflich anzusehen ist. Dieser Logik folgend dient das Lemma *und sie wird frei sein* (ונקתה) nur dem Erlass ihrer im Prinzip zustehenden Bestrafung:⁵⁶

- | | | |
|--|---|-----------|
| <p>A R. Shim'on b. Le'azar (El'azar) sagt:⁵⁷ „Was meint (die Schrift) mit: <i>Und die Frau soll sagen Amen, Amen</i> (Num 5,22)? Sie ist würdig, mit grossen Bestrafungen belegt zu werden als diese, da diese sich in ein Stadium des Zweifels⁵⁸ gebracht hat. Aber ihre Schändung wird bedeutungslos, wie geschrieben steht: <i>Sie bleibt unversehrt</i> (Num 5,28) – unversehrt von allen verdienten Bestrafungen, die über sie kommen.“</p> | <p>ר' שמעון בן לעזר אומי⁵⁹ מה תלמוד לומר ואמרה האשה «אמן אמן»⁶⁰ ראויה היתה שיבואו⁶¹ עליה פורעניות גדולות מאילו שהביאה את עצמה לידי ספק הזה אלא שניקללה⁶² ניוולה שנ' ונקתה⁶³ – פורעניות הראויות לבוא עליה</p> | <p>A</p> |
| <p>B1 R. Jehuda b. Patera sagt im Namen von R. El'azar b. Matya: „Was meint die Schrift mit: <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen</i> (ebd.)?⁶⁴</p> | <p>ר' יהודה בן פתירא אומי משם ר' אלעזר⁶⁵ בן מתיא מה תל' לומי «ונת»⁶⁶ ונקתה ונזרעה זרע»⁶⁷</p> | <p>B1</p> |
| <p>B2 (Dies meint), wenn sie (die Frau) mit Schmerzen gebar, nun sanft gebiert; wenn Mädchen (gebar), nun Jungen gebiert; wenn hässliche (Kinder gebar), nun schöne gebiert; wenn schwarze (Kinder gebar), nun weisse gebiert;</p> | <p>שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח נקבות יולדת זכרים כעורים יולדת נאים שחורים יולדת לבנים קצרים יולדת ארוכים אחד אחד</p> | <p>B2</p> |

56 Zitiert nach Ms. Erfurt, wichtige Änderungen in Ms Wien und *editio princeps* werden angemerkt. Zur Spannung zwischen dem der *Sota* in einigen rabbinischen Texten zugesprochenen Schuldprinzip (durch ihr Verhalten hat sich selber in diese Situation gebracht) und dem Lohngedanken vgl. HALBERTAL, *מחפכות* (Anm. 18), S. 109.

57 Ms. Wien und *editio princeps* fügen hinzu: „im Namen von R. Me'ir“.

58 Saul Lieberman spricht sich mit Verweis auf zahlreiche Parallelstellen für die Lesart *מספק* („Gefahr“, „Schwierigkeit“) gegenüber dem in den Handschriften belegte *ספק* aus (SAUL LIEBERMAN, *תוספתא כפשוטה*, Part VIII: נשים, New York 1973, S. 627-628). Für den hier besprochenen Kontext ist die Frage der Lesart der Tosefta-Stelle nicht von zentraler Bedeutung.

59 Ms. Wien und *editio princeps* fügen hinzu: *משם ר' מאיר*.

60 Ms. Wien: *אמן*.

61 Ms. Wien und *editio princeps*: *זו לבוא*.

62 Ms. Wien und *editio princeps*: *שניקל*.

63 Ms. Wien und *editio princeps* fügen hinzu: *נקתה מכל*.

64 Ms. Wien und *editio princeps* beziehen sich auf das Lemma des gleichen Verses: *und wenn die Frau nicht verunreinigt wurde*.

65 Ms. Wien: *לעזר*, *editio princeps*: *אליעזר*.

66 Schreibfehler in Ms. Erfurt.

67 Ms. Wien und *editio princeps*: *ואם לא נטמא האשה*

wenn kleine (Kinder gebar), nun grosse gebiert; יולדת שנים שנים תינוק עולה
wenn einzelne Kinder (gebar), nun zwei Kin- לחדשיו הרי זה מכלה⁶⁸ עולם
der gebiert; ein Kind, was vor seinem Monat
hervorkommt [eine Frühgeburt], wird aus der
Welt entfernt.“

R. Shim'on b. El'azar verbindet in Tosefta A mit dem Lemma *so bleibt sie unversehrt* die Straffreiheit der reinen *Sota*, die sich mit dem die *Sota*-Handlung einleitenden Akt des Verbergens schuldig gemacht hat.⁶⁹ R. Jehuda b. Patera im Namen von R. El'azar b. Matya nimmt – so zumindest in der Erfurter Handschrift – die bekannte Position R. Ishma'els ein. Die Einzelaussagen zur Verbesserung des Kindes variieren dabei in den inhaltlichen Parallelen. In Tosefta Sota 2,3 beinhaltet die Liste auch die Entfernung einer nichtlebensfähigen Frühgeburt.⁷⁰

Die Textzeugen Wien und *editio princeps* beziehen sich als Referenz bei der Frage der Verbesserung des Kindes der reinen *Sota* auf das Lemma *und wenn die Frau nicht verunreinigt wurde* (ebenfals V. 28). Diese Lesart dient als Stütze der Argumentation R. Shim'on b. El'azars (Tosefta A), da seiner Ansicht nach der Wortlaut *so bleibt sie unversehrt* wie auch das Lemma *und empfängt Samen* nicht auf einen Lohn der reinen *Sota* weist, sondern mit Straffreiheit der reinen Frau einerseits und – in Anlehnung an *ySota* 3,4/18d und *bSota* 26b – Ausschluss der Unfruchtbaren vom Ritual andererseits zu verbinden ist. In der Handschrift Wien und im Erstdruck wird die den Lohngedanken der kultisch reinen *Sota* prinzipiell ablehnende Position in Tosefta B1 auf R. Meir zurückgeführt. Dies fügt sich in eine weitere R. Meir zugeschriebene Aussage: Nach R. Meir wirkt das von einer Frau einmal im *Sota*-Ritual eingenommene Bitterwasser auch bei einem zukünftigen Ehebruch und tötet diese sofort, eine Auffassung, die von der Mehrheit der Rabbinen abgelehnt wird.⁷¹

68 Ms. Wien מבלה.

69 Für R. Shim'on b. El'azar ist das Ritual ein reines Strafritual, weshalb ein Verdienst der reinen Frau ausgeschlossen ist, vgl. dazu ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* (Anm. 9), S. 124 ff.

70 Lieberman bietet einige Erklärungsmöglichkeiten dieser Stelle im Licht paralleler Aussagen (תוספתא כפשוטה, Part VIII: נשים [Anm. 58], S. 628).

71 In *SifBem* § 11 (20,8-10) folgert er dies aus dem doppelt aufgeführten „Amen Amen“ in Num 5,22; in *mSota* 2,5 ist diese Aussage im Namen R. Meirs apodiktisch ohne Bibelbezug belegt; in *tSota* 2,2 mit V. 15 verbunden; vgl. auch *SifZuta* z. St. Mose b. Maimon entscheidet im *Mischnakommentar* z. St. nach R. Meir (*Hil. Sota* 4,17), Bertinoro dagegen folgt in seinem *Kommentar* z. St. der Ansicht der Weisen.

