

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 35,1

2026

**Beiträge der Jahrestagung 2025 in Linz
„Männerforschung – Gender – Queer-Theorie“
und ein freier Beitrag**

- J. HOCK / L. JANNECK: „Der weibliche Jude“. Männlichkeitskonstruktionen in der Rezeption von Apg 1,18; Mt 27,25 sowie Ps 78,66 – eine Allianz zwischen Antisemitismus und Antifeminismus 1–19
- A. KRAINER: Ascent, Transition, and Subversion. Zur Überschreitung von Geschlechtergrenzen in Ps 127 20–43
- T. MÜLLER: Geschlechterdiversität und Geschlechterbeziehungen. Ein Blick in die rabbinische Halacha 44–67
- K. KREMSER: Erich Zengers Wirken für die jüdisch-christliche Verständigung 68–87

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) Lizenz.

GESCHLECHTERDIVERSITÄT UND GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN

Ein Blick in die rabbinische Halacha

Gender Diversity and Gender Relations. Insights from Rabbinic Halakha

Thomas Müller

Universität Wien

thomas.mueller@univie.ac.at

ORCID-ID 0009-0005-2971-0254

Abstract: Geschlechter sind divers, ebenso wie die Beziehungen zwischen ihnen komplexen Mustern folgen. Diese Muster können internalisiert sein oder in Form von (kodifizierten) Verhaltensregeln vorgeschrieben werden. Durch die genaue Klassifizierung von körperlichen Merkmalen schuf die rabbinische Literatur ein System von sechs Geschlechtern, die dann in die normativen Vorgaben der Halacha eingepasst werden mussten. Dieser Beitrag zeichnet nach, wie Texte des Tanach aufgegriffen werden, um ein Konzept von Geschlechterdiversität zu entwickeln, das über die binäre Vorstellung der Prätexte hinausgeht. Ausgehend davon wird die Frage der Beziehungen zwischen den Geschlechtern untersucht. Dabei finden besonders jene Texte Beachtung, die die Einordnung der Geschlechter in das System der Halacha bedenken. Die gewonnenen Erkenntnisse werden anhand der *Niddah* als beispielhafter Fallstudie vertieft. Es zeigen sich frühe Ansätze geschlechtlicher Diversität im Spannungsfeld zwischen der Tora und ihrer praktischen Umsetzung im Alltag, die eine interessante Perspektive für heutige Diskussionen eröffnen.

Abstract: Genders are diverse, and the relations between them follow complex patterns. These can be internalised or prescribed in the form of (codified) rules of conduct. By precisely classifying physical characteristics, rabbinic literature created a system of six sexes, which then had to be fitted into the normative guidelines of the halacha. This article traces how rabbinic literature draws on texts from the Tanakh to develop a concept of gender diversity that goes beyond the binary concept of the pretexts. Based on this, the question of gender relations is examined. Particular attention is paid to those texts that address how these genders are integrated in the halachic system. The findings are explored in greater depth using *Niddah* as a case study. Early approaches to gender diversity within the tension between Torah and its practical realisation in everyday life can be seen, offering an interesting perspective for contemporary discussions.

Keywords: Gender Diversity; Rabbinic Judaism; Halakha; Niddah; Genderqueerness.

Kaum ein Thema wird gegenwärtig in Gesellschaft und Politik so kontrovers diskutiert wie die Geschlechterfrage: Wie viele Geschlechter gibt es? Was ist biologisch gegeben, was sozial konstruiert? Wie verhält sich beides zueinander? Wie wird die Beziehung der Geschlechter und ihr Verhalten zueinander durch beides beeinflusst? Was ist historisch bedingt? Ist es damit wandelbar? Diese Fragen geben einen kleinen Einblick in die Komplexität dieser Diskussion.

Ausgehend von den Begriffen Geschlechterdiversität und Geschlechterbeziehungen untersucht dieser Beitrag die Deutung von Geschlechtlichkeit und deren Anwendung auf die zwischenmenschlichen Beziehungen in der rabbinischen Literatur – der Mischna, den Talmudim und Midraschim – sowie deren Umgang mit den biblischen Prätexten anhand eines ausgewählten Beispiels. Der Fokus wird auf dem Konzept der sechs Geschlechter im rabbinischen Judentum liegen. Die Leitfrage ist: Wie konstruieren rabbinische Texte ausgehend vom Tanach ein Konzept von Geschlechterdiversität, und wie werden die Beziehungen der nichtbinären Personen, also aller, die nicht männlich oder weiblich sind, gestaltet?

Anhand der *Niddah*, die das Verhalten während der Menstruation im Anschluss an Lev 15,19–24 bedeutet und nach mShab 2,6 neben der Challa und dem Kerzenzünden eine der drei besonderen *Mitzvot* für Frauen ist, sollen beide Teilfragen genauer beleuchtet werden. Die *Niddah* ist aus diesen dreien die einzige *Mitzva*, welche die Körperlichkeit betrifft und damit für Fragen der Geschlechterdiversität von Relevanz ist. Sie besteht in der „Absonderung“ der Frau – so die Übersetzung.¹

Die ursprünglich von mir gewählte Frage, welche Auseinandersetzung hinsichtlich der nichtbinären Geschlechter und der *Niddah* sich in den rabbinischen Texten findet, stieß auf zwei Schwierigkeiten: Erstens ist die Quellenbasis sehr gering.² Zweitens wurde schnell die Komplexität der Auseinandersetzung mit dem Beziehungsgeschehen und die Fülle der Aspekte, wie Ehe und Sexualität, die besonders durch die Frage der Zeugungsfähigkeit repräsentiert wird, deutlich. Im Laufe der Untersuchung hat sich darum eine abstraktere Ausrichtung ergeben. *Niddah* soll dennoch als Fallstudie beibehalten werden, an deren Beispiel die beiden Themen in der Tora ausführlicher vorgestellt werden. Dies soll der Eingrenzung dienen.

¹ Vgl. 4.1.

² Vgl. 4.3.

Für eine queer-sensible Untersuchung³ der Rezeption eignet sich das Buch Levitikus besonders, da es sowohl körperliche Phänomene (Lev 12–15) als auch gesellschaftliche Verhaltensweisen (Lev 18–22) regelt. Beides ist nicht zu trennen: So ergeben sich in Lev 12–15 aus den Phänomenen bestimmte Verhaltensweisen. Lev 18–22 – es sei besonders auf die Sexualvorschriften in den Kapiteln 18 und 20 verwiesen – nimmt immer Bezug auf Körperlichkeit, auch wenn der primäre Fokus das Handeln ist.

Diese Texte, die in der persischen Zeit von priesterlichen Kreisen redigiert wurden,⁴ sind auf den Jerusalemer Tempel bezogen. Darum nimmt das Buch in erster Linie dessen Kult in den Blick. Ein bedeutender Einschnitt in der jüdischen Geschichte war die Zerstörung eben dieses Tempels durch die Römer im Jahr 70 u. Z. Kult(ur) und Religion waren gezwungen, sich neu auszurichten. Schon zuvor hatten sich einzelne Gruppen von der Tempelaristokratie und ihrem Machtanspruch losgesagt und die Gesetze auf ihre Lebensrealität übertragen.⁵ Nach 70 u. Z. allerdings verstärkte sich im beginnenden rabbinischen Judentum der Fokus auf die Schrift und das alltägliche Leben als Zentrum der religiösen Praxis.

Als roter Faden für die folgenden Ausführungen dienen die beiden Titelbegriffe. Unter dem Schlagwort „Geschlechterdiversität“ wenden wir uns in einem ersten Schritt dem Geschlechterbild der Tora (1.) mit einem Fokus auf Lev 15 und die dort erkennbare Körpervorstellung zu. Daran wird sich eine Einführung in das rabbinische Geschlechterbild (2.) mit einem Schwerpunkt auf die nichtbinären Geschlechter anschließen. Die Untersuchung der „Geschlechterbeziehungen“ beginnen wir mit Überlegungen zur halachischen Relevanz der nichtbinären Geschlechter (3.). Im letzten Teil werde ich eine Lesart des Begriffs *Niddah* als Beziehungsbegriff vorschlagen (4.1). Die letzten beiden Abschnitte widmen sich der Bedeutung der unterschiedlichen Geschlechterbezeichnungen für die halachische Anwendung (4.2) und der sich daraus ergebenden Anwendung des

³ Bei den nichtbinären Geschlechtern richte ich mich hinsichtlich der Genera bei der Übersetzung nach der hebräischen Form. So beziehe ich mich auf *androgynos* und *tumtum* mit maskulinen Formen. Diese Entscheidung ist philologisch motiviert und richtet sich nach dem strengen binären Genussystem der Ausgangssprache. Sie ist nicht normativ zu verstehen. Für die Nichtbinarität gab es in diesen Sprachen noch keine grammatikalischen Ausdrucksformen, weshalb sie binär erscheinen, aber nicht so zu denken sind. Die *genderqueerness* muss immer mitbedacht werden.

⁴ Vgl. Christophe Nihan, *Forms and Functions of Purity in Leviticus*, in: Christian Frevel/Christophe Nihan (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism (Dynamics in the History of Religions 3)*, Leiden 2013, 311–367: 312–319.

⁵ Vgl. Leslie A. Cook, *Body Language. Women's Rituals of Purification in the Bible and Mishnah*, in: Rahel R. Wasserfall, *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover 1999, 40–59: 43.

Niddah-Konzepts (4.3) auf das diverse Geschlechtsbild der rabbinischen Literatur.

