ASCHKENAS

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
der Juden

17. Jg., Heft 2, 2007

Sonderdruck
ISBN 978-3-484-98615-2

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2010

Inhalt 17/2

Themenschwerpunkt: Strategien gegen Ungleichheiten in Ehe, Recht und Beruf: Jüdische Frauen im vormodernen Aschkenas

(Hg. von Robert Jütte)

Robert Jütte, Strategien gegen Ungleichheiten in Ehe, Recht und Beruf: Jüdische Frauen im vormodernen Aschkenas 315

Martha Keil, *Aguna* (»die Verankerte«): Strategien gegen die Benachteiligung der jüdischen Frau im Eherecht (1400–1700) 323

Birgit E. Klein, Ungleichheiten als Chance? Jüdinnen und das jüdische Ehegüterrecht in Norm und Praxis 345

Barbara Staudinger, Ungleichheiten als Chance? Hofjüdinnen als Kauffrauen 385

Rotraud Ries, »Unter Königen erwarb sie sich einen großen Namen«: Karriere und Nachruhm der Unternehmerin Madame Kaulla (1739–1809) 405

Weitere Aufsätze

Lucia Raspe, Vom Rhein nach Galiläa: Ein Wormser Wunderrabbi und sein Wandergrab 431

Clemens P. Sidorko, Eliezer Ben Naphtali Herz Treves als Pionier des jüdischen Buchdrucks in Zürich, Tiengen und Basel um 1560 457

Jan Županič, Die Entstehung des jüdischen Adels in der Habsburgermonarchie 473

Hiram Kümper, Juden vor Gericht im Fürstenstaat der Aufklärung: Die Kontroverse um den Judeneid 499

Uta Lohmann, David Friedländers Freundschaften im Königreich Sachsen: Zum Entstehungskontext seiner späten apologetischen Schriften 519

Martha Keil

Aguna (»die Verankerte«): Strategien gegen die Benachteiligung der jüdischen Frau im Eherecht (1400–1700)

In einem seiner Rechtsgutachten schrieb der Rabbiner Menachem Mendel Krochmal von Nikolsburg (1600–1661):

> Der Schrei eines Mädchens drang zu mir, die mit einem jungen Mann verheiratet war, und nach der Hochzeit ging er mit den Soldaten in den Krieg in ferne Länder, um diese mit Nahrung und Proviant auszustatten. Und er blieb dort lange Zeit, über fünf Jahre, bis sie sich entschloss, ihm nachzufahren, in ein fremdes Land. Und bei ihrem Umherwandern fand sie ihn schließlich in einer Stadt in diesem Land [Mähren, M. K.] und sie bat ihn, bei ihr zu bleiben und nicht mehr in den Krieg zu ziehen oder sie mit einem Scheidebrief zu befreien, denn sie fürchtete, dass ihr Ehemann im Krieg getötet werden könnte oder an einem Ort sterben würde, wo man seinen Tod nicht würde bezeugen können, und sie für immer eine *Aguna* bliebe. Doch der Ehemann will sie nicht scheiden, denn sie ist die Frau seiner Jugend und er fand nichts Schändliches an ihr [nach Malachi 2, 15 und Mischna Gittin 9, 11, Anm. M. K.], aber er wollte auch nicht bei ihr bleiben, denn er gierte nach Vermögen und hatte es eilig, im Krieg reich zu werden und danach in sein Geburtsland zurückzukehren und mit seiner Frau zu leben. Nur aus Angst vor ihrem Gebundensein will er tun, was die Rabbiner über ihn verhängen, doch nur wenn er innerhalb der nächsten zwei Jahre in sein Haus zurückkehrt, wird er zu seiner Frau zurückkehren. Und die Frau kam zu mir und heulte und weinte aus bitterer Seele, sie mit der Kraft des Gerichts gut zu belehren und ihr Heilung und Arznei zu finden.[1]

Abgesehen vom drohenden Verlust eines vielleicht doch liebgewonnenen Menschen und der Angst vor einer ungewissen Zukunft »heult und weint« diese junge Frau über eine prinzipielle Ungleichheit des jüdischen Eherechts: Ein Mann kann in bestimmten Ausnahmefällen und mit rabbinischer Erlaubnis eine zweite Frau heiraten, eine Frau ist jedoch von der Tora her und damit ausnahmslos zur Mono-

[1] Menachem Mendel Krochmal: Sefer Zemach Zedek. Sche'elot u-Teschuwot. Hg. von Salman Leib Flecker. Lemberg: F. Galinski 1861, Nr 38. Auch auf der CD-Rom Responsa Project, Version 14, der Bar Ilan University, Jerusalem 2006, enthalten.

gamie verpflichtet. Die Auflösung ihrer Ehe erfolgt nur durch den Tod des Mannes oder durch seinen Scheidebrief (*Get*), den er ihr als einseitigen Rechtsakt ausstellen muss.[2] Aufgrund der Verordnungen des Mainzer Rabbiners Gerschom ben Jehuda, »die Leuchte der Diaspora«, im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts ist wenigstens eine Scheidung gegen ihren Willen nicht mehr möglich. Wenn der Ehemann sie allerdings verlassen hatte oder jahrelang vermisst ist, bleibt sie als »Aguna« (hebr.: die Verankerte) lebenslang an ihn gebunden. Erst wenn sein Tod aufgrund glaubwürdiger Aussagen bezeugt worden ist, kann sie eine zweite Ehe eingehen. Da dies in vielen Fällen schwierig bis unmöglich war, verblieben – und verbleiben – diese Frauen ihr Leben lang in einem rechtlich, sozial und oft auch materiell prekären Status.[3]

