



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Intertextualität in der rabbinischen Lektüre des Midrasch
Eschet Chayil im Midrasch Mischlei“

verfasst von / submitted by

Katharina Hadassah Wendl, BA BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 839

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Judaistik

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer

Vorwort

In einer Sprache, die mir leichter von den Lippen geht:

Eshet Chayil has been accompanying me for a long time already as a beautiful song sung around the Shabbes table, an earworm, a heartfelt prayer of affection and appreciation. Writing so many pages about it did not quench the wellsprings of wisdom that I see coming out of these 22 verses. On a cold, Jerusalem morning in Nishmat I was granted a new perspective on this familiar text – I am so glad I was there. I am thankful for the initial musings about a possible MA thesis based on this text during a seminar with Dr Constanza Cordoni. I am indebted to Prof Langer who supported me and encouraged me to go ahead. Deracheha gave me the chance to research on singing Eschet Chayil as a minhag on Shabbat evening and other Minhagim connected to this beautiful day of the week. On a long summer night in Jerusalem at MTVA/SIJ and a bunch of other occasions before and afterwards, I taught about Eschet Chayil.

There are many unique individuals who supported me, lent me an ear and provided me with critical questions while researching und writing: Svenja, Yaakov Moshe, Chezky and Adina, Bettina and Felix, all those in my shiur at SIJ and in the seminars with Prof. Langer and Dr. Cordoni, Prof. Stemberger, all of the friends, acquaintances and strangers who wanted me to tell them more about my research. Thank you. With all my heart. I am so happy this text – Eshet Chayil – will accompany me for the rest of my life. I hope that my research will provide others with inspiration about this text, with critical questions pertaining to intertextuality and women in midrash.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
1.1	Intertextualität und rabbinische Literatur	1
1.2	Intertextualität und der Midrasch Eschet Chayil	2
1.3	Eschet Chayil in Liturgie, Halacha und jüdischer Kommentarliteratur.....	2
1.4	Eschet Chayil im Midrasch	5
1.5	Forschungsfrage und Aufbau	6
1.6	Methode und Theorie.....	7
2	Aktueller Forschungsstand	9
2.1	Vorbemerkungen.....	9
2.2	Intertextualität im Midrasch.....	9
2.3	Frauen in der rabbinischen Literatur – halachische und aggadische Aspekte	10
2.4	Der Midrasch Mischlei	14
2.5	Die Textgattung der Midreschei Eschet Chayil und der Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei – handschriftliche und feministische Forschungen	16
2.6	Frauen in der Weisheitsliteratur und deren Rezeption	17
2.7	Nicht-akademische Publikationen zum Midrasch Eschet Chayil.....	18
3	Intertextualität	19
3.1	Geschichte und Begriff der Intertextualität	19
3.2	Intertextualität in der rabbinischen Literatur und im Midrasch im Speziellen	25
4	Frauen in der rabbinischen Literatur	30
5	Mischlei 31,10-31 - Eschet Chayil.....	35
5.1	Eschet Chayil und Mischlei	35
5.2	Eschet Chayil unter genauerer Betrachtung.....	38
6	Midrasch Mischlei	42

7	Geschichtlicher und inhaltlicher Überblick über Midreschei Eschet Chayil	45
8	Kommentar zum Midrasch Eschet Chayil	48
8.1	Erläuterungen zum Kommentar des Midrasch Eschet Chayil	48
8.2	Kommentar zum Midrasch Eschet Chayil	49
8.2.1	Der Kontext des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei	49
8.2.2	Mischlei 31,10 – Sarah und Noachs Frau (Na’amah)	50
8.2.3	Mischlei 31,11 – Sarah	54
8.2.4	Mischlei 31,12 – Rivka	57
8.2.5	Mischlei 31,13 – Lea	60
8.2.6	Mischlei 31,14 – Rachel	63
8.2.7	Mischlei 31,15 – Batya	66
8.2.8	Mischlei 31,16 – Jocheved	70
8.2.9	Mischlei 31,17 – Miriam	72
8.2.10	Mischlei 31,18 – Chana	76
8.2.11	Mischlei 31,19 – Yael	81
8.2.12	Mischlei 31,20 – die verwitwete Frau von Tsarfat	86
8.2.13	Mischlei 31,21 – Rachav	89
8.2.14	Mischlei 31,22 – Batscheva	91
8.2.15	Mischlei 31,23 – Michal	97
8.2.16	Mischlei 31,24 – die Mutter Schimschons	99
8.2.17	Mischlei 31,25 – Elischeva bat Aminadav	100
8.2.18	Mischlei 31,26 – die weise Frau	104
8.2.19	Mischlei 31,27 – die Frau von Ovdia	107
8.2.20	Mischlei 31,28 – die Schunamitin	110
8.2.21	Mischlei 31,29 – Ruth I	112
8.2.22	Mischlei 31,30 – Ruth II	114

8.2.23	Mischlei 31,31 – Ruth III	117
8.3	Zusammenfassung der Analyse	120
8.3.1	Wer ist die Eschet Chayil im Midrasch Eschet Chayil?.....	120
8.3.2	Biblische und rabbinische Tradition im Midrasch Eschet Chayil.....	122
8.3.3	Unerwähnte Frauen und Männer als Objekte weiblichen Handelns.....	128
8.3.4	Die zentrale Rolle von Frauen im Midrasch Eschet Chayil.....	132
8.3.5	Das konservative, idealisierende Frauenbild im Midrasch Eschet Chayil ...	133
9	Schluss	140
9.1	Intertextualität: Midrasch Eschet Chayil, der Tanach und die Welt der Aggada	140
9.2	Das Frauenbild im Midrasch Eschet Chayil: ‚ideal and unattainable‘	142
10	Bibliografie	147
Anhang	159
	Midrasch Eschet Chayil.....	159
	Text des Midrasch Eschet Chayil	159
	Übersetzung des Midrasch Eschet Chayil.....	161
	Abstract - Deutsch.....	164
	Abstract - English.....	165
	Lebenslauf	166

1 Einleitung

1.1 Intertextualität und rabbinische Literatur

Rabbinische Literatur ist in konstantem Dialog mit biblischen und rabbinischen Quellen. Die mündliche Tora rezipiert intensiv die schriftliche Tora – die hebräische Bibel. Jedoch gibt es auch innerhalb der rabbinischen Literatur zahlreiche Querverweise zu anderen rabbinischen Texten – seien sie aggadischer oder halachischer Natur.¹ Intertextualität ist also eines ihrer kennzeichnenden Charakteristika, wie Susan Handelman schreibt: „The Rabbinic world is, to use a contemporary term, one of intertextuality.“² Rabbinisches Denken an sich geschieht mittels Intertextualität.

Besonders Midraschim weisen ein hohes Maß an Intertextualität auf. Sie befinden sich im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Diese exegetischen oder homiletischen Interpretationen schaffen neue, teils sehr innovative und kontroverse Zugänge zu biblischen Narrativen. Gleichzeitig sehen sie sich aber als Teil einer Traditionskette, die bis zur Gabe der Tora durch Moses am Berg Sinai reicht.³ Jene Texte bearbeiten Lücken, augenscheinliche Ungereimtheiten und offene Fragen, die der biblische Text aufwirft.⁴ Dabei können biblische und rabbinische Argumente ineinanderfließen. Stellenweise kann es dazu kommen, dass Midraschim sowohl biblische als auch rabbinische Narrative rezipieren, aber in diesen neuen Texten auf den ersten Blick kaum mehr eine Unterscheidung zwischen jenen beiden Quellentypen erkennbar ist. Alternativ können die Bezugsquellen der Midraschim verzerrt dargestellt werden, um bestimmte Aussagen zu

¹ Vgl. Langer, Gerhard: Midrasch (Lehrbuchreihe Jüdische Studien; UTB). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 3; Schäfer, Peter: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum. In: Assmann, Jan; Gladigow, Burkhard (Hg.): Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation. Band 4, 1995, 163-186, 172.

² Handelman, Susan A.: The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory (SUNY Series on Modern Jewish Literature and Culture). Albany: State University of New York Press, 1982, 47.

³ Vgl. Boyarin, Daniel: Intertextuality and the reading of Midrash. Bloomington: Indiana University Press, 1990, 23.

⁴ Vgl. Langer: Midrasch, 2016, 17.

tätigen, die sich von den Bezugsquellen unterscheiden.⁵ So werden rabbinische Interpretationen Teil des biblischen Wortes.

1.2 Intertextualität und der Midrasch Eschet Chayil

Ein Beispiel für den intertextuellen Charakter von Midraschim ist der Midrasch Eschet Chayil, der am Ende der Midrasch-Sammlung zum Buch Mischlei zu finden ist.⁶ Dieser späte rabbinische Text greift die Verse 31,10-31 dieses biblischen Buches auf, um die einzelnen Verse systematisch auszulegen. Das geschieht, indem Verweise auf andere Stellen in der hebräischen Bibel gemacht werden, aber auch durch den Rückgriff auf rabbinische Narrative.

Die einzelnen Verse werden verschiedenen biblischen Frauengestalten zugeordnet. Die Begründung für die jeweilige Assoziation geschieht manchmal durch eine Referenz auf eine weitere biblische Stelle, manchmal durch eine kurze Erklärung ohne direkte Referenzen und manchmal durch indirekten Bezug auf rabbinische Narrative. Dabei kommt es stellenweise auch zu inhaltlichen Verkürzungen und Auslassungen, die den ursprünglichen Sinn der Quellen verändern und diesen im Midrasch in weiterer Folge anders aussehen lassen.

Der Midrasch Eschet Chayil ist ein eklektischer Midrasch, der sich verschiedenster Quellen bedient, um selbst zu einem inhaltlich kongruenten und ganzheitlichen Midrasch zu werden. Der Eindruck dieser Kongruenz wird jedoch im Lichte der Auswahl und der selektiven Darstellung dieser Quellen bei näherer Betrachtung abgeschwächt.

1.3 Eschet Chayil in Liturgie, Halacha und jüdischer Kommentarliteratur

Im Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei wird – ähnlich wie in seinem biblischen Vorbild in Mischlei 31,10-31 – die ideale jüdische Frau beschrieben. Das oftmals sogenannte Frauenlob (Eschet Chayil) ist heute Teil der traditionellen Liturgie für Freitagabend: Es ist einer der bekanntesten Minhagim im Judentum, dass vor dem

⁵ Vgl. Teugels, Lieve M.: Bible and Midrash. The Story of ‚The Wooing of Rebekah‘ (Gen. 24) (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 35). Leuven: Peeters, 2004, 166.

⁶ Vgl. Buber, Schlomo: Midrasch Mischlei. Vilna: HaAlmana weHaAchim Rem, 1893.

Kiddusch, dem Segen über den Wein, Eschet Chayil gesungen wird. In weiten Kreisen wird dieser Text als Loblied auf die jüdische Hausfrau und Mutter aufgefasst, die sich für ihre Familie, aber auch für die breitere Gesellschaft einsetzt und durch ihre Handlungen und Taten Talent, Ausdauer, Weisheit und Bescheidenheit erkennen lässt.⁷

Es wird vermutet, dass die Tradition, Eschet Chayil am Freitagabend zu singen, auf Rabbiner Isaak Luria Aschkenazi und andere Kabbalisten aus Tzfat aus der Mitte des 16. Jahrhunderts zurückzuführen ist.⁸ In Siddurim sind erste Spuren dieses Minhags aber erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts nachweisbar: Der früheste Druck befindet sich im Machzor Venezia aus dem Jahr 1598.⁹ Im von Rabbiner Isaak Luria beeinflussten Siddur Tikkunei Schabbat aus dem Jahr 1725 kommt Eschet Chayil auch vor.¹⁰ Zu diesem Zeitpunkt hatte sich die Tradition, Eschet Chayil am Freitagabend zu singen, unter nahezu allen jüdischen Gemeinden verbreitet.

Nichtsdestotrotz sind halachische Texte, die sich mit Eschet Chayil und Schabbat auseinandersetzen, kaum vorhanden. Das früheste in diesem Zusammenhang stehende Responsum stammt von Rabbiner Joseph Chaim aus Bagdad (1832-1909), der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in seinen gesammelten Responsen Rav Pealim (רב פעלים) im Abschnitt Sod Yescharim (סוד ישרים) eine Antwort auf die Frage gibt, ob man Schalom Aleichem und Eschet Chayil auch an einem Freitagabend singen soll, wenn gleichzeitig Yom Tov ist (Frage Nr. 13). Seiner Ansicht nach solle dies immer so gemacht werden – mit Ausnahme von der ersten Nacht von Pessach, wenn diese mit Schabbat zusammenfällt.¹¹

⁷ Vgl. Shechter, Shira: A Woman of Valor. In: Rabbinical Council of America: Siddur Avodat Halev. Nusah Ashkenaz. Jerusalem: The Toby Press, 2018, 422-424, 422.

⁸ Vgl. Idelsohn, Abraham Zebi: Jewish liturgy and its development. New York: Schocken, 1967, 54., Liss, Hanna: TANACH. Lehrbuch der jüdischen Bibel. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2019, 431.

⁹ Vgl. Machzor Venezia. 1598. URL: <https://www.hebrewbooks.org/21476> [30.12.2020]; Machzor Venezia. 1598. URL: <https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21476&st=&pgnum=279&hilite=> [30.12.2020], 279.

¹⁰ Vgl. Aschkenazi, Isaak Luria: Tikun Schlomo. Tikunei Schabbat. Frankfurt am Main, 1725. URL: <https://www.hebrewbooks.org/43147> [30.12.2020]; Aschkenazi, Isaak Luria: Tikun Schlomo. Tikunei Schabbat. Frankfurt am Main, 1725. URL: <https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=43147&st=&pgnum=22&hilite=> [30.12.2020], 22 [Fragment].

¹¹ Vgl. Chaim, Yosef: Sefer Rav Pealim. Teil A-B. Jerusalem: 1979-1980. URL: <https://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=1401&pgnum=1> [21.08.2020], 5, 211-212.

Ein Grund für die Verbindung zwischen Eschet Chayil und Schabbat wird gemeinhin in der lurianischen Kabbala gefunden: Demnach würde man in Eschet Chayil die Sefira von Malchut besingen, die die höchste aller Sefirot sei und weiblich konnotiert sei. Diese Sefira steht gleichzeitig auch für den Schabbat, welcher als allegorische Königin im Piyut Lecha Dodi besungen wird.¹² Der Piyut Lecha Dodi wiederum hat Wurzeln in kabbalistischen Kreisen von Tzfat des 16. Jahrhunderts und wird Rabbiner Schlomo Alkabetz zugeschrieben.¹³

Die traditionelle jüdische Kommentarliteratur interpretiert Eschet Chayil etwas anders. Wie Sheila Tuller Keiter anmerkt, werden der innerbiblische Kontext um Schlomo und die vorherigen Verse aus dem Buch Mischlei von mittelalterlichen Kommentatoren in ihrer Exegese ausgeklammert.¹⁴ Diese Tendenz ist auch in späteren Kommentaren zu Mischlei 31,10-31 zu erkennen: Raschi sieht in Mischlei 31,10-31 eine Allegorie auf die Torah.¹⁵ Ibn Ezra hingegen versteht unter der Eschet Chayil eine kluge Frau, die ökonomischen Erfolg hat und gut wirtschaften kann.¹⁶ Rabbiner David Altschuler beschreibt im 18. Jahrhundert in seinem Kommentar Metzudat Zion die Eschet Chayil als eifrig und aufrecht.¹⁷ In seinem Kommentar Metzudat David setzt er die Seele bzw. den Intellekt mit der Frau gleich, die bzw. der den Körper des Mannes auf den richtigen Pfad lenken würde.¹⁸

In Mischlei selbst wird im Kapitel 12 die Eschet Chayil als Krone des Mannes bezeichnet:

אִשְׁת־חַיִל! לְעֹטְרַת בַּעֲלָהּ וּכְרֶהֱב בְּעֲצָמוֹתָיו מִבִּישָׁה:

Eine tatkräftige Frau ist ihres Mannes Krone, wie Fäulnis in seinen Knochen aber eine schändliche.¹⁹

¹² Vgl. Scholem, Gershom: Zur Kabbala und ihrer Symbolik Berlin: Suhrkamp 1973, 184.

¹³ Vgl. Adler, Elchanan: Kabbalas Shabbos. Welcoming the Sabbath in Body and Spirit. In: Journal of Jewish Music and Liturgy 33, 2016, 1-12, 2.

¹⁴ Vgl. Keiter Tuller, Sheila: Die Ironie der Eschet Chajil: Sprüche 31,10–31 in der mittelalterlichen jüdischen Exegese. In: Bakhos, Carol, Langer, Gerhard (Hg.): Das jüdische Mittelalter (Die Bibel und die Frauen 4.2). Wien: Kohlhammer, 2020, 132-150, 132.

¹⁵ Raschi, Mischlei 31,10. Alle in dieser Arbeit zitierten Kommentare zum Buch Mischlei stammen aus: Mikraot Gedolot. Neviim uKetuvim. Ketuvim. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

¹⁶ Ibn Ezra, Mischlei 31,10.

¹⁷ Metzudat Zion, 31,10.

¹⁸ Metzudat David 31,31, Metzudat David, 31,3 (2. Auslegung).

¹⁹ Mischlei 12,4. Die deutschen Übersetzungen von Mischlei wurden von folgender Ausgabe der Schriften übernommen: Philippson, Ludwig, Die Schriften. (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Freiburg: Herder, 2018.

Hier wird die Eshet Chayil als metaphorische Krone ihres Mannes im Gegensatz zu einer allzu müßigen Frau dargestellt, die ihren Mann nur Verderben bringen würde. Die Eshet Chayil ist also das positive Extrem einer Skala, die eine jüdische Frau bemisst und bewertet. Sie wird als Ideal dargestellt, dem es nachzustreben gilt. Bei genauerer Betrachtung von Mischlei 31,10-31 wird aber klar, dass diese Beschreibung der Eshet Chayil eine Sammlung von sowohl idealisierten als auch realistischen Beschreibungen der alltäglichen Aufgaben, der Verantwortung und der Charaktereigenschaften einer tatkräftigen Frau ist.

1.4 Eshet Chayil im Midrasch

Eshet Chayil ist ein Vorbild, nach dem jüdische Frauen streben können. Der Vorbildcharakter des Textes wird dadurch verstärkt, dass die darin beschriebene Frau anonym bleibt – sie hat keinen Namen. Dies wiederum gab in rabbinischer Zeit den Anstoß, Midraschim zu entwickeln, die diese Identifizierung vornahmen.²⁰ Es sind im Laufe der Jahrhunderte zahlreiche Midraschim entstanden, die verschiedene biblische und rabbinische Charaktere mit Eshet Chayil gleichsetzen.²¹ So werden etwa Sarah,²² Ruth,²³ Abraham²⁴ und Mosche²⁵ innerhalb der rabbinischen Tradition als Eshet Chayil

²⁰ Vgl. Bialik Lerner, Miron: י"ב נשים של מאמר י"ב נשים. In: Bar-Asher, Moshe; Edrei, Arie; Levinson, Yehoshua; Lifshitz, Berachiahu (Hg.): ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ. Jerusalem: Bialik Institute, 2005, 265-292, 265.

²¹ Vgl. Vayntrub, Jacqueline: Who Is the Eshet Chayil? In: TheTorah.com, 2014. URL: <https://thetorah.com/article/who-is-the-eshet-chayil> [10.08.2021]; Levine, Yael: Eshet Hayil. In: Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (Hg.): Encyclopaedia Judaica. 2. Auflage, Band 6. New York: Macmillan, 2007, 505.

²² Vgl. Midraschim über Sarah - Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש תהלים במדבר רבה (וילנא) (שוחר טוב; בובר) מזמור קיב ילקוט שמעוני משלי רמז: פרשת קרח פרשה יח תתקסד.

²³ Vgl. Midraschim über Ruth - Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פסיקתא זוטרותא: (לקח טוב) רות – הוספה.

²⁴ Vgl. Midraschim über Abraham – Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד.

²⁵ Vgl. Midraschim über Mosche - Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש משלי ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד: (בובר) פרשה לא

beschrieben. Einige Midraschim vergleichen auch die Torah mit der Eschet Chayil oder verknüpfen sie mit Narrativen über Beruria.²⁶

Eine besondere Form dieser identifizierenden Midraschim sind die sogenannten Midreschei Eschet Chayil (מדרשי אשת חיל). Jedem bzw. fast jedem Vers des biblischen Textes Eschet Chayil wird in diesen Midraschim eine Frau aus dem Tanach zugeordnet. Midreschei Eschet Chayil sind in variierender Länge erhalten und unterscheiden sich manchmal sehr, manchmal weniger stark voneinander. Der Midrasch Eschet Chayil in Midrasch Mischlei ist im Vergleich mit den anderen Midraschim dieses Genres besonders, weil er vollständig erhalten und auch am bekanntesten ist. Diese beiden Gründe und der leichtere Zugang zu diesem Midrasch waren ausschlaggebend für dessen Auswahl für diese Arbeit. Er soll in weiterer Folge näher analysiert und interpretiert werden.

1.5 Forschungsfrage und Aufbau

Der Midrasch Eschet Chayil in Midrasch Mischlei wirft eine Perspektive auf die Bedeutung des Textes in Mischlei 31,10-31 auf, die sich von denen der jüdischen Kommentarliteratur und der Kabbala abhebt. Er entwickelt und vertritt ein eigenes Frauenbild. Im Zuge der vorliegenden Masterarbeit soll der intertextuelle Charakter des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei näher analysiert werden. Es sollen folgende Forschungsfragen beantwortet werden:

1. Wie drückt sich Intertextualität in der rabbinischen Lektüre des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei aus?
 - a. Welche biblischen und rabbinischen Quellen werden im Midrasch rezipiert?
 - b. Welche Erzähltraditionen werden ausgelassen?

Auf Basis einer intertextuellen Analyse dieses Midrasch Eschet Chayil soll anschließend eine weitere Forschungsfrage beantwortet werden:

²⁶ Vgl. Midraschim über die Torah und Beruria - Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשה לא (בובר) מדרש משלי (בובר), Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד.

2. Welches Frauenbild wird im Midrasch Eschet Chayil des Midrasch Mischlei durch Auslassungen und Hervorhebungen bestimmter rabbinischer und biblischer Narrative geschaffen?

Shulamit Valler hat auf Basis ihrer Analyse dreier Passagen aus dem Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei argumentiert, dass im Midrasch eine liberale Konzeption der Frau und des Frauseins zu erkennen sei.²⁷ In dieser Arbeit soll der Midrasch Eschet Chayil als Ganzes und in Bezug auf seine Intertextualität und das Frauenbild, das dem Text innewohnt, betrachtet und untersucht werden. Es soll untersucht werden, ob Vallers Schluss auf eine liberale Konzeption der Frau und des Frauseins im Midrasch Eschet Chayil für den gesamten Midrasch zutreffend ist.

Der Aufbau der vorliegenden Masterarbeit orientiert sich an den beiden Forschungsfragen. Nach einer Darstellung des aktuellen Forschungsstands (2) folgt ein Kapitel über Theorien der Intertextualität und über Intertextualität im Midrasch (3). Weiters wird auf das Frauenbild im Midrasch eingegangen (4). Danach werden der biblische Text Eschet Chayil (5) und die Sammlung Midrasch Mischlei, in der sich der Midrasch Eschet Chayil befindet, vorgestellt (6). Anschließend wird der Midrasch Eschet Chayil in Kontext mit seinen Quellen- und Paralleltexten gesetzt und in Form eines Kommentars analysiert (7-8).

1.6 Methode und Theorie

Die oben angeführten Forschungsfragen sollen mithilfe einer Analyse des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei und seiner biblischen und rabbinischen Quellen beantwortet werden. Dafür werden die Werkzeuge der poststrukturalistischen Literaturanalyse aus der Perspektive der Theorie der Intertextualität nach Kristeva und anderen Theoretiker*innen wie Gérard Genette, Michael Riffaterre und Elaine Showalter verwendet. Um die zweite Forschungsfrage zu beantworten, wird die vergleichende hermeneutische Literaturanalyse herangezogen. Im Vergleich mit den rezipierten biblischen und rabbinischen Texten soll der Midrasch als Ganzes, aber im Lichte seiner Quellen, untersucht werden. Theoretisch

²⁷ Vgl. Valler, Shulamit: Who is the *ēšet ḥayil* in Rabbinic Literature? In: Brenner, Athalya (Hg.): A Feminist Companion to Wisdom. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 85–97.

eingebettet ist diese Analyse in zeitgenössischen Diskursen über Frauen, ihre Rolle und ihren Status innerhalb der rabbinischen Tradition.

2 Aktueller Forschungsstand

2.1 Vorbemerkungen

Das Thema dieser Arbeit ist in verschiedenen Forschungsfeldern angesiedelt. Sie befindet sich im Spannungsfeld zwischen der modernen Literaturwissenschaft, die das Konzept der Intertextualität näher erforscht hat, der Erschließung und Erforschung rabbinischer Literatur, den feministischen jüdischen Studien und den Rezeptionsstudien in Bezug auf biblische und rabbinische Texte. Dementsprechend bezieht sich auch der vorliegende Forschungsüberblick auf eine Reihe von verschiedenen Disziplinen und möchte für die eingangs dargelegten Forschungsfragen eine Basis zu deren Beantwortung bieten. Umfassendere Überblicke zu den jeweiligen Themen, die diese Arbeit tangieren, sind in den Fußnoten vermerkt.

2.2 Intertextualität im Midrasch

Die zeitgenössische Beschäftigung mit Intertextualität und Midrasch innerhalb der Judaistik begann in den 1980er in der Rezeption der von Julia Kristeva angestoßenen Diskurse über Intertextualität. Dabei geht es vor allem um die Verhältnisse und die Grenzen zwischen Bibeltext und Auslegung. In den darauffolgenden Jahren wurden neben Kristeva auch spätere Theorien der Intertextualität, etwa von Riffaterre und Genette, näher diskutiert. Midraschim werden dabei als literarische Texte innerhalb der rabbinischen aggadischen und midraschischen Tradition gelesen, die sich auf biblische Texte und Narrative, aber auch auf andere rabbinische Texte beziehen. Handelman betrachtet in „The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory“²⁸ (1982) etwa rabbinische Texte durch die Linse der modernen Literaturwissenschaft und legt eine Geschichte der modernen Hermeneutik vor, die nicht nur griechische, sondern auch rabbinische Wurzeln hat. Am Beispiel von hermeneutischen Theorien von Sigmund Freud, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Harold Bloom zeigt sie Verbindungen und Parallelen zwischen diesen und der traditionellen jüdischen Textauslegung auf. In Reaktion auf

²⁸ Vgl. Handelman: The Slayers of Moses, 1982.

Handelmans Buch erschien 1988 Jacob Neusners Buch „Canon and Connection. Intertextuality in Judaism“²⁹, in dem er Intertextualität in Bezug auf die Rezeption rabbinischer Texte innerhalb der rabbinischen Literatur betrachtet, nicht aber deren Entstehung. James Kugel diskutiert in seinem Artikel „Two Introductions to Midrash“³⁰ (1983) Intertextualität und Midrasch, wobei er hier vor allem Entstehungsprozesse von Midraschim beleuchtet. Aryeh Cohen befasst sich in seinem Buch „Rereading Talmud. Gender, Law and the Poetics of Sugyot“³¹ (1988) auch mit Intertextualität und behandelt eine Reihe von talmudischen Stellen im Detail. Besonders hervorzuheben ist Daniel Boyarins Buch „Intertextuality and the reading of Midrash“³² (1990). Darin beschreibt er in Dialog mit den zuvor genannten Werken und anhand von Teilen der Mekhilta de Rabbi Yischmael den rabbinischen Zugang zu dieser Theorie.³³ Dieser rabbinische Zugang zur Intertextualität soll anhand des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei exemplifiziert werden.

2.3 Frauen in der rabbinischen Literatur – halachische und aggadische Aspekte

Neben der akademischen Beschäftigung mit Intertextualität haben in den 1980er-Jahren auch Forschungen Aufwind bekommen, die Frauen, ihre Rolle und ihre Stellung innerhalb der rabbinischen Literatur als zentrales Thema haben. Dies hat mit dem ab damals verstärkten Interesse für Frauen- und Geschlechterforschung innerhalb der Judaistik zu tun.³⁴ Die ersten Anstrengungen zur Erforschung von Frauen in der rabbinischen Welt hatten zum Ziel, einen kursorischen Überblick über das Verhältnis der rabbinischen Kultur gegenüber Frauen aufzustellen. Neusners und Judith R. Wegners Publikationen über

²⁹ Vgl. Neusner, Jacob: Canon and Connection. Intertextuality in Judaism. New York: University Press of America, 1987.

³⁰ Vgl. Kugel, James: Two Introductions to Midrash. In: Prooftexts 3 (2), 1983, 131-155.

³¹ Vgl. Cohen, Aryeh: Rereading Talmud. Gender, Law and the Poetics of Sugyot (Brown Judaic Studies 318). Atlanta: Scholars Press, 1998.

³² Vgl. Boyarin: Intertextuality and the reading of Midrash, 1990.

³³ Vgl. Langer: Midrasch, 2016, 2-3.

³⁴ Vgl. Or, Tamara: Männlichkeit, Weiblichkeit, Körperlichkeit und Sexualität im Judentum. In: Von Braun, Christina; Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Wien: Böhlau, 2018, 255–275, 256; Frymer-Kensky, Tikva: The Bible and Women’s Studies. In: Davidman, Lynn; Tenenbaum, Shelly (Hg.): Feminist Perspectives on Jewish Studies. Yale: Yale University Press, 16-39, 16-17.

Frauen in der rabbinischen Literatur sind besonders wegweisend in diesem Bereich gewesen.³⁵ Neusner geht in seinem Buch „Judaism. The Evidence of the Mishnah“³⁶ (1982) und in der mehrbändigen Reihe „A History of the Mishnaic Law of Women“³⁷ (1980) systematisch auf die allgemeine Konzeption von Frauen in der Mischna ein. Wegner beschäftigt sich in ihrem Buch „Chattel or Person?“³⁸ (1988) mit dem Status der Frau in der Mischna anhand von einer Reihe konkreter Beispiele. Dies tut sie mittels einer systematischen feministischen Analyse der Texte, die sie – wie auch Neusner – theoretisch innerhalb Simone de Beauvoirs Konzept des anderen Geschlechts einrahmt.³⁹ Einen breiteren literarischen Zugang zur Betrachtung der Rolle der Frau in der rabbinischen Literatur wählt Judith Hauptman in ihrem Buch „Rereading the Rabbis“⁴⁰ (1998), in dem sie Texte aus der Mischna und dem Talmud über weibliche Lebenswelten analysiert. Umfassend mit der Rolle, dem Status und der Bedeutung der jüdischen Frau in der rabbinischen Literatur aus sozialer und historischer Perspektive hat sich auch Menachem M. Brayer in seiner zweibändigen Monografie „The Jewish Woman in Rabbinic Literature.“⁴¹ (1986) auseinandergesetzt. Darin betrachtet er Texte über Frauen von den Anfängen der rabbinischen Literatur bis heute.

Ab den 1990er-Jahren kommt es zu einer verstärkten Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Frauen und Männern in der rabbinischen Literatur, besonders in Bezug auf Sexualität.⁴² Einflussreiche Werke aus diesem Bereich, die aber nicht unmittelbar mit den

³⁵ Judith Hauptman diskutiert die Werke und Schlüsse beider in ihrem Artikel *Feminist Perspectives on Rabbinic Texts*. In: Davidman, Lynn; Tenenbaum, Shelly (Hg.): *Feminist Perspectives on Jewish Studies*. New Haven: Yale University Press, 1994, 40-61.

³⁶ Vgl. Neusner, Jacob: *Judaism. The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

³⁷ Vgl. Neusner, Jacob: *A History of the Mishnaic Law of Women* (Studies in Judaism in Late Antiquity. Band 33). Leiden: Brill, 1980.

³⁸ Vgl. Wegner, Judith R.: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988.

³⁹ Vgl. Wegner, Judith R.: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988, 192-198.

⁴⁰ Vgl. Hauptman, Judith: *Rereading the Rabbis. A Woman's Voice*. Boulder: Westview Press, 1998.

⁴¹ Vgl. Brayer, Menachem M.: *The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psychosocial Perspective*. Hoboken: Ktav Publishing, 1986; Brayer, Menachem M.: *The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psychohistorical Perspective*. Hoboken: Ktav Publishing, 1986.

⁴² Für einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung in Bezug auf rabbinische Literatur und Sexualität siehe Raveh, Inbar: *Feminist Rereadings of Rabbinic Literature* (HBI Series on Jewish Women). Waltham: Brandeis University Press, 2014, xx-xxi, 157.

Forschungsfragen dieser Arbeit zu tun haben, stammen von Daniel Boyarin⁴³, Michael Satlow⁴⁴ und Admiel Kosman⁴⁵. Mit halachischen und historischen Aspekten der weiblichen jüdischen Lebenswelten in der frühen rabbinischen Periode beschäftigt sich Tal Ilan in ihren Werken „Jewish Women in Greco-Roman Palestine“⁴⁶ (1995) und „Mine and Yours are Hers. Retrieving Women’s History from Rabbinic Literature“⁴⁷ (1997).

Seit den späten 1990er-Jahren erscheinen vermehrt Einzelstudien zu bestimmten Texten oder Themen, die die Rolle und den Status von Frauen in der rabbinischen Kultur betreffen. Ein Beispiel hierfür ist etwa das Buch „Spinning Fantasies“⁴⁸ (1997) von Miriam Peskowitz. Darin analysiert und interpretiert sie rabbinische Texte über das Spinnen und Weben von Textilien unter Zuhilfenahme von archäologischen, historischen und frauengeschichtlichen Quellen. Cynthia M. Baker geht in ihrem Buch „Rebuilding the House of Israel“⁴⁹ (2002) einen ähnlichen Weg, betrachtet Frauen (und Männer) in ihrer Relation zu gesellschaftlichen Orten innerhalb der rabbinischen Literatur und bezieht sich dabei intensiv auf archäologische Funde.

In den darauffolgenden Jahren sind zahlreiche weitere Monografien, aber auch Artikel zur Rolle und Stellung der Frau in der rabbinischen Literatur erschienen. In diesem Zusammenhang ist Gail Labovitz’ Buch „Marriage and Metaphor“⁵⁰ (2009) hervorzuheben, in dem sie sich mit dem semantischen Aspekt des Diskurses über Frauen und Heirat in der rabbinischen Literatur auseinandersetzt. Die Schlüsse dieser hier angeführten

⁴³ Vgl. Boyarin, Daniel: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press, 1993.

⁴⁴ Vgl. Satlow, Michael: *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality* (Brown Judaic Studies 303). Atlanta: Scholars Press, 1995.

⁴⁵ Vgl. Kosman, Admiel: *Gender and Dialogue in the Rabbinic Prism* (Studia Judaica 50). Berlin: De Gruyter, 2012.

⁴⁶ Vgl. Ilan, Tal: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status. Texte und Studien zum Antiken Judentum 44*. Tübingen: Mohr, 1995.

⁴⁷ Vgl. Ilan, Tal: *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 41*. Leiden/New York: Brill, 1997.

⁴⁸ Vgl. Peskowitz, Miriam: *Spinning Fantasies. Rabbis, Gender, and History* (Contraversions 9). Berkeley: University of California Press, 1997.

⁴⁹ Vgl. Baker, Cynthia M.: *Rebuilding the House of Israel. Architectures of Gender in Jewish Antiquity*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

⁵⁰ Vgl. Labovitz, Gail: *Marriage and Metaphor. Constructions of Gender in Rabbinic Literature*. Lanham: Lexington Books, 2009.

Autor*innen, die sich vor allem mit der rechtlichen Stellung der Frau innerhalb der rabbinischen Literatur auseinandersetzen, sind in vielerlei Hinsicht auch für die Beschäftigung mit aggadischen Texten relevant und werden in dieser Arbeit aufgegriffen werden.

Neben der Untersuchung von halachischen Texten über die Lebenswelten von (jüdischen) Frauen ist es auch zu einer Auseinandersetzung mit aggadischer Literatur und den Formen der Repräsentation von Frauen in diesem Genre gekommen. Hierzu relevante Publikationen sind etwa „Biblical Women in the Midrash. A Sourcebook“⁵¹ (1997) von Naomi Hyman oder „Unlocking the Garden“⁵² (2005) von Naomi Graetz. Diese und ähnliche Bücher, die Frauen im Midrasch zum Thema haben, verstanden sich vor allem auch als Sammlungen von Midraschim über bestimmte Themen mit Frauenbezug oder über weibliche biblische und rabbinische Persönlichkeiten. Als digitale Weiterführung der frauengeschichtlichen Herangehensweise an das Studium von Midraschim kann das Projekt des Jewish Women’s Archive gesehen werden, das sich u.a. zur Aufgabe gesetzt hat, in seiner virtuellen Enzyklopädie Artikel über Frauen in Midrasch und Aggada einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.⁵³

Judith Baskin versucht in ihrem Buch „Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature“⁵⁴ (2002) eine Metaperspektive in Hinblick auf Frauen im Midrasch einzunehmen. Sie geht somit in eine etwas andere Richtung als Hyman und Graetz und verwendet ähnliche methodische Vorgehensweisen wie Neusner und Wegner. Baskin geht in ihrem Buch der Frage nach, wie Weiblichkeit und Frausein in der rabbinischen Literatur konstruiert und diskutiert werden. Frauen bilden nach Baskin im Midrasch eine diverse Gruppe an Typen, Rollen und individuellen Charakteren. Ähnlich wie Wegner in ihrem oben erwähnten Buch über Frauen in der Mischna argumentiert Baskin u.a. mit Verweis auf de

⁵¹ Vgl. Hyman, Naomi Mara: *Biblical Women in the Midrash. A Sourcebook*. New Jersey: Jason Aronson, 1997.

⁵² Vgl. Graetz, Naomi: *Unlocking the Garden. A Feminist Jewish Look at the Bible, Midrash and God*. Piscataway: Gorgias Press, 2005.

⁵³ Vgl. Jewish Women’s Archive. "Religion. Midrash and Aggada." In: *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, 2021. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/topics/9814?subtopic=9823> [21.08.2021].

⁵⁴ Vgl. Baskin, Judith R.: *Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature (Brandeis Series on Jewish Women)*. Hanover, N.H.: Brandeis University Press, 2002.

Beauvoirs dialektisch-materialistischen Studie „Le Deuxième Sexe“⁵⁵ (dt. Das andere Geschlecht, 1949): Frauen im Midrasch würden vor allem durch ihre Alterität gegenüber Männern definiert werden.⁵⁶ Männer würden im Midrasch als Norm gesehen werden, während Frauen von dieser abweichen.

In den letzten Jahren sind Bücher und Artikel erschienen, die neue Perspektiven auf Frauen und Gender in der rabbinischen Kultur und Literatur werfen. Diese führen die Neubetrachtung jener alten Texte weiter, die in den 1980er-Jahren ihren Anfang genommen hat, und beschäftigen sich mit der Sichtbarkeit und der Identität von Frauen in rabbinischen Texten. Besonders in diesem Zusammenhang hervorzuheben ist Inbar Raveh's Buch „Feminist Rereadings of Rabbinic Literature“⁵⁷ (2014). Mit Fragen der Konstruktion von weiblicher Identität und Alterität innerhalb der aggadischen Literatur hat sich vor kurzem auch Lorena Miralles-Maciá in ihrem Artikel „Andersheiten im Midrasch. Levitikus Rabba über biblische Frauen“⁵⁸ (2021) beschäftigt. Dieser ist im Band „Rabbinische Literatur“⁵⁹ der exegetisch-kulturgeschichtlichen Enzyklopädie „Die Bibel und die Frauen“⁶⁰ erschienen, in der die rabbinische Rezeptionsgeschichte der hebräischen Bibel in Bezug auf die Rolle von Frauen im Bereich der Halacha und Aggada näher behandelt wird.

2.4 Der Midrasch Mischlei

Wie in der Einleitung erwähnt, beschäftigt sich diese Arbeit mit Intertextualität in der rabbinischen Literatur und rabbinischen Frauenbildern. Diese Beschäftigung geschieht

⁵⁵ Vgl. De Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980 (228.000. Auflage; Originalausgabe in Frz., 1949), 11, 13.

⁵⁶ Vgl. Baskin, Judith R.: Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature (Brandeis Series on Jewish Women). Hanover, N.H. Brandeis University Press, 2002, 162-163.

⁵⁷ Vgl. Raveh: Feminist Rereadings of Rabbinic Literature, 2014.

⁵⁸ Vgl. Miralles-Maciá, Lorena: Andersheiten im Midrasch. Levitikus Rabba über biblische Frauen. In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Wien: Kohlhammer, 2021, 193-218, 195-196.

⁵⁹ Vgl. Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Wien: Kohlhammer, 2021.

⁶⁰ Vgl. Fischer, Irmtraud; Navarro Puerto, Mercedes; Valerio, Adriana; Beavis, Mary Ann (Hg.): Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Stuttgart: Kohlhammer, 2010-dato.

anhand eines konkreten Textbeispiel, und zwar dem Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei. In weitere Folge soll die Forschungsgeschichte in Bezug auf diese Midraschsammlung, das Genre der Midreschei Eschet Chayil und den konkreten Text, der in dieser Arbeit untersucht wird, eingegangen werden.

Der Midrasch Mischlei wird generell als später Midrasch bezeichnet.⁶¹ Er wurde erstmals von August Wünsche im Jahr 1885 ins Deutsche übersetzt.⁶² Diese Übersetzung ist in der Forschungsgeschichte bedeutend, basiere jedoch auch fehlerhaften Druckversionen der Midraschsammlung und übernehme unerwähnt Erklärungen aus dem Yalkut Schimoni, wie Burton L. Visotzky anmerkt.⁶³ Erst einige Jahre später – 1893 – erscheint Schlomo Bubers hebräische Ausgabe des Midrasch Mischlei, die heute am weitesten verbreitet ist.⁶⁴ Eine kritische Edition der ersten zehn Kapitel wurde etwa hundert Jahre später von Visotzky im Zuge seiner Dissertation erstellt (1982).⁶⁵ Darin geht er auch auf Probleme der Datierung und Lokalisierung des hebräischen Textes ein. 1992 erschien in der Yale Judaica Series die englische Übersetzung des ganzen Midrasch Mischlei durch Visotzky.⁶⁶ Seine Übersetzung schließt aber nicht den Midrasch Eschet Chayil ein, da diese in seinem untersuchten Manuskript Vatican MS. Ebr. 44 nicht inkludiert ist.⁶⁷ Eine Zusammenfassung über den aktuellen Forschungsstand um die Midraschsammlung zum Buch Mischlei wurde von Miron Bialik Lerner erstellt und ist 2005 erschienen.⁶⁸

⁶¹ Vgl. Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung. In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Wien: Kohlhammer, 2021, 9-48, 38.

⁶² Vgl. Wünsche, August: Der Midrasch Mischle. Das ist die allegorische Auslegung der Sprüche Salomonis. Leipzig: Schulze, 1885.

⁶³ Vgl. Visotzky, Burton L.: The Midrash on Proverbs (Yale Judaica Series). Band 27. New Haven: Yale University Press, 1992, 12.

⁶⁴ Vgl. Buber: Midrasch Mischlei, 1893.

⁶⁵ Vgl. Visotzky, Burton L.: Midrash Mishle. A Critical Edition Based on Manuscripts and Early Editions with an Introduction and Annotated English Translation of Chapters One through Ten. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982.

⁶⁶ Vgl. Visotzky: The Midrash on Proverbs, 1992.

⁶⁷ Vgl. Visotzky, Burton L.: Midrash Mishle. A critical edition based on Vatican MS. Ebr. 44, with variant readings from all known manuscripts and early editions, and with an introduction, references and a short commentary. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1990, 1.

⁶⁸ Vgl. Bialik Lerner, Miron: מחקרים במדרש משלי. In: Rozenthal, David; Sussmann, Yaacov: Mehqerei Talmud III. Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Prof. Ephraim E. Urbach. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2005.

2.5 Die Textgattung der Midreschei Eschet Chayil und der Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei – handschriftliche und feministische Forschungen

Midreschei Eschet Chayil wie jenen im Midrasch Mischlei haben in systematischer Form erst in den letzten dreißig Jahren wissenschaftliche Aufmerksamkeit bekommen. In der Dissertation „מדרש אשת חיל“⁶⁹ (1992) untersucht Yael Katz-Levine mehrere handschriftliche Versionen von verschiedenen Midreschei Eschet Chayil, darunter auch den Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei. Die rezenteste Auseinandersetzung mit Midreschei Eschet Chayil stammt von Bialik Lerner, der in seinem Aufsatz „קטע חדש ממדרש אשת חיל, ותחילתו של מאמר י"ב נשים“⁷⁰ (2005) eine Reihe von Midreschei Eschet Chayil vorstellt und einen bisher unpublizierten Text analysiert. Innerhalb der frauen- und geschlechtergeschichtlichen Auseinandersetzung mit rabbinischen Texten wurden Midreschei Eschet Chayil in Shulamit Vallers Artikel „Who is the *ēšet ḥayil* in Rabbinic Literature?“⁷¹, der 1995 in Athalya Brenners „A Feminist Companion to Wisdom“ publiziert worden ist, aufgegriffen. Darin analysiert sie drei Passagen aus dem Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei und argumentiert, dass im Midrasch eine liberale Konzeption der Frau und des Frauseins zu erkennen sei. Die Frau in diesem rabbinischen Text bewege sich nicht nur in Kreisen des Heimes und der Familie, wie dies der biblische Text suggeriert, sondern sei selbst aktiv und trete eigenständig für das Wohl der breiteren Gesellschaft auf.⁷² Auf diese Evaluation Vallers soll in den hinteren Kapiteln dieser Arbeit näher eingegangen werden. Im Gegensatz zu Vallers Artikel versucht diese Arbeit, den Midrasch Eschet Chayil als Ganzes zu sehen und in Bezug auf Intertextualität und das Frauenbild, das dem Text innewohnt, zu analysieren. Hier soll die Frage gestellt und beantwortet werden, inwieweit Vallers Evaluation auf alle Teile des Midrasch Eschet Chayil übertragbar ist.

⁶⁹ Vgl. Katz-Levine, Yael: *מדרש אשת חיל* (PhD Dissertation). Ramat Gan: Bar Ilan University, 1992. [nicht verfügbar].

⁷⁰ Vgl. Bialik Lerner: *קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים*, 2005, 265-292.

⁷¹ Vgl. Valler: *Who is the *ēšet ḥayil* in Rabbinic Literature?*, 1995, 85–97.

⁷² Vgl. Valler: *Who is the *ēšet ḥayil* in Rabbinic Literature?*, 1995, 96-97.

2.6 Frauen in der Weisheitsliteratur und deren Rezeption

Die vermehrte Beschäftigung mit Frauen in den weisheitlichen Schriften der hebräischen Bibel ab den 1980er-Jahren rückte das Buch Mischlei ebenso in den Vordergrund.⁷³ Dies ist zum einen in Athalya Brenners „A Feminist Companion to Wisdom“ (1995) zu sehen, in dem auch einige weitere Artikel über Frauen und das Buch Mischlei zu finden sind.⁷⁴ Des Weiteren werden auch intertextuelle Theorien bei der Beschäftigung mit dem Frauenbild in Eschet Chajil diskutiert, so etwa von Katherine Dell in ihrem Artikel „Didactic Intertextuality: Proverbial Wisdom as illustrated in Ruth“⁷⁵ (2019). Dieser Artikel ist in der Anthologie „Reading Proverbs Intertextually. Messianic Expectation in Book V of the Psalter“⁷⁶, herausgegeben von Katherine Dell und Will Kynes, erschienen, in denen sich zahlreiche intertextuelle Untersuchungen des Buches Mischlei finden. Mit innerbiblischen intertextuellen Verbindungen setzt sich auch Katrin Brockmüller in ihrer Analyse des letzten Kapitels des Buches Mischlei auseinander (2004).⁷⁷ Rezente Publikationen wie Keiter Tullers Artikel „Die Ironie der Eschet Chajil: Sprüche 31,10–31 in der mittelalterlichen jüdischen Exegese“⁷⁸ (2019) und Elisheva Baumgartens Text „Gender and Daily Life in Jewish Communities“⁷⁹ (2013) beschäftigen sich mit der Rezeption von Eschet Chajil in der mittelalterlichen jüdischen Poesie und in der jüdischen Kommentarliteratur. Zusammenfassend kann also ein steigendes Interesse an weisheitlicher Literatur, in denen Frauen eine Rolle spielen, vermerkt werden. Besonders relevant für diese Arbeit ist auch die immer wieder aufkommende Beschäftigung mit intertextuellen Verbindungen

⁷³ Vgl. Whybray, Roger Norman: *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study* (History of Biblical Interpretation Series). Leiden: Brill, 1995, 143.

⁷⁴ Vgl. Brenner, Athalya (Hg.): *Feminist Companion to Wisdom Literature. The Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

⁷⁵ Vgl. Dell, Katharine: *Didactic Intertextuality: Proverbial Wisdom as illustrated in Ruth*. In: Dell, Katharine; Kynes, Will (Hg.): *Reading Proverbs Intertextually. Messianic Expectation in Book V of the Psalter* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 629). London: T & T Clark, 2019, 103-114.

⁷⁶ Vgl. Dell; Kynes (Hg.): *Reading Proverbs Intertextually*, 2019.

⁷⁷ Vgl. Brockmüller, Katrin: „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“ Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10-31 (Bonner Biblische Beiträge 147). Berlin/Wien: Philo, 2004.

⁷⁸ Vgl. Keiter Tuller: *Die Ironie der Eschet Chajil*, 2020, 132-150.

⁷⁹ Vgl. Baumgarten, Elisheva: *Gender and Daily Life in Jewish Communities*. In: Bennett, Judith M.; Mazo Karras, Ruth (Hg.): *The Oxford Handbook of Woman and Gender in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 213-228; siehe auch: Baumgarten, Elisheva: *Rolle und Alltagsleben jüdischer Frauen im mittelalterlichen Aschkenas*. In: Bakhos, Carol, Langer, Gerhard (Hg.): *Das jüdische Mittelalter* (Die Bibel und die Frauen 4.2). Wien: Kohlhammer, 2020, 19-36.

zwischen Mischlei 31,10-31 und anderen Texten – seien sie Teil der Bibel, der rabbinischen Literatur oder anderen bzw. späteren Traditionen.

2.7 Nicht-akademische Publikationen zum Midrasch Eschet Chayil

Abseits der akademischen Literatur über Intertextualität, Eschet Chayil und dem Midrasch Mischlei konnten auch drei nicht-akademische Bücher gefunden werden, die sich mit dem Frauenbild in Midreschei Eschet Chayil auseinandersetzen. In der Anthologie „Praise Her Works“⁸⁰ (2005), herausgegeben von Penina Adelman, wird der Midrasch Eschet Chayil im Midrasch HaGadol, einer jemenitischen Sammlung von Midraschim, beschrieben. Dieser unterscheidet sich in einigen Abschnitten signifikant in Inhalt, Struktur und Länge mit dem Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei, welcher in dieser Arbeit behandelt wird. Im Buch finden sich auch moderne Midraschim über biblische Frauen, die in der Version des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch HaGadol vorkommen. Shira Hochheimer stellt sich im Buch „Eishes Chayil. Ancient Wisdom for Women of Today“⁸¹ (2017) die Frage, welche Bedeutung orthodoxe jüdische Frauen aus der Lektüre von Eschet Chayil ziehen können. Ihre Argumentation ist der Struktur des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei angelehnt. Eine ähnliche Herangehensweise verfolgt Yosef Tropper in seinem Buch „The Aishes Chayil Song.“⁸² Diese Texte über Midreschei Eschet Chayil werden in dieser Arbeit gelegentlich zitiert werden.

⁸⁰ Vgl. Adelman, Penina (Hg.): Praise Her Works. Dulles: Jewish Publication Society, 2005.

⁸¹ Vgl. Hochheimer, Shira: Eishes Chayil. Ancient Wisdom for Women of Today. New York: Mosaica Press, 2017.

⁸² Vgl. Tropper, Yosef. The Aishes Chayil Song: Discover how each verse illuminates a unique and exceptional Woman of Valor from the Torah. Scotts Valley: CreateSpace, 2014.

3 Intertextualität

3.1 Geschichte und Begriff der Intertextualität

Intertextualität ist es zeitloses Phänomen, das schon immer existiert hat und das – zumindest theoretisch – in Texten aus allen Jahrhunderten und Kulturen identifizierbar ist, auch im Midrasch Eschet Chayil. Es beschreibt einen Text in Bezug auf seine Verbindungen zu anderen Texten. Doch es war erst Kristeva in den späten 1960ern, die diesen Begriff geprägt und näher ausgeführt hat. Basierend auf Theorien der Semiotik von Ferdinand de Saussure und der Dialogtheorie von Mikhail Bakhtin hinterfragte sie die Idee des*der eigenständigen Autors*Autorin.⁸³ De Saussure prägte die Verbindung zwischen dem Signifikat (frz. signifié) und dem Signifikant (frz. signifiant) – dem Inhalt und dem Ausdruck. Bakhtin wiederum betont in seinen Werken über das Dialogizitätskonzept die Bedeutung des sozialen Kontextes im Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikanten. Dabei bewegt er sich vor allem im literarischen Genre des Romans und betrachtet nicht intertextuelle, sondern intratextuelle Aspekte des Dialogs.⁸⁴ Kristeva erweiterte diese Theorien, indem sie den Begriff des Textes viel breiter auffasste und nicht nur auf das geschriebene Wort anwandte.⁸⁵ Sie argumentiert, dass Autor*innen Texte nicht in einem luftleeren Raum schreiben, sondern auf Basis früherer Texte, Traditionen und Narrative erschaffen würden. Texte können daher nicht vom größeren kulturellen, sozialen und politischen Kontext isoliert werden, in denen sie entstanden sind, sondern stünden immer in Verbindung mit anderen Texten.⁸⁶ Ein Text sei “a mosaic of quotations; [...] the absorption and

⁸³ Vgl. Kristeva, Julia: Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman. In: Critique 239, 1967, 438-456.

⁸⁴ Vgl. Cheney, Patrick: Intertextuality. In: Cushman, Stephen; Cavanagh, Clare; Ramazani, Jahan; Rouzer, Paul: The Princeton Encyclopedia of poetry and poetics. 4. Auflage. Princeton: Princeton University Press, 2012, 716-718, 716-717; Pfister, Manfred: Konzepte der Intertextualität. In: Broich, Ulrich; Pfister, Manfred (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35). Berlin/Boston: De Gruyter, 1985, 1-30, 4.

⁸⁵ Vgl. Pfister: Konzepte der Intertextualität, 1985, 7.

⁸⁶ Vgl. Allen, Graham: Intertextuality (The New Critical Idiom). Abingdon: Routledge 2011, 35; Plett, Heinrich F.: Intertextualities. In: Plett, Heinrich F. (Hg.): Intertextuality. Research in Text Theory. Berlin: Walter de Gruyter, 1991, 3-29, 17.

transformation of another.”⁸⁷ Ein Text bestehe, wie Kristeva beschreibt, also aus vielen verschiedenen Texten und Textschichten, die zu einem neuen fusioniert werden.

Roland Barthes entwickelte Kristevas Theorie der Intertextualität weiter, indem er die Konsequenzen dieser Theorie für den Text und das Werks selbst und auch für Autor*innen und Leser*innen darlegte.⁸⁸ In seiner Schrift „The Death of the Author“⁸⁹ (1967) beschreibt er die Idee der individuellen Autor*innenschaft als modernes Konzept. Intertextualität definiert er in einem anderen Aufsatz folgendermaßen:

“[A]ny text is an intertext; other texts are present in it, at varying levels, in more or less recognizable forms (...). Any text is a new tissue of past citations. Bits of codes, formulae, rhythmic models, fragments of social languages, etc. pass into the text and are redistributed within it.”⁹⁰

Ein Text ist vielschichtig und geprägt von anderen Texten. Texte seien Echokammern, in denen frühere Texte aufeinanderprallen, widerhallen und sich gegenseitig beeinflussen.⁹¹ Diese Puzzleteile von früheren Texten, sozialen Konventionen etc., die in Texten verwoben sind, sind nicht nur im Schreibprozess essentiell, sondern vor allem beim Lesen, Verstehen und Dekonstruieren. Lesen wird so zu einer aktiven Tätigkeit, die die bloße Rezeption geschriebener Texte weit übersteigt. Das Schreiben wird von poststrukturalistischen Theoretiker*innen wie Kristeva und Barthes nicht mehr einem individuellen Autor zugeschrieben. Die eigentliche aktive Tätigkeit des Schaffens von Texten liege bei den Leser*innen.

Bakhtin, Kristeva und Barthes haben allgemeine Theorien zur Intertextualität aufgestellt und vertreten eine recht weite Auffassung von Intertextualität. Nach Rößler, die in ihrer Arbeit eine Differenzierung zwischen einem weiten und einem engen Intertextualitätsbegriff vorgenommen hat⁹², basiert das weite Konzept von Intertextualität

⁸⁷ Kristeva, Julia: *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. Hg. von Roudiez, Leon S. New York: Columbia University Press, 1980 (1966), 66.