1. Geschlechterdiversität: Das Geschlechterbild der Tora

Die Schöpfungserzählungen (Gen 1–2) schildern ein erst die Einheit der Menschheit (אָדָם; vgl. Gen 1,27a; 2,7) betonendes, dann in die Binarität ausdifferenziertes Geschlechterbild, das mit leicht verschiedener Schwerpunktsetzung und unterschiedlicher Terminologie (Gen 1: זָכָר [männliche Person] – נְקִיבָה [weibliche Person]; Gen 2: אִשָּׁה [Frau] – אִישׁ [Mann]; vgl. Gen 1,27b; 2,22–25) präsentiert wird.⁶ Die vier Begriffe sind als genderspezifische Kategorien auch in den Rechtstexten konstitutiv. Wenden wir uns darum hier zum ersten Mal unserem Beispiel Lev 15 zu.

1.1 Der Kontext: Lev 15

טָמֵא („unrein“) und טָהוֹר („rein“) sind zentrale Begriffe in Lev 11–15; קֹדֶשׁ („heilig“) und חֵל („profan“) in Lev 17–26.⁷ Die vier Begriffe definieren die Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft. Sie bilden ein Netz, in dem Personen und Dinge sich immer wieder neu verorten.⁸ Gemeint ist die Teilnahmemöglichkeit an den Gottesdiensten im Heiligtum und allgemeiner die Möglichkeit, Rituale auszuführen. Lev 11–15 bestimmt die Kultfähigkeit einzelner Dinge oder Personen. Neben den *Kaschrut* (Lev 11) sind „Körpervorschriften“ (Lev 12–15) enthalten, die bestimmte körperliche Phänomene als unrein klassifizieren. Analog zum Körper⁹ wird auch der Ausschlag an Gegenständen (Lev 13,47–59) und Gebäuden (Lev 14,33–57) geregelt.

⁶ Vgl. Irmtraud Fischer, *Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament*, in: Bernd Janowski/Liess, Kathrn (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg 2009, 265–298; Irmtraud Fischer, § 22. *Das Verhältnis der Geschlechter*, in: Walter Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2021, 315–331: 316–317; Carol Meyers, *Rediscovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford 2013, 72–73; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, 94–102; Irmtraud Fischer, *Mann und Frau*, in: Jan Dietrich u. a. (Hg.), *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, Tübingen 2023, 76–78.

⁷ Vgl. Nihan, *Forms* (Anm. 4) 321–350.

⁸ Vgl. Diagramm in: Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16 (AncB 3)*, New York 1991, 732; Thomas Hieke, *Leviticus 1–15 (HThKAT)*, Freiburg 2014, 125.

⁹ Vgl. Hieke, *Leviticus 1–15* (Anm. 8) 404.

Bestimmungen zu Genitalausflüssen in Lev 15 bilden den Abschluss dieses Teiles. Sie lassen sich in zwei Teile mit jeweils zwei Abschnitten gliedern.¹⁰ Der erste Teil (V. 2b–18) thematisiert männliche Genitalausflüsse,¹¹ V. 19–30 die Ausflüsse aus den weiblichen Genitalien.¹² Beide lassen sich weiter in „gewöhnlich“ (V. 16–18.19–24) und „ungewöhnlich“ (V. 2b–15.25–30)¹³ gliedern.¹⁴

1.2. Die Körperlichkeit – בשר in Lev 15

Die ersten Verse der beiden Teile (Lev 15,2b–3.16a.19.25) sind der Beschreibung der verunreinigenden körperlichen Phänomene gewidmet. Sie werden von זב („fließen“) abgeleitet.¹⁵ Lev 15 präzisiert durch בשר („Fleisch“, d. h. Körper), gemeint sind die Geschlechtsorgane beider Geschlechter.¹⁶ Es handelt sich um ein genderneutrales Körperbild,¹⁷ das durch die Präpositionen und Personalpronomen weiter in männlich und weiblich differenziert wird.¹⁸ Während der Mann

¹⁰ Vgl. Milgrom, *Leviticus 1–16* (Anm. 8) 904; Didier Luciani, *Sainteté et pardon 1. Structure littéraire du Lévitique* (BETL 185A), Leuven 2005, 74.

¹¹ Hier verwendet der Text זב und זב (die männliche Partizipialform von זב).

¹² Hier verwendet der Text זבה und זבה (die weibliche Partizipialform). Die adjektivischen Begriffe זכר und נקבה finden sich erst in V. 33.

¹³ Vgl. Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Contraversions. Jews and Other Differences), Stanford 2000, 44–45; Dorothea Erbele-Küster, *Body, Gender and Purity in Leviticus 12 and 15* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 539), New York 2017, 63.

¹⁴ Vgl. Milgrom, *Leviticus 1–16* (Anm. 8) 904; Luciani, *Sainteté* (Anm. 10) 74; Hieke, *Levitikus 1–15* (Anm. 8) 527. V. 18 ist nicht separater Mittelpunkt einer chiasmatischen Struktur (vgl. Luciani, *Sainteté* [Anm. 10] 73), vielmehr ist er dem ersten Block über die männlichen Genitalausflüsse zuzuordnen (vgl. Erbele-Küster, *Body* [Anm. 13] 63; Fonrobert, *Menstrual Purity* [Anm. 13] 44). Beide Blöcke enden (V. 18.24) jeweils mit Bestimmungen zum Sexualverkehr (vgl. James W. Watts, *Leviticus 11–20* [HCOT], Leuven 2023, 214). Dies wird durch die Formelsprache unterstützt (vgl. Watts, *Leviticus 11–20*, 240).

¹⁵ Nominal für beide Geschlechter: V. 2.3.13.19.25.26.28.30.33; Partizipial – maskulin V. 2.4.6.7.8.9.11.12.13.32.33; feminin: V. 19 (vgl. Erbele-Küster, *Body* [Anm. 13] 103–106). Zum Bewegungsaspekt vgl. Milgrom, *Leviticus 1–16* (Anm. 8) 906.

¹⁶ Vgl. Erbele-Küster, *Body* (Anm. 13) 89–90; anders: Hieke, *Levitikus 1–15* (Anm. 8) 528. Die androzentrische Sicht (בשר als Euphemismus für Penis und die spätere Übertragung auf die Vagina) ist wegen der breiten Verwendung auch für das Fleisch von Tieren nicht haltbar. Vielmehr wird der Körper von Lebewesen im Allgemeinen als Ganzes in den Blick genommen. Davon ausgehend erfolgt schrittweise die Einteilung von tierisch–menschlich über weiblich–männlich zu der Bezeichnung einzelner Gliedmaßen. Vgl. auch Ute Neumann-Gorsolke, *Fleisch*, *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, Tübingen 2023, 119–121: 120.

¹⁷ Vgl. Erbele-Küster, *Body* (Anm. 13) 90; Dorothea Erbele-Küster, *Körper, Sprache und Geschlecht. Alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des geschlechtlichen Körpers*, in: Janowski, Bernd/Liess, Kathrin (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg 2009, 339–361: 342.

¹⁸ Vgl. Erbele-Küster, *Body* (Anm. 13) 90; Fonrobert, *Menstrual Purity* (Anm. 13) 44.

„aus seinem Fleisch“ (מבשרו; V. 2) an Fluss leidet, leidet die Frau „in ihrem Fleisch“ (בבשרה; V. 19) an ihm. Einer einheitlichen Körperlichkeit stehen die genderspezifischen Besonderheiten gegenüber, was sich in der Teilung des einen Körper(begriff)s in männliche und weibliche Ausflüsse zeigt. Dies setzt sich in der rabbinischen Interpretation fort.¹⁹

2. Geschlechterdiversität: Das rabbinische Geschlechterbild

Mit Beginn der rabbinischen Zeit stellen wir einen Wandel in der Definition von Geschlecht fest. Grundlage der Argumentation bildet die Tora als zentrales Dokument mit ihrer binären Geschlechtsterminologie. Die Rabbinen haben diese Begrifflichkeit aber weiter ausdifferenziert. So finden sich in ihrer Literatur sechs (biologische) Geschlechter, die sich in das Raster der halachischen/sozialen Geschlechter *אשה* und *איש* einordnen lassen: Männliche Person (*זכר*) und *saris*, *androgynos* und *tumtum*, *aylonith* und weibliche Person (*נקבה*).

2.1. אנדרוגינוס (*androgynos*) – Verbindung der Geschlechtsmerkmale

Um die Geschlechter, die über das biblische Bild hinausgehen, vorzustellen, möchte ich mit einer Interpretation des eben zitierten Verses Gen 1,27b beginnen.

א"ר אליעזר	Es sagte R. Eliezer:
אנדרוגינוס נבראו	„Als androgynos wurden sie geschaffen,
שנאמר (בראשית א כז)	denn es wird gesagt (Gen 1,27):
זכר ונקבה בראם	„männlich und weiblich schuf er sie.“
	(MidTeh 139.5)20

Kontext im Midrash Tehillim ist die Auslegung des Psalmverses *אחור וקדם* *צרתני* (Ps 139,5a). *צור* in Ps 139,5a wird auf die Schöpfung hin interpretiert.²¹ Man könnte übersetzen: „Rück- und vorwärts hast du mich geformt.“ Es wird gefragt, wie die Kombination von *אחור* und *קדם* zu verstehen sei. Beides kann sowohl die Seiten eines Dinges als auch ihre zeitliche und räumliche Ausrichtung bezeichnen. Dies hängt mit der Wahrnehmung der Welt zusammen, wie sie für

¹⁹ Vgl. Fonrobert, *Menstrual Purity* (Anm. 13) 44.