»Bei einer Aguna erleichtern die Rabbiner...«

In der hebräischen Bibel ist die Aguna noch keine Statusbezeichnung.[4] Erst die Mischna, um 200 abgeschlossen (Jebamot 10) und der babylonische Talmud, um 550 abgeschlossen, (Jebamot 87b) konstruierten einen Rechtsbestand: Die Rabbiner legten fest, dass eine Frau, welche vom Tod ihres Mannes Kenntnis erhält, im Fall der Wiederverheiratung und unerwarteten Rückkehr des ersten Mannes eine Ehebrecherin wäre. Sie müsste von beiden Männern geschieden werden, verlöre den Anspruch auf ihre *Ketubba*, also die finanzielle Versorgung durch die Eheverschreibungssumme, und die Kinder der zweiten Ehe wären *Mamserim*. Das Wort »Mamser« wird im allgemeinen irreführend mit »Bastard« übersetzt, meint aber ein in Ehebruch oder Unzucht gezeugtes Kind, welchem die Eheschließung mit einem jüdischen Partner verboten und auch seinen Nachkommen für die nächsten zehn Generationen nicht erlaubt ist.[5] Diese Sanktionierung einer zweiten Eheschließung, solange der Tod des ersten Ehemannes nicht eindeutig durch Zeugen beglaubigt werden kann, teilen auch das kanonische Recht und davon beeinflusste zivilrechtliche Rechtssammlungen des Mittelalters.[6]

Aus Menachem Krochmals Wortwahl lässt sich eine gewisse Empathie für die junge Frau heraushören, und tatsächlich war bereits den Rabbinern der frühesten jüdischen Rechtskodices diese Ungerechtigkeit, die schließlich auch ihre Töchter treffen konnte, durchaus bewusst: »Wegen des Verankertseins haben es ihr die Rabbiner erleichtert.« heißt es im babylonischen Talmud (Jebamot 88a). Auch der berühmte spanische Gelehrte Maimonides (1138–1204) konstatierte, dass »jüdische Töchter nicht Agunot bleiben sollten«.[7] Mit diesem Argument erleichterten ebenfalls die Rabbiner der sogenannten »Schum«-Gemeinden, also von Speyer, Worms und Mainz, im Notfall das Scheidungsverfahren. Die alten und berühmten Rheingemeinden hatten nämlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in ihren gemeinsamen *Takkanot* (Verordnungen) unter Androhung des Banns für Ehemann und Zeugen festgelegt, dass ein Scheidebrief von den rabbinischen Gerichtshöfen aller drei Gemeinden genehmigt werden müsse.[8] Juspa Schammes (hebr. *Schamasch*, der Gemeindediener, 1604–1678) überliefert in seinen *Minhagim* (Bräuche, Riten, Gewohnheitsrecht) einen Fall, wo diese Bestimmung eine Frau beinahe zur Aguna gemacht hätte:

> Ich, der Verfasser, Juspa Schamasch, war einmal der Schreiber des Get einer Aguna, für eine Frau, deren Mann acht Jahre im Krieg war. Überraschend kam mit einer durchziehenden Reitertruppe plötzlich der Ehemann und wollte seine Frau scheiden. Und er hatte keine Erlaubnis zu warten, bis man Boten [mit dem Get] nach Speyer und Mainz geschickt hatte. Auch fand sich für Mainz kein einziger, den man schicken konnte [oder

[2] John D. Rayner: The Gender Issue in Jewish Divorce. In: Gender Issues in Jewish Law. Ed. by Walter Jacob and Moshe Zemer. New York: Berghahn Books 1992, S. 33–57, hier S. 33f.

[3] Ben-Zion Schereschewsky/Menachem Elon: Art. Agunah. In: Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Jerusalem: Keterpress Enterprises 2006, 1, S. 510–520. Rachel Biale: Women and Jewish Law. An exploration of women's issues in Halakhic Sources. New York: Schocken Books 1984, S. 102–113; Isak Unna: Die Aguna-Gesetze. In: Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum 3 (1916), H. 7, S. 347–366, mit Beispielen aus dem 18. und 19. Jahrhundert, aber ohne genaue Quellenangaben.

[4] Er kommt einmalig nur in Ruth 1, 13 vor, als Noemi ihre Schwiegertöchter fragt, ob sie sich denn »einschließen« wollten, um auf etwaige noch nicht geborene Söhne der Noemi als Ehemänner, also auf die biblisch geforderte Schwagerehe, hebr. *Jibum*, zu warten.

[5] Babylonischer Talmud, Jebamot 49a, 76b, 87b. Marcus Cohn: Art. Mamser. In: Wörterbuch für Jüdisches Recht: http://www.juedisches-recht.de/lex_fam_memser.php (Neudruck 1980 der im Jüdischen Lexikon 1927–1930 von Marcus Cohn erschienenen Artikel; Zugriff: 2.4.2009); Rayner, The Gender Issue (wie Anm. 2), S. 43f.

[6] Natalie Zemon Davis: Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre. Berlin: Klaus Wagenbach 2004, S. 51f. In diesem prominenten, zwei Mal verfilmten Fall entgeht die durch den »falschen Martin Guerre« – eventuell gerne – getäuschte Ehefrau nur knapp einem Strafverfahren wegen Ehebruchs.