⁸⁸ Vgl. Berndt, Frauke; Tonger-Erk, Lily: *Intertextualität. Eine Einführung (Grundlagen der Germanistik, 53)*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2013, 49.

⁸⁹ Vgl. Barthes, Roland: *The Death of the Author*. In: Aspen 5-6, 1967 (keine Paginierung).

⁹⁰ Barthes, Roland: *Theory of the Text*. In: Young, Robert (Hg.): *Untying the Text. A Post-structuralist Reader*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, 31-47, 39.

⁹¹ Vgl. Berndt,; Tonger-Erk: *Intertextualität*, 2013, 51.

⁹² Für eine prägnante Zusammenfassung von Elke Rößlers Ausführungen siehe Brockmüller: „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“, 2004, 20-22.

auf einem freien Verständnis des Begriffs Text. Dieser umfasse nicht nur das geschriebene Wort, sondern auch nicht-textliche Äußerungen. Beim engeren Konzept von Intertextualität gehe es hingegen vor allem um strukturelle Merkmale, die auf die intertextuelle Natur von zumeist schriftlichen Artefakten hinweisen.⁹³ Solche konkrete Formen, die Intertextualität annehmen kann, wurden in den Jahren und Jahrzehnten nach Bakhtin und Kristeva näher erarbeitet und definiert. Intertextualität entwickelte sich so von einem texttheoretischen, also preskriptiven, zu einem deskriptiven Konzept weiter.

Im Diskurs über das Konzept der Intertextualität kann dieses viele verschiedene Formen annehmen, weshalb in den folgenden Jahrzehnten Intertextualität nicht mehr als einziger Terminus verwendet wird. Vielmehr ist er in verschiedene Kategorien geteilt worden und wird im Spannungsfeld verschiedener Rollen und Konzepte untersucht. So kann Intertextualität etwa in Bezug auf Fragen des Genres, der Motive, der Struktur und in Bezug auf Assoziationen, Zitate und Kommentare gesehen werden.⁹⁴ Spätere Theoretiker*innen haben die Verhältnisse zwischen Texten, Autor*innen und Leser*innen näher betrachtet und verschiedene Untergruppen von Intertextualitäten definiert und beschrieben.⁹⁵

In weiterer Folge soll auf das Verständnis von Intertextualität bei den Theoretikern Genette, Riffaterre und Bloom näher eingegangen werden. Ihre Ausführungen zum Thema ermöglichen konkrete, theoriebasierte Herangehensweisen an verschiedene literarische Texte. Auch biblische und rabbinische Texte können mithilfe der von ihnen entwickelten Begriffe und Herangehensweisen analysiert werden, wie im nächsten Kapitel dargelegt werden wird.

Genette führt den analytischen Oberbegriff der Transtextualität dafür ein, was Kristeva als Intertextualität bezeichnet hat. Transtextualität bezeichnet er als „textuelle Transzendenz des Textes.“⁹⁶ Sie umfasse die Beziehungen eines Textes zu anderen. Genette definiert fünf Kategorien transtextueller Beziehungen: Er unterteilt Kristevas Intertextualität (1) in drei

⁹³ Vgl. Rößler, Elke: Intertextualität und Rezeption. Linguistische Untersuchungen zur Rolle von Text-Text-Kontakten im Textverstehen aktueller Zeitungstexte. Frankfurt am Main: Lang, 1999, 22-23, 32.

⁹⁴ Vgl. Edenburg, Cynthia: Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership. Some Preliminary Observations. In: Journal for the Study of the Old Testament 35(2), 2010, 131-148, 137.

⁹⁵ Vgl. Pfister: Konzepte der Intertextualität, 1985, 16-17.

⁹⁶ Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 9.

Erscheinungsformen – Zitat, Anspielung und Plagiat – und definiert Intertextualität als Präsenz anderer Texte in einem bestimmten Text. Paratextualität (2) würde alle einen Text rahmende Texte, etwa Überschriften und Fußnoten, umfassen. Als Metatext (3) verstehe er einen Text, der einen anderen kommentiert und sich kritisch damit auseinandersetzt. Hypertextualität (4) bestehe aus dem Hypertext (einem Text basierend auf einem anderen) und dem Hypotext (der Ausgangs- bzw. Basistext). Die Architextualität umfasse diejenigen Merkmale eines Textes, die eine Zuordnung zu einem gewissen Genre ermöglichen.⁹⁷

Für diese Arbeit sind Riffaterres Ausführungen über die Rolle von einzelnen Sinneinheiten eines Textes – Phrasen, Symbole und Zeichen – auch von Bedeutung. Er beschreibt das Lesen von Texten als nicht-linearen Prozess, der durch Subtexte fragmentiert, unterbrochen und angereichert wird. Die Phrasen, Bilder und Symbole erschweren aber nicht notwendigerweise das Lesen von Texten, sondern dienen als wichtige Orientierungshilfen.⁹⁸ Man habe es nach ihm mit einem Intertext zu tun, „wenn der Leser Bezüge zwischen einem Werk und anderen wahrnimmt, die ihm vorhergegangen oder nachgefolgt sind.“⁹⁹ Riffaterre streicht in seinen Ausführungen zur Intertextualität also die Rolle der Leser*innen hervor.

Bloom hingegen beschäftigt sich in seinen Büchern „The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry“¹⁰⁰ und „A Map of Misreading“¹⁰¹ mit der Rolle der Verfasser*innen literarischer Texte und bezieht Roland Barthes Theorie des „Death of the Author“¹⁰² explizit nicht ein. Im Speziellen untersucht er unter Beziehung von Texten Sigmund Freuds und Friedrich Nietzsches englische und amerikanische romantische Poesie aus dem 19. Jahrhundert. Er geht der Frage nach, wie sich das Verhältnis zwischen dem individuellen Verfasser*der individuellen Verfasserin poetischer Texte und seinen*ihren Vorgänger*innen darin ausdrückt. Verfasser*innen befänden sich laut Bloom in ihrer Arbeit in einem

⁹⁷ Vgl. Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 10-15.

⁹⁸ Vgl. Riffaterre, Michael: The Semiotics of Poetry. Bloomington: Indiana University Press, 1984, 23, 128, 130; Riffaterre, Michael: Fictional Truth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, 26-27.

⁹⁹ Riffaterre, Michael zitiert nach: Genette: Palimpseste, 1993, 11.

¹⁰⁰ Bloom, Harold: The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry. 2. Auflage. Oxford/New York: Oxford University Press, 1997 (1973).

¹⁰¹ Vgl. Bloom, Harold: A Map of Misreading. Oxford: Oxford University Press, 1975.

¹⁰² Vgl. Barthes: The Death of the Author, 1967 (keine Paginierung).

Spannungsfeld zwischen Imitation und Innovation, in einer teils heftigen Auseinandersetzung zwischen Vorgänger*innen und sich selbst.¹⁰³ Verfasser*innen beziehen sich in ihrer Inspiration und ihrem Schreiben auf vorhandene Texte, wollen gleichzeitig aber auch etwas Neues schaffen, das sich vom Bestehenden abhebt. Dabei bedienen sie sich der Strategie des misreadings (dt. Fehllesens) – des Umschreibens, Umdeutens und Transformierens früherer Texte. Misreading geschieht begleitet durch ein Gefühl der Einflussangst (anxiety of influence). Autor*innen würden Einflüsse anderer sublimieren, die Originalität ihrer eigenen Ideen und Texte hervorheben und Bezugsquellen verwischen.

Nach Bloom kann misreading sechs verschiedene Formen annehmen, die er in Anlehnung an Termini aus der griechischen Literatur und Philosophie benennt: Clinamen (Abweichung), Tessera (Ergänzung und Antithesis), Kenosis (Diskontinuität), Dämonisierung (Sublimierung in Antwort auf den vorangegangenen Text), Askesis (Selbstbeschränkung) und Apophrades (Weiterführung).¹⁰⁴ Diese basieren teilweise auf Konzepte, die Bloom aus der Iurianischen Kabbalah bezieht.¹⁰⁵ Letztlich erschaffen Autor*innen in ihren Texten eine Illusion der Originalität, indem die Einflüsse anderer und früherer Texte verwischt werden.¹⁰⁶ Dies führe aber nicht dazu, dass die dadurch entstehenden Texte weniger innovativ seien, beziehen sie sich so doch so sehr auf Vorbilder – im Gegenteil: „But poetic influence need not make poets less original; as often it makes them more original, though not therefore necessarily better.“¹⁰⁷ Der intertextuelle Charakter von Texten mache diese nicht weniger interessant, sondern aufgrund ihrer Zusammenstellung vielschichtiger und einzigartig.

Blooms intertextueller Ansatz stellt die Persona des Autors*der Autorin und dessen*deren Auseinandersetzung mit vorhergegangenen Texten, die bewusst oder unbewusst, direkt oder indirekt, gewollt oder ungewollt rezipiert werden, in den Mittelpunkt. In Bezug auf rabbinische Texte ist Blooms Theorie ein interessanter Impuls, um auf den intertextuellen

¹⁰³ Vgl. Bloom: A Map of Misreading, 1975, 19.

¹⁰⁴ Vgl. Bloom: The Anxiety of Influence, 1997 (1973), 14-16.

¹⁰⁵ Mehr dazu vgl. Bloom: A Map of Misreading, 1975, 41-62.

¹⁰⁶ Vgl. Allen, Graham: Intertextuality (The New Critical Idiom). Abingdon: Routledge, 2011, 131-132.

¹⁰⁷ Bloom: The Anxiety of Influence, 1997 (1973), 7.

Charakter der rabbinischen Literatur einzugehen. Deren Verfasser scheinen das Gegenteil erreichen zu wollen als die späteren Autor*innen, mit denen sich Bloom beschäftigt. Die anxiety of influence der Rabbinen mag darin bestehen, dass sie ihren Leser*innen ermöglichen wollen, ihre (neuen) Ideen auf schon vorhandene biblische oder rabbinische Texte zurückzuführen, um ihre Verankerung in der rabbinisch-jüdischen Tradition zu demonstrieren.

Vermeehrt wurde Intertextualität auch in anderen Diskursen – etwa in postkolonialen oder feministischen – rezipiert.¹⁰⁸ Im Gegensatz zu Blooms Theorie der Intertextualität, die sich ausschließlich mit dem literarischen Charakter von Texten auseinandersetzt, werden in diesen Diskursen die sozialen, kulturellen und ideologischen Kontexte ausschlaggebend für die intertextuelle Analyse und Herangehensweise. Wichtige Erkenntnisse im Bereich der feministischen Literaturwissenschaft, die auch für diese Arbeit von Relevanz sind, lieferte dafür Elaine Showalter. Sie hat – auf Basis von Bakhtins Theorie der Dialogizität – die schreibende Tätigkeit von Frauen als „double-voiced discourse“¹⁰⁹ beschrieben. Dieser habe immer sowohl traditionelle patriarchale als auch feministische Bezugspunkte. Er „embodies the social, literary, and cultural heritage of both the muted and the dominant“¹¹⁰ und sei somit eine Mischung aus verschiedenen dominanten, männlich konnotierten und unterdrückten, weiblichen Diskursen. Diese Erkenntnis ist für die Betrachtung des Midrasch Eschet Chayil wichtig, aber in etwas abgewandelter Form. Dieser Midrasch ist ein Text, der innerhalb der rabbinischen, also patriarchalen, männlich dominierten Kultur und Tradition entstanden ist. Individuelle Personen können als Autor*innen biblischer oder aggadischer Texte zumeist gar nicht ausgemacht werden – dies trifft auch auf diesen Text zu. Der Midrasch Eschet Chayil beschäftigt sich aber intensiv und intertextuell mit biblischen Frauen, weshalb eine Lektüre gefragt ist, die den Text sowohl auf feministische Bezugspunkte, Implikationen und Lesarten untersucht als auch auf konservativ-traditionelle.

¹⁰⁸ Vgl. Allen: Intertextuality, 2011, 156-168.

¹⁰⁹ Showalter, Elaine: Feminist Criticism in the Wilderness. In: Critical Inquiry 8(2), 1981, 179-205, 201.

¹¹⁰ Showalter: Feminist Criticism in the Wilderness, 1981, 201.

3.2 Intertextualität in der rabbinischen Literatur und im Midrasch im Speziellen

Schon innerhalb der hebräischen Bibel finden sich viele Beispiele der Intertextualität.¹¹¹ Diese stoßen vermehrt auf Interesse in der akademischen Beschäftigung mit biblische Texten. Einige dieser Beispiele wurden 2019 etwa in der Anthologie „Second Wave Intertextuality and the Hebrew Bible“¹¹², herausgegeben von Marianne Grohmann und Hyun Chul Paul Kim, näher vorgestellt und diskutiert. Im selben Jahr wurde von Katharine Dell und Will Kynes eine weitere Anthologie veröffentlicht, die sich speziell mit intertextuellen Verbindungen zwischen dem Buch Mischlei und weiteren Büchern der Bibel beschäftigt.¹¹³ Die intertextuellen Verbindungen innerhalb des Tanachs sind Grundlage späterer rabbinischer intertextueller Überlegungen. Wie Irmtraud Fischer hinweist, können in der intertextuellen Auseinandersetzung innerhalb der Bibel Vorläufer des Midraschs gefunden werden.¹¹⁴

Die rabbinische Tradition im Allgemeinen ist ebenso wie die hebräische Bibel von Intertextualität geprägt. Die Erschaffung von Bedeutung durch Intertextualität spielt eine zentrale Rolle in der rabbinisch-jüdischen Literatur – egal ob diese halachischer oder aggadischer, mystischer oder philosophischer Natur ist. Die Rezeption verschiedener jüdischer Texte innerhalb der rabbinischen Literatur ist von einer intensiven Auseinandersetzung mit ihnen gekennzeichnet¹¹⁵ – dies soll im Zuge dieser Arbeit auch anhand der intertextuellen Referenzen in Bezug auf biblische Frauen im Midrasch Eschet Chayil gezeigt werden.

¹¹¹ Vgl. Fishbane, Michael: Inner Biblical Exegesis. Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel. In: Hartman, Geoffrey H.; Budick, Sanford (Hg.): Midrash and Literature. New Haven: Yale University Press, 19-37.

¹¹² Vgl. Grohmann, Marianne; Kim, Hyun Chul Paul (Hg.): Second Wave Intertextuality and the Hebrew Bible Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019.

¹¹³ Vgl. Dell; Kynes, (Hg.): Reading Proverbs Intertextually, 2019.

¹¹⁴ Vgl. Fischer, Irmtraud: Reception of Biblical texts within the Bible. A starting point of midrash? In: Cordoni, Constanza; Langer, Gerhard (Hg.): Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times. Wien: V&R, 2014, 15-24, 24.

¹¹⁵ Vgl. Handelman: The Slayers of Moses, 1982, 47.

Innerhalb der rabbinischen Tradition wird die Bibel als vollkommener, von Gott geschaffener Text verstanden. Daher sei es notwendig, Unklarheiten, Fragen, scheinbare Widersprüche, Parallelen und Auslassungen auf Basis dieses vollkommenen Textes zu erklären.¹¹⁶ Diese Lücken seien von Gott beabsichtigt und würden die mündliche Torah als Ergänzung des biblischen Textes praktisch zwingend notwendig und quasi zur zweiten Seite der Medaille machen.¹¹⁷ Die traditionelle jüdische Überlieferung – schriftlich wie mündlich – wird von den Rabbinen also als durch sich selbst interpretierbares System verstanden, welches es Menschen ermöglicht, durch das Studium der religiösen Texte Lücken im Verständnis zu schließen.¹¹⁸ Dieses Auffüllen der Lücken geschieht durch eine intertextuelle Auseinandersetzung mit vorhandenen jüdischen Texten und ist eingebettet in der jeweiligen Zeit und Kultur. Die Rücksichtnahme auf zeitlichen und kulturellen Kontexte ermöglicht das Erkennen von Lücken und das Aufwerfen von Fragen. Dies hat zur Konsequenz, dass zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten andere Lücken erkannt und andere Fragen gestellt werden. Jene Kontexte geben aber auch Rahmen vor, innerhalb derer Diskurse möglich sind und außerhalb derer diese nicht vorkommen, wie Daniel Boyarin ausführt.¹¹⁹ Dies resoniert sehr mit Kristevas Ausführungen zur sozialen und kulturellen Situiertheit von Texten.¹²⁰ Die rabbinischen Traditionen des intertextuellen Lesens und Schaffens von Texten beinhalten in der Praxis sehr viel von dem, was in der modernen, theoretischen Auseinandersetzung mit Intertextualität, die im vorherigen Kapitel kurz umrissen worden ist, beschrieben wird.¹²¹

Das Genre des Midrasch ist innerhalb der rabbinischen Literatur in Bezug auf Intertextualität besonders hervorzuheben.¹²² Das Wort lässt sich von der hebräischen

¹¹⁶ Vgl. Langer: Midrasch, 2016, 44.

¹¹⁷ Vgl. Handelman: The Slayers of Moses, 1982, 31.

¹¹⁸ Vgl. Bruns, Gerald L.: Midrash and Allegory. The Beginning of Scriptural Interpretation. In: Alter, Robert; Kermode, Frank (Hg.): The Literary Guide to the Bible. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994, 625-646, 627.

¹¹⁹ Vgl. Boyarin: Intertextuality and the reading of Midrash, 1990, 12, 14.

¹²⁰ Vgl. Kristeva: Desire in Language, 1980 (1966), 66.

¹²¹ Vgl. Grohmann, Marianne; Kim, Hyun Chul Paul: Introduction. In: Grohmann, Marianne; Kim, Hyun Chul Paul (Hg.): Second Wave Intertextuality and the Hebrew Bible. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019, 1-20, 8.

¹²² Vgl. Schäfer: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 1995, 172.

Wurzel .ש.ר.ט herleiten, die im biblischen Hebräisch zumeist *suchen* oder *bitten* meint.¹²³ Neusner definiert Midrasch in vierfacher Weise: Es ist ein Wort, das die allgemeine Exegese der hebräischen Bibel meint. Es kann außerdem dafür verwendet werden, um eine spezifische Form dieser Auslegung zu umschreiben, aber auch um das Ergebnis der auslegenden Tätigkeit zu beschreiben – oder eine ganze Sammlung einzelner Erklärungen zu bezeichnen.¹²⁴ Die Auslegung passiert oftmals durch das intertextuelle Lesen biblischer und rabbinischer Texte.

Midraschim können verschiedene Funktionen haben, welche aber auf drei zurückgeführt werden können:¹²⁵ Es geht darum, Texte für den jeweiligen zeitlichen und sozialen Kontext zu aktualisieren (1), neue Ideen auf Basis vorhandener Texte abzuleiten oder zu begründen (2), aber auch darum, durch die midraschische Exegese in die Welt der Bibel als eigene Welt für sich einzutauchen (3). Die ersten beiden Funktionen können zusammen mit Blooms Konzept der anxiety of influence gesehen werden, also mit dem Spannungsfeld zwischen Imitation und Innovation, in der sich Midraschim bewegen. Diese letzte Funktion bezeichnet James Kugel als Überwindung der Gegenwart (“it [Midrash] simply overwhelms the present; the Bible's time is important, while the present is not; and so it invites the reader to cross over into the enterable world of Scripture.”¹²⁶). Midraschim haben also nicht nur reproduktive Funktionen und dienen zur Bewahrung von Traditionen, sondern haben auch produktive Funktionen, die innovativ wirken.¹²⁷ Dies kann auch für die rabbinische Literatur im Allgemeinen gesagt werden, wie Peter Schäfer bemerkt: „Die rabbinische Literatur ist Literatur *in* Literatur, nicht *über* Literatur, sie schreibt sich im

¹²³ Vgl. דרש. In: Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. Heidelberg: Springer, 2013, 261-262, 261-262.

¹²⁴ Vgl. Neusner, Jacob: Midrash in context. Exegesis in formative Judaism (The foundations of Judaism. Method, Teleology, Doctrine, Band 1, Method). Philadelphia: Fortress Press, 1983, xvi-xvii.

¹²⁵ Vgl. Langer, Gerhard: Warum Midrasch (k)ein Kommentar ist. In: Dohmen, Christoph (Hg.): Das Alte Testament und seine Kommentare (SBB 81). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2021, 294-324, 294-296 für eine prägnante Erläuterung der verschiedenen Funktionen des Midrasch.

¹²⁶ Vgl. Kugel: Two Introductions to Midrash, 1983, 131-155, 143; Kugel, James: Two Introductions to Midrash. In: Hartman, Geoffrey H.; Budick, Sanford (Hg.): Midrash and Literature. New Haven: Yale University Press, 77-103, 90.

¹²⁷ Vgl. Bruns, Gerald L.: Midrash and Allegory. The Beginning of Scriptural Interpretation. In: Alter, Robert; Kermode, Frank (Hg.): The Literary Guide to the Bible. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994, 625-646, 629.

wahrsten Sinne des Wortes *in* den Text der Bibel hinein (...).“¹²⁸. Was Schäfer hier als „Literatur *in* Literatur“¹²⁹ bezeichnet, kann wiederum im Lichte von Blooms Verständnis von Intertextualität gesehen werden. Zwei der von ihm aufgestellten Theorien – Tessera (Ergänzung) und Apophrades (Weiterführung) beschreiben Texte, die sich inhaltlich in ihre Basistexte hineinschreiben und – besonders in Bezug auf aggadische Literatur über biblische Charaktere und Narrative – in der Welt der Basistexte aufgehen.

Definitionen der Intertextualität innerhalb der rabbinischen Literatur wurden von Neusner, Boyarin und Cohen vorgeschlagen. Neusner beschreibt Intertextualität folgendermaßen: „Intertextuality takes place when two or more documents go over the same materials, and the connection at hand derives from that intersection.“¹³⁰ Er bezieht sich damit vor allem auf Genette, der einen konkreteren Textbegriff hat als Kristeva. Wie in vielen Publikationen Neusners ersichtlich ist, betrachtet er bevorzugt rabbinische Texte als abgeschlossene Sammlungen, die miteinander verglichen werden können. Damit beschäftigt er sich also mit der Rezeption dieser Texte als Ganzes und weniger mit deren Entstehung.¹³¹ Neusner geht dabei von einer Stabilität der Texte aus, die für eine komparatistische literaturwissenschaftliche Analyse zwar hilfreich ist, aber dem komplexen und vielschichtigen Entstehungs- und Überlieferungsprozess rabbinischer Texte manchmal nur unzureichend gerecht wird.

In seinem Buch „Intertextuality and the reading of Midrash“ betont Daniel Boyarin bei seiner Definition von Midrasch dessen intertextuellen Charakter und bezeichnet Midrasch als “radical intertextual reading of the canon”¹³², in dem theoretisch jedes Element des Kanons auf alle anderen verweisen könne und durch alle anderen Elemente interpretierbar sei. Einen ähnlichen Zugang hat Aryeh Cohen, der Intertextualität als semiotische Beziehung betrachtet und sich in seiner Definition auf Riffaterre bezieht:

¹²⁸ Schäfer: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 1995, 184. Hervorhebung wie im Originaltext.

¹²⁹ Schäfer: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 1995, 184. Hervorhebung wie im Originaltext.

¹³⁰ Neusner: Canon and Connection, 1987, 31.

¹³¹ Vgl. Neusner: Canon and Connection, 1987, 150, 158.

¹³² Boyarin: Intertextuality and the reading of Midrash, 1990, 16.

„[W]hen a text refers beyond itself, it is referring first and foremost to other texts. Words and phrases in literary texts are signs which refer to ‘preexistent word groups’. These preexistent word groups, or intertexts – which might be sentences or books, text or a part of language – determine the production, or inform the meaning of signs in the text.”¹³³

Aryeh Cohens Definition kann also als Konkretisierung von Boyarins Auffassung von Intertextualität verstanden werden. Wie in der Analyse des Midrasch Eschet Chayil später gezeigt wird, sind es diese gemeinsamen Phrasen und Wortfelder, die rabbinische und biblische Quellen verbinden und Leser*innen mit Hinweisen auf weitere angedeutete und mitgemeinte Narrative versorgen. Sowohl beim Prozess des Erschaffens von Midraschim als auch beim Lesen der Midraschim ist Intertextualität also ausschlaggebend.

Die Bedeutung midraschischer Texte steht daher nicht nur am Anfang der Auseinandersetzung, sondern wird vielmehr über die Jahrhunderte hinweg durch das (intertextuelle) Lesen, Analysieren, Interpretieren geschaffen, also bei der Interaktion zwischen Text(-en), Autor*innen und Leser*innen. Spätere Kommentare, Interpretationen und Lesarten der biblischen Basistexte können somit einen den biblischen Inhalten ähnlichen Status und Stellenwert erlangen, sofern sie sich auf traditionelle Überlieferungsketten beziehen und sich in einem rabbinisch akzeptierten Rahmen bewegen, wie Handelman darlegt.¹³⁴ Dabei käme es, wie auch Boyarin beschreibt, zu einer Aufweichung der Grenzen zwischen dem interpretierten und dem interpretierenden Text – die Differenzierung zwischen biblischen und rabbinischen Texten verschwindet und die neuen Bedeutungen werden fast nahtlos in den alten Text hineingelesen.¹³⁵ Ähnliches beschreibt Bloom in seinem Buch „Kabbalah and Criticism“¹³⁶ in Bezug auf das Buch Zohar. Diese Tendenz ist, wie in weiterer Folge dargelegt werden wird, auch im Midrasch Eschet Chayil des Midrasch Mischlei zu erkennen.

¹³³ Cohen: Rereading Talmud, 1998, 136.

¹³⁴ Vgl. Handelman: The Slayers of Moses, 1982, 41-42.

¹³⁵ Vgl. Boyarin: Intertextuality and the reading of Midrash, 1990, 118.

¹³⁶ Vgl. Bloom, Harold: Kabbalah. Poesie und Kritik. Basel: Stroemfeld, 1997, 49, 79.

4 Frauen in der rabbinischen Literatur

Frauen werden in der rabbinischen Literatur zumeist in ihrer Alterität zu Männern bzw. in ihrem Verhältnis zu Männern dargestellt.¹³⁷ Frauen sind als „andere“ in der rabbinischen Gesellschaft sehr sichtbar, machen sie doch etwa die Hälfte jeder Bevölkerung aus. Dementsprechend kommen sie auch an verschiedenen Stellen, in verschiedenen Kontexten und im Zuge verschiedener Debatten vor. Die Rollen, in denen Frauen in der rabbinischen Literatur dargestellt werden, sind ausgesprochen vielfältig.¹³⁸ Nichtsdestotrotz behandelt die rabbinische Literatur Frauen und Männer nicht gleichermaßen. Die rabbinische Literatur ist klar von einem männlichen Bias geprägt:¹³⁹ Die biblischen und rabbinischen Schriften wurden von jüdischen Männern gelehrt und gelernt und auf Basis dessen entstanden weiterführende Kommentare, Midraschim und andere rabbinische Texte. Die Perspektive, in der über jüdische Tradition, jüdische Überlieferung und jüdisches Recht geschrieben, diskutiert und berichtet wird, ist eine männliche. Frauen und Themen, die Frauen betreffen, kommen in diesen Diskussionen vor. Sie sind essentiell, aber es wird zumeist über Frauen, nicht mit ihnen geredet.¹⁴⁰

Neben der grundsätzlichen Situierung rabbinischer Texte innerhalb einer von patriarchalen Strukturen geprägten Kultur ist auch anzumerken, dass diese rabbinischen Texte Produkte sozio-kultureller Realitäten sind, aber diese Realitäten nicht 1:1 abbilden können. Dies

¹³⁷ Damit sind Frauen nicht die einzigen. Auch andere Gruppen von Menschen werden in der rabbinischen Literatur einem „othering“ unterzogen. Christine Hayes definiert zwei Kategorien dieses „Anderen“ – external others (nichtjüdische Menschen) und internal others (z.B. als häretisch bezeichnete jüdische Menschen oder ungebildete Juden (sic!)). Hayes geht nicht auf Genderaspekte ein, doch können, wie von Nikolsky vorgeschlagen, nach Hayes' Definition jüdische Frauen auch als internal others bezeichnet werden. Vgl. Hayes, Christine: *The "Other in Rabbinic Literature*. In: Fonrobert, Charlotte Elisheva; Jaffee, Martin S.: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 243-269; Nikolsky, Ronit: *Der Midrasch Sara und Abraham. Eine verlorengegangene rabbinische Auslegung des „Lieds der fähigen Frau.“* In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): *Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 299-330, 299.

¹³⁸ Vgl. Baskin, Judith R., *Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature (Brandeis Series on Jewish Women)*. Hanover, N.H. Brandeis University Press, 2002, 43.

¹³⁹ Vgl. Hauptman: *Rereading the Rabbis*, 1998, 245.

¹⁴⁰ Vgl. Raveh: *Feminist Rereadings of Rabbinic*, 2014, xviii. Tal Ilan beschäftigte sich kürzlich in einem Artikel mit Ausnahmen zu dieser Regel: Ilan, Tal: *Schriftzitierende Frauen in der rabbinischen Literatur*. In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): *Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 49-71.

bedeutet, dass über den Status der jüdischen Frau in der Kultur, aus der die rabbinischen Texte stammen, keine direkten Aussagen durch die Analyse rabbinischer Texte getroffen werden können.¹⁴¹ Was untersucht werden kann, ist die Konstruktion und Repräsentation von Gender und Genderunterschieden.

In den Diskussionen der Rabbinen ist eine Ambivalenz gegenüber der Rolle, Stellung und des Status der Frauen erkennbar. Frauen wird ein niedrigerer Status im Vergleich zu Männern zugeschrieben – sie sind andersartig in den Ge- und Verboten der Torah verpflichtet und werden in der rabbinischen Literatur oft in Abhängigkeit von Männern konstruiert und beschrieben: Frauen sind Objekte männlichen Handelns, welches Frauen als Besitz und zu kontrollierende Gruppe sieht. Dies komme, wie Labovitz ausführt, etwa besonders in mKidduschin und bT Kidduschin zum Ausdruck.¹⁴² Frauen sind in der rabbinischen Literatur aber „essentially human“¹⁴³, wie Hauptman es formuliert. Es gibt zahlreiche Stellen in der rabbinischen Literatur, die positiv über Frauen sprechen, die von Geschichten starker, gottesfürchtiger, liebevoller Frauen erzählen und in lobender, anerkennender Weise von ihrer Weisheit und ihren Fähigkeiten berichten, die sie für sich selbst, ihre Familie, die breitere Gesellschaft oder ganz Israel einsetzen.¹⁴⁴ So wird etwa in bT Sotah 11b und Bamidbar Rabbah 3:6 vermerkt, dass es wegen der gerechten jüdischen Frauen war, dass das Volk Israel als Ägypten errettet worden ist. In der rabbinischen Vorstellungswelt also sind Frauen genauso von Gott geschaffen worden, haben aber physische, kognitive und soziale Kapazitäten, die sich von denen der Männer unterscheiden.

Diese Haltung findet sich bereits im Tanach und wird in der rabbinischen Literatur weiter rezipiert. Während Tikva Frymer-Kensky in ihrem Buch über biblische Frauen aber argumentiert, dass das biblische Frauenbild erst nach und nach restriktiver wurde und frauerniedrigende Inhalte erst später entstanden sind¹⁴⁵, kann dies für die rechtliche

¹⁴¹ Vgl. Cohen: Rereading Talmud, 1998, 144.

¹⁴² Vgl. Labovitz: Marriage and Metaphor, 2009, 246; Gail Labovitz beschäftigt sich im hier zitierten Buch intensiv mit Quellen aus mKidduschin und bTKidduschin. Ihre Ausführungen bilden die Basis für diesen Absatz.

¹⁴³ Hauptman: Rereading the Rabbis, 1998, 2.

¹⁴⁴ Vgl. bT Yevamot 62b; bT Menachot 22a; bT Megillah 14b; bT Niddah 45b.

¹⁴⁵ Vgl. Frymer-Kensky, Tikva: Reading the Women of the Bible. New York: Schocken, 2002, xv-xvii; siehe auch Frymer-Kensky: The Bible and Women's Studies, 1994, 16-39.

Stellung der Frau wie diese in der rabbinischen Literatur ausgedrückt ist laut Hauptman und Neusner nicht gesagt werden. Vielmehr seien bei einer tiefgehenden Analyse halachischer rabbinischer Texte eine mit der Zeit zunehmende Tendenzen zu Veränderungen erkennbar, die sich positiv auf die Stellung und Rolle der Frau auswirkten – auch aufgrund äußerer, nicht-jüdischer Einflüsse.¹⁴⁶ Für den aggadischen Teil der rabbinischen Literatur scheinen solche Schlussfolgerungen nicht haltbar zu sein. Wie Baskin anmerkt, ist die midraschische Welt komplexer, vielschichtiger und widersprüchlicher und tradiert eine Vielfalt rabbinischer Traditionen über biblische wie rabbinische Frauen. Die Repräsentation von Frauen im Midrasch lasse, im Gegensatz zur halachischen Literatur, keine nennenswerten Tendenzen einer stets etwas liberaler werdenden Gesinnung erkennen.¹⁴⁷

Die Vielfalt rabbinischer Tradition wurde durch Männer tradiert. Die Räume und Diskurse dieser Tradierung standen Frauen nicht offen, weshalb Frauen in den Midraschim oft als „anomalous bystanders to the covenantal relationship between God and Israel“¹⁴⁸ erscheinen, wie Baskin es ausdrückt. Frauen werden oft nur in Verbindung oder in Verhältnis mit Männern beschrieben. Dies hat Neusner anhand des Seder Naschim in der Mischna herausgearbeitet. Er hat diesen Traktat in Bezug auf halachische Aspekte der Rolle(n) von Männern und Frauen innerhalb des rabbinischen Judentums analysiert.¹⁴⁹ Im Seder Naschim sei die rabbinische Rechtsprechung vor allem mit Veränderungen des Status von Frauen in der jüdischen Gesellschaft beschäftigt, die bei Heirat, Scheidung oder beim Tod des Ehemanns auftreten. Frauen als eigenständige Personen oder als Mütter kämen hingegen kaum vor. Es seien bestimmte Übergänge im Leben einer Frauen, die rabbinische Auseinandersetzungen hervorrufen und von männlicher bzw. rabbinischer Seite definiert, begleitet und kontrolliert werden müssten. Diese Eigenschaft der rabbinischen

¹⁴⁶ Vgl. Hauptman: *Rereading the Rabbis*, 1998, 245; Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Women*, 1980, 265; siehe auch: Neusner, Jacob: *How the Rabbis Liberated Women*. Atlanta: Scholars' Press, 1998.

¹⁴⁷ Vgl. Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 5.

¹⁴⁸ Vgl. Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 161.

¹⁴⁹ Neusner fasst die Inhalte der einzelnen relevanten Mischnatraktate hier kurz zusammen: Neusner: *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, 1982, 189-198. Detailliert geht er auf die historische Entwicklung der Mischnajot in folgendem Buch ein: Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Women*, 1980.

Rechtfindung und Rechtsprechung lasse eine tiefe Ambivalenz und ein tiefes Unbehagen gegenüber Frauen im Allgemeinen anklingen.¹⁵⁰

Neusner beschreibt in Anlehnung an de Beauvoir diese Ambivalenz in sehr drastischen Worten: „From these men’s perspective (...), women are abnormal; men are normal.“¹⁵¹ Jene Abnormität müsse in Bahnen gelenkt werden – dies geschehe durch das System der Mischna, das die Übergänge von Frauen von einer Lebenssituation in die andere definiert und diese in die Hände der Männer gebe, um Frauen durch die darin diskutierten und festgeschriebenen Rituale, Regeln und Normen in die Normalität zu führen. Diese Ansicht, die Neusner den Rabbinen zuschreibt, sei konstituierend für die Mischna als Ganzes, welche wiederum die Basis der rabbinischen Literatur bildet.¹⁵²

Die Haltung von Rabbinen gegenüber Frauen in der Mischna hat auch Parallelen in der aggadischen Beschäftigung mit dem Tanach. Die Vorstellung von Frauen als andersartige Menschen, als Männern untergeordnete Gruppe hat zum einen zur Folge, dass im Midrasch das Männliche als Regelfall und Ideal gesehen und betrachtet wird.¹⁵³ Zum anderen bewirkt dies, dass das Weibliche stellenweise mit negativen Konnotationen versehen, aber an anderen Stellen das Weibliche nicht nur positiv dargestellt, sondern gar idealisiert wird. Während die Eschet Chayil in der rabbinischen Literatur oft die Idealisierung der tüchtigen jüdischen (Haus-)Frau darstellt, ist der gelehrte Rabbiner der ideale jüdische Mann.¹⁵⁴ Dieser bedarf keiner Beschreibung und Definition durch Frauen. Im Gegensatz dazu sind aber in der rabbinischen Literatur Männer essentiell in der Beschreibung von Frauen: Es sind Männer, die in der rabbinisch-jüdischen Literatur über Frauen erzählen, diese beschreiben und über ihre Lebenswelten diskutieren.¹⁵⁵ Wie Miralles-Maciá und Raveh hervorheben, sind Narrative von Frauen in der rabbinischen

¹⁵⁰ Vgl. Neusner, Jacob: *Method and Meaning in Ancient Judaism* (Brown Judaic Studies 10). Missoula: Scholars Press, 1979, 96-100; Baskin, Judith R.: *Women and Gender in Jacob Neusner’s Writings*. In: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J.: *A Legacy of Learning. Essays in Honor of Jacob Neusner* (Brill Reference Library of Judaism 43). Leiden: Brill, 2014, 33-47, 34-35.

¹⁵¹ Neusner: *Method and Meaning in Ancient Judaism*, 1979, 96.

¹⁵² Vgl. Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Women*, 1980, 268.

¹⁵³ Vgl. Ross, Tamar: *Expanding the Palace of Torah. Orthodox and Feminism*. Waltham: Brandeis University Press, 2004, 21.

¹⁵⁴ Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: *Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur*. Einleitung, 2021, 9.

¹⁵⁵ Vgl. Ross: *Expanding the Palace of Torah*, 2004, 21.

Tradition zudem beinahe immer durch die Präsenz von Männern geprägt. Frauen werden als Mütter, Töchter, Schwestern, Ehefrauen, Liebhaberinnen von Männern dargestellt.¹⁵⁶ Diese Tendenz sei schon in der Bibel angelegt¹⁵⁷, werde in der rabbinischen Literatur aber noch verstärkt. Daraus ist zu schließen, dass sich das Frauenbild in der rabbinischen Literatur vom biblischen Frauenbild in gewissen Aspekten und zu einem gewissen Grad unterscheidet. Wie diese Unterscheidung aussieht, soll durch die Analyse des Midrasch Eschet Chayil in Bezug auf Mischlei 31,10-31 näher herausgearbeitet werden.

In diesem konzeptionellen Rahmen bewegen sich Midraschim über Mischlei 31,10-31. In diesem biblischen Text steht die Frau als Protagonistin im Fokus. Die rabbinische Literatur rezipiert diesen Text, wie in Kapitel 1 erwähnt, in verschiedenen Kontexten – in Bezug auf die Torah, in Bezug auf Moses, in Bezug auf eine oder mehrere jüdische Frauen. Im Midrasch Eschet Chayil des Midrasch Mischlei stehen neben der idealen jüdischen Frau auch noch zwanzig weitere biblische Frauengestalten im Zentrum der rabbinischen Auseinandersetzung. In den weiteren Kapiteln soll es um diesen Text gehen und im Anschluss soll er innerhalb des rabbinischen Frauenbildes verortet werden.

¹⁵⁶ Vgl. Miralles-Maciá: *Andersheiten im Midrasch*, 2021, 195-196; Raveh: *Feminist Rereadings of Rabbinic*, 2014, xviii.

¹⁵⁷ Frymer-Kensky argumentiert, dass die Darstellung von Frauen in der Bibel nicht, wie gemeinhin gepflegt wird, am besten als patriarchalisch bezeichnet werden kann. Vielmehr würde die Bibel eine Perspektive der „gender blindness“ einnehmen. Die ambivalente Haltung gegenüber frauen- und genderspezifischen Aspekten sei erst später, etwa durch hellenistische Einflüsse, hin zu einer patriarchalischen Haltung verzerrt worden, vgl. dazu Frymer-Kensky: *The Bible and Women's Studies*, 1994, 16-39, 24; Frymer-Kensky, Tikva: *In the Wake of Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: The Free Press, 1992, 121, 143.

5 Mischlei 31,10-31 - Eschet Chayil

5.1 Eschet Chayil und Mischlei¹⁵⁸

Die letzten 22 Verse des Buches Mischlei, im Deutschen auch Buch der Sprüche, Sprüche Salomos oder Proverbien genannt, bilden den Text, der in der jüdischen Tradition als Eschet Chayil oder Frauenlob bekannt ist. Die Verse 31,10-31 gehören wie der Rest des Buches zur Weisheitsliteratur.¹⁵⁹ Ähnlich wie das Buch Mischlei, dessen Namen sich von seinem ersten Wort herleitet, ist das Frauenlob nach seinen ersten beiden Worten benannt. Wie diese Worte zu übersetzen sind, ist nicht eindeutig geklärt, wie Adele Berlin vermerkt. In ihrem Artikel „On Translating Proverbs 31.10“ (2018) listet sie sechzehn verschiedene Möglichkeiten der Übersetzung der Worte *אשת חיל* auf, die sich in gängigen Ausgaben englischer Bibelübersetzungen finden.¹⁶⁰

Das Buch Mischlei besteht insgesamt aus sieben Sammlungen weisheitlicher Sprüche¹⁶¹ und hat einen ausgesprochenen didaktischen Charakter.¹⁶² Diese Sprüche sind meist zweiteilige kurze Sätze, die lose zusammengestellt sind, oft von Erziehung handeln und konkrete Ratschläge für das Leben bereit halten.¹⁶³ Die Auseinandersetzung mit diesen weisheitlichen Inhalten soll zu einem gottgefälligen Leben führen und den Charakter eines Menschen prägen und formen. Man kann davon ausgehen, dass Mischlei vor allem an junge Männer der oberen Klassen gerichtet war, die von den im Buch Mischlei vermittelten

¹⁵⁸ Vgl. Liss, Hanna: TANACH. Lehrbuch der jüdischen Bibel. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2019, 429-431; Gertz, Jan Christian: Grundinformation Altes Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 446-447; Vayntrub, Jacqueline: Proverbs. In: Adams, Samuel L.; Goff, Matthew (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature. Chichester: John Wiley & Sons, 2020, 13-29, 26-27.

¹⁵⁹ Vgl. Williams, James G.: Proverbs and Ecclesiastes. In: Alter, Robert; Kermode, Frank (Hg.): The Literary Guide to the Bible. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994, 263-282, 263.

¹⁶⁰ Vgl. Berlin, Adele: On Translating Proverbs 31:10. In: Barker, James W.; Le Donne, Anthony; Lohr, Joel N. (Hg.): Found in Translation. Essays on Jewish Biblical Translation in Honor of Leonard J. Greenspoon. West Lafayette/ Indiana: Purdue University Press, 2018, 201-208, 203-204. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit die Protagonistin von Mischlei 31,10-31 auch im Deutschen als Eschet Chayil bezeichnet.

¹⁶¹ Unterteilt werden kann Mischlei folgendermaßen: 1–9; 10,1–22,16; 22,17–24,22; 24,23–34; 25–29; 30; 31,1–31.

¹⁶² Vgl. Crenshaw, James L.: Old Testament Wisdom. An Introduction. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, 65-66.

¹⁶³ Vgl. Mischlei 1,8; Estes, Daniel J.: Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, 213.

Inhalten etwas für ihr Leben lernen sollten.¹⁶⁴ Vier verschiedenen Personen bzw. Gruppen wird in Mischlei die Autorschaft von Teilen des Buches zugeschrieben: König Schlomo, weisen Männern, Agur und Lemuel. Rabbinische und mittelalterlich-jüdische Traditionen meinen, dass alle Teile von König Schlomo stammen würden.¹⁶⁵ Die letzte Sammlung, in der sich das Eschet Chayil befindet, beginnt folgendermaßen:

דְּבַרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מַשָּׁא אֲשֶׁר-יִסְרְתוּ אִמּוֹ

Die Worte Lemu'els, des Königs von Massa, die ihn seine Mutter gelehrt hat.¹⁶⁶

Nach den neun einleitenden Versen der letzten Sammlung beginnt das Eschet Chayil. Das Eschet Chayil kann als letzter Teil der siebten Sammlung gesehen oder als in sich geschlossener, eigener Text bezeichnet werden.¹⁶⁷ Mischlei 31,10-31 weist einige inhaltliche Anknüpfungspunkte mit Mischlei 31,1-9 auf, aber die Form und Struktur der letzten 22 Verse lässt diese als unabhängig von den vorherigen Zeilen wirken. Früher wurde Eschet Chayil oft als Lob auf die Frau verstanden oder als Anleitung für Männer, um sich eine Eschet Chayil zu suchen. Mit der Zeit hat sich aber die Lektüre von Eschet Chayil in Verbindung mit anderen Teilen des Buches Mischlei durchgesetzt. Dies hat dazu geführt, dass die Eschet Chayil vermehrt in Verbindung mit der personifizierten weiblichen Weisheit gesehen wird, die zu Beginn des Buches auftritt.¹⁶⁸ In gewisser Weise bildet Mischlei 31,10-31 damit nicht nur den Abschluss des Buches Mischlei, sondern auch dessen Höhepunkt, da es die praktische Umsetzung der zuvor gelehrt Weisheit exemplifiziert.

In der rabbinischen Tradition wird das Buch Mischlei nicht intensiv rezipiert. Gelegentlich aber dienen Zitate aus Mischlei als Belegverse oder stellen die Einleitung zu homiletischen Midraschim dar, die zur Auslegung anderer biblischer Texte, vor allem den Wochenabschnitten, dienen. Die letzten 22 Verse sind, wie in der Einleitung bereits

¹⁶⁴ Vgl. Berlin: On Translating Proverbs 31:10, 2018, 201; Estes: Handbook on the Wisdom Books and Psalms, 2010, 218.

¹⁶⁵ Vgl. Kohelet Rabba 1,1; 3,14. In bT Bava Batra 15a wird jedoch Hezekia als Verfasser von Mischlei genannt; Keiter Tuller: Die Ironie der Eschet Chajil, 2020, 132.

¹⁶⁶ Vgl. Mischlei 31,1.

¹⁶⁷ Vgl. Vayntrub: Proverbs, 2020, 20.

¹⁶⁸ Vgl. Whybray, Roger Norman: The Composition of the Book of Proverbs (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 168). Sheffield: JSOT Press, 1994, 153-154.

erwähnt, mit Laufe der Jahrhunderte ein zentraler Teil der Liturgie am Freitagabend vor dem Kiddusch geworden.

Die ersten neun Verse des 31. Kapitels dienen zur innerbiblischen Kontextualisierung, wurden aber in den rabbinischen Bearbeitung wenig rezipiert. Auch in dieser Arbeit werden diese Verse nicht behandelt werden, da sie nicht relevant für die Fragestellung sind. Inhaltlich weisen die darauffolgenden Verse 31,10-31 einige intratextuelle Überschneidungen mit vorherigen Versen aus Mischlei auf, besonders mit Versen aus den Kapiteln 1-9.¹⁶⁹ Die personifizierte weibliche Weisheit in den Kapiteln 1-9 wird im letzten Kapitel des Buches Mischlei als praktische Realisierung der zuvor vermittelten Lehren rezipiert.¹⁷⁰ Somit bilden die Kapitel 1-9 und das Kapitel 31 einen konzeptionellen Rahmen für die Inhalts des Buches Mischlei.¹⁷¹

Ab Vers 10 ist das Ende des Buches Mischlei, also der gesamte Text über die Eschet Chajil, als Akrostychon, von Aleph bis Tav, strukturiert. Ähnliche Akrostycha finden sich in den Psalmen 145 und 119 oder in Eicha. Für dieses Arrangement werden didaktische¹⁷² oder, etwa von Ibn Ezra, mnemotechnische Gründe¹⁷³ angeführt. Im Yalkut Schimoni wird Gottes Gabe der Torah durch die 22 hebräischen Buchstaben an das jüdische Volk mit dem Text Eschet Chajil verglichen, das als Gottes Lob auf die koscheren Frauen (הנשים הכשרות) durch 22 Buchstaben verstanden wird:

א"ר יצחק בר נחמיה כשם שנתן הקב"ה תורה לישראל בעשרים ושתיים אותיות כך הוא משבח
הנשים הכשרות בעשרים ושתיים אותיות:¹⁷⁴

Rav Itzhak bar Nechemia sagte: Wie der Ewige, gepriesen sei Er, die Torah dem Volk Israel durch 22 Buchstaben gegeben hat, so preist er die koscheren Frauen durch 22 Buchstaben.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Z.B. Mischlei 18,22, 31,1-9; vgl. Keiter Tuller: Die Ironie der Eschet Chajil, 2020, 134; Roy Yoder, Christine: Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31 (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 304) Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001, 91-93.

¹⁷⁰ Vgl. Estes: Handbook on the Wisdom Books and Psalms, 2010, 221; Whybray, Roger Norman: Proverbs. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 17.

¹⁷¹ Vgl. Crenshaw: Old Testament Wisdom, 1985, 191.

¹⁷² Vgl. Even-Israel Steinsaltz, Adin: HaTanach HaMevoar. Mishlei-Iyov. Jerusalem: Koren, 2017, 148.

¹⁷³ Vgl. Ibn Ezra, Mischlei 31,1.

¹⁷⁴ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

¹⁷⁵ Für Anmerkungen zur Übersetzung und Zitation rabbinischer Quellen siehe Kapitel 8.1.

Das Akrostychon hat also auch den Zweck, Vollständigkeit und Ganzheitlichkeit zu suggerieren. Im Yalkut Schimoni wird dies durch den Vergleich zwischen dem Eschet Chayil und der Schöpfung der Welt erreicht: Die ideale Frau wird der von Gott geschaffenen, perfekten Welt gegenübergestellt.

5.2 Eschet Chayil unter genauerer Betrachtung

Mischlei 31,10-31 beschreibt eine tüchtige, tatkräftige Frau, die eigenständig handelt und gleichzeitig ihre Umgebung – Mann, Kinder, Arme – unterstützt. Ihr Mann vertraut auf sie und genießt aufgrund seiner Ehefrau einen guten Ruf (31,11; 31,23). Die Eschet Chayil steht früh auf, um Essen für ihre Kinder zuzubereiten (31,15). Außerdem trägt sie aktiv zum Wirtschaftsleben bei (31,14, 31,16; 31,24) und unterstützt Arme (31,20). Zudem achtet sie auf sich – sie trägt feines Gewand (31,22) – und wird als weise bezeichnet (31,26).

Der Text von Eschet Chayil kann in verschiedene Abschnitte eingeteilt werden. In der Sekundärliteratur über das 31. Kapitel des Buches Mischlei gibt es minimal divergierende Einteilungen, die vorgenommen werden. Zur Illustration und zum besseren Verständnis der Struktur sollen zwei Einteilungen beispielhaft vorgestellt werden. Hochheimers und Brockmöllers Vorschläge sollen in den nächsten beiden Paragraphen zusammengefasst und in Bezug auf ihren Nutzen für die Analyse von Eschet Chayil evaluiert werden.

Hochheimer teilt Eschet Chayil grob in vier Teile ein:¹⁷⁶ In den Versen 31,10-12 (1-3) wird die Eschet Chayil grundsätzlich definiert, und zwar in Verbindung mit ihrem Ehemann – sie ist besonders, genießt das Vertrauen ihres Gatten und tut ihm Gutes. Danach wird in den Versen 31,13-19 (4-10) der abwechslungsreiche und facettenreiche Alltag der Eschet Chayil in ihrem Haushalt und für ihren Haushalt beschrieben. Anschließend geht es in den Versen 31,20-27 (11-18) um ihre Wohltätigkeit anderen gegenüber, um ihre eigene Person, das Ansehen ihres Mannes und um ihre Weisheit. Die letzten vier Verse 31,28-31 (19-22) drücken Anerkennung für die Eschet Chayil aus, die gottesfürchtig sei, über allen anderen Frauen stehe und der aufgrund der Frucht ihrer Taten Lobpreis zustünde. Hochheimers

¹⁷⁶ Vgl. Hochheimer: Eishes Chayil, 2017, 34.

Einteilung ist übersichtlich und berücksichtigt inhaltliche Aspekte des Textes, aber keine syntaktischen und strukturellen Merkmale.

Der etwas anderen Gliederung von Brockmüller kann in Hinblick auf Syntax und Struktur einiges abgewonnen werden. Nach der Einleitung durch die Verse 31, 10-11 (1-2) wird im Hauptteil (Verse 31,12-27; 3-18) die Eschet Chayil charakterisiert. Dies geschieht in Hinblick auf ihre wirtschaftlichen und sozialen Umstände und die alltäglichen Aufgaben der Eschet Chayil (Verse 31,12-18; 3-9), auf ihre Arbeit und Solidarität (Verse 31,19-20; 10-11) und den Ertrag, den sie aus ihren Bemühungen gewinnen kann (Verse 31,21-27; 12-18). Anschließend folgt der Schluss mit den Versen 31,28-29 (19-20), in dem Mann und Kinder die Eschet Chayil loben. Die letzten zwei Verse 31,30-31 (21-22) fungieren als Kommentar und als Aufforderung, der Eschet Chayil Lob und Preis zu geben.¹⁷⁷ Brockmüllers Einteilung erscheint besonders in Bezug auf die Funktionsanalyse der jeweiligen Verse und Abschnitte hilfreich.

Die Beschreibung der Eschet Chayil ist von ihren Handlungen geprägt – sie ist fleißig, zielstrebig, sorgend und gütig. Sie legt eine bemerkenswerte Unabhängigkeit zutage und scheint es fehlerlos zu meistern, beide Welten – die des Haushalts und der Familie als auch die der Gesellschaft – zu vereinen. Ihre Selbstständigkeit nimmt fast moderne Züge an, wie Steinsaltz anmerkt.¹⁷⁸ Sie treibt Handel und bringt sprichwörtlich das Brot von der Ferne auf den Tisch (31,14). Schon vor der Morgendämmerung steht sie auf und versorgt ihre Kinder und ihren Haushalt (31,15), um dann im nächsten Vers ein Feld zu erwerben, auf dem Weintrauben angepflanzt werden sollen (31,16). Die Eschet Chayil ist viel beschäftigt – ihre umfassende und gleichzeitig auch lückenhafte Beschreibung wird von Jacqueline Vayntrub in ihrer literarischen Analyse als „totalizing description“¹⁷⁹ bezeichnet: Die ausgewählten Bereiche, in denen die Eschet Chayil bemerkenswerte und löbliche Verhaltensweisen an den Tag legt und die im Text erwähnt werden, tragen zur Konstruktion eines vollkommenen Bildes der Eschet Chayil bei, obwohl ihre Beschreibung tatsächlich nur sehr begrenzt ist. Etwas bildhafter ist Christine Roy Yoder – sie beschreibt Mischlei 31,10-

¹⁷⁷ Vgl. Brockmüller: „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“, 2004, 72.

¹⁷⁸ Vgl. Even-Israel Steinsaltz: HaTanach HaMevoar. Mishlei-Iyov, 2017, 152.

¹⁷⁹ Vayntrub, Jacqueline: Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31. In: The Harvard theological review 113(1), 2020, 45–62, 48.

31 als einem impressionistischen Gemälde gleichend. Aus der Nähe betrachtet wirke der Text fragmentiert, doch von gewisser Entfernung erkenne man ein Ganzes.¹⁸⁰ Ähnlich wie Vayntrub folgert sie, jedoch aus einer komparativen sozialhistorisch-literarischen Perspektive, dass die Eschet Chayil eine „composite figure of real, albeit exceptional, Persian-period women“¹⁸¹ sei. Der Text über die Eschet Chayil sei also keine Idealisierung, kein Werk der Fiktion, sondern tief verankert in der Lebensrealität, in der der Text entstanden ist.

Die Eschet Chayil tritt als aktive Persönlichkeit auf – im Gegensatz zu ihrem Mann, der recht passiv erscheint. Beide sind zwar geschätzte Persönlichkeiten in der Gesellschaft (31,23; 31,31), aber dies scheint vor allem der Verdienst der Eschet Chayil zu sein. Sie ist einzigartig – eine Qualität, die sowohl am Anfang als auch am Ende des Textes hervortritt: In 31,10 wird sie als wertvoller als Perlen bezeichnet. In Vers 31,29 wird sie von ihrer Familie dafür gelobt, dass sie in ihrer Rechtschaffenheit über allen anderen Frauen stehen würde.