²⁰ Die gleiche Auslegung, R. Jeremija ben Eleasar zugeschrieben, findet sich in BerR 8,1.

²¹ Bei der Wurzel *צור* handelt es sich um eine Nebenform, die von *צרר* (vgl. GesB²⁸ §67) und von *יצר* (vgl. GesB²⁸ § 71) abzuleiten ist. Fabry, *צור*, ThWAT 4 (1989) 971–972 bestreitet die Möglichkeit, dass eine Herleitung von *יצר* möglich ist, und führt als einzige probable Belegstelle Jer 1,5 an. DCH 7,107 gibt für alle möglichen Belegstellen die Möglichkeit der Herleitung von anderen Wurzeln an. In Jer 5,1 ist die Situation wegen „der ungewöhnlichen Pleneschreibung“ (Fabry, *צור*, ThWAT 4 [1989] 971) erschwert.

das biblische Hebräisch typisch ist.²² Orientierungs- und Ausgangspunkt der Raum- und Zeitbeschreibung ist die Sicht des einzelnen Menschen.²³ In Ps 139,5 – so eine weitere Übersetzungsmöglichkeit – „hält“ Gott den Betenden also ringsum „umschlossen“. Die Rabbinen verstehen אָחוּר und קִדְמָה als Richtungen und fragen, wie der Mensch nach der Schöpfung ausgesehen hat. Die Auslegungsdiskussion beginnt mit einem Zitat der älteren Werke, nämlich des Bavli²⁴ und des Midrasch Bereschit Rabba.²⁵ In bEr 18a wird אָדָם הָרֵאשׁוֹן (der „Urmensch“) als „zweigesichtig“ (דְּיוֹ פְּרָצוּף), abgeleitet von gr. δι- und πρόσωπον) beschrieben. BerR 8,1 führt aus, dass Gott den Menschen, der als Einheit geschaffen wurde, teilte und so die Geschlechter entstanden. Als Beleg wird Gen 2,22 angeführt, wo die Polysemie von צַלַע ausgenutzt wird,²⁶ um die „Seite“, aus der Eva genommen wird, als „Rückseite“ zu deuten. Beiden Deutungen liegt ein unterschiedliches Verständnis zugrunde, wie der Urmensch aussah. Im Modell in bEr 18a war die Binärität der Geschlechter gegeben. Sie waren als zwei Menschen am Rücken zu einer Einheit verbunden. In unserem Zitat aus dem Midrasch Tehillim allerdings wird ein weiteres Geschlecht eingeführt. אַנְדְּרוּגִינוֹס setzt sich aus den griechischen Bestandteilen ἀνδρός (Mann) und γυνή (Frau) zusammen. Diese Person vereint also männliche und weibliche Merkmale.

2.2. טומטם (*tumtum*) – fehlende Geschlechtsmerkmale

Im Kontext der Frage, wie viel Zeit verstreichen soll, bis eine Ehe bei Kinderlosigkeit aufzulösen sei, wird im Bavli die Kinderlosigkeit der Erzeltern thematisiert. R. Jizchaq deutet dies hinsichtlich des göttlichen Verlangens nach Zuwendung im Gebet.²⁷ Daran schließt sich eine weitere Erklärung an:

אמר רבי אמר	Rabbi Ammi sagte:
אברהם ושרה טומטמין היו	„Abraham und Sarah waren <i>tumtumim</i> ,
שנאמר	denn es wird gesagt:
הביטו אל צור חצבתם	„Schaut auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid,
ואל מקבת בור נקרתם	und dem Brunnenschacht, aus dem ihr gegraben seid.“
וכתיב	und es ist geschrieben:

²² Vgl. Janowski, Anthropologie (Anm. 6) 319–323.

²³ Vgl. Janowski, Anthropologie (Anm. 6) 318.

²⁴ Vgl. bBer 61a und bEr 18a.

²⁵ Vgl. BerR 8,1.

²⁶ Vgl. Carol Meyers, Eve in the Hebrew Bible, in: Caroline Blyth/Emily Colgan (Hg.), The Routledge Companion to Eve, London 2024, 15–27: 17.

²⁷ „א"ר יצחק מפני מה היו אבותינו עקורים מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. Jizchaq: Darum waren unsere Eltern unfruchtbar, weil der Heilige – Gepriesen sei er! – verlangte nach den Gebeten der Gerechten!“ (bJev 64a)

הביטו אל אברהם אביכם
 ואל שרה תחוללכם.
 „Schaut auf Abraham, euren Vater,
 und auf Sarah, die euch geboren hat.“
 (bJev 64a)

Die Geschlechtsidentität wird als Grund für das Ausbleiben von Kindern angeführt und mit einem Bildwort aus Jes 51,1b–2a begründet.²⁸ Abraham und Sara werden dort mit Symbolen für Verlässlichkeit (Fels) und Sicherung (Brunnen) assoziiert²⁹ und damit menschliche Grundbedürfnisse angesprochen. Nur in Jes 51 wird צור auf einen Menschen, nämlich auf Abraham, bezogen, sonst ist es als Epitheton Gott vorbehalten.³⁰ Die Bildworte werden durch Attribute genealogisch ausgeführt: Abraham steht als Fels nicht nur für Beständigkeit und Verlässlichkeit, sondern ist mit den Adressat:innen darin verbunden, dass diese von ihm „abgehauen“ (חצב) wurden. Sarah ist als „Brunnenschacht“ – ein Bild, das dem weiblichen Schoß nahesteht – Quelle des Wassers, die Leben spendet, die aber erst „ausgehoben“ (נקר) werden muss. Zu bJev 64a kommentiert Raschi die Partizipalformen חוצבתם und נוקרתם, dass beiden nachträglich die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane (zeugungsfähig) geschaffen wurden.³¹ Während der *androgynos* Männliches und Weibliches in sich vereint und so ein weiteres Geschlecht bildet, sind bei einem *tumtum* alle Geschlechtsmerkmale unter der Haut verborgen („derived from the word *atum*, meaning, closed or sealed“³²). Nach mJev 8,6 können diese operativ freigelegt werden. Dies beeinflusst den halachischen Status dieser Person.³³

²⁸ Vgl. Ulrich Berges, *Jesaja 49–54* (HThKAT), Freiburg 2015, 118–120.

²⁹ Vgl. Berges, *Jesaja* (Anm. 28) 121.

³⁰ Vgl. Berges, *Jesaja* (Anm. 28) 118.

³¹ חוצבתם; נעשה לו זכרות: נוקרתם. נעשה לה נקבות כמו אני קרתי ושתיתי מים (ישעיהו לז) „aus dem ihr gehauen seid“: Es wurden ihm männliche Geschlechtsorgane geschaffen. „aus dem ihr gegraben seid“: Es wurden ihr weibliche Geschlechtsorgane geschaffen, wie: „Ich habe gegraben und Wasser getrunken.“ (Jes 37,25; T. M.)

³² Avraham Steinberg, *Ambiguous genitalia (Tumtum)*, Encyclopedia of Jewish Medical Ethics. A Compilation of Jewish Medical Law on All Topics of Medical Interest, from the Most Ancient Sources to the Most Current Deliberations and Decisions, with a Concise Medical and Historical Background, and a Comprehensive Comparative Analysis of Relevant General Ethical Approaches, 1 (2003) 50. [Hervorhebung im Original; T. M.]

³³ S. u. 3.3.

2.3. אילוניית (*aylonith*) – nicht voll ausgebildete weibliche Geschlechtsmerkmale
Die Meinung R. Ammis, Abraham und Sara seien *tumtumim* gewesen, in bJev 64a bleibt jedoch nicht unwidersprochen stehen.

אמר רב נחמן	Es sagte R. Naḥman:
אמר רבה בר אבוה	„Rabba bar Avuha hat gesagt:
שרה אמנו אילוניית היתה	Sarah, unsere Mutter, war eine <i>aylonith</i> ,
שנאמר	denn es wird gesagt:
ותהי שרי עקרה אין לה ולד	„Und Sarai war unfruchtbar. Sie hatte kein Kind.“
אפילו בית ולד אין לה.	Selbst eine Gebärmutter hatte sie nicht.
	(bJev 64b)

Warum findet sich in Gen 11,30 eine Doppelung? Eigentlich hätte ותהי שרי עקרה ausgereicht, um zu verdeutlichen, dass Sarai keine Kinder bekommen konnte. Die Antwort liegt darin, dass diese Doppelung die Ursachen der Kinderlosigkeit präzisiert. Da ihr „das Haus des Kindes“ (בית ולד), also die Gebärmutter fehlt, wird Sarai hier einem weiteren Geschlecht zugeordnet. bJev80b listet die Charakteristika auf, wie eine *aylonith* zu erkennen sei.³⁴

ואיזו היא אילוניית	Und nun die ist eine <i>aylonith</i> :
כל שהיא בת עשרים	Jede, die zwanzig Jahre alt ist
ולא הביאה שתי שערות	und keine zwei (Scham)Haare bekommen hat
ואפילו הביאה לאחר מכאן	und auch wenn sie später hier bekommt,
הרי היא כאילוניית לכל דבריה	so ist sie wie eine <i>aylonith</i> bei allen ihren Dingen.
ואלו הן סימניה	Und dies sind ihre Kennzeichen:
כל שאין לה דדים ומתקשה	Sie hat keinerlei Brüste und hat Schmerzen
בשעת תשמיש	zur Zeit des Geschlechtsverkehrs
רבן שמעון בן גמליאל אומר	R. Šimeon ben Gamliel sagt:
כל שאין לה שיפולי מעים	„Sie hat keinerlei untere Erhebungen ³⁵
כנשים	wie Frauen.“
רבי שמעון בן אלעזר אומר	R. Šimeon ben Elazar sagt:
כל שקולה עבה	„Jede, deren Stimme dunkel ist,
ואינה ניכרת	und sie nicht unterschieden werden kann
בין אשה לאיש	von einer Frau zu einem Mann.“
	(bJev 80b)

³⁴ Diese werden von Maimonides in die Mišna Tora übernommen. Vgl. Hilhot Ischut 2,4–6.