[7] Moses Maimonides: Mischne Tora, Seder Naschim. Jerusalem: Chaim Wagschal 1985, Hilchot Geruschin Kap. 13 §29; englische Übersetzung in Menachem Elon: Jewish Law: History, Sources, Principles. Philadelphia, Jerusalem: Jewish Publication Society 1994, vol. 2, S. 529. Deutsche Übersetzung in Martha Keil: Christliche Zeugen vor jüdischen Gerichten. Ein unbeachteter Aspekt christlich-jüdischer Begegnung im spätmittelalterlichen Aschkenas. In: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 117 (2009), H. 3–4, S. 272–283, hier S. 280.

[8] Louis Finkelstein: Jewish self-government in the Middle Ages. With a foreword by Alexander Marx. 2nd printing, corrected and emended. New York: Philipp Feldheim 1964, S. 230, Nr 22 (hebräisch) und S. 247, Nr 22 (englisch). Diese Takkanot zitiert Juspa Schammes als »Brauch von den Früheren her«: Juspa Schammes: Minhagim de-Kehila Keduscha Wormaisa. Hg. von Israel M. Peles. Jerusalem: Mif'al Chachamei Aschkenas, Machon Jeruschalajim 1992, Teil 2, S. 120, Nr 264. Der Get war kein Einzelfall, auch ein Bannspruch musste beispielsweise von allen drei Gemeinden ausgesprochen werden und eine Strafzahlung musste in allen dreien erfolgen: Finkelstein, ebd., S. 226 (hebr.) und S. 237 (englisch).

eher: dem man den Get schicken konnte; wörtlich: zu schicken, Anm. M. K.], denn die Stadt war in Belagerung.[9] Und so erlaubten die Mitglieder des Kollegiums (*Bnej Jeschiwa*), den Get ohne Boten zu übergeben, denn bei einer Aguna erleichtert man. Auf jeden Fall schickte er drei *alte Turnes* (אלט"י טורני"ש Turnoser[10]) an die drei ›alten Parnassim‹ (Vorstände[11]) dort in den heiligen Gemeinden.[12]

Das Prinzip der Erleichterung bei Aguna-Fällen zog sich also durch die Rechtsentscheide von der Antike bis zur Neuzeit. Doch das Risiko, Ehebruch und Mamserut zu begünstigen, schien zu hoch für großzügige Lösungen. Ascher ben Jechiel, der im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts in Deutschland und dann in Spanien lebte, brachte es auf den Punkt: »Eine Aguna freizugeben ist eine *Mizwa* (religiöse Pflicht), aber eine leichtsinnige Erlaubnis ist Übertretung.«[13] Dieses Dilemma besteht bis heute: »It is not, as some think, that the Rabbis are inconsiderate of the tragedy of the woman who seeks rehabilitation by remarrying and starting a new life. Indeed, they have the greatest sympathy with her and would willingly help her out of her miserable situation. What often prevents them from finding an easy solution to the problem is the concern about the offspring, who might be declared *mamzerim* in case the permission was ill founded.«[14]

[9] Vermutlich meint Juspa die Belagerung von Mainz durch Gustav II. Adolf vom 17.–22. Dezember 1631. Siehe Hans Pehle: Der »Rheinübergang« des Schwedenkönigs Gustav II. Adolf. Ein Ereignis im Dreißigjährigen Krieg. Riedstadt: Forum 2005.

[10] Auch Turnosegroschen, *gros tournois* (nach der Stadt Tours, *civis turonus*), eine von ihrer Einführung 1266 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts in Frankreich sowie im niederländischen, west- und südwestdeutschen Raum verbreitete Währung. Von Aktie bis Zoll. Ein historisches Lexikon des Geldes. Hg. von Michael North. München: Beck 1995, S. 149–151 (»Groschen«). Welche Münze die Juden der Schum-Gemeinden im 17. Jahrhundert als aktuelles Äquivalent benutzten, gibt Juspa Schammes nicht an.

[11] Da Worms nach mittelalterlichem Minhag 12 Parnassim hatte (nur 1505–1519 waren es 13; Germania Judaica III/2 1350–1519. Hg. von Arye Maimon, Mordechai Breuer und Yacov Guggenheim. Tübingen: Mohr 1995, 2. Teilband, S. 1673, Nr 6, sind hier vermutlich die drei »Ältesten«, im Sinne von »Würdigsten« gemeint. Mainz hatte im 15. Jahrhundert drei Parnassim, ebd., S. 789, Nr 6. Die jüdische Gemeinde in Speyer war ab 1421 zu klein für einen förmlichen Vorstand, ebd., S. 1386f., Nr 6/7. Zur Vorstandswahl unter Zustimmung und ritueller Mitwirkung des Bischofs siehe Fritz Reuter: Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum 1987, S. 101f.

[12] Schammes, Minhagim (wie Anm. 8), S. 121, Nr 265. Zu ihm siehe auch Fritz Reuter/Ulrike Schäfer: Juspa Schammes, seine Ma'asseh nissim und das jüdische Worms im 17. Jahrhundert. Worms: Warmaisa 2005, und Shlomo Eidelberg: R. Juspa Shammash of Warmaisa (Worms). Jewish Life in 17th Century Worms. Jerusalem: Magnes Press 1991.

[13] Ascheri 51, 2, zitiert in: Biale, Women and Jewish Law (wie Anm. 3), S. 103.

[14] Moshe Chigier: Ruminations over the Agunah Problem: In: Women in Chains. A Sourcebook on the Agunah. Ed. by Jack Nusan Porter. Northvale/New Jersey, London: Jason Aronson Inc. 1995, S. 73–92, hier S. 74.