Das exegetische Argument des Ausschlusses der Unfruchtbaren vom Trinken des Wassers generiert in der Tosefta und in den Baraitot den Widerstand gegen die mit V. 28 verbundene Lohndiskussion der reinen *Sota*. Die Mischna – die wie oben erwähnt den Ausschluss Unfruchtbarer anonym ohne exegetische Begründung übermittelt – schweigt über diese Kontroverse ebenso wie über die Frage des Trinkens einer schwangeren *Sota*. Wiederum ist es der halachische Midrasch, in dem wir lesen:⁷²

- | | | | |
|---|---|---|---|
| A | Und wenn (die Frau) nicht verunreinigt wurde (Num 5,28) – in der Vergangenheit. Und (sie) rein ist (ebd.) – für Zukünftiges. Und manche sagen: Und (sie) rein ist (ebd.) – das Kind ist rein. | ואם לא נטמאה ⁷³ – לשעבר וטהורה ⁷⁴ – לעתיד ⁷⁵ ויש או' וטהורה – טהור הוא הולד | A |
| B | Rabban Gamli'el sagt: „Und (sie) bleibt unverseht und empfängt Samen (ebd.) – das schliesst eine Schwangere (wörtlich: „eine Samen empfangende“ Frau) aus; um zu sagen, dass die Schwangere (das Bitterwasser) nicht trinkt.“ ⁷⁶ | «רבן גמליאל אומ' ונקתה ונזרעה זרע – פרט לזרועה לומר אין עוברת שותה» ⁷⁷ | B |

Nach der wörtlichen Auslegung des Lemmas – die unschuldige *Sota* ist nach dem Ritual kultisch rein, der Weiterführung der Ehe steht nichts im Wege⁷⁸ – folgt eine alternative Lesart, demnach auch das Kind einer reinen *Sota* rein ist und keiner (im kultischen Sinne schädigenden) Wirkung durch das Bitterwasser ausgesetzt ist. Dies bedeutet, dass das Kind gemäss halachischer Bestimmungen im heiratsfähigen Alter für eine eheliche Verbindung mit Priestern als tauglich befunden wird.⁷⁹ Dabei handelt es sich um ein Kind, welches vor

72 SifZuta 5,28 (237/16-18). Textgrundlage bildet Yalqut Shim'oni zu Numeri § 709 (zitiert nach Ms. Ox. Abkürzungen werden in der Regel ausgeschrieben) sowie MHG. Vgl. auch BemR 9,25 (Mirkin, Bd. 9, S. 202).

73 MHG ואם לא נטמאה האשה.

74 MHG וטהורה היא.

75 MHG לעתיד לבוא.

76 DAGMAR BÖRNER-KLEIN (*Der Midrasch Sifre Zuta. Tannaitische Midraschim* [Bd. III A, zweite Reihe. Übersetzung und Erklärung], Stuttgart 2002, S. 34) übersetzt עוברת an dieser Stelle missverständlich als „ihr Embryo“, vgl. aber beispielsweise die Verwendung von עוברות נשים (schwängere Frauen) in mPara 3,2 und weitere Referenzen in der rabbinischen Literatur.

77 Fehlt in MHG und BemR z. St. In beiden Texten folgt stattdessen der exegetische Kommentar, demnach gemäss V. 28 eine nicht zum Gebären fähige Frau vom *Sota*-Ritual ausgeschlossen ist.

78 So auch in SifBem § 19 (23) wie auch (auf Basis der dreimaligen Wiederholung des Lemmas וטהור) R. Aqiva in SifBem § 7 (12).

79 Vgl. dazu die Ausführungen im Kommentar Zeit Ra'anana, einer traditionellen

dem „Verbergen“ der Frau gezeugt wurde. Ein vor dem vermeintlichen Ehebruch im Rahmen der Ehe gezeugter Fötus ist nach dieser entkontextualisierten Auslegung unabhängig des realen kultischen Status der Frau als rituell rein zu definieren. Diese Vorstellung lehnt sich an das in bSota 27a im Namen von R. Taḥlipa aus *Eretz Israel* überliefertes Dictum an, wonach die Kinder einer Prostituierten als zur Ehe legitim gelten. Ein Kind, das nach dem Ritual durch eine rituell reine Frau geboren wird, gilt umso mehr als rituell rein (bei ritueller Unreinheit stirbt der Embryo mit der Mutter). Gemäss dieser und weiterer rabbinischer Quellen⁸⁰ gibt es keine Gründe, einer schwangeren *Sota* das Trinken zu verwehren.

Eine alternative Interpretation ist zum Lemma *und sie empfängt Samen* in SifZuta B (nach Yalqut Shim‘oni) belegt. Eine schwangere Frau bleibt nach Rabban Gamli‘el vom Ritual ausgeschlossen, die in V. 28 vermittelte Aussicht auf eine erfolgreiche Schwangerschaft trifft seiner Meinung nach naturgemäss nicht für sie zu. Damit folgt Rabban Gamli‘el exegetisch dem Verständnis von R. Shim‘on b. El‘azar, der den Ausschluss unfruchtbarer Frauen von *Sota*-Ritual mit Verweis auf dieses Lemma begründet. Rabban Gamli‘els Position widerspricht damit nicht nur dem anonymen Midrasch in SifZuta A, sie steht auch im Widerspruch mit der Aussage von R. Aqiva, dem Verfechter der Belohnung einer kinderlosen *Sota* durch ein (männliches) Kind.

Augenfällig ist das Fehlen einer expliziten Aussage zur schwangeren *Sota* in der Mischna. In mSota 4,3 findet sich lediglich ein Vermerk, der das Trinken einer schwangeren Frau einer illegitimen Eheverbindung untersagt.⁸¹ Die Gemara hält fest, dass eine vom Ehemann schwangere Frau entweder das Bitterwasser trinkt oder keine *Ketubba* erhält (bSota 26a). In der Ritualbeschreibung des Trinkens heisst es in der Mischna als unmittelbare Folge der zerstörenden Wirkung des Wassers: „Und man sagt: Bringt sie hinaus, bringt sie hinaus, damit sie nicht die (Frauen-) Halle verunreinigt.“⁸² Die rituelle

Erklärung zum Werk Yalqut Shim‘oni, sowie ähnliche Aussagen in anderen Diskussionszusammenhängen in der rabbinischen Literatur.

80 Siehe mEr 1,4 und bEr 7a sowie Tosafot zu bSot 26a (מעוברת עצמו או שותה וכו'): Bei einer vom rabbinischen Gerichtshof zur Todesstrafe verurteilte Frau wird nicht die Geburt des Kindes abgewartet (האשה היוצאה ליהרג אין ממתנין לה עד שתלד).

81 Nach einer Scheidung oder dem Tod des Ehemanns muss die schwangere Frau (wie die stillende Frau) zwei Jahre auf eine erneute Heirat warten. Heiratet sie jedoch früher und wird des Verdachtes der Untreue bezichtigt, ist die Ehe der halachisch verbotenen Verbindung zu lösen, weshalb das Trinken des Bitterwassers keine Anwendung findet.

82 Der Terminus עזרה in mSota 3,4 muss sich auf den Frauenvorhof im Tempel beziehen. Nach der Mischna erfolgte die Verwarnung im grossen Gerichtshof

Kontamination des Frauenvorhofes im Tempel kann sich an dieser Stelle nicht auf den Tod der Frau beziehen, da die Kontamination dieses Tempelbereichs mit Totenunreinheit nach rabbinischer Tradition zulässig ist, auch wenn diese den höchsten Grad kultischer Unreinheit verkörpert.⁸³ Gemäss bSota 20b gründet die Gefahr der rituellen Verunreinigung vielmehr im Schreck der plötzlich eingeleiteten Menstruation.⁸⁴ Sollten die Rabbinen die Möglichkeit der Schwangerschaft bei gleichzeitiger Menstruation grundsätzlich ausschliessen,⁸⁵ wäre dies ein weiterer Hinweis darauf, dass die Mischna keine schwangere Sota berücksichtigt. Die Aussage über die rituelle Reinheit des vor dem vermeintlichen Ehebruch der *Sota* gezeugten Fötus unabhängig vom rituellen Zustand der Mutter findet sich damit explizit nur in SifZuta.