³⁵ D. h. keinen *mons pubis*.

Einer besonderen Erklärung bedarf die Feststellung R. Šimeons ben Gamliel. Nach Raschis Kommentar³⁶ handelt es sich dabei um כף, jene „erhöhte Stelle oberhalb der Schamteile des Mannes sowie des Weibes, welche mit der flachen Hand [ebenfalls כף; T. M.] Ähnlichkeiten hat“³⁷. Nach bNid 47a, bNid 52b und jSanh VIII, 26a zeigt ihre Veränderung das Erreichen der Pubertät an: Das Mädchen tritt dann – im Alter von 12 Jahren³⁸ – in den Status einer erwachsenen Frau (בגרות) über.

מאי כף	Was ist der <i>kaf</i> ?
אמר רב הונא	R. Hona sagte:
מקום תפוח יש	„Es gibt eine geschwollene Stelle
למעלה מאותו מקום	oberhalb jener Stelle –
כיון שמגדלת	Sobald, dass sie erwachsen wird,
מתמעך והולך	wird es eingedrückt und verschwindet. ³⁹ “
	(bNid 47b)

Bei einer *aylonith* wird davon ausgegangen, dass die normale Pubertät nicht einsetzt. Die primären Geschlechtsmerkmale sind angelegt, werden aber auch bis in das zwanzigste Lebensjahr nicht ausgebildet. Damit wird auch die Altersgrenze für das Erwachsenenalter von 12 auf 20 verschoben: Erst wenn auch dann die Merkmale einer erwachsenen Frau nicht gegeben sind, ist sie eindeutig eine *aylonith*. Anders als bei *androgynos* und *tumtum* sind die entsprechenden Geschlechtsmerkmale eindeutig vorhanden, aber die Pubertät bleibt aus.

2.4. (חמה) סריס, *saris* (*ḥammah*) – nicht voll ausgebildete männliche Geschlechtsmerkmale

Der סריס (חמה) *saris* (*ḥammah*), besitzt nicht voll ausgebildete männliche Geschlechtsmerkmale. Damit ist er das Gegenstück zur *aylonith*. סריס ist schon in den biblischen Schriften bekannt und bezeichnet dort einen „Eunuchen“, resp. einen Rang an Königshöfen.⁴⁰ Wichtig ist die Unterscheidung zwischen סריס

³⁶ (נדה דף מז:); „שיפולי מעים - כמין כף למעלה מאותו מקום כדאמר בפ' יוצא דופן (נדה דף מז:); „Untere Erhebungen – wie eine Art *Handfläche* oberhalb jenes Ortes, wie gesagt wird im Kapitel ‚der aus der Seite Kommende‘ (Niddah 47a).“ [Hervorhebung T. M.]

³⁷ Jacob Levy u. a., כף, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 2 (1963) 373.

³⁸ Vgl. Avraham Steinberg, Barrenness (Aylonit), Encyclopedia of Jewish Medical Ethics (Anm. 32) 91.

³⁹ Goldschmidt übersetzt „... wird sie immer elastischer.“ Vgl. Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt 12, Frankfurt 1996, 501.

⁴⁰ Die Josefsnovelle berichtet von den Machtstrukturen und den Intrigen am Pharaonenhof (vgl. Gen 37,36; 39,1; 40,2). In Dan 1 wird dem obersten *saris* (רב סריס) in V. 3 und שר הסריסים in V. 7) die Erziehung der jungen Hebräer übertragen.

אדם und סריס חמה in mJev 8,4–5. Ersterer wurde durch menschliche Einwirkung kastriert.⁴¹ Letzterer besitzt bestimmte körperliche Merkmale, die ihn vom Cis-Mann unterscheiden, und kann damit als weiteres Geschlecht gewertet werden:

ת"ר	Die Rabbanan lehrten:
איזהו סריס חמה	„Wer ist <i>saris</i> von Geburt ^{42?}
כל שהוא בן עשרים	Jeder, der zwanzig Jahre alt ist
ולא הביא שתי שערות	und keine zwei (Scham)Haare bekommen hat.
ואפילו הביא לאחר מכאן	und auch wenn er sie später hier bekommt,
הרי הוא כסריס לכל דבריו	so ist er wie ein <i>saris</i> in all seinen Dingen.
ואלו הן סימניו	Und dies sind seine Kennzeichen:
כל שאין לו זקן	Jeder, der keinen Bart hat
ושערו לקוי	und sein Haar ist schütter ⁴³
ובשרו מחליק	und seine Haut geglättet.“
רבן שמעון בן גמליאל אומר משום	R. Šimeon ben Gamliel sagt im Namen von
רבי יהודה בן יאיר	R. Jehuda ben Jair:
כל שאין מימיו מעלין רתיחות	„Jeder, dessen Urin nicht schäumt.“
ויש אומרים כל המטיל מים	Einige sagen: „Jeder, der Wasser lässt
ואין עושה כיפה	und (dabei) keinen Bogen macht“
ויש אומרים	Einige sagen:
כל ששכבת זרעו דוחה	„Jeder, dessen Ejakulation ⁴⁴ <i>blass</i> ⁴⁵ ist.“
ויש אומרים	Einige sagen:
כל שאין מימי רגליו מחמיצין	„Jeder, dessen Urin ⁴⁶ nicht sauer ⁴⁷ wird.“

⁴¹ Unterschieden wird in bJev 79b – in Anlehnung an Dtn 23,2 – zwischen Genitalverstümmelung durch Quetschung (פצוע דכא), Durchtrennung (כרות שפכה) und Kastration (סריס אדם) und Impotenz aufgrund des Alters (זקן).

⁴² Wörtlich: „(von) der Sonne (an).“ Gemeint ist das erste Mal, dass er das (Sonnen)Licht erblickt.

⁴³ Nach R. Akiva (Vgl. mNeg 10,1) ist לקוי ein Zeichen für Hautkrankheiten, die im Zusammenhang mit der in Lev 13,30 beschriebenen Veränderung der Haarstruktur stehen: בשער צהב דק לקוי קצר. Er paraphrasiert hier die Worte der Tora, um sie zu erläutern (צהב = לקוי). Die Herleitung erfolgt von לקה, „geschlagen, geißelt werden“/„Verlust erleiden“. Raschis Kommentar (רך – לקוי) rückt von einem pathologischen Verständnis ab und betont eher ein feminin gelesenes Aussehen. Dies setzt sich bei seinem Kommentar zur geglätteten Haut, d. h. zum haarlosen Körper, fort (מחליק חלק כבשר אשה).

⁴⁴ Wörtlich: „Ausstoß seines Samens.“

⁴⁵ Von דיה. Marcus Jastrow, דיהה, דיהה, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature 1 (1903) 296. verweist auf die wässrige Konsistenz des Spermas. Ähnlich zur Farbklassifikation des Menstruationsblutes in mNid 2,6/bNid 19a (vgl. Fonrobert, Menstrual Purity [Anm. 13] 105–108) wird hier eine Verbindung zwischen Farbgebung und Zeugungsfähigkeit gezogen.

⁴⁶ Wörtlich: „Wasser seiner Füße“ als eine euphemistische Umschreibung des Penis.

⁴⁷ Von der Wurzel חמץ. Das Partizip im Hifil zeigt hier an, dass der Urin eines *saris* nicht sauer wird. In mNidd 9,7 wird gesäuerter Urin als Reinigungsmittel gegen Blutflecken benannt. Dieser

אחרים אומרים	Manche sagen:
כל שרוחץ בימות הגשמים	„Jeder, der in der Regenzeit badet
ואין בשרו מעלה הבל	und dessen Haut (dabei) keinen Dampf aufsteigen lässt.“
רבי שמעון בן אלעזר אומר	R. Šimeon ben Elazar sagt:
כל שקולו לקוי	„Jeder, dessen Stimme dünn ist
ואין ניכר	und sie nicht unterschieden werden kann
בין איש לאשה	von einem Mann zu einer Frau.“
	(bJev 80b)

Ich möchte hier auf die Hauptlinie der Argumentation aufmerksam machen. Wieder geht es einerseits darum, dass die typischen Pubertätszeichen ausbleiben. Es wurde auch versucht, andere Ursachen auszuschließen. Nach bNid 47b verordnete R. Hija eine Überprüfung der Ernährungsweise, um eine Verursachung durch Über- oder Untergewicht auszuschließen. Die Besonderheit der Körperbehaarung, was schwache – in Raschis Interpretation: feminine – Kopfbehaarung einschließt, und eine hohe Stimme sprengen den Rahmen dessen, was als gendertypisch für Cis-Männer gesehen wurde. Dem Aussehen stehen Phänomene gegenüber, die sich auf Körperflüssigkeiten beziehen. Ähnlich wie im Fall der Farbklassifizierung des Blutes im vaginalbereich in mNid 2,6⁴⁸ betreten die Rabbinen hier Neuland:⁴⁹ Der Bibeltext sieht keine unterschiedlichen Farben bei Genitalausflüssen vor. Die rabbinische Unterscheidung beruht auf der Klassifizierung der Hautausschläge in mNeg 1,1–2.⁵⁰ Es lässt sich festhalten, dass bei *aylonith* und *saris* (*ḥammah*) entscheidend ist, ob eine Person die typischen Merkmale ausbildet, welche so gelesen werden, dass die Pubertät eingesetzt hat und somit eine Möglichkeit zur Zeugung von Kindern gegeben ist. In bJev 80a wird darum der *saris* (*ḥammah*) so bestimmt: שלא ראה שעה אחת בכשרותו; „[Der ist *saris*,] der keinen einzigen Moment in seiner [Zeugungs]Fähigkeit sah.“

3. Geschlechterbeziehungen: Die halachische Relevanz der rabbinischen Geschlechterdiversität

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage: Wie wurde in der Halacha das Zusammenleben dieser Geschlechter geregelt? Bevor wir uns den Bestimmungen zur Geschlechtervielfalt bei der *Niddah* zuwenden, sollen hier die größeren

muss nach bNid 63a und MT, Issurei Biah 9,38 drei Tage gelagert worden sein, damit der Säuerungsprozess einsetzt.