Ein einzelner Rabbiner und selbst ein rabbinisches Gericht mit einem Vorstand (*Aw bet Din*) und zwei Assessoren (*Dajanim*) war nicht bereit, diese Bürde der Entscheidung allein zu tragen: Gutachten wurden eingeholt und die Erlaubnis erfolgte in einem Kollegium von mindestens drei, meist aber mehr Rabbinern, die in einer gewissen räumlichen Distanz des Falles ihren Amtssitz hatten. Auch den eingangs zitierten Fall entschied Menachem Krochmal nicht allein, sondern mit dem Wiener Gerichtshof unter Vorsitz von Menachem Mendel Auerbach. Aufgrund eines bedingten Scheidebriefes, welcher im Folgenden besprochen werden soll, konnte die junge Frau nach vier Jahren Wartezeit eine weitere Ehe eingehen.

Die rechtlichen Implikationen rund um den Status der Aguna sind allerdings noch weitaus komplexer, als ich hier ausführen kann. Das große Themengebiet um die Verpflichtung zur Schwagerehe (*Jibum*) respektive die Lösung derselben (*Chaliza*) ist hier eingeschlossen,[15] wobei die sefardischen Gelehrten dem Vollzug der Schwagerehe den Vorzug gaben, während die aschkenasischen Autoritäten meist den Schwager zur Chaliza veranlassten.[16] Auch das böswillige Verlassen der Frau durch ihren Mann ohne Erklärung und Rückkehr führte zum Status der Aguna[17] und selbstverständlich der heute weit häufigere Fall, dass sich ein Ehemann aus welchen Gründen auch immer weigert, seiner Frau einen Scheidebrief auszustellen (*Me'uveret Get*). Auch in diesem Fall bleibt sie eine Aguna, und die Maßnahmen dagegen, also Zwang des Mannes zur Scheidung oder Annulierung der Ehe, beschäftigen heutzutage nicht nur jüdische Feministinnen, sondern auch orthodoxe Rabbiner in aller Welt. Die Maßnahmen reichen hier vom Bann (*Cherem*) bis Beugehaft und, meist wirkungsvoller, Entzug des Führerscheins und der Kreditkarte.[18]

[15] Laut biblischem Gesetz (Deut. 25, 5–6) muss die Witwe eines ohne männlichen Nachkommen verstorbenen Mannes dessen Bruder heiraten (Schwagerehe, hebr. *Jibum*). Bevor er sie nicht mit der sog. *Chaliza*-Zeremonie (Deut. 25, 7–10) aus diesem Eheband entlässt, ist sie nicht für eine Wiederverheiratung frei. Menachem Elon/Moshe Drori/Louis Isaac Rabinowitz: Art. Levirate Marriage and Halizah. In: Encyclopaedia Judaica (wie Anm. 3) 12, S. 725–729; Biale, Women and Jewish Law (wie Anm. 3), S. 113–120; Avraham Grossman: Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe. Waltham/MA: Brandeis Univ. Press [u. a.] 2004, S. 90–101; Finkelstein, Takkanot (wie Anm. 8), S. 56–59.

[16] H. [Hirsch] J. Zimmels: Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences and Problems as reflected in the Rabbinical Responsa. London: Oxford University Press 1958 (Jew's College Publications; 2, Nachdruck: Jersey City/NJ: Ktav Publishing House 1995), S. 172f.

[17] Solche Fälle schon aus dem frühen 11. bis Ende des 13. Jahrhunderts bei Shelomo D. Goitein: Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza 3: The Family. Berkely/CA: University of California Press 1978 (Nachdr. Paperback 1999), S. 195–205.

[18] Victor New: Non Financial Pressures on a Husband to Grant a Get. In: The Jewish Law Annual 6 (1987), S. 210–215. Beiträge zu aktuellen Fällen und modernen Lösungsvorschlägen in: Porter, Women in Chains (wie Anm. 14); Aviad HaCohen: The Tears of the Oppressed. An Examination of the Agunah Problem. Background and Halakhic Sources. Jersey City/NJ: Ktav Publication 2004;

Ich möchte mich hier auf jene drei Strategien beschränken, mit denen die rabbinischen Gelehrten bereits in der Zeit der Mischna den Zustand als Aguna möglichst verkürzen bzw. von vornherein verhindern wollten: 1. Erleichterung beim Zeugenbeweis; 2. die Ausstellung eines bedingten Scheidebriefs (*Get al tnai*) und 3. ein Scheidebrief am Totenbett (*schechiv me-ra* oder *mechamat mita*).

1. Strategie: Erleichterung beim Zeugenbeweis

Das jüdische Recht (Mischna, Baba kama 1, 3; babylonischer Talmud Gittin 2b) fordert die Beweiskraft einer Aussage von zwei jüdischen, volljährigen und männlichen Zeugen, doch mit Einschränkungen durch rechtliche und moralische Kategorien. Ausschließend wirkten geistige Behinderung, Blind- und Taubheit, Verurteilung nach Straftaten, erwiesene Unehrlichkeit, Ketzerei sowie charakterliche Unzulänglichkeiten.[19] Bei notorischen Glücksspielern und Buchmachern sowie bei aus Liebe oder Furcht vom Judentum Abtrünnigen (*Mumarim*) waren sich die Rabbiner nicht einig: »Du kannst doch nicht jeden Nichtsnutz und Windhund in diesem Land für untauglich erklären« schrieb Israel Isserlein bar Petachja (ca. 1390–1460) an seinen Kollegen Israel Bruna in einem aufwändigen Aguna-Prozess, der in fünf Responsen abgehandelt wurde.[20] Auch bezüglich der Zeugentauglichkeit von Nichtjuden waren die Meinungen geteilt. Während Mischna und babylonischer Talmud (Baba kama 15a) diese noch wegen der Unvereinbarkeit der Rechtssphären kategorisch ausschlossen,[21] erwogen mittelalterliche Rechtsgelehrte pragmatisch die Zulassung von als ehrenhaft bekannten Männern, an deren Objektivität kein Zweifel bestand.[22] In einer mehrheitlich andersgläubigen Umwelt waren jüdische Gerichte auf die Beiziehung von nichtjüdischen Zeugen angewiesen und legten die strengen talmudischen Gesetze für die Rechtspraxis günstig aus.[23]