Zwar wird an einigen Stellen im Text der Körper der Eschet Chayil erwähnt: Ihr Handflächen verarbeiten Wolle und Flachs (31,13). Sie hat starke Arme (31,17). Ihre Hände spinnen und reichen Armen Hilfe und Unterstützung (31,19-20). Ihr Mund spricht Weisheit (31,26). Der Fokus auf ihre Hände führt dazu, dass die 'handwerklichen' Tätigkeiten der Eschet Chayil betont werden und in den Vordergrund rücken, während Äußerlichkeiten in den Hintergrund treten.¹⁸² Ihr Aussehen wird nämlich an keiner Stelle beschrieben. Wie die Eschet Chayil aussieht, bleibt verborgen. Dies steht in Kontrast zu anderen biblischen Frauengestalten, wie Sarah¹⁸³, Rivka¹⁸⁴, Rachel¹⁸⁵, Abigayil¹⁸⁶, Batscheva¹⁸⁷ und Esther¹⁸⁸, die im Tanach sehr wohl als schön und ansehnlich bezeichnet werden. Ihre Schönheit wird

¹⁸⁰ Vgl. Roy Yoder: *Wisdom as a Woman of Substance*, 2001, 75-76.

¹⁸¹ Roy Yoder: *Wisdom as a Woman of Substance*, 2001, 113.

¹⁸² Vgl. Vayntrub: *Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31*, 2020, 58.

¹⁸³ Vgl. Bereschit 12,11.

¹⁸⁴ Vgl. Bereschit 24,16.

¹⁸⁵ Vgl. Bereschit 29,17.

¹⁸⁶ Vgl. SchmueI I 25,3.

¹⁸⁷ Vgl. SchmueI II 11,2.

¹⁸⁸ Vgl. Esther 2,7.

auch in der rabbinischen Literatur rezipiert.¹⁸⁹ Die Eschet Chayil scheint ein anderes Ideal zu verfolgen, das im Vers 31,30 zum Ausdruck gebracht wird:

שֵׁקֶר הַחַן וְהַבֶּל הַיָּפִי אִשָּׁה יְרֵאָת־יְהוָה הִיא תִתְהַלֵּל:

Anmut ist trügerisch und Schönheit flüchtig, eine Frau aber, die den Ewigen fürchtet, sie soll man rühmen!¹⁹⁰

In diesem Vers wird die spirituelle Seite der Eschet Chayil betont – ihre Gottesfürchtigkeit und ihr Bestreben, die göttlichen Gebote einzuhalten, werden unterstrichen. Dies seien die wahren, ewigen Werte, für die sie zu loben sei. Schönheit hingegen sei ein flüchtiges, materialistisches Ideal, dem die Eschet Chayil nicht nachhänge.

Eschet Chayil ist ein komplexes Stück biblischer Poetik, das vor allem von einem Ideal zu sprechen und die fehlerlose jüdische Frau zu beschreiben scheint. Wie Tuller-Keiter vermerkt, kann aber die Eschet Chayil als „realer Frauentyp, als Ideal und musterhaftes Vorbild“¹⁹¹ gelesen werden. Berlin bezeichnet die biblische Eschet Chayil als „ideal, but not unattainable.“¹⁹² So wurde sie auch von späteren Generationen betrachtet, was aus den in der Einleitung zitierten jüdischen Kommentatoren, besonders Ibn Ezra, ersichtlich ist.

¹⁸⁹ Vgl. bT Megillah 15a. Hier geht es um die außergewöhnliche Schönheit von Sarah, Abigayil, Rachav und Esther.

¹⁹⁰ Vgl. Mischlei 31,30.

¹⁹¹ Vgl. Keiter Tuller: Die Ironie der Eschet Chajil, 2020, 135.

¹⁹² Vgl. Berlin: On Translating Proverbs 31:10, 2018, 202.

6 Midrasch Mischlei

Als Midrasch Mischlei wird eine Sammlung an Midraschim bezeichnet, die sich auf das Buch Mischlei beziehen und sich an dessen Struktur orientieren. Manchmal wird der Midrasch Mischlei auch Aggadat Mischlei (אגדת משלי) genannt oder – irrtümlicherweise – als Midrasch Schocher Tov (שחר טוב) bezeichnet. Letzterer Name ist eigentlich ein alternativer Name für den Midrasch Tehillim.¹⁹³ Der Midrasch Mischlei ist ein exegetischer, also auslegender Midrasch und weist daher strukturelle und gestalterische Ähnlichkeiten mit Midraschsammlungen wie Bereschit Rabbah, Schemot Rabbah oder Ruth Rabbah auf. Die rabbinischen Auslegungen sind nach den Versen im biblischen Basistext geordnet und daher chronologisch. Exegetische Midraschim setzen einen Schwerpunkt auf die Narrative, die sich in den Basistexten finden und behandeln bevorzugt sprachliche und inhaltliche Themen.¹⁹⁴

Der Midrasch Mischlei aber, wie Günther Stemberger vermerkt, liest sich eher wie ein Kommentar als ein Midrasch. Es finden sich kaum Meschalim oder sagenähnliche Narrative im Text. Ausnahmen stellen die Erzählung über den Besuch der Königin von Saba bei König Schlomo dar (Kapitel 1) sowie die Erzählungen vom Tod Elischa ben Avuyas (Kapitel 6), Rabbi Akivas (Kapitel 9), Mosches (Kapitel 14) und der beiden Söhne von Rabbi Meir (Kapitel 31). Einige Stellen, manchmal sogar Kapitel, werden gar nicht rabbinisch bearbeitet, wie Wünsche in seiner Einleitung zur ersten deutschen Übersetzung des Midrasch Mischlei bereits anmerkte.¹⁹⁵ Viele Stellen werden lediglich nach dem einfachen Wortsinn erklärt und paraphrasiert. Besonders ausführlich wird das Kapitel 31 behandelt. Inhaltlich gibt es zahlreiche Anlehnungen an ältere Midraschim und den babylonischen Talmud, nicht aber direkte Übernahmen aus dem Jerusalemer Talmud.¹⁹⁶ Textliche Ähnlichkeiten gibt es zu ausgewählten Stellen in der Tosefta, der Mekhilta, Sifrei, der Heikhalot-Literatur sowie amoraischen Midraschim wie Bereschit Rabbah, Vayikra Rabbah, Schir Haschirim Rabbah, Kohelet Rabbah, der Pesikta de-Rav Kahana und zwei Versionen von Avot de-Rabbi

¹⁹³ Vgl. Visotzky: *The Midrash on Proverbs*, 1992, 8-9.

¹⁹⁴ Vgl. Langer: *Midrasch*, S. 191-192.

¹⁹⁵ Vgl. Wünsche: *Der Midrasch Mischle*, 1885, viii.

¹⁹⁶ Vgl. Stemberger, Günther: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 9. Auflage. München: C.H. Beck, 2011, 360.

Nathan.¹⁹⁷ Als relativ später Midrasch versammelt der Midrasch Mischlei also zahlreiche frühere Erzähltraditionen, von denen viele Parallelstellen in anderen erhaltenen rabbinischen Texten identifiziert werden können. Der Midrasch Mischlei enthält aber auch eigenständige und innovative Überlieferungen, die in früheren und späteren Sammlungen nicht erwähnt werden und sich eventuell über mündliche Traditionen in die prärabbinische Zeit zurückführen lassen.¹⁹⁸

Ähnlich wie das Buch Mischlei, das laut Adele Berlin wohl aus männlicher Sicht und für junge Männer aus der Oberschicht geschrieben worden ist, nimmt auch die rabbinische Sicht auf biblische Texte im Allgemeinen eine männlichen Ausgangspunkt ein.¹⁹⁹ Die Rabbinen, die bei der Entstehung von Midraschim mitgewirkt haben, waren alle Männer – weibliche Stimmen und Perspektiven sind nur durch sie überliefert. Die Frau wurde, wie im Kapitel 4 dargelegt wird, von den Rabbinen in ihrer Alterität zum Mann definiert.²⁰⁰ Das ist beim Midrasch Mischlei nicht anders und ist, wie in weiterer Folge gezeigt werden soll, besonders im Midrasch Eschet Chayil ersichtlich.

Burton L. Visotzky datiert den Midrasch Mischlei ins 9. Jahrhundert und meint, dass die Lokalisierung des Midrasch Mischlei nicht zufriedenstellend möglich wäre.²⁰¹ Frühere Wissenschaftler haben teilweise sehr divergierende Schätzungen zum Entstehungsort und zum Entstehungszeitpunkt abgegeben. Leopold Zunz etwa sieht den Verfassungszeitpunkt gegen Ende der gaonischen Zeit und meint, dass Midrasch Mischlei in Süditalien zusammengestellt worden sei. Zvi Meir Rabinovitz datiert Midrasch Mischlei etwas früher als Visotzky ins 7.-8. Jahrhundert und verortet dessen Zusammenstellung aber ebenso in Palästina. Schlomo Buber, der eine Version des Midrasch Mischlei im Jahr 1893 als Druck neu herausgegeben hat und dessen Version auch in dieser Arbeit verwendet wird, glaubt an eine Entstehung in Babylonien kurz nach Abschluss des babylonischen Talmuds im 5./6.

¹⁹⁷ Vgl. Elbaum, Jacob: *Midrash Proverbs or Aggadat Proverbs*. In: Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (Hg.): *Encyclopaedia Judaica*. 2. Auflage, 14. New York: Macmillan, 2007, 190-191, 190; Visotzky: *The Midrash on Proverbs*, 1992, 8.

¹⁹⁸ Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: *Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur*. Einleitung, 2021, 38.

¹⁹⁹ Vgl. Berlin: *On Translating Proverbs 31:10*, 2018, 201; Hyman: *Biblical Women in the Midrash*, 1997, xv.

²⁰⁰ Vgl. Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 161-162; Miralles-Maciá: *Andersheiten im Midrasch*, 2021, 218.

²⁰¹ Visotzky, L.: *Midrash Mishle*, 1982, 55; Visotzky: *The Midrash on Proverbs*, 1992, 10-12.

Jahrhundert.²⁰² Diese Einschätzungen widersprechen einander und sind in der Zusammenschau, wie Burton L. Visotzky meint, nicht zielführend. Er lehnt in seinem Kommentar zum Midrasch Mischlei (1992) Lokalisierungen ab und resümiert folgendermaßen „We (...) must instead be satisfied with an indefinite spot somewhere along the caravan routes linking the ninth-century Rabbanite communities of Babylonia with those in the land of Israel.“²⁰³ Antworten auf Fragen zur Entstehung der Sammlung sind höchst spekulativ, weshalb eine Analyse des Textes sich vorzugsweise auf den Inhalt fokussieren sollte.

Klar scheint zu sein, dass der Midrasch Mischlei zu den späteren Midrasch-Sammlungen gehört, deren Texte sich sowohl inhaltlich als auch strukturell von früheren Midraschim abheben. So fehlen im Midrasch Mischlei die gängigen Einleitungen zu einzelnen Midraschim (z.B. ... אמר רב oder ... דרש רב... oder ... מעשה ב... oder ... משל ל...). Diskussionen und divergierende Meinungen zu einzelnen Versen werden nicht vermerkt. Zudem werden einzelne Rabbiner nicht mehr als Urheber bestimmter Interpretationen genannt – Auslegungen erscheinen autorlos.²⁰⁴

Eine der ersten Druckversionen des Midrasch Mischlei wurde in der Druckerei von Daniel Bomberg in Venedig erstellt. Unter der Federführung von Cornelio Adelkind wurde der Midrasch Mischlei 1547 gedruckt publiziert.²⁰⁵ Davor wurde 1517 schon eine Ausgabe in Konstantinopel publiziert, 1613 folgte eine Version aus Prag.²⁰⁶ Die erste deutsche Übersetzung des Midrasch Mischlei wurde von August Wünsche 1885 herausgebracht.²⁰⁷

²⁰² Vgl. Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 9. Auflage. München: C.H. Beck, 2011, 360, Visotzky: Midrash Mishle, 10, 21-22.

²⁰³ Vgl. Visotzky: The Midrash on Proverbs, 1992, 12.

²⁰⁴ Vgl. Elbaum: Midrash Proverbs or Aggadat Proverbs, 2007, 190.

²⁰⁵ Vgl. Adelkind, Cornelio: Midrash Mishle. Venedig: Bombergi 1547, S. 4-5, URL: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10140268_00004.html [21.01.2021].

²⁰⁶ Elbaum: Midrash Proverbs or Aggadat Proverbs, 2007, 190-191.

²⁰⁷ Vgl. Wünsche: Der Midrasch Mischle, 1885.

7 Geschichtlicher und inhaltlicher Überblick über Midreschei Eschet Chayil

Im Laufe der Jahrhunderte sind eine Reihe von Midraschim entstanden, die den Text Eschet Chayil im Buch Mischlei auslegen. Eine besondere Form dieser Midraschim sind die sogenannten Midreschei Eschet Chayil. Sie ordnen einzelne oder mehrere Verse oder den gesamten Text einer biblischen Frauengestalt (oder mehreren) zu.²⁰⁸ Bialik Lerner erwähnt in seinem Aufsatz „קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים“ (2005) eine Reihe dieser Midreschei Eschet Chayil. Darunter spiegeln zwei Midraschim, von dem sich einer im Midrasch Mischlei und einer in der Kairoer Geniza befindet, die wohl ursprünglichen Versionen wider. Sie sind auch die ausführlichsten. Bialik Lerner stellt in seinem Aufsatz in weiterer Folge den Midrasch aus der Kairoer Geniza vor. Eine Handschriftenanalyse zum Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei und einigen anderen Sammlungen wurde von Katz-Levine durchgeführt.²⁰⁹ Einige kürzere Versionen von Midreschei Eschet Chayil stammen u.a. aus der Kairoer Geniza und wurden 1928 von Louis Ginsberg publiziert, aus dem Midrasch HaGadol, einer bekannten jemenitischen Sammlung von Midraschim, oder aus anderen, kleineren Sammlungen aus dem Jemen.²¹⁰ Zudem publizierte Schlomo Aharon Wertheimer eine Manuskriptversion basierend auf einer weiteren jemenitischen Handschrift (2. Auflage 1953). Die einzelnen Manuskripte weisen untereinander viele Parallelen, aber auch zahlreiche Unterschiede auf.²¹¹ Einige sind ausführlicher als andere und einzelnen Verse aus Eschet Chayil werden nicht immer mit derselben biblischen Frau in Verbindung gebracht.

Der Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei hebt sich von den übrigen Versionen ab, da er am besten erhalten und am meisten rezipiert worden ist. Er befindet sich am Ende der meisten Versionen des Midrasch Mischlei und ist – verglichen mit den Midraschim davor – bemerkenswert ausführlich. Katz-Levine bezeichnet in ihrer Arbeit daher den

²⁰⁸ Vgl. Bialik Lerner: קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים, 2005, 265-292, 265.

²⁰⁹ Vgl. Katz-Levine, Yael: מדרש אשת חיל (PhD Dissertation). Ramat Gan: Bar Ilan University, 1992. [nicht verfügbar].

²¹⁰ Vgl. Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 9. Auflage. München: C.H. Beck, 2011, 392-393.

²¹¹ Für Quellenverweise vgl. Bialik Lerner: קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים, 2005, 265-267.

Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei als unabhängigen Midrasch, der später hinzugefügt worden sein könnte.²¹² Die scheinbar älteste erhaltene Handschrift des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei stammt aus dem Jahr 1240. Sie ist Teil einer Sammlung von Midraschim, die in der Biblioteca Palatina in Parma aufbewahrt wird und die Nummer 3122 [701] trägt.²¹³ In dieser Seminararbeit wird die gedruckte Version des Midrasch Mischlei von Schlomo Buber verwendet, die 1893 in Vilna herausgegeben worden ist und den Midrasch Eschet Chayil beinhaltet. Schlomo Buber hat den Midrasch Mischlei auch kommentiert und mit Erläuterungen versehen.²¹⁴

Im Midrasch Eschet Chayil wird nahezu jeder Vers von Eschet Chayil mit einer biblischen Frau verknüpft. So werden die Charakterzüge der Eschet Chayil, die im biblischen Text vorkommen, mit einzelnen Protagonistinnen aus dem Tanach verbunden.²¹⁵ Ausnahmen hierzu stellen die ersten beiden und die letzten drei Verse dar. Im ersten Vers kommen insgesamt vier Personen vor, darunter zwei Männer: Sara und Abraham sowie Noach und seine Frau. Der zweite Vers von Eschet Chayil wird ebenso Sarah zugeschrieben. Die letzten drei Verse werden mit Ruth verbunden. Die einzelnen Zuschreibungen und Verknüpfungen werden manchmal durch Belegverse aus dem Tanach oder durch kurze Erklärungen begründet. Dies geschieht aber nicht immer. Stellenweise wirken die Zuschreibungen und Begründungen recht frei. Die Aufzählung der insgesamt 20 Frauen erweckt den Anschein von Vollständigkeit und anfangs den Anschein einer Chronologie. Bei näherer Betrachtung des Midrasch fällt aber auf, dass nur einige Frauen in chronologischer Reihenfolge aufgeführt werden und die Auflistung bei weitem nicht vollständig ist. Zentrale weibliche Charaktere fehlen.

Ähnlich wie beim biblischen Text über die Eschet Chayil ist im Midrasch Eschet Chayil eine „totalizing description“²¹⁶ zu erkennen. Die ausgewählten biblischen Frauen aus verschiedenen Büchern, Kontexten und Zeiten und mit verschiedenen Hintergründen

²¹² Vgl. Katz-Levine, Yael: מדרש אשת חַיִל (PhD Dissertation). Ramat Gan: Bar Ilan University, 1992; Valler: Who is the ešet ḥayil in Rabbinic Literature?, 1995, 86.

²¹³ Vgl. Richler, Benjamin: Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma. Catalogue. Jerusalem: Jewish National and University Library, 2001, 144.

²¹⁴ Vgl. Buber: Midrasch Mischlei, 1893.

²¹⁵ Vgl. Hochheimer: Eishes Chayil, 2017, 49.

²¹⁶ Vayntrub, Jacqueline (2020): Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31. In: The Harvard theological review 113(1), 45–62, 48.

tragen zur Schaffung eines runden Gesamtbildes bei, das der Midrasch Eschet Chayil vermittelt. Bei genauerer Betrachtung erscheint der Midrasch lückenhaft, aber auf dem ersten Blick wirkt er ausgewogen und vollständig.

Die Gestaltung und Ausformung des Midrasch Eschet Chayil lässt auf bestimmte Aspekte des rabbinischen Frauenbildes zurückschließen. Shulamit Valler behandelt in ihrem Artikel „Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?“ (1995) Auslegungen über drei Frauengestalten, die im Midrasch Eschet Chayil vorkommen: Sarah, Miriam und die weise Frau von Abel.²¹⁷ Am Ende ihres Artikels folgert sie, dass im Midrasch Eschet Chayil eine liberale Konzeption der Frau und des Frauseins zu erkennen sei. Die Frau in diesem rabbinischen Text bewege sich nicht nur in Kreisen des Heimes und der Familie, wie dies der biblische Text suggeriert, sondern sei selbst aktiv und trete eigenständig für das Wohl der breiteren Gesellschaft auf.²¹⁸ In weiterer Folge soll Vallers Schlussfolgerung reevaluiert werden, indem alle im Midrasch vorkommenden Frauencharaktere in Bezug auf die ihnen zugeschriebenen Verse aus Eschet Chayil näher analysiert werden. Da der Midrasch Eschet Chayil an sich einen höchst intertextuellen Charakter hat, soll dies durch eine vergleichende hermeneutische Literaturanalyse geschehen. Im Vergleich mit den rezipierten biblischen und rabbinischen Texten wird der Midrasch Eschet Chayil im folgenden Kapitel als Ganzes, aber im Lichte seiner Quellen, untersucht werden.

²¹⁷ Vgl. Valler: Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?, 1995, 87, 92.

²¹⁸ Vgl. Valler: Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?, 1995, 96-97.

8 Kommentar zum Midrasch Eschet Chayil

8.1 Erläuterungen zum Kommentar des Midrasch Eschet Chayil

Der intertextuelle Kommentar des Midrasch Eschet Chayil erfolgt Sinneinheit für Sinneinheit in Anlehnung an die Aufteilung der Verse im biblischen Eschet Chayil. Der hebräische Text vom Midrasch Eschet Chayil wird in der Originalsprache in der Version von Schlomo Buber aus dem Jahr 1893 wiedergegeben und anschließend von der Verfasserin ins Deutsche übersetzt. Dabei werden in der deutschen Übersetzung die Angaben zu den jeweiligen Versen in Eschet Chayil hinzugefügt. Etwaige Verweise auf andere Verse im Tanach werden nur im Deutschen angegeben, wenn diese im hebräischen Original auch angegeben werden. Nach der Präsentation des Originaltexts und der Übersetzung wird auf den Inhalt des Verses in Eschet Chayil eingegangen. Danach wird die Verbindung mit der jeweiligen Frau im Midrasch Eschet Chayil erläutert. Dies passiert durch Zuhilfenahme anderer biblischer und rabbinischer Quellen und Paralleltexte.

Diese biblischen und rabbinischen Quellen werden folgendermaßen präsentiert und referenziert werden: Die Bibelverse basieren auf den masoretischen Text und deren deutsche Übersetzung stammt von Ludwig Philippson.²¹⁹ Rabbinische Texte wurden entweder dem Online Responsa Project der Bar Ilan Universität²²⁰ entnommen oder werden aus gedruckten Ausgaben zitiert. Texte aus dem babylonischen Talmud werden von der Vilnaer Ausgabe zitiert, die von Adin Steinsaltz bei Koren publiziert worden ist. Übersetzungen aus dem babylonischen Talmud stammen von Lazarus Goldschmidt.²²¹ Die Quellen von Übersetzungen anderer rabbinischer Texte werden in den Fußnoten zitiert außer wenn die Übersetzungen ins Deutsche von der Verfasserin selbst stammen. Es sei

²¹⁹ Vgl. Philippson, Ludwig, Die Propheten. (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Freiburg: Herder, 2016; Philippson: Die Schriften, 2018; Philippson, Ludwig: Die Torah. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Freiburg: Herder, 2016.

²²⁰ Vgl. Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008.

²²¹ Vgl. Even-Israel Steinsaltz, Adin: Koren Talmud Bavli. Noé Edition. 42 Bände. Jerusalem: Koren, 2012-2019; Goldschmidt, Lazarus (Übersetzer): Der Babylonische Talmud. 12 Bände. Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2002 (Nachdruck; ursprünglich Berlin 1929–1936).

darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Übersetzungen abweichende Schreibweisen von hebräischen Namen haben und sich teilweise an Rechtschreibregeln und Schreibkonventionen orientieren, die heute nicht mehr aktuell sind. Zitate aus dem Tanach werden in einigen Übersetzungen von Midraschim von den Übersetzer*innen in kursiver Form angegeben. Dies wurde hier nicht berücksichtigt.

Nach der Präsentation der biblischen und rabbinischen Texte, die Verbindungen zur Auslegung des Midrasch Eschet Chayil aufweisen, soll diskutiert werden, inwieweit andere biblische und rabbinische Texte, die sich auf diese Frauen beziehen, die Darstellung der Frau im Midrasch Eschet Chayil reflektieren. Es soll die Frage beantwortet werden, inwiefern die in den einzelnen Erklärungen des Midrasch Eschet Chayil kommunizierten Frauenbilder anders als oder ähnlich wie die Frauenbilder in den biblischen und rabbinischen Texten sind, auf denen die Erklärungen im Midrasch Eschet Chayil basieren: Bestätigen sich die Aussagen des Midrasch Eschet Chayil in anderen biblischen und rabbinischen Texten? Hebt der Midrasch Eschet Chayil Narrative über ausgewählte biblische Frauengestalten hervor? Lässt er bestimmte Narrative in den Hintergrund treten?

Die Zusammenfassung der Analyseergebnisse wird nach ähnlichem Schema erfolgen: Zunächst folgt eine Darstellung der wesentlichen inhaltlichen Punkte. Danach werden die Ergebnisse der vergleichenden hermeneutischen Literaturanalyse des Midrasch Eschet Chayil mit der Theorie der Intertextualität in Bezug gesetzt. Anschließend soll die Frage nach dem Frauenbild im Midrasch Eschet Chayil beantwortet werden.

8.2 Kommentar zum Midrasch Eschet Chayil

8.2.1 Der Kontext des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei

Der Midrasch Eschet Chayil beginnt mit einem דבר אחר. Er bildet also eine Sinneinheit und ist eine in sich geschlossene Auslegung, die sich von der vorhergehenden unterscheidet. Dieses paratextliche Symbol weist nach Genette auf die Architextualität – das Genre – des vorliegenden Textes, hin.²²² Dieser Midrasch ist Teil des 31. Kapitels des Midrasch Mischlei.

²²² Vgl. Genette: Palimpseste, 1993, 10-15.

In diesem Kapitel geht es zu Beginn um Auslegungen der Verse 31,1-9. Nach einem Midrasch über König Schlomo und seine Heirat mit der Tochter des ägyptischen Pharaos zu den Versen 31,1-9 folgen eine Reihe von Auslegungen aus dem Eschet Chayil. Zunächst wird die Eschet Chayil mit der Torah verglichen. Danach wird eine Geschichte über Beruria erzählt und wie sie ihren Mann Rabbi Meir über den Tod ihrer beiden Söhne berichtet hat. Weil sie mentale Stärke, Glauben an die Gerechtigkeit Gottes und ihre Fähigkeit, ihren Mann bei der Trauer um den Verlust ihrer Söhne zu helfen, gezeigt hat, wird sie als Eschet Chayil bezeichnet. Danach folgen Auslegungen über die Tora und die Mitzvot, in denen Mosche mit der Eschet Chayil gleichgesetzt bzw. verglichen wird. All diese Auslegungen beziehen sich auf die Verse 31,1-9 oder 31,10-31, aber kommentieren bzw. erklären sie nicht systematisch oder Vers für Vers. Lediglich der finale Teil des Midrasch Mischlei – der Midrasch Eschet Chayil – kommentiert und legt die Verse 31,10-31 vollständig und nach einer genau strukturierten Methode aus. Diese soll nun näher betrachtet werden.

8.2.2 Mischlei 31,10 – Sarah und Noachs Frau (Na’amah)

Der Midrasch Eschet Chayil beginnt nicht mit der Verknüpfung des ersten Verses von Eschet Chayil mit einer biblischen Frau, sondern mit einer Assoziation mehrerer Personen, genauer gesagt vier, mit Mischlei 31,10. Die Wohltätigkeit Abrahams und Sarahs und die guten Taten Noachs und seiner Frau (Na’amah) werden miteinander verbunden und mit Mischlei 31,10 verknüpft. In diesem Vers wird die Frage gestellt, wer eine Eschet Chayil finden könne. Es kommen im Vers 31,10 also zwei Personen, ein Paar – syntaktisch gesehen ein Subjekt und ein Objekt – vor. Dieses Paar bekommt in der rabbinischen Lesart im Midrasch Eschet Chayil zwei Entsprechungen – Abraham und Sarah sowie Noach und Noachs Frau (Na’amah).

Nach dem Lemma „אשת חיל מי ימצא“ wird der Vers 92,15 aus dem Buch Tehillim zitiert. Dieser wird mit dem Vers 31,10 aus Mischlei verknüpft und beide werden mit Abraham und Sarah verbunden. Danach wird eine Begründung dafür abgegeben, die mit der Erwähnung von Noach und seiner Frau noch verstärkt wird:

דבר אחר אשת חיל מי ימצא. זש"ה עוד ינובון בשיבה וגו' (תהלים צב טו) כנגד אברהם ושרה, שהיו שקולים כאחד בצדקה ובגמילות חסדים, היו סימן טוב לעולם, כך אין מונע מן הצדיקים נשים

כשרות שהוא מזווג להם, שכן מצינו באשתו של נוח שהיו שקולין מעשיה כמעשיו, לפיכך זכתה עמו וניצלה ממי המבול:

Eine andere Auslegung: „Eine tatkräftige Frau – wer kann sie finden?“ (10) Das ist wie die Schrift sagt (זהו שאמר הכתוב = זש"ה): „Noch im Alter tragen sie Frucht, sind saftvoll und frisch, um zu verkünden, dass der Ewige, mein Fels, gerecht ist und kein Unrecht an ihm ist!“ (Tehilim 92,15). Das entspricht Abraham und Sarah, die gleichen Maßes waren in Bezug auf Tzedaka und Chesed. Sie waren ein gutes Zeichen für die Welt. So behält Er anständige Frauen nicht vor den Tzadikim, sondern er bringt sie zusammen, wie wir finden in der Frau von Noah, denn auch ihre und seine Taten gab es in gleichem Maße. Daher wurde sie mit ihm belohnt und wurde gerettet von den Wassern der Flut.

Diese erste Auslegung stellt bereits eine Ausnahme in der Argumentationsstruktur des Midrasch Eschet Chayil dar, die in den kommenden Kapiteln vorgestellt werden wird. Der erste Vers von Eschet Chayil wird nicht nur mit einer Person – Sarah – verbunden, sondern mit beiden Erzeltern Sarah und Abraham. Zudem wird als Vergleich bzw. zur weiteren Begründung der Argumentation noch auf Noah und seine Frau verwiesen. Diese Wahl kann aber nachvollziehbar begründet werden: Der erste Vers von Eshet Chayil ist eine Frage: „Eine tatkräftige Frau – wer kann sie finden?“ Dieser Vers impliziert, dass hier zwei Personen involviert sind – eine Person, die sucht und findet, und eine, die gesucht und gefunden wird: Abraham und Sarah.

Daher passt auch der Vers 92,15 aus den Tehillim recht gut zu Mischlei 31,10, Abraham und Sarah: Hier geht es wieder um zwei Personen, von denen gesagt wird, dass sie „[n]och im Alter [...] Frucht [tragen], [...] saftvoll und frisch [sind]“ (Tehillim 92,15). Abraham und Sarah haben sehr lange mit Unfruchtbarkeit zu kämpfen gehabt²²³ (Bereschit 15,2; 16,1) und in hohem Alter wurde ihnen von Gott die Empfängnis eines Sohnes versprochen (Bereschit 15,5; 17, 5-6; 17,16; 18,10-11) – und das Versprechen wurde wahr und sie bekamen ihren einzigen Sohn Yitzchak (Bereschit 21,1-3).

²²³ Das Unfruchtbarkeitsmotiv ist, wie in weiterer Folge noch zu sehen sein wird, auch bei Rivka, Rachel und Lea präsent. Auch andere Frauen – etwa Chana – die im Midrasch Eschet Chayil vorkommen, sind mit (temporärer) Kinderlosigkeit konfrontiert. Wie Miralles-Maciá erwähnt, ist dieses Thema eng mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau im Allgemeinen und der individuellen Frau im Speziellen verbunden und wird auch extensiv in der rabbinischen Literatur beleuchtet. Vgl. Miralles-Maciá: Andersheiten im Midrasch, 2021, 200.

Der Vers in Mischlei 31,10 impliziert aber noch mehr. In dieser Ausgabe des Midrasch Eschet Chayil wird als Lemma immer nur der erste Teil des Verses angegeben. Der zweite Teil des Verses erläutert die Eschet Chayil näher und lautet „[w]eit über Korallen liegt ihr Wert.“ Die Eschet Chayil ist besonders tugendhaft und wertvoller als edler Stein. Die Verknüpfung mit Sarah lässt darauf schließen, dass hier ein Vergleich mit Sarah aufgestellt wird: Sarah ist eine Eschet Chayil – besonders tugendhaft und aufrecht. Und wer wird so eine Eschet Chayil finden? Nur jemand, der ihr ebenbürtig ist und der genauso reich an Tugend ist. Dies ist Abraham. Beide zeichnen sich durch Tzedaka und Chesed – Wohltätigkeit und Menschengüte (loving kindness) aus. Somit sind sie Vorbilder für andere – ein „gutes Zeichen für die Welt“, wie der Midrasch es formuliert. Doch wie haben sie sich gefunden? Darüber gibt der Midrasch auch Auskunft: Gottes Hand war im Spiel. Er hat sie zusammengeführt, denn das ist, was er tut: Er behält Tzaddikim den gerechten Frauen nicht vor – er ist ein Schadchan (שדכן) – ein Heiratsvermittler.

Das Motiv von Gott als Heiratsvermittler kann durch eine Lektüre anderer rabbinischer Texte besser verstanden werden.²²⁴ Auf diese nimmt der Midrasch Eschet Chayil Bezug und durch sie lassen sich die einzelnen Auslegungen im Midrasch Eschet Chayil genauer nachvollziehen. In Bereschit Rabbah 68:4 etwa wird Rabbi Yosi ben Halaftha von einer römischen Matrone (einer nicht-jüdischen Frau) gefragt, womit sich Gott nach Abschluss der Schöpfung beschäftigt hätte und was Er nun tun würde:

מטרונה שאלה את ר' יוסי בר חלפתא אמרה לו לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו אמר לה לששת ימים כדכתיב (שמות כ) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, אמרה לו מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו, אמר לה הקב"ה יושב ומזווג זיווגים בתו של פלוני לפלוני, אשתו של פלוני לפלוני, ממונו של פלוני לפלוני:²²⁵

A [Roman] matron asked R. Jose: 'In how many days did the Holy One, blessed be He, create His world?' 'In six days,' he answered. 'Then what has He been doing since then?' 'He sits and makes matches,' he answered, 'assigning this man to that woman, and this woman to that man.'²²⁶

²²⁴ Vgl. Allen, Graham: Intertextuality (The New Critical Idiom). Abingdon: Routledge 2011, 35; Plett: Intertextualities, 1991, 17.

²²⁵ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: בראשית רבה (וילנא) פרשת ויצא פרשה סח

²²⁶ Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 2. Genesis 2 (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961, 617.

Rabbi Yosi ben Halafta antwortet, dass Gott Paare zusammenbringen würde. Ähnliche Stellen finden sich im tannaitischen Traktat Kallah Rabbati 8:12, in den Pesikta de Rav Kahana 2:3 und im Yalkut Schimoni 794:2. Wie schwierig diese Angelegenheit ist – nämlich genauso komplex wie die Spaltung des Roten Meeres – ist an anderen Stellen vermerkt, so etwa in bT Sanhedrin 22a und in bT Sotah 2a. Dieses Motiv wird zumeist mit einer Variation des talmudischen Diktums „קשה לזווגם כקריעת ים סוף“ (Sanhedrin 22a) zusammengefasst.

Ein biblisches Beispiel für die Involvierung Gottes in der Pärchenvermittlung findet sich laut dem Midrasch Mischlei bei Noach und seiner Frau. Noach wird in der Torah als gerechter Mann seiner Generation bezeichnet, der mit Gott wandelte (Bereschit 6:9). Daher wurde er von Gott ausgewählt, um die Arche zu bauen und mit seiner Familie die Sintflut zu überleben. Von seiner Frau wird im Noach-Narrativ nicht viel gesagt. Es ist nur bekannt, dass es sie gab, da sie als Frau von Noach – אשת נח – in Bereschit 7,13 erwähnt wird, was in Anlehnung an die אשת חיל in Mischlei gesehen werden kann. Die Gegenüberstellung von Abraham und Sarah mit Noach und seiner Frau lässt darauf schließen, dass auch Noachs Frau so gerecht wie Noach war und deshalb nicht nur durch den Verdienst ihres Mannes, sondern vor allem durch ihre eigene Tugend vor der Flut gerettet worden ist. Wenngleich ihr Name nicht im Tanach erwähnt wird und auch nicht im Midrasch Eschet Chayil vorkommt, ist er in einem anderen Midrasch erhalten, der ihre guten Taten lobt. In Bereschit Rabbah 23,3 wird folgendes von ihr erzählt:

ואחות תובל קין נעמה, א"ר אבא בר כהנא נעמה אשתו של נח היתה, למה היו קורין אותה נעמה שהיו מעשיה נעימים, ורבנן אמרי נעמה אחרת היתה, ולמה היו קורין אותה נעמה שהיתה מנעמת בתוף לעבודת כוכבים:²²⁷

AND THE SISTER OF TUBAL-CAIN WAS NAAMAH. R. Abba b. Kahana said: Naamah was Noah's wife; and why was she called Naamah? Because her deeds were pleasing (ne'imim). The Rabbis said: Naamah was a woman of a different stamp, for the name denotes that she sang (man'emeth) to the timbrel in honour of idolatry.²²⁸

Angeregt wurde diese Auslegung durch den Vers 4,22 in Bereschit:

²²⁷ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשת בראשית פרשה כג (וילנא) בראשית רבה (וילנא)

²²⁸ Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 1. Genesis 1 (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961, 194.

וְצִלָּה גַם־הָיָה וְיָלְדָה אֶת־תִּיבֵל לְמִן לֵטֶשׁ כָּל־חַרְשׁ נְחָשֶׁת וּבְרִיָּל וְאַחֵת תִּיבֵל־קַיִן נְעֻמָּה:

Und auch Zillah gebar, Tuwal-Kajin, der hämmerte allerlei Werkzeug von Kupfer und Eisen, und die Schwester Tuwal-Kajins, Na'amah.

Im Midrasch Bereschit Rabbah 23,3 wird zunächst Rabbi Abba bar Kahana zitiert, der Noachs Frau mit der Schwester von Tubal Cain gleichsetzt, da diese in der Tora den Namen Naama hat. Diese Identifikation wird von den anderen Rabbinern aber abgelehnt. Hier handle es sich um zwei verschiedene Personen. Dennoch wird erwähnt, dass Naama, die Frau Noachs, gute Taten vollbracht habe. Raschi²²⁹, in seinem Kommentar zu Bereschit 4:22 (3 – נעמה) greift diesen Midrasch auf, rezipiert aber nur Rabbi Abba bar Kahanas Auslegung.

Die Auslegung zu Sarah und Abraham sowie Noach und Noachs Frau (Na'amah) im Midrasch Eschet Chayil in Bezug auf den Vers 31,10 erscheint recht nachvollziehbar, weil die Parallelen, die zwischen Sarah und Abraham, Noach und Na'amah, dem Lemma aus Mischlei und dem Belegvers aus Tehillim hergestellt werden, stark sind und als semantische Symbole den Leser*innen als Orientierungshilfe im Verständnis der Auslegung im biblischen und rabbinischen Kontext bereit stehen.²³⁰ Es konnten keine biblischen oder rabbinischen Stellen gefunden werden, die den Kernaussagen dieser Auslegung widersprechen oder diese anders darstellen.²³¹ Interessant ist, dass Abraham und Sarah sowie Noach und Noachs Frau (Na'amah) hier als gleichwertige Partner*innen in Sachen Wohltätigkeit dargestellt werden – beide sind gleich bedeutend und gleich aktiv. Im Tanach hingegen werden Sarah und Na'amah als weniger aktiv dargestellt und kommen auch weniger oft vor. Somit verstärkt die Auslegung im Midrasch Eschet Chayil die Charakteristika, die ihnen in der biblischen und rabbinischen Tradition zugeschrieben werden.

8.2.3 Mischlei 31,11 – Sarah

Die nächste Auslegung verbindet den Vers 31,11 in Mischlei abermals mit der Erzmutter Sarah. Sie ist die einzige Frau im Midrasch Eschet Chayil, der zwei Verse zugeschrieben

²²⁹ Vgl. Raschi zu Bereschit 4,22:3 in: Mikraot Gedolot. Tora. Chamesch Megillot. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

²³⁰ Vgl. Riffaterre: The Semiotics of Poetry, 1984, 23, 128, 130; Riffaterre: Fictional Truth, 1990, 26-27.

²³¹ Vgl. Valler: Who is the ēšet ḥayil in Rabbinic Literature?, S. 90.

werden. Die Form der Auslegung zu Mischlei 31,11 kann als paradigmatisch für alle weiteren Auslegungen bezeichnet werden. Nach dem Lemma aus Mischlei („ בטח בה לב בעלה“) folgt die Zuschreibung zu einer biblischen Frau – in diesem Fall Sarah. Danach folgt eine Begründung, die (manchmal) mit einem Zitat aus der Bibel – hier Bereschit 12,16 – oder einem indirekten Verweis auf eine Bibelstelle oder eine Episode in der hebräischen Bibel – untermauert wird:

בטח בה לב בעלה. זו שרה אמנו, שהעשיר אברהם בשבילה, שנאמר ולאברם היטיב בעבורה
(בראשית יב טז):

"Ihr vertraut das Herz des Mannes" (11) - das ist Sarah, unsere Mutter, denn Abraham wurde reich wegen ihr, wie es heißt: "Und dem Awram tat er Gutes um ihretwillen" (Bereschit 12,16).

Im Vers 31,11 des Buches Mischlei wird das große Vertrauen des Mannes in die Eschet Chayil ausgedrückt. Außerdem wird im zweiten Teil des Verses angeführt, dass der Eschet Chayil bzw. ihrer Familie nicht an Einkommen mangelt. Sarah wird damit in Verbindung gebracht, denn durch sie sei Abraham wohlhabend geworden, wie in Bereschit 12,16 zu lesen ist:

וְלֹאֲבָרָם הֵיטִיב בְּעִבְרָהּ וַיְהִי־לּוֹ צֹאן־וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעֶבְדִּים וְנֹשְׁפֹתִים וְאֶתְנֵת וְגַמְלִים:

Und dem Awram tat er Gutes um ihretwillen und es wurden ihm Schafe und Rinder und Esel und Knechte und Mägde und Eselinnen und Kamele.

Diese Erklärung ist basierend auf den zweiten Teil des zwölften Kapitels von Bereschit. Darin wird von der Zeit Abrahams und Sarahs in Ägypten erzählt. Dorthin zogen die beiden, weil es eine Hungersnot im Land Israel gab (12,10). Sarah wurde von Abraham gebeten, sich in Ägypten als seine Schwester auszugeben, weil er fürchtete, dass er aufgrund ihrer Schönheit von den Ägyptern umgebracht werden würde (12,11-13). Ob Sarah sich dem gefügt hat und inwieweit sie Abraham in dieser Sache vertraute, wird im Midrasch Eschet Chayil – und auch nicht im biblischen Text – explizit behandelt.²³²

Im Midrasch Eschet Chayil wird Abraham durch die Verse Mischlei 31,11 und Bereschit 12,16 recht positiv dargestellt. Dies gelingt, weil der Kontext von Bereschit 12 nicht

²³² Vgl. Valler: Who is the ēšet ḥayil in Rabbinic Literature?, S. 90; Hochheimer: Eishes Chayil, 2017, 69-70.

referenziert, sondern nur ein Vers davon herausgegriffen wird. Interessanterweise wird ähnlich in bT Bava Metzia 59a argumentiert. Hier wird Rabbi Helbo zitiert, der betont, dass man besonders darauf Acht geben solle, die Ehre seiner Ehefrau zu wahren, denn man selbst bzw. seine Familie würde nur gesegnet werden durch den Verdienst der Ehefrau. Als Belegvers wird Bereschit 12,16 zitiert.

(וא"ר) חלבו לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו שנאמר (בראשית יב, טז) ולאברם היטיב בעבורה

R. Helbo sagte: Stets sei man behutsam mit der Ehrung seiner Frau, denn der Segen waltet im Hause eines Menschen nur wegen seiner Frau, wie es heißt: und auch Abraham tat er Gutes um ihretwillen. Das ist es, was Raba zu den Leuten von Maḥoza sagte: Ehret euere Frauen, damit ihr reich werdet.

Im Midrasch Tanchuma (Buber) gibt es im Abschnitt 3.1 von Chayei Sarah auch eine Interpretation von den Versen 31,10-23, die jede Vershälfte mit Sarah assoziiert. Die Verse 31,11 und 31,12 werden mit Sarahs Zeit in Ägypten in Verbindung gebracht: Zunächst wird der den Vers 31,11 mit Abrahams Bitte an sie verbunden, sich als seine Schwester auszugeben. Danach wird in Verbindung mit Vers 31,12 über den Reichtum berichtet, den Abraham durch Sarah erlangt hat:

בטח בה לב בעלה, זו שרה, שנאמר [אמרי נא אחותי את] למען ייטב לי בעבורך (בראשית יב יג).
ושלל לא יחסר זה אברהם אבינו, שנאמר ואברם כבד מאד (שם /בראשית/ יג ב). גמלתה טוב ולא
רע, זו שרה, שנאמר ולאברם היטיב בעבורה (שם /בראשית/ יב טז):²³³

„Ihr vertraut das Herz des Mannes“ – das ist Sarah, denn es heißt: „[Sprich doch, meine Schwester seist du,] damit es mir gut gehe um deinetwillen“ (Bereschit 12,13). „Und an Einkommen fehlt's nicht“ – das ist Abraham, unser Vater, denn es heißt „Und Awraham war sehr reich an Vieh“ (Bereschit 13,2). "[Sie tut] ihm Gutes und nichts Böses“ – das ist Sarah, denn es heißt „Und dem Awram tat er Gutes um ihretwillen“ (Bereschit 12,16)

Der Verdienst Sarahs war es, dass Abraham so vermögend geworden sei. Dies kann in Verbindung mit dem zweiten Teil von Mischlei 31,11 gesehen werden – Sarah sorgt wie die Eschet Chayil dafür, dass es in ihrem Haus niemals an etwas mangelt. In Bereschit Rabba 47:1 wird Sarahs Bedeutung sogar über Abraham gestellt, der von Gott in Bereschit 21,12 instruiert wurde, auf Sarah zu hören:

²³³ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשת חיי שרה (בובר) תנחומא

auftritt. In dieser Auslegung wird betont, dass die Eschet Chayil immerzu Gutes für ihren Mann tue und niemals Böses im Sinn für ihn habe. Rivka wird mit diesem Vers assoziiert, da sie sich um Jaakov gekümmert habe nachdem seine Mutter gestorben war:

גמלתהו טוב ולא רע. זו רבקה אמנו, שגמלה ליצחק בשעה שמתה שרה אמו:

"[Sie tut] ihm Gutes und nichts Böses" (12). Das ist Rivka, unsere Mutter, die Gutes tat für Yitzchak als seine Mutter Sarah starb.

Vom Tod Sarahs – sie ist im Alter von 127 Jahren gestorben – wird in Bereschit 23,1-2 berichtet. Dem biblischen Text nach zu urteilen, scheint Yitzchak darunter sehr gelitten zu haben. Erst als Yitzchak später Rivka zur Frau nimmt, führt er sie in das Zelt seiner verstorbenen Mutter. Rivka ist es, der es gelingt, ihn zu trösten, wie in Bereschit 24,67 vermerkt ist. Rivka wird hier also im Gegensatz zu Yitzchak als aktiv handelnde Person dargestellt.²³⁷

Es gibt einige Midraschim über das Zelt Sarahs und die Wunder, die dort geschehen sind. Einer dieser Midraschim findet sich in Bereschit Rabbah 61,16. Darin wird auch darüber berichtet, was sich nach dem Tod Sarahs verändert hat und wie Rivka die Wunder, die zu Lebzeiten Sarahs da waren, wieder ermöglicht hat:

ויביאה יצחק האהלה שרה אמו כל ימים שהיתה שרה קיימת היה ענן קשור על פתח אהלה, כיון שמתה פסק אותו ענן, וכיון שבאת רבקה חזר אותו ענן, כל ימים שהיתה שרה קיימת היו דלתות פתוחות לרוחה, וכיון שמתה שרה פסקה אותה הרוחה, וכיון שבאת רבקה חזרה אותה הרוחה, וכל ימים שהיתה שרה קיימת היה ברכה משולחת בעיסה וכיון שמתה שרה פסקה אותה הברכה, כיון שבאת רבקה חזרה, כל ימים שהיתה שרה קיימת היה נר דולק מלילי שבת ועד לילי שבת וכיון שמתה פסק אותו הנר, וכיון שבאת רבקה חזר, וכיון שראה אותה שהיא עושה כמעשה אמו קוצה חלתה בטרה וקוצה עיסתה בטרה, מיד ויביאה יצחק האהלה:²³⁸

And Isaac brought her into his mother Sarah's Tent (XXIV, 67). You find that as long as Sarah lived, a cloud hung over her tent; when she died, that cloud disappeared; but when Rebekah came, it returned. As long as Sarah lived, her doors were wide open; at her death that liberality ceased; but when Rebekah came, that openhandedness returned. As long as Sarah lived, there was a blessing on her dough, and the lamp used to burn from the evening of Sabbath; when she died, these ceased, but when Rebekah came, they returned. And so when he saw her

²³⁷ Vgl. Fischer, Irmtraud: Zur Bedeutung der „Frauentexte“ in den Erzeltern-Erzählungen. In: Fischer Irmtraud; Navarro Puerto, Mercedes; Taschl-Erber, Andrea: Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Band 1.1). Stuttgart: Kohlhammer, 2010, 238-275, 261.

²³⁸ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשת חיי שרה פרשה ס: בראשית רבה (וילנא) פרשת חיי שרה פרשה ס:

following in his mother's footsteps, separating her hallah in cleanness and handling her dough in cleanness, straightaway, AND ISAAC BROUGHT HER INTO THE TENT.²³⁹

Der Midrasch erzählt, dass zu Lebzeiten Sarahs immer vier Dinge um ihr bzw. in ihrem Zelt vorhanden waren: Eine Wolke, ein offener, einladender Zelteingang, ein Segen in ihrem Teig sowie eine brennende Kerze von einem Schabbat bis zum nächsten Schabbat. Diese Wunder verschwanden mit dem Tod Sarahs und kehrten erst zurück, als Rivka Teil der Familie wurde. Als Yitzchak sah, wie ähnlich Rivkas Handlungen denen seiner Mutter waren, etwa ihr Umgang mit dem Teig, brachte er sie in das Zelt. Genauso wie sich die Eschet Chayil um ihren Ehemann kümmert und für ihn sorgt, macht dies Rivka für ihren Ehemann, der anscheinend nur mithilfe ihrer Anwesenheit und ihres Beistands die Trauer um seine Mutter überwinden konnte.

Wie sehr Yitzchak um seine Mutter trauerte, kommt in einem Midrasch in den Pirkei de Rabbi Eliezer (32:10) zum Ausdruck. Darin erklärt Rav Yossi, dass Yitzchak für drei Jahre getrauert habe ehe er Rivka heiratete. Daraus lerne man, dass die Liebe und Zuneigung einer Person an ihren Eltern hinge und diese bei der Heirat an den Ehemann bzw. die Ehefrau transferiert werde:

רבי יוסי אומר שלש שנים עשה יצחק אבל על שרה אמו. לאחר שלש שנים לקח את רבקה ושכח אבל שרה. מכאן אתה למד עד שלא לקח אדם אשה אהבתו הולכת אחר הוריו. לקח אשה אהבתו אחר אשתו שנאמר על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו (בראשית ב כד).²⁴⁰

Rabbi Jose sagt: Drei Jahre hielt Isaak Trauer um seine Mutter Sara. Und nach den drei Jahren nahm er Rebekka [zur Frau] und vergaß die Trauer [um] seine Mutter Sara. Von hier lernst du: Bis ein Mann eine Frau [zur Frau] nimmt, gilt seine Liebe seinen Eltern. Hat er eine Frau genommen, gilt seine Lieber seiner Frau, denn es heißt: Daher wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich mit seiner Frau vereinen (Gen 2,24).²⁴¹

Rivka wird in dieser Auslegung im Midrasch Eschet Chayil als aktiv handelnde, gutmütige Frau dargestellt. Sie kann Yitzchaks Trost stillen. Dieses Bild spiegelt sich auch in anderen Midraschim über sie wieder. In diesen aber wird ausführlicher über das Narrativ der

²³⁹ Freedman: Midrash Rabbah. Band 2. Genesis 2, 1961, 538.

²⁴⁰ Börner-Klein, Dagmar: Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852 (Studia Judaica 26). Berlin: De Gruyter, 2004, 373.

²⁴¹ Börner-Klein: Pirke de-Rabbi Elieser, 2004, 372.

Tröstung berichtet als im Midrasch Eschet Chayil. Der Hypertext über Rivka im Midrasch Eschet Chayil, der auf andere Auslegungen Bezug nimmt, ist also relativ fragmentarisch.²⁴²

8.2.5 Mischlei 31,13 – Lea

Ähnlich wie in der vorherigen Auslegung zu Rivka beginnt diese Auslegung mit einem Lemma aus den ersten Worten von Mischlei 31,13: „דרשה צמר ופשתים“. Dieser Vers wird der Erzmutter Lea zugeschrieben. Darauf folgt eine Begründung, zu der noch ein Zitat aus Bereschit 30,16 hinzugefügt wurde. Im Gegensatz zu den vorherigen Auslegungen aber wird hier explizit durch die Phrase „לפיכך זכתה“ ein Verdienst Leas erwähnt:

דרשה צמר ופשתים. זו לאה אמנו, שקבלה ליעקב בסבר פנים יפות, דכתיב ויבא יעקב מן השדה בערב, ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא כי שכור שכרתיך וגו' (בראשית ל טז), לפיכך זכתה ויצאו ממנה מלכים ונביאים:

"Sie kümmert sich um Flachs und Wolle" (13). Das ist Lea, unsere Mutter, die Jaakov mit schönem Antlitz empfangen hat, wie geschrieben ist: Als nun Jaakov vom Felde heimkam am Abend, ging Leah ihm entgegen und sprach: Zu mir komme! Denn ich habe dich erkaufte (...) (Bereschit 30,16), daher wurde sie belohnt und aus ihr gingen hervor Könige und Propheten.

Der Vers aus Mischlei 31,13 lautet vollständig: „Sie kümmert sich um Flachs und Wolle und schafft, was ihren Händen gefällt.“ Dieser Vers wird mit einem Vers aus der Dudaim-Episode im Buch Bereschit (30,14-18) verbunden. In dieser bringt Ruben seiner Mutter Lea Pflanzen, die Dudaim genannt werden. Rachel möchte diese Dudaim unbedingt haben und erkaufte sie sich von Lea, die im Gegenzug dafür die folgende Nacht mit Jaakov verbringt – etwas, das ursprünglich Rachel vorbehalten war. Als nun Lea Jaakov begrüßte, tat sie dies mit ‚schönem Antlitz‘ und wurde daher mit Nachkommen belohnt, die Könige und Propheten wurden. Das biblische Narrativ über die Dudaim-Episode wird eingeleitet und ist gezeichnet von Konflikten zwischen Rachel und Lea – diese finden im Midrasch Eschet Chayil keine Erwähnung.

Zwei Parallelen zwischen Bereschit 30,14-18 und Mischlei 31,13 können ausgemacht werden: Zum einen geht es in beiden Stellen um natürliche Rohstoffe, die verarbeitet werden. Aus Flachs und Wolle stellt die Eschet Chayil Textilien her. Die Dudaim, die Rachel

²⁴² Vgl. Genette: Palimpseste, 1993, 10-15.

von Lea begehrt, sollen laut rabbinischer Tradition in bT Sanhedrin 99b eine Pflanzenart sein. Laut Rav sind Dudaim eine Pflanze namens יברוחי, nach Levi ben Sisi sind darunter Veilchen zu verstehen und Rabbi Yonatan meint, dies seien סביסקי (siehe auch Raschi²⁴³ zu Bereschit 30,14:2 – דודאים). In Hinblick auf Rachels Neid auf die kinderreiche Lea und ihre eigenen Versuche, schwanger zu werden und ein Kind zu gebären, kann vermutet werden, dass diese Pflanze eine empfängnissteigernde Wirkung haben sollte (Bereschit 30,1).²⁴⁴

Nach Vayikra 19,19 ist es verboten, Gewänder aus einer Mischung zweier verschiedener Materialien wie Wolle und Flachs zu tragen – solche Materialien werden in Mischlei 13,13 von der Eschet Chayil verarbeitet – mit viel Aufmerksamkeit, um jene verbotene Vermischung zu verhindern. Auch wenn keine direkten Verbindungen zwischen dem Bearbeiten von Wolle und Flachs und den Königen und Propheten, die Nachkommen Leas sind, erkennbar sind, sind die beiden Materialien den beiden Personengruppen gegenübergestellt und weisen somit eine gewisse Parallelität auf.

Rachel erkaufte sich im Zuge der Dudaim-Episode die empfängnissteigernden Pflanzen und war bereit, Lea eine Nacht mit Jaakov verbringen zu lassen. Lea begrüßt daraufhin ihren Mann mit ‚schönem Antlitz‘. Wie Jastrow vermerkt, bedeutet die Phrase סבר פנים soviel wie „*brightness, friendly expression*“²⁴⁵. Der biblische Text lässt Leser*innen darüber im Unklaren, welche Emotionen Lea noch hatte, als sie den ankommenden Jaakov begrüßte und ihn in ihr Zelt bat, doch im Midrasch Eschet Chayil wirkt sie enthusiastisch und strahlend. Weil Lea Jaakov mit strahlendem Gesicht empfangen habe, sei sie mit Königen und Propheten als Nachkommen belohnt worden. Interessant ist bei dieser Begründung, dass es nur einen Midrasch gibt, in dem Lea als Ahnin von Königen und Propheten beschrieben wird. In Bereschit Rabbah 70,15 wird im selben Atemzug dasselbe auch von Rachel gesagt:

וללבן שתי בנות, כב' קורות מפולשות מסוף העולם ועד סופו, זו העמידה אלופים וזו העמידה אלופים, זו העמידה מלכים וזו העמידה מלכים, (...) מזו עמדו נביאים ומזו עמדו נביאים, מזו עמדו

²⁴³ Vgl. Raschi, Bereschit 30,14:2 in: Mikraot Gedolot. Tora. Chamesch Megillot. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

²⁴⁴ Vgl. Frymer-Kensky, Tikva: Rachel. Bible. In: Jewish Women's Archive (Hg.): Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1999. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/rachel-bible> [18.02.2021].