⁴⁸ Die Rabbinen werten schwarzes (שחור), aber schwächeres (דיקה) Blut als rein. Diese Klassifizierung beeinflusst das Zusammenleben und die ehelichen Beziehungen in einem Falle einer Blutung.

⁴⁹ Vgl. Fonrobert, *Menstrual Purity* (Anm. 13) 109.

⁵⁰ Vgl. Fonrobert, *Menstrual Purity* (Anm. 13) 108.

Linien aufgezeigt werden. Schnell wird die Fülle der Facetten, die geregelt werden, deutlich. In diesem dritten Abschnitt wird besonders auf jene halachischen Bestimmungen eingegangen, welche ausdrücklich das Zusammenleben und dabei besonders die Geschlechtlichkeit betreffen. Dies bedeutet, dass vor allem Fragen der Heirat, Leviratsehe und der Zeugungsfähigkeit, die ihrerseits in einem logischen Verhältnis zueinanderstehen, untersucht werden.

3.1. Der Zusammenhang von Körperlichkeit und Halacha

Eine erste Frage ist: Wie ist das Verhältnis von Körper und Halacha? Halacha, von der Wurzel הלך, „gehen“ abgeleitet, bezeichnet die Verhaltensnormen, die jüdisches Leben bestimmen.⁵¹

Die Halacha ist also auch der Weg, auf dem Jüdinnen und Juden gehen sollen (vgl. Ex 18:20), und umfasst alle Bereiche des Lebens: sowohl die zwischenmenschlichen, persönlichen, sozialen, nationalen und internationalen Beziehungen (, *beyn adam le-chavero* ‘) als auch die Beziehungen zu Gott (, *beyn adam la-makom* ‘).⁵²

Dies möchte ich an einem Beispiel, welches für unsere Fragestellung relevant ist, verdeutlichen. Die Mischna definiert im Zusammenhang mit dem *androgynos*:

אנדרוגינוס	<i>Androgynos:</i>
יש בו דרכים שוה לאנשים	Es gibt bei ihm Wege ähnlich den Männern,
ויש בו דרכים שוה לנשים	und es gibt bei ihm Wege ähnlich den Frauen,
ויש בו דרכים שוה לאנשים	und es gibt bei ihm Wege ähnlich den Männern
ונשים	und Frauen
ויש בו דרכים	und es gibt bei ihm Wege
אינו שוה לאנשים	weder ähnlich den Männern
ולא לנשים:	noch den Frauen.
	(mBik 4)

mBik 4 greift das im Begriff Halacha prominente Motiv des Weges auf. Die *דרכים* können auf zwei Ebenen verstanden werden. Die erste, als Abwandlung

⁵¹ Vgl. u. a. Melanie Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung im orthodoxen Judentum. Übersetzung und Analyse von Responsen zum Schwangerschaftskonflikt (SKI.NF 6), Leipzig 2013, 42–110; Louis Jacobs/Benjamin De Vries, Halakah, EJ² 8 (2007) 251–258; Bernard Jackson u. a., Halacha and Law, in: Martin Goodman (Hg.), The Oxford Handbook of Jewish Studies, Oxford 2002, 643–679.

⁵² Mordhorst-Mayer, Medizinethische Entscheidungsfindung (Anm. 51) 42–43 (Hervorhebungen im Original).

des dynamischen Verbalsubstantivs Halacha zum statischeren Substantiv, umfasst die halachische Dimension, die Verhaltensweise im alltäglichen Leben. Die zweite betont die körperliche Dimension.

Dass das Bild eines Weges für körperliche Phänomene gebraucht wird, findet sich auch in der Tora. Die narrativen Texte der Tora gehen an zwei Stellen auf den praktischen Umgang mit der Menstruation ein.⁵³ Beides Mal wird die Wegmetaphorik bedient, um diese zu beschreiben. In Gen 18,11 und Gen 31,35 beziehen sich Sarah mit אֶרֶב („Pfad“; Gen 18,1) und Rahel mit דֶּרֶךְ auf ihre Periode.

Werfen wir einen genaueren Blick auf die ausführlichere Stelle in Gen 31: Rahel sitzt auf einem Sattel, unter dem die *teraphim*, die sie ihrem Vater gestohlen hat, versteckt sind. Als dieser sie sucht und den Sattel berühren will, hält sie ihn davon ab, כִּי־דֶרֶךְ נְשִׁים לִי, „denn der Weg der Frauen (ist) mir“ (V. 35a). דֶּרֶךְ als „customary experience, or condition“⁵⁴ nimmt „die Bewegung als [...] Zustand“⁵⁵ des Menschen in den Blick. Die Bestimmungen aus Lev 15 werden nicht berücksichtigt. Laban berührt bei seiner Suche selbstverständlich auch Dinge, die Rahel zuvor berührt hat und bei seinem Abschiedskuss (Gen 32,1) sie selbst. „Laban, and thus the writer of the story, is either ignorant of or indifferent to the purity regulations.”⁵⁶ Der Fokus ist also ein anderer: Das Körperliche wird jenseits seiner rituellen (und damit sozialen) Bedeutung geschildert. Rahel bittet Laban um Rücksichtnahme.

Wenn mBik 4 vor diesem Hintergrund gelesen wird, wird der enge Zusammenhang zwischen Halacha und Körper deutlich. Was halachisch definiert wird, liegt im (momentanen) körperlichen Status (דֶּרֶךְ) begründet. Der Plural דֶּרֶכִים zeigt, dass es sich nie um nur eine Dimension handelt. Die Komplexität des menschlichen Seins wird berücksichtigt. Erst auf diesen „Wegen des Körpers“ ergeben sich für die nichtbinären Personen hinsichtlich der Verhaltensnormen Ausrichtungen (-ל), die auf Ähnlichkeit (שוה) beruhen. Es wird nach Äquivalenzen gesucht, die jedoch, wie in der Partikel -ל erkennbar, nie deckungsgleich sein werden oder zu einer Entscheidung führen, dass es keine möglichen Äquivalenzen gibt und – implizit – ein neuer Weg zu suchen ist. Es geht um die Richtung, an der sich die Person für Entscheidungen, wie sie sich verhalten soll, orientiert.

Den Ausgangspunkt der Entscheidungsfindung bildet das Körperliche, das in der Halacha reflektiert wird. Sie sucht bei nichtbinären Personen Entsprechungen im binären System und wirkt sich in ihrer Konsequenz bei der Ausführung

⁵³ Vgl. Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 133–137.

⁵⁴ Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 134.

⁵⁵ Klaus Koch, דֶּרֶךְ. III. Übersicht über die einschlägigen Wörter, ThWAT 2 (1977) 294–301: 295.

⁵⁶ Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 134.

auf die Körperlichkeit (z. B. Berührungen oder Speisevorschriften) aus, wie in den folgenden Einordnungen der einzelnen, nichtbinären Geschlechter deutlicher werden wird. Beides, Körperlichkeit und Halacha, steht in einem engen Wechselverhältnis zueinander. Wie es die Natur eines Weges ist, so ist die Halacha in sehr komplexen Strukturen festgelegt und doch fortschreitend, sich wandelnd und anpassend. Die halachische Entscheidungsfindung richtet sich nach dem Einzelfall, der diskutiert wird.⁵⁷

3.2. Die Einordnung des *androgynos*

In mBik 4 wird auch die Einordnung des *androgynos* deutlich: Der Status ist indifferent – er ist weder dem einer Frau noch dem eines Mannes zuzuordnen.⁵⁸ Somit stehen zwei Konzepte im Widerspruch zueinander. Einerseits gibt es mehrere Geschlechter, andererseits fußen die biblischen Texte auf einer Binarität, auf der Unterscheidung zwischen אִשָּׁה (Frau) und אִישׁ (Mann). Daraus ergibt sich die Frage, wie beides in Einklang gebracht wird.

bJev 83a definiert nach einer Aussage Ravs hinsichtlich der Heiratsvorschriften den Status eines *androgynos* genauer:

ליתה למתניתין מקמי ברייתא	Unsere Mischna kann bei der Barajta nicht aufrechterhalten	
דתניא:	denn es wird gelehrt:	[werden,
רבי יוסי אומר:	R. Jose sagt:	
— אנדרוגינוס	„Ein <i>androgynos</i>	
בריה בפני עצמה הוא	– ein Geschöpf von eigener Macht ist er	
ולא הכריעו בו חכמים	und die Weisen haben bei ihm nicht entschieden,	
אם זכר אם נקבה	ob er männlich oder weiblich sei.“	
	(bJev 83a)	

Dies steht im Kontext des Problems, ob die Frau eines priesterlichen *androgynos* dazu berechtigt ist, die *terumah* zu essen, den Priesteranteil, der von den Opfern abgehoben (תרומה) wird. Auch hier steht er somit zwischen den halachisch relevanten Kategorien אִשָּׁה und אִישׁ.

mJev 8,6, das in bJev 83a diskutiert wird, trifft Bestimmungen zur Heirat von *saris*, *tumtum*, *androgynos*. Fokus ist die Zeugungsfähigkeit.