Die wesentliche Erleichterungsstrategie beim Zeugenbeweis für eine Aguna, welche bereits im babylonischen Talmud (Jebamot 87b; 93a) festgeschrieben wurde, bestand jedoch in der Zulassung der ansonsten nicht tauglichen Frauen, auch der betreffenden Ehefrau, von Sklaven oder Sklavinnen, einem einzelnen Zeugen, sogar Minderjährigen, einer Aussage vom Hörensagen, einem Verwandten und selbst einem Nichtjuden, wenn er sie »absichtslos« (*lefi tumo*) vorbrachte, ohne Wissen, wie bedeutend seine Beobachtung für die Frau sein würde.[24] Damit sollte Bestechung vermieden werden. Doch es gab auch Rabbiner, die der Meinung waren, das Gericht (*Bet Din*) sollte einen Zeugen auch dann nicht abweisen, wenn dieser für seine Aussage eine Belohnung erhalten würde.[25] Menachem Krochmal zog beispielsweise die Aussage zweier nichtjüdischer Kriegsleute heran, die der jüdische Zeuge vor dem Bet Din in Wien im Februar 1660 überbracht hatte. Sie hatten bezeugt, dass ein ihnen bekannter Jude im Krieg getötet worden war und erwähnten seinen Herkunftsort, den Markt *Meglitz* (Müglitz/Mohelnice, Mähren).[26] Da in dem Ort nur ein verheirateter Mann vermisst war, erlaubte Menachem Krochmal mit Zustimmung des Prager und Wiener Rabbiners die Freigabe der Aguna. Eine andere Aguna wurde während der Kosakenaufstände [hebr.: *Geserat ha-Jewanim*, wörtlich: das Verhängnis der Griechen, da die Kosaken griechisch-orthodox waren] auf Aussage einer Frau hin erlaubt.[27]

Die rabbinischen Gelehrten gingen von der Annahme aus, dass ein Zeuge bei einem Todesfall nach bestem Wissen und wahrheitsgemäß aussagen würde, denn die etwaige Rückkehr des Betreffenden würde ihn ja eindeutig der Lüge überführen (bJebamot 93a) – eine Einschätzung, der sich Maimonides anschloss.[28] Auch von der Frau nahm man an, dass sie gründlich nachforschen und nicht leichtfertig wieder heiraten würde, vorausgesetzt, es herrsche »Friede in der Welt und Friede

---

David J. Bleich: Modern-day agunot: A proposed remedy. In: Jewish Law Annual 4 (1981), S. 167–187. Siehe auch die Website der Hilfsorganisation Agunah International Inc.: http://www.agunahinternational.com/halakhic.htm (Zugriff: 31.3.2009).

[19] Solomon Schechter-Lewis und N. [Naphtali?] Dembitz: Art. Evidence. In: Jewish Encyclopaedia http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=530&letter=E&search=Witness (Zugriff: 31.3. 2009); David Menahem Shohet: The Jewish Court in the Middle Ages. Studies in Jewish Jurisprudence According to the Talmud, Geonic and Medieval German Responsa. New York: Commanday-Roth Publications 1931 (Reprint New York: Hermon Press 1974), S. 169–175.

[20] Israel bar Petachja: Sefer Terumat ha-Deschen ha-schalem. 1. Teil: Sche'elot u-Teschuwot, 2. Teil: Pesakim u-Khetawim, 3. Teil: Teschuwot Chadaschot. Hg. von Schmuel Abitan. Jerusalem: Schmuel Abitan 1991, Pesakim Nr 218–222, hier Nr 222.

[21] Mischna, Schewuot 2, 14; 5, 10 und dazu Gary G. Porton: Goyim. Gentiles and Israelites in Mishnah and Tosefta. Atlanta/GA: Scholars Press 1988 (Brown Judaic Studies; 155), S. 225f.

[22] Haim Hermann Cohn/Yuval Sinai: Art. Witness. In: Encyclopaedia Judaica (wie Anm. 3) 21, S. 115–124, hier S. 116.

[23] Shohet, Jewish Court (wie Anm. 19), S. 80f. mit Quellenbelegen von Mordechai ben Hillel (gest. 1298 in Nürnberg) und Ascher ben Jechiel (1250 Deutschland–1327 Toledo). Siehe auch Keil, Christliche Zeugen (wie Anm. 7).

[24] Mischna, Jebamot 16, 5; babylonischer Talmud, Jebamot 121b–122a; Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser, 17, 3–10, aufgezählt in: Chigier, Ruminations (wie Anm. 14), S. 75 und Biale, Women and Jewish Law (wie Anm. 3), S. 104f. sowie Elon, Jewish Law II (wie Anm. 7), S. 522–529, ohne Erwähnung der Nichtjuden.