²⁴⁵ "סבר". Jastrow, Marcus: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Two Volumes in One. Peabody: Hendrickson, 2005, 952.

שופטים ומזו עמדו שופטים, (...) , ושם הגדולה לאה, גדולה במתנותיה כהונה לעולם ומלכות לעולם:²⁴⁶

NOW LABAN HAD TWO DAUGHTERS (XXI, 16) – like two beams running from end to end of the world. Each produced captains, each produced kings, [each produced prophets, each produced judges]. (...) THE NAME OF THE GREAT ONE [E.V. 'ELDER'] WAS LEAH (XXIX, 16). She was great in her gifts, receiving the priesthood for all time and royalty for all time.²⁴⁷

In diesem Midrasch werden Lea und Rachel in Bezug auf ihre Nachkommen gleichgesetzt: Sowohl von der einen als auch von der anderen Schwester stammen Könige, Propheten, Richter, Eroberer des Landes, Verteiler des Landes etc. Zwar wird das Königtum Israels (מלכות ישראל) immer mit der davidischen Linie in Verbindung gebracht, die auf Jehuda und somit auf Lea zurückzuführen ist (vgl. Bereschit 49,10). Im Tanach werden aber, wie Bereschit Rabbah 70,15 suggeriert, die Ahnen von Propheten und Königen sowohl auf Söhne Rachels²⁴⁸ als auch auf Söhne Leas²⁴⁹ zurückgeführt.²⁵⁰ In der zweiten Hälfte des Midraschs wird die Gleichwertigkeit Leas und Rachels in Bezug auf ihre Nachkommen aber eingeschränkt – Lea sei die ältere Schwester und daher habe sie die ewige Königschaft (durch Jehuda) und die ewige Priesterschaft erhalten (durch Levi, Schemot 28,1; Bamidbar 25,13), während die Nachfahren ihrer jüngeren Schwester Rachel nur zeitweise die Königschaft erhalten habe. Propheten haben aber, wie schon im Paragraphen davor erwähnt, beide hervorgebracht.

Bei genauerer Betrachtung des Kontextes der Dudaim-Episode zeigt sich zudem, dass Lea zu diesem Zeitpunkt schon Reuben, Schimon, Levi und Jehuda geboren hatte. Silpah, die Magd Leas, gebar anschließend noch Gad und Ascher. Erst danach, folgt man der Chronologie des biblischen Textes, geschieht die Dudaim-Episode. Die Geburt Jissachars

²⁴⁶ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ברשית רבה (וילנא) פרשת ויצא פרשה ע: 2008

²⁴⁷ Der Midrasch wird aus Platzgründen verkürzt zitiert. Freedman: Midrash Rabbah. Band 2. Genesis 2, 1961, 647-648.

²⁴⁸ Ephraim: Ahne von Schmuel (Schmuel I 1,1-2, 1,19-20), Jerobeam und Nadav (Melachim I 11,26; 15,25); Benjamin: Ahne von Schaul (Schmuel I 9,1-2) (Auswahl).

²⁴⁹ Levi: Ahne von Mosche (Schemot 2,1-10), Ezra (Es 7,1-6), Jeremia (1,1) und Jechezkel (1,1-3) sowie der Chaschmonaim (1 Makk 2,1), Jehuda: Ahne von David (Schmuel I 16,1-13; Ruth 4,18-22) und der davidischen Dynastie, Daniel (1,6-7), Zefaniah (1,1), Zevulun: Jonah (1,1; Melachim II 14,25), Issachar: Ahne von Baascha und Ela (Melachim I 15,27; 16,8) (Auswahl). [Hoshea = Ruben]?

²⁵⁰ Es gibt auch zahlreiche Richter, die einem bestimmten Stamm zugeordnet werden. Von einer Auflistung wird hier abgesehen, da Richter in diesem Abschnitt von Midrasch Eschet Chayil nicht erwähnt werden.

hängt direkt mit dieser zusammen, danach werden noch Sevulun und Dinah geboren. Während die Dudaim-Episode in dieser Hinsicht positiv für Lea ausgegangen ist – sie wurde wieder schwanger – scheinen die Dudaim, die Rachel von Lea erworben hat, für sie keine Auswirkungen gehabt zu haben. Erst viel später bedenkt Gott sie mit einem Kind (Bereschit 30,22). Jedenfalls sind aufgrund der Dudaim-Episode nicht alle Kinder von Lea geboren worden und einige Vorfahren von Königen und Propheten – allen voran Levi und Jehuda – waren schon geboren worden.

Bemerkenswert ist bei dieser Auslegung – und in Hinblick auf die nächste Auslegung – auch die Reihenfolge, in der Lea und Rachel erwähnt werden. Lea wird im Midrasch Eschet Chayil zuerst erwähnt. Das ist in der Bibel (Bereschit 31,4; 31,14; Ruth 4,11) und in der rabbinischen Tradition (bT Sanhedrin 105b; bT Horayot 10b, bT Nazir 23b, Midrasch Tanchuma – Vayetze 4; 11, vgl. auch Raschi zu bT Berachot 16b - אלא לארבע) eher unüblich.²⁵¹ In Bereschit 29.16-17 wird Lea zwar vor Rachel genannt, aber dies hat mit dem Kontext dieser Verse zu tun – hier wird zuerst Lea als die ältere Tochter Labans vorgestellt, danach ihre jüngere Schwester.

An dieser Stelle wird klar, dass der Midrasch Eschet Chayil dazu tendiert, andere Midraschim zusammenzufassen und selektiv zu rezipieren. Biblische Erzählstränge – wie oftmals in der rabbinischen Literatur – werden mitunter verkürzt oder gegen den eigentlichen Wortsinn oder die inhaltliche Struktur des Basistextes darstellt. Die Konflikte zwischen Lea und Rachel werden nicht erwähnt, was Die Folgen für Leas Verhalten gegenüber Rachel und Jaakov mögen gewesen sein, dass Leas Nachkommen König und Propheten waren, aber dies ist kein Alleinstellungsmerkmal. Das gleiche wird in einem anderen Midrasch auch von Rachel berichtet.

8.2.6 Mischlei 31,14 – Rachel

In dieser Auslegung wird die Eschet Chayil, die Handel treibt und das Brot von der Ferne nach Hause bringt, mit Rachel assoziiert. Die Eschet Chayil tritt in Mischlei 31,14 als

²⁵¹ Vgl. Ramon, Einat: Matriarchs: A Liturgical and Theological Category. In: Jewish Women's Archive (Hg.): Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1999. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/matriarchs-liturgical-and-theological-category> [28.11.2020].

eigenständige Frau auf, die mit einem Handelsschiff verglichen wird, das Lebensmittel aus der Ferne bringt. Nach dem Lemma „היתה כאניות סוחר“ wird die Erzmutter Rachel mit diesem Vers in Verbindung gebracht. Darauf folgt die Begründung für die Zuschreibung – Rachels große Sorge um ihre Kinder. Zudem wird erwähnt, welche positiven Konsequenzen Rachels Verhalten bzw. Charakterzug hatte: Deshalb bekam sie Josef, der die Welt während zweier Hungersnöte versorgte:

היתה כאניות סוחר. זו רחל אמנו, שהיתה מתביישת על הבנים בכל יום, לפיכך זכתה ויצא ממנה בן, שהוא דומה לספינה, שהיא מלאה כל טוב שבעולם, כך יוסף נתקיים כל העולם בזכותו, וכלכל את העולם בשני רעבון:

"Sie gleicht den Schiffen eines Händlers" (14). Das ist Rachel, unsere Mutter, die sich um ihre (wenigen) Söhne schämte den ganzen Tag. Daher wurde sie belohnt und aus ihr ging hervor ein Sohn, der ähnlich einem Boote war, das gefüllt ist mit allem Guten, das es auf der Welt gibt - so (war es mit) Josef: Die ganze Welt überlebte durch seine Leistung und er ernährte die Welt während zweier Hungersnöte.

Im Midrasch wird das Verb מתביישת verwendet. Dieses hat die Wurzel ב.ו.ש. und ist hier im Hitpael-Stamm geschrieben. Dieses Wort bedeutet beschämt werden, beleidigt werden oder verlegen sein.²⁵² Rachel war ob ihrer langen Zeit der Unfruchtbarkeit verzweifelt (Bereschit 29,31; 30,1) und konnte sich bis zum Ende nicht damit abfinden, lediglich zwei Kinder selbst auf die Welt gebracht zu haben. Es mag sein, dass sie ihre Unfruchtbarkeit als Zeichen von Gottes Ablehnung ihr gegenüber empfunden hat – gerade auch in Bezug auf die Dudaim-Episode.²⁵³ Sie starb zudem bei der Geburt ihres zweiten Sohnes Benjamin (Bereschit 35,17-18). Alternativ könnte das Verb auf die Trauer Rachels verweisen, die in einer Heilsprophezeiung Jeremias in Kapitel 31,14 ausgedrückt wird:

כֹּה אָמַר יְהוָה קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְכִי תַמְרוּרִים רָחֵל מִבְּכָה עַל-בְּנֵיהָ מֵאֲנָה לְהַנְחִים עַל-בְּנֵיהָ כִּי אֵינֶנּוּ:

So spricht der Ewige: Eine Stimme wird zu Ramah gehört, Ächzen, Weinen, bittere Klage; Rachel weint um ihre Kinder, wehrt dem Trost um ihre Kinder, denn keines ist mehr.

²⁵² Vgl. "בוש". Jastrow: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 2005, 151.

²⁵³ Vgl. Hochheimer: Eishes Chayil, 2017, 115-116.

Im nächsten Vers im Buch Jeremia wird Rachel von Gott aufgefordert, vom Weinen aufzuhören und ihre Tränen zu trocknen, da das Volk Israel aus dem Exil zurückkehren würde.

Als Ausgleich bzw. Belohnung für ihre Schwierigkeiten, schwanger zu werden, belohnte Gott sie laut dem Midrasch Eschet Chayil damit, dass einer ihrer beiden Söhne – Josef – eine wichtige Rolle für das Volk Israel und die Welt im Allgemeinen spielte. Während zweier Hungersnöte, so der Text, habe er die ganze Welt mit Nahrung versorgt. Diese Assoziation basiert auf den Vers Bereschit 41,57. Josef war in Ägypten zum Vizekönig aufgestiegen war, da er zwei Träume des Pharaos über sieben gute Jahre der Ernte, die von sieben schlechten Jahren gefolgt werden würden, richtig und verständlich auslegen konnte. In Bereschit 41,57 wird berichtet, dass diese Hungersnot nicht nur Ägypten betraf, sondern die ganze Welt. Da Josef aber zuvor die überschüssige Ernte aus den sieben guten Jahren einlagern konnte, gelangt es ihm nicht nur, dass das ägyptische Volk die sieben Hungerjahre überstehen konnte. Vielmehr konnten die Einwohner*innen der ganzen Welt durch die Kornkammern Ägyptens sich ernähren und so überleben:

וְכָל-הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיִם לְשֵׁבֶר אֶל-יוֹסֵף כִּי-חִזַּק הָרָעָב בְּכָל-הָאָרֶץ:

Und alle Lande kamen nach Mizrajim, bei Josef Getreide zu kaufen, denn stark war der Hunger in allen Landen.

Bemerkenswert an dieser Auslegung ist, dass im Midrasch von zwei Hungersnöten gesprochen wird und nicht nur von einer. Die Metapher von Josef als Schiff konnte in biblischen und rabbinischen Texten an keiner anderen Stelle gefunden werden

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Auslegung zu Mischlei 31,14 und Rachel inhaltlich nachvollziehbar ist. Die verwendete Metapher über das Handelsschiff, um das sich Rachel kümmert, und Josef, der wie ein Schiff für die Welt gewesen ist, scheint aber auf Basis der biblischen und rabbinischen Texte sehr frei interpretiert worden zu sein. Zudem ist nicht klar, wieso zwei Hungersnöte erwähnt werden, da im biblischen Text von einer Hungersnot gesprochen wird. Diese innovativen Auslegungen könnten auf frühere,

mündlich tradierte rabbinische Narrative hinweisen, die erst im Midrasch Mischlei verschriftlicht worden sind.²⁵⁴

8.2.7 Mischlei 31,15 – Batya

Der Vers 31,15 in Mischlei wird im Midrasch Eschet Chayil mit Batya in Verbindung gebracht. In diesem Vers wird von der Eschet Chayil erzählt, dass sie sehr früh am Morgen, wenn es eigentlich noch Nacht ist, aufsteht, um Essen für ihre Kinder vorzubereiten und ihren Mägden Essensrationen zu geben. Hier wird zum einen die Rolle der Eschet Chayil als Mutter und Hausfrau betont, die sich um ihre Kinder kümmert. Zudem wird impliziert, dass sie einen recht wohlhabenden, wirtschaftlich sehr aktiven Haushalt führt, da sie nicht nur eine, sondern mehrere Mägde hat, die sie unterstützen.²⁵⁵ Dies wird parallel zu Batya gesehen, die konvertierte, sich um Mosche kümmerte und daher lebendig ins Paradies eingetreten ist.

Nach dem Lemma „ותקם בעוד לילה“ wird Mischlei 31,15 Batya zugeschrieben, die näher als Tochter des Pharaos vorgestellt wird. Eine weitere Information wird hinzugefügt: Sie ist zum Judentum konvertiert. Zwei Begründungen für die Zuschreibung werden angegeben: Ihr Name wird unter denen der anständigen Frauen erwähnt, daher habe sie einen Platz im Midrasch Eschet Chayil. Das rührt daher, dass sie sich um Mosche gekümmert hat. Als Belohnung für ihr gerechtes Verhalten und für ihren Einsatz um Mosche konnte sie lebendig ins Paradies eintreten:

ותקם בעוד לילה. זו בתיה בת פרעה, גויה היתה ונעשית יהודיה, והזכירו שמה בין הכשרות,
בשביל שעסקה במשה, לפיכך זכתה ונכנסה בחייה לגן עדן:

"Sie steht auf, da ist es noch Nacht" (15). Das ist Batya, die Tochter des Pharaos, sie war eine Nichtjüdin und wurde zur Jüdin und man erwähnt ihren Namen unter den anständigen Frauen, denn sie kümmerte sich um Mosche, daher wurde sie belohnt und betrat während ihres Lebens das Paradies.

Batya, die hier mit der Eschet Chayil in Verbindung gebracht wird, ist die Tochter des Pharaos, die Mosche aus dem Nil gerettet hat. Diese Informationen finden sich aber nicht

²⁵⁴ Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung, 2021, 38.

²⁵⁵ Vgl. Roy Yoder: Wisdom as a Woman of Substance, 2001, 86.

alle im zweiten Kapitel des Buches Schemot. Dass die „Tochter des Pharao“ (Schemot 2,5) Batya heißt, wird von den Rabbinern in bT Megillah 13a durch das gemeinsame Lesen der Schilfmeer-Episode (Schemot 2,5-10) mit Divrei Hayamim 4,17-18 festgestellt. An einer anderen Stelle im Talmud, in bT Sotah 12b, wird der Grund erwähnt, warum Batya zur rechten Zeit am rechten Ort am Nil war, um Mosche in seinem Körbchen zu entdecken: Sie war, wie Rabbi Yochanan im Namen von Rabbi Schimon bar Yochai erklärte, zum Nil herabgestiegen, um sich vom Götzendienst rein zu waschen:

ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי מלמד שירדה לרחוץ מגלולי אביה וכן הוא אומר (ישעיהו ד, ד) אם רחץ ה' את צואת בנות ציון וגו'

Da stieg die Tochter des Pareó hinab, um sich im Flusse zu waschen. R. Joḥanan sagte im Namen des R. Šimón b. Joḥaj: Dies lehrt, daß sie hinabgestiegen war, um sich vom Götzenschmutze ihres Vaterhauses zu reinigen, denn es heißt: 493 wenn der Herr den Unflat der Töchter Çijons gewaschen.

Rabbi Yochanan wird in bT Megillah 13a mit derselben Erklärung zitiert. Raschi kommentiert an beiden Stelle (לרחוץ), dass hier dargelegt wird, dass Batya an den Nil gekommen sei, um durch das Untertauchen im Wasser zum Judentum zu konvertieren.²⁵⁶ Batya wurde von einer Nichtjüdin zu einer Jüdin und wird, wie in weiterer Folge gesehen werden wird, nicht die einzige Person sein, die im Midrasch Eschet Chayil erwähnt wird und konvertiert ist. Aufgrund ihres Übertritts wurde ihr Name unter den anständigen Frauen erinnert, aber auch ein weiterer Grund spielt hierbei eine Rolle: Mosches Rettung aus dem Schilfmeer durch Batya wird ihr so hoch angerechnet, dass sie laut Traktat Kallah Rabbati 3:25 (53a) eine von sieben Personen war, die lebend ins Paradies eingetreten sind:

שבעה נכנסו בחייהם לגן עדן [...] ובתיה בת פרעה דכתיב ילדה את ירד אמר הקב"ה אינו קורא למשה אלא בשם שקראתו שנאמר ויקרא אליו אליהם [וגו']

Seven entered Paradise in their lifetime: (...) Bithiah the daughter of Pharaoh, as it is written, And his wife Hajehudijah bore Jered the father of Gedor . . . and these are the sons of Bithiah the daughter of Pharaoh whom Mered took. God said, 'I will

²⁵⁶ Vgl. dazu Miralles Maciá, Lorena: Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports. The Case of Bityah, Pharaoh's Daughter, Moses' Mother according to Rabbinic Interpretations. In: Cordoni, Constanza; Langer, Gerhard (Hg.): Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times. Wien: V&R, 2014, 145-175, 148, 161-165, 166-169.

call Moses by no other name than she called him', as it is stated, God called unto him (...).²⁵⁷

Die Begründung dafür lautet folgendermaßen: Batya habe Mosche aus dem Wasser geholt und damit dem zukünftigen Retter Israels das Leben gerettet. Mit dieser Handlung habe sie Solidarität gegenüber dem jüdischen Volk gezeigt, sich von ihrer Herkunft entfernt und ihren royalen Status aufgegeben. Deshalb wollte Gott sie belohnen. Daher hat Gott ihr Leben verlängert und ließ sie lebendig ins Paradies eintreten.

Beim Lesen eines anderen Midraschs in Kombination mit dem Midrasch Eschet Chayil wird die Parallele zwischen der Eschet Chayil, die nachts aufsteht, um für ihre Kinder zu sorgen und Batya, die sich um Mosche sorgte, noch verstärkt. Im Midrasch Schemot Rabbah 18,3 wird der Vers Schemot 12,29 ausgelegt:

וַיְהִי אֲשֶׁר בָּבֵית הַבְּכוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה:
וַיְהִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבְּכוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה

Und es geschah in der Mitte der Nacht, da schlug der Ewige alles Erstgeborene im Lande Mizrajim, vom Erstgeborenen des Pharaos, der auf seinem Throne saß, bis zum Erstgeborenen des Gefangenen, der im Kerkerhause, und alles Erstgeborene des Viehes.

In diesem Vers geht es um die letzte Plage, die Ägypten vor dem Auszug des Volkes Israel befallen hat: Der Tod der Erstgeborenen. Das Lemma וַיְהִי בְּחֹצֵי הַלַּיְלָה (Schemot 12,29) wird im Midrasch mit einem anderen Vers aus Eschet Chayil – Mischlei 31,18 – in Verbindung gebracht. Das Wort טוב, das sowohl dort als auch in Schemot 2,2 vorkommt, in dem beschrieben wird, dass Batya sah, dass Mosche gut war, wird verwendet, um diese beiden Verse zu verknüpfen. Spannender in Bezug auf den Midrasch Eschet Chayil ist aber, dass erwähnt wird, dass laut Schemot Rabbah 18,3 nicht nur männliche, sondern auch weibliche Erstgeborene Ägyptens dem Todesengel in der letzten Plage zum Opfer gefallen sind:

ג ד"א ויהי בחצי הלילה, הה"ד (משלי לא) טעמה כי טוב סחרה לא יכבה וגו', אתה מוצא שאמר הכתוב כי אין בית אשר אין שם מת, היאך אתה מונה כל טיפה וטיפה שהיה מוציא מצרי לכל אשה ואשה או שהטיפה הראשונה הוא בכור ונמצאו כל בניו מתים, שנאמר (תהלים עח) ויך כל בכור במצרים ראשית אונים באהלי חם טיפה ראשונה, הנקבות הבכורות אף הן מתות חוץ מבתיה בת

²⁵⁷ Cohen, Abraham: The minor tractates of the Talmud. Massektoth Ḳeṭannoth. Band 2. London: Soncino Press, 1971, 461.

פרעה שנמצא לה פרקליט טוב זה משה שנאמר (שמות ב) ותרא אותו כי טוב הוא, לפיכך אמר שלמה טעמה כי טוב סחרה (משלי לא) ותקם בעוד לילה, באיזה לילה ויהי בחצי הלילה:²⁵⁸

AND IT CAME TO PASS AT MIDNIGHT. It is written: She perceiveth that her merchandise is good: her lamp goeth not out by night (Prov. XXXI, 18). You will find that it is written: For there was not a house where there was not one dead (Ex. XII, 30). How was this possible? By counting the first drop of every issue with which an Egyptian fructified a woman as responsible for a firstborn, you would find that all his children would die, for it says: And he smote the firstborn of Egypt, the firstfruits of their strength in the tents of Ham (Ps. LXXVIII, 51) [which means, the issue of] the first drop. Even girls who were firstborn, died; with the exception of Bithiah the daughter of Pharaoh, who had a good intercessor – Moses, of whom it says: And when she saw him that he was a goodly child (II, 2). For this reason did Solomon say: 'She perceiveth that her merchandise is good.' She riseth also while it is yet night (Prov. XXXI, 15). Which night was this? AND IT CAME TO PASS AT MIDNIGHT.²⁵⁹

Batya hätte laut diesem Midrasch als Erstgeborene des Pharaos auch sterben müssen, doch aufgrund ihrer Rolle im Buch Schemot wurde sie verschont. Dieser Midrasch referenziert gegen eine Vers aus Eschet Chayil, der auch später im Midrasch Eschet Chayil ausgelegt wird. Ähnliches wird in den Pesikta de Rav Kahana 7:7, in den Pesikta Rabbati 17 und im Midrasch Tehillim 136:4 in Bezug auf Mischlei 31,18 beschrieben: Mosche habe für Batya gebetet und sie so vom Tod der Erstgeborenen bewahrt. Batya rettete Mosche nicht nur aus dem Wasser, sondern zog ihn auch auf, sie beschäftigte sich mit ihm, wie es der Midrasch Eschet Chayil in Bezug auf Mischlei 31,15 auch ausdrückt (siehe oben: שעסקה). Ihre Bedeutung im Kontext des Auszugs aus Ägypten wird in bT Sanhedrin 19b ausgedrückt: Jocheved habe Mosche geboren, Batya habe ihn aufgezogen.

Die Auslegung von Mischlei 31,15 in Bezug auf Batya fusioniert einige Narrative in der rabbinischen Rezeption Batyas, der Tochter des Pharaos: Ihre Konversion, die Rettung Mosches, ihr Namen unter den anständigen Frauen, ihre eigene Rettung vor dem Todesengel und ihr lebendiger Eintritt ins Paradies.²⁶⁰ Batya wird sowohl im Tanach als auch in diesem Midrasch als aktive, besondere Persönlichkeit beschrieben, denn sie überschreitet Grenzen der Selbstverständlichkeit, der Gesetze und der Identität. Einige Aspekte der rabbinischen Darstellung Batyas resonieren im Midrasch Eschet Chayil mit

²⁵⁸ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שמות רבה (וילנא) פרשת בא פרשה יח

²⁵⁹ Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 3. Exodus (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961, 218-219.

²⁶⁰ Vgl. Miralles Maciá: Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports, 2014, 156.

Mischlei 31,15: Das Aufstehen in der Nacht kann im Lichte des Narrativs über Batyas Rettung vor dem Todesengel gelesen werden. Ihre Sorge um Mosche kann mit dem Bereitstellen der Nahrung für die Kinder der Eschet Chayil verbunden werden. Sowohl in Eschet Chayil als auch in der Episode um die Errettung Mosches aus dem Schilfmeer treten Mägde bzw. Dienerinnen im Hintergrund auf. Intertextualität in diesem Ausschnitt des Midrasch Eschet Chayil drückt sich also durch Überschneidungen in Bezug auf die handelnden Personen, Tages- bzw. Nachzeiten und durch die kurzen Hinweise auf, mit denen der Midrasch Eschet Chayil auf wichtige Teile des rabbinischen und biblischen Narrativs über Batya verweist. Die Auslegung über Batya und Mischlei 31,15 kann also treffend nach Kristeva als “mosaic of quotations; [...] the absorption and transformation of another”²⁶¹ bezeichnet werden.

8.2.8 Mischlei 31,16 – Jocheved

Die Eschet Chayil wird in Mischlei 31,10-31 als wirtschaftlich eigenständige und kompetente Frau beschrieben. Diese Charaktereigenschaft tritt besonders im Mischlei 31,16 hervor, in dem beschrieben wird, dass die Eschet Chayil ein Feld erwirbt und einen Weinberg pflanzt – scheinbar ganz ohne Unterstützung und Zutun ihres Mannes. Der Midrasch wird mit dem Lemma „ממה שדה ותיקחה“, welcher sogleich mit Jocheved verbunden wird. Es wird hinzugefügt, dass Mosche ihr Nachkomme sei. Danach folgt eine Begründung, die mit einem Belegvers aus Jeschayahu versehen ist, der aber im Midrasch näher erklärt werden muss, um ihn und seine metaphorische Sprache in Bezug auf Jocheved und Mischlei 31,10-31 verständlicher zu machen.

Die zwischen Jocheved, Mischlei 31,10-31 und dem Belegvers aus Jeschayahu bestehende Verbindung basiert auf einigen Schlüssen: Jocheved hat Mosche geboren und Mosche wird mit dem ganzen Volk Israel aufgewogen. Dieses wird in Jeschayahu metaphorisch mit einem Weinberg verglichen und damit wird auch Mosche mit einem Weinberg verglichen. So ein Weinberg wird in Mischlei 31,16 erwähnt – er wird von der Eschet Chayil gepflanzt:

זממה שדה ותיקחה. זו היא יוכבד, שיצא ממנה משה, שהוא שקול כנגד כל ישראל, שנקראו כרם,
שנאמר כי כרם ה' צבאות בית ישראל (ישעיהו ה ז):

²⁶¹ Kristeva: *Desire in Language*, 1980 (1966), 66.

„Hat sie ein Feld im Sinn, erwirbt sie es“ (16). Das ist Jocheved, von der Mosche hervorgekommen ist, denn er wird mit ganz Israel aufgewogen, welches Weinberg genannt wird, wie geschrieben steht „Denn der Weinberg des Ewigen ist das Haus Jisrael“ (Jes 5,7).

Dieser Abschnitt stellt eine sehr freie biblische Assoziation dar, die aber in sich nachvollziehbar ist. Der Weinberg wird von der Eschet Chayil umsorgt wie Jocheved sich um Mosche gesorgt hat. Eine Weinberg zu pflanzen und zu unterhalten ist ein langjähriges Projekt, in dem zu Beginn viel Vertrauen und Absicht investiert werden müssen. Zur Zeit der Knechtschaft des jüdischen Volkes in Ägypten musste auch Jocheved viel Vertrauen auf Gott gehabt haben. Sich der Erlasse des Pharaos widersetzend, war sie laut einigen Midraschim eine der Hebammen, die jüdischen Frauen beim Gebären geholfen und die Neugeborenen am Leben gelassen haben (Schemot 1,15-17). Die Hebammen, die zu Beginn von Schemot erwähnt werden, tragen die Namen Schifra und Puah, doch in der rabbinischen Literatur wurden diese Frauen mit Jocheved und Miriam bzw. Jocheved und Elischeva bat Aminadav identifiziert, etwa in bT Sota 11b:

(שמות א, טו) ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות וגו' רב ושמואל חד אמר ובההוה וחד אמר כלה וחמותה מ"ד אשה ובההוה יוכבד ומרים ומ"ד כלה וחמותה יוכבד ואלישבע. תניא כמ"ד אשה ובההוה דתניא שפרה זו יוכבד ולמה נקרא שמה שפרה שמשפרת את הולד ד"א שפרה שפרו ורבו ישראל בימיה

Da sprach der König von Miçrajim zu den hebräischen Hebammen. Rabh und Šemuél [streiten hierüber]; einer sagt, es war eine Frau und ihre Tochter, und einer sagt, eine Schwiegertochter und ihre Schwiegermutter. Nach demjenigen, welcher sagt, eine Frau und ihre Tochter, waren es Jokhebed und Mirjam, und nach demjenigen, welcher sagt, eine Schwiegertochter und ihre Schwiegermutter, waren es Jokhebed und Elišebá. Es gibt eine Lehre übereinstimmend mit demjenigen, der eine Frau und ihre Tochter sagt, denn es wird gelehrt: Šiphra ist Jokhebed, und sie wird deshalb Šiphra genannt, weil sie das Kind putzte [mešapereth]. Eine andere Erklärung: Šiphra [hieß sie deshalb], weil in ihren Tagen die Kinder Jisraél sich fruchtbarten [šeparu] und mehrten.

Dazu finden sich zahlreiche Parallelstellen, etwa in Kohelet Rabba 7:1:3, Sifrei Bamidbar 78:1, Schemot Rabbah 1:13, im Midrash Tanchuma Buber (Vayakhel 4:9; 5:1), im Midrash Lekach Tov (Schemot 1:15:1-2) und im Midrash Aggadah (Schemot 1:15:1).

Wie in Schemot 1,17 erwähnt wird, zeichneten sich die Hebammen durch Gottesfurcht aus. Jocheveds Vertrauen in Gottes Hilfe in ihrer Rolle als Hebamme und Mutter Mosches mag

vorbildhaft und prägend gewirkt haben, nicht nur auf Mosche, sondern auch auf ihre beiden anderen Kinder – Aharon und Miriam. Als Mosche von Gott mit der Aufgabe versehen wurde, das jüdische Volk aus Ägypten zu führen, wurde von ihm ein ähnliches Vertrauen abverlangt wie von Jocheved. Mosche konnte aber vielen Situationen gemeinsam mit seinen Geschwister begegnen, die ebenso von Jocheveds Haltung geprägt waren. Jocheved scheint sich allein um ihren Weinberg gekümmert zu haben, aber mit Erfolg: Die Trauben, die Jocheved metaphorisch in ihrem Weinberg anpflanzt, sind ihre Kinder – Mosche, Aharon und Miriam.

Im Midrasch Eschet Chayil wird – ähnlich wie in anderen Midraschim über Jocheved – ihre aktive und zentrale Rolle in der Geschichte über die Knechtschaft des Volkes Israel und dessen Auszug aus Ägypten betont. Dies passiert in Verbindung mit einem Vers aus Mischlei 31,10-31, der die Eschet Chayil ebenso als aktiv und eigenständig porträtiert. Die Begründung für diese Verbindung ist recht frei, aber in sich schlüssig. In dieser Auslegung werden, wie Cohen allgemeiner beschrieben hat, über einzelne Wörter und Zeichen intertextuelle Verbindungen zwischen biblischen Texten hergestellt, die, zusammen gelesen, neue Bedeutungen schaffen.²⁶²

8.2.9 Mischlei 31,17 – Miriam

Dieser Abschnitt von Midrasch Eschet Chayil beschreibt die Eschet Chayil als resolute Frau, deren Hüften umgürtet sind und deren Arme stark sind – bereit, Arbeit zu tun, oder auf eine beschwerliche Reise aufzubrechen.²⁶³ Die Formen .ע.ו.ז. und .א.מ.צ., die in Mischlei 31,17 vorkommen, sind im Tanach eher männlich konnotiert, doch hier ist es die Frau, die Kraft zeigt. Der Vers wird mit Miriam verbunden, die laut biblischen und rabbinischen Quellen eine besondere Rolle in der Rettung des kleinen Mosche hatte. Das Lemma „חגרה בעוז מתניה“ wird mit Miriam assoziiert. Darauf folgt eine längere aggadische Erklärung, die die prophetische Kraft Miriams betont. Die Erklärung ist mit einem Belegvers aus Schemot 2,4 versehen:

²⁶² Vgl. Cohen: Rereading Talmud, 1998, 136.

²⁶³ Vgl. Schemot 12,11; Melachim II 4:29; 9,1; Roy Yoder: Wisdom as a Woman of Substance, 2001, 82.

חגרה בעוז מתניה. זו מרים, שקודם שנולד משה אמרה עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל, כיוון שנולד וכבד עליהם עול מלכות, עמד אביה וטפחה על ראשה, אמר לה היכן נבואתיך, ועמד וירק בפניה, ועם כל זאת היא מתאמצת בנבואתה, דכתיב ותצב אחותו מרחוק (שמות ב ד):

„Ihre Hüften umgürtet sie mit Kraft“ (17). Das ist Miriam, die gesagt hat, bevor Mosche geboren worden ist: In der Zukunft wird meine Mutter einen Sohn gebären, der Israel erretten wird, als er geboren war, wurde die Bürde der Herrschaft über ihnen schwerer, ihr Vater stand auf und schlug ihr auf den Kopf, er sagte ihr: Wo ist deine Prophezeiung?“ und er stand auf und spuckte in ihr Gesicht und trotzdem hielt sie an ihrer Prophezeiung fest, wie es geschrieben steht, „Aber seine Schwester stellte sich von ferne“ (Schemot 2,4).

Im Midrasch Eschet Chayil wird angeführt, dass Miriam über die Bedeutung Mosches in der Errettung Israel aus Ägypten prophezeite und sie dafür von ihrem Vater geschlagen worden ist, aber dennoch zu ihrer Vision stand. Als Beleg dafür wird Schemot 2,4 zitiert. Dieser Vers beschreibt den Moment als Miriam am Rande des Schilfmeers stand, um zu beobachten, was mit ihrem Bruder, der zuvor im Schilfmeer ausgesetzt worden ist, geschehen würde. Wie zwei Abschnitte vorher schon besprochen, zog Batya, die Tochter des Pharaos, die ebenso im Midrasch Eschet Chayil erwähnt wird, das Kind letztlich aus dem Wasser und rettete es vor dem sicheren Tod.

Der Name Miriams kommt, ähnlich wie es bei Batya der Fall war, erst später im Tanach vor, und zwar zum ersten Mal in Schemot 15,20. Dort wird sie als Schwester Aharons beschrieben und singt nach der Spaltung des Meeres und nach dem Lied am Schilfmeer mit den Frauen über dieses Wunder. Ähnlich wie Jocheved, deren Name in Schemot 6,20 erwähnt wird, bleibt Miriam während der Episode über die Rettung Mosches anonym. Erst in der Rückschau wird ihre Involvierung darin klar. Der Midrasch Eschet Chayil betreibt diese Rückschau wie zahlreiche andere Midraschim über diese biblische Frau.

Miriam kommt mehrmals in der Bibel vor. Auf Basis ihrer Erwähnungen an verschiedenen Stellen entstanden viele Midraschim über sie: Über ihre Tätigkeit als Hebamme gemeinsam mit ihrer Jocheved (siehe Kapitel 8.2.8), über ihre Zeit unmittelbar nach der Spaltung des Schilfmeeres, über den wundersamen Brunnen, der dank ihr dem Volk Israel auf der Wüstenwanderung gefolgt ist, ihre Auseinandersetzung mit Mosche in der Wüste, ihre

plötzliche Krankheit und über ihren Tod.²⁶⁴ Gerade zur Episode über Miriams Involvierung in der Rettung Mosches gibt es einige Midraschim, die leicht abweichende Versionen über Miriams prophetische Fähigkeiten erzählen und darüber berichten, welche Rolle sie bei der Bewahrung Mosches vor dem sicheren Tod gespielt hat.

Ein bekanntes Motiv ist, dass sie gegenüber ihren Eltern bzw. ihrem Vater kurz nach der Geburt Mosches eine Prophezeiung hatte, dass Mosche eine besondere Rolle in der Errettung Israels aus Ägypten haben werde. Dieses Motiv wurde in einigen Midraschim aufgenommen, die jeweils eigene Varianten der elterlichen bzw. väterlichen Reaktionen notieren. Eine besonders ausführliche Darstellung findet sich in bT Megillah 14a. Darin wird beschrieben, dass ihr Vater zunächst dankbar für ihre Prophezeiung war. Nachdem Mosche aber in das Schilfmeer gelegt worden war, schlug er seine Tochter und fragte sie, wo denn ihre Prophezeiung nun geblieben sei:

מְרִים דְּכַתִּיב וַתִּקַּח מְרִים הַנְּבִיאָה אָחוֹת אֶהֱרֹן וְלֹא אָחוֹת מֹשֶׁה אָמַר רַב נַחֲמָן אָמַר רַב שְׁהִיְתָה מִתְנַבְּאָה כְּשֶׁהִיא אָחוֹת אֶהֱרֹן וְאוֹמֶרֶת עֲתִידָה אִמִּי שְׁתֵּלֵד בֶּן שְׁיִזְשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל וּבְשָׁעָה שְׁנוֹלֵד נִתְמַלֵּא כָּל הַבַּיִת כּוֹלוֹ אוֹרָה עָמַד אָבִיָּה וַנְּשָׁקָה עַל רֹאשָׁהּ אָמַר לָהּ בְּתִי נִתְקַיְיִמָה נְבוֹאָתֶיךָ. וְכֵן שְׁהִשְׁלִיכוּהָ לַיָּאֹר עָמַד אָבִיָּה וְטָפְקָה עַל רֹאשָׁהּ וְאָמַר לָהּ בְּתִי הֵיכָן נְבוֹאָתֶיךָ הֵינִי דְּכַתִּיב וַתִּתְצַב אָחוֹתוֹ מִרְחוֹק לְדַעָה לְדַעָה מָה יְהִי בְּסוּף נְבוֹאָתָה.

Von Mirjam heißt es: da nahm Mirjam die Prophetin, die Schwester Ahrons. – War sie denn nicht auch die Schwester Mošes!? R. Naḥman erwiderte im Namen Rabhs: Als sie noch nur die Schwester Ahrons war, prophezeite sie: Meine Mutter wird einen Sohn gebären, der Jisraél helfen wird. Als [Moše] geboren wurde, füllte sich das ganze Haus mit Licht; da stand ihr Vater auf, küßte sie aufs Haupt und sprach zu ihr: Meine Tochter, deine Prophezeiung ist in Erfüllung gegangen! Als man ihn aber später in den Fluß warf, stand ihr Vater auf, klappte sie auf das Haupt und rief: Meine Tochter, was ist nun aus deiner Prophezeiung geworden! Deshalb heißt es: seine Schwester stellte sich in der Ferne, um zu erfahren; um zu erfahren, was aus ihrer Prophezeiung werden wird.

Eine weitere Version findet sich in der Mekhilta de Rabbi Yischmael 15,20,1 – dort wird die Reaktion ihres Vaters aber gar nicht beschrieben.²⁶⁵ In Schemot Rabbah 1,22 reagiert Amram, Miriams Vater, positiv auf die Prophezeiung – er habe sie auf ihren Kopf geküsst.

²⁶⁴ Vgl. Meir, Tamar: Miriam. Midrash and Aggadah. In: Jewish Women's Archive (Hg.): Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1999. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/miriam-midrash-and-aggadah> [19.02.2021].

²⁶⁵ Shulamit Valler analysiert die Stellen in bT Megillah und der Mekhilta de Rabbi Ischmael hier: Valler: Who is the ēšet ḥayil in Rabbinic Literature?, S.92-93.

Miriam wird in diesen und ähnlichen Midraschim als Prophetin bezeichnet. Dies basiert auf den Vers in Schemot 15,20. Laut bT Megillah 14a war sie neben Sarah, Deborah, Hannah, Abigail, Hulda und Esther eine von insgesamt sieben Prophetinnen des jüdischen Volkes. Während Sarah und Hannah im Midrasch Eschet Chayil ebenso erwähnt werden, kommen Deborah, Abigail, Hulda und Esther aber nicht vor. Auf diese und andere im Midrasch Eschet Chayil unerwähnten Frauen wird im Kapitel 8.3.3 genauer eingegangen werden:

שִׁבַע נְבִיאֹת מֵאֵן נִיְהוּ: שָׂרָה מְרִיָם דְּבוֹרָה חַנָּה אַבִּיגַיִל חוּלְדָה וְאֶסְתֵּר שָׂרָה דְּכַתִּיב אָבִי מַלְכָּה וְאַבִּי
:סִכָּה!

Wer sind diese sieben Prophetinnen? – Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigajil, Hulda und Ester.

Die Stärke der Eschet Chayil in Mischlei 31,17 wird im Midrasch Eschet Chayil jedenfalls mit der prophetischen Kraft Miriams in Verbindung gebracht. Damit wird im Midrasch die physische Kraft der Eschet Chayil mit der argumentativen Kraft einer Prophetin verknüpft. Die Auslegung abstrahiert also Elemente der biblischen Eschet Chayil und Handlungselemente der Erzählung über Miriam und Mosche zu Beginn des Buches Schemot, die als recht konkret beschrieben werden können, und präsentiert sie in abstrakterer Form. Aus der Miriam, die im Buch Schemot – namenlos – in der Nähe des Ufers steht und beobachtet, wie die Tochter des Pharaos das Kind findet, wird im Midrasch Eschet Chayil eine standhafte Prophetin, die sich mit Kraft umgürtet. Der Midrasch Eschet Chayil fügt auf Basis und in Referenz anderer rabbinischer Texte Intentionen und Vorgeschichten zum biblischen Text hinzu, die sowohl das biblische Narrativ über die jeweilige Frau also auch den Vers aus dem Eschet Chayil komplexer, vielschichtiger und abstrakter machen. Dies wird besonders auch in Bezug auf Chana im Kapitel 8.2.10 und auf die weise Frau von Abel im Kapitel 8.2.18 noch einmal auftreten.

Miriams Begabung für das Argumentieren und das Überzeugen anderer wird in bT Sotah 12a betont. An dieser Stelle wird beschrieben, wie Miriam ihren Vater Amram überzeugt, wieder gemeinsam mit Jocheved als Ehepaar zu leben. Amram wird hier als Gelehrter beschrieben, der auf den Ratschlag seiner weisen Tochter hört. Verkürzt wird diese Geschichte auch in Schemot Rabbah 1,22 dargestellt. Ein ähnliches Narrativ wie im Midrasch Eschet Chayil zu Mischlei 31,17 findet sich auch in bT Sotah 12b-13a. Dort wird

der Frage nachgegangen, wann Miriams Prophetien begonnen haben. Immer wird die Standhaftigkeit Miriam betont und ihre Überzeugung, dass ihre Prophezeiung wahr ist und Mosche zum Retter des jüdischen Volkes aufsteigen wird.

Auslegung über Miriams Prophezeiung im Midrasch Eschet Chayil ist nicht die einzige innerhalb der rabbinischen Literatur. Sie ist Teil einer Reihe von sich in wichtigen Details unterscheidenden Midraschim, die jeweils ihre eigenen Aussagen über Miriams Rolle und die ihres Vaters haben. Diese elaborieren ausführlich die wenigen Verse, in denen im zweiten Kapitel des Buches Schemot über die Geburt und Rettung Mosches berichtet wird. Abgesehen vom Lemma in der Auslegung über Miriam im Midrasch Eschet Chayil gibt es keine weitere rein biblischen intertextuellen Verbindungen. Es werden ausschließlich rabbinische referenziert, die sich in den biblischen Text hineinschreiben und hineinlesen.²⁶⁶ So kann diese Auslegung auch in Referenz auf Blooms Auffassung von Intertextualität als Tessera – als Erweiterung des Ausgangstextes – gesehen werden.²⁶⁷ Miriam wird im Midrasch Eschet Chayil als aktive Frau dargestellt, die einen festen Glauben an Gott hat und ihre Prophezeiungen nicht für sich behält. Sie ist integraler Bestandteil der Rettung Mosches und lässt sich von ihrem Vater nicht einschüchtern. Diese Standhaftigkeit passt sehr gut zur Eschet Chayil, die fest auf beiden Beinen steht, mit Stärke gegürtet ist und kräftige Arme hat.

8.2.10 Mischlei 31,18 – Chana

Die nächste Auslegung im Midrasch Eschet Chayil beschäftigt sich mit Chana aus Schmuel I. Sie ist die erste Frau im Midrasch Eschet Chayil, die nicht in der Torah, sondern in den hinteren Büchern – den Propheten und den Schriften – erwähnt wird. Chana wird mit dem Vers Mischlei 31,18 verbunden, der die Eschet Chayil als wirtschaftlich erfolgreich beschreibt und erwähnt, dass ihre Kerze in der Nacht nie verlöschen würde.

Der Midrasch beginnt mit dem Lemma „טעמה כי טוב סחרה“ und schreibt ihn Chana zu. Dies wird mit Chanas Gebet begründet, in dem sie Gott für die Empfängnis eines Sohnes dankt, da sie bisher keine Kinder hervorbringen konnte (Schmuel I 2,1-10). Ihr erstes Gebet

²⁶⁶ Vgl. Schäfer: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 1995, 184

²⁶⁷ Vgl. Bloom: The Anxiety of Influence, 1997 (1973), 14-16.

(Schmuel I 1,10-13) wurde erhört und als Konsequenz ihrer Handlung brachte sie Schmuel auf die Welt, der zu einem wichtigen Propheten werden sollte. Schmuel wird mit Mosche und Aharon verglichen. Dieser Vergleich basiert auf einem Belegvers aus dem Buch Tehillim, der in Verbindung mit einem Vers aus Schmuel I gelesen wird:

טעמה כי טוב סחרה. זו חנה, שטעמה טעם תפילה, שנאמר ותתפלל חנה ותאמר עלץ לבי בה' וגו' (שמואל א ב א), לפיכך זכתה ויצא ממנה בן שהיה זוג למשה ולאהרן, שהיו מאירין לישראל כנרות, דכתיב משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו (תהלים צט ו) וכתיב ביה בשמואל ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' (שמואל א ג ג):

"Sie spürt, dass ihr Erwerb erfolgreich ist" (18). Das ist Chana, die den Geschmack des Gebets kostete, wie gesagt wird: "Und Channah betete und sprach: Es frohlockt mein Herz beim Ewigen" (Schmuel I 2,1), daher wurde sie belohnt und aus ihr ging hervor ein Sohn, der wie Mosche und Aharon zusammen war, welche für Israel wie Kerzen Licht brachten, die geschrieben steht "Mosche und Aharon sind unter seinen Priestern, und Schemu'el ist unter denen, die seinen Namen anrufen (Tehilim 99,6)." Und es steht geschrieben über Schmuel: "und die Leuchte Gottes war noch nicht erloschen, und Schemu'el schlief im Tempel" (Schmuel I 3,3).

In diesem Midrasch wird die Handelstätigkeit der Eschet Chayil mit dem geschickten Verhandeln Chanas mit Gott in Verbindung gebracht. Da die Eschet Chayil gut im Wirtschaften ist, macht sie gute Gewinne und kann einen sehr hohen Lebensstandard unterhalten. Kerzen die ganze Nacht brennen zu lassen, in der Dunkelheit des Abends Licht zu haben, war zur Zeit der Entstehung dieses Textes, aber auch generell in der Zeit vor der Elektrifizierung von Haushalten, ein Marker von Wohlstand und Reichtum, aber vor allem auch Fleiß und wirtschaftlichem Erfolg.²⁶⁸ Die Anstrengungen der Eschet Chayil im wirtschaftlichen Bereich werden im Midrasch mit den Bemühungen und Bitten Chanas gleichgesetzt, die um ein Kind gebetet hat. Konkret wird die Verbindung zwischen diesen beiden Frauen durch das Verb טעמה hergestellt, obwohl es nur im Eschet Chayil vorkommt und nicht in der Geschichte um Chana. Das Verb bedeutet so viel wie "to examine, to taste, test, try, experience."²⁶⁹ Die Eschet Chayil spürt bzw. kostet ihren wirtschaftlichen Erfolg während Chana die Auswirkungen ihrer Gebete spürt.

²⁶⁸ Vgl. Roy Yoder: *Wisdom as a Woman of Substance*, 2001, 83.

²⁶⁹ "טעם". Jastrow: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2005, 543.

Der Belegvers für Chanas Gebet stammt nicht aus dem Abschnitt, in dem Chana um einen Sohn bittet (Schmuel I 1,10-13), sondern von einem späteren Abschnitt, in dem sie Gott für Schmuel dankt (Schmuel I 2,1-10). Schmuel wird von Chana von ihrem ersten Gebet in Schiloh Gott versprochen: Chana schwört, dass sie ihn zum Dienst am Tempel erziehen bzw. erziehen lassen wird, und bringt ihn später nach Schiloh (Schmuel I 1,24-25) wo er als Diener der Priester seine Jugend verbringt (Schmuel I 2,18-19). So wurde Schmuel ähnlich zu Mosche und Aharon, die zu ihren Lebzeiten im Ohel Moed tätig waren. Dieser Verbindung wird auch in einem Vers in Tehillim – im Kapitel 99,6 – hergestellt. Darin werden Mosche, Aharon, seine Kohanim und Schmuel erwähnt, die den Namen Gottes anrufen und denen Gott auch antwortet:

מִנְשֵׂה וְאַהֲרֹן | בְּכִהְיוּ וְשָׂמוּאֵל בְּקִרְאֵי שְׁמוֹ קְרָאִים אֶל־יְהוָה וְהוּא יַעֲבֵם:

Mosche und Aharon sind unter seinen Priestern, und Schemu'el ist unter denen, die seinen Namen anrufen: Sie riefen zum Ewigen, und er erhörte sie.

Dass Schmuel so früh von Gott gerufen wird, mag mit seiner Mutter und der Kraft ihres Gebets zu tun haben, die eine prägende Wirkung auf Schmuel gehabt haben könnte (Schmuel I 3,4-10). Chanas erstes Gebet ist in der rabbinischen Tradition sehr bedeutsam, da es als Prototyp des jüdischen Gebets angesehen wird, wie in bT Berachot 31a-b beschrieben wird:

אָמַר רַב הַמְנוּנָא: כִּכְמָה הִלְכִיתָא גְבַרְוּוּתָא אִיבָא לְמִשְׁמַע מְהֵרָי קְרָאֵי דְחַנָּה. "וְחַנָּה הִיא מְדַבֶּרֶת עַל לְבָה" — מִכָּאן לְמִתְפַּלֵּל צְרִיךְ שְׂיִכְוִין לְבֹ. "רַק שְׂפָתֶיהָ נְעוֹת" — מִכָּאן לְמִתְפַּלֵּל שְׂיִחְתוּךְ בְּשִׂפְתָיו. "וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע" — מִכָּאן שְׂאֲסוּר לְהִגְבִּיחַ קוֹלוֹ בְּתַפְלָתוֹ. "וְיִחְשְׁבֶהָ עָלֵי לְשַׁבְּרָה" — מִכָּאן שְׂשֻׁבֹר אֲסוּר לְהִתְפַּלֵּל:

R. Hamnuna sagte: Wie viele wichtige Halachot sind zu entnehmen aus jenen Versen von Hanna. Sie redete in ihrem Herzen; hieraus, daß der Betende sein Herz andächtig stimmen muß. Nur ihre Lippen bewegten sich; hieraus, daß der Betende mit seinen Lippen deutlich spreche. Und ihre Stimme wurde nicht gehört; hieraus, daß man beim Beten die Stimme nicht erheben darf. Und Éli hielt sie für eine Betrunkene: hieraus, daß der Betrunkene das Gebet nicht verrichten darf.

In weiterer Folge werden weitere Halachot von Chanas Gebet und ihrer Interaktion mit dem Priester Eli in Schiloh abgeleitet. Liest man den Midrasch Eschet Chayil mit dem Text aus bT Berachot 31a-b, so hat Chana diese Handlungen, die von der Halacha beim Gebet gefordert werden, quasi gekostet.

Schmuel wird im Midrasch – in Anlehnung an den zweiten Teil des Verses Mischlei 31,18 – mit einer Leuchte, einer Kerze verglichen. Basis dieses Vergleichs ist der Vers Schmuel I 3,3. Darin wird erzählt, dass Schmuel als Zögling der Priester nachts im Tempel schlief, aber die Kerzen nicht erloschen waren. Während nach einfachem Verständnis Schmuel in diesem Teil des Buches Schmuel I neben einer Kerze schlief, kann der Vers auch metaphorisch gelesen und Schmuel mit der Kerze, die stetig weiterbrannte, gleichgesetzt werden.²⁷⁰ In einem Umkehrschluss können dann auch Mosche und Aharon, die im Vers 99,6 des Buches Tehillim mit Schmuel in einem Satz erwähnt und praktisch gleichgesetzt werden, als Kerzen bezeichnen werden. Diese Kerzen – Mosche, Aharon und Schmuel – haben das Volk Israel zu ihren jeweiligen Lebzeiten angeführt, haben für die besondere Verbindung zwischen dem Volk und seinem Gott gesorgt und haben so ihren Mitmenschen Licht gegeben – Rat, Hoffnung, Orientierung. Diese Verbindung zwischen Schmuel und dem Geschwisterpaar Mosche und Aharon wird in bT Berachot 31b hergestellt und stellt die Grundlage der Auslegung im Midrasch Eschet Chayil dar. Chana bat in ihrem Gebet um einen Sohn – dies umschreibt sie mit זרע אנשים (Schmuel I 1,11). Diese ungewöhnliche Formulierung wird in diesem Abschnitt von bT Berachot unter Einbeziehung mehrerer Hypothesen ausgelegt. Eine davon hat mit Mosche und Aharon zu tun:

מאי "זרע אנשים"? (...) ורבי יוחנן אומר: זרע ששקול בשני אנשים, ומאן אינון – משה ואהרן. שפאמר: "משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו":

Was heißt Mannessamen? (...) R. Joḥanan erklärte: Einen Nachkommen, der zwei Männer aufwiegt. — Wer sind diese? — Moše und Ahron, denn es heißt: Moše und Ahron unter seinen Priestern, und Šemuél unter denen, die seinen Namen anrufen.

Die Idee, auf Basis von Tehillim 99,6 Schmuel mit Mosche und Aharon zu vergleichen, findet sich in etwas abgewandelter Form auch in Schemot Rabbah wieder. In Schemot Rabbah 16:4 werden Mosche und Schmuel einander gegenübergestellt:

ד"א משבו וקחו לכם צאן, הה"ד (משלי טז) פלס ומאזני משפט לה', וכן מצינו משה ושמואל שוין כאחת, שנאמר (תהלים צט) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו, בא וראה כמה בין משה

²⁷⁰ Eine ähnliche Analogie wird in bT Kidduschin 72b aufgestellt. An dieser Stelle wird Schmuel als Nachfolger Elis porträtiert, die beide auf einem ähnlichen Level an Rechtschaffenheit gewesen sein sollen. Als Belegvers wird ebenso der Vers 3,3 im 1. Buch Schmuel angeführt.

לשמואל משה היה נכנס ובא אצל הקב"ה לשמוע הדבור ואצל שמואל היה הקב"ה בא שנאמר
(ש"א = שמואל א' ג) ויבא ה' ויתיצב (...) ²⁷¹

DRAW OUT AND TAKE YOU LAMBS: It is written: A just balance and scales are the Lord's (Prov. XVI, 11). We find that Moses and Samuel were reckoned of equal value, because it says: Moses and Aaron among His priests, and Samuel among them that call upon His name (PS. XCIX, 6). Now come and see the difference between Moses and Samuel; Moses used to come and enter into God's presence to hear His behest, but it was God who came to Samuel, for it says: And the Lord came, and stood (Sam. III, 10) (...) ²⁷²

In diesem Midrasch werden Mosche und Schmuel zunächst als gleichwertig dargestellt. Dies wird hinterfragt und ihre Verbindung zum Volk Israel und zu Gott wird in weiterer Folge differenziert dargestellt: Mosche wäre ins Ohel Moed gekommen, um Gott zuzuhören, während Gott zu Schmuel gekommen sei. Der Midrasch führt auch noch weitere Unterschiede an in der Art und Weise, wie Mosche und Schmuel jeweils mit Gott und den Menschen kommuniziert hätten. Mosche und Schmuel werden also als verschiedene Persönlichkeiten dargestellt. Diese Differenzierung der Hinterfragung ist nachvollziehbar, vor allem in Hinblick auf die Verse in Bamidbar 12,6-8, in dem Gott von der Einzigartigkeit Mosches als Prophet und seine besondere Beziehung zu ihm spricht:

וַיֹּאמֶר שְׂמַעוּנִי דְבַרְי אִם-יְהִי נְבִיאֵכֶם יְהוֹה בְּמִרְאֵה אֱלֹהֵי אֶתְנִיעַ בְּחַלּוֹם אֲדַבְרֶנּוּ: לֹא-כֵן עֲבַדְי
מֹשֶׁה בְּכָל-בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא: פֶּה אֶל-פֶּה אֲדַבְרֶנּוּ וּמִרְאֵה וְלֹא בְּחִידָת וּתְמִנַת יְהוֹה יֵבִיט וּמִדֹּעַ לֹא
יֵרָאֹתָם לְדַבֵּר בְּעַבְדֵי בְּמֹשֶׁה:

Und er sprach: So höret meine Worte! Wenn ein Prophet unter euch ist – als Ewiger, in der Erscheinung tu' ich ihm kund, im Traumbild red' ich zu ihm! Nicht so mein Diener Moscheh: In meinem ganzen Haus ist er vertraut. Von Mund zu Mund red' ich zu ihm, sichtbar, doch nicht in Rätseln, die Erscheinung des Ewigen schauet er – und warum fürchtet ihr euch nicht, zu reden wider meinen Diener Moscheh?