In SifBem D wird auf die sogenannte elfte hermeneutische Regel R. Ishma'els כלל ופרט וכלל (*kelal u-ferat u-kehal*) verwiesen: Entsprechend der talmudischen Regel (שכל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד) (שיחזירנו הכתוב בפירושו) verdeutlicht die Auslegung den Umstand, dass die Frau

des Tempelberges (mSota 1,4); mSota 1,5 erwähnt für die weitere Prozedur das Osttor in der Nähe des Nikanortores. Das Nikanortor führt vom Frauenvorhof in den Vorhof der Israeliten. Vgl. dazu auch tSota 2,1.

83 Diese erleichternde Ausnahmeregelung wird in bPes 67a mit der biblischen Erzählung in Ex 13,19 begründet, nach der Mose die Gebeine Josefs mitführt und diese – nach rabbinischer Vorstellung – im „Lager der Leviten“ platziert. Ein Toter kann demnach nach rabbinischer Konzeption das „Lager Israels“ und das „Lager der Leviten“ (das heisst Jerusalem und den äusseren Bereich des Tempelberges) betreten beziehungsweise es ist möglich, in diesen Bereichen eine Leiche hinzuführen. Lediglich aus dem „Lager der *Shekhina*“ werden diese ausgeschlossen (vgl. u. a. mKel 1,8; SifBem § 1 [2]; SifZuta 5,2 [228] und bPes 66b–67a); obwohl dieser Bereich für geringer einzustufende Unreinheitsgrade wie beispielsweise Samenflussbehaftete, an Blutfluss erkrankte (Frauen), Menstruierende und Wöchnerinnen verboten ist. Vgl. auch Mose b. Maimon, *Mishneh Tora, Hil. Bi'at ha-Miqdash* 3,4. Anders dagegen in der Tempelrolle 11QT Kol. 68 (Edition ELISHA QIMRON, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, JDS, Beer Sheva 1996, S. 70).

84 Für dieses medizinische Phänomen nennt Abaje einen Präzedenzfall. Est 4,4 berichtet über die Königin: „Und sie wurde von einem grossen Schreck befallen“, nach Rav ist damit die Menstruation gemeint. Dabei führt die Gemara den medizinischen Einwand ins Feld, dass Angst das Blut zurückhält, worauf entgegnet wird, dass Angst das Blut zurückhält, der plötzliche Schreck hingegen die Person schwächt.

85 Dass dem nicht immer so ist, zeigt EVYATAR MARIENBERG in: הפוריות הנשית, zu erscheinen in *Hebrew Union College Annual*. Ich danke dem Verfasser für die Einsicht in das Manuskript.

ursprünglich als Ehefrau Kinder empfangen sollte (Allgemeinzustand), als *Sota* aber bis zur Ausführung des *Sota*-Rituals keinen ehelichen Umgang mit ihrem Mann haben darf (Sonderstellung), im Falle ihrer Reinheit jedoch wieder in den ursprünglichen rituell reinen Zustand zurückkehrt (Allgemeinzustand).⁸⁶ Diese alternative Erklärung von V. 28 in SifBem D widerspricht damit der Auslegung R. Aqivas und ist im Einklang der Position R. Shim‘ons in SifBem B1 zu lesen.

2.4. *Du aber wirst ja deine Tora nicht verfälschen (bBer 31b) – Zur Nutzniessung des Sota-Rituals im Talmud Bavli*

Der Talmud reflektiert die tannaitische Lohndiskussion der reinen *Sota* auch in einem Bericht im Traktat *Berachot* (bBer 31b), der Segenssprüche und verschiedene Bestimmungen zum Gebet thematisiert. Dabei kommen die das Lohnprinzip der reinen *Sota* stützenden tannaitischen Aussagen R. Ishma‘els und R. Aqivas zur Sprache. Der Betonung des Motiv des Verdienstes im Talmud folgt biblisch-theologischen Prinzipien: In der Bibel gilt Unfruchtbarkeit als Fluch und Kinderlosigkeit als Strafe; Fruchtbarkeit als Verheissung⁸⁷ und die Zeugung besonders männlicher Nachkommen als Segen.⁸⁸ In den narrativen Ausführungen in der Schrift wird das Thema Kinderlosigkeit und Fruchtbarkeit meist bei der Geburt eines bedeutenden Nachkommen aufgegriffen,⁸⁹ ein entscheidender Anknüpfungspunkt zum Topos des Verdienstes der reinen *Sota* in der rabbinischen Diskussion.

Nach dem Bericht in bBer 31b betet Hanna, die Mutter des Propheten Samuel, aufgrund ihrer Kinderlosigkeit zu Gott und gelobt, dass im Falle der Geburt eines Sohnes dieser an ein lebenslanges Naziratsgelübde gebunden ist.⁹⁰

86 Damit kommt die talmudische Regel שכל דבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש, אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש zur Anwendung.

87 Vgl. dazu z. B. Gen 20,17 ff., Dtn 7,14 oder Hos 9,14.

88 So beneidet Rachel ihre Schwester Lea um deren Fruchtbarkeit (Gen 30,1 ff.; in Gen 30,1 sagt Rachel zu Jakob: „Schaffe mir Kinder, wenn nicht, sterbe ich“). In Ps 127,3 heisst es: „Siehe, Kinder sind eine Gabe Gottes, und Leibesfrucht ist ein Geschenk.“

89 Sarah gebiert beispielsweise als alte Frau Isaak (Gen 11,30; 21); Rebekka gebiert nach langer Zeit Esau und Jakob (Gen 25,21) und Rachel gebiert nach langer Unfruchtbarkeit Josef (Gen 29,31 und 30,22).

90 Zum Nazir-Gelübde vgl. Num 6. In 1 Sam 1,9-11 ist zu lesen: (9) *Da stand Hanna auf, nachdem sie gegessen hatten zu Silo und getrunken. Eli aber, der Priester, sass auf einem Stuhl am Pfosten des Tempels des Ewigen.* (10) *Und sie war von Herzen betrübt und betete zum Ewigen und weinte sehr* (11) *und gelobte ein Gelübde und sprach:*