[25] Kommentar »Noda be-Jehuda« von Ezechiel Landau I zum Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser Nr 27, 29, 33, zitiert in Béla Bernstein: Die Agunafrage im Lichte des Weltkrieges. Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstage 15. Juli 1916. Hg. von Samuel Krauss. Berlin, Wien: Löwit 1917, S. 557–570, hier S. 562.

[26] Menachem Krochmal, Zemach Zedek (wie Anm. 1), Nr 59.

[27] Ebd., Nr 101.

[28] Maimonides, Mischne Tora (wie Anm. 7), Hilchot Geruschin 13:29; Elon, Jewish Law II (wie Anm. 7), S. 609 Anm. 269.

zwischen ihm und ihr« (Mischna Jebamot 15, 1; bJebamot 114a). Im Kriegsfall allerdings, im chaotischen Schlachtengetümmel oder bei einer anderen Katastrophe galt die Aussage der Ehefrau nicht mehr als glaubwürdig, denn sie war ja kaum selbst anwesend oder konnte in ihrer Verzweiflung einem Irrtum oder einer Täuschung unterliegen (bJebamot 114b). Vermutlich aus aktuellem Anlass vermerkte ein Kommentar zum Schulchan Aruch aus dem späten 17. Jahrhundert: »Keine Frau kann sich in der Schlacht aufhalten und ihren Mann begraben, und wenn er ihr gebracht wird, erkennt sie ihn wegen seiner Wunden nicht.«[29] In besonders aussichtslosen Situationen, aus denen man wohl nur durch ein Wunder mit dem Leben davonkommen konnte – der babylonische Talmud nennt als drastisches Beispiel einen Sturz in eine Grube mit Giftschlangen oder Skorpionen (Jebamot 121a) – brauchte es nicht einmal einen Zeugen, desgleichen bei einem nachgewiesenen Untergehen in einem begrenzten Gewässer ohne späteres Auffinden der Leiche.[30]

Doch seien Zeugen ohnehin nicht allzu streng zu überprüfen und das sonst übliche Kreuzverhör habe zu unterbleiben, so die talmudischen Gelehrten (bab. Talmud, Jebamot 122b). Wichtiger seien die eindeutigen Identitätsmerkmale des Toten – insbesondere sein Gesicht und die Nase mussten erkennbar sein – und die Beschreibung der Todesumstände. Die derartige Fälle beurteilenden rabbinischen Richter vertraten also eine höchst pragmatische Rechtsansicht und stützten diese auf die Schule der Tosafisten. Diese französischen Kommentatoren des 12. und frühen 13. Jahrhunderts billigten ihren rabbinischen Kollegen zu, sogar ein biblisches Gebot aufheben zu können, wenn sie eine gute Begründung hätten, die auch rationalen Einwänden standhielte. Im Fall einer Aguna, bei der ohnehin schon eine große Freiheit in der halachischen Auslegung erlaubt war, traf dieser Umstand in besonderem Maße zu.[31]

Die Grenze der Glaubwürdigkeit schien allerdings in einem Begutachtungsfall des eingangs zitierten Menachem Krochmal erreicht, wo die christlichen und jüdischen Zeugen einen ermordeten Juden an seinem Pferd und an seinem *Sidur*, seinem Gebetbuch, erkannt haben wollten. Hier entschieden die Rabbiner, dessen

[29] Kommentar »Bet Schmuel« von Schmuel ben Uri Schraga Feibisch, spätes 17. Jahrhundert, zum Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser Nr 17, 48, zitiert in Biale, Women and Jewish Law (wie Anm. 3), S. 107. Siehe auch Bernstein, Die Agunafrage (wie Anm. 25), S. 561–565.

[30] David Novak: Annulment in lieu of divorce in Jewish law. In: Jewish Law Annual 4 (1981), S. 188–206, hier S. 189. Er weist auf die heutigen technischen Möglichkeiten zur Auffindung von Verschollenen hin und betont die Problematik der verweigerten Scheidung. Wie auch Elon, Jewish Law II (wie Anm. 7), S. 528, ist die Annullierung der Ehe für ihn die probate Lösung.

[31] Tosafot zum bab. Talmud Nasir 43b und bezüglich Aguna zu Jebamot 88a, zitiert in Elon, Jewish Law II (wie Anm. 7), S. 528.

Frau Dina vorerst nicht für eine neue Ehe frei zu geben, denn die Halacha verlange die eindeutige Erkennbarkeit des Gesichts und der Nase.[32]

Über ihre rechtliche Relevanz hinaus sind Zeugenaussagen über Todesumstände die seltenen Stellen in Rechtsgutachten, die konkrete realienkundliche und mikrohistorische Informationen geben können. Sie beschreiben Kleidungsstücke, Utensilien, Reisesituationen und bisweilen auch Gesichtszüge und Identitätsmerkmale. Die betreffenden Responsen erwähnen schwarze Haare, eine breite Nase und in erster Linie Namen, Verwandtschaftsverhältnisse und Herkunftsorte. Die historisch-anthropologische Auswertung der Quellen nach diesen Aspekten wäre ein interessantes Unterfangen. Darüber hinaus geben sie auch gesprochene Sprache wieder. Im Aguna-Prozess der Gelein, Frau des Susslein von Tachau, sagten etwa die zwei Zeugen Jona und Jechiel aus, dass sie beide von einer Christin folgendes gehört hätten: »Wir liegen allhie in einem Geleit, die haben ein Judn der mort, nun hot men in drei schock gelobt, dass sie soln weisen, wo er is dermort worden.« Auch Gelein wurde nur unter Heranziehung von drei Gerichtshöfen aus ihrem Aguna-Status befreit.[33] Trotz größtmöglicher Erleichterung bei der Hinzuziehung von Zeugen blieb die eindeutige Feststellung des Todes und somit die Freigabe der Aguna ein schwieriger Prozess.