In der Auslegung zu Chana im Midrasch Eschet Chayil finden sich einige Referenzen auf den Tanach und auf aggadische Texte der rabbinischen Literatur. Durch die bewusste Verwendung von Zitate, Phrasen und Symbolen werden Querverbindungen hergestellt, die sowohl auf den ersten Blick als auch bei näherer Betrachtung – hier aber viel nachvollziehbarer und nuancierter – für Leser*innen verständlich sind. Die Präsenz anderer

²⁷¹ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשת בא פרשה טז

²⁷² Freedman: Midrash Rabbah. Band 3. Exodus, 1961, 209.

Texte in dieser Auslegung ist sehr eindrücklich.²⁷³ Die Auslegung über Chana kann also, in Yoders Worten, als impressionistisches Gemälde betrachtet werden.²⁷⁴ Chana wird als aktiv handelnde Person dargestellt, der durch ihr Gebet göttliche Hilfe bei ihren Problemen mit der Fruchtbarkeit zuteil worden ist. Aus zwei Gründen scheint der Midrasch Chana an dieser Stelle heranziehen zu wollen: Sie spielt eine zentrale Rolle in der Entwicklung des jüdischen Gebets. Zudem hat sie mit Schmuel einen der wichtigsten Propheten Israel auf die Welt gebracht, der in diesem und anderen Midraschim mit Aharon und/oder Mosche verglichen wird. Im Vergleich mit dem biblischen Eschet Chayil ist – ähnlich wie etwa bei Miriam und der weisen Frau von Abel – erkennbar, dass die Auslegung die zentralen Aussagen von Mischlei 31,18 abstrakt auslegt. Während die Eschet Chayil im Buch Mischlei wirtschaftlich gut handelt, verhandelt Chana im Midrasch Eschet Chayil gut mit Gott.

8.2.11 Mischlei 31,19 – Yael

Im folgenden Abschnitt wird Yael mit dem Vers 31,19 aus Mischlei in Verbindung gebracht. Sie kommt im Buch Schoftim vor. Darin wird berichtet, dass sie beim Krieg der Israeliten unter Deborah den militärischen Anführer der gegnerischen Seite – Sisera – in eine Falle gelockt und ihn durch einen Pflock getötet habe. Daraufhin singt Deborah in ihrem Lied über den Sieg der Israeliten in Lobpreisungen über Yael. Die Eschet Chayil wiederum wird in Mischlei 31,19 damit gepriesen, mit ihren Händen Kleidung zu produzieren – die Eschet Chayil spinnt Wolle. Damit wird Yael in Verbindung gebracht. Während Deborah aber im Buch Schoftim neben Yael als eine weitere wichtige Frau auftritt, wird Deborah in diesem Abschnitt – und im ganzen Midrasch Eschet Chayil – gar nicht erwähnt.

Nach dem Lemma „ידיה שלחה בבישור“ wird die Verbindung mit Yael hergestellt. Als Begründung wird angegeben, dass sie Sisera, den Heerführer des kanaanäischen Königs Jabin, nicht mit einer herkömmlichen Waffe, sondern durch ihre Hände getötet habe. Dies habe sie in Einhaltung des Verbotes getan, das besagt, dass Frauen keine männlichen Kleidungsstücke oder Accessoires tragen dürfen. Umgekehrt ist dies auch Männern verboten (Devarim 22,5):

²⁷³ Vgl. Genette: Palimpseste, 1993, 10-15.

²⁷⁴ Vgl. Roy Yoder: Wisdom as a Woman of Substance, 2001, 75-76.

ידיה שלחה בכישור. זו יעל, שלא הרגה את סיסרא בכלי זיין, אלא ביתד בכח ידיה. ומפני מה לא הרגתו בכלי זיין, לקיים מה שנאמר לא יהיה כלי גבר על אשה (דברים כב ה):

„Mit ihren Händen greift sie nach dem Spinnwirtel“ (19), das ist Yael, die Sisera mit einer Waffe getötet hat, sondern durch die Kraft ihrer Hände. Und warum ermordete sie ihn nicht mit einer Waffe? Um das zu verwirklichen, von dem gesagt wird: Mannesgewand soll nicht an einer Frau sein“ (Devarim 22,5).

Mit dem Verweis auf das Gesetz, das Frauen verbietet, männlichen Kleidungsstücke oder Accessoires zu tragen, ist der Abschnitt über Yael neben dem Abschnitt über Ruth (Mischlei 31,30) der einzige im Midrasch Eschet Chayil, der explizit jüdisches Religionsgesetz behandelt.

Der Inhalt dieses Abschnitts – genauso wie die Inhalte der kommenden 11 Abschnitte des Midrasch Eschet Chayil – kommt, wie Visotzky anmerkt, auch im Yalkut Schimoni vor.²⁷⁵ Der Yalkut Schimoni versammelt zu Mischlei 31 eine Reihe von Midraschim, die ganz verschiedene Ausgangspunkte haben. Für die Verse 31,19-29 aber werden die gleichen biblischen Frauen, die im Midrasch Eschet Chayil mit diesen Versen verknüpft werden, herangezogen (Remez 964). Die Stelle über Yael im Yalkut Schimoni ist die folgende:

ידיה שלחה בכישור זו יעל שלא הרגתו בכלי זיין אלא ביתד דכתיב ידה ליתד תשלחנה, ומפני מה לא הרגתו בכלי זיין לקיים מה שנאמר לא יהיה כלי גבר על אשה:²⁷⁶

„Mit ihren Händen greift sie nach dem Spinnwirtel“ (19), das ist Yael, die ihn nicht mit einer Waffe tötete, sondern mit einem Pflock, wie es heißt: „Ihre Hand streckte sie nach dem Pflock.“ Und warum tötete sie ihn nicht mit einer Waffe? Denn es heißt: „Mannesgewand soll nicht an einer Frau sein.“

Vor und nach diesem Abschnitt, mit dem die zweite Hälfte des Midrasch Eschet Chayil viel zu tun hat, finden sich auch weitere Auslegungen zu Eschet Chayil, aber keine, die einen ähnlichen Aufbau oder Inhalte wie der Midrasch Eschet Chayil haben. Eine parallele Stelle zum Abschnitt über Yael findet sich auch im Yalkut Schimoni zum Buch Schoftim in Remez 56.²⁷⁷

²⁷⁵ Vgl. Visotzky: The Midrash on Proverbs, 1992, 12.

²⁷⁶ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

²⁷⁷ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני שופטים רמז נו

Ähnlich wie in den Auslegungen zu Lea, Rachav oder Michal wird hier der narrative Kontext aus dem Tanach kurz zusammengefasst. Es wird berichtet, dass Yael Sisera getötet habe, und zwar durch ihre Hände. Im Buch Schoftim wird Yael als Frau von Heber, dem Keniten, vorgestellt (Schoftim 4,11). Während der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den Kanaanäern und den Israeliten haben sich Heber und Yael vom Rest der Keniten entfernt und in der Nähe von Kadesch ihr Zelt aufgeschlagen. Die gegnerische Seite, die Soldaten Siseras, starben alle durch die israelitischen Soldaten, die von Barak angeführt wurden. Sisera konnte jedoch zu Fuß entfliehen und gelangte zu Yaels Zelt. Da die Familie Hebers mit dem kanaanäischen König befreundet war, fürchtete er sich nicht, sich zu nähern. Yael lud ihn ein, sich für eine kurze Zeit auszurasen. Sie bot ihm Milch an und Sisera schlief wenig später aus Müdigkeit ein. Da ergriff Yael einen Pflock und schlug damit Siseras Kopf ein (Schoftim 4,21). Damit wurde eine frühere Prophezeiung Deborahs an ihren militärischen Führer Barak wahr: Debora hatte vor dem Kampf vorausgesagt, dass nicht Barak Sisera töten werde, sondern dies durch die Hände einer Frau geschehen würde (Schoftim 4,9).

Yaels Hand, die den Pflock ergreift, um Sisera damit zu töten, wird in der Erzählung im Vers 4,21 erwähnt. Auch einige Verse weiter, im Lied Deborahs über den Sieg der Israeliten, werden Yaels Hände betont (Schoftim 5,26):

יָדָהּ לַיָּתֵד תִּשְׁלַחְנָה וְיָמִינָהּ לְהִלְמוֹת עַמְלִים וְהִלְמָהּ סִיסְרָא מִחֶקֶה רֹאשׁוֹ וּמִחֶצֶה וְחִלְפָה רֶקְתוֹ:

Ihre Hand streckte sie nach dem Pflocke, ihre Rechte nach dem Hammer, und sie schlägt Sisera, zerschmettert sein Haupt und zerschlägt und durchbohrt seine Schläfe.

Diese Erwähnungen von Yaels Händen stellen eine direkte Verbindung mit der Eschet Chayil her. Die Eschet Chayil wird, wie Vayntrub vermerkt, wiederholt durch die Beschreibung der Tätigkeiten ihrer Hände charakterisiert. Besonders zum Vorschein tritt dies in den Versen 31,19-20.²⁷⁸ Während die Eschet Chayil ihre Spinnadel in die Hand nimmt, nimmt Yael den Pflock als Waffe in ihrer Hand. Der Pflock ist kein traditionelles Mittel, um sich zu verteidigen oder jemand anderen zu töten. Daher haben die Rabbinen diese Erzählung im Lichte eines Verbots in Devarim 22,5 gelesen, in dem Frauen untersagt

²⁷⁸ Vayntrub: Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31, 2020, 53.

wird, männlich konnotierte Objekte zu verwenden, und Männern untersagt wird, Kleidung zu tragen, die traditionell von Frauen getragen wird:

לא־יְהִיָּה בְּלִי-גִבֹרֹת עַל-אִשָּׁה וְלֹא-יִלְבֹּשׁ גִּבֹר שְׂמֵלַת אִשָּׁה כִּי תִוָּעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּלִעֲשֵׂהָ אֵלֶּה:

Mannesgewand soll nicht an einer Frau sein und ein Mann lege nicht Frauengewand an, den ein Gräuelperson dem Ewigen ist jeder, wer dies tut.

Yael habe Sisera also unter Einhaltung dieses Gebots getötet, indem sie den Pflöck als Mittel zum Zweck herangezogen hat. So wird im Midrasch Yael als eine Frau dargestellt, die nicht nur aktiv und geistesgegenwärtig für das Wohl des Volkes Israel handelt, sondern dabei auch halachische Überlegungen macht und die jüdischen Traditionen in ihrer Entscheidung berücksichtigt. Interessant ist dies in Hinblick auch Yaels Herkunft. Dem einfachen Wortsinn nach scheint Yael als Frau Hebers des Keniten nicht Teil des jüdischen Volkes zu sein. Der Verweis auf Hebers Verbindung mit den Söhnen Chovavs, dem Schwiegervater Mosches, könnte aber darauf hinweisen, dass Hebers Familie von Yitro abstammen, deren Nachkommen sich dem jüdischen Volk angenähert haben – die genaue Natur ihrer Annäherung wird in der rabbinischen Literatur verschiedenartig gedeutet.²⁷⁹ In einigen rabbinischen Texten wird angedeutet, dass Yael sehr wohl jüdisch war, etwa wenn Rav Huna sie in Ruth Rabbah 1:8 wie selbstverständlich neben Deborah und Barak als Richterin anführt. Und Rav Nachman bar Yitzchak in Horayot 10b beschreibt Yael als Frau, die eine Übertretung einer Halacha um Gottes Willen gemacht habe – dies sei lobenswerter als ein Gebot, das nicht um Gottes Willen erfüllt worden sei:

אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצה שלא לשמה שנאמר (שופטים ה, כד) תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך מאן נינהו נשים באהל שרה רבקה רחל ולא:

R. Naḥman b. Jiçḥaq sagte: Besser ist eine gutgemeinte Sünde als ein nicht gut gemeintes gutes Werk, denn es heißt: gepriesen vor anderen Weibern sei Jaél, das Weib Ḥebers, des Qeniters, vor den Weibern im Zelte sei sie gepriesen, und unter 'Weibern im Zelte' sind Sara, Ribqa, Rahel und Lea zu verstehen.

Die Art der Übertretung wird weiter in Horayot 10b:17 beschrieben: Um Sisera töten zu können, habe Yael ihn verführt und sieben Mal Geschlechtsverkehr mit ihm gehabt. Eine

²⁷⁹ Vgl. hierzu Schemot 18,1; Raschi zu Schemot 18,1 (יתרו), Mekhilta de Rabbi Yischmael 18:1:2 und Bamidbar 10,29; Raschi zu Bamidbar 10,29 (חב).

Parallelstelle findet sich dazu in bT Nazir 23b – darin wird aber Rav Nachman bar Yitzchaks Meinung etwas revidiert: Eine Übertretung um Gottes Willen sei nicht besser als die Erfüllung eines Gebots nicht um Gottes Willen, sondern ihr gleichgestellt. Seine Beschreibung von Yael als selbstlose Frau, die für einen höheren Zweck Ge- und Verbote übertritt, begründet er an beiden Stellen mit dem Vers in Schoftim 5,24: Darin wird Yael vor den Frauen oder mehr als die Frauen des Zeltes gepriesen. Damit seien die Erzmütter gemeint. Yael wird in bT Horayot 10b also eine Verpflichtung zur Einhaltung der Halacha zugeschrieben, die bekanntlich nur für sie existiert, wenn sie tatsächlich jüdisch ist. Daher ist es nachvollziehbar, dass ein Midrasch im Yalkut Schimoni (Nach, 9:1) Yael neben anderen Frauen als gottesfürchtige Konvertitin erwähnt:

יש נשים חסידות גיורות הגר אסנת צפרה שפרה פועה בת פרעה רחב ויעל אשת חבר הקיני:

Es gibt gottesfürchtige Konvertitinnen: Hagar, Tziporah, Schifra, Puah, die Tochter des Pharaos, Rachav, Ruth und Yael, die Frau von Heber, dem Keniten.

Yael ist neben der Tochter des Pharaos, Ruth und Rachav Teil des Midrasch Eschet Chayil. Die anderen Frauen sind nicht in den Midrasch aufgenommen worden.²⁸⁰ Während Ruth und die Tochter des Pharaos im Midrasch Eschet Chayil wie im Yalkut Schimoni als Konvertitinnen auftreten und für ihre Hinwendung zum Judentum gelobt und gepriesen werden, so werden Narrative über eine Konversion Yaels und Rachavs, wie später noch näher dargelegt werden wird, nicht im Midrasch Eschet Chayil rezipiert.

In diesem Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil wird Yael als aktive, in der Halacha kundige Person vorgestellt, die sich mutig, couragiert und geistesgegenwärtig für das Wohl des Volkes Israel einsetzt. Die Ambivalenzen über Yaels jüdischen oder nichtjüdischen Status werden im Midrasch Eschet Chayil nicht thematisiert. Obwohl Yael einen Pflock und keine gewöhnliche Waffe für die Ermordung Siseras verwendet, bediente sie sich durch ihre Handlungen stereotyp männlicher Eigenschaften und Aufgaben. Dies geschieht jedoch in einer Art und Weise, die die Rabbinen als lobenswert und preisenswert erachteten, denn sie verweilt innerhalb des Rahmen der von den Rabbinen definierten Halacha. Der explizite Verweis auf Aspekte jüdischen Rechts in der Auslegung zu Yael zeigt auch die Bandbreite

²⁸⁰ Siehe dazu Kapitel 8.3.3.

der Rezeption jüdischer Tradition im Midrasch Eschet Chayil. Querverbindungen können nicht nur innerhalb der Welt der Aggada hergestellt werden. Diese ist nicht in sich abgeschlossen, sondern steht in aktivem Dialog mit rechtlichen Aspekten der jüdischen Tradition. Der Midrasch bedient sich also nach Boyarin in seiner Gestaltung eines “radical intertextual reading of the canon”²⁸¹ – jedes Element der jüdischen Tradition kann theoretisch auf alle anderen Elemente dieser Welt (und darüber hinaus) weisen. Praktisch funktioniert dies nur in eingeschränkter Art und Weise, da für diese Verbindungen und Referenzen gemeinsame Zeichen, Symbole und Narrative vonnöten sind.²⁸²

8.2.12 Mischlei 31,20 – die verwitwete Frau von Tsarfat

Im nächsten Abschnitt wird die Eschet Chayil, die wohlütig gegenüber Armen ist, mit der verwitweten Frau von Tsarfat in Verbindung gebracht. Diese kommt in Melachim I 17 vor. Die verwitwete Frau vertraut auf Gott und ist wohlütig, obwohl sie selbst kaum Lebensmittel für sich und ihren Sohn hat. Der Kontext, in der die verwitwete Frau von Tsarfat auftritt, wird im Midrasch Eschet Chayil nicht erwähnt. Daher soll im Folgenden ein kurzer Überblick über die Rahmenhandlung gegeben werden.

Eliyahu, der Prophet, hatte gerade eine Hungernot prophezeit und war von Gott angehalten worden, zunächst in Richtung des Jardens zu gehen und diesen zu überqueren. Etwa ein Jahr lang ernährte er sich auf der anderen Seite des Jardens vom Essen, das ihn Raben am Morgen und am Abend brachten. Nachdem aufgrund der Hungersnot der nahe gelegene Bach ausgetrocknet war, wird ihm von Gott befohlen, nach Tsarfat zu gehen, wo er von einer Witwe versorgt werden würde (Melachim I 17,9). Als er nun nach Tsarfat kommt, sieht er eine Witwe, die gerade dabei ist, Holz zu sammeln. Er nähert sich ihr und bittet sie um Wasser. Als sie Wasser holen geht, bittet er sie auch noch um Brot. Sie entgegnet ihm, dass sie nur wenig Mehl und Öl übrig habe, und erzählt in einem depressiven Ton, dass sie Brot für sich und ihren Sohn bereiten möchte, um danach zu sterben (17,10-12). Eliyahu entgegnet ihr, sich nicht zu fürchten und ihm Brot zu bereiten, denn Gott werde ihr nichts mangeln lassen (17,13-14). Ein Wunder geschieht und der Krug

²⁸¹ Boyarin: Intertextuality and the reading of Midrash, 1990, 16.

²⁸² Cohen: Rereading Talmud, 1998, 136.

mit Mehl und die Flasche mit Öl werden nicht leer und Eliyahu genießt für einige Tage die Gastfreundschaft der Witwe (17,15-16). Als plötzlich der Sohn der verwitweten Frau aus Tsarfat schwer erkrankt, vermutet die Witwe, dass Eliyahu hinter seinem verschlechterten Gesundheitszustand steckt (17,17-18). Eliyahu vollbringt ein weiteres Wunder und bringt den Sohn der Witwe wieder ins Leben zurück (17,19-24).

Im Midrasch Eschet Chayil wird diese Rahmenhandlung gar nicht erwähnt. Es wird lediglich vermerkt, dass die verwitwete Frau Eliyahu mit Brot und Wasser versorgt hat – ein Verweis auf den ersten Teil der Geschichte. Nach dem Lemma „כפה פרשה לעני“ wird dieses mit der verwitweten Frau aus Tsarfat verbunden. Als Begründung für die Assoziation mit der Eschet Chayil wird angegeben, dass die Witwe Eliyahu mit Brot und Wasser versorgt habe:

כפה פרשה לעני. זו אשה אלמנה הצרפית, שכלכלה לאליהו בלחם ובמים:

"Ihre Hand öffnet sie für die Armen" (20), das ist die verwitwete Frau von Tsarfat, die Eliyahu unterstützte mit Brot und Wasser.

Ähnlich wie Yael ist die verwitwete Frau von Tsarfat Teil einer Prophezeiung, von der sie selbst nichts weiß. Durch ihre Wohltätigkeit zeigt sie nicht nur Vertrauen in Gott, sondern auch in seinen Boten Eliyahu. In ihrer eigenen Armut, die bestürzend ist, gerade in Hinblick auf den letzten Teil des Verses 17,12, in dem sie von ihrem bald erwarteten Hungertod und dem ihres Sohnes spricht, hat sie Eliyahu mit Essen versorgt. Damit hat sie auch etwas mit der Frau von Schunamitin zu tun, die im Midrasch Eschet Chayil mit dem Vers 31,28 verbunden wird: Beide versorgen Propheten – Eliyahu und Elischa – mit Nahrung.

Eine interne Parallele zwischen Mischlei 31,20 und der Geschichte über die Frau von Tsarfat im Midrasch Eschet Chayil ist recht deutlich zu erkennen: Sowohl die Eschet Chayil als auch die Witwe von Tsarfat können durch Selbstlosigkeit und Sorge um andere charakterisiert werden. Es gibt aber auch einen Unterschied: In Mischlei 31,10-31 wird die Eschet Chayil durchwegs als wohlhabende, wirtschaftlich erfolgreiche Frau dargestellt, die verheiratet ist und Kinder hat. Die anonyme Frau von Tsarfat ist keineswegs vermögend, sondern scheint genauso bedürftig zu sein wie die beiden armen Menschen, die in Mischlei 31,20 von der Eschet Chayil versorgt werden. Dies hebt die Wohltätigkeit der Frau von Tsarfat noch stärker hervor.

Der Inhalt dieses Abschnitts kommt – genauso wie der Abschnitt über Yael und die kommenden 10 Abschnitte des Midrasch Eschet Chayil – auch im Yalkut Schimoni vor. Im Remez 964 wird die Frau von Tsarfat wieder mit dem Vers Mischlei 31,20 verbunden – die Begründung ist die gleiche wie im Midrasch Eschet Chayil:

כפה פרשה לעני זז אשה אלמנה צרפית שכלכלה את אליהו בלחם ובמים:²⁸³

„Ihre Hand öffnet sie für die Armen“ (20), das ist die verwitwete Frau von Tsarfat, die Eliyahu unterstützte mit Brot und Wasser.

Im Zuge der Recherche über die Frau von Tsarfat in der rabbinischen Literatur wurden keine direkten Referenzen auf sie gefunden, die für die Fragestellung von Bedeutung wären. Bloß in den Pireki de Rabbi Eliezer 33,1-3 wird die Geschichte der Frau von Tsarfat und Eliyahu näher elaboriert. Der Midrasch Eschet Chayil referenziert in diesem Abschnitt das biblische Narrativ und stellt Verbindungen zu einer anderen biblischen Frau her, der Schunamitin. Somit verweist diese Auslegung auch auf die Basis der rabbinischen Intertextualität und Textauslegung – intertextuelle Verbindungen im Tanach selbst.²⁸⁴ Dies steht im Gegensatz zu anderen Auslegungen im Midrasch, etwa über Miriam und Batya, die sich vor allem auf rabbinische Texte beziehen. In Anbetracht der biblischen Basistexte in Melachim I und in Mischlei sowie im Midrasch Eschet Chayil kann gesagt werden, dass die verwitwete Frau von Tsarfat im Midrasch Eschet Chayil als aktive Person dargestellt wird, die durch ihr selbstloses Handeln und ihr Vertrauen auf Gott nicht nur Gutes für einen anderen Menschen – Eliyahu – tut, sondern damit auch letztlich ihrem Sohn das Leben rettet. Ihre eigene wirtschaftliche Situation wird nicht erwähnt. Diese würde sie in Bezug auf Wohltätigkeit noch bemerkenswerter als die biblische Eschet Chayil erscheinen lassen, doch der Midrasch Eschet Chayil geht auf diesen negativen Aspekt ihres Lebens nicht ein. Die verwitwete Frau von Tsarfat im Midrasch Eschet Chayil ist in erster Linie wohl­tätig – ihre eigene wirtschaftliche Situation wird in den Hintergrund gestellt.

²⁸³ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

²⁸⁴ Vgl. Fischer, Irmtraud: Reception of Biblical texts within the Bible. A starting point of midrash? In: Cordoni, Constanza; Langer, Gerhard (Hg.): Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times. Wien: V&R, 2014, 15-24, 24.

8.2.13 Mischlei 31,21 – Rachav

In Mischlei 31,21 wird beschrieben, dass sich die Eschet Chayil nicht vor Schnee und Kälte sorgen muss, denn die Mitglieder ihres Hauses seien ausreichend durch Stoffe aus Karmesin geschützt. Die Eschet Chayil wird im Midrasch Mischlei mit Rachav verbunden, die im zweiten Kapitel des Buches Joschua auftritt. Rachav ist eine Bewohnerin Jerichos und wird in der Bibel als רזוּז bezeichnet, als Prostituierte. Der Targum Jonathan bezeichnet sie als Besitzerin eines Wirtshauses, weshalb spätere rabbinische Quellen Rachavs berufliche Tätigkeit manchmal divergierender vom biblischen Text sehen. Meistens jedoch, wie in bT Zevachim 116b, wird Rachav als Prostituierte dargestellt. Im gleichen Abschnitt wird aber auch erwähnt, dass sie später in ihrem Leben zum Judentum übergetreten sei. bT Megillah 14b berichtet von ihrer Heirat mit Joschua und ihren acht Enkelkindern, die Propheten und Priester wurden. Darunter sind auch Jeremia und Jechezkel. Diese Narrative finden im Midrasch Eschet Chayil keine Rezeption.

Rachav nimmt zwei Kundschafter auf, die Joschua ins Land Israel geschickt hat. Diese sollen das Land und vor allem Jericho kennenlernen. Auch der König von Jericho erfährt vom Besuch der beiden israelitischen Männer und verlangt von Rachav, diese auszuliefern. Rachav aber versteckt die beiden Kundschafter. Sie erzählt ihnen, dass sie und die Bewohner*innen Jerichos von der Spaltung des Schilfmeeres und von den Siegen über die Könige Emors, Sichons und Ogs gehört hätten und in Wahrheit alle Bewohner*innen des Landes Angst und Ehrfurcht gegenüber den Israeliten empfinden (Joschua 2,9-11). Sie bittet die Männer, ihre Familie und sie bei der Eroberung des Landes zu verschonen. Die beiden Kundschafter willigen ein und bitten sie, bei der Eroberung Jerichos eine Schnur aus Karmesin als Identifikationszeichen an das Fenster zu hängen (Joschua 2,18). Dies tat sie und später heißt es, dass sie aufgrund ihrer Unterstützung des Volkes Israel bei der Eroberung des Landes bis heute in Israel lebe (Joschua 6,25).

Die Bitte der Kundschafter wird im Midrasch Eschet Chayil als Begründung für die Assoziation mit dem Vers Mischlei 31,21 angeführt. Dieser Midrasch findet sich fast wortident im Remez 964 des Yalkut Schimoni:

לא תירא לביתה משלג זו רחב הזונה כשבאו ישראל להחריב יריחו לא נתיראה מפני שנתנו לה
סימן את תקות חוט השני:²⁸⁵

"Sie fürchtet nicht den Schnee für ihr Haus" (21), das ist Rachav, die Zona, denn als Israel kam, um Jericho zu zerstören, hat sie sich nicht vor ihnen gefürchtet, denn sie gaben ihr als Zeichen einen Karmesinfaden.

Im Midrasch Eschet Chayil wird, genauso wie im Yalkut Schimoni oben, das Lemma „ לא „
משלג“ mit Rachav, der Zona, verknüpft, da sie sich nicht vor den Israeliten fürchtete. Der einzige Unterschied ist, dass im Midrasch Eschet Chayil das Lemma auch den zweiten Teil des Verses umfasst. Dieser zweite Teil des Verses aus Mischlei, in der das Karmesin erwähnt wird, wird mit einem direkten Zitat aus Joschua 2,18 verbunden. Sowohl im Buch Mischlei als auch in Joschua kommt das Karmesin vor, einmal im Singular – im Fall von Mischlei 31,21 – und einmal im Plural – in Joschua 2,18:

לא תירא לביתה משלג, כי כל ביתה לבוש שנים. זו רחב הזונה, בשעה שבאו ישראל להחריב יריחו
לא נתיראה מהם, מפני שנתנו לה סימן את תקות חוט השני (יהושע ב יח):

"Sie fürchtet nicht den Schnee für ihr Haus, denn ihr ganzes Haus ist in Karmesin bekleidet" (21), das ist Rachav, die Zona. Als Israel kam, um Jericho zu zerstören, hat sie sich nicht vor ihnen gefürchtet, denn sie gaben ihr ein Zeichen "so knüpfe diese Schnur aus Karmesinfäden (Joschua 2,18)"

Der Schnee, der in Mischlei 31,21 erwähnt wird, wird im Midrasch mit der Eroberung Israels bzw. Jerichos in Verbindung gebracht. Beide – Schnee und Landeroberung – haben die Gemeinsamkeit, dass sie von außen auf die betroffenen Menschen wirken. Die Furcht und die Sorge vor den Folgen des Schnees – Kälte, Krankheit und Schutzlosigkeit – werden mit der Furcht und der Sorge vor der gewaltsamen Eroberung einer ganzen Stadt verbunden, dessen Einwohner*innen mit Ausnahme von Rachav und ihrer Familie danach gänzlich vernichtet wurden. Die Stadt selbst wurde gänzlich zu einer Ruine niedergebrannt (Joschua 6,21; 6,24). Die Eschet Chayil hat keine Angst vor dem Winter, denn sie ist gut vorbereitet – alle Mitglieder ihres Hauses sind entsprechend eingekleidet. Rachav, auf der anderen Seite, hat Angst vor den Israeliten – genauso wie die restliche Bevölkerung von Jericho – aber sie konfrontiert ihre Angst und zögert nicht, die beiden Kundschafter unterzubringen

²⁸⁵ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

und zu verstecken und dafür um Schutz während der anstehenden Eroberung Jerichos zu bitten.

Während in der Begründung für die Verbindung Rachavs mit Mischlei 31, 21 im Midrasch Eschet Chayil Rachavs Furchtlosigkeit betont wird, werden andere, eingangs kurz zusammengefasste rabbinische Zuschreibungen zur Person Rachav nicht erwähnt. Diese stellen Rachav als Person dar, die nicht nur ihr Leben Gott zugewandt und ihre Lebensweise durch ihren Eintritt ins jüdische Volk diametral geändert hat, sondern auch maßgeblich zum Überleben des jüdischen Volkes und zur Eroberung des Landes Israel beigetragen hat. In anderen Midraschim über Rachav wird ihr Wandel von einer eigenständigen, eventuell als Prostituierte lebenden, nicht-jüdischen Frau zu einer Konvertitin, die sich den Werten und Normen des Judentums unterordnet, beschrieben. Der Midrasch Eschet Chayil hingegen fokussiert hier auf einen Moment in Rachavs Leben, in dem ihre Weitsicht und Einsicht beschrieben wird.²⁸⁶ Sie hatte keine Angst vor dem Volk Israel und war überzeugt von der Macht seines Gottes. Rachav leistete den beiden israelitischen Spionen Hilfe und – dies wird nun im Midrasch Eschet Chayil nicht erwähnt – konnte sich und ihre Familie so retten und letztlich Teil des israelitischen Volkes werden. Der Verdienst Rachavs, der im Midrasch Eshet Chayil also betont wird, ist einer, der bedeutende Auswirkungen auf das Überleben des Volkes Israel hat. Rachavs individuelle Entscheidung und deren Folgen für das jüdische Kollektiv werden betont. Ihr eigenes Leben nach der Episode unmittelbar vor dem Fall Jerichos – ihre Konversion, ihr Leben im Land Israel und ihre Nachkommen – wird an anderen Stellen in der rabbinischen Literatur besprochen, nicht aber im Midrasch Eschet Chayil.

8.2.14 Mischlei 31,22 – Batscheva

Im nächsten Abschnitt wird Mischlei 31,22 – ein Vers über die kostbare Kleidung der Eschet Chayil – mit Batscheva in Verbindung gebracht. Batscheva wird im Midrasch Eschet Chayil lediglich als Mutter Schlomos bezeichnet. Die weiteren Erklärungen beziehen sich auf ihren Sohn, der sich ähnlich wie die Eschet Chayil bzw. Batscheva in wertvolle Gewänder gehüllt

²⁸⁶ Vgl. Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 155, 160.

hat und der über ein großes Gebiet – gleich von einem Ende der Welt zum anderen – herrschte:

מרבדים עשתה לה. זו בת שבע, שיצא ממנה שלמה, שהיה מרוקם בשש וארגמן, ומלך מסוף העולם ועד סופו:

„Decken hat sie für sich gemacht [, Byssus und Purpur ist ihre Kleidung]. (22) Das ist Batscheva, von der Schlomo hervorgekommen ist, welcher geschmückt/eingekleidet war in Byssus und Purpur und herrschte von einem Ende der Welt zum anderen.

Das Lemma „מרבדים עשתה לה“ wird hier mit Batscheva verknüpft, die als Mutter Schlomos bezeichnet wird. Die weitere Begründung für die Assoziation von Mischlei 31,22 mit Batscheva hat mit Schlomo zu tun. Der zweite Teil des Verses von Mischlei 31,22 erwähnt „שש וארגמן“ – Leinen und Purpur. Das sind die Stoffe, die die Eschet Chayil als Kleidung trägt. Eine Querverbindung wird mit Schlomo hergestellt, der auch solche Stoffe trage. Außerdem wird hinzugefügt, dass er ein sehr mächtiger König gewesen sei, der über die ganze Welt geherrscht habe. Dieser letzte Hinweis ist für das Verständnis der Struktur des Textes nicht essentiell. Dementsprechend ist es auch nicht verwunderlich, dass im Yalkut Schimoni, der die Inhalte des letzten Teils des Midrasch Eschet Chayil verkürzt wiedergibt, der Verweis auf die umfassende Herrschaft Schlomos nicht erwähnt wird:

מרבדים עשתה לה זו בת שבע וזכתה ויצא ממנה שלמה שהיה מרוקם בשש וארגמן:²⁸⁷

„Decken hat sie für sich gemacht“ (22), das ist Batscheva, und sie wurde belohnt und es ist hervorgekommen von ihr Schlomo, der in Byssus und Purpur gekleidet war.

Hier wird Schlomo nur als Nachkomme Batschevas angeführt, der in Leinen und Purpur gekleidet ist.

Der Verweis auf die umfassende Herrschaft König Schlomos im Midrasch Eschet Chayil trägt aber dazu bei, dass der Verdienst von Batscheva, der darin besteht, Schlomo auf die Welt gebracht zu haben, noch bedeutender erscheint. Zudem bekommen die edlen Kleider durch die Erwähnung der Macht Schlomos eine weitere Bedeutung neben der Assoziation durch die parallele Verwendung der Begriffe שש וארגמן: Wertvolle Kleider sind nicht für alle

²⁸⁷ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

Menschen gedacht – nur Wohlhabende können sie sich leisten. Sie sind ein Symbol von Macht und Reichtum, das Batscheva und Schlomo zusteht, denn als König herrschte er über die ganze Welt. Batschevas Stellung und Bedeutung als Mutter eines solchen wohlhabenden Königs wird damit noch mehr betont: Durch sie ist Schlomo auf die Welt gekommen und ihr hat er auch die edlen Kleider zu verdanken. Der hier besprochene Abschnitt im Midrasch Eschet Chayil kann also dahingehend gelesen werden, dass es Batscheva ist, die ihrem Sohn Schlomo die edlen Kleider gefertigt hat, die ihrem Sohn ermöglicht hat, mit solchen Symbolen der Macht ausgestattet über weite Länder zu herrschen.

Beide Ideen – Schlomo, der in edlen Kleidern gehüllt ist, und seine Herrschaft über die Welt – finden sich in früheren Midraschim. In Schemot Rabbah 15,26 werden Verse über Gott mit Versen über König Schlomo verbunden und die beiden Charaktere werden miteinander verglichen. Gott tritt in diesem Midrasch als himmlischer Herrscher auf, währenddessen Schlomo der von Gott eingesetzte Herrscher über die Welt ist. Im für diese Arbeit relevanten Ausschnitt geht es um den Thron Gottes und den Thron Schlomos sowie um die edlen Kleider, die beide besitzen:

(דה"א = דברי הימים א' = כ"ט) וישב שלמה על כסא ה' למלך וכי יוכל אדם לישב בכסאו של הקב"ה מי שנאמר בו (דניאל ז') כרסיה שביבין די נור, אלא מה הקב"ה שולט מסוף העולם ועד סופו ושולט בכל המלכים שנאמר (תהלים קלח) יודוך ה' כל מלכי ארץ, כן של שלמה מסוף העולם ועד סופו שנאמר (דה"ב = דברי הימים ב' = ט) וכל מלכי הארץ מבקשים את פני שלמה וגו', והמה מביאים איש מנחתו, לכך נאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך, הקב"ה לבושו הוד והדר ונתן לשלמה הוד מלכות שנאמר (שם / דברי הימים / א כט) ויתן עליו הוד מלכות:²⁸⁸

And Solomon sat upon the throne of the Lord as king (1 Chron. XXIX, 23). Is it then possible for man to sit on the throne of God, of which it says: His throne was a flame of fire (Dan. VII, 9)? No; but just as God rules from one end of the world to the other and also has dominion over all kings, as it is said: All the kings of the earth shall give Thee thanks (Ps. CXXXVIII, 4), so did Solomon reign over the whole earth, as it says: And all the kings of the earth sought the presence of Solomon. . . . And they brought every man his present (II Chron. IX, 23-4). For this reason does it say: And Solomon sat upon the throne of the Lord as king.' God is cloaked in splendour and glory and He gave unto Solomon the splendour of royalty, as it says: And the Lord bestowed upon him such royal majesty (I Chron. XXIX, 23).²⁸⁹

²⁸⁸ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שמות רבה (וילנא) פרשת בא פרשה טו

²⁸⁹ Freedman: Midrash Rabbah. Band 3. Exodus, 1961, 197.

Der Midrasch möchte erklären, dass Schlomo speziell von Gott eingesetzt worden ist, um auf den Thron Gottes, wie in Divrei HaYamim 1 29,23 beschrieben ist, zu sitzen. Grund dafür ist, dass Schlomo über die ganze Welt herrschte, ähnlich wie Gott, dem Herrscher über alle Welten. Um diese besondere Rolle bestmöglich erfüllen zu können, habe Gott Schlomo metaphorisch mit Kleidern der Pracht und Würde ausgestattet. Diese Idee der umfassenden Herrschaft Schlomos über die physische Welt basiert auf Melachim I 5,1. In diesem Vers wird beschrieben, dass König Schlomo über alle Königreiche vom Euphrat bis zum Land der Plischtim und bis zur Grenze Ägyptens herrschte:

וְשִׁלְמֹה הָיָה מוֹשֵׁל בְּכָל־הַמְּמַלְכוֹת מִן־הַנְּהָר אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים וְעַד גְּבוּל מִצְרַיִם מִגִּשְׁיִם מִנְהָה וְעַבְדִּים אֶת־
שִׁלְמֹה כָּל־יְמֵי חַיָּו:

Und Schelomoh herrschte über alle Königreiche vom Strome an bis zum Lande der Pelischtim und bis zur Grenze Mizrajims; sie brachten Tribut und dienten Schelomoh alle Tage seines Lebens.

Diese – im Vergleich mit dem Midrasch Eschet Chayil recht limitierte – biblische Aussage wurde in der rabbinischen Literatur aufgegriffen und ausgebaut, etwa in Esther Rabbah 1:5. Darin wird Rabbi Hanina von Rabbi Elazar zitiert, welcher erklärte, dass die 127 Provinzen, über die laut Esther 1,1 der persische König Achaschverosch geherrscht habe, nur die Hälfte aller auf der Welt bestehenden Provinzen gewesen seien. Achaschverosch habe nur über die Hälfte der Welt regiert. Von König David und König Schlomo kann hingegen – in Anlehnung auf Divrei HaYamim 1 14,17 und den oben erwähnten Vers Melachim 1 5,1 – davon ausgegangen werden, dass sie über alle Provinzen der Welt – 252, um genau zu sein – geherrscht haben:

שבע ועשרים ומאה, ר' אלעזר בשם ר' חנינא והלא מאתים וחמשים ושתים אפרכיות הן בעולם,
ודוד שלט בכלן הה"ד (ד"ה = דברי הימים = א' י"ד) ויצא שם דוד בכל הארצות, שלמה שלט בכלן
הה"ד (מלכים א' ה') ושלמה היה מושל בכל הממלכות וגו':²⁹⁰

A HUNDRED AND SEVEN AND TWENTY. R. Eleazar said in the name of R. Hanina: Are there not two hundred and fifty-two governorships in the world? Now David ruled all over all of them, as it is written, And the fame of David ruled over all of them, as it is written, And the fame of David went out into all lands (I Chron. XIV, 17).

²⁹⁰ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: א פרשה א

Solomon also ruled over all of them, as it says, And Solomon ruled over all the kingdoms, etc. (I Kings V, I).²⁹¹

Das gleiche sagt Rabbi Elazar in weiterer Folge auch von König Achav, einem König der Omri-Dynastie, der in der Bibel als frevlerisch dargestellt wird. Im Vergleich zu König David, König Schlomo und besonders zum bösen König Achav erscheint König Achaschveroschs Reich signifikant weniger bedeutend.

Auch in Schir HaSchirim Rabbah 1,1 wird im Vergleich mit König David vermerkt, dass sein Vater König Schlomo auch von einem Ende der Welt zur anderen geherrscht habe:

אביו מלך מסוף העולם ועד סופו וזה מלך מסוף העולם ועד סופו:²⁹²

His father ruled from one end of the world to the other, and he ruled from one end of the world to the other.²⁹³

Angeregt wird diese Erklärung – genauso wie im oben zitierten Midrasch aus Schemot Rabbah – durch den Vers Divrei HaYamim I 29,23, der besagt, dass Schlomo auf dem Thron Gottes gesessen sei:

וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל-כִּסֵּא יְהוָה|לְמַלְכוֹ תַּחַת-דָּוִד אָבִיו וַיִּצְלַח וַיִּשְׁמְעוּ אֱלֹהֵי כָּל-יִשְׂרָאֵל:

Und Schelomoh setzte sich auf den Thron des Ewigen als König an Davids, seines Vaters, statt, und er hatte Erfolg, und ganz Jisrael hörte auf ihn.

Diese Formulierung wird in Schir HaSchirim Rabbah 1,1 problematisiert und genauso gelöst wie in Schemot Rabbah – dieser Thron symbolisiere die gesamte Welt, die Schlomo untertan sei:

ואת אמרת וישב שלמה על כסא ה', אלא מה כסאו של הקב"ה שולט מסוף העולם ועד סופו אף כסאו של שלמה שולט מסוף העולם ועד סופו,²⁹⁴

And you say 'And Solomon sat on the throne of the Lord'! What it means, however, is that just as the throne of the Holy One, blessed be He, has sway from one end of

²⁹¹ Freedman: Midrash Rabbah. Band 9. Esther. Song of Songs, 1961, Esther 21.

²⁹² Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א

²⁹³ Freedman: Midrash Rabbah. Band 9. Esther. Song of Songs, 1961, Schir Haschirim 6.

²⁹⁴ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א

the world to the other, so the throne of Solomon had sway from one end of the world to the other.²⁹⁵

In Pirkei de Rabbi Eliezer 11,14 und im Otzar Midraschim im Teil über den Midrasch der zehn Könige im Kapitel 1,7 wird dieses Narrativ ebenso verwendet. Beide Texte erzählen über die zehn Könige, die während ihrer jeweiligen Herrschaft die ganze Welt regiert hätten bzw. in der Zukunft über die ganze Welt regieren werden – der 9. König sei der Messias, der 10. König werde wieder Gott sein. Der erste König war Gott selbst, dann folgten Nimrod und Joseph. Als vierter König in dieser Liste wird in Pirkei de Rabbi Eliezer 11,14 König Schlomo angeführt:

מלך הרביעי זה שלמה שמלך מסוף העולם ועד סופו שנאמר ושלמה היה מושל בכל הממלכות
(מ"א ה א)²⁹⁶

Der vierte König – das war Salomo, der von einem Ende der Welt bis zum anderen herrschte, denn es heißt: Und Salomo herrschte über alle Königreiche (1 Kg 5,1).²⁹⁷

Im Otzar Midraschim im Teil über den Midrasch der zehn Könige im Kapitel 1,7 wird inhaltlich dieser Teil des Midraschs in Pirkei de Rabbi Eliezer wiedergegeben. Der Vers Melachim I 5,1 wird zudem ausführlicher zitiert.

Dass der Midrasch Eschet Chayil eine Auslegung über Batscheva und Schlomo beinhaltet, ist sehr treffend. Schlomo gilt, wie im Kapitel über das Buch Mischlei schon erwähnt, als dessen Verfasser. Die Verse 31,1-9, die Eschet Chayil einleiten, werden von Lemuel gesprochen und werden seiner Mutter, also Batscheva, zugeschrieben. Eine aggadische Erzählung dazu findet sich beispielsweise in bT Sanhedrin 70b. Im Midrasch Eschet Chayil kommt Schlomo durch seine Mutter Batscheva zu sprechen. Sie selbst wird als Frau dargestellt, die wertvolle Kleidung herstellt und diese ihrem Sohn zur Verfügung stellt. Damit ähnelt die rabbinische Batscheva der biblischen Batscheva in den ersten Kapiteln von Melachim II, in denen sie – vor allem im Vergleich zu den Kapiteln Schmuel II 11-12 – als aktiv handelnde Person auftritt. Die Kapitel Schmuel II 11-12 handeln von der Episode über David und Batscheva. Später in Kapitel 1-2 von Melachim II setzt sich Batscheva erfolgreich

²⁹⁵ Freedman: Midrash Rabbah. Band 9. Esther. Song of Songs, 1961, Schir Haschirim 14.

²⁹⁶ Börner-Klein: Pirke de-Rabbi Elieser, 2004, 117.

²⁹⁷ Börner-Klein: Pirke de-Rabbi Elieser, 2004, 116.

für die Rechte ihres Sohnes Schlomo ein, der Nachfolger seines Vaters werden soll. Ihr Einsatz für Schlomo könnte im Midrasch Eschet Chayil allegorisch durch das Herstellen von Kleidung für Schlomo dargestellt sein, die er benötigt, um sich als König präsentieren zu können.

8.2.15 Mischlei 31,23 – Michal

Der folgende Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil verbindet Mischlei 31,23 mit Michal, der Frau Davids. Eigentlich müsste die Verknüpfung eines Verses aus Eschet Chayil mit Michal vor der Verbindung zwischen dem Text Eschet Chayil und Batscheva kommen, da dies der Chronologie des Tanachs entsprechen würde. Das ist aber nicht der Fall: Obwohl Batscheva erst nach Michal auftritt, wird Batscheva im Midrasch Eschet Chayil zuerst angeführt.

In diesem Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil wird die Rettung Davids durch Michal rezipiert, als dieser von Schaul – seinem Vorgänger und Schwiegervater – verfolgt worden ist. Diese Episode ist SchmueI I 19, 11-18 vermerkt. Schaul ist von Hass auf David erfüllt und will ihn töten. Dafür schickt er eines Nachts eine Truppe von Soldaten zum Haus von Michal und David, um David unter Hausarrest zu stellen und ihn am nächsten Morgen zu töten (SchmueI I 19,11). Davids Frau Michal aber lässt ihn vor den Soldaten entkommen, indem sie ihn aus dem Fenster heimlich abseilt (SchmueI I 19,12). Zur Ablenkung legt sie ein mit Ziegenhaar drapiertes Götzenbild ins Bett, um die Soldaten zu täuschen (SchmueI I 19,13). Sie behauptet den Soldaten gegenüber, dass David krank wäre, und die Soldaten kehren zurück, ohne das Zimmer betreten zu haben. Schaul muss noch einmal Soldaten zu Michal schicken, um David töten zu lassen. Nun behauptet Michal, dass David sie mit dem Tod bedroht hätte, wenn sie ihm nicht bei der Flucht geholfen hätte. Schaul erzürnt, David gelangt zu SchmueI und die Auseinandersetzungen zwischen den beiden gehen weiter. Aufgrund von Michals Geistesgegenwart aber konnte David letztlich aus einer beinahe ausweglosen Situation entkommen. Auf Davids Weg zur Krone ist Michals Handelns wichtig für den weiteren Verlauf der Geschichte. Daher wird sie im Midrasch Eschet Chayil auch folgendermaßen gepriesen:

[בג] נודע בשערים בעלה. זו מיכל שהצילה דוד מן המיתה:

„Bekannt ist in den Toren ihr Mann“ (23). Das ist Michal, die den David vor dem Tod gerettet hat.

Mit dieser Kontextualisierung erschließt sich die zweite Hälfte des Midraschs, nicht aber die erste Hälfte bzw. die Zuschreibung Michals zum Vers 31,23 in Mischlei. Diese Verbindung wird erst nachvollziehbar, wenn man die weiteren Handlungsstränge und das Ende von Schmuel II betrachtet. Nach dem Tod König Schauls in Schmuel I 31 wird David König – zuerst über Chevron (Schmuel II 2), dann über ganz Israel (Schmuel II 5). Im 6. Kapitel wird nach dem Sieg über die Plischtim der von ihnen geraubte Aron Hakodesch nach Jerusalem überführt. Bei diesem Ereignis tanzt David in Freude um den Aron herum, weshalb Michal ihn stark kritisiert (Schmuel II 6,16; 6,20-22). Im nächsten Vers wird vermerkt, dass Michal bis zum Tage ihres Todes keine Kinder hatte (Schmuel II 6,23). In der rabbinischen Literatur wird dieser Vers, der nicht eindeutig besagt, ob Michal letztlich Kinder hatte oder nicht, verschiedenartig ausgelegt.²⁹⁸ Von einem kausalen Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen wird aber zumeist ausgegangen. Einige Kapitel weiter – nach Avshaloms Revolte, dessen Tod und Davids Trauer – zeigt sich David in Schmuel II 19,9 wieder seinen Untertanen. Er sitzt am Tor der Stadt:

וַיִּקַּם הַמֶּלֶךְ וַיֵּשֶׁב בַּשַּׁעַר וְלִכְלֵ-הָעָם הִגִּידוּ לְאֹמֶר הַיָּהּ הַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב בַּשַּׁעַר וַיָּבֵא כָל-הָעָם לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ
וַיִּשְׂרָאֵל כָּס אִישׁ לְאֹהֲלָיו:

Da stand der König auf und setzte sich ins Tor. Und man sagte dem ganzen Volke, indem man sprach: Siehe, der König sitzt im Tor! Und das ganze Volk kam vor den König; Jisrael aber war geflohen, ein jeglicher zu seinem Zelte.

Diese assoziative Verbindung zwischen dem Tor, an dem der Mann der Eschet Chayil sitzt, und dem Tor, an dem David sitzt, könnte eine Möglichkeit sein, um die Zusammenstellung dieses Abschnitts im Midrasch Eschet Chayil zu erklären. Konkretere Verbindungen konnten abseits der folgenden Stelle im Yalkut Schimoni jedoch nicht ausgemacht werden:

נודע בשערים בעלה זו מיכל שהצילה את דוד מן המיתה:²⁹⁹

²⁹⁸ Vgl. Midrash Lekach Tov, Genesis 35:16:3; Sanhedrin 21a:15; Bamidbar Rabbah 4:20.

²⁹⁹ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

„Bekannt ist in den Toren ihr Mann“ (23), das ist Michal, die den David vor dem Tod gerettet hat.

Hier wird lediglich in Kürze wiedergegeben, was im Midrasch Eschet Chayil erwähnt wird. Was die Darstellung Michals im Midrasch Eschet Chayil betrifft, so kann jedenfalls gesagt werden, dass diese sehr der biblischen Darstellung von Michal ähnelt. Michal wird im Midrasch als aktiv handelnde Person dargestellt, die das Leben von David gerettet und somit eine wichtige Rolle auf seinem weiteren Weg gespielt hat. Sie wird, wie andere Frauen im Midrasch Eschet Chayil und in der rabbinischen Literatur im Allgemeinen, durch Männer in ihrem Umfeld definiert.³⁰⁰

8.2.16 Mischlei 31,24 – die Mutter Schimschons

Die Mutter Schimschons wird im folgenden Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil mit Mischlei 31,24 verbunden.

סדין עשתה ותמכור. זו אמו של שמשון שנושעו ישראל על ידו:

„Sie stellt linnene Untergewänder her und verkauft sie“ (24). Das ist die Mutter von Schimschon, durch dessen Hand Israel gerettet wurde.

Wieder einmal haben wir es mit einer Frau zu tun, deren Namen im Tanach nicht bzw. nicht direkt erwähnt wird. Die Mutter Schimschons wird mit dem Vers 31,24 in Verbindung gesetzt, in dem es darum geht, dass die Eschet Chayil Kleider herstellt, diese verkauft und mit Kanaanitern Handelskontakte pflegt. Die Mutter sorgt für ihren Sohn, der später dazu beiträgt, Israel aus der Hand der Plischtim zu retten (Schoftim 13,5; 15,20; 16,31). Interessant ist, dass im Yalkut Schimoni zu Mischlei 31 (Remez 964) der rabbinische Name für die im Buch Schoftim namenlos bleibende Mutter Schimschons angeführt wird – Zlalponit (צללפונית) wird dort erwähnt, deren Sohn Schimschon Israel 20 Jahre lang versorgt habe:

סדין עשתה ותמכור זו צללפונית שיצא ממנה שמשון שפרנס את ישראל עשרים שנה:³⁰¹

³⁰⁰ Vgl. Raveh: *Feminist Rereadings of Rabbinic*, 2014, xviii.

³⁰¹ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

„Sie stellt linnene Untergewänder her und verkauft sie“ (24), das ist Zlailponit, von der Schimschon hervorgekommen ist, der Israel 20 Jahre lang erhielt.

Ansonsten finden sich in der rabbinischen Literatur keine ähnlichen Stellen über diese biblische Protagonistin. Sie wird besonders stark durch ihren Sohn und ihre Mutterschaft definiert³⁰² – so sehr, dass sie in der biblischen Tradition gar keinen Namen trägt. In der rabbinischen Literatur verfügt die Mutter Schimschons nur selten über einen eigenen Namen.

8.2.17 Mischlei 31,25 – Elischeva bat Aminadav

Zum nächsten Abschnitt finden sich wieder mehr biblische und rabbinische Quellen. Der Vers 31,25 aus Mischlei wird im Midrasch Eschet Chayil Elischeva bat Aminadav zugeordnet. Elischeva bat Aminadav war Teil jener Generation, die aus Ägypten ausgezogen ist. Sie wird mit dem Vers 31,25 in Verbindung gebracht, in dem das Gewand der Eschet Chayil mit den Begriffen עוז והדר – Kraft und Pracht – beschrieben wird. Von ihr wird gesagt, dass sie bis zum letzten Tag ihres Lebens lache, also frohen Mutes sei, denn Elischeva habe, wie der Midrasch ausführt, vier freudvolle Ereignisse an einem Tag erlebt:

[כה] עוז והדר לבושה. זו אלישבע בת עמינדב שראתה ארבע שמחות [ביום אחד], אחיה נשיא, ובעלה כהן גדול, ואחי בעלה מלך, ושני בניה פרחי כהונה.

„Kraft und Pracht sind ihr Gewand“ (25). Das ist Elischeva bat Aminadav, die vier Festlichkeiten an einem Tag gesehen hat: ihr Bruder wurde Prinz, ihr Ehemann Hohepriester, der Bruder ihres Ehemanns König und zwei ihrer Kinder Sprösslinge der Priesterschaft.

Elischeva war eine familiär sehr gut vernetzte Person im Volk Israel. Ihr Bruder Nachschon war Anführer des Stammes Yehuda. Sie war mit Aharon, dem Hohepriester, verheiratet und durch diesen mit Mosche verschwägert, dem Anführer des Volkes Israel. Ihre Nachkommen – Nadav, Ithamar, Elazar und Avihu – waren Priester (Schemot 6,23). An besagtem Tag wurden ihre Familienangehörigen befördert und erhielten die Titel, Rollen und Aufgaben, für die sie in der jüdischen Tradition bekannt sind.

³⁰² Vgl. Miralles-Maciá: Andersheiten im Midrasch, 2021, 195-196.

Der Midrasch Eschet Chayil gibt keine Auskunft darüber, um welchen Tag es sich handelt, an dem Elischeva diese vier freudigen Ereignisse miterleben konnte. Sucht man in der Torah nach diesem Tag, wird man im Buch Vayikra fündig, dessen Narrativ acht Tage spannt. Nach einer 7-tägigen Vorbereitung werden Aharon und seine Söhne in das Priesteramt eingeführt, und zwar am ersten Nissan (Seder Olam 7,1; Ibn Ezra zu Vayikra 9,1). An diesem Tag sterben auch Nadav und Avihu. Sie fanden frühzeitig ihren Tod, als sie fremdes Feuer zum Altar bringen wollten (Vayikra 10,1-3). Dies wird im Midrasch Eschet Chayil aber nicht erwähnt.