R. El'azar berichtet den Wortlaut von Hannas Gebet, was schliesslich von Gott gehört wurde:⁹¹

- | | | | |
|----|--|---|----|
| A | <p><i>Wenn du (das Elend deiner Magd) ansehen wirst</i> (1 Sam 1,11) – R. El'azar sagte: „Hanna sprach vor dem Heiligen, gepriesen sei Er: Herr der Welt, wenn <i>du siehst</i> (ebd.) – so ist es recht, wenn aber nicht – <i>wirst du sehen</i> (ebd.). Ich werde gehen und mich vor meinem Mann Elkana verbergen, und da ich mich verborgen habe, wird man mich das Bitterwasser trinken lassen. Du aber wirst ja deine Tora nicht verfälschen, wie gesagt ist: <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen</i> (Num 5,28).“</p> | <p>אם ראה תראה – אמר ר' אלעזר אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם⁹² אם ראה – מוטב ואם לאו – תראה אלך ואסתתר בפני⁹³ אלקנה בעלי «וכיון דמסתתרנא משקן לי מי סוטה»⁹⁴ ואי⁹⁵ אתה עושה⁹⁶ תורתך פלסתר «שנאמר ונקתה ונזרעה זרע»⁹⁷</p> | A |
| B1 | <p>Allerdings nach demjenigen, welcher sagt, dass, wenn sie kinderlos war, bedacht werden wird. Wie ist dies aber nach demjenigen zu erklären, welcher sagt, dass sie, wenn sie mit Schmerzen gebar, sie nun sanft gebiert; wenn sie Mädchen (gebar), sie nun Jungen gebiert; wenn sie schwarze (Kinder gebar), sie nun weisse (Kinder) gebiert; wenn sie kleine (Kinder gebar), sie nun grosse gebiert?</p> | <p>הניחא למאן דאמר אם היתה «עקרה נפקדת שפיר אלא למאן דאמר אם היתה יולדת בצער יולדת «בריוח נקבות יולדת זכרים שחורים יולדת לבנים»⁹⁸ קצרים יולדת ארוכים»⁹⁹ מאי «איכא למימר»¹⁰⁰</p> | B1 |
| B2 | <p>Es wird nämlich gelehrt: <i>So bleibt sie unversehrt und empfängt Samen</i> – dies lehrt, dass, wenn sie</p> | <p>– דתניא ונקתה ונזרעה זרע – מלמד¹⁰¹ שאם היתה עקרה נפקדת דברי רבי ישמעאל</p> | B2 |

Ewiger der Heerscharen, wirst du deiner Magd Elend ansehen und an mich gedenken und deiner Magd nicht vergessen und wirst deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Ewigen geben sein Leben lang und soll kein Schermesser auf sein Haupt kommen.

- 91 Zitiert nach dem Wilnaer Druck. Entscheidende Änderungen der Lesarten der folgenden Vergleichshandschriften sind angegeben: Firenze (Biblioteca Nazionale Centrale, II.1.7; im Folgenden Ms. Firenze); Paris (Bibliothèque Nationale Heb. 671; im Folgenden Ms. Paris) und Oxford (Bodleian Library 366; im Folgenden Ms. Oxford).
- 92 Mss. Paris, Firenze nur: לפני הקדוש.
- 93 Ms. Paris: אם איש אחר ויקרא בי. Ms. Oxford: לפני.
- 94 Ms. Oxford: ויקנא בי וישקני במי שוטה.
- 95 Ms. Oxford: ואין.
- 96 Ms. Firenze: עשה.
- 97 Ms. Firenze: זרע ונקתה היא ונזרעה זרע.
- 98 Ms. Paris: יולדת.
- 99 Fehlt in Ms Firenze. Zusatz in Ms. Paris: שחורים יולדת לבנים.
- 100 Ms. Paris: ראה תראה.
- 101 Fehlt in Ms. Firenze.

kinderlos war, bedacht werden wird, Worte R. Ishma'els.

- B3 R. Aqiva sprach zu ihm: „Wenn (dem so ist), verbergen sich alle Kinderlosen, die aber, die sich nicht ruiniert, wird bedacht? Vielmehr lehrt dies, dass, wenn sie (die Frau) mit Schmerzen gebiert, sie nun sanft gebiert; wenn sie kleine (Kinder gebar), sie nun grosse gebiert; wenn sie schwarze (Kinder gebar), sie nun weisse (Kinder) gebiert; wenn sie ein (Kind gebar), sie nun zwei (Kinder) gebiert.“
- B3 אמר ליה ר' עקיבא אם «כן ילכו כל העקרות כולן ויסתתרו וזו שלא קלקלה נפקדת אלא מלמד»¹⁰² שאם היתה יולדת בצער יולדת בריוח «קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים אחד יולדת שנים»^{103,104}
- B4 Was bedeutet: *Wenn du (das Elend deiner Magd) ansehen wirst* (1 Sam 1,11)? – die Tora spricht die Sprache des Menschen.
- B4 – «מאי אם ראה תראה»¹⁰⁵ דברה תורה כלשון בני אדם

Hanna, so weiss der Talmud zu berichten, möchte sich bei zukünftig ausbleibender Fruchtbarkeit mit einem fremden Mann verbergen, um die Einleitung des *Sota*-Rituals zu erzwingen. Im Unterschied zur oben erwähnten Auffassung von R. Shim'on b. El'azar scheint eine des Ehebruchs verdächtige Frau nicht *a priori* negativ konnotiert, als inakzeptabel gilt vielmehr weibliche Infertilität. In dieser Situation soll das *Sota*-Ritual Abhilfe schaffen.¹⁰⁶

In exegetisch geschulter Weise legt Hanna den ihre Person betreffenden Schriftvers (1 Sam 1,1) im Sinne ihrer Forderung aus: Wenn Gott in der Tora

102 Ms. Firenze: כל העקרות יסתתרו אלא וזו שלא קילקלה הפסידה אלא שאם.

103 Ms. Firenze: נקבה יולדת זכרים הניחא לר' ישמע' אלא לר' עקיב' מאי איכ' למימ'. – Ms. Paris: נקבות יולדת זכרים קצרים יולדת ארוכים שחורים יולדת לבנים אחת יולדת שנים. – Ms. Oxford: בנחת. אחד יולדת שנים. קצרים יולדת ארוכים. או אם היתה יולדת שחורים יולדת לבנים. Der Rest der Auslegung fehlt in der Handschrift.

104 Ms. Oxford: בנחת. אחד יולדת שנים. קצרים יולדת ארוכים. או אם היתה יולדת שחורים יולדת לבנים. Der Rest der Auslegung fehlt in der Handschrift.

105 Fehlt in Ms. Firenze.

106 Grushcow verbindet diese Vorstellung mit Aussagen aus dem Buch der Weisheit und Ben Sirach (*Writing the Wayward Wife* [Anm. 20], S. 283). Im Buch der Weisheit 3,13 heisst es: „Gesegnet ist die Unfruchtbare, die rein ist. Wenn sie keine sündhafte Verbindung eingegangen ist, wird sie Früchte erwerben, wenn Gott die Seelen prüft“, ähnlich in 4,1. Vgl. auch Ben Sirach 16,3: „Besser kinderlos sterben als schlimme Nachkommen haben“. Ben Sirach bringt jedoch vor allem den Gedanke zum Ausdruck, dass nicht die Anzahl der Kinder, sondern ihre Gottesfürchtigkeit entscheidend ist; das Buch der Weisheit spricht sich an diesen Stellen besonders gegen Mischehen aus. Die Vorstellung, besser keine als in Unreinheit geborene Kinder zu haben, wird in der rabbinischen Literatur sowohl halachisch (*mamzerim*) als auch aggadisch begründet (dazu GRUSHCOW, *Writing the Wayward Wife* [Anm. 20], S. 283).

von der rituell reinen *Sota*, das heisst einer Frau, die ausserhalb ihrer Ehe mit keinen Mann geschlechtlichen Umgang hatte, behauptet, dass sie „Samen empfängt“ (V. 28), muss eine *Sota*-Prüfung, in der ihr rituell reiner Status Bestätigung findet, zur gewünschten Schwangerschaft führen. Dass dabei im babylonischen Talmud – anders als in den Paralleltraditionen und entgegen den beiden Schriftinterpreten zugeschriebenen Auslegungsmethoden¹⁰⁷ – die Aussagen von R. Aqiva und R. Ishma‘el vertauscht wurden, kann unter Umständen damit erklärt werden, dass die Amoräer dem Rechtsverständnis der ursprünglich R. Ishma‘el zugeschriebenen Position (Verbesserung des Kindes und Erleichterung der Geburt) zugeneigt sind, die Baraita jedoch am Diktum der ursprünglich mit R. Aqiva verbundenen Ausrichtung festhält (eine bisher kinderlose reine *Sota* wird ein männliches Kind gebären).¹⁰⁸ Eine zentrale Stellung kommt in diesem Zusammenhang dem Schlusswort zu: Die Aussage *die Tora spricht die Sprache der Menschen* (B4) wird im Duktus der Überlieferung R. Aqiva und nicht, wie üblicherweise in der rabbinischen Literatur, R. Ishma‘el zugesprochen. Nach dieser Lesart kritisiert R. Aqiva Hannas entkontextualisierte Schriftauslegung von 1 Sam 1,11 zugunsten eines an einer teleologischen Interpretation orientierten Verständnisses des *Sota*-Rituals.