2. *Strategie: ein bedingter Scheidebrief (Get al Tnai)*

Der amerikanische Historiker David Amram bezeichnet die bereits in der Mischna (Gittin 7, 5–9) gegebene Möglichkeit, dass ein Ehemann die Scheidung von jeder beliebigen Bedingung abhängig machen konnte, als »Zeichen absoluter patriarchalischer Macht«.[34] Dieser konnte etwa verlangen, dass die Frau als »Gegenleistung« für ihre Entlassung aus der Ehe seinem Vater zwei Jahre lang dienen

[32] Menachem Krochmal, Zemach Zedek (wie Anm. 1), Nr 106. Auch dieser Fall gelangte vor das Rabbinatsgericht von Wien zum gemeinsamen Urteil; Halacha in Mischna Jebamot 16, 3 und bab. Talmud Jebamot 120a. Im Fall der Aguna Zipora, deren Mann an seiner auffällig eingesunkenen Nase, *morecht* genannt, identifiziert worden war, entschied Israel Isserlein positiv. Israel bar Petachja, Pesakim (wie Anm. 20), Nr 224. Die Bezeichnung *morecht* findet sich nicht in den Lexika zum Frühneuhochdeutsch.

[33] Israel bar Petachja, Pesakim (wie Anm. 20), Nr 161. Dazu aus der Perspektive der Gefahren auf Reisen Martha Keil: Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas. In: Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Hg. von Michael Toch. München: Oldenbourg 2008 (Schriften des Historischen Kollegs München, Kolloquien; 71), S. 153–180, hier S. 171.

[34] David Werner Amram: The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud with some reference to its Development in post-talmudic Times. 2nd Ed. New York: Hermon Press 1968, S. 166 und S. 165–170.

musste (Mischna, Gittin 7, 6). Die Scheidung erfolgte nicht bei der Übergabe des Get, sondern erst nach der Erfüllung der Bedingung, auch wenn diese erst nach einer längeren Frist erfolgen sollte. Verschiedene Beispiele von Bedingungen bis zur und über die Grenze des Erlaubten bringt Josef Karo (1488–1575) in seinem Rechtskodex Schulchan Aruch (hebr.: der gedeckte Tisch), der talmudische Vorschriften und insbesondere spanische Gelehrtenmeinungen in gestraffter übersichtlicher Form wiedergibt.[35]

Was für die betroffenen Frauen Willkür bedeuten konnte, ließ sich jedoch auch zu ihrem Vorteil anwenden: Eine solche Bedingung konnte nämlich sein, dass die Scheidung in Kraft treten würde, wenn der Ehemann nicht innerhalb eines Jahres von seiner Reise zurückkäme (Mischna, Gittin 7, 8). Sie wurde nicht nur auf Geschäftsreisen angewandt, sondern auch auf den Zug in den Krieg. Mit Hilfe dieser Bedingungen konnte die etwas peinliche Geschichte des König David, der zwecks Eroberung der Bat Schewa deren Gemahl Urija in die Schlacht geschickt hatte (2 Samuel 11), neutralisiert werden und den begehrlichen König in ein etwas besseres Licht rücken: »Wer in einen Krieg des Hauses David zog, schrieb seiner Frau einen Scheidebrief«, so der babylonische Talmud (Schabbat 56a, Ketubot 9b), und Rabenu Tam präzisierte in den Tosafot, dass der Get sofort bei der Ausstellung gültig gewesen war.[36] David hatte also rechtlich gesehen nicht mit einer noch verheirateten Frau Ehebruch begangen, sondern eine Liebesgeschichte mit einer bereits Geschiedenen begonnen.

Das Formular eines bedingten Scheidebriefs gestaltete sich, hier zum Beispiel nach Isaak ben Abba Mari von Marseille (ca. 1123–1193), folgendermaßen:

> [Datum und Ausstellungsort] Seid Zeugen in meiner Angelegenheit, dass ich C., die Tochter des D., meine Frau, mit diesem Scheidebrief verstoße, den ich in eurer Gegenwart unter nachfolgender Bedingung (an sie) aushändige: Wenn ich bis in 30 Tagen nicht wieder zurückkomme, soll er von jetzt an gerechnet als Scheidebrief gelten. Wenn ich aber bis in 30 Tagen wieder zurückkomme, soll er nicht als Scheidebrief gelten. [...[37]] Wir sind Zeugen dafür, dass seine Frau jenen Scheidebrief unter besagter Bedingung aufgenommen hat. Weil es nun die Meister nicht für angemessen erachtet haben, dass man die Bedingung in den Scheidebrief schreibt, bringen wir sie separat zur Niederschrift, und geben sie hiermit dem A in die Hand, damit er (einen Rechtsanspruch und einen Beweis) in der Hand hat. Die Urkunde, die diese Bedingung enthält, hat die strikte Verbindlichkeit aller beurkundeten Bedingungen, soweit sie unter Juden üblich ist; (sie gilt) vom heutigen Tag an und für allezeit. (Die hier erstellte Urkunde) ist keinem Versprechen gleichzuachten, dem Willensmängel anhaften. Sie ist auch keinem bloßen Musterbeispiel gleichzuachten. Vielmehr soll sie in der Hand von A einen Rechtsanspruch und einen Beweis verkörpern.[38]

[35] Josef Karo: Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser, Hilchot Gittin, Kap. 143–144 (Edition Jerusalem: Pe'er ha-Tora 1966, Nachdruck von Lemberg 1860).