In bT Zevachim 102a werden jedoch alle Ereignisse zusammengeführt:

חמש שמחות היתה אלישבע יתירה על בנות ישראל יבמה מלך אישה כהן גדול בנה סגן בן בנה משוח
מלחמה ואחיה נשיא שבט ואבילה על שני בניה

In fünf Beziehungen war Elišebá bedeutender als die übrigen Töchter Jisraéls: ihr Schwager war König, ihr Gatte Hochpriester, ihr Sohn Priestervorsteher, ihr Enkel Feldpriester und ihr Bruder Stammesfürst, und sie trauerte über ihre beiden Söhne.

In bT Zevachim geht es um die Frage, ob Mosche selbst ein Kohen war oder nicht und diese Baraita wird in der Diskussion zu Rate gezogen. Die Baraita legt nicht vier, sondern fünf Gründe dar, warum sich Elischeva am Tag der Einweihung des Ohel Moed freute. Mosche wurde König, Aharon Hohepriester, ihr Sohn – Elazar – stellvertretender Hohepriester und ihr Bruder – Nachschon – wurde Prinz. Daneben wird auch Pinchas erwähnt, der Priester für den Krieg wurde. Er kommt im Midrasch Eschet Chayil gar nicht vor. Und noch etwas wird in bT Zevachim 102a angeführt, das im Midrasch Eschet Chayil keine Erwähnung findet: Neben der schönen Erinnerungen, die Elischeva von diesem Tag mitnehmen konnte, musste sie auch den Tod zweier ihrer Kinder – Nadav und Avihu – miterleben. Sie hatten laut Vayikra 10,1-2 ein fremdes Feuer zum Altar gebracht, weswegen sie umgehend getötet wurden.

Auch im Midrasch zu Mischlei 31 im Yalkut Schimoni (Remez 964) wird dieser traurige Aspekt jenes Tages nicht erwähnt. In einer leicht abgewandelten Reihenfolge werden bloß die vier Verwandten Elischevas erwähnt, die am Tag der Einweihung des Tempels neue, wichtige Aufgaben und Rollen erhielten:

עז והדר לבושה זו אלישבע בת עמינדב שראתה ארבע שמחות ביום אחד, בעלה כהן, אחיה נשיא,
בניה סגני כהונה, יבמה מלך.³⁰³

„Kraft und Pracht sind ihr Gewand“ (25), das ist Elischeva bat Aminadav, die vier Festlichkeiten an einem Tag gesehen hat: ihr Ehemann wurde Hohepriester ihr Bruder wurde Prinz, ihre Söhne Stellvertreter der Priesterschaft, ihr Schwager König.

Ganz anders hingegen argumentiert Vayikra Rabbah 20,2. Hier werden ebenfalls fünf, und nicht vier, Gründe erwähnt, warum der Tag der Einweihung des Ohel Moeds ein Freudentag für Elischeva sein hätte können. Jener Tag verblieb aber, wie auch in bT Zevachim 102a beschrieben, kein froher Tag in Elischevas Erinnerung, da an diesem Tag auch zwei ihrer Söhne getötet worden sind – und so verwandelte sich die Freude umgehend in Trauer:

אלישבע בת עמינדב לא שמחה בעולם שראתה ה' כתרים ביום אחד יבמה מלך אחיה נשיא בעלה
כהן גדול שני בניה ב' סגני כהונה פנחס בן בנה משוח מלחמה כיון שנכנסו בניה להקריב ונשרפו
נהפכה שמחתה לאבל הה"ד אחרי מות שני בני אהרן.³⁰⁴

Elisheba the daughter of Amminadab did not enjoy happiness in the world. True, she witnessed five crowns [attained by her relatives] in one day: her brother-in-law was a king, her brother was a prince, her husband was High Priest, her two sons were both Deputy High Priests, Phinehas her grandson was a Priest anointed for war. But when her sons entered to offer incense and were burnt, her joy was changed to mourning. Thus it is written, AFTER THE DEATH OF THE TWO SONS OF AARON.³⁰⁵

Dieser Midrasch findet sich an einer Stelle in Vayikra Rabbah, in der Beispiele angeführt werden, warum Israel keine wahre Freude in dieser Welt habe könne, sondern diese für die kommende Welt vorbehalten sei. Verdeutlicht wird dies u.a. durch den Midrasch über Elischeva. Ähnlich wird das Narrativ über Elischevas Gründe zur Freude und zur Trauer am Tag der Einweihung des Ohel Moed im Schir Haschirim Rabbah 3,6,7 dargestellt. Hier wird die anfängliche Freude Elischevas am Ende Schock und Bestürzung, versinnbildlicht durch Rauchsäulen, in die sich Elischeva metaphorisch verwandelt:

ז מי זאת עולה וגו', מדבר באלישבע בת עמינדב, אמרו אלישבע בת עמינדב ראתה חמש שמחות
ביום אחד, ראתה יבמה מלך, ואחיה נשיא, ובעלה כהן גדול, ושני בניה סגני כהונה, ופנחס בן בנה

³⁰³ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ליקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

³⁰⁴ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ויקרא רבה (וילנא) פרשת אחרי מות פרשה כ

³⁰⁵ Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 4. Leviticus. (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961, 254.

משוח מלחמה, כיון שנכנסו בניה להקריב יצאו שרופין ונהפכה שמחתה לאבל, מיד נעשית כתימרות עשן:³⁰⁶

Who IS THIS THAT COMETH UP, etc. The text speaks of Elisheba the daughter of Amminadab. They said: Elisheva the daughter of Amminadab experienced five joys on one day. She saw her brother-in-law a king, her brother a prince, her husband high priest, her two sons deputy high priests, and Phinehas her grandson the priest anointed for war. When her sons went in to offer incense, they were burnt, and her joy was turned to mourning; straightway she became like pillars of smoke.³⁰⁷

Nach der zeitlichen Einordnung der Geschehnisse, die schon eingangs erwähnt worden sind, bringt auch Seder Olam Rabbah im Kapitel 7.1 diesen Midrasch und erwähnt sowohl die freudigen Ereignisse als auch den tragischen Tod Nadavs und Avihus:

בו ביום נמצאת אלישבע בת עמינדב יתרה על ישראל ארבע שמחות ואבל אחד, יבמה מלך, ובעלה כהן גדול, אחיה נשיא, ובניה סגני כהונה, ואבלה בשני בניה נדב ואביהוא, ויש אומרים אף בן בנה משוח מלחמה זה פינחס:³⁰⁸

An diesem Tage hatte Elišeb'a, die Tochter 'Aminadabs, vier Freuden und eine Trauer mehr als die anderen Israelitinnen. Nämlich ihr Schwager war König, ihr Mann Hoherpriester, ihr Bruder Fürst, und ihre beiden Söhne stellvertretende Priester; die Trauer war wegen des Todes ihrer beiden Söhne, Nadab und Abihu. Einige behaupten, auch ihre Enkel, nämlich Pinhas, sei der zum Krieg gesalbte Hohepriester gewesen.³⁰⁹

Aus der Zusammensicht der Quellen wird deutlich, dass der Midrasch Eschet Chayil die positiven, freudigen Ereignisse des Tages der Inauguration des Ohel Moeds hervorhebt. Dies ist auch für den in vielen Abschnitten inhaltlich ähnliche Midrasch im Yalkut Schimoni (Remez 964) der Fall. Die tragische Geschichte über den Tod Nadavs und Avihus am selben Tag wird nicht erwähnt und auch nicht angedeutet. In Anbetracht der relativ großen Zahl an Midraschim, die sehr wohl den Tod Nadavs und Avihus erwähnen, kann die Auslegung im Midrasch Eschet Chayil als bewusst selektiv und in Positive verzerrend bewertet werden. Somit werden die erfolgreichen, positiven familiären Beziehungen Elischevas sowie ihre Position innerhalb ihrer Familie und des Volkes Israel hervorgehoben. Die Auslegung idealisiert Elischeva bat Aminadav – eine Tendenz, die sich auch in anderen Abschnitten

³⁰⁶ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ג

³⁰⁷ Freedman: Midrash Rabbah. Band 9. Esther. Song of Songs, 1961, Schir Haschirim 159.

³⁰⁸ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: סדר עולם רבה (ליינר) פרק ז

³⁰⁹ Marx, Alexander: Seder 'Olam. (Cap. 1 - 10). Nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben, übersetzt und erklärt. Berlin: Itzkowski, 1903, 27.

des Midrasch Eschet Chayil zeigt und Teil eines größeren Phänomens der Darstellung biblischer Frauen in der rabbinischen Literatur ist.³¹⁰ Elischeva befand sich inmitten der Führer des jüdischen Volkes zur Zeit des Auszugs aus Ägypten und in der Zeit der Wüstenwanderung. Wie sich die Eschet Chayil in edle Kleider hüllt, so ist Elischeva von Familienmitgliedern umgeben, die innerhalb der jüdischen Nation besonders wichtige und federführende Rollen einnehmen, doch von ihrer Trauer ist keine Rede.

8.2.18 Mischlei 31,26 – die weise Frau

Im nächsten Teil des Midrasch Eschet Chayil wird der Vers 31,26 in Verbindung mit der weisen Frau von Abel gesetzt, die eine zentrale Figur im Kapitel 20 des Buches Schmuel II ist. Sie rettet die Stadt Abel, auch Bet Ma'acha genannt, vor der Zerstörung, indem sie mit Joav, dem militärischen Anführer von König Davids Truppen, verhandelt. Der Stadt droht die Zerstörung, weil sich Scheba ben Bichri dort aufhält, der sich zuvor gegen David aufgelehnt hat und nun von prodauidischen Truppen verfolgt wird. Die weise Frau verhindert durch ihr Eintreten eine Eskalation der gewalttätigen Auseinandersetzungen und zahlreiche zivile Opfer. Sie verhandelt mit Joav um das Wohl der Stadt und betont, dass ihre Einwohner*innen Frieden wollten. Joav willigt ein, mit der Auslieferung Scheba ben Bichris die Stadt zu verschonen. Die weise Frau leitet diese Bedingung an die Bewohner*innen der Stadt weiter. Sie erhält deren Zustimmung für die weitere Vorgehensweise zum Wohle der Stadt und Scheba ben Bichris Kopf wird Joav übergeben. Die Stadt bleibt heil:

פיה פתחה בחכמה וגו'. זו אשה חכמה, שאמרה שמעו שמעו אמרו נא אל יואב קרב עד הנה ואדברה אליך (שמואל ב כ טז), שהצילה את העיר בחכמתה וזו היתה סרח בת אשר:

„Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit“ (26). Das ist die weise Frau, die sagte: „Höret! Höret! Sprecht doch zu Joav: tritt näher, dass ich zu dir rede“ (Schmuel II 20,16), die die Stadt durch ihre Weisheit rettete, und dies war Serach, die Tochter Aschers.

Die Warnung, die sie ausspricht, wird im Midrasch Eschet Chayil mit dem Lemma „פיה פתחה בחכמה“ in Verbindung gebracht. In diesem Vers geht es um die Weisheit und Lehre der Menschengüte (חסד) der Eschet Chayil. Diese werden im Midrasch mit den Worten der

³¹⁰ Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung, 2021, 9.

weisen Frau in Verbindung gebracht. Aus den Worten der Tora im biblischen Text werden also Worte der Rettung im vorliegenden rabbinischen Text.

In den biblischen Texten bleiben sowohl die weise Frau von Abel als auch die Eschet Chayil namenlos. In einigen Versionen des Midrasch Eschet Chayil ist dies nicht der Fall: Im Midrasch Mischlei (Originaltext siehe oben) und im Yalkut Schimoni zu Mischlei 31 (Remez 964) wird die weise Frau mit einer anderen biblischen Frau gleichgesetzt – Serach bat Ascher:

פיה פתחה בחכמה, אשה חכמה שדבר עם יואב וסרח בת אשר היתה:³¹¹

„Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit“ (26), das ist die weise Frau, die mit Joav sprach, und sie war Serach, die Tochter Aschers.

Serach bat Ascher kommt an zwei Stellen in der Torah vor – in Bereschit 46,17 und Bamidbar 26,46. Im Buch Bereschit ist sie es, die Jaakov die Botschaft überbringt, dass Josef noch am Leben sei. Im Buch Bamidbar kommt sie in einer Liste von Personen vor, die aus Ägypten ausgezogen sind. Die große zeitliche Distanz beider Ereignisse hat die Rabbinen dazu gebracht, mehr über diese bemerkenswerte Frau nachzudenken und festzuhalten, weshalb innerhalb der rabbinischen Tradition von ihr nicht nur gesagt wird, dass sie ein sehr langes Leben hatte, sondern dass sie auch eine von zehn Menschen war, die lebend ins Paradies, in den Gan Eden eingetreten seien. Daraus haben sich einige Traditionen entsponnen, die Serach bat Asher mit verschiedenen Frauen im Tanach gleichsetzen, so auch mit der weisen Frau von Abel.³¹² In Bereschit Rabbah 94,9 wird außerdem der Frage nachgegangen, wer Teil der siebzig Personen war, die nach Ägypten gezogen waren. Als eine mögliche Person wird Serach bat Asher aufgeführt, die umgehend mit der Erzählung im Buch Schmuel II und der weisen Frau von Abel verbunden wird. Die Konversation zwischen der weisen Frau und Joav wird in diesem Midrasch näher ausgelegt.

³¹¹ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

³¹² Vgl. Kadari, Tamar: Serah, daughter of Asher. Midrash and Aggadah. In: Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia. Jewish Women's Archive. 27.02.2009. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/serah-daughter-of-asher-midrash-and-aggadah> [16.08.2020].

Auch in Kohelet Rabbah zum Vers 9,18 wird die weise Frau von Abel mit Serach bat Ascher gleichgesetzt. Dies geschieht auf Basis eines Verses aus Kohelet, der die Lehren aus dem Buch Schmueel II gut zusammenfasst:

טוֹבָה חֲכָמָה מִכָּל קַרְבַּיִם וְחוּטָא אֶחָד יִאֲבֵד טוֹבָה הַרְבֵּה:

Besser ist Weisheit als Kriegswaffen, doch ein einzelner Sünder verdirbt viel Gutes.

In diesem Midrasch wird die Weisheit mit den Worten der weisen Frau in Verbindung gesetzt. Der Sünder ist Scheba ben Bichri, aufgrund dessen beinahe die ganze Stadt Abel zerstört worden wäre, wäre es nicht die weise Frau gewesen, die mit ihrer Weisheit Joav überzeugen konnte, von einer Zerstörung abzusehen. Im Midrasch Tanchuma (Buber) Vayera 12 werden die vorher dargestellten Narrative über Serach bat Ascher aufgegriffen und miteinander verbunden – das Kapitel 12 in Schmueel II wird näher elaboriert, auf Serach bat Ascher bezogen und mit Kohelet 9,18 verknüpft.

Die Hervorhebung der Weisheit der Frau aus Schmueel II in der biblischen und rabbinischen Tradition und die rabbinischen Narrative über Serach bat Ascher legen eine Fusion beider Charaktere mit der Eschet Chayil im Midrasch Eschet Chayil nahe. Weisheit wird bei beiden biblischen Charakteren nicht vorrangig als Wissen verstanden, sondern als Feingefühl und Verhandlungskraft. Dies kommt auch im Midrasch Eschet Chayil zum Ausdruck, indem hervorgehoben wird, dass die Eschet Chayil, alias die weise Frau von Abel, alias Serach bat Ascher, durch ihre Weisheit Menschenleben gerettet hat.

Im biblischen Text von Eschet Chayil herrscht eine gewisse Balance zwischen der Weisheit, mit der die Eschet Chayil ihren Mund öffnet, und der Menschengüte, die auf ihrer Zunge ist. Die Eschet Chayil vermittelt beides – Weisheit und gute Taten. In der rabbinischen Auslegung wird der Fokus auf Handlungen gelegt – genauer gesagt auf Verhandlungskraft und das Retten von Menschenleben. Betrachtet man den inhaltlichen Kontext des biblischen Texts und des hier besprochenen Midraschs, so wird auch ersichtlich, dass die Weisheit und Menschengüte der biblischen Eschet Chayil auf ihr engeres Umfeld beschränkt ist (vgl. Mischlei 31,27, in dem der Haushalt der Eschet Chayil im Mittelpunkt steht). Im Midrasch Eschet Chayil zum Vers 31,26 aber rettet die Protagonistin durch ihre Weisheit eine ganze Stadtbevölkerung. Der biblische Text wird also durch die rabbinische

Lektüre im Midrasch Eschet Chayil erweitert³¹³ und der Handlungsspielraum der Frau, die ihren Mund mit Weisheit öffnet, wird größer – zumindest wenn das Schicksal einer ganzen Stadt auf dem Spiel steht.

8.2.19 Mischlei 31,27 – die Frau von Ovadia

Die Frau des Propheten Ovadia – die im Tanach wie auch in der rabbinischen Tradition namenlos bleibt – wird im nächsten Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil mit Lemma Mischlei 31,27 in Verbindung gebracht. Sie ist jene Frau, über die hier gesagt wird, dass sie die Vorgänge in ihrem Haus überwachen würde und das „Brot des Müßiggangs“ (Mischlei 31,27) nicht esse. Begründet wird diese Assoziation mit einem Verweis auf ihre guten Taten: Sie habe ihre Söhne erfolgreich vor dem Götzendienst unter bzw. mit König Achav bewahrt, wie der Yalkut Schimoni zu Mischlei 31 (Remez 964)³¹⁴ und der Midrasch Eschet Chayil, der hier zitiert wird, fast wortgenau erläutern:

צופיה הליכות ביתה. זו אשתו של עובדיה, שהצילה בניה ולא עבדו עבודה זרה עם אחאב:

„Sie überwacht die Vorgänge in ihrem Haus!“ (27). Das ist die Frau von Ovadia, die ihre Söhne rettete, dass sie nicht Götzendienst leisteten mit Achav.

Der Prophet Ovadia verfasste nach der jüdischen Tradition auch ein nach ihm benanntes Buch, das in den Kanon des Tanachs aufgenommen worden ist. Raschi verweist in seinem Kommentar zum ersten Vers dieses Buches, in dem Ovadia als Person näher vorgestellt wird, auf eine Sugya in bT Sanhedrin 39b: Ovadia war ein Minister des frevlerischen Königs Achav und seiner Frau Isevel gewesen.³¹⁵ Er war aber ein gottesfürchtiger Mann und nutzte seine Position, um Propheten zu retten. Die Propheten waren ein Dorn im Auge Isevels. Die Königsgattin wollte sie alle töten, doch Ovadia rettete 100 von ihnen und versteckte 50 davon in einer Höhle und versorgte sie mit Nahrung und Wasser (Melachim I 18,2-4):

³¹³ Vgl. Valler: Who is the ēšet ḥayil in Rabbinic Literature?, 1995, 96-97.

³¹⁴ Vgl. Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

³¹⁵ Vgl. Raschi, Ovadia 1 in: Kohen, Menachem (Hg.): Mikraot Gedolot HaKeter. Sefer Trei Asar. Ramat-Gan: Bar Ilan University, 2019.

וַיֵּלֶךְ אֵלָיוּ לְהִרְאוֹת אֶל־אֲחָאָב וְהָרַעַב חָזַק בְּשֹׁמְרוֹן: וַיִּקְרָא אֲחָאָב אֶל־עַבְדָּיוּ: אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת
 וְעַבְדָּיוּ הָיָה יָרָא אֶת־יְהוָה מְאֹד: וַיְהִי בְּהַכְרִית אֵיזָבֵל אֶת נְבִיאֵי יְהוָה וַיִּקַּח עַבְדָּיוּ הַמָּאָה נְבִיאִים
 וַיַּחְבִּיֵּאֵם חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְעָרָה וּכְלִבָּלָם לֶחֶם וּמַיִם:

Und Eljahu ging, sich Ach'aw zu zeigen; der Hunger aber war stark in Schomron. Und Acha'w rief Owadjahu, der über das Haus gestellt war; Owadjahu aber fürchtete den Ewigen sehr. Es geschah nämlich, als Isewel die Propheten des Ewigen ausrottete, da nahm Owadjahu hundert Propheten und verbarg sie, je fünfzig Mann in einer Höhle, und versorgte sie mit Brot und Wasser.

Wie genau Ovdia die Propheten unterstützte und rettete, wird in Schemot Rabbah 31,4 näher ausgeführt. Aufgrund der couragierten Aktion Ovdias wurde ihm laut bT Sanhedrin 39b selbst die prophetische Gabe verliehen. Durch seinen Mut, sein Eintreten für Gott und seine Wohltätigkeit wurde er Teil der prophetischen Gemeinschaft. Eine Anspielung auf diese Episode, auf die Raschi³¹⁶ aufmerksam macht, findet sich später im Buch Melachim II 4,1:

וְאִשָּׁה אַחַת מִנְשֵׂי בְנֵי־נְבִיאִים צָעָקָה אֶל־אֵלִישָׁע לֵאמֹר עַבְדְּךָ אִישִׁי מֵת וְאַתָּה יָדַעְתָּ כִּי עַבְדְּךָ הָיָה
 יָרָא אֶת־יְהוָה וְהִנֵּשָׂה בָּא לְקַחַת אֶת־שְׁנֵי יְלָדָי לִּי לְעַבְדִּים:

Eine Frau von den Frauen der Prophetenjünger schrie Elischa an, indem sie sprach: Dein Knecht, mein Mann, ist tot, und du weißt, dass dein Knecht den Ewigen fürchtete; nun kommt der Gläubiger, um meine beiden Kinder sich zu Sklaven zu nehmen.

Hier geht es um eine Frau von den Frauen der Propheten, die in Armut lebt und sich an Elischa wendet, da sie Angst hat, dass ihre Söhne von einem Steuereintreiberin die Sklaverei verkauft werden könnten. Elischa vollbringt daraufhin ein Ölvermehrungswunder und kann somit die Angst der Frau stillen. Sie kann das so gewonnene Öl verkaufen und mit dem Erlös ihre Schulden begleichen (Melachim II 4,1-7). Nach Raschi handelt es sich hier um die Frau des verstorbenen Ovdias.

Wie im Midrasch Tanchuma, Ki Tisa 5:7 im Namen Rav Manis erwähnt wird, war der Hilferuf von Ovdias Frau von zentraler Bedeutung für das Weiterleben des jüdischen Volkes:

³¹⁶ Vgl. Raschi zu Melachim II 4,1 in Mikraot Gedolot. Neviim uKetuvim. Neviim Rischonim. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

א"ר מני אלולי זכות אשתו של עובדיהו כבר כלו ישראל באותה שעה, ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמר (שם /מלכים ב' ד'):³¹⁷

R. Mani sagte: Wäre es nicht wegen des Verdienstes der Frau von Ovadia gewesen, wäre Israel schon zu dieser Zeit vernichtet worden: Eine Frau von den Frauen der Prophetenjünger schrie Elischa an, indem sie sprach (Melachim II 4:1).

Dieser Midrasch schreibt der Frau Ovadias eine wichtige Rolle in der Geschichte Israels zu. Doch obwohl der zitierte Vers aus der Episode um das Ölwunder stammt, ist unklar, ob sich die Aussage von Rav Mani nicht vor allem auf ihre Involvierung bei der Rettung der Propheten beruht, da dies durch die Formulierung „וְאִשָּׁה אַחַת מִנְּשֵׁי בְנֵי הַנְּבִיאִים“ angedeutet wird. In einem ähnlichen Wortlaut wird Rav Mani in Bezug auf die Frau Ovadias in Psikta de Rav Kahana 2,5 zitiert.

Eine Verbindung zwischen dem Narrativ um die Frau, die als Frau Ovadias identifiziert wird, und dem Vers 31,27 von Mischlei kann insofern gesehen werden, als dass das Ölwunder unter Anwesenheit der Frau in ihrem Haus stattgefunden hat. Elischa hat sie davor noch extra angewiesen, die Türe hinter sich und ihren Söhnen zu schließen. In Mischlei 31,27 ist es die Eschet Chayil, die über die Vorgänge in ihrem Haus wacht. Beide sind also physisch im Hause präsent. Zudem drücken sowohl der Vers in Mischlei 31,26 als auch der Vers in Melachim II 4,1 aus, wie sehr sich die Protagonistinnen um die Mitglieder ihres Hauses sorgen – die Eschet Chayil wacht über sie, die Frau Ovadias wendet sich hilfeschend an Elischa, um sie vor dem Götzendienst mit Achav zu bewahren. Mit Ovadias Engagement für die Propheten im Hintergrund, das nicht ohne Zutun und ohne große Unterstützung seiner Frau möglich scheint, kann der zweite Teil des Verses erklärt werden: Die Frau Ovadias isst kein Brot des Müßiggangs, weil sie selbst es ist, die Brot und Wasser verteilt. Zudem sind sie und ihr Mann keineswegs faul, sondern handeln zum richtigen Zeitpunkt in richtiger Weise, um die Propheten vor Isevel und Achav zu retten. Außerdem weisen die Verse Melachim II 4,1-7 darauf hin, dass sie sich das Brot der Faulheit gar nicht leisten kann, lebt sie doch in Armut und muss um das spirituelle und physische Überleben ihrer selbst und ihrer Kinder fürchten.

³¹⁷ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשת כי תשא (ורשא) מדרש תנחומא

Der Midrasch Eschet Chayil stellt die Frau Ovadias als aktiv handelnde Frau dar. Im Kontext von Melachim II 4,1-7, der Geschichte des Ölwunders, ist dies sicherlich nachvollziehbar. Weniger deutlich rezipiert der Midrasch die Frau Ovadias als Beteiligte in der Rettung der Propheten. In der rabbinischen Literatur, mit eventueller Ausnahme des oben zitierten Midraschs aus dem Midrasch Tanchuma, ist es Ovadia selbst, der mit ihrer Rettung in Verbindung gebracht wird. Seine Frau wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt und es entsteht der Anschein, als ob sie wohl nicht federführend daran beteiligt war. Im Midrasch Eschet Chayil wird daher die Rettung ihrer beider Söhne vor dem Götzendienst betont.

8.2.20 Mischlei 31,28 – die Schunamitin

Gleich im Anschluss an die Erzählung über das Ölwunder, das Elischa vollbracht hat, folgt im Buch Melachim II die Geschichte über die Schunamitin. Dies ist auch die nächste Frau, die im Midrasch Eschet Chayil einen Vers zugeordnet bekommt. Die Schunamitin, eine arme Witwe, wird mit dem Vers aus Mischlei 31,28 in Verbindung gebracht – „קמו בניה ויאשרוה“.

קמו בניה ויאשרוה. זו שונמית, שנקראת אשה גדולה, ומפני מה – מפני שהחזיקה באלישע לאכול:

„Ihre Söhne stehen auf und preisen sie.“ (28) Das ist die Schunamitin, die als „vornehme Frau“ bezeichnet wird. Und aus welchem Grund? Weil sie Elischa dazu gedrängt hat zu essen (Melachim II 4,8).

In der ausführlichen Erzählung über die Schunamitin wird berichtet, dass diese für Elischa Unterkunft, Speis und Trank zur Verfügung stellte. Sie wird gleich zu Beginn als große, wohlhabende Frau, als אִשָּׁה גְדוֹלָה (Melachim II 4,8), bezeichnet. Sie bereit für Elischa ein Zimmer mit Bett, Tisch, Sessel und Lampe vor (Melachim II 4,10), damit er, wenn er in ihrer Gegend unterwegs auf Reisen ist, in ihrem Haus übernachten kann. Die Schunamitin – ihr eigentlicher Name kommt in der Erzählung nicht vor – war darum bemüht, Elischa ausreichend Essen zu geben und ihn gut zu versorgen. Sie und ihr Mann waren kinderlos und Elischa prophezeite ihnen, im kommenden Jahr einen Sohn umarmen zu können (Melachim II 4,16). Tatsächlich gebar die Schunamitin ein Jahr später ein Kind. Die offensichtlichen Parallelen zwischen der Geschichte der Schunamitin und Sara werden in Bereschit Rabbah 5,2 angesprochen.

Im zweiten Teil der Geschichte der Schunamitin verausgibt sich der Sohn einmal bei der Ernte, wird sehr krank und starb (Melachim II 4,20). Die Schunamitin, in großer Trauer und Sorge um ihr einziges Kind, macht sich auf, um Elischa zu finden. Sie bringt Elischa zu ihrem Sohn und dieser schafft es durch eine Wundertat, ihn wieder zum Leben zu erwecken (Melachim II 4,33-35). Der biblische Text erzählt wenig über die emotionalen oder verbalen Reaktionen der Mutter nachdem sie ihr Kind wieder lebendig sah, suggeriert aber Dankbarkeit gegenüber Elischa – sie fällt zu seinen Füßen, verbeugt sich und hebt ihr Kind auf, um zu gehen (Melachim II 4,37).

Nacherzählt wird diese Geschichte in den Pirkei de Rabbi Eliezer 33,4-8. Sowohl in Bereschit Rabbah 5,2 als auch in Devarim Rabbah 10,3 wird auf die Geschichte der Schunamitin eingegangen, aber vor allem in Bezug auf Elischa – als Tzaddik habe er eine gewisse Kraft über das menschliche Leben und diese Kraft sei ein Abbild der Allmacht Gottes. So wie Gott unfruchtbaren Frauen Kinder schenkt, so hat dies Elischa für die Schunamitin getan. So wie Elischa ein totes Kind zum Leben erwecken kann, so kann auch Gott Tote wiedererwecken.

In Kombination von Melachim II 4,8-37 und Mischlei 31,27 wird die Reaktion der Schunamitin und die ihrer Familie tiefgründiger: Sie ist glücklich, ihren Sohn wieder im Leben zu haben. Ihre Söhne preisen sie (bzw. ihr Sohn preist sie) und auch ihr Mann ist dankbar für die Initiative seiner Frau, die dazu geführt hat, dass ihr gemeinsames Kind wieder gesund und lebendig wurde. In gewisser Weise liefert dieser Ausschnitt des Midrasch Eschet Chayil also eine mögliche rabbinische Endung des biblischen Textes – einen Tessera, Erweiterung bzw. Ergänzung nach Bloom.³¹⁸

In einem Abschnitt im Midrasch Tanchuma (Ki Teze 2,1), in dem es um Belohnungen für die Performanz von Mitzvot geht, wird die Schunamitin, wieder mit Querverweis auf Sarah, erwähnt, wenn es um die Mitzva geht, Menschen als Gäste bei sich unterzubringen:

וּשְׁמִצּוֹת שֶׁמֵתֵן שְׂכָרָהּ בְּנֵים כְּמוֹ שֶׁרָה שְׂאִירָחָה אֶת הָאוֹרְחִים, וְשׁוֹנְמִית עַל שֶׁקְּבִלָה אֶת אֱלִישָׁע:³¹⁹

³¹⁸ Vgl. Bloom: *The Anxiety of Influence*, 1997 (1973), 14-16.

³¹⁹ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשת כי תצא (ורשא) מדרש תנחומא

Es gibt Mitzvot, als deren Belohnung man Kinder bekommt, wie Sarah, die Gäste untergebracht hat, und die Schunamitin, weil sie Elischa empfangen hat.

Gastfreundschaft wird in diesem Ausschnitt als besonders wichtige Mitzvah bezeichnet. Es ist demnach die Gastfreundschaft, die die Schunamitin auszeichnet und weswegen sie als vornehme Frau bezeichnet wird. Dafür wird sie im Midrasch Eschet Chayil gelobt und, wie im Yalkut Schimoni zu Mischlei 31 (Remez 964) vermerkt ist, ist ihre Gastfreundschaft, ihre Sorge um andere der Grund, warum sie mit der Wiederbelebung ihres Sohnes durch Elischa belohnt worden ist:

קמו בניה ויאשרוהו זו שונמית וזכתה שהחיה אלישע את בנה:³²⁰

„Ihre Söhne stehen auf und preisen sie.“ (28), das ist die Schunamitin, die damit belohnt wurde, dass Elischa ihren Sohn wiederbelebte.

Der Vers Mischlei 31,28 verfügt über keinen Verweis auf Gastfreundschaft. Im Kontext des gesamten Midrasch Eschet Chayil tritt diese Charaktereigenschaft jedoch als spezifischer Grund für den Lob der Eschet Chayil in den Vordergrund, wird die Sorge um andere doch auch in anderen Versen des Textes in Mischlei betont. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der Schunamitin und der Eschet Chayil ist die marginale Rolle, die der Ehemann im Narrativ spielt. Während im biblischen Text der Ehemann die Eschet Chayil preist, so kommt solch ein Lob im Narrativ der Schunamitin nicht vor. Die Schunamitin tritt in Melachim II 4 als eigenständige, willensstarke und emphatische Person auf. Sie ist somit eine besonders akkurate Reflektion der Charaktereigenschaften, die die Eschet Chayil im Buch Mischlei ausmachen.

8.2.21 Mischlei 31,29 – Ruth I

Mit Ruth schließt der Midrasch Eschet Chayil die systematische Assoziierung von Versen aus Mischlei 31,10-31 mit Frauen aus dem Tanach. Ruth werden drei Verse aus dem Eschet Chayil zugeschrieben während die übrigen Frauen jeweils einen Vers erhalten. Ausnahme hier ist nur Sarah, die mit den ersten beiden Versen verbunden wird. Ruth wird mit dem Vers „רבבות בנות עשו חיל, ואת עלית על כולנה“ in Verbindung gebracht. Dieser besagt, dass die Eschet Chayil über allen anderen Frauen stünde. Die Assoziation dieses Verses mit Ruth

³²⁰ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

wird dahingehend begründet, als dass sie konvertiert ist, also unter die Flügel der Schechina gekommen ist:

רבות בנות עשו חיל, ואת עלית על כולנה. זו רות המואביה, שנכנסה תחת כנפי השכינה:

„Viele junge Frauen waren tatkräftig, doch du übertriffst sie alle“ (29). Das ist Ruth, die Moabiterin, die unter die Flügel der Schechina gekommen ist.

Das Topos der Flügel der Schechina, unter welche Ruth gelangt ist, ist in der späteren rabbinischen Literatur verbreitet. So findet sich diesbezüglich etwa ein Verweis im Midrasch Lekach Tov (Vayikra) 8,36:

יתרו נקרבת תחת כנפי השכינה. רחב נקרבה תחת כנפי השכינה. רות נקרבה תחת כנפי השכינה
321:(...)

Yitro kam unter die Flügel der Schechina. Rachav kam unter die Flügel der Schechina. Ruth kam unter die Flügel der Schechina (...).

Durch ihre Entscheidung, ihr eigenes Volk, das Volk Moab, zu verlassen und unter die Flügel der Schechina zu kommen, hebt sich Ruth von anderen Frauen ab. Im Buch Ruth wird sie im Gegensatz zu den anderen jungen Mädchen gesetzt, die auf den Feldern von Boas tätig waren. Ruth stach durch ihre Bemühung, ihr Verantwortungsbewusstsein und ihre Wohltätigkeit hervor.

Im Gegensatz zum Midrasch Eschet Chayil schließt der Yalkut Schimoni zu Mischlei 31 (Remez 964) die Auslegung in viel kürzerer Form ab. Er ordnet den Vers Mischlei 31,29 Ruth zu und fasst die Inhalte zusammen, die in weiterer Folge im Midrasch Eschet Chayil ausführlicher und mit Beispielen versehen behandelt werden:

רבות בנות עשו חיל זו רות שנתקרבה תחת כנפי השכינה ויצא ממנה דוד ושלמה שרוו להקב"ה בשירות ובתושבחות³²²:

„Viele junge Frauen waren tatkräftig“ (29), das ist Ruth, die unter die Flügel der Schechina gekommen ist und belohnt wurde und von der David und Schlomo hervorgekommen sind, die den Herrn, gepriesen sei er, mit Liedern und Preisungen lobten.

³²¹ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ויקרא פרשת צו

³²² Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד

Danach endet diese Auslegung im Yalkut Schimoni und eine neue in Bezug auf ausgewählte Verse des Eschet Chayil beginnt. Der Midrasch Eschet Chayil führt seine systematische Auslegung von Mischlei 31,10-31 aber noch weiter.

8.2.22 Mischlei 31,30 – Ruth II

Im nächsten Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil wird näher ausgeführt, was es konkret für Ruth bedeutet hat, unter den Flügeln der Schechina Platz zu finden. Der folgende Abschnitt verbindet das nächste Lemma – den vorletzten Vers von Eshet Chayil und des Buches Mischlei („שקר החן והבל היופי“) – mit einer Reihe von Aspekten bezüglich Ruths Eintritt in das jüdische Volk und ihrer gleichzeitigen Akzeptanz der Mitzvot: Ruth ließ ihre Mutter und ihren Vater und ihren Reichtum in Moab zurück. Mit ihrer Schwiegermutter, Naomi, kam sie anschließend ins Land Israel und nahm alle Mitzvot auf sich. Damit sind dieser Abschnitt im Midrasch Eschet Chayil und derjenige über Yael die einzigen, die sich explizit mit Halacha auseinandersetzen. Die anderen Abschnitte des Midrasch Eschet Chayil behandeln Themen rein aggadischer, also erzählerischer Natur.

In diesem Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil wird nun eine Reihe von Aspekten des jüdischen Gesetzes aufgezählt und in Verbindung mit dem Vers 1,16 aus dem Buch Ruth gebracht: Das Verbot, mehr als eine gewisse Distanz am Schabbat zurückzulegen, und das Verbot, mit einer einzigen Person des anderen Geschlechts, mit dem man nicht eng verwandt ist, alleine zu sein, werden explizit erwähnt. Mit der Phrase „עמך עמי“ (Ruth 1,16), mein Volk ist dein Volk, werden die 613 Mitzvot assoziiert. Götzendienst verneint Ruth durch den Ausspruch „ואלהייך אלהי“ (Ruth 1,16), und dein Gott ist mein Gott. Als finalen Teil jüdischen Rechts in diesem Abschnitt werden die von einem Beit Din adjudizierten Todesstrafen in Bezug auf den Ausspruch „באשר תמותי אמות“ (Ruth 1,179, wo du stirbst, werde ich sterben, hervorgebracht. In Bezug auf ihre eigene Grabstätte, die Ruth inmitten der Gräber des jüdischen Volkes, ihres jüdischen Volkes, haben möchte, werden die Grabstätten für jene Menschen aufgezählt, die vom Beit Din mit der Todesstrafe belegt worden sind:

שקר החן והבל היופי. שהניחה אמה ואבותיה ועושרה, ובאה עם חמותה וקיבלה כל המצות. תחום שבת, (באשר) [אל אשר] תלכי אלך (רות א טז), איסור יחוד עם איש, ובאשר תליני אלין (שם). תרי"ג מצוות עמך עמי (שם). ע"ז ואלהייך אלהי (שם), ארבע מיתות בית דין, (באשר תמותי אמות)

(שם יז). ושם אקבר (שם שם) [אלו ב' קברות המתוקנות לב"ד, אחד לנסקלים ולנשרפים, ואחד לנהרגין ולנחנקין], לפיכך זכתה ויצא ממנה דוד שרה להקב"ה בשירות ותושבחות,

„Anmut ist trügerisch und Schönheit flüchtig“ (30), als sie ihre Mutter und ihren Vater verließ und mit ihrer Schwiegermutter kam und alle Mitzvot auf sich nahm: Die Domäne des Schabbats: „Denn wohin du gehst, will ich gehen“ (Ruth 1,16), das Verbot, alleine zu sein mit einem Mann „und wo du nächtigst, will ich nächtigen“, die 613 Mitzvot „dein Volk sei mein Volk“, (das Verbot) des Götzendienstes „und dein Gott sei mein Gott“ (Ruth 1,16 alles), die vier Tode durch das Beit Din („wo du sterben wirst, will ich sterben“) (Ruth 1,17) „und da begraben werden“ (Ruth 1,17). Dies sind die zwei Gräber die für das Beit Din vorbereitet werden, eine für die Gesteinigten und Verbrannten und eines für die Getöteten und die Strangulierten. Dafür wurde sie belohnt und aus ihr kam David hervor, der umgarnte Gott, gepriesen sei er, mit Liedern und Preisungen.

Die erwähnten Aspekte jüdischen Lebens und jüdischen Rechts sind zentral für jüdische Identität und moralisches Verhalten. Im Midrasch werden sowohl einzelne Halachot hervorgehoben, wie etwa ein Aspekt des Einhaltens von Schabbat und das Verbot des Götzendienstes. Gleichzeitig werden auch alle 613 Mitzvot erwähnt. Anzumerken ist bei diesem Abschnitt besonders die Betonung des Konzepts von Belohnung und Bestrafung (שכר ועונש). Die Hervorhebung der Konsequenzen für gravierende Übertretungen des jüdischen Rechts und deren umfassende Akzeptanz durch Ruth zeugen von einer besonderen Ernsthaftigkeit, die Ruth in ihrer Entscheidung, sich dem jüdischen Volk anzuschließen, an den Tag gelegt hat.

Ähnliche Auslegungen von Versen aus Ruth in Bezug auf Mitzvot finden sich z.B. in Ruth Rabbah 2,22-24 und Ruth Rabbah 5,3. Diese beiden Midraschim bedienen sich des Verses Ruth 1,16 (der auch im Midrasch Eschet Chayil verwendet wird) bzw. des Verses in Ruth 2,11 und legen ihn in Bezug auf Mitzvot aus. In Ruth Rabbah 2,22-24³²³ werden folgende Mitzvot und jüdische Konzepte aus dem Vers abgeleitet: Das Verbot, nichtjüdische Gebräuche, wie etwa den Besuch von Theatern und Zirkussen, aufzunehmen, das Gebot, eine Mesusah auf Türpfosten des eigenen Wohnhauses zu befestigen, das Konzept der Warnung und Bestrafung, Orte und Regeln des Opferdienstes, das Verbot des Götzendienstes, das Konzept von Bestrafung und Belohnung sowie die vier Todesstrafen,

³²³ Für die Originaltexte und für Übersetzungen siehe: Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פרשה ב (וילנא); רות רבה (וילנא); Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 8. Ruth. (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961, 39-40.

die durch ein Beit Din adjudiziert werden können. In Ruth Rabbah 2,22-24 wird aus Platzgründen hier nicht zitiert, sondern ausführlich zusammengefasst.³²⁴

Im Midrasch in Ruth Rabbah 5,3 wird hervorgehoben, dass Ruth ihr früheres Leben – ihre Eltern, ihre frühere Religion, ihren Besitz, ihren Wohnort – zurückgelassen hat und sich dem Volk Israel angeschlossen hat:

ג [יא] ויען בועז ויאמר לה הגד הוגד לי, למה שתי פעמים הגד הוגד לי, הוגד לי בבית, הוגד לי בשדה, כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך, שאין תלמוד לומר בחיי אישך, ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך זו איפרכי' שלך, ותעזבי אביך ואמך מעבודת כוכבים שלך, שנאמר (ירמיה ב') אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתי, וארץ מולדתך זו שכונתה, ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום, שאלו תמול שלשום לא היית:³²⁵

AND BOAZ ANSWERED AND SAID: IT HATH BEEN FULLY TOLD ME (II, II). Why is the verb repeated? It hath been told me in the house, and it hath been told me in the field, ALL THAT THOU HAST DONE UNTO THY MOTHER-IN-LAW SINCE THE DEATH OF THY HUSBAND, and certainly during his lifetime, AND HOW THOU HAST LEFT THY FATHER AND MOTHER AND THE LAND OF THY NATIVITY – this means, 'thy country', AND THOU HAST LEFT THY FATHER AND THY MOTHER – i.e. thy idolatry, as it is said, Who say to a stock: Though art my father, and to a stone: Thou hast brought us forth (Jer. II, 27). AND THE LAND OF THY NATIVITY refers to her surroundings, AND ART COME UNTO A PEOPLE THAT THOU KNEWEST NOT HERETOFORE, for had you come heretofore, you would not have been [accepted].³²⁶

Mit den letzten Worten des Midrasch wird auch noch hinzugefügt, dass Ruth zur richtigen Zeit diese Entscheidung getroffen habe. Hätte sie sich früher dem Volk Israel angeschlossen, wäre dies nicht erfolgreich gewesen. Der hier besprochene, vorletzte Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil scheint eine fusionierte Zusammenfassung der beiden Narrative zu sein, die in diesen Midraschim in Ruth Rabbah zum Ausdruck kommen. Während die halachischen Aspekte in Ruth Rabbah 2,22-24 Ähnlichkeiten mit denen im Midrasch Eschet Chayil zu haben scheinen, spiegelt sich der Kontext der Konversion Ruths im Midrasch Eschet Chayil eher in Ruth Rabbah 5,3 wider.

Wie der letzte Teil der Auslegung aus dem Midrasch Eschet Chayil zum Vers in Mischlei 31,30 betont, scheint Ruth all diese Ge- und Verbote genauestens eingehalten zu haben:

³²⁴ Für die Originaltexte und für Übersetzungen siehe: Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: רות רבה (וילנא) פרשה ב; Freedman: Midrash Rabbah. Band 8. Ruth, 1961, 39-40.

³²⁵ Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: רות רבה (וילנא) פרשה ה

³²⁶ Freedman: Midrash Rabbah. Band 8. Ruth., 1961, 60.

Sie wurde mit David als ihren Enkelsohn belohnt, der mit seinen Gesängen Gott lobte und preiste (Schmuel II 23,1). Hier wird auf die rabbinische Tradition verwiesen, die besagt, dass David die Psalmen niedergeschrieben habe (bT Bava Batra 14b-15a). Diese Auslegungen verstärken die Aussage des in diesem Abschnitt zitierten Verses aus Mischlei 31,30:

שְׁקֵר רָחַן וְהַבֵּל הִגִּיפִי אִשָּׁה יִרְאֵתִי הִנֵּה הִיא תִתְהַלֵּל:

Anmut ist trügerisch und Schönheit flüchtig, eine Frau aber, die den Ewigen fürchtet, sie soll man rühmen!.

Der Midrasch präsentiert mit der Auslegung über Ruths Annahme der Mitzvot eine konkrete Illustration der Gottesfurcht, für die die Eschet Chayil gepriesen werden soll. Äußerlichkeiten sind null und nichtig – zentral hingegen ist das Einhalten der Torah und der Mitzvot. Dafür gebührt der Eschet Chayil, und damit Ruth, Lohn – unter anderen, aber nicht ausschließlich, in Form ihres Nachfahren König Davids.

8.2.23 Mischlei 31,31 – Ruth III

Ruth erhält nicht nur Lohn für ihre Taten und ihre Überzeugungen durch ihre Nachkommen. Sie wird, wie der letzte Vers von Eschet Chayil besagt, in den Toren, also in der Öffentlichkeit, gelobt. Im Anschluss darauf folgt ein kurzer Lehrsatz, der am Ende dieses Kapitels erläutert werden soll:

לפיכך נאמר [לא] תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה: החזק במוסר, שמרו התורה ותנצלו מיצר הרע:

Daher wird gesagt: „Preist sie wegen der Frucht ihrer Hände, und ihre Werke sollen ihren Ruhm verkünden in den Toren!“ (31) Haltet fest an der Unterweisung, bewahrt das Gebot und ihr werdet gerettet vom bösen Trieb.

Das Verweis auf die Tore reflektiert das Narrativ des Buches Ruth, dessen letzte Handlungen an einem Tor in Beit Lechem stattfinden: Dort verhandelt Boas mit dem anonymen, direkten Erben von Elimelech, dem Ehemann Naomis, und von dessen zwei Söhnen, Machlon und Kilyon, die alle in Moab gestorben sind. Der anonym bleibende Mann lehnt die Annahme des Erbes – die Verantwortung für einige Felder, aber auch für Ruth, ab. Boas, Elimelechs nächster lebender Verwandter nimmt die Verantwortung öffentlich

an und daraufhin antworten alle Anwesenden mit einem Segen für Ruth und Boas (Ruth 4,11-12):

וַיֹּאמְרוּ כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־בְּשַׁעַר וְהַזְקֵנִים עֲדִים יִתְּן יְהוָה אֶת־הָאִשָּׁה הַבָּאָה אֶל־בֵּיתְךָ כְּרַחֵל וְכִלְאָה
אֲשֶׁר בָּנוּ שְׂתֵיהֶם אֶת־בַּיִת יִשְׂרָאֵל וַעֲשֵׂה־חַיִּיל בְּאֶפְרָתָה וּקְרָא־שֵׁם בְּבַיִת לְחָם: וַיְהִי בַּיִתְךָ כְּבַיִת פֹּרֵץ
אֲשֶׁר־יִלְדָה תִּמְרָ לִיהוּדָה מִן־הַזָּרַע אֲשֶׁר יִתְּן יְהוָה לְךָ מִן־הַנְּעִרָה הַזֹּאת:

Da sagten das ganze Volk, welches im Tor war, und die Ältesten: Zeugen sind wir! Der Ewige mache die Frau, die in dein Hause kommt, wie Rachel und Leah, welche beide das Haus Jisrael erbaut haben, und du erwirb dir Reichtum in Efratah und mache dir einen Namen in Bet-Lechem. Und dein Haus werde wie das Haus des Perez, den Tamar dem Jehudah gebar, durch die Nachkommen, die der Ewige dir geben wird von dieser Frau!

In weiterer Folge wird Boas' Genealogie aufgelistet, die an dieser Stelle mit David endet (Ruth 4,22). Genauso wie das Buch mit einem Verweis auf David endet, dem Begründer des Hauses David, von dem der Messias stammen wird, so endet der Midrasch Eschet Chayil auch mit David als letzten biblischen Charakter, der erwähnt wird. Der letzte Vers, Mischlei 31,31, der im Midrasch Eschet Chayil ausgelegt wird, wird aber verwendet, um Ruth zu beschreiben. Sie bildet also den Abschluss des Midrasch Eschet Chayil. Sie ist jene, die über allen Frauen des Tanachs steht – aufgrund ihrer Liebe zu den Mitzvot und ihrer Bereitschaft, aus freien Stücken Teil des jüdischen Volkes zu werden. Sie ist die Eschet Chayil, die dieser Auslegung nach durch diesen Midrasch besungen wird.

Neben den im Midrasch selbst angeführten Gründen dafür findet sich im Tanach eine wichtige Verbindung dieser beiden Texte: Ruth ist die einzige Frau im ganzen Tanach, die als Eschet Chayil bezeichnet wird (Ruth 3,11):

וַעֲתָה בְּתִי אֶל־תִּירָאִי כֹל אֲשֶׁר־תֹּאמְרִי אַעֲשֶׂה־לָּךְ כִּי יוֹדְעִי כָּל־שַׁעַר עִמִּי כִּי אִשָּׁת חַיִּיל אָתָּה:

Und nun, meine Tochter, fürchte nichts! Alles, was du sagst, werde ich für dich tun, denn alle Leute im Tor wissen, dass du eine starke Frau bist.

Ausgesprochen wird dieser Satz von Boas, der in Ruth 2,1 als אִישׁ גִּבּוֹר חַיִּיל bezeichnet wird. Diese bewusste Formulierung deutet nicht nur darauf hin, wie gut Ruth und Boas charakterlich zusammenpassen. Er weist auch darauf hin, dass es zur Eschet Chayil, zur idealen jüdischen Frau, zu Ruth, ein männliches Gegenstück gibt: den Isch (Gibor) Chayil, der durch Boas exemplifiziert wird. Wie der obige Vers auch vermittelt, sind es es alle

Menschen, die im Tore der Stadt Bet Lechems sitzen, die über die Rechtschaffenheit Ruths Bescheid wissen. Ruth wird in der Öffentlichkeit gelobt, wie auch die Eschet Chayil im Vers Mischlei 31,31 öffentlich gelobt wird.

Inwiefern passt die Bezeichnung Eschet Chayil auf Ruth? Wie Yael Ziegler herausgearbeitet hat, lässt eine nähere, kontrastive Analyse beider Texte viele Parallelen zwischen Ruth und der Eschet Chayil erkennen.³²⁷ Ruth ist die einzige Frau im Tanach, die als Eschet Chayil bezeichnet wird (Ruth 3,11). Die Eschet Chayil im Buch Mischlei ist, wie schon in einem früheren Kapitel beschrieben, eine aktiv tätige, unabhängige, verantwortungsvolle Frau, die sich auch um das Wohl anderer kümmert. Genau das ist Ruth auch: Sie arbeitet von der Früh bis in den Abend (Ruth 2,7; Ruth 2,17). Sie kümmert sich um das Wohlbefinden ihrer Schwiegermutter Naomi genauso wie sich die Eschet Chayil um ihre Familie und um Arme sorgt (Mischlei 31,20). Sie tut Gutes für sie, aber auch für Boas (Ruth 4,15; Ruth 3,10; Mischlei 31,12). Ruth wird nur durch ihre Handlungen beschrieben – nichts ist über ihr Aussehen bekannt. Das gleiche trifft auch auf die Eschet Chayil in Mischlei zu, wie in Mischlei 31,30 betont wird: Schönheit sei flüchtig; diejenige, die gottesfürchtig ist, soll gepriesen werden. Genauso wie der Ehemann der Eschet Chayil in den Toren der Stadt unter den Ältesten bekannt ist, ist auch Boas eine wichtige Persönlichkeit in Bet Lechem (Ruth 4,1; Mischlei 31,23). Die Eschet Chayil wird gegen Ende von Mischlei 31 gepriesen - das ist auch bei Ruth der Fall (Ruth 4,11-12).

³²⁷ Vgl. Ziegler, Yael: Ruth. The Woman of Valor. URL: <https://www.etzion.org.il/en/ruth-woman-valor> [18.08.2020].

8.3 Zusammenfassung der Analyse

8.3.1 Wer ist die Eschet Chayil im Midrasch Eschet Chayil?

Der Midrasch Eschet Chayil ist ein assoziativ gestalteter aggadischer Text, der die Verse von Mischlei 31,10-31 mit biblischen Frauengestalten identifiziert. Die Zuschreibungen klingen auf dem ersten Blick recht nachvollziehbar: Die Auflistung der verschiedenen Frauen aus dem Tanach scheint chronologisch zu sein und die Verwendung des Alephbets sowie die Verknüpfung jedes Verses mit einer bestimmten Frau sollen Vollständigkeit und Perfektion vermitteln.

„שקר הון“ – „Anmut ist trügerisch“ (Mischlei 31,30) ist aber nicht nur ein Zitat aus dem biblischen Eschet Chayil, das betont, dass innere Werte und Gottesfürchtigkeit einen viel höheren Wert darstellen als Äußerlichkeiten. Vielmehr können diese Worte auch auf den Midrasch Eschet Chayil angewendet werden. Die „totalizing description“³²⁸ über die Eschet Chayil in Mischlei 31,10-31, wie Vayntrub sie darlegt, findet ihre Entsprechung auf aggadischer Ebene im Midrasch Eschet Chayil. So wie Mischlei 31,10-31 durch die Beschreibung von ausgewählten Aspekten der idealen Frau einen Eindruck von Vollkommenheit und Vollständigkeit erzeugt, so geschieht dies im besprochenen Midrasch durch die Zuordnung ausgewählter biblischer Frauen zu den Versen aus Mischlei. Bei näherer Beschäftigung mit dem Midrasch Eschet Chayil wird klar, dass der Midrasch aber vielschichtiger ist als auf den ersten Blick gedacht. Die Auflistung der Frauen ist bei weitem nicht vollständig und auch nur zu Beginn chronologisch. Zuerst sind es nicht 22 Frauen, die den 22 Versen von Eschet Chayil entsprechen, sondern nur 20. Sarah werden die zwei ersten Verse zugesprochen. Den ersten Vers ‚teilt‘ sie sich mit der Frau von Noach. Im ersten Vers finden auch noch Abraham und Noach ihre Erwähnung. Ruth erhält die letzten drei Verse.

Der Midrasch Eschet Chayil gibt mehrere Antworten auf die Frage „אשת חיל מי ימצא“ – „eine tatkräftige Frau – wer kann sie finden?“ – Sarah wird gleich zu Beginn als Antwort auf diese Frage vorgeschlagen. Sie ist die tatkräftige Frau an der Seite Abrahams und tritt besonders hervor, weil sie den ersten zwei Versen zugeordnet wird. Gleichzeitig können aber auch

³²⁸ Vayntrub: Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31, 2020, 48.

alle anderen im Midrasch vorkommenden Frauen als eine mögliche Definition oder praktische Illustration einer Eschet Chayil gesehen werden. Die Auffassung von einzelnen biblischen Frauen als Neschei Chayil lädt zu intertextuellen Überlegungen darüber ein, inwiefern die biblischen und rabbinischen Narrative über einzelne Frauen mit dem Text Eschet Chayil im Tanach übereinstimmen, welche Parallelen gezogen und welche Unterschiede ausgemacht werden können. Sieht man diese einzelnen Definitionen aber als nicht in sich abgeschlossen, sondern als Teil eines größeren Ganzen an, so wirkt es, als ob Ruth zahlreiche, wenn nicht alle, Aspekte, Charakterstärken und Verhaltensweisen der zuvor erwähnten Frauen in sich vereine: Ruth werden die drei finalen Verse von Mischlei 31,10-31 zugeschrieben, die den Höhepunkt des Textes bilden. In diesen Versen geht es vor allem um öffentlichen Lob und Preis.³²⁹ In Anbetracht dieser verschiedenen Definitionsmöglichkeiten sei auch auf die Ambiguität des Begriffs „אשת חיל“ hingewiesen. Wie im Kapitel 5.1 erwähnt, ist nicht eindeutig geklärt, wie diese Phrase zu verstehen ist. Berlin listet sechzehn verschiedene Möglichkeiten der Übersetzung dieser Worte auf³³⁰ – der Midrasch Eschet Chayil bietet in seiner versweise gestalteten Auslegung 22 verschiedene Definitionen an.