107 R. Aqiva deutet zweifache Bezüge auch die gleiche Verbwurzel wie im vorliegenden Lemma (וּזְרַע זֶרַע) häufig in der an vorliegender Stelle R. Ishma‘el zugeschriebener Weise, vgl. dazu zusammenfassend KAHANA, *The Halakhic Midrashim* (Anm. 41), S. 17 ff.

108 Abraham Geiger vermerkt: „in Berachoth 31b ist [...] fälschlich die Ansicht Akiba’s [...] beigelegt“, ohne jedoch Gründe zu benennen. Geiger vertritt, ohne die Differenzierung der Position R. Ishma‘els herauszuarbeiten, die Auffassung, dass nach R. Ishma‘els eine reine Frau ein männliches Kind bekommen werde, nach R. Aqiva hingegen ist dies (auch) bei einer unfruchtbaren reinen *Sota* der Fall (ABRAHAM GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* [...], Frankfurt a. M. 1928, S. 471). Menahem Kahana vermutet, dass die verkehrte Zuschreibung der Autoritäten im Talmud Produkt einer frühen Bearbeitung eines Schreibers ist (KAHANA, ספרי במדבר [Anm. 46], Teil II, S. 176 Anm. 31). Es sei daran erinnert, dass Namensänderungen ein bekanntes Phänomen innerrabbinischer Parallelüberlieferungen darstellen. Häufig bleiben die Gründe dafür im Dunkeln und sind mit gewisser Wahrscheinlichkeit auf menschliche Fehler im Prozess des Abschreibens der Manuskripte zurückzuführen. Dies könnte auch hier zutreffen. Die These von Furst, wonach die Baraita im Talmud als ursprünglich und die Paralleltraditionen als redaktionelle Überarbeitungen einzustufen sind, ist aus dem im Beitrag besprochenen textkritischen, philologischen und hermeneutischen Aspekten abzulehnen (Furst [ohne weitere Namensangabe], *Les Interprétations d’Akiba et d’Ismaël, sur Nombres V, 28*, in: *Revue des Études Juives* 17 [1888], S. 143-146).

Wie lässt sich Hannas Forderung mit den rabbinischen Stellungnahmen zu V. 28 und der damit verbundenen Diskussion über die Belohnung der reinen *Sota* vereinbaren? Auch wenn die Nutzniessung des *Sota*-Rituals nicht R. Aqivas Dictum (eine kinderlose *Sota* wird gebären) widerspricht, steht dies mit der teleologischen Deutung des *Sota*-Rituals in Spannung. Diese Diskrepanz betrifft zum einen die Prämisse des eugenischen Motivs, zum anderen die prinzipielle Ablehnung des Lohnprinzips der reinen *Sota* beziehungsweise das Dictum des Ausschlusses unfruchtbarer Frauen vom Trinken des Bitterwassers. Aus der Perspektive dieser Interpretationen forciert Hanna mit dem erzwungenen Eintritt in die *Sota*-Handlung um des positiven Ergebnisses willen eine gesetzesübersteigende Rechtsfortbildung, eine dem göttlichen Gesetzgeber zuwiderlaufende Entwicklung (*contra legem*). Dieser Einwand kommt im Talmud aber nicht zur Sprache. Der Talmud ist an dieser Stelle vielmehr an der Vorbildwirkung von Hannas individuellem Gebet interessiert.¹⁰⁹ In unmittelbarer Folge berichtet die Gemara von einem weiteren Gebet Hannas, in dem sie mit Verweis auf die zum Zweck des Stillens erschaffene weibliche Brust um Nachwuchs fleht.

Hannas individuellen Gebeten wohnt ein emanzipatorischer Impetus inne. Sie fordert von Gott, die Prämisse ihrer Schriftauslegung als realhistorischen Akt zu verwirklichen. Die Amoräer des Talmuds jedenfalls begrüßen Hannas schöpferische Rechtsfindungskompetenz, Hannas Gebete dienen den Rabbinen als Präzedenzfall für weiterführende, Gebet und Liturgie betreffende Festlegungen.¹¹⁰ Hanna überführt die rabbinischen Diskurse über die Nutzniessung des *Sota*-Rituals in eine konkret-praktische Dimension, der tannaitisch-hermeneutische Diskurs über den Lohn der reinen *Sota* verliert vor diesem Hintergrund zunehmend an Bedeutung. Auf diesen Zusammenhang verweist auch der Schlusssatz der Baraita: *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Dieser forciert ein nicht ausschliesslich an der grammatischen Wortexegese der Schrift ausgerichtetes Schriftverständnis.

In der talmudischen Hanna-Erzählung verhallt die scharfe Kritik einiger Tannaiten an der Nutzniessung des *Sota*-Rituals zugunsten einer die

109 Zur Entwicklung und zur Stellung des Privatgebetes im Judentum vgl. ISMAR ELBOGEN, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Neudruck Hildesheim / Zürich / New York 1995, S. 250 ff.

110 Der Rolle der Hanna-Traditionen für halachische Entscheidungen sowie nicht-halachische Aussagen im Bereich von Gebet und Liturgie in der rabbinischen Tradition widmet sich ISHAY ROSEN-ZVI, "האישה הניצבת" – תפילת חנה – תפילת חנה, in: AVI SAGI / NAHUM ILAN (Hg.), ספר יובל, לרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל, במדרשות חז"ל, למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, Tel Aviv 2002, S. 675-698, hier besonders S. 683 ff.

Fertilität Hannas betonenden historisierenden Ätiologie des Rituals. Diese Tendenz zeigt sich beispielsweise auch in der rabbinischen Erzählung über den Zweifel des Volkes an der Vaterschaft des betagten Abrahams.¹¹¹ In der mittelalterlichen Literatur berufen sich die Kommentatoren in ihren Ausführungen zu V. 28 auf verschiedene Erklärungen; neue Deutungshorizonte beziehungsweise vermischen bisher einander widersprechende Argumente. Mose b. Maimon (*Maimonides*, 1138–1204) beispielsweise beruft sich in *Mishneh Tora* mit der Aussage der Geburt eines männlichen Kindes auf R. Aqiva (ohne ihn namentlich zu erwähnen), schreibt dem Kind der reinen *Sota* darüber hinaus jedoch auch die von R. Ishma‘el behaupteten Verbesserungen zu (*Hil. Sota* 3,22). Shlomo b. Jizḥaq (*Rashi*, 1040–1105) greift in seinem kanonischen Bibelkommentare auf die teleologische Argumentation von R. Ishma‘el zurück (Kommentar zu Num 5,28). Shmuel b. Me‘ir (*Rashbam*, 12. Jh.) weist auf die zukünftige Schwangerschaft der reinen *Sota*, ebenso stellt Abraham b. Meir Ibn Esra (*Raba*, um 1089/1093–1167) ihren Verdienst heraus. Allein Hezekiah b. Manoah (*Hiskuni*, 13. Jh.) negiert das Lohnprinzip der reinen *Sota*. Er interpretiert das Lemma *Samen empfangen* als Beweis für die Unversehrtheit der Gebärmutter der reinen Frau beziehungsweise die Erlaubnis zum Beischlaf mit ihrem Ehemann.