רבי יהודה אומר	R. Jehuda sagt:
טמטום שנקרע	„Ein <i>tumtum</i> , der aufgerissen
ונמצא זכר	und als männlich erfunden wurde,
לא יחליץ	vollziehe die <i>Halitza</i> nicht,

⁵⁷ Besonders deutlich wird dies in bJev 83b. Vgl. 3.3.

⁵⁸ Vgl. Bialik Myron Lerner/Stephen G. Wald, *Androgynos*, EJ² 2 (2007) 145. Vgl. ebenso tBik 2; bJev 84a.

מפני שהוא כסריס	weil er wie ein <i>saris</i> ist.
אנדרוגינוס נושא	Ein <i>androgynos</i> darf heiraten,
אבל לא נשא	aber nicht geheiratet werden.“
רבי אליעזר אומר	R. Eliezer sagt:
אנדרוגינוס	„Ein <i>androgynos</i>
חיבים עליו סקילה	ist der Steinigung schuldig,
כזכר	entsprechend einem männlichen.“
	(mJev 8,6)

Dem *androgynos* werden an dieser Stelle männliche Merkmale zugewiesen. Er heiratet wie ein Mann und unterliegt dem Verbot gleichgeschlechtlicher Sexualhandlungen wie ein Mann (Vgl. Lev 18,22; 20,13).

3.3. Die Einordnung des *tumtum*

Wenn sich nach mJev 8,6 durch einen operativen Eingriff (קרע) herausstellen kann, dass ein *tumtum* männliche Geschlechtsorgane besitzt, ließe er sich also entweder dem männlichen oder dem weiblichen Geschlecht zuordnen. R. Jehuda nimmt jenen, der sich als זכר (männlich; Adjektiv!) erwiesen hat, trotzdem von der Verpflichtung zur *Halitza*, zur Leviratsehe (vgl. Dtn 25,5–10) aus, da er wie ein *saris* sei.⁵⁹ Dagegen

אמר רבי אמרי	sagte R. Ammi:
מאי עביד ליה רבי יהודה	„Was macht R. Jehuda
לטומטום דבירי	mit dem <i>tumtum</i> aus Biri,
דאותבוה אבי כורסיה	der auf einen Stuhl gesetzt
ואיקרע	und aufgerissen wurde
ואוליד שבע בנין	und sieben Söhne zeugte?“
ורבי יהודה אמר לך	Und R. Jehuda sagte zu dir:
חזר על בניו	„Forsche nach seinen Söhnen,
מאין הם	woher sie sind!“
	(bJev 83b)

Dieser Präzedenzfall, dass ein als männlich erwiesener *tumtum* zur Zeugung von Kindern fähig gewesen sei, wird durch eine Aussage, die die Gemara R. Jehuda in den Mund legt, zurückgewiesen: Die Frau hätte ja auch die Ehe brechen können! Wie unter 2.2 festgestellt, besteht die Möglichkeit des göttlichen Eingrei-

⁵⁹ Eine ähnliche Argumentation findet sich in bNid 32a und bJev 61b, wo es Minderjährigen untersagt wird, eine Leviratsehe einzugehen, da sie sich als zeugungsunfähig erweisen könnten.

fens. Ob die Herstellung der Zeugungsfähigkeit mit menschlichen Mitteln möglich ist, ist strittig. Damit unterscheidet sich ein *tumtum* in halachischer Hinsicht nicht vom *androgynos*.

3.3. Die Einordnung von *saris* und *aylonith*

Die halachische Relevanz der göttlichen Fügung stellt sich auch bei dem *saris* und der *aylonith*. Hinsichtlich der halachischen Konsequenzen verweist die Mischna (vgl. mNidd 5,9) auf die *Halitza*, die ein *saris* und eine *aylonith* nicht vollziehen müssen. Es wird hier keine Unterscheidung bezüglich des *saris* getroffen. Da es bei der Leviratsehe um das Zeugen von Kindern geht (Vgl. Dtn 25,5), wird im Bavli präzisiert:

קתני סריס דומיא דאילונית	Er lehrt den <i>saris</i> als Analogie zur <i>aylonith</i>
מה אילונית בידי שמים	Wie die <i>aylonith</i> durch die Hand des Himmels
אף סריס בידי שמים	so der <i>saris</i> durch die Hand des Himmels.
וסתמא כרבי עקיבא	Und die anonyme Lehre in Übereinstimmung mit R. Akiva,
דאמר	die sagt:
בידי אדם — אין	Von der Hand eines Menschen: Ja!
בידי שמים — לא	Von der Hand des Himmels: Nein!
	(bJev 80b)

Die Beeinflussung durch Gott und den Menschen betrifft die Verpflichtung zur Leviratsehe: Während Letztere ausschließt, gilt „die Hand des Himmels“ nicht als Hindernis, göttliche Gebote zu erfüllen. Wenn also ein Mann durch Gewaltwirkung seine Genitalien verloren hat, muss er *Halitza* nicht vollziehen. Bei Nichtbinarität ist dies vorgesehen, da die Möglichkeit eines göttlichen Eingreifens besteht.

Die Einordnung der Geschlechter erfolgt je nach Kontext in das binäre Schema der Tora. Wenn sich der Kontext verändert, verändert sich die Einordnung.

4. Geschlechterbeziehungen, *Niddah* und Geschlechtervielfalt

Dieser Zugang der Halacha lässt sich nun hinsichtlich der *Niddah* noch weiter präzisieren. Wenden wir uns in einem ersten Schritt der Begriffsgeschichte zu. Dann soll auf drei Stellen im Bavli eingegangen werden, die sich besonders auf Bestimmungen zur *Niddah* in Relation zu den Geschlechterbeziehungen beziehen. Ein erster Abschnitt widmet sich dem Alter, ab welchem *Niddah* zu halten ist. Der zweite Abschnitt fragt, welche nichtbinären Geschlechter *Niddah* halten sollen.

4.1. Der Begriff *Niddah* (נדדה) – Ein Beziehungsbegriff

נדדה wird in Lev 15,19 bei der Beschreibung der Menstruation verwendet und abgeleitet davon in Lev 12 im Kontext von postnatalen Blutungen. Vermutlich hat der Begriff erst in einem zweiten Schritt die Bedeutung „Menstruation“ angenommen, die in Lev noch nicht gegeben ist. Er wird von der Wurzel נדה im Qal „fliehen, weichen“ oder נדה im Piel „entfernen, ausstoßen, ausschließen“ abgeleitet.⁶⁰ Es geht um einen zeitlich begrenzten Rückzug der Frau.⁶¹ Er wird im weiteren Verlauf durch die Beschränkungen von Berührungen (V. 19b–23) und das Verbot von Geschlechtsverkehr (V. 24) genauer geregelt. Berührungen werden für die anderen Personen, nicht jedoch für die Frau, eingeschränkt. נדה können wir als „Aus-“ oder „Absonderung“ übersetzen. Pejorativ („Aussonderung“) wäre ein Zurückschrecken der Männer (vielleicht) aus Ekel gemeint.⁶² Das würde die spätere Verwendung in der prophetischen Literatur erklären.⁶³ Es gibt allerdings auch eine positive Lesart, die die „Absonderung“ reflexiv versteht: Den Frauen soll so eine Möglichkeit eingeräumt werden, sich zurückzuziehen. Diese Interpretation der *Niddah* mit Betonung der spirituellen Dimension wird im heutigen feministischen Judentum stark gemacht.⁶⁴

נדדה findet sich in der Tora auch in Lev 12. Eine Geburt erfordert bestimmte Fristen zur Reinigung, bevor eine Frau das Heiligtum wieder besuchen darf. Sie beziehen sich ausdrücklich auf Lev 15,19–24: וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה; „Sie ist für sieben Tage unrein, entsprechend den Tagen der Absonderung, wenn sie schwach ist,⁶⁵ ist sie unrein.“ (Lev 12,2b) Im Gegensatz zum sozialen Prozess von *Niddah* bezeichnet נדה („Schwäche“; vgl. auch Lev 15,33) den körperlichen Zustand, die Vulnerabilität der Frau. Die erste Zeit nach der Geburt

⁶⁰ Vgl. Erbele-Küster, *Body* (Anm. 13) 119; Fonrobert, *Menstrual Purity* (Anm. 13) 17; Milgrom, *Leviticus 1–16* (Anm. 8) 745.

⁶¹ Dass es sich um den Ausstoß des Bluts handelt (vgl. Baruch A. Levine, *Leviticus ויקרא* [The JPS Torah Commentary], Philadelphia 1989, 97), ist philologisch unwahrscheinlich, da נדה maskulin, נדה aber feminin ist. Vgl. Moshe Greenberg, *The Etymology of נדה*, (Menstrual) impurity, in: Ziony Zevit u. a. (Hg.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake 1995, 69–78: 76.

⁶² So Greenberg, *Etymology* (Anm. 61) 76.