Die Auswahl der Frauen, die schon in den Midrasch aufgenommen worden sind, ist bemerkenswert divers und inklusiv, was eine Reflexion der vielfältigen Darstellungen von Frauen in der rabbinischen aggadischen Literatur darstellt.³³¹ Der Midrasch inkludiert bekannte und weniger bekannte Frauen, jüdische Frauen und nichtjüdische Frauen³³², Personen, über die der Tanach sehr ausführlich berichtet, und solche, die nur in wenigen Zeilen vorkommen.³³³ Frauen, die in der rabbinischen Tradition intensiv rezipiert werden, stehen neben Frauen, die nicht besonders prominent sind. Dies weist auf die Ambivalenz

³²⁹ Vgl. Brockmüller: „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“, 2004, 72; Hochheimer: Eishes Chayil, 2017, 34.

³³⁰ Vgl. Berlin: On Translating Proverbs 31:10, 2018, 203-204. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit die Protagonistin von Mischlei 31,10-31 auch im Deutschen als Eschet Chayil bezeichnet.

³³¹ Vgl. Baskin: Midrashic Women, 2002, 43.

³³² Vgl. Na'ama (Mischlei 31,19), Yael (Mischlei 31,19), Rachav (Mischlei 31,21). Von Batya (Mischlei 31,15) und Ruth (Mischlei 31,29-31) wird erwähnt, dass sie jüdisch werden. In der rabbinischen Literatur gibt es, wie in den entsprechenden Kapiteln vermerkt, auch Narrative über Rachav und Yael, die von ihrem Übertritt zu m Judentum erzählen.

³³³ Vgl. die biblischen Narrative über Sarah (Mischlei 31,10-11) oder Ruth (Mischlei 31,29-31) mit denen über die Frau Noachs (Mischlei 31,10) und die Mutter Schimschons (Mischlei 31,24). Die letzteren beiden Frauen spielen eine so marginale Rolle im Tanach, dass ihre Namen dort gar nicht vorkommen, sondern erst in der rabbinischen Literatur auf Basis biblischer Vermerke über sie hergeleitet werden.

in Bezug auf biblische Frauen in der rabbinischen Literatur hin – einige werden intensiv rezipiert, andere weniger.³³⁴ Jedoch wird im Midrasch Eschet Chayil durchgehend die aktive Rolle dieser Frauen in der Geschichte des Volkes Israel betont.

Die ersten Frauen im Midrasch Eschet Chayil sind die Erzmütter, von denen natürlich jeweils alle vier – Sarah, Rivka, Lea und Rachel – mit Eschet Chayil verbunden werden (Mischlei 31,10-14). Sarah werden dabei zwei Verse zugeschrieben (Mischlei 31,10-11). Die übrigen Frauen sind Mütter³³⁵, Schwestern³³⁶ oder Ehefrauen³³⁷ von wichtigen (männlichen) Persönlichkeiten in der Bibel. Nicht israelitische Frauen kommen auch vor: Entweder bleiben sie fremde Frauen, deren Distanz zum jüdischen Volk aber nicht betont wird, oder sie werden jüdisch.³³⁸ Die Wohltätigkeit³³⁹ und die aktiven Handlungen von Frauen in der Bibel werden besonders betont. Zudem ist das Vertrauen auf Gott auch ein Thema, das der Midrasch Eschet Chayil durch Miriam (Mischlei 31,17) und Chana direkt aufgreift (Mischlei 31,18).

8.3.2 Biblische und rabbinische Tradition im Midrasch Eschet Chayil

Wie schon erwähnt, sind viele Zuschreibungen im Midrasch Eschet Chayil assoziativ. Auf diese Beobachtung soll nun näher eingegangen werden. Der Midrasch bedient sich sowohl biblischer als auch rabbinischer Topoi und Narrative. Er bedient sich der rabbinischen und biblischen Gedankenwelt³⁴⁰ und konstituiert sich in seiner Bedeutung durch die Querverbindungen, Verknüpfungen und Parallelen, die einzelne Auslegungen des Midrasch Eschet Chayil zu anderen Texten der biblischen und rabbinischen Literatur haben. Der Midrasch Eschet Chayil kann nach Kristeva als Mosaik aus zahlreichen biblischen und

³³⁴ Vgl. Hauptman: Rereading the Rabbis, 1998, 2.

³³⁵ Vgl. Lea (Mischlei 31,13), Rachel (Mischlei 31,14), Jocheved (Mischlei 31,16), Chana (Mischlei 31,18), Batscheva (Mischlei 31,22), Mutter von Schimschon (Mischlei 31,24) Elischeva bat Aminadav (Mischlei 31,25), die Frau von Ovadia (Mischlei 31,27), Ruth (Mischlei 31,30).

³³⁶ Vgl. Miriam (Mischlei 31,18), Elischeva bat Aminadav (Mischlei 31,25).

³³⁷ Vgl. Na'amah (Mischlei 31,10), Sara (Mischlei 31,10-11), Rivka (Mischlei 31,12), Michal (Mischlei 31,22), Elischeva bat Aminadav (Mischlei 31,25).

³³⁸ Vgl. Na'ama (Mischlei 31,19), Batya (Mischlei 31,15), Yael (Mischlei 31,19), Rachav (Mischlei 31,21), Ruth (Mischlei 31,29-31).

³³⁹ Vgl. Sara und Na'ama (Mischlei 31,10), Rivka (Mischlei 31,12), Rachel (Mischlei 31,14), die verwitwete Frau von Tsarfat (Mischlei 31,20), Schunamitin (Mischlei 31,28).

³⁴⁰ Vgl. Handelman: The Slayers of Moses, 1982, 47.

rabbinischen Texten, Narrativen und zeitgenössischen kulturellen, sozialen und politischen Kontexten gesehen werden.³⁴¹ Er vertieft und erweitert, erläutert und problematisiert den biblischen Text Eschet Chayil, indem er, wie Schäfer beschreibt, „Literatur in Literatur“³⁴² schafft, die sich in den Ausgangstext, in dessen Lücken hineinschreibt.

Aufgrund der zuweilen mehr, zuweilen weniger ausführlichen Begründungen, die der Midrasch Eschet Chayil für seine Auslegungen anführt, können die Grundzüge der Argumentation und inneren Kohärenz nachvollzogen werden. Eine Lektüre des Textes vor dem Hintergrund der biblischen und rabbinischen Literatur und Narrative aber ermöglicht ein viel besseres Verständnis des Textes. Zudem legt eine intertextuelle Herangehensweise das dem Midrasch zugrundeliegende Frauenbild besser dar. Dies resoniert mit Riffaterres Auffassung von Intertextualität als Wahrnehmung verschiedener Quellen eines Textes durch die Leser*innen.³⁴³ Ein Berücksichtigen der Querverbindungen, Verknüpfungen und Parallelen zwischen dem Midrasch Eschet Chayil, dem biblischen Ausgangstext Mischlei 31,10-31, anderen Passagen im Tanach und darauf basierenden Narrativen aus der rabbinischen Literatur zeigt die verschiedenen Verhältnisse zwischen den einzelnen Texten auf. Für das Erkennen und Identifizieren von Referenzen sind aber die Leser*innen gefragt. Sie müssen auf Basis der kurzen Erklärungen im Midrasch auf die Identität und die Handlungen der erwähnten Personen schließen können, um tiefergehende Bedeutungen aus den Auslegungen herauszulesen und in sie hineinzulesen. Dabei behilflich sind ihnen Wörter und Phrasen, die als Zeichen für und Hinweise auf andere Texte fungieren, wie Aryeh Cohen in Bezug auf Riffaterres Verständnis von Intertextualität schreibt:

„[W]hen a text refers beyond itself, it is referring first and foremost to other texts. Words and phrases in literary texts are signs which refer to ‘preexistent word groups’. These preexistent word groups, or intertexts – which might be sentences or books, text or a part of language – determine the production, or inform the meaning of signs in the text.”³⁴⁴

Diese gemeinsamen Phrasen und Wortfelder verbinden rabbinische und biblische Quellen und versorgen Leser*innen mit Hinweisen auf weitere angedeutete und mitgemeinte

³⁴¹ Vgl. Kristeva: *Desire in Language*, 1980 (1966), 66.

³⁴² Schäfer: *Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum*, 1995, 184. Hervorhebung wie im Originaltext.

³⁴³ Vgl. Riffaterre: *The Semiotics of Poetry*, 1984, 23, 128, 130; Riffaterre: *Fictional Truth*, 1990, 26-27.

³⁴⁴ Cohen: *Rereading Talmud*, 1998, 136.

Narrative. Im Fall des Midrasch Eschet Chayil können Lemmata aus Mischlei 31,10-31, im Midrasch vorkommende Namen, Belegverse aus anderen biblischen Texten sowie Phrasen wie „עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל“ (Miriams Prophezeiung gegen über ihren Vater, Mischlei 31,17) oder „ומלך מסוף העולם ועד סופו“ (Aussage über König Schlomo, Mischlei 31,22) oder „שנכנסה תחת כנפי השכינה“ (eine Aussage über Ruth, Mischlei 31,29) zu diesen Hinweisen gezählt werden. Daneben tragen die kurzen narrativen Zusammenfassungen zu einem besseren kontextuellen Verständnis bei.

Nach Genette kann der intertextuelle Charakter des Midrasch Eschet Chayil in mehrere Aspekte aufgeteilt werden.³⁴⁵ Zunächst fungieren Lemmata, Belegverse und Phrasen als Zitate, deren Herkunft einfach identifiziert werden kann. Narrative Zusammenfassungen hingegen können als Anspielungen verstanden werden, die Auslegungen des Midrasch Eschet Chayil mit anderen biblischen und rabbinischen Narrativen verbinden. Der Midrasch Eschet Chayil ist ein Metatext, der Mischlei 31,10-31 kommentiert und sich damit kritisch auseinandersetzt – die Assoziation jedes Verses mit einer Frau aus dem Tanach ermöglicht einen besonderen Zugang zum Verständnis des biblischen Textes hinterfragt diesen aber auch. Gleichzeitig kann der Midrasch Eschet Chayil auch als Hypertext verstanden werden, der auf Mischlei 31,10-31 als Hypotext basiert, aber diesen in eine ganz andere Richtung auslegt. Im Fall des Midrasch Eschet Chayil wird die Bedeutung des biblischen Textes in Bezug auf die Frau in ihrer unmittelbaren Umgebung auf ein kollektives, nationales Level verschoben, wie später dargelegt wird.

Mithilfe von Hintergrundwissen über die erwähnten Personen und Narrative und mithilfe von intertextuellen Analysen anderer Texte aus der biblischen und rabbinischen Literatur können die im Midrasch Eschet Chayil verwobenen Narrative besser herausgearbeitet, kritisch analysiert und interpretiert werden. Wie die Analyse gezeigt hat, sind die Begründungen, die der Midrasch liefert, nicht immer klar. Dies ist zum Beispiel bei der Mutter Schimschons der Fall (Mischlei 31,24). Andere Begründungen scheinen auf den ersten Blick mehr Sinn zu machen, etwa die Auslegungen über Lea (Mischlei 31,13), Rachel (bzw. Josef) (Mischlei 31,15), Miriam (Mischlei 31,17) und Elischeva (Mischlei 31,25). Bei näherer Betrachtung vor dem Hintergrund der biblischen Charaktere und der Narrative, in

³⁴⁵ Vgl. Genette: Palimpseste, 1993, 10-15.

denen sie in der biblischen und rabbinischen Literatur vorkommen, tritt aber zutage, dass es zahlreiche von der Auslegung im Midrasch Eschet Chayil leicht oder stark abweichende Narrative gibt. Dies ist bei Lea und Elischeva der Fall. Im Midrasch Eschet Chayil wird von Lea (Mischlei 31,13) erzählt, die als Belohnung für ihre Taten zukünftige Könige und Propheten als ihre Nachkommen zählen kann. Zahlreiche Könige und Propheten des Volkes Israel stammen aber auch von Rachel ab. Dies wird in einigen Midraschim auch so rezipiert, nicht jedoch im Midrasch Eschet Chayil. Hier wird Lea als einzige bzw. bedeutendste Ahnin von Königen und Propheten dargestellt. Elischeva (Mischlei 31,25) erlebt an einem Tag vier freudige Ereignisse, so der Midrasch Eschet Chayil. Zahlreiche andere Midraschim erzählen davon, dass Elischeva am selben Tag auch zwei Söhne verlor, weil diese fremdes Feuer auf den Altar darbrachten.

Eine nähere Beschäftigung mit den Texten, die der Midrasch Eschet Chayil referenziert, kann auch zeigen, dass der Midrasch Eschet Chayil stellenweise sehr innovative Ideen bringt – etwas, das auch für den Midrasch Mischlei als Ganzes gesagt werden kann. Das ist etwa bei Rachel und ihren Sohn Josef der Fall (Mischlei 31,15) – dieser sei wie ein Schiff gewesen, das alles Gute der Welt eingelagert hätte, denn Joseph gelang es in seiner Zeit in Ägypten, die ganze Welt während zweier Hungersnöte zu versorgen. Eine intertextuelle Analyse der in dieser Auslegung referenzierten Texte erläutert die Zusammenhänge zwischen Lemma, Protagonistin und Erklärung – hier handelt es sich um eine sehr freie Auslegung biblischer Verse und rabbinischer Narrative. Wie Ilan, Miralles-Maciá und Nikolsky darlegen, kann dies ein Hinweis auf frühere, prärabbinische Erzähltraditionen sein, die lange Zeit mündlich tradiert und erst im Midrasch Eschet Chayil verschriftlicht worden sind.³⁴⁶ Ähnliches kann auch für die Auslegung über Elischeva gesagt werden, deren vier Gründe der Freude ohne den traurigen Beigeschmack, den der Tod von zweien ihrer Söhne trägt, viel ansprechender klingen.

An diesen Stellen kann also festgestellt werden, was Bloom als „misreading“³⁴⁷ benennt und als Umschreiben, Umdeuten und Transformieren früherer Texte versteht. Dies geschieht in einem Spannungsfeld zwischen den Verfasser*innen des jeweiligen Textes und

³⁴⁶ Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung, 2021, 38.

³⁴⁷ Bloom: A Map of Misreading, 1975, 19.

deren Vorgänger*innen. Der Midrasch Eschet Chayil adaptiert bestehende Narrative über Frauen wie Elischeva oder Lea, um bestimmte Ideen – in diesem Fall die familiären Beziehungen Elischevas und ihre Stellung innerhalb des jüdischen Volkes sowie die Besonderheit Leas und ihrer Nachkommen hervorzuheben.

Im Midrasch Eschet Chayil herrscht eine komplexe Beziehung zwischen biblischen und rabbinischen Quellen und Traditionen. Beide Quellen von Narrativen werden benötigt, um den Midrasch Eschet Chayil nachvollziehbar zu gestalten. Sie ergänzen sich und verbinden sich zu den aggadischen Auslegungen zu Mischlei 31,10-31. Oft verschwimmen die Grenzen zwischen biblischer und rabbinischer Tradition im Midrasch Eschet Chayil. Der Midrasch differenziert nicht oft zwischen Erklärungen, die direkt aus dem Tanach stammen, und jenen, die erst durch die Rabbinen tradiert worden sind. Manchmal werden direkte Zitate aus dem biblischen Text verwendet, doch häufig fasst der Midrasch Eschet Chayil biblische Narrative kurz zusammen. Dann erscheinen diese nicht signifikant anders als rabbinische Narrative, die rezipiert werden. Die rabbinischen Narrative werden im Midrasch Eschet Chayil also in den biblischen Text hineingeschrieben.³⁴⁸ Der Midrasch Eschet Chayil bearbeitet biblische wie rabbinische Texte formal fast gleichwertig und führt sowohl direkte Zitate aus dem Tanach als auch Zusammenfassungen rabbinischer Narrative als Belege für Auslegungen an. Ähnliche Beobachtungen macht Handelman in ihrer Analyse von rabbinischen Texten.³⁴⁹ Im Midrasch Eschet Chayil ist auf zweifache Weise durch diese Art von Umgang mit biblischen und rabbinischen Quellen eine Aufweichung der Grenzen zwischen dem interpretierten biblischen Text und dem interpretierenden rabbinischen Text zu erkennen: Mischlei 31,10-31 wird interpretiert durch die biblischen Frauen und deren Geschichten, aber die Frauen werden auch im Lichte von Mischlei 31,10-31 interpretiert. Zudem verschwimmen in der Begründung der Assoziation mit den Versen aus Mischlei 31,10-31 rabbinische und biblische Quellen und ergeben ein großes Ganzes, wie auch Boyarin³⁵⁰ in seinem Text über Intertextualität und Midrasch schreibt und wie Bloom

³⁴⁸ Vgl. Schäfer: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 1995, 184.

³⁴⁹ Handelman: The Slayers of Moses, 1982, 41-42.

³⁵⁰ Vgl. Boyarin: Intertextuality and the reading of Midrash, 1990, 118.

dieses Phänomen in Bezug auf kabbalistische Texte darlegt.³⁵¹ Rabbinische Narrative gehen nahtlos in biblische über und umgekehrt.

Der Midrasch Eschet Chayil rezipiert neben Mischlei 31,10-31 konkret Verse und Narrative aus den Büchern Bereschit, Schemot, Bamidbar und Devarim, Joschua, dem Buch Schoftim, Schmuel I und II, Melachim I und II, Jeschayahu, dem Buch Tehillim und dem Buch Ruth. Viele dieser Verse und Narrative handeln von den Frauen, die im Midrasch erwähnt werden. Einige aber werden als Belegverse oder andersartige Begründungen zitiert bzw. referenziert. In Bezug auf die rabbinischen Quellen finden sich intertextuelle Überschneidungen bzw. Parallelen in den Midraschsammlungen Bereschit Rabbah, Schemot Rabbah, Vayikra Rabbah, Bamidbar Rabbah, Schir Haschirim Rabbah, Ruth Rabbah, Kohelet Rabbah, Esther Rabbah sowie Seder Olam Rabbah. Auch Narrative im babylonischen Talmud können mit dem Midrasch Eschet Chayil in Verbindung gebracht werden, vor allem bT Sanhedrin, bT Sotah, bT Bava Metzia, bT Berachot, bT Megilla, bT Horayot und bT Zevachim. Der Yalkut Schimoni gibt die zweite Hälfte des Midrasch Eschet Chayil in verkürzter Form wieder. Auch in der Mekhilta de Rabbi Yischmael und im Midrasch Tanchuma konnten intertextuelle Überschneidungen mit dem Midrasch Eschet Chayil identifiziert werden.

In Bezug auf die Quellen, die der Midrasch Eschet Chayil rezipiert, sind zwei Schlussfolgerungen zu ziehen: Für Randfiguren konnten oft signifikant weniger rabbinische Quellen gefunden werden. Die Quellen heben Frauen als aktiv handelnde Personen hervor, die sich für das Volk Israel³⁵², ihre Familie³⁵³ oder ihre Mitmenschen³⁵⁴ einsetzen, zum Beispiel sie retten³⁵⁵ oder ihnen Nahrung zur Verfügung stellen³⁵⁶. Dafür werden jene Frauen belohnt – dies geschieht zumeist in Form der Geburt eines Kindes³⁵⁷ oder des

³⁵¹ Vgl. Bloom: Kabbalah, 1997, 49, 79.

³⁵² Vgl. Miriam (Mischlei 31,17), Yael (Mischlei 31,19).

³⁵³ Vgl. Lea (Mischlei 31,13), Rachel (Mischlei 31,14), Jocheved (Mischlei 31,16), Miriam (Mischlei 31,17), Batscheva (Mischlei 31,22), Elischeva bat Aminadav (Mischlei 31,25), die Frau von Ovdia (Mischlei 31,27).

³⁵⁴ Vgl. Sara (Mischlei 31,10), Batya (Mischlei 31,15), die verwitwete Frau von Tsarfat (Mischlei 31,20), die weise Frau (Mischlei 31,26).

³⁵⁵ Vgl. Batya (Mischlei 31,15), Miriam (Mischlei 31,17), Michal (Mischlei 31,23), die weise Frau (Mischlei 31,26 – sie rettet eine ganze Stadt vor der Vernichtung), die Frau von Ovdia (Mischlei 31,27).

³⁵⁶ Vgl. die verwitwete Frau von Tsarfat (Mischlei 31,20), die Schunamitin (Mischlei 31,28).

³⁵⁷ Vgl. Lea (Mischlei 31,13), Rachel (Mischlei 31,14), Chana (Mischlei 31,18), Batscheva (Mischlei 31,22), Ruth (Mischlei 31,30).

Überlebens von bestimmten Männern,³⁵⁸ die ihnen nahe stehen, oder des ganzen Volkes.³⁵⁹ Ausnahmen davon bilden nur Sarah, die Frau von Noach und Elischeva bat Aminadav. Ruth ist mit ihrer Belohnung in Form von David und in Form von Lobpreis zu ihren Lebzeiten eine Person, die zwischen den drei Ausnahmen und den Rest der erwähnten Frauen steht.

Ausgewählte Erzähltraditionen, die problematische Kontexte und Konflikte zwischen Charakteren im Tanach zum Thema haben, werden ausgelassen und im Midrasch Eschet Chayil nicht erwähnt. Dies ist der Fall, obgleich diese Traditionen in enger Verbindung mit der Erklärung stehen, die sich im Midrasch Eschet Chayil für die Verknüpfung eines Verses aus Mischlei 31,10-31 mit einer Frau aus dem Tanach findet. Beispiel hierfür ist etwa die zweite Auslegung über Sarah (Mischlei 31,11), die einen Vers referenziert, der im Kontext von Sarahs und Abrahams Zeit in Ägypten zu finden ist. In diesem Teil wird Sarah ins Haus des Pharaos entführt (Bereschit 12,15). Die Auslegung zitiert aber nur den folgenden Vers, in dem berichtet wird, dass Abraham aufgrund von Sarah vermögend wurde. Auch vorweg gelassen werden die Konflikte und Rivalitäten zwischen Lea und Rachel in den jeweiligen Auslegungen zu Mischlei 31,13 und 31,14, obwohl die Auslegungen eigentlich genau davon handeln: Lea wird als Ahnin von Königen und Propheten beschrieben, Rachel als sich um ihre Kinder sorgende Mutter. Außerdem gibt es Midraschim, die sowohl Lea als auch Rachel als Mutter von Königen und Propheten darstellen. Rachels Sorgen um ihre Kinder wiederum finden im Buch Bereschit oft in Kontext, Kontrast und Konflikt mit Leas Kinderreichtum statt. Der Midrasch Eschet Chayil scheint bewusst so formuliert zu sein, um diese Streitigkeiten auszuklammern.

8.3.3 Unerwähnte Frauen und Männer als Objekte weiblichen Handelns

Elaine Showalters Konzept des „double-voiced discourse“³⁶⁰ beschreibt die Gleichzeitigkeit traditioneller patriarchaler und feministischer Bezugspunkte in Texten. Eine Mischung aus verschiedenen dominanten, männlich konnotierten und unterdrückten, weiblichen

³⁵⁸ Vgl. Batya (Mischlei 31,15), Jocheved (Mishlei 31,18), Miriam (Mischlei 31,17), die verwitwete Frau von Tsarfat (Mischlei 31,20), Michal (Mischlei 31,23), die Frau von Ovdia (Mischlei 31,27), die Schunamitin (Mischlei 31,28).

³⁵⁹ Vgl. Miriam (Mischlei 31,17); Yael (Mischlei 31,19), die Mutter von Schimschon (Mischlei 31,24).

³⁶⁰ Showalter: *Feminist Criticism in the Wilderness*, 1981, 201.

Diskursen erkläre die simultane Präsenz von und Spannung zwischen konservativen und liberalen Narrativen in einzelnen Texten. Diese “embod[y] the social, literary, and cultural heritage of both the muted and the dominant.”³⁶¹ Double-voiced discourse ist auch im Midrasch Eschet Chayil erkennbar, und zwar in der Anwesenheit bzw. Abwesenheit von weiblichen Charakteren im Text und in den verschiedenen Darstellungen von Aktivität und Passivität in Bezug auf die vorkommenden Frauen und Männer. Darauf soll in weiterer Folge eingegangen werden.

Der Midrasch Eschet Chayil stellt keineswegs eine vollständige Liste aller bedeutenden weiblichen Persönlichkeiten im Tanach bereit. Frauen wie Eva, Hagar, Ketura, Silpah und Bilha, Dina, Tamar, die Hebammen in Ägypten, Tzipporah, die Bnot Tzelofchad, Deborah, Abigail, die Prophetin Hulda oder Esther/Hadassah finden keine Erwähnung im Midrasch Eschet Chayil. Warum dies so ist, kann nicht definitiv gesagt werden, weil der Midrasch eine sehr breite Palette von Frauen erwähnt, die an sich sehr divers ist. Einige Hypothesen können aber aufgestellt werden:

In diesem Midrasch sind es immer Einzelpersonen, die erwähnt werden, nicht Frauen, die in einer Gruppe auftreten, was Silpah und Bilha, die Hebammen in Ägypten und die Bnot Tzelofchad ausschließen würde. Wenn man davon ausgeht, dass jede erwähnte Frau einen bestimmten Typ darstellt, wäre mit der Erwähnung Miriams zudem schon die Rolle der Prophetin abgedeckt (Mischlei 31,17). Esther/Hadassah hat in einer vormalig nicht-jüdischen Gesellschaft gelebt und war zwar für die Rettung eines Teils der jüdischen Bevölkerung verantwortlich, aber nicht für die Rettung des gesamten jüdischen Volkes zur damaligen Zeit. Dies könnte ein Grund für ihre Abwesenheit sein. Das Schicksal von Frauen wie Dina und Tamar – sowohl jene im Buch Bereschit als auch jene im Buch Schmueel II – ist tragisch: Dina wird Opfer einer Vergewaltigung, Tamar im Buch Bereschit muss sich als Prostituierte ausgeben, um Yehudas Linie weiterzuführen. Tamar, die Tochter Davids, wird von ihrem Stiefbruder vergewaltigt. Diese stark präsenten Narrative, die von sexueller Gewalt oder Ausbeutung geprägt sind, mögen Grund dafür gewesen sein, sie nicht in den Midrasch Eschet Chayil aufzunehmen. Tzipporah hat mit der Beschneidung ihres Sohnes eine sehr zentrale Rolle eingenommen, die in Schemot 4,24-28 erzählt wird. Diese Stelle ist

³⁶¹ Showalter: *Feminist Criticism in the Wilderness*, 1981, 201.

aber textuell obskur und Beschneidungen durch Frauen sind sehr unüblich in der jüdischen Tradition. Daher könnte sie keine Erwähnung gefunden haben. Der Midrasch Eschet Chayil hat also sehr wohl Lücken in Bezug auf die Personen, die darin vorkommen, doch auch deren Betrachtung trägt zum besseren Verständnis des Midraschs bei: Die Abwesenheit einiger biblischer Persönlichkeiten hat ebenso eine Bedeutung wie die Erwähnung anderer biblischer Charaktere. Der Midrasch Eschet Chayil möchte Einzelpersonen vorstellen, die eingebettet in der jüdischen Gesellschaft der damaligen Zeit sind³⁶² und schon im Tanach generell positive Narrative haben, die klar nachvollziehbar sind.

Wer neben ausgewählten biblischen Frauen noch im Midrasch Eschet Chayil vorkommt, sind Männer. Auf die Frage „אשת חיל מי ימצא“ – „eine tatkräftige Frau – wer kann sie finden?“ – wird geantwortet, dass Abraham derjenige sei, der eine tatkräftige Frau – Sarah – finde. Beide zeichnen sich durch Wohltätigkeit aus – genauso wie Noach und seine Frau, die im ersten Abschnitt des Midrasch Eschet Chayil auch erwähnt werden. Abraham und Noach sind die einzigen Männer, die im Midrasch als Frauen in einem Aspekt gleichwertig dargestellt werden – in ihren guten Taten. Andere Männer werden in passiven Rollen dargestellt, es geschieht ihnen etwas durch eine Frau. Dies stellt eine Abkehr von der üblichen Rollenverteilung in der rabbinischen aggadischen Literatur dar, in der Frauen oft als Objekte männlichen Handelns dargestellt werden.³⁶³ So wird Abraham aufgrund von Sarah reich und tröstet Rivka den trauernden Yitzchak. Lea empfängt Jaakov, nachdem dieser vom Feld zurückgekehrt ist.

Manchen Frauen, etwa Batya, retten Männern das Leben - in ihrem konkreten Fall tritt sie als Belohnung lebend ins Paradies ein. Das gleiche ist der Fall für Michal, die David rettet, für die weise Frau von Abel bzw. Serach, die eine ganze Stadt vor der Vernichtung bewahrt, und die Frau Ovadias, die bei der Rettung von Propheten involviert ist. Yael bewahrt das ganze Volk Israel vor dem Untergang durch die Ermordung Siseras. Miriam wird als starke Frauen dargestellt, weil sie zu ihren Überzeugungen steht – und bewahrt so Mosche vor dem Tod. Die Kraft des weiblichen Gebetes und des Vertrauens auf Gott wird beim Abschnitt über Chana betont, durch das sie mit der Geburt Nathans belohnt wurde.

³⁶² Dies ist auch bei Batya und Ruth der Fall, da sie im rabbinischen Narrativ zum Judentum konvertieren. Yael, obwohl Keniterin, lebt – genauso wie Rachav – auf dem Gebiet des Landes Israel.

³⁶³ Vgl. Labovitz: Marriage and Metaphor, 2009, 246.

Biblische Frauen müssen Männer nicht unbedingt aus unmittelbarer Lebensgefahr bringen, um damit belohnt zu werden, im Midrasch Eschet Chayil aufgenommen zu werden. Dies zeigen die verwitwete Frau von Tsarfat und die Schunamitin. Sie unterstützten bedeutende Männer mit Brot und Wasser – Eliyahu und Elischa.

Nicht immer wird die aktive Rolle von Frauen in Bezug auf Männer in ihrem Umfeld explizit betont. An zwei Stellen wird vor allem die Beziehung zwischen der Frau und ihrem Sohn hervorgehoben: Kein direkter, offensichtlicher Grund wird etwa in der Erklärung angegeben, dass Batscheva Schlomo zur Welt gebracht hat. Das gleiche ist der Fall mit der Mutter Schimschons. Wenngleich Schlomo von einem Ende der Welt zur anderen herrschte, so wird die wertvolle Kleidung der Eschet Chayil/Batschevas nur mit der Kleidung Schlomos verglichen oder gleichgesetzt. Von der Mutter von Schimschon wird lediglich erzählt, dass ihr Sohn Israel gerettet habe. Diese beiden Abschnitte können bei einer freieren Herangehensweise im Lichte der übrigen Abschnitte, die die aktive Rolle von Frauen in Bezug auf Männer betonen, aber ähnlich gelesen werden.

Anders ist dies beim Abschnitt über Elischeva bat Aminadav. Sie ist die einzige Frau im Midrasch Eschet Chayil, die passiv auftritt. Sie freut sich aufgrund des gesellschaftlichen Aufstiegs ihrer Familienmitglieder: ihr Bruder wird zum Prinz ernannt, ihr Mann Aharon wird Hohepriester, Mosche, ihr Schwager, wird König und ihre Söhne werden Priester.

Ruth, die letzte Frau, die im Midrasch Eschet Chayil erwähnt wird, wird – ähnlich wie Rachel, Jocheved und Chana – mit der Geburt eines Kindes belohnt. Einige Generationen später wird David geboren, dessen Herkunft sich direkt auf Ruth zurückführen lässt. Grund für Ruths Belohnung ist aber kein aktives Eintreten für andere Männer, sondern ihre Zuwendung hin zum Judentum und (sekundär) ihr Verantwortungsbewusstsein für Naomi, ihre Schwiegermutter. Von ihrer Seite möchte Ruth nicht weichen, daher spricht sie die Worte in Ruth 1,16-17 aus, die im Midrasch Eschet Chayil in Bezug auf konkrete (bzw. alle) Mitzvot ausgelegt werden. Ruth wird mit David belohnt, weil sie sich den Mitzvot verschreibt, sie hoch- und einhält.

8.3.4 Die zentrale Rolle von Frauen im Midrasch Eschet Chayil

Die Betrachtung des Midrasch Eschet Chayil in Bezug auf seine fehlenden Frauen und seine passiven Männer betonen die zentrale Rolle, die die schon erwähnten Frauen im Midrasch einnehmen. Viele im Midrasch Eschet Chayil erwähnten Frauen sind im richtigen Moment am richtigen Ort. Sie treten an zentralen Punkten des biblischen Narratives auf und handeln oft in Abwesenheit eines männlichen Protagonisten und übersteigen die Grenzen der traditionellen Normvorstellungen. Yael tötet, um das Volk Israel zu retten. Miriam lehnt sich gegen ihren Vater auf. Batya, Rachav und Ruth überschreiten Grenzen zwischen jüdisch und nichtjüdisch und zeigen sich im gerade richtigen Moment, zur gerade richtigen Zeit solidarisch gegenüber dem jüdischen Volk. Zwei von ihnen – Batya und Ruth – werden laut dem Midrasch Eschet Chayil letztlich durch Konversion Teil des jüdischen Volkes. Chana wird Mutter eines der bedeutendsten Propheten des Volkes Israel, Batscheva Mutter König Schlomos, der über weite Teile der Welt herrschte. Die weise Frau von Abel rettet eine ganze Stadt vor der Vernichtung. Wenn sie alle nicht da gewesen wären, hätte es die weiterfolgenden Ereignisse nicht gegeben und wäre das Überleben des jüdischen Volkes nicht geglückt. Biblische Frauen werden somit im Midrasch Eschet Chayil als essentiell für die jüdische Nation und Geschichte betrachtet. Basis dafür ist die biblische Eschet Chayil, die als zentral für ihre Familie und ihre unmittelbare Gesellschaft dargestellt wird.

Während Mischlei 31,10-31 auf biblischer Ebene die Tätigkeiten und guten Taten einer einzigen Frau für die Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung preist³⁶⁴, wird im Midrasch der vielfältige und couragierte Einsatz von biblischen Frauen gepriesen, der (positive) Auswirkungen historischen Ausmaßes auf nationaler Ebene hat. Die biblische Eschet Chayil sorgt sich um ihren Haushalt, ihre Kinder, die Armen ihrer Gesellschaft und um sich selbst. Die Handlungen der Frauen hingegen, denen Verse aus dem Eschet Chayil im Midrasch zugeschrieben werden, haben weitreichende Folgen und stellen die Grundlage des Überlebens des jüdischen Volkes dar. Die Inhalte des biblischen Textes werden also von einer individuellen, familiären und sozialer Ebene auf eine nationale Ebene transponiert. Die Handlungen der Eschet Chayil, die Handlungen der im Midrasch

³⁶⁴ Vgl. Kapitel 5.2.

erwähnten Frauen, haben Auswirkungen auf das Schicksal des jüdischen Volkes. Das impressionistische Gemälde, das Yoder im biblischen Eschet Chayil sieht,³⁶⁵ und eine „composite figure of real, albeit exceptional, Persian-period women“³⁶⁶ darstelle, wird im Midrasch Eschet Chayil rezipiert und auf eine neue, das ganze Volk und die ganze Geschichte betreffende Ebene gehoben: Der Midrasch Eschet Chayil ist ein idealisierendes Bild beispielhafter, außergewöhnlicher biblischer Frauen, die durch die Linse des Eschet Chayil gelesen werden. Durch die intertextuelle Kompilation einer Reihe von biblischen und rabbinischen Narrativen entsteht ein idealisiertes Bild in Bezug auf drei Ebenen: In Bezug auf den Text Eschet Chayil, die erwähnten biblischen Charaktere und in Bezug auf die Frage, was es heißt, eine Eschet Chayil, eine starke, tatkräftige jüdische Frau zu sein. Darauf wird im Detail im folgenden Kapitel eingegangen werden.

8.3.5 Das konservative, idealisierende Frauenbild im Midrasch Eschet Chayil

Die generelle Struktur des Midrasch Eschet Chayil, der intertextuelle Charakter des Midrasch und die Rolle von Frauen (und Männern) im Midrasch Eschet Chayil sind in den vorangegangenen Unterkapiteln erklärt worden. Nun soll in weiterer Folge die Frage diskutiert werden, welches Frauenbild im Midrasch Eschet Chayil vermittelt wird und inwiefern die Zusammenstellung des Midrasch auf mehreren Ebenen idealisierend wirkt.

Wie in der Einleitung erwähnt, schlug Shulamit Valler in ihrem Aufsatz „Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?“³⁶⁷ (1995) vor, den Midrasch Eschet Chayil als Ausdruck einer liberalen Konzeption der Frau und des Frauseins durch die Rabbinen zu lesen und zu verstehen. Valler hat in ihrem Aufsatz zwei Abschnitte des Midrasch Eschet Chayil – einen zu Sarah, einen zu Miriam – analysiert und ihre Analyseergebnisse auf den gesamten Text bezogen. Die darin beschriebene Eschet Chayil sei aktiv und trete selbst- und eigenständig für das Wohl der breiteren Gesellschaft auf.³⁶⁸

Eine Betrachtung des ganzen Midraschs mittels der vergleichenden hermeneutischen Literaturanalyse und der Analyse des Midraschs in Bezug auf das Konzept der

³⁶⁵ Vgl. Roy Yoder: *Wisdom as a Woman of Substance*, 2001, 75-76.

³⁶⁶ Roy Yoder: *Wisdom as a Woman of Substance*, 2001, 113.

³⁶⁷ Vgl. Valler: *Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?*, 1995, 85-97.

³⁶⁸ Vgl. Valler: *Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?*, 1995, 96-97.

Intertextualität hinterfragt aber Vallers Schlüsse. Wie diese Arbeit zeigt, kann der Midrasch Eschet Chayil nur eingeschränkt als Ausdruck einer liberalen rabbinischen Konzeption der Frau und des Frauseins gesehen werden. Der Midrasch sollte vielmehr, begründet durch zahlreiche Stellen im Text, als tendenziell eine konservative Auffassung in Bezug auf die Rolle der Frau in der Familie, der Gesellschaft und als Teil der jüdischen Nation vertretend betrachtet werden. Diese konservative Auffassung geht einher mit der Idealisierung und Überhöhung vom Text Eschet Chayil in der Bibel, den im Midrasch vorkommenden Frauen und der jüdischen Frau im Allgemeinen. Eine konservative Auffassung drückt sich durch die Darstellung, Beschreibung und Definition von Frauen im ausschließlichen oder häufigen Bezug auf Männer aus und schreibt Frauen einen eingeschränkten, passiven Handlungsspielraum zu. Das Männliche wird als die Regel behandelt, während das Weibliche als Ausnahme angesehen wird.³⁶⁹ Diese Auffassung von Frauen als dem zweiten Geschlecht³⁷⁰, als andere³⁷¹ ist in der rabbinischen Literatur sehr verbreitet: Ausschlaggebend in zwischenmenschlichen Beziehungen und in der Beziehung zwischen Mensch und Gott sind somit Männer. Frauen werden, wie Baskin es beschreibt, in der rabbinischen Tradition als „anomalous bystanders to the covenantal relationship between God and Israel“³⁷² aufgefasst. Die Idealisierung der Eschet Chayil, der im Text vorkommenden Frauen und der jüdischen Frau als Individuum erfolgt durch eine „totalizing description“³⁷³ – eine mosaikartige Beschreibung der Qualitäten der Eschet Chayil, deren Ganzes größer wirkt als ihre einzelnen Teile.

Konservativ ist der Midrasch Eschet Chayil, weil Frauen fast ausschließlich in Bezug auf Männer in ihrem Leben beschrieben werden. Sie sind deren Mütter, Schwester, Töchter, Ehefrauen. Ihr Leben, ihre lobenswerten Taten sind vor allem durch männliche Präsenz (oder das Gegenteil – Absenz) geprägt. Ähnliches hat Miralles-Maciá für Midraschim in Vayikra Rabbah festgestellt.³⁷⁴ Die starke Präsenz von Männern in Narrativen, in denen Frauen zentrale Rollen spielen, sei, wie Frymer-Kensky darlegt, schon im Tanach angelegt

³⁶⁹ Vgl. Ross: *Expanding the Palace of Torah*, 2004, 21.

³⁷⁰ Vgl. De Beauvoir: *Das andere Geschlecht*, 1980 (1949), 11, 13.

³⁷¹ Vgl. Nikolsky: *Der Midrasch Sara und Abraham*, 2021, 299.

³⁷² Baskin Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 161.

³⁷³ Vayntrub: *Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31*, 2020, 48.

³⁷⁴ Vgl. Miralles-Maciá: *Andersheiten im Midrasch*, 2021, 195-196; Raveh: *Feminist Rereadings of Rabbinic*, 2014, xviii.

und werde in der rabbinischen Literatur weiter verstärkt.³⁷⁵ Das kann auch für den Midrasch Eschet Chayil gesagt werden.

Nicht unbedingt handeln die Frauen im Midrasch Eschet Chayil aber in Abhängigkeit eines Mannes. Yael, Rachav oder Batya handeln durchaus unabhängig, und von sich heraus, aber das Handeln der im Midrasch vorkommenden Frauen ist letztlich immer verknüpft mit dem Schicksal eines Mannes oder mehrerer Männer, das ausschlaggebend für die weitere Geschichte des jüdischen Volkes ist. Wenn es auch die im Midrasch erwähnten Frauen sind, die an zentralen Momenten der Geschichte des jüdischen Volkes auftreten, im richtigen Moment und am richtigen Ort richtig handeln, so legen sie nur den Grundstein für den weiteren Verlauf der Geschichte. Jocheved, Batya und Miriam stellen zwar sicher, dass Mosche überlebt, aber es ist Mosche, der das jüdische Volk mit Gottes Hilfe aus Ägypten führt. Die verwitwete Frau von Tzarfat und die Schunamitin geben Eliyahu und Elischa Nahrung und Unterkunft, aber nichts weiteres wird über sie erzählt. Letztlich sind es Männer wie Joseph, Nathan und David, die prägend für die Geschichte des jüdischen Volkes sind. Der Midrasch Eschet Chayil legt einen Fokus auf jene Frauen und betont, wie bedeutend ihre Rollen als Mutter, Schwester, Retterinnen und Wohltätige waren.

Die einzelnen Abschnitte im Midrasch Eschet Chayil weisen oft auf Charakterstärken hin, haben aber häufig Notsituationen und Ausnahmefälle im Zentrum der Auslegung. Dies passt zu Ross' Beschreibung der Geschlechterverhältnisse in der rabbinischen Literatur als Dichotomie zwischen dem Regelfall (dem Männlichen) und der Ausnahme (dem Weiblichen).³⁷⁶ Wenn – aus welchen Gründen auch immer – keine Männer zugegen sind, die rettend eingreifen können, sind es Frauen, die einspringen: Batya rettet Mosche, Michal rettet David, die weise Frau von Abel rettet eine ganze Stadt. Diese Frauen erkennen die Dringlichkeit der Situation und finden in Windeseile einen Weg, um Menschen in Gefahr aus einer Notsituation zu retten. Besonders die weise Frau ist in diesem Zusammenhang interessant: Die Weisheit, für die sie gelobt wird, ist ihr Eingreifen. Weisheit wird hier also viel praktischer und handlungsorientierter verstanden als in Mischlei 31,26:

פִּיָּהּ פְּתִיחָהּ בְּחָכְמָהּ וְתוֹרַת הַחַסֵּד עַל־לְשׁוֹנָהּ:

³⁷⁵ Vgl. Frymer-Kensky: *The Bible and Women's Studies*, 1994, 16-39, 24; Frymer-Kensky: *In the Wake of Goddesses*, 1992, 121, 143.

³⁷⁶ Vgl. Ross: *Expanding the Palace of Torah*, 2004, 21.

Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit, und auf ihrer Zunge liegt gütige Weisung.

Die biblischen Eschet Chayil wirkt auf Basis dieses Verses gelehrt – sie spricht weise Worte und deshalb kann sie als weise bezeichnet werden. Die Eschet Chayil im hier besprochenen Midrasch, die weise Frau von Abel, spricht auch weise Worte, doch ihr Mut, einzugreifen und die praktischen Auswirkungen ihrer Worte werden hervorgehoben und sind letztlich auch das, was zählt.

Die im Midrasch vorkommenden Frauen überschreiten Konventionsgrenzen, finden aber dann in einen akzeptierten Rahmen zurück. Dies ist etwa bei Lea der Fall. Sie umgeht Abmachungen, um mit Jaakov zu sein. Batya rettet Mosche, überschreitet damit soziale Grenzen und unterstellt sich aber letztlich der Halacha, indem sie jüdisch wird. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht der Midrasch über Yael, in dem erwähnt wird, dass sie Sisera getötet hat, aber nicht mit einer traditionellen Waffe, da dies einer Halacha, die es Frauen verbietet, männlich konnotierte Werkzeuge zu verwenden, widersprechen würde. Den Midraschim über Batya und Yael im Midrasch Eschet Chayil ähnlich ist die Auslegung über Ruth. Diese verfügt aber über Elemente, die einzigartig in diesem Text sind. Ruth wird – wie Batya – auch jüdisch durch Konversion. Jedoch wird bei ihr der halachische Aspekt der Konversion und ihre Akzeptanz von Mitzvot stärker betont als dies bei Batya und Yael der Fall ist. Belohnt wird sie auf zwei Arten, aber nur eine davon steht in Verbindung mit einem Mann: David ist Spross ihrer Linie, wie die Auslegung des Verses Mischlei 31,30 besagt. Daneben wird aber auch der letzte Vers von Mischlei 31 mit ihr in Verbindung gebracht, der die Eschet Chayil im Hier und Jetzt lobt und preist – aufgrund ihrer Taten und Handlungen allein:

תְּנִיחָה מִפְּרֵי יָדֶיהָ וַיְהִלְלוּהָ בְּשִׁעְרֵים מְעֻשִׂיהָ:

Preis sie wegen der Frucht ihrer Hände, und ihre Werke sollen ihren Ruhm verkünden in den Toren!

Der Midrasch Eschet Chayil idealisiert in mehrfacher Weise die Eschet Chayil in Mischlei 31,10-31, die im Midrasch vorkommenden Frauen und das Bild der jüdischen Frau. Durch die intertextuellen Verbindungen im Midrasch Eschet Chayil wird der biblische Ausgangstext mit konkreten Beispielen lobenswerter Handlungen und Haltungen von Frauen ausgeschmückt und dadurch mit vertiefender Bedeutung gefüllt. Die Aussagen des biblischen Textes über die Eschet Chayil als „realer Frauentyp, als Ideal und musterhaftes

Vorbild“³⁷⁷, wie Keiter Tuller sie umschreibt, werden also durch Beispiele positiv verstärkt. Die Auslegung zur verwitweten Frau von Tsarfat illustriert dies sehr gut: Trotz bitterster, lebensgefährlicher Armut ist sie bereit, Eliyahu mit Nahrung zu versorgen (Mischlei 31,20). Die Aussage im dazu verknüpften Vers Mischlei 31,20 beschreibt die Eschet Chayil als jene, deren Hand zu den Armen ausgestreckt ist. Das Narrativ der verwitweten Frau von Tsarfat verstärkt in dieser Gegenüberstellung die Aussage von Mischlei 31,20, indem es ein extremes Beispiel von Wohltätigkeit mit der grundsätzlichen Haltung der Wohltätigkeit der Eschet Chayil verbindet. Die Verstärkungen im Midrasch Eschet Chayil sind bestätigend, effektiv und tendenziell, weil im Midrasch Narrative verwoben werden, die ein bestimmtes Frauenbild tradieren: Die starke, wohltätige Frau, die in Notsituationen über Grenzen und Normen hinweg sieht, um das Richtige zu tun. Sie strebt im Alltag so sehr danach, diese Grenzen und Normen zu respektieren, dass sie dies grundsätzlich in Notsituationen auch noch schafft, wie etwa über Yael berichtet wird. Sie tötet in einer Ausnahmesituation – Krieg – einen Feind Israels, Sisera, beachtet dabei aber das Verbot für Frauen, Waffen zu verwenden. Stattdessen tötet sie ihn mit einem Pflock.

Die Verstärkung und Überhöhung der in den Auslegungen erwähnten Frauen im Midrasch Eschet Chayil reiht sich ein in Tendenzen zur Repräsentation von Frauen innerhalb der rabbinischen Literatur, über die Ilan in allgemeineren Worten geschrieben hat:³⁷⁸ Die positive Seiten dieser Charaktere werden durch eine selektive Zusammenstellung von biblischen und rabbinischen Texten und Verweisen über sie hervorgehoben. Die kompilierten Narrative im Midrasch Eschet Chayil präsentieren die Frauen jeweils im besten Licht – sie werden als erfolgreich und willensstark dargestellt. Ihre positiven Eigenschaften werden hervorgehoben und gelobt. Schwierigkeiten, mit denen die Frauen zu kämpfen hatten – Kinderlosigkeit, Rivalität, der frühe, tragische Tod von eigenen Kindern, Armut – werden aber kaum thematisiert. Falls diese angesprochen werden, so passiert dies indirekt, indem ihre Erfolge, Leistungen und Belohnungen gepriesen werden. Von den Schwierigkeiten an sich ist nicht die Rede.

Durch die Verschiebung des Fokus vom unmittelbaren Umfeld der Eschet Chayil, das in Mischlei 31,10-31 referenziert wird, zum Überleben des gesamten jüdischen Volkes und

³⁷⁷ Vgl. Keiter Tuller: Die Ironie der Eschet Chajil, 2020, 135.

³⁷⁸ Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung, 2021, 9.

der (beinahe) gesamten biblischen Geschichte von Bereschit zu Melachim II erhält die Eschet Chayil im Mischlei 31,10-31 durch den Midrasch Eschet Chayil eine weitere, nationale Bedeutung. Im Midrasch Eschet Chayil werden einzelne Frauen als historisch bedeutend und einflussreich auf das Schicksal und die weitere Geschichte und das weitere Überleben des jüdischen Volkes beschrieben. Die jüdische Frau erfährt also im Midrasch Eschet Chayil eine bedeutende Veränderung: Jüdische Frauen sind noch immer immer „anomalous bystanders to the covenantal relationship between God and Israel“³⁷⁹, aber in Abwesenheit von Männern und in Notsituationen überschreiten sie sehr wohl Grenzen der Tradition. Sie tun dies aber, wie etwa durch die Auslegung zu Yael betont wird, auf Basis der Halacha. In ihrem alltäglichen Leben ordnen sie sich den Vorgaben der Torah und des rabbinischen, patriarchal und traditionell geprägten Judentums unter.

Die Verbindung von einzelnen Versen des Eschet Chayil mit ausgewählten Frauen aus dem Tanach regt zur Identifikation mit dem biblischen Text an. Die Idealisierung der biblischen Charaktere im Midrasch Eschet Chayil erschwert aber eine Identifikation mit ihnen bzw. dem Ideal der Eschet Chayil, die durch diese Charaktere illustriert wird. Letztlich scheint der Midrasch Eschet Chayil ausdrücken zu wollen, dass man sich nicht mit all diesen Frauen messen kann, denn die finale Botschaft des Midrasch ist nicht, all jene Frauen als Vorbild zu nehmen. Die letzten Worte des Midrasch appellieren an die Leser*innen, sich an Tora und Mitzvot zu halten:

החזק במוסר, שמרו התורה ותנצלו מיצר הרע:

Haltet fest an der Unterweisung, bewahrt das Gebot und ihr werdet gerettet vom bösen Trieb.

Wer kann sich mit Sarah messen? Wer kann sich mit der Schunamitin messen? Die einzelnen Frauen im Midrasch Eschet Chayil bieten Identifikationspunkte an, jedoch werden ihre Charakterstärken und couragierten Handlungen in der Gesamtlesung zu einem Ideal zusammengefügt, das durch den finalen Frauencharakter – Ruth – repräsentiert wird und kaum erreicht werden kann. Ruth ist die Eschet Chayil und verkörpert ein Ideal, das der Lebenssituation vieler jüdischer Frauen nicht entspricht – sie stammt von Moab, lässt ihr ganzes Leben zurück, um ihrer Schwiegermutter nach Israel zu folgen, konvertiert in der

³⁷⁹ Vgl. Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 161.

rabbinischen Vorstellung zum Judentum, akzeptiert alle Mitzvot aus freien Stücken, ist auch in Momenten der ärgsten Armut wohlätig und wird Ahnin König David und des Messias.³⁸⁰

Ähnlich wie der biblische Text über die Eschet Chayil³⁸¹ hat auch der Midrasch Eschet Chayil einen didaktischen Charakter. Während, wie Adele Berlin und Daniel Estes argumentieren, das Buch Mischlei und Mischlei 31,10-31 im Speziellen vor allem an Männer adressiert sind und ihnen vermitteln sollen, ein gottgefälliges Leben zu führen und dafür auch nach einer Lebensgefährtin zu suchen, die ein ebenso rechtschaffenes Leben führt, ist der Midrasch Eschet Chayil an Frauen gerichtet. Dies ist erkennbar an der zentralen Rolle, die Frauen und deren Handlungen in diesem Text spielen. Der Midrasch Eschet Chayil spricht zu Frauen. Der Midrasch Eschet Chayil verlangt nicht, so wie die erwähnten Frauen zu sein, sondern sie als Vorbilder zu nehmen, das man anstreben soll. Erreichen wird man dieses Ideal nicht können, aber durch das Einhalten der Halacha kann man Schritte in diese Richtung setzen. Wie diese Einhaltung der Halacha konkret aussieht, wird in der Auslegung zu Ruth illustriert (Mischlei 31,30). Darin werden ausgewählte Aspekte des jüdischen Rechts mit Versen aus dem Buch Ruth verknüpft: Schabbatgesetze, Gesetze, die die Sexualmoral betreffen, das Konzept von Belohnung und Bestrafung und die Konsequenzen von Übertretungen.

³⁸⁰ Vgl. Kapitel 8.2.21-8.2.23

³⁸¹ Vgl. Crenshaw: Old Testament Wisdom, 1985, 65-66; Berlin: On Translating Proverbs 31:10, 2018, 201-202.

9 Schluss

9.1 Intertextualität: Midrasch Eschet Chayil, der Tanach und die Welt der Aggada

Der Midrasch Eschet Chayil ist ein später Midrasch, der im exegetischen Midrasch Mischlei zu finden ist.³⁸² Er ist ein didaktischer Text, der besonders an Frauen gerichtet ist: Er verknüpft jeden Vers von Mischlei 31,10-31 mit einer oder mehreren biblischen Frauen. Somit kann er zu einem ganzen, wen auch kleinen, rabbinischen Genre der Midreschei Eschet Chayil gezählt werden.³⁸³ Der in dieser Arbeit besprochene Midrasch Eschet Chayil erweitert und differenziert das traditionelle Verständnis des biblischen Textes Eschet Chayil. Wie eingangs erwähnt, wird Eschet Chayil heutzutage gemeinhin als Lob auf die Hausfrau verstanden. Nach kabbalistischen Vorstellungen geht es in Mischlei 31,10-31 um die Sefira von Malchut. Raschi versteht Eschet Chayil als eine Allegorie auf die Torah, Ibn Ezra als Loblied auf die geschäftige, selbstständige Hausfrau. Metzudat David sieht darin den weiblichen Intellekt besungen, der den männlichen Körper auf den richtigen Pfad führe.³⁸⁴ Der Midrasch Eschet Chayil legt eine Lesart von Mischlei 31,10-31 vor, die sich intensiv auf den Tanach und auf aggadische Literatur bezieht. Die Begründungen für die Verbindungen zwischen einzelnen Versen aus Mischlei 31,10-31 und biblischen Frauen basieren auf ausgewählten biblischen und rabbinischen Narrativen über diese Frauen und erschaffen damit ein spezifisches Frauenbild, das durch die Auslegungen im Midrasch Eschet Chayil kommuniziert wird.

Der Midrasch Eschet Chayil ist ein höchst intertextueller Text und kann als kompilierender Midrasch bezeichnet werden, der eine Reihe von verschiedenen Auslegungen, die ein gemeinsames Motiv haben – in diesem Fall aktiv handelnde Frauen aus dem Tanach – zusammenstellt. Er bezieht sich direkt und indirekt – durch Zitate und Anspielungen – auf biblische und rabbinische Narrative und ist mit ihnen in Dialog. Durch Verbindungen, die

³⁸² Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung, 2021, 38; Langer: Midrasch, 191-192.

³⁸³ Vgl. Bialik Lerner: קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים, 2005, 265.

³⁸⁴ Vgl. Kapitel 1.3.

zwischen dem Ausgangstext, dem Lemma Mischlei 31,10-31, und anderen Teilen der biblischen und rabbinischen Literatur hergestellt werden, schreibt sich die Auslegung in den biblischen Text hinein, konkretisiert ihn und versieht ihn mit Beispielen und Illustrationen zu jedem Vers.