3. Weibliche Fertilität der reinen *Sota* und rabbinisches Rechtsdenken

Auch wenn das *Sota*-Ritual in rabbinischer Zeit in der Praxis wohl keine Anwendung gefunden hat und bezweifelt wird, ob es überhaupt jemals praktiziert wurde,¹¹² ist es für die Rabbinen der talmudischen Zeit Ausgangspunkt

111 Vgl. bBM 87a und parallele Traditionen.

112 Erinnert sei an das Protevangelium des Jakobus, eine apokryphe Schrift des Neuen Testaments, in der das Marienleben beschrieben und dabei auch das *Sota*-Ritual in stark abgewandelter Form erwähnt wird (EMILE DE STRYCKERS [Hg.], *La forme la plus ancienne de Protévangile de Jacques: recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du Texte grec et une traduction annotée*, Brüssel 1961, 131 ff. Kapitel 15 – 16). Nach der Erzählung im Protevangelium verlässt Josef unmittelbar nach der Aufnahme Marias in seinem Haus die Unterkunft, um seinen Beruf als Handwerker nachzugehen. Nach seiner Rückkehr muss er feststellen, dass Maria im sechsten Monat schwanger ist. Nach dem öffentlichen Bekanntwerden von Marias Schwangerschaft trinken sowohl Maria als auch Josef auf Geheiss des Hohepriesters das Bitterwasser. Beide gehen danach in die Wüste und kehren wohlbehalten zurück. Auch wenn die imaginäre Erzählung nicht als historischer Bericht zu lesen ist, ist die Tatsache, dass am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Zw., zu einer Zeit also, in der jüdisch-rabbinische und (jüdisch) christliche Kreise wahrscheinlich noch nicht vollständig getrennt

umfangreicher Debatten, die – weit über den einfachen Schriftsinn des biblischen Wortlautes im Buch Numeri hinaus – zunehmend mit embryologischen Aspekten verbunden werden. Die Mischna terminiert das Ende des Rituals in das erste Jahrhundert nach der Zerstörung des herodianischen Tempels im Jahr 70. u. Z.: „Das Bitterwasser hörte auf, als die Ehebrecher sich mehrten, und Rabban Jochanan b. Zakkai schaffte es ab“ (mSota 9,9).¹¹³ Nach den Rabbinen kam das Ritual mit Rekurs auf verschiedene Bibelstellen deshalb zum Erliegen, da die Männer der des Ehebruchs verdächtigten Frauen selber nicht ohne Schuld waren.¹¹⁴ Nach dieser Interpretation verhindert eine moralische Schuld des Mannes der *Sota* zwangsläufig die Wirkung des Bitterwassers. Die Vorstellung, dass die prüfende Kraft des Wassers bei einem Vergehen des Ehemanns der des Ehebruchs verdächtigten Frau verloren geht, führt zu den eingangs gestellten Fragen nach der „Essenz“ des Wassers. Wenn die Wirkung des Wassers vom moralischen Verhalten der Ehemänner abhängt, ist es nicht von vornherein einsichtig, warum Rabban Jochanan b. Zakkai – mit Verweis auf die moralische Degeneration seines Zeitalters – kraft der ihm in den rabbinischen Texten zugesprochenen institutionellen Autorität das Ende das Ritual zudem formal besiegelt (die Mischna spricht von בטל im Sinne von „abschaffen“).

Die Auslegung von V. 28 generiert einen Diskurs, der – wenn auch im Rahmen eines nicht praktizierten Ritualgesetzes – konkrete Handlungsweisen impliziert. Dass in den diskursiv vorgetragenen Stellungnahmen der Rabbinen bei allen fiktionalen Elementen immer auch eine vom hermeneutischen

waren, in einem christlich-apokryphen Text das Ritual, wenn auch in einer gegenüber der biblischen und rabbinischen Beschreibung freien Form, ausgeführt wird, für die Frage der Historizität wie auch aus religionsvergleichender Perspektive nicht unbedeutend (zu Einleitungsfragen zum Protevangelium des Jakobus vgl. ALEXANDER TOEPEL, *Das Protevangelium des Jakobus: ein Beitrag zur neueren Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung*, Münster 2013, S. 32 ff.).

113 Tosefta Sota 14,2 lässt noch Zweifelsfälle zu. Vgl. dazu auch ROSEN-ZVI, *The Mishnaic Sota Ritual* (Anm. 9), S. 165 ff., sowie DANIEL BOYARIN, *Women's Bodies and the Rise of the Rabbis: The Case of Sotah*, in: JONATHAN FRANKEL (Hg.), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*, Oxford 2000, S. 88-100.

114 In SifBem § 22 (25,2-6) wird das Ende des Rituals mit Hosea 4,14 in Verbindung gebracht; in SifBem § 15 (20,1-7) und SifZuta z. St. (236, im Namen von R. Gamli'el) aus V. 21-22 gefolgert, vgl. auch die Auslegung in mSota 5,1. In bSota 47b heisst es mit Rekurs auf V. 31: „Wenn der Mann selber nicht rein von Schuld ist, prüfe das Wasser nicht“. Vgl. dazu auch die Schlussworte im Bibelkommentar von Mose b. Nachman (*Ramban*) zu Num 5,20.

Erschliessen der Tora ausgehende praktische Orientierung eine Rolle spielt, zeigt eindrücklich die Erzählung des Gebets von Hanna in bBer 31b. Das biblische *Sota*-Ritual wird in dieser Erzählung mit der Fertilität Hannas assoziiert. Eine Handlungsanweisung des Rituals für eine Epoche ohne Tempel und kultisch reine Priester ist zudem in einem magischen Textfragment zum *Sota*-Ritual aus der Kairoer *Geniza* erhalten.¹¹⁵ Nach diesem wirkt das Bitterwassers aufgrund seiner besonderen Essenz. Im Textfragment wird dies auf die Kraft des mit „heiligen Wasser“ verwischten Gottesnamens, des „Namens in Unreinheit und des Namens in Reinheit“, und des Staubes „aus allen vier Enden der Synagoge“ (die den Tempel ersetzt) zurückgeführt. Die Formel des „Namens in Unreinheit und des Namens in Reinheit“ weist auf die magische Wirkung des Wassers.¹¹⁶

Magische Implikationen des *Sota*-Rituals sind auch dem Talmud nicht unbekannt. Die Rabbinen lesen Abrahams demütige Aussage *und bin ich doch Staub und Asche* (Gen 18,27) während seines Eintretens für die Gerechten in Sodom und Gomorra in Analogie mit dem im *Sota*-Ritual verwendeten Staub: „Warum sagt die Tora, man hole für die *Sota* Staub? – Hat sie Verdienst, so entstammt ihr ein Sohn wie unser Vater Avraham, über ihn steht geschrieben: *Staub und Asche* (Gen 18,27). Ist sie nicht würdig, so kehrt sie zur Erde zurück.“ (bSota 17a). Nach diesem Verständnis ist eine reine *Sota* nicht etwa aufgrund ihrer Bedrängnis im Ritual würdig, die bedeutendsten Personen biblischer Geschichte zu gebären. Der talmudischen Aussage liegt über dem Lohnmotiv hinaus auch eine magischer Vorstellung zu Grunde, dem Gemisch von Staub der Stiftshütte (V. 17, bei den Rabbinen mit dem Staub des Tempels gleichgesetzt) mit „heiligen Wasser“ wohnt gleich der bekannten *Golem*-Erzählung eine schöpferische Kraft inne.¹¹⁷ Auch dieser Zusammenhang hat zur Genese des Fertilitätsdiskurses von V. 28 in talmudischer Zeit beigetragen.