⁶³ Vgl. Erbele-Küster, *Body* (Anm. 13) 123–125.

⁶⁴ Vgl. z. B. Elyse Goldstein, *ReVisions. Seeing Torah through a Feminist Lens*, Woodstock 1998, 109.

⁶⁵ Ich folge der masoretischen Vokalisation. Der Inf. cons. נדה legt eine prozesshafte Interpretation nahe. In Lev 15,33 hingegen wird als substantivisches Derivat (נדה נדה) vokalisiert. Weitere Belegstellen (vgl. u. a. Jes 1,5; Ps 41,4; Klgl 1,13) zeigen, dass die Wurzel נדה sich auf einen körperlichen Zustand der Schwäche bezieht. Dies kann wie in Jes 1,5 oder Ps 41,4 sich auf eine Krankheit beziehen, aber auch eine psychologische Belastung (wie in Ijob 6,7) oder psychosomatische Reaktionen (vgl. Klgl 1,13) beschreiben. Nur in Lev 12,2b findet sich – nach dem masoretischen Verständnis – eine Verbalform (vgl. Erbele-Küster, *Body* [Anm. 13] 127–132).

eines männlichen Kindes wird mit der *Niddah* (vgl. Lev 15,19b) gleichgesetzt.⁶⁶ An diese erste Phase von sieben Tagen, die mit der Beschneidung des Jungen abgeschlossen wird (Lev 12,3), schließen sich weitere 33 Tage an, abgeschlossen durch ein Opfer. So wird die Frau *ממקרה דמייה*; „weg von der Quelle ihres Blutes“ (Lev 12,7)⁶⁷ wieder in der Kultgemeinde sichtbar. Für ein weibliches Kind verdoppeln sich die Zeiträume auf 14 und 66 Tage (Lev 12,5). Durch die Gleichsetzung von Geburt und *Niddah* gelten für die ersten Tage der Absonderung die Regelungen aus Lev 15. In der zweiten Phase werden die Bestimmungen angepasst, aber die Frau isoliert sich weiterhin,⁶⁸ auch wenn der Grund mit *בדמי טהרה* „im Blut ihrer Reinigung“ (V. 4) anders benannt wird.⁶⁹

Das Heiligkeitsgesetz untersagt in Lev 18,19 (mit *נדחה*) und Lev 20,18 (mit *נדחה*) den Geschlechtsverkehr mit einer Frau während ihrer Menstruation. Hier verschiebt sich der Fokus von der Körperlichkeit und ihrer Kultfähigkeit in Lev 11–15 auf eine moralische Dimension.⁷⁰

In der Literatur außerhalb des Pentateuchs wird *Niddah* pejorativ für den Abfall des Landes (sc. des Volkes) und seine Kultunfähigkeit gebraucht.⁷¹ Auch in diesen Stellen schwingt immer noch die „Absonderung“ als Bedeutungsnuance mit. Im Laufe der Entwicklung übernahm *נדחה* immer mehr die exklusive Bedeutung „Menstruierende (Frau)“, bis es im Mischna-Hebräischen deckungsgleich verwendet wurde. Da es seinen abstrakten Charakter verloren hatte und nun personal gebraucht wurde, war auch eine Pluralbildung möglich: *נדחות* – „Menstruierende (Frauen)“.⁷²

Damit wird deutlich, dass der Begriff *Niddah* immer weniger in seiner ursprünglich sozialen Bedeutung gedacht und dafür auf die Körperlichkeit bezogen wurde.

4.2. *Niddah* als altersübergreifendes Phänomen

Ab welchem Alter ist *Niddah* zu halten? Hier findet sich in der Mischna eine Auseinandersetzung mit einer anderen Interpretationsweise. mNidd 4,1 verweist auf die Praxis der Samaritanerinnen (*בנות כותים*). Bei ihnen gelten einerseits schon Neugeborene als Menstruierende (*נדחות מעריסטתן*), wenn ein Blutropfen sichtbar ist, andererseits ist für sie jede Blutart unrein (*על כל דם ודם*), während

⁶⁶ Zur Diskussion von Lev 12 vgl. Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 27–54.

⁶⁷ Zur Bedeutung vgl. Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 47–49.

⁶⁸ Vgl. V. 4: „תשב“. Vgl. Milgrom, Leviticus 1–16 (Anm. 8) 748.

⁶⁹ Vgl. Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 39.

⁷⁰ Vgl. Nihan, Forms (Anm. 4) 312.

⁷¹ Vgl. Erbele-Küster, Body (Anm. 13) 122–124.

⁷² Vgl. Greenberg, Etymology (Anm. 61) 76.

die rabbinische Interpretation eine Unterteilung unterschiedlicher Blutarten kennt.⁷³ Damit liegt eine strengere Auslegungspraxis vor.

Für die vorliegende Untersuchung ist interessant, dass in diesem Kontext die Frage gestellt wird, wie die Benennung der Geschlechter in Lev 15 zu verstehen sei.

אנן דדרשינן אשה ואשה	Wir legen aus „eine Frau“ (als) „und eine Frau“
וכי חזיין	und wenn sie (Blut) wahrnehmen,
מפרשי להו	separieren wir sie.
לא גזרו בהו רבנן	Die Rabbanan bei ihnen haben nicht entschieden.
אינהו	Sie,
דלא דרשי אשה ואשה	die nicht „eine Frau“ „und eine Frau“ auslegen,
וכי חזיין	und wenn sie (Blut) wahrnehmen,
לא מפרשי להו	separieren sie nicht.
גזרו בהו רבנן	Die Rabbanan bei ihnen haben entschieden,
מאי אשה ואשה	was „eine Frau“ von „Und eine Frau“ unterscheidet
דתניא	denn es wird gelehrt:
אשה אין לי	„Eine Frau“ für mich ist nichts anderes,
אלא אשה	außer eine (erwachsene) Frau.
תינוקת בת יום אחד לנדה	Ein eintägiger Säugling (f.) als Menstruierende –
מנין	Woher das?
ת"ל ואשה	Es wird gelehrt: „und eine Frau“.
	(bNid 32a)

Lev 15,19a wird hinsichtlich des *waw copulativum* ausgelegt. Die unterschiedliche Interpretation führt zu einer unterschiedlichen Anwendung. Wird das „und“ als inklusiv im Sinne von „und (jede) Frau“ verstanden, ist der Rückzug auch von Mädchen, wenn sie Blut bemerken, eingeschlossen. V. 19 schließt an V. 18 an, der Geschlechtsverkehr thematisiert, sich also an verheiratete (d. h. erwachsene) Personen richtet. Die Samaritaner deuten den Vers anders, weshalb die in mNidd 4,1 erwähnte Praxis, dass schon Kleinkinder *Niddah* einhalten, nötig sei. Hierauf beziehen sich die ersten Worte des folgenden Zitats.

וכן לענין זכרים,	Und so (auch) für das Thema „Männliche“,
דתניא	denn es wird gelehrt:
איש איש,	„Und jedermann“ –
מה ת"ל איש איש,	Warum sagt die Lehre, „jedermann“
לרבות תינוק בן יום אחד	einschließlich des eintägigen Säuglings,
שהוא מטמא בזיבה,	der unrein ist durch den Fluss? –
דברי רבי יהודה,	die Meinung R. Jehudas.

⁷³ Vgl. bNid 19a. Vgl. Fonrobert, *Menstrual Purity* (Anm. 13) 103–127.

רבי ישמעאל	R. Jišmael,
בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר	Sohn R. Joḥanans ben Beroqah sagt:
אין צריך, הרי הוא אומר	„Ja, das ist nötig, so sagt er: (Lev 15,33)
לזכר ולנקבה,	„Für einen Männlichen und für eine Weibliche“,
לזכר	für einen Männlichen:
כל שהוא זכר	jeder, der männlich ist,
בין שהוא גדול בין שהוא קטן,	zwischen dem, der erwachsen, und dem, der (noch) klein ist
ולנקבה	und für eine Weibliche,
כל שהיא נקבה	jede, die weiblich ist,
בין גדולה בין קטנה	zwischen der Erwachsenen und der (noch) Kleinen.“
א"כ מה ת"ל איש איש	Wenn so, warum sagt die Lehre „jedermann“?
דברה תורה כלשון בני אדם	Die Tora spricht nach der Menschensprache.
	(bNid 32b)

Nur in V. 33 (והזב את־זוֹבו לזכר ולנקבה) werden in Lev 15 die Adjektive verwendet. Dies wird so gedeutet, dass alle Altersklassen gemeint sind. Der Eröffnung des Kapitels mit *איש איש* (V. 2b) sei allerdings keine Bedeutung beizumessen. Hier handelt es sich um Alltagssprache (לשון בני אדם). Anders als bei der Frage der Leviratsehe, die Minderjährige nicht eingehen, da die Möglichkeit besteht, dass sie zeugungsunfähig sein könnten,⁷⁴ steht bei den Genitalausflüssen deren bloßes Vorhandensein im Vordergrund. Beide Stellen verdeutlichen also einen umfassenden Charakter der Regelungen. Allerdings bleiben sie auf die Cis-Geschlechter beschränkt. Eine „männliche Menstruation“, wie es sie in der Vorstellung der antiken Medizin als Kennzeichen für „verweiblichte Männer“ gab,⁷⁵ findet sich hier nicht, m. W. auch an keiner anderen Stelle.

⁷⁴ Vgl. bNid 32a und bJev 61b.