Wie sehr der Midrasch Eschet Chayil „Literatur in Literatur“³⁸⁵ ist, wie sehr der Midrasch auf bestehende Narrative aufbaut, kann durch eine Auslistung der biblischen Bücher und rabbinischen Texten illustriert werden, in denen Parallelen, Überschneidungen mit dem Midrasch Eschet Chayil zu finden sind: Der Midrasch Eschet Chayil referenziert direkt und indirekt – durch Zitate und durch Anspielungen – Bereschit, Schemot, Bamidbar und Devarim, Joschua, das Buch Schoftim, Schmuel I und II, Melachim I und II, Jeschayahu, Tehillim, Mischlei und Ruth. Rabbinische Narrative, die im Midrasch Eschet Chayil vorkommen, sind auch in folgenden Sammlungen zu finden: Bereschit Rabbah, Schemot Rabbah, Vayirka Rabbah, Bamidbar Rabbah, Schir Haschirim Rabbah, Ruth Rabbah, Kohelet Rabbah, Esther Rabbah sowie Seder Olam Rabbah, im Midrasch Tanchuma und der Mekhilta de Rabbi Yischmael. Einige Narrative finden sich in bT Sanhedrin, bT Sotah, bT Bava Metzia, bT Berachot, bT Megilla, bT Horayot und bT Zevachim. Der Yalkut Schimoni gibt die zweite Hälfte des Midrasch Eschet Chayil in verkürzter Form wider.³⁸⁶ Der Midrasch Eschet Chayil bedient sich also eines diversen Spektrums rabbinischer aggadischer Motive, was anhand der Querverbindungen sichtbar wird, die in dieser Arbeit aufgezeigt werden konnten.

Die narrativen Parallelen und Überschneidungen zeichnen sich durch Phrasen, Wortfelder und Namen von Charakteren aus, die sowohl im Midrasch Eschet Chayil als auch in den Bezugstexten vorkommen. Der Midrasch Eschet Chayil verweist mit diesen Phrasen, Wortfeldern und Namen auf andere Texte, Konzepte und Narrative innerhalb der jüdischen Traditionsliteratur.³⁸⁷ Die formale Struktur des Midrasch Eschet Chayil sowie die Kompilation so vieler biblischer und rabbinischer Narrative über Frauen aus dem Tanach

³⁸⁵ Schäfer: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, 1995, 184. Hervorhebung wie im Originaltext.

³⁸⁶ Vgl. Kapitel 8.3.2.

³⁸⁷ Vgl. Cohen: Rereading Talmud, 1998, 136.

führen zu einer Verwischung der Grenzen biblischer und rabbinischer Narrative.³⁸⁸ Beide existieren fast gleichwertig in der Welt des Midrasch Eschet Chayil, die aufgrund seines höchst intertextuellen Charakters als Welt der rabbinischen aggadischen Literatur im Allgemeinen bezeichnet werden kann.

Die Querverbindungen, die zwischen dem Midrasch Eschet Chayil und anderen Texten der jüdischen Traditionsliteratur hergestellt werden, sind essentiell, um den Midrasch nachvollziehen und im Detail verstehen zu können.³⁸⁹ Eine intertextuelle Analyse des Midrasch weist auf den selektiven Charakter des Midrasch Eschet Chayil hin. Ähnlich wie bei Mischlei 31,10-31 liegt beim Midrasch Eschet Chayil eine „totalizing description“³⁹⁰ vor. Der Midrasch Eschet Chayil erwähnt nur bestimmte Frauen und nur ausgewählte Narrative, um ein bestimmtes Frauenbild zu erschaffen, das allumfassend erscheint. Bei genauerer Betrachtung muss aber festgestellt werden, dass aber etwa problematische Kontexte und Konflikte zwischen Charakteren im Tanach ausgelassen werden, wie im vorhergehenden Kapitel näher erläutert worden ist.

9.2 Das Frauenbild im Midrasch Eschet Chayil: ‚ideal and unattainable‘³⁹¹

Die Frauen, die im Midrasch Eschet Chayil erwähnt werden, werden als stark und aktiv dargestellt. Sie zeichnen sich durch Courage, Wohltätigkeit und Verantwortungsbewusstsein aus. Sie sind Mütter, Schwestern von bedeutenden jüdischen Männern und/oder deren Unterstützerinnen oder gar Retterinnen und werden vor allem durch diese Männer in ihrem Umfeld definiert – dies ist, wie Miralles-Maciá und Raveh darlegen, auch in zahlreichen anderen rabbinischen Texten ein häufiges Phänomen.³⁹² Der Midrasch Eschet Chayil unterstreicht in seiner Auswahl an biblischen und rabbinischen Narrativen die Bedeutung der Handlungen der Frauen für das Überleben des jüdischen Volkes. Dabei kommt es zu einer positiven Verstärkung der Inhalte im biblischen

³⁸⁸ Vgl. Handelman: *The Slayers of Moses*, 1982, 41-42; Boyarin: *Intertextuality and the reading of Midrash*, 1990, 118; Bloom: *Kabbalah*, 1997, 49, 79.

³⁸⁹ Vgl. Riffaterre: *The Semiotics of Poetry*, 1984, 23, 128, 130; Riffaterre: *Fictional Truth*, 1990, 26-27.

³⁹⁰ Vayntrub: *Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31*, 2020, 48.

³⁹¹ Vgl. Berlin: *On Translating Proverbs 31:10*, 2018, 202.

³⁹² Vgl. Miralles-Maciá: *Andersheiten im Midrasch*, 2021, 195-196; Raveh: *Feminist Rereadings of Rabbinic*, 2014, xviii.

Ausgangstext, einer weiteren Idealisierung der Eschet Chayil³⁹³, der biblischen Frauen und der jüdischen Frau im Allgemeinen. Gleichzeitig hebt dieser Midrasch die Bedeutung der Protagonistin im Lemma Mischlei 31,10-31 – die Eschet Chayil – von einer häuslichen, familiären Ebene auf eine kollektive nationale Ebene. Damit rückt der Midrasch die Bedeutung von Frauen in der jüdischen Geschichte in den Mittelpunkt und legt dar, dass es keine jüdische Geschichte, Identität und auch keine jüdischen Traditionen ohne aktives Engagement von Frauen geben kann.

Einige Frauen im Midrasch Eschet Chayil überschreiten Grenzen der traditionellen Normen in Situationen der Not, fügen sich diesen aber letztlich wieder. Batya, die Tochter des Pharaos, überschreitet Grenzen der nichtjüdischen und jüdischen Solidarität und rettet Mosche, ein jüdisches Kind, das eigentlich dem sicheren Tod geweiht ist. Letztlich konvertiert sie zum Judentum und ordnet sich so einer Norm unter. Yael, die Keniterin, tötet Sisera, einen Feind des Volkes Israels, vergisst dabei aber nicht auf die Halacha, die es Frauen verbietet, Waffen zu tragen und zu verwenden, da diese als männlich konnotiert gesehen werden. Ruth überschreitet geografische und religiöse Grenzen, schließt sich dem jüdischen Volk an und verpflichtet sich der Einhaltung der Mitzvot. Sie wird die Ahnin König David. So emanzipatorisch diese Grenzüberschreitungen klingen, so zeigen die im Midrasch Eschet Chayil beschriebenen weiteren Handlungen jener Frauen, dass Frauen nur in Verbindung mit Männern vorkommen und deren Handlungen stetig in Bezug auf Männer stattfinden. Traditionelle Normen werden nur temporär überschritten.³⁹⁴ Der halachische, traditionelle und häusliche Rahmen, in denen Frauen üblicherweise und idealerweise handeln sollen, bleibt bestehen.

Die Eschet Chayil ist sowohl im Buch Mischlei als auch im Midrasch Mischlei eine fehlerlose Persönlichkeit.³⁹⁵ Im Midrasch Eschet Chayil wird dieses Frauenbild aber noch weiter und markanter idealisiert.³⁹⁶ Durch die Zusammenstellung der einzelnen Midraschim, die mit

³⁹³ Vgl. Keiter Tuller: Die Ironie der Eschet Chajil, 2020, 135.

³⁹⁴ Vgl. dazu Neusners Ausführungen zum rabbinischen Versuch, das Lebens von Frauen durch das System der Mischna bzw. der Halacha in Bahnen zu leiten, die von den Rabbinen sanktioniert sind: Vgl. Neusner: A History of the Mishnaic Law of Women, 1980, 268.

³⁹⁵ Vgl. Berlin: On Translating Proverbs 31:10, 2018, 202.

³⁹⁶ Dies ist eine Tendenz, die Ilan die rabbinische Literatur im Allgemeinen sieht: Vgl. Ilan; Miralles-Maciá; Nikolsky: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung, 2021, 9.

Sarah beginnen und mit Ruth enden, wird die Eschet Chayil zu einem unerreichbaren Ideal. Nach der Reihe wird jedem Vers aus Mischlei 31,10-31 ein weibliches, biblisches Vorbild zugeteilt. Wenngleich in der Bibel zahlreiche Persönlichkeiten sehr differenziert dargestellt werden – sowohl die guten als auch weniger guten Seiten –, ist das in dieser Zusammenstellung nicht der Fall. Es geht um die Erfolge, die Errungenschaften, die erreichten Ziele der Frauen, die zwar häufig Wohltätigkeit und Willensstärke beweisen, aber die Frauen genauso häufig zu Ehefrauen, Müttern und Schwestern von bedeutenden männlichen Persönlichkeiten redigieren.

Die idealisierenden Tendenzen im Midrasch Eschet Chayil und die wichtige Rolle der Frau für die jüdische Gesellschaft und die jüdische Geschichte werden in der finalen Auslegung über Ruth unterstrichen. Sie ist die einzige Frau, die drei Verse des Eschet Chayil zugeschrieben bekommt – und auch die einzige Frau, die im Tanach selbst als Eschet Chayil bezeichnet wird (Ruth 3,11). Die Einmaligkeit der Eschet Chayil soll durch Ruth als Persona unterstrichen werden. Ruth nachzuahmen ist für jüdische Frauen kaum möglich, auch wenn sie einige Erfahrungen Ruths als punktuelle Identifikationsmöglichkeiten auffassen können. Ruth passt so gar nicht in das gewohnte Bild einer jüdischen Frau. Sie stammt aus Moab, musste für lange Zeit in Armut leben, zeigte grenzenlose Loyalität zu Naomi, ist die Ahnin von König David und damit auch des Messias.³⁹⁷ Nach der rabbinischen Tradition ist sie die erste formale Konvertitin, was – abgesehen vom Argument, dass alle Juden*Jüdinnen am Berg Sinai konvertiert wären – auch nicht jede Person zu ihren Erfahrungen zählen kann. Der Midrasch Eschet Chayil beschreibt ein Ideal für Frauen, das kaum eine jüdische Frau erreichen kann, doch die letzten beiden Auslegungen zu Ruth geben einen Hinweis darauf, wie Frauen diesem Ideal zumindest nachstreben können: Durch das Einhalten der Tora und der Mitzvot.

In dieser Hinsicht hat eine intertextuelle und vergleichend-hermeneutische Analyse des Midrasch Eschet Chayil gezeigt, dass Shulamit Valler's Schlussfolgerungen ihrer Analyse dreier Ausschnitte zu Sarah, Miriam und der weisen Frau von Abel aus dem Midrasch Eschet Chayil nicht auf den Midrasch Eschet Chayil als Ganzes anwendbar ist. Valler argumentiert, dass der Midrasch auf eine liberale Gesinnung der Rabbinen in Bezug auf

³⁹⁷ Vgl. Ruth (Mischlei 31,29-31).

Frauen und ihre Rolle in der Gesellschaft hinweise.³⁹⁸ Die ideale Frau sei im Midrasch Eschet Chayil nach Valler eine spirituelle und politische Führungspersönlichkeit, sei außerhalb ihres traditionellen Feldes, dem Haus, tätig und involviert in Tätigkeiten auf einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen und nationalen Level. Dies muss revidiert werden.

Vallers Schlussfolgerung muss nach Analyse des ganzen Midrasch Eschet Chayil entgegengestellt werden, dass heutige Konzeptionen von weiblichen und männlichen Handlungsspielräumen andere sind als sie dies zur Zeit der Entstehung des Midraschs Eschet Chayil und seiner verschiedenen Quellen und Referenztexten waren. In der Antike war die Berufstätigkeit von Frauen etwa sehr verbreitet, wie Or schreibt.³⁹⁹ Der Midrasch Eschet Chayil ist inhaltlich sicherlich im patriarchalen System verankert: Die ideale Frau zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Männern in ihrem Leben und in einigen Fällen dem jüdischen Volk eine Unterstützung, Hilfe oder Rettung ist. Sie erkennt intuitiv die richtigen Momente, um sich für andere einzusetzen. Sie erzieht ihre Kinder gut und bewirkt durch ihren eigenen, vorbildhaften Charakter, dass sie zu wichtigen und bedeutenden Persönlichkeiten in der jüdischen Gesellschaft und Geschichte werden. Somit fügt sich die rabbinische Eschet Chayil des Midrasch Eschet Chayil sehr gut in bestehende traditionelle rabbinische Vorstellungen über die Rolle der jüdischen Frau und die Rolle einzelner biblischer Charaktere ein.⁴⁰⁰

Züge einer liberalen Gesinnung lassen sich nach der hier verfolgten, ganzheitlichen, vergleichend-hermeneutischen und intertextuellen Lesart im Midrasch Eschet Chayil kaum finden – dies resoniert mit Baskins Einschätzung zur Repräsentation von Frauen im Midrasch: Über die Jahrhunderte lassen sich keine nennenswerten Tendenzen einer liberaler werdenden Gesinnung innerhalb der aggadischen Literatur erkennen.⁴⁰¹ In Notsituationen zeigt die rabbinische Eschet Chayil Courage und Einfallsvermögen und überschreitet die Grenzen des Normativen. Letztlich findet sie jedoch in den Rahmen zurück, der durch Tora und Halacha vorgegeben und maßgeblich von Männern geprägt und reglementiert wird. Durch das Einhalten von Mitzvot und das Hochhalten von Tradition

³⁹⁸ Vgl. Valler: *Who is the ešet hayil in Rabbinic Literature?*, 1995, 96-97.

³⁹⁹ Vgl. Or: *Männlichkeit, Weiblichkeit, Körperlichkeit und Sexualität im Judentum*, 2018, 267.

⁴⁰⁰ Vgl. Miralles-Maciá: *Andersheiten im Midrasch*, 2021, 195-196; Raveh: *Feminist Rereadings of Rabbinic*, 2014, xviii.

⁴⁰¹ Vgl. Baskin: *Midrashic Women*, 2002, 5.

(und traditionellen Gendervorstellungen) kann eine Frau dem Ideal der rabbinischen Eschet Chayil nahekomen, doch dieses Ideal kann kaum als liberal bezeichnet werden. Im Gegensatz zur biblischen Vorstellung der Eschet Chayil, die „ideal, but not unattainable“⁴⁰² ist, ist das Frauenbild des Midrasch Eschet Chayil nur traditionell und idealisiert, sondern auch unerreichbar.

⁴⁰² Vgl. Berlin: On Translating Proverbs 31:10, 2018, 202.

10 Bibliografie

- Adelkind, Cornelio: Midrash Mishle. Venedig: Bombergi 1547, S. 4-5, URL: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10140268_00004.html [21.01.2021].
- Adelman, Penina (Hg.): Praise Her Works. Dulles: Jewish Publication Society, 2005.
- Adler, Elchanan: Kabbalas Shabbos. Welcoming the Sabbath in Body and Spirit. In: Journal of Jewish Music and Liturgy 33, 2016, 1-12.
- Allen, Graham: Intertextuality (The New Critical Idiom). Abingdon: Routledge, 2011.
- Aschkenazi, Isaak Luria: Tikun Schlomo. Tikunei Schabbat. Frankfurt am Main, 1725. URL: <https://www.hebrewbooks.org/43147> [30.12.2020].
- Baker, Cynthia M.: Rebuilding the House of Israel. Architectures of Gender in Jewish Antiquity. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Barthes, Roland: The Death of the Author. In: Aspen 5-6, 1967 (keine Paginierung).
- Barthes, Roland: Theory of the Text. In: Young, Robert (Hg.): Untying the Text. A Post-structuralist Reader. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, 31-47.
- Baskin, Judith R., Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature (Brandeis Series on Jewish Women). Hanover, N.H. Brandeis University Press, 2002.
- Baskin, Judith R.: Women and Gender in Jacob Neusner's Writings. In: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J.: A Legacy of Learning. Essays in Honor of Jacob Neusner (Brill Reference Library of Judaism 43). Leiden: Brill, 2014, 33-47.
- Baumgarten, Elisheva: Gender and Daily Life in Jewish Communities. In: Bennett, Judith M.; Mazo Karras, Ruth (Hg.): The Oxford Handbook of Woman and Gender in Medieval Europe. Oxford: Oxford University Press, 2013, 213-228.
- Baumgarten, Elisheva: Rolle und Alltagsleben jüdischer Frauen im mittelalterlichen Aschkenas. In: Bakhos, Carol, Langer, Gerhard (Hg.): Das jüdische Mittelalter (Die Bibel und die Frauen 4.2). Stuttgart: Kohlhammer, 2020, 19-36.
- Berlin, Adele: On Translating Proverbs 31:10. In: Barker, James W.; Le Donne, Anthony; Lohr, Joel N. (Hg.): Found in Translation. Essays on Jewish Biblical Translation in Honor of Leonard J. Greenspoon. West Lafayette/ Indiana: Purdue University Press, 2018, 201-208.
- Berndt, Frauke; Tonger-Erk, Lily: Intertextualität. Eine Einführung (Grundlagen der Germanistik, 53). Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2013.

Bialik Lerner, Miron: מחקרים במדרש משלי. In: Rozenhal, David; Sussmann, Yaacov: Mehqerei Talmud III. Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Prof. Ephraim E. Urbach. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2005.

Bialik Lerner, Miron: קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים. In: Bar-Asher, Moshe; Edrei, Arie; Levinson, Yehoshua; Lifshitz, Berachiah (Hg.): מחקרים בתלמוד ובמדרש. ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ. Jerusalem: Bialik Institute, 2005, 265-292, 265.

Bloom, Harold: A Map of Misreading. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Bloom, Harold: Kabbalah. Poesie und Kritik. Basel: Stroemfeld, 1997.

Bloom, Harold: The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry. 2. Auflage. Oxford/New York: Oxford University Press, 1997 (1973).

Börner-Klein, Dagmar: Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852 (Studia Judaica 26). Berlin: De Gruyter, 2004.

Boyarin, Daniel: Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley: University of California Press, 1993.

Boyarin, Daniel: Intertextuality and the reading of Midrash. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Brayer, Menachem M.: The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psychosocial Perspective. Hoboken: Ktav Publishing, 1986.

Brayer, Menachem M.: The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psychohistorical Perspective. Hoboken: Ktav Publishing, 1986.

Brockmüller, Katrin: "Eine Frau der Stärke – wer findet sie?" Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10-31 (Bonner Biblische Beiträge 147). Berlin/Wien: Philo, 2004.

Buber, Schlomo: Midrasch Mischlei. Vilna: HaAlmana weHaAchim Rem, 1893.

Camp, Claudia: Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (Bible and Literature Series). Sheffield: JSOT Press, 1985.

Chaim, Yosef: Sefer Rav Pealim. Teil A-B. Jerusalem: 1979-1980. URL: <https://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=1401&pgnum=1> [21.08.2020].

Cheney, Patrick: Intertextuality. In: Cushman, Stephen; Cavanagh, Clare; Ramazani, Jahan; Rouzer, Paul: The Princeton Encyclopedia of poetry and poetics. 4. Auflage. Princeton: Princeton University Press, 2012, 716-718.

Cohen, Abraham: The minor tractates of the Talmud. Massektoth Keṭannoṯ. Band 2. London: Soncino Press, 1971.

Cohen, Aryeh: Rereading Talmud. Gender, Law and the Poetics of Sugyot (Brown Judaic Studies 318). Atlanta: Scholars Press, 1998.

Crenshaw, James L: Old Testament Wisdom. An Introduction. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

De Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980 (228.000. Auflage; Originalausgabe in Frz., 1949).

Dell, Katharine: Didactic Intertextuality: Proverbial Wisdom as illustrated in Ruth. In: Katharine; Kynes, Will (Hg.): Reading Proverbs Intertextually. Messianic Expectation in Book V of the Psalter (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 629). London: T & T Clark, 2019, 103-114.

Dell, Katharine; Kynes, Will (Hg.): Reading Proverbs Intertextually. Messianic Expectation in Book V of the Psalter (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 629). London: T & T Clark, 2019.

Edenburg, Cynthia: Intertextuality, Literary Competence and the Question of Readership. Some Preliminary Observations. In: Journal for the Study of the Old Testament 35(2), 2010, 131-148.

Elbaum, Jacob: Midrash Proverbs or Aggadat Proverbs. In: Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (Hg.): Encyclopaedia Judaica. 2. Auflage, Band 14. New York: Macmillan, 2007, 190-191.

Estes, Daniel J.: Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Even-Israel Steinsaltz, Adin: HaTanach HaMevoar. Mishlei-Iyov. Jerusalem: Koren, 2017.

Even-Israel Steinsaltz, Adin: Koren Talmud Bavli. Noé Edition. 42 Bände. Jerusalem: Koren, 2012-2019.

Fischer, Irmtraud (2014): Reception of Biblical texts within the Bible. A starting point of midrash? In: Cordoni, Constanza; Langer, Gerhard (Hg.): Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times. Wien: V&R, 2014, 15-24.

Fischer, Irmtraud: Zur Bedeutung der „Frauentexte“ in den Erzählern-Erzählungen. In: Fischer Irmtraud; Navarro Puerto, Mercedes; Taschl-Erber, Andrea: Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Band 1.1). Stuttgart: Kohlhammer, 2010, 238-275.

Fischer, Irmtraud; Navarro Puerto, Mercedes; Valerio, Adriana; Beavis, Mary Ann (Hg.): Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Stuttgart: Kohlhammer, 2010-dato.

Fishbane, Michael: Inner Biblical Exegesis. Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel. In: Hartman, Geoffrey H.; Budick, Sanford (Hg.): Midrash and Literature. New Haven: Yale University Press, 19-37.

Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 1. Genesis 1 (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961.

Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 2. Genesis 2 (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961.

Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 3. Exodus (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961.

Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 4. Leviticus. (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961.

Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 8. Ruth. (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961.

Freedman, Harry: Midrash Rabbah. Band 9. Esther. Song of Songs. (3. Auflage). London: Soncino Press, 1961.

Frymer-Kensky, Tikva: In the Wake of Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth. New York: The Free Press, 1992.

Frymer-Kensky, Tikva: Rachel. Bible. In: Jewish Women's Archive (Hg.): Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1999. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/rachel-bible> [18.02.2021].

Frymer-Kensky, Tikva: Reading the Women of the Bible. New York: Schocken, 2002.

Frymer-Kensky, Tikva: The Bible and Women's Studies. In: Davidman, Lynn; Tenenbaum, Shelly (Hg.): Feminist Perspectives on Jewish Studies. New Haven: Yale University Press, 1994, 16-39.

Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Gertz, Jan Christian: Grundinformation Altes Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 18. Auflage. Heidelberg: Springer, 2013.

Goldschmidt, Lazarus (Übersetzer): Der Babylonische Talmud. 12 Bände. Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2002 (Nachdruck; ursprünglich Berlin 1929–1936).

Graetz, Naomi: *Unlocking the Garden. A Feminist Jewish Look at the Bible, Midrash and God*. Piscataway: Gorgias Press, 2005.

Grohmann, Marianne; Kim, Hyun Chul Paul (Hg.): *Second Wave Intertextuality and the Hebrew Bible*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019.

Handelman, Susan A.: *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (SUNY Series in Modern Jewish Literature and Culture). Albany: State University of New York Press, 1982.

Hauptman, Judith: *Feminist Perspectives on Rabbinic Texts*. In: Davidman, Lynn; Tenenbaum, Shelly (Hg.): *Feminist Perspectives on Jewish Studies*. New Haven: Yale University Press, 1994, 40-61.

Hauptman, Judith: *Rereading the Rabbis. A Woman's Voice*. Boulder: Westview Press, 1998.

Hayes, Christine: *The "Other in Rabbinic Literature*. In: Fonrobert, Charlotte Elisheva; Jaffee, Martin S.: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 243-269.

Hochheimer, Shira: *Eishes Chayil. Ancient Wisdom for Women of Today*. New York: Mosaica Press, 2017.

Hyman, Naomi Mara: *Biblical Women in the Midrash. A Sourcebook*. New Jersey: Jason Aronson, 1997.

Idelsohn, Abraham Zebi: *Jewish liturgy and its development*. New York: Schocken, 1967.

Ilan, Tal: *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*. *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 44. Tübingen: Mohr, 1995.

Ilan, Tal: *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 41. Leiden; New York: Brill, 1997.

Ilan, Tal: *Schriftzitierende Frauen in der rabbinischen Literatur*. In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): *Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 49-71.

Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Stuttgart: Kohlhammer, 2021.

Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit: Die Bibel und die Frauen - Rabbinische Literatur. Einleitung. In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 9-48.

Jastrow, Marcus: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Two Volumes in One. Peabody: Hendrickson, 2005.

Jewish Women's Archive. "Religion. Midrash and Aggada." In: The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women, 2021. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/topics/9814?subtopic=9823> [21.08.2021].

Katz-Levine, Yael: מדרש אשת חיל (PhD Dissertation). Ramat Gan: Bar Ilan University 1992. [nicht verfügbar].

Keiter Tuller, Sheila: Die Ironie der Eschet Chajil: Sprüche 31,10–31 in der mittelalterlichen jüdischen Exegese. In: Bakhos, Carol, Langer, Gerhard (Hg.): Das jüdische Mittelalter (Die Bibel und die Frauen 4.2). Stuttgart: Kohlhammer, 2020, 132-150.

Kohen, Menachem (Hg.): Mikraot Gedolot HaKeter. Sefer Trei Asar. Ramat-Gan: Bar Ilan University, 2019.

Kosman, Admiel: Gender and Dialogue in the Rabbinic Prism (Studia Judaica 50). Berlin: De Gruyter, 2012.

Kristeva, Julia: Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman. In: Critique 239, 1967, 438-456.

Kristeva, Julia: Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art. Hg. von Roudiez, Leon S. New York: Columbia University Press, 1980 (1966).

Kugel, James: Two Introductions to Midrash. In: Hartman, Geoffrey H.; Budick, Sanford (Hg.): Midrash and Literature. New Haven: Yale University Press, 77-103.

Kugel, James: Two Introductions to Midrash. In: Prooftexts 3 (2), 1983, 131-155.

Labovitz, Gail: Marriage and Metaphor. Constructions of Gender in Rabbinic Literature. Lanham: Lexington Books, 2009.

Langer, Gerhard: Midrasch (Lehrbuchreihe Jüdische Studien; UTB). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Langer, Gerhard: Warum Midrasch (k)ein Kommentar ist. In: Dohmen, Christoph (Hg.): Das Alte Testament und seine Kommentare (SBB 81). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2021, 294-324.

Levine, Yael: Eshet Hayil. In: Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (Hg.): Encyclopaedia Judaica. 2. Auflage, Band 6. New York: Macmillan, 2007, 505.

Liss, Hanna: TANACH. Lehrbuch der jüdischen Bibel. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2019.

Machzor Venezia. 1598. URL: <https://www.hebrewbooks.org/21476> [30.12.2020].

Marx, Alexander: Seder 'Olam. (Cap. 1 - 10). Nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben, übersetzt und erklärt. Berlin: Itzkowski, 1903.

Meir, Tamar: Miriam. Midrash and Aggadah. In: Jewish Women's Archive (Hg.): Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1999. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/miriam-midrash-and-aggadah> [19.02.2021].

Mikraot Gedolot. Neviim uKetuvim. Ketuvim. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

Mikraot Gedolot. Neviim uKetuvim. Neviim Rischonim. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

Mikraot Gedolot. Tora. Chamesch Megillot. Tel Aviv: Pardes, 1960/1.

Miralles Maciá, Lorena: Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports. The Case of Bityah, Pharaoh's Daughter, Moses' Mother according to Rabbinic Interpretations. In: Cordoni, Constanza; Langer, Gerhard (Hg.): Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslim Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times. Wien: V&R, 2014, 145-175.

Miralles-Maciá, Lorena: Andersheiten im Midrasch. Levitikus Rabba über biblische Frauen. In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit (Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgegeschichtliche Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 193-218.

Neusner, Jacob: A History of the Mishnaic Law of Women (Studies in Judaism in Late Antiquity. Band 33). Leiden: Brill, 1980.

Neusner, Jacob: Canon and Connection. Intertextuality in Judaism. New York: University Press of America, 1987.

Neusner, Jacob: How the Rabbis Liberated Women. Atlanta: Scholars' Press, 1998.

Neusner, Jacob: Judaism. The Evidence of the Mishnah. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Neusner, Jacob: Method and Meaning in Ancient Judaism (Brown Judaic Studies 10).
Missoula: Scholars Press, 1979.

Neusner, Jacob: Midrash in context. Exegesis in formative Judaism (The foundations of
Judaism. Method, Teleology, Doctrine, Band 1, Method). Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Nikolsky, Ronit: Der Midrasch Sara und Abraham. Eine verlorengegangene rabbinische
Auslegung des „Lieds der fähigen Frau.“ In: Ilan, Tal; Miralles-Maciá, Lorena; Nikolsky, Ronit
(Hg.): Rabbinische Literatur (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche
Enzyklopädie. Jüdische Auslegung. Band 4.1). Stuttgart: Kohlhammer, 2021, 299-330.

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: אסתר רבה (וילנא) פרשה א

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: במדבר רבה (וילנא) פרשת קרח
פרשה יח

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: בראשית רבה (וילנא) פרשת
ויצא פרשה סח

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: בראשית רבה (וילנא) פרשת
בראשית פרשה כג

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: בראשית רבה (וילנא) פרשת
לך לך פרשה מז

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: בראשית רבה (וילנא) פרשת
חיי שרה פרשה ס

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: בראשית רבה (וילנא) פרשת
ויצא פרשה ע

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ויקרא רבה (וילנא) פרשת אחרי
מות פרשה כ

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני משלי רמז
תתקסד

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: ילקוט שמעוני שופטים רמז נו

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש תנחומא (בובר) פרשת
חיי שרה

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש תנחומא (ורשא) פרשת
כי תשא

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש תנחומא (ורשא) פרשת כי תצא

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש תהלים (שוחר טוב; בובר) מזמור קיב

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: מדרש משלי (בובר) פרשה לא

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: סדר עולם רבה (ליינר) פרק ז

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פסיקתא זוטרית (לקח טוב) ויקרא פרשת צו

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: פסיקתא זוטרית (לקח טוב) רות – הוספה

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: רות רבה (וילנא) פרשה ב

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: רות רבה (וילנא) פרשה ה

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ג

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שמות רבה (וילנא) פרשת בא פרשה יח

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שמות רבה (וילנא) פרשת בא פרשה טז

Online Responsa Project. Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 2008: שמות רבה (וילנא) פרשת בא פרשה טו

Or, Tamara: Männlichkeit, Weiblichkeit, Körperlichkeit und Sexualität im Judentum. In: Von Braun, Christina; Brumlik, Micha (Hg.): Handbuch Jüdische Studien. Wien: Böhlau, 2018, 255–275.

Peskowitz, Miriam: Spinning Fantasies. Rabbis, Gender, and History (Contraversions 9). Berkeley: University of California Press, 1997.

Pfister, Manfred: Konzepte der Intertextualität. In: Broich, Ulrich; Pfister, Manfred (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, 35). Berlin/Boston: De Gruyter, 1985, 1-30.

Philippson, Ludwig, Die Propheten. (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Freiburg: Herder, 2016.

Philippson, Ludwig, Die Schriften. (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Freiburg: Herder, 2018.

Philippson, Ludwig: Die Torah. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson. Freiburg: Herder, 2016.

Plett, Heinrich F.: Intertextualities. In: Intertextuality. Research in Text Theory. Berlin: Walter de Gruyter, 1991, 3-29.

Ramon, Einat: Matriarchs: A Liturgical and Theological Category. In: Jewish Women's Archive (Hg.): Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1999. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/matriarchs-liturgical-and-theological-category> [28.11.2020].

Raveh, Inbar: Feminist Rereadings of Rabbinic Literature (HBI Series on Jewish Women). Waltham: Brandeis University Press, 2014.

Richler, Benjamin: Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma. Catalogue. Jerusalem: Jewish National and University Library, 2001.

Riffaterre, Michael: Fictional Truth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

Riffaterre, Michael: The Semiotics of Poetry. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Ross, Tamar: Expanding the Palace of Torah. Orthodox and Feminism. Waltham: Brandeis University Press, 2004.

Rößler, Elke: Intertextualität und Rezeption. Linguistische Untersuchungen zur Rolle von Text-Text-Kontakten im Textverstehen aktueller Zeitungstexte. Frankfurt am Main: Lang, 1999.

Roy Yoder, Christine: Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31 (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 304). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001.

Satlow, Michael: Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality (Brown Judaic Studies 303). Atlanta: Scholars Press, 1995.

Schäfer, Peter: Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum. In: Assmann, Jan; Gladigow, Burkhard (Hg.): Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation. Band 4, 1995, 163-186.

Scholem, Gershom: Zur Kabbala und ihrer Symbolik Berlin: Suhrkamp, 1973.

Shechter, Shira: A Woman of Valor. In: Rabbinical Council of America: Siddur Avodat Halev. Nusah Ashkenaz. Jerusalem: The Toby Press, 2018, 422-424.

Showalter, Elaine: Feminist Criticism in the Wilderness. In: Critical Inquiry 8(2), 1981, 179-205.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 9. Auflage. München: C.H. Beck, 2011.

Teugels, Lieve M.: Bible and Midrash. The Story of ‚The Wooing of Rebekah‘ (Gen. 24) (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 35). Leuven: Peeters, 2004.

Tropper, Yosef. The Aishes Chayil Song: Discover how each verse illuminates a unique and exceptional Woman of Valor from the Torah. Scotts Valley: CreateSpace, 2014.

Valler, Shulamit: Who is the *ēšet ḥayil* in Rabbinic Literature? In: Brenner, Athalya (Hg.): A Feminist Companion to Wisdom. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 85–97.

Vayntrub, Jacqueline: Beauty, Wisdom, and Handiwork in Proverbs 31:10-31. In: The Harvard theological review 113(1), 2020, 45–62.

Vayntrub, Jacqueline: Proverbs. In: Adams, Samuel L.; Goff, Matthew (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature. Chichester: John Wiley & Sons, 2020, 13-29.

Vayntrub, Jacqueline: Who Is the Eshet Chayil? In: TheTorah.com, 2014. URL: <https://thetorah.com/article/who-is-the-eshet-chayil> [10.08.2021].

Visotzky, Burton L.: Midrash Mishle. A Critical Edition Based on Manuscripts and Early Editions with an Introduction and Annotated English Translation of Chapters One through Ten. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982.

Visotzky, Burton L.: Midrash Mishle. A critical edition based on Vatican MS. Ebr. 44, with variant readings from all known manuscripts and early editions, and with an introduction, references and a short commentary. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1990.

Visotzky, Burton L.: The Midrash on Proverbs (Yale Judaica Series). Band 27. New Haven: Yale University Press, 1992.

Wegner, Judith R.: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988.

Whybray, Roger Norman: *Proverbs*. *New Century Bible Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Whybray, Roger Norman: *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study (History of Biblical Interpretation Series)*. Leiden: Brill, 1995.

Whybray, Roger Norman: *The Composition of the Book of Proverbs (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 168)*. Sheffield: JSOT Press, 1994.

Williams, James G.: *Proverbs and Ecclesiastes*. In: Alter, Robert; Kermode, Frank (Hg.): *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994, 263-282.

Wünsche, August: *Der Midrasch Mischle. Das ist die allegorische Auslegung der Sprüche Salomonis*. Leipzig: Schulze, 1885.

Ziegler, Yael: *Ruth. The Woman of Valor*. URL: <https://www.etzion.org.il/en/ruth-woman-valor> [18.08.2020].

Anhang

Midrasch Eschet Chayil

Text des Midrasch Eschet Chayil⁴⁰³

דבר אחר אשת חיל מי ימצא. זש"ה עוד ינובון בשיבה וגו' (תהלים צב טו) כנגד אברהם ושרה, שהיו שקולים כאחד בצדקה ובגמילות חסדים, היו סימן טוב לעולם, כך אין מונע מן הצדיקים נשים כשרות שהוא מזוג להם, שכן מצינו באשתו של נוח שהיו שקולין מעשיה כמעשיו, לפיכך זכתה עמו וניצלה ממי המבול:

בטח בה לב בעלה. זו שרה אמנו, שהעשיר אברהם בשבילה, שנאמר ולאברם היטיב בעבורה (בראשית יב טז):

גמלתהו טוב ולא רע. זו רבקה אמנו, שגמלה ליצחק בשעה שמתה שרה אמו:

דרשה צמר ופשתים. זו לאה אמנו, שקבלה ליעקב בסבר פנים יפות, דכתיב ויבא יעקב מן השדה בערב, ותצא לאה לקראתו ותאמר אלי תבוא כי שכור שכרתיך וגו' (בראשית ל טז), לפיכך זכתה ויצאו ממנה מלכים ונביאים:

היתה כאניות סוחר. זו רחל אמנו, שהיתה מתביישת על הבנים בכל יום, לפיכך זכתה ויצא ממנה בן, שהוא דומה לספינה, שהיא מלאה כל טוב שבעולם, כך יוסף נתקיים כל העולם בזכותו, וכלכל את העולם בשני רעבון:

ותקם בעוד לילה. זו בתיה בת פרעה, גויה היתה ונעשית יהודיה, והזכירו שמה בין הכשרות, בשביל שעסקה במשה, לפיכך זכתה ונכנסה בחייה לגן עדן:

זממה שדה ותיקחהו. זו היא יוכבד, שיצא ממנה משה, שהוא שקול כנגד כל ישראל, שנקראו כרם, שנאמר כי כרם ה' צבאות בית ישראל (ישעיהו ה ז):

חגרה בעוז מתניה. זו מרים, שקודם שנולד משה אמרה עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל, כיוון שנולד וכבד עליהם עול מלכות, עמד אביה וטפחה על ראשה, אמר לה היכן נבואתיך, ועמד וירק בפניה, ועם כל זאת היא מתאמצת בנבואתה, דכתיב ותתצב אחותו מרחוק (שמות ב ד):

טעמה כי טוב סחרה. זו חנה, שטעמה טעם תפילה, שנאמר ותתפלל חנה ותאמר עלץ לבי בה' וגו' (שמואל א ב א), לפיכך זכתה ויצא ממנה בן שהיה זוג למשה ולאהרן, שהיו מאירין לישראל כנרות, דכתיב משה ואהרן בכהניו, ושמואל בקוראי שמו (תהלים צט ו) וכתיב ביה בשמואל ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' (שמואל א ג ג):

⁴⁰³ Buber: Midrasch Mischlei, 1893, 110-112.

ידיה שלחה בכישור. זו יעל, שלא הרגה את סיסרא בכלי זיין, אלא ביתד בכח ידיה. ומפני מה לא הרגתו בכלי זיין, לקיים מה שנאמר לא יהיה כלי גבר על אשה (דברים כב ה):

כפה פרשה לעני. זו אשה אלמנה הצרפית, שכלכלה לאליהו בלחם ובמים:

לא תירא לביתה משלג, כי כל ביתה לבוש שנים. זו רחב הזונה, בשעה שבאו ישראל להחריב יריחו לא נתיראה מהם, מפני שנתנו לה סימן את תקות חוט השני (יהושע ב יח):

מרבדים עשתה לה. זו בת שבע, שיצא ממנה שלמה, שהיה מרוקם בשש וארגמן, ומלך מסוף העולם ועד סופו:

נודע בשערים בעלה. זו מיכל, שהצילה דוד מן המיתה:

סדין עשתה ותמכור. זו אמו של שמשון שנושעו ישראל על ידו:

עוז והדר לבושה. זו אלישבע בת עמינדב שראתה ארבע שמחות [ביום אחד], אחיה נשיא, ובעלה כהן גדול, אחי בעלה מלך, ושני בניה פרחי כהונה:

פיה פתחה בחכמה וגו'. זו אשה חכמה, שאמרה שמעו שמעו אמרו נא אל יואב קרב עד הנה ואדברה אליך (שמואל ב כ טז), שהצילה את העיר בחכמתה וזו היתה סרח בת אשר:

צופיה הליכות ביתה. זו אשתו של עובדיה, שהצילה בניה ולא עבדו ע"ז עם אחאב:

קמו בניה ויאשרוה. זו שונמית, שנקראת אשה גדולה, ומפני מה – מפני שהחזיקה באלישע לאכול:

רבות בנות עשו חיל, ואת עלית על כולנה. זו רות המואביה, שנכנסה תחת כנפי השכינה:

שקר החן והבל היופי. שהניחה אמה ואבותיה ועושרה, ובאה עם חמותה וקיבלה כל המצות. תחום שבת, (באשר) [אל אשר] תלכי אלך (רות א טז), איסור יחוד עם איש, ובאשר תליני אליו (שם). תרי"ג מצוות עמך עמי (שם). ע"ז ואלהייך אלהי (שם), ארבע מיתות בית דין, [באשר תמותי אמות] (שם יז). ושם אקבר (שם) [אלו ב' קברות המתוקנות לב"ד, אחד לנסקלים ולנשרפים, ואחד לנהרגין ולנחנקין],

לפיכך זכתה ויצא ממנה דוד שרוה להקב"ה בשירות ותושבחות, לפיכך נאמר [לא] תנו לה מפרי ידיה ויהלולה בשערים מעשיה: החזק במוסר, שמרו התורה ותנצלו מיצר הרע:

Übersetzung des Midrasch Eschet Chayil⁴⁰⁴

Eine andere Auslegung: „Eine tatkräftige Frau – wer kann sie finden?“ (10) Das ist wie die Schrift sagt: „Noch im Alter tragen sie Frucht (...)“ (Tehilim 92,16). Das entspricht Abraham und Sarah, die gleichen Maßes waren in Bezug auf Tzedaka und Chesed. Sie waren ein gutes Zeichen für die Welt. So behält Er anständige Frauen nicht vor den Tzadikim, sondern er bringt sie zusammen, wie wir finden in der Frau von Noah, denn auch ihre und seine Taten gab es in gleichem Maße. Daher wurde sie mit ihm belohnt und wurde gerettet von den Wassern der Flut.

"Ihr vertraut das Herz des Mannes" (11) - das ist Sarah, unsere Mutter, denn Abraham wurde reich wegen ihr, wie es heißt: "Und dem Awram tat er Gutes um ihretwillen" (Bereschit 12,16).

"[Sie tut] ihm Gutes und nichts Böses" (12). Das ist Rivka, unsere Mutter, die Gutes tat für Yitzchak als seine Mutter Sarah starb.

"Sie kümmert sich um Flachs und Wolle" (13). Das ist Lea, unsere Mutter, die Jaakov mit schönem Antlitz empfangen hat, wie geschrieben ist: Als nun Jaakov vom Felde heimkam am Abend, ging Leah ihm entgegen und sprach: Zu mir komme! Denn ich habe dich erkaufte (...) (Bereschit 30,16), daher wurde sie belohnt und aus ihr gingen hervor Könige und Propheten.

"Sie gleicht den Schiffen eines Händlers" (14). Das ist Rachel, unsere Mutter, die sich um ihre (wenigen) Söhne schämte den ganzen Tag. Daher wurde sie belohnt und aus ihr ging hervor ein Sohn, der ähnlich einem Boote war, das gefüllt ist mit allem Guten, das es auf der Welt gibt - so (war es mit) Josef: Die ganze Welt überlebte durch seine Leistung und er ernährte die Welt während zweier Hungersnöte.

"Sie steht auf, da ist es noch Nacht" (15). Das ist Batya, die Tochter des Pharaos, sie war eine Nichtjüdin und wurde zur Jüdin und man erwähnt ihren Namen unter den anständigen Frauen, denn sie kümmerte sich um Mosche, daher wurde sie belohnt und betrat während ihres Lebens das Paradies.

„Hat sie ein Feld im Sinn, erwirbt sie es“ (16). Das ist Jocheved, von der Mosche hervorgekommen ist, denn er wird mit ganz Israel aufgewogen, welches Weinberg genannt wird, wie geschrieben steht „Denn der Weinberg des Ewigen ist das Haus Jisrael“ (Jes 5,7).

„Ihre Hüften umgürtet sie mit Kraft“ (17). Das ist Miriam, die gesagt hat, bevor Mosche geboren worden ist: In der Zukunft wird meine Mutter einen Sohn gebären, der Israel

⁴⁰⁴ Übersetzung durch die Verfasserin.

erretten wird, als er geboren war, wurde die Bürde der Herrschaft über ihnen schwerer, ihr Vater stand auf und schlug ihr auf den Kopf, er sagte ihr: „Wo ist deine Prophezeiung?“ und er stand auf und spuckte in ihr Gesicht und trotzdem hielt sie an ihrer Prophezeiung fest, wie es geschrieben steht, „Aber seine Schwester stellte sich von ferne“ (Schemot 2,4).

"Sie spürt, dass ihr Erwerb erfolgreich ist" (18). Das ist Chana, die den Geschmack des Gebets kostete, wie gesagt wird: "Und Channah betete und sprach: Es frohlockt mein Herz beim Ewigen" (Schmuel I 2,1), daher wurde sie belohnt und aus ihr ging hervor ein Sohn, der wie Mosche und Aharon zusammen war, welche für Israel wie Kerzen Licht brachten, die geschrieben steht "Mosche und Aharon sind unter seinen Priestern, und Schemu'el ist unter denen, die seinen Namen anrufen (Tehilim 99,6)." Und es steht geschrieben über Schmuel: "und die Leuchte Gottes war noch nicht erloschen, und Schemu'el schlief im Tempel" (Schmuel I 3,3).

„Mit ihren Händen greift sie nach dem Spinnwirtel“ (19), das ist Yael, die Sisera mit einer Waffe getötet hat, sondern durch die Kraft ihrer Hände. Und warum ermordete sie ihn nicht mit einer Waffe? Um das zu verwirklichen, von dem gesagt wird: „Mannesgewand soll nicht an einer Frau sein“ (Devarim 22,5).

"Ihre Hand öffnet sie für die Armen" (20), das ist die verwitwete Frau von Tsarfat, die Eliyahu unterstützte mit Brot und Wasser.

"Sie fürchtet nicht den Schnee für ihr Haus, denn ihr ganzes Haus ist in Karmesin bekleidet" (21), das ist Rachav, die Zona. Als Israel kam, um Jericho zu zerstören, hat sie sich nicht vor ihnen gefürchtet, denn sie gaben ihr ein Zeichen "so knüpfe diese Schnur aus Karmesinfäden (Joschua 2,18)"

„Decken hat sie für sich gemacht [, Byssus und Purpur ist ihre Kleidung]. (22) Das ist Batscheva, von der Schlomo hervorgekommen ist, welcher geschmückt/eingekleidet war in Byssus und Purpur und herrschte von einem Ende der Welt zum anderen.

„Bekannt ist in den Toren ihr Mann“ (23). Das ist Michal, die den David vor dem Tod gerettet hat.

„Sie stellt linnene Untergewänder her und verkauft sie“ (24). Das ist die Mutter von Schimschon, durch dessen Hand Israel gerettet wurde.

„Kraft und Pracht sind ihr Gewand“ (25). Das ist Elischeva bat Aminadav, die vier Festlichkeiten an einem Tag gesehen hat: ihr Bruder wurde Prinz, ihr Ehemann Hohepriester, der Bruder ihres Ehemanns König und zwei ihrer Kinder Sprösslinge der Priesterschaft.

„Sie öffnet ihren Mund mit Weisheit“ (26). Das ist die weise Frau, die sagte: „Höret! Höret! Sprecht doch zu Joaw: tritt näher, dass ich zu dir rede“ (Schmuel II 20,16), die die Stadt durch ihre Weisheit rettete, und dies war Serach, die Tochter Aschers.

„Sie überwacht die Vorgänge in ihrem Haus!“ (27). Das ist die Frau von Ovadia, die ihre Söhne rettete, dass sie nicht Götzendienst leisteten mit Achav.

„Ihre Söhne stehen auf und preisen sie.“ (28) Das ist die Schunamitin, die als „vornehme Frau“ bezeichnet wird. Und aus welchem Grund? Weil sie Elischa dazu gedrängt hat zu essen (Melachim II 4,8).

„Viele junge Frauen waren tatkräftig, doch du übertriffst sie alle“ (29). Das ist Ruth, die Moabiterin, die unter die Flügel der Schechina gekommen ist.

„Anmut ist trügerisch und Schönheit flüchtig“ (30), als sie ihre Mutter und ihren Vater verließ und mit ihrer Schwiegermutter kam und alle Mitzvot auf sich nahm: Die Domäne des Schabbats: „Denn wohin du gehst, will ich gehen“ (Ruth 1,16), das Verbot, alleine zu sein mit einem Mann „und wo du nächtigst, will ich nächtigen“, die 613 Mitzvot „dein Volk sei mein Volk“, (das Verbot) des Götzendienstes „und dein Gott sei mein Gott“ (Ruth 1,16 alles), die vier Tode durch das Beit Din („wo du sterben wirst, will ich sterben“) (Ruth 1,17) „und da begraben werden“ (Ruth 1,17). Dies sind die zwei Gräber die für das Bet Din vorbereitet werden, eine für die Gesteinigten und Verbrannten und eines für die Getöteten und die Strangulierten. Dafür wurde sie belohnt und aus ihr kam David hervor, der umgarnte Gott, gepriesen sei er, mit Liedern und Preisungen.

Daher wird gesagt: „Preist sie wegen der Frucht ihrer Hände, und ihre Werke sollen ihren Ruhm verkünden in den Toren!“ (31) Haltet fest an der Unterweisung, bewahrt das Gebot und ihr werdet gerettet vom bösen Trieb.

Abstract - Deutsch

Mischlei 31,10-31 – das sogenannte Eschet Chayil – lobt die ideale, starke, tüchtige und tatkräftige Frau, der es nachzustreben gilt. Im Midrasch Eschet Chayil aus dem Midrasch Mischlei wird jedem Vers von Mischlei 31,10-31 eine biblische Frau zugeordnet. Diese Zuordnung erfolgt manchmal kommentarlos und manchmal begleitet von kürzeren oder längeren Begründungen in Bezug auf die biblische Persönlichkeit. Während auf den ersten Blick das Arrangement des Midrasch Eschet Chayil vollständig und holistisch wirkt, wird bei näherer Betrachtung ersichtlich, dass sich der Midrasch auf zahlreiche biblische und rabbinische Quellen bezieht, diese selektiv referenziert und somit ein eigenes Bild der idealen Frau entwickelt und vertritt, das Mischlei 31,10-31 als Ausgangspunkt nimmt.

Diese Arbeit zeigt den intertextuellen Charakter des Midrasch Eschet Chayil im Midrasch Mischlei auf und fragt nach dem Frauenbild, das ihm zugrunde liegt. Der Midrasch Eschet Chayil ist ein höchst intertextueller, kompilierender Midrasch, dessen Beschäftigung zu einem besseren und tiefgründigeren Verständnis von Intertextualität in der rabbinischen Literatur und des rabbinischen Frauenbildes beiträgt. Die vergleichend-hermeneutische Analyse des Textes legt dar, dass sich der Midrasch Eschet Chayil in zentralen Aspekten von seinem biblischen Ausgangstext abhebt und ein traditionelles, idealisierendes Frauenbild vertritt, das letztlich unerreichbar ist.

Abstract - English

Mishlei 31:10-31 – known as Eshet Chayil – praises the ideal, strong, capable and active woman to aspire to. In the Midrash Eshet Chayil, which can be found in Midrash Mishlei, a biblical woman is associated with each verse of Mishlei 31:10-31. This association is sometimes made without any comments and sometimes accompanied by shorter or longer explanations concerning the biblical personality. While at first glance the arrangement of the Midrash Eshet Chayil appears complete and holistic, closer examination reveals that the midrash refers to numerous biblical and rabbinic sources. It selectively references those sources and thus develops and upholds its own image of the ideal woman, which takes Mishlei 31:10-31 as its starting point.

This paper investigates the intertextual character of the Midrash Eshet Chayil in Midrash Mishlei and examines the image of women that underlies it. Midrash Eshet Chayil is a highly intertextual, compiling midrash. Its study contributes to a better and deeper understanding of intertextuality in rabbinic literature and the rabbinic conception of women. A comparative-hermeneutical analysis of the text reveals that the Midrash Eshet Chayil differs in central aspects from its biblical source and represents a traditional, idealising image of women that is, ultimately, unattainable.

Lebenslauf

Katharina Hadassah Wendl, BA BEd

Ausbildung

MA – Judaistik (Oktober 2020 – dato) – Universität Wien

MA – Jewish Education (Jänner 2021 – dato) – LSJS/University of Middlesex

BA – Judaistik (summa cum laude, Okt. 2017 – Sept. 2020) – Universität Wien

BEd – Lehramt für Englisch und Geschichte/Sozialkunde/Pol. Bildung
(summa cum laude, Okt. 2017 – Sept. 2020) – Universität Wien

Matura (summa cum laude, Juni 2016) – Wimmergymnasium Oberschützen

Berufliche Erfahrungen, Fellowships und Praktika

Colfe's School, Greenwich (London)

German Language Assistant durch das British Council und Weltweit Unterrichten,
Oktober 2021 – Mai/Juni 2022

Lerncamp Burgenland, Pinkafeld

Lehrkraft für Englisch (Primar- und Sekundarstufe), August 2021

ITIM - The Jewish Life Advocacy Center, Jerusalem (Israel)

Praktikantin im Assistance Center und bei Giyur KeHalacha, Juni – Juli 2021

Rabbinerseminar zu Berlin und Sefaria (New York)

Projektassistentin und Editorin für die Digitalisierung von Lazarus Goldschmidts
deutsche Übersetzung des Babylonischen Talmuds, März 2021 – dato

Institut für Geschichte und Zentrum für Lehrer*innenbildung, Universität Wien

Tutorin für Lehrveranstaltungen von Prof. Thomas Hellmuth, März 2021 – August 2021

Zwi Peres Chajes Schule, Wien

Pädagogische Assistentin, Oktober 2020 – August 2021

Deracheha, Yeshivat Gush Etzion, Alon Shevut (Israel)

Praktikantin (Recherche und Digital Content), November 2020 – Feber 2021

Center for Teaching and Learning, Universität Wien

Schreibmentorin, September 2020 – August 2021

Österreichisches Filmarchiv, Wien

Vermittlerin und Teil des pädagogischen Gestaltungsteams, März 2018 – Dezember
2018

YIVO, Jewish Institute for Research at the Center for Jewish History, New York

Archiv- und Bibliothekspraktikantin (Stipendiatin), Juli 2018 - August 2018

Yad Vashem, Jerusalem (Israel) – Yad Vashem Archives, German department
Archivassistentin (Gedenkdienstleistende), August 2016 - August 2017
Austrian Study Center for Peace and Conflict Resolution, Schlaining
Bibliothekspraktikantin, August 2015, Feber 2017
Öffentliches Krankenhaus Oberwart
Verwaltungs- und Archivpraktikantin, Juli 2015

Sprachkenntnisse

- Deutsch (Erstsprache)
- Englisch (fließend, FCE, C1)
- Hebräisch (Dalet, unteres B2-Niveau)
- Jiddisch (fortgeschr. Kenntnisse, B1)
- Spanish (Grundkenntnisse, A1)
- Biblisches Hebräisch (fortgeschr. Kenntnisse)
- Talmudisches Aramäisch (Grundkenntnisse)
- Mittelhochdeutsch (Grundkenntnisse)
- Kleines Latinum

Engagement

Verein GEDENKDIENTST, Wien

Schriftführerin (2020 – dato), Vorstandsmitglied (2018 – dato), Freiwillige (2015 – dato)

Institut für Judaistik, Universität Wien

Studienrichtungsvertreterin (Mai 2019 – September 2021)

Café Abraham Wien

Teil des Planungsteams (November 2019 – September 2021)

Bet Midrasch Orchot Chajim Wien

Vorstandsmitglied (November 2019 – dato)

Studienaufenthalte und extracurriculare Kurse

- Midreshet Torah V'Avodah, Jerusalem (Sommer 2021)
- ORA, New York (Oktober 2020 – August 2021) - Fellowship
- Bnot Sinai, New York (August 2020, August 2021)
- Centrum Kultury Jidysz, Warschau (Juli 2020) - Stipendium
- Pardes, Jerusalem (Juni 2020)
- Nishmat, Jerusalem, (Jänner 2020, Frühling 2020)
- LSJS, London (Herbst 2019 – jetzt)
- Hebrew Intensive Summer Programme, Universität Haifa (Juli 2019) - Stipendium
- Neve Yerushalayim, Jerusalem (August – September 2019) – Stipendium
- Naomi Praver Kadar Yiddish Summer Program, Universität Tel Aviv (Juli 2017) - Stipendium