115 JTSL ENA 3635.17. Edition und Übersetzung mit Anmerkungen in: PETER SCHÄFER und SHAUL SHAKED (Hg.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 Bde (Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 42, 64, 72), Tübingen 1994-1999, Bd. 1, S. 17-45. Vgl. dazu auch PETER SCHÄFER, Jewish Liturgy and Magic, in: HUBERT CANCIK / HERMANN LICHTENBERGER / PETER SCHÄFER (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 3 Bde, Tübingen 1996, Bd I: Judentum, S. 541-556, hier S. 541-544.

116 Vgl. dazu GIUSEPPE VELTRI, Inyan Sota – halakhische Voraussetzungen für einen magischen Akt nach einer theoretischen Abhandlung aus der Kairoer Geniza, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 20 (1993), S. 23-48.

117 Vgl. dazu MOSHE IDEL, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, New York 1990, S. 62.

Die positiven Auswirkungen des Bitterwassers für die reine *Sota* umfassen nicht nur die Verbesserung des Kindes, die Frau selbst wird mit einem schmerzfreien Geburtsvorgang belohnt. Dass jedoch die Frau gleich dem zu gebärenden Kind auch mit einer physische Veränderung belohnt werden kann, belegt Targum Jonathan zu Num 5,28. Nach dem Targum wird das Gesicht der reinen *Sota* hell (נוֹרָה מְנַהֵר) – das Gegenteil der Strafe der schuldigen *Sota*, deren Gesicht sich gelbgrün färbt.¹¹⁸ Von einer Erneuerung der Kräfte, der Heilung von Krankheiten und einer optischen Verbesserung der reinen Frau weiss auch Mose b. Maimon in seinem *Mishneh Tora* zu berichten.¹¹⁹

Die tannaitische Reflexion über Verdienst und Fertilität der reinen *Sota* dagegen wird vor allem durch zwei divergierende methodologische Ansätze, eine teleologische und eine ausschliesslich an Exegese ausgerichtete Herangehensweise, geprägt. Im rabbinischen Diskurs um die Fertilität der reinen *Sota* argumentiert R. Ishma‘el und – in einem strengeren Masse – R. Shim‘on (nach t*Sota* 2,3 auch R. Jehuda b. Patera im Namen von R. El‘azar b. Matya beziehungsweise R. Me‘ir) teleologisch, der anonyme SifZuta sowie R. Aqiva dagegen nehmen eine ausschliesslich an exegetischen Gründen orientierte Auslegung ein. Während letztere Position die Belohnung der reinen *Sota* als Ergebnis des wörtlichen Verständnisses von V. 28 fasst, problematisiert die Gegenseite diese Auslegung als eine dem Sinn des Rituals widersprechende. Die teleologische Rechtsauffassung begründet in der Auslegung von V. 28 den positiven antenatalen Einfluss auf das zu gebärende Kind der reinen *Sota*. Eine die Nutzniessung des Rituals verneinende Rechtsauffassung kommt in den R. Shim‘on, R. Shim‘on b. El‘azar und anonymen Traditionen zugeschriebenen Aussagen zum Vorschein, V. 28 wird dann ohne Bezug zum Lohnmotiv interpretiert.

R. Shim‘on geht in seiner Exegese von V. 28 in SifZuta über R. Ishma‘els Mittlerposition hinaus, indem er Verdienst für die reine *Sota* per se ablehnt. An anderer Stelle gleicht seine Position jedoch der R. Ishma‘els.¹²⁰ R. Shim‘on gilt bereits im Talmud als Vertreter der teleologischen Auslegungsweise schlechthin. Sein methodologischer Zugang wird an mehreren Stellen als

118 Vgl. SifBem § 8 (15), SifBem 5,24 (237) und Yalqut Shim‘oni zu Num § 704.

119 Vgl. *Hil. Sota* 3,22.

120 Das R. Ishma‘el zugeschriebene Verbot der Ausnutzung des *Sota*-Rituals in *Sota* 26b (oben zitiert als D1: „Wenn dem so wäre, könnten sich alle kinderlosen [Frauen] verbergen und bedacht werden, und die sich nicht verbirgt, ist im Nachteil“) wird in der wortgleichen Parallele im Talmud Yerushalmi (y*Sota* 3,4/18d) R. Shim‘on in den Mund gelegt.

דקרא דרײַש טעמײא דקרא („er legt den Grund der Schrift aus“) definiert.¹²¹ Mit dieser Formel bezeichnen die Amoräer eine Argumentationsweise, die Vernunftgründe mit einer wörtlichen Schriftauslegung verbinden und sich damit vom Ausschliesslichkeitsanspruch der Schriftexegese abwendet. Das Spannungsverhältnis zwischen einem teleologischen und einem ausschliesslich am Primat der Exegese orientierten Zugang ist in der rabbinischen Literatur nicht singular. Im tannaitischen Diskurs finden sich Gegenüberstellungen beider Ausrichtungen,¹²² in talmudischen Diskussionen können auf Vernunftgründe basierende *Sevara*-Argumente eine Gegenposition zu exegetischen Auslegungstraditionen einnehmen.

Die methodologische Analyse der Auslegung zu V. 28 offenbart Einblicke in literarhistorische Erkenntnisse. In Abgrenzung zum dichotomen biblischen Modell (Bestrafung der unreinen Frau oder Rückführung der reinen Frau in die Ehe bei gleichzeitiger Erlangung der Fertilität) diskutieren die Rabbinen mehrere Möglichkeiten der Belohnung der reinen *Sota*. Das exegetische Verständnis des Lemmas *so bleibt sie unversehrt und empfängt Samen* als eine „Rückführung der *Sota* in den Allgemeinzustand“ steht wie die Erklärung vom Ausschluss unfruchtbarer *Sotot* dagegen in Konkurrenz zur Vorstellung einer positiven Auswirkung auf Kind und Geburt der reinen Frau. Dass R. Ishma‘el den positiven Einfluss des Bitterwassers nur denjenigen Frauen zuspricht, die bereits Kinder geboren haben, gründet sich auf seiner Ablehnung der Nutzniessung des Bitterwassers.

Die Zuschreibung der Kontroverse in SifBem und in den *Baraitot* der beiden Talmudim an R. Aqiva und R. Ishma‘el bildet lediglich ein Stadium der Debatte, deren Ursprünge im Spannungsverhältnis zwischen der wörtlichen Auslegung von V. 28 und seiner kontextuellen Einbettung im *Sota*-Ritual begründet liegen. Die in SifZuta anonym belegte Vorstellung der zukünftigen Fruchtbarkeit reiner Frauen nach dem Ritual scheint eine alte –

121 Vgl. bYoma 42b, bYev 23a, bGit 49b, bSota 8a, bQid 68b, bBM 115a und bSanh 16b sowie 21a.

122 So erfolgt beispielsweise in mPara 4,7 und parallelen Traditionen die Begründung, dass eine rote Kuh nicht mit einer anderen schwarzen Kuh zum Ort der Verbrennung geführt werden darf, durch ein Sachargument (damit nicht gesagt werden kann, man hätte die schwarze statt der roten Kuh verbrannt). Dagegen wendet R. Jose ein: „Nicht aus diesem Grund, sondern da geschrieben steht: *Und du sollst sie herausführen* (Num 19,3) – (das heisst das Tier) allein“. Ein weiteres Beispiel ist die Begründung des Verbotes, das *Sota*-Verfahren gleichzeitig bei zwei Frauen anzuwenden (tSota 1,6). Vgl. zum Sachverhalt auch die Diskussion des Themenkomplexes von Sifra *Qedoshim* Par 1,9 (Weiss 87a-b), tPea 1,6 und Parallelen bei REICHMAN, *Pe‘a* (Anm. 8).