⁷⁵ Vgl. Dale B. Martin, *Contradictions of Masculinity. Ascetic Inseminators and Menstruation Men in Graeco-Roman Culture*, in: Valeria Finucci/Kevin Brownlee (Hg.), *Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe*, Durham 2001, 81–108. Auch in der Medizin der frühen Neuzeit: Gianna Pomata, *Menstruating Men. Similarity and Difference of the Sexes in Early Modern Medicine*, in: Valeria Finucci/Kevin Brownlee (Hg.), *Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe*, Durham 2001, 109–152. Als antisemitisches Motiv: Jay Geller, *(G)nos(e)ology. The Cultural Construction of the Other*, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany 1992, 243–282: 254; Kerstin Mayerhofer, *Inferiority Embodied. The ‘Men-struating’ Jew and Pre-Modern Notions of Identity and Difference*, in: Armin Lange u. a. (Hg.) *Comprehending Antisemitism through the Ages. A Historical Perspective (An End to Antisemitism! 3)*, Berlin 2021, 135–159.

4.3. Wessen Blutungen sind als Niddah zu werten?

Damit stellt sich eine abschließende Frage: Welche nichtbinären Geschlechter müssen die *Niddah* einhalten?

Eine einzige Stelle geht auf *tumtum* und *androgynos* ein, eine Erwähnung der *aylonith* (und des *saris*) fehlt:

אמר ר"נ אמר רב	Es sagte R. Naḥman: „Rav sagte:
טומטום ואנדרוגינוס	<i>tumtum</i> und <i>androgynos</i> ,
שראו לובן או אודם	die weißen oder roten (Fluss) sehen,
אין חייבין על ביאת מקדש	sind nicht schuldig beim Kommen zum Heiligtum
ואין שורפין עליהם את התרומה	und man verbrenne wegen ihnen die Hebe nicht;
ראו לובן ואודם כאחד	Sehen sie weißen und roten gleichzeitig,
אין חייבין על ביאת מקדש	sind sie nicht schuldig beim Kommen zum Heiligtum,
אבל שורפין עליהם את התרומה	aber man verbrenne wegen ihnen die Hebe,
שנאמר (במדבר ה':ג')	denn es wird gesagt (Num 5,3):
מזכר ועד נקבה תשלחו	„vom männlichen bis zum weiblichen schickt fort.“ –
זכר ודאי נקבה ודאית	(nur wer) sicher männlich und sicher weiblich (ist),
ולא טומטום ואנדרוגינוס	nicht aber <i>tumtum</i> und <i>androgynos</i> .
	(bNid 28a–b)

Hier wird bemerkenswerterweise nicht auf Lev 15, sondern auf Num 5 Bezug genommen. Lev 15,30 blieb bei der praktischen Umsetzbarkeit vage. והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאתם את משכני אשר בתוכם: „Und ihr sollt die Kinder Israels absondern von ihrer Unreinheit, damit sie nicht in ihrer Unreinheit sterben, weil sie meine Wohnung verunreinigen.“ (V. 30) Es geht um die Vermittlung eines Bewusstseins. Die vorherigen Unterweisungen stellen das Wissen bereit, wann sie abgesondert werden sollen.

צו את בני ישראל	Befehl den Kindern Israels,
וישלחו מן המחנה כל צרוע	dass sie aus dem Lager schicken alle mit Ausschlag
וכל זב	und alle mit Ausfluss
וכל טמא לנפש:	und alle Unreinen durch eine Leiche.
מזכר עד נקבה	Vom männlichen bis zur weiblichen [Person]
תשלחו	schickt fort.
אל מחוץ למחנה תשלחום	Aus dem Lager schickt sie,
ולא יטמאו את מחניהם	damit sie nicht verunreinigen ihre Lager,
אשר אני שכן בתוכם:	in denen ich wohne in ihrer Mitte.
	(Num 5,2–3)

Num 5,2–3 ist präziser durch אל מחוץ למחנה, „aus dem Lager“. In der Auflistung derer, die hinausgeschickt werden sollen, verweist V. 2 auf Lev 13–15 und

Num 19.⁷⁶ Sowohl Lev 15,31 als auch Num 5,3 verweisen auf die enge Beziehung zwischen Lager und Heiligtum. Dies wird in der talmudischen Auslegung aufgegriffen und auf den Besuch des Tempels beschränkt. Dass die Personen aus der Siedlung verwiesen werden könnten, wird nicht thematisiert.

Auffällig ist die Beschränkung auf die Cis-Geschlechtlichkeit. *Tumtum* und *androgynos* sind nicht betroffen, selbst wenn sie Menstruations-(ähnliche) Phänomene wahrnehmen, müssen sie keine *Niddah* halten. *Aylonith* und *saris* werden nicht erwähnt. Anders als Lev 15,2–31 verwendet Num 5,1–4 die Adjektive זכר und נקבה. Diese Unterscheidung stützt die These, dass sich die rabbinische Auslegung der *Mitzvot*, die sich um geschlechtlich fixierte Körperphänomene, wie Ejakulation oder Menstruation, drehen, an der Unterscheidung zwischen den substantivischen und adjektivischen Geschlechtsbegriffen orientiert. Die Absonderung im Zusammenhang mit Genitalausflüssen, folglich auch die *Niddah*, wird also unter Bezugnahme auf Num 5 und damit hinsichtlich der biologischen Geschlechter gelesen. Diese Schwerpunktsetzung zeigt, wie schon die Entscheidung hinsichtlich des Alters, die Offenheit der rabbinischen Lesart des Tanach-Textes.

5. Fazit

Zusammenfassend lassen sich verschiedene Erkenntnisse festhalten.

Geschlechterdiversität und Geschlechterbeziehungen stehen in einer engen Beziehung zueinander. Sie sind nicht zu trennen, vielmehr beeinflussen sie sich gegenseitig. Werden sie gedeutet, so geschieht dies nicht losgelöst voneinander.

Im Tanach, hier besonders am Beispiel Lev 15 untersucht, zeigt sich ein binärer und dualistischer Horizont von Kultzugang und Geschlecht. Die Einteilung erfolgte nach einem eindeutigen Schema – entweder war eine Person rein oder unrein; entweder war sie weiblich oder männlich. Die Klassifizierung der Geschlechterdiversität in rabbinischer Zeit erfolgte durch die minutiöse Charakterisierung körperlicher Merkmale, welche dann an die biblischen Prätexte zurückgebunden wurden. So wurden bestimmte Textesteigenheiten des Tanach diskutierend gedeutet und genderqueeren Identitäten ein Rang und Wert⁷⁷ zugemessen, wie an den Beispielen des ersten Menschen, Abrahams und Saras gezeigt wurde.

⁷⁶ Vgl. Baruch A. Levine, *Numbers 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4A), New Haven 1993, 181.

⁷⁷ Dies hebt die rabbinische Tradition von den Umgebungskulturen und -religionen ab, welche Intergeschlechtlichkeit und gender-queere Identitäten, bezeichnet als Hermaphroditen oder *androgyni*, als lächerlich (vgl. „in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis“ Plin., *Nat.* 8,3,34) und krankhaft (vgl. Paulus von Aigina, *Synagōgai iatrikai* 6,69) gebrandmarkt haben. Auch Augustinus setzt sich in *De Genesi ad litteram* mit der rabbinischen Deutung der Schöpfung auseinander, jedoch

Die rabbinische Literatur hat sich bei der Weiterentwicklung gegenüber der Tora im Geschlechtsbild intensiv mit der Terminologie ihrer biblischen Prätexte auseinandergesetzt. Die unterschiedliche Verwendung der Substantive $\Psi\text{ײ}$ und $\Psi\text{ײ}$, sowie der adjektivischen Begriffe זכר und נקבה wurden in einem System für die Halacha gedeutet. Es wurde die Einteilung in die zwei halachischen Geschlechter (ײ und ײ) im Kontrast zu den sechs biologischen Geschlechtern deutlich. Die Geschlechter wurden in Beziehung zu ײ und ײ gedeutet. Beide Ebenen werden auf die Schöpfungsordnung zurückgeführt und die *Mitzvot*, prägend für das Zusammenleben der Jüd:innen, auf sie angewandt.

Jede Person wird in erster Linie in ihrer Einzigartigkeit gesehen. Jede:r muss sich immer (wieder neu) in dem System der Tora orientieren, was durch die genaue Klassifizierung der körperlichen Merkmale vereinfacht werden sollte. Die rabbinischen Texte zeigen – innerhalb der patriarchalen Gesellschaft ihrer Zeit – eine große Diversität, die aber immer auf Einteilung und Unterscheidung bedacht ist, ohne die:den Einzelnen zu fixieren. Was aus feministischer Perspektive gesagt werden kann, trifft auch im Hinblick auf Queerness zu: „The statement that Judaism is a patriarchy and women are subordinate to men is more a problem in contextualization than a reality in terms of Jewish rituals.“⁷⁸ Schon in der rabbinischen Zeit werden feministische und genderqueere Ansätze für das moderne jüdische Leben in seiner ganzen Pluralität grundgelegt.

um diese abzulehnen und patriarchale Hierarchien zu festigen, „secundum quod vir solus dicitur esse imago et gloria Dei“ (Aug., Gen. litt. III,22). Vgl. auch u. a. Walter D. Penrose, Gender Diversity in Classical Greek Thought, in: Allison Surtees/Jennifer Dyer (Hg.), Exploring Gender Diversity in the Ancient World, Edinburgh 2020, 29–42; Luc Brisson, Sexual Ambivalence. Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity, Berkley 2002; Marie Delcourt, Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity, London 1961.

⁷⁸ Cook, Body Language (Anm. 5) 40.