und in der Folge mit R. Aqiva verbundene – Position wiederzugeben, die in SifBem aufgenommen und im Hinblick auf das Kriterium der Kinderlosigkeit der *Sota* erweitert wurde.¹²³ Die Hervorhebung der Inkonsequenz zwischen der wörtlichen Bedeutung eines Verses und dem einer grammatischen Auslegung übergeordneten sachlichen Grund gilt als Charakteristikum der Auslegungsmethoden R. Ishma‘els, während R. Aqiva für seine entkontextualisierte Exegese bekannt ist.¹²⁴ Auch formale Kriterien sprechen für das Alter der Positionen von R. Aqiva und R. Ishma‘el als Reflexion alter Auslegungstraditionen aus vorrabbinischer Zeit.¹²⁵

Die tannaitische Diskussion um eine positive Wirkung des Reinigungswassers auf die zu prüfende Frau beruht jedoch nicht ausschliesslich auf verschiedenen methodologischen Ansätzen rabbinischen Rechtsdenkens. Der Tradition der Mischna, die sich an der Auslegungstradition R. Aqivas orientiert und die Handlung des *Sota*-Rituals in grösserem Masse als die Schrift (und im Detail über den biblischen Wortlaut hinaus) als ein für die Frau erniedrigendes Ritual beschreibt – wie dies beispielsweise im mischnaischen Motiv des Entblössens und der Zurschaustellung der Frau während des Rituals (die Schrift spricht in V. 18 lediglich vom Entblössen des Haares) zum Tragen kommt – wird mehrmals von R. Ishma‘el widersprochen. So gibt er beispielsweise im Kommentar zu V. 18 (*und er soll die Frau vor den Ewigen stellen und ihr Haupthaar lösen*) zu bedenken: „Der Priester wandte sich hinter sie und entblösste sie (gerade) so weit, dass an ihr das Gebot der Entblössung erfüllt war“.¹²⁶ Bezüglich der nach der Mischna rigiden Zurschaustellung der Hässlichkeit der *Sota* (sie ist nicht in ihrer Schönheit zu zeigen) heisst es im Namen von R. Joḥanan b. Beroka, einer für seine frauenfreundlichen Kommentare bekannten, der Schule R. Ishma‘els nahestehenden Autorität:¹²⁷

123 Damit ist Kahana zuzustimmen, wenn er schreibt: כל לפנינו אפוא דוגמא יפה לנטיית כל מדרש להביא את הדעות השונות בשם חכמיו הוא. בספרי מחלוקת ישירה בין ר' ישמעאל ור' עקיבא, שני החכמים הדומיננטיים ביותר במדרשים מדבי ר' ישמעאל, ובסז"ב דעת ר' עקיבא 'אבי האסכולה' מובאת בסתם, ואילו דעת ר' ישמעאל מובאת בשם ר' יהודה – החכם הדומיננטי ביותר במדרשים מדבי ר' עקיבא. יתרה מזה, הפולמוס החריף אודות העקרה חסר בספז"ב, ואין להוציא מכלל אפשרות כי דעת ת"ק בסז"ב מייצגת עמדה משופרת של ר' עקיבא, אשר הביאה בחשבון את ביקורתו של ר' ישמעאל. (KAHANA, ספרי במדבר [Anm. 46], Teil II, S. 176 f.).

124 Dazu zusammenfassend KAHANA, *The Halakhic Midrashim* (Anm. 41), S. 22.

125 Die formelhafte Wendung [...] דברי ר' in SifBem wie auch in anderen tannaitischen Quellen kann ein Hinweis zu einer sekundären Hinzufügung des Tradentennamen sein.

126 SifBem § 11 (17).

127 Vgl. dazu auch JUDITH R. BASKIN, *Rabbinic Reflections on the Barren Wife*, in: *The Harvard Theological Review* 82 (1989), S. 101-114, hier S. 103.

„Man verunehrt die Töchter Israels nicht mehr, als in der Tora geschrieben steht: (*Man stelle sie*) vor Gott und entblöße das Haupt der Frau (Num 5,18) – Er (der Priester) pflegte ein Leinentuch zwischen sich und dem Volk auszubreiten, dann wandte sich der Priester hinter sie und entblösste sie so weit, bis dass an ihr das Gebot der Entblössung erfüllt wurde.“

R. Aqivas Methodologie führt zu weitreichenden Konsequenzen. Ihre Schärfe ironisieren bereits die Rabbinen, etwa wenn Mose sagt, dass das, was er R. Aqiva vortragen hört, „Mose am Sinai gegebene Halacha“ ist (bMen 29b). Auch im Kommentar zu Lev 21,9, in der R. Aqiva aufgrund des Buchstabens *Waw* eine neue Halacha begründet, welche die Todesstrafe zur Folge hat (bSan 51b), folgt ein moralisch begründeter Appell R. Ishma‘els. Es ist sicher nicht zufällig, dass beide diametral hermeneutische Ansätze in einer theologischen Debatte über Lohn und Verdienst zum Vorschein kommen. Während die teleologische Orientierung eine *Meta-Halacha* im Blick hat, deren ideologischer Kern prägnant mit den Worten der Mischna mAvot 1,3 wiedergegeben werden kann (*Seid nicht wie Knechte, die dem Ewigen unter der Bedingung dienen, Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Ewigen nicht unter der Bedingung dienen, Lohn zu empfangen. Und die Furcht des Himmels sei über euch*), betont eine ausschliesslich die grammatische Auslegung der Schrift legitimierende Herangehensweise die Dimension des rabbinisch-menschlichen Wirkens im Prozess der Entscheidungsfindung.¹²⁸ Dies sollte jedoch nicht zu dem in der feministischen Forschung in den jüdischen Studien zuweilen falsch verstandenen Verdikt führen, wonach R. Aqivas methodologische Herangehensweise im Gegensatz zu R. Ishma‘els Schriftauslegung per se als misogyn definiert wird.¹²⁹ In der Frage des Verdienstes der reinen *Sota* im Verständnis von V. 28 liesse sich – zumal im Gefolge von Hannas Gebet – gerade das Gegenteil behaupten.

128 Günter Stemberger fasst die Lohndiskussion wie folgt zusammen: „[...] die klassischen rabbinischen Texte in Talmud und Midrasch, sind von einer unauflösbaren Spannung bestimmt, die aus zwei Grundüberzeugungen hervorgeht: einerseits der Haltung, dass die Erfüllung der Tora und jedes sittliche Tun um seiner selbst willen, aus Liebe, erfolgen muss, andererseits dem Glauben, dass Gott ein gerechter Richter ist, der – ob im Diesseits oder Jenseits – jedenfalls das Gute belohnt.“ (STEMBERGER, Verdienst und Lohn [Anm. 23], S. 452). Es wäre in einer eigenen Untersuchung zu prüfen, ob sich R. Aqivas Schriftauslegung im Allgemeinen mehr an Letzterer Grundüberzeugung orientiert während R. Ishma‘el zu Ersterer tendiert.

129 Vgl. TAL ILAN, Daughters of Israel, Weep for R. Ishmael, in: TAL ILAN, *Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women* (Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 115), Tübingen 2006, S. 124-159.