[36] Zu diesem und anderen Beispielen des bedingten Scheidebriefs im Kriegsfall siehe Sch. J. Zevin: Agunot schel milchama be-sifrut ha-halakha. In: Sinai 5 (1942), S. 21–35 (hebr.), zu David und Bat Schewa S. 22.

[37] Hier folgt in der Übersetzung von Mutius – siehe Anm. 38 – ein Einschub des Formulars eines Scheidebriefs auf dem Totenbett.

Wiewohl von der Tora her möglich, missbilligten die talmudischen Gelehrten die Scheidung, wie Aussagen wie die folgende zeigen: »Wenn sich jemand von seiner ersten Frau scheiden lässt, so vergießt sogar der Altar Tränen über ihn.« (bGittin 90b).[39] Gegen die wegen früher Eheschließung und wirtschaftlicher Unsicherheit im 15. Jahrhundert relativ häufigen Scheidungen versuchte Rabbi Seligmann Bing mit einer Takkana vorzugehen.[40] Auch bedingte Scheidebriefe wurden kontrovers diskutiert, stellten sie doch die Verlässlichkeit einer Rechtsinstitution in Frage und konnten zu Zweifeln an der Gültigkeit der Scheidung mit allen ihren schwerwiegenden Konsequenzen führen. Doch die Rabbiner erkannten sehr wohl, dass die bedingte Scheidung, genauer, ein unter einer sinnvollen Bedingung formal einwandfrei ausgestellter Scheidebrief einer Frau, deren Mann auf Reisen oder in den Krieg ging, den großen Vorteil verschaffte, dass sie eben nicht als Aguna auf Zeugenaussagen zu seinem Tod warten musste und dass sie wenigstens nach einer bestimmten Frist über ihre Ketubba, also zumindest über eine finanzielle Grundversorgung, verfügen konnte. Auch eine neuerliche Heirat war ihr so nach einem absehbaren Zeitraum erlaubt.[41]

[38] Hans-Georg von Mutius: Jüdische Urkundenformulare aus Marseille in babylonisch-aramäischer Sprache. Frankfurt am Main u. a.: Lang 1994 (Judentum und Umwelt; 50), S. 13, §7. Als Vorlage gibt er an Asher Gulak: Ozar ha-Schtarot ha-nehugim be-Israel. Jerusalem 1926, S. 78, §82, und das Formelbuch des Marseiller Rabbiners Isaak ben Abba Mari: Sefer ha-Ittur. Hg. von M. Jona. Warschau 1874 (Nachdruck New York 1955), Artikel Tnai. Ein weiteres, ausführlicheres Formular aus dem Sefer ha-Schtarot von Jehuda ben Barzillai aus Barcelona (spätes 11., frühes 12. Jh.) in Hans-Georg von Mutius: Jüdische Urkundenformulare aus Barcelona. Frankfurt am Main u. a.: Lang 1994 (Judentum und Umwelt; 61), S. 37–39, §16.

[39] Zur Scheidung siehe Ben-Zion Schereschewsky: Art. Divorce. In: Encyclopaedia Judaica (wie Anm. 3) 5, S. 710–721, und Irwin H. Haut: »The Altar Weeps«: Divorce in Jewish Law. In: Porter, Women in Chains (wie Anm. 14), S. 45–59. Ein Get-Formular aus dem 15. Jahrhundert in Sefer Maharil. Minhagim schel Rabenu Jakob Molin. Hg. von Shlomo Spitzer. Jerusalem: Mif'al Torat Chachamei Aschkenas 1989, S. 512f., Nr 21.

[40] Israel J. Yuval: An Appeal against the Proliferation of Divorce in Fifteenth Century Germany. In: Zion 48 (1983), S. 177–215 (hebr.), insbesondere S. 188–193; Scheidungsgründe und Zunahme der Scheidungen im Mittelalter bei Avraham Grossman: Pious and Rebellious. Jewish Women in Europe in the Middle Ages (hebr.). Jerusalem: The Salman Shazar Center for Jewish History 2001 (hebr.), S. 398–450 und ders.: Pious and Rebellious (wie Anm. 15), S. 231–244, hier S. 246f.

[41] Schereschewsky, Divorce (wie Anm. 39), S. 716f. Siehe auch Schereschewsky/Elon, Art. Agunah (wie Anm. 3), S. 512, und Biale, Women and Jewish Law (wie Anm. 3), S. 108f.

Die dritte Strategie ist eine Mischform zwischen bedingtem Scheidebrief und den übrigen in der Halacha vorgesehenen Verfügungen auf dem Totenbett, für welche besondere Rechtserleichterungen gelten.

3. Strategie: Scheidebrief auf dem Totenbett

Der folgende Fall trug sich in der prominenten Prager und Wiener Hofjudenfamilie Munk-Theomim im Jahr 1611 zu und erregte dementsprechend über die Grenzen Österreichs hinaus große Aufmerksamkeit. Izchak, Sohn des Rabbiners Abraham Wolf aus Lemberg, der junge Ehemann der Bat Schewa Munk, Tochter des Gemeindevorstehers Veit Feibisch (Phöbus) Munk des Älteren, erkrankte schwer, sodass die Gefahr einer langen Bewusstlosigkeit oder gar der dauerhaften geistigen Behinderung drohte. Die Brüder der Frau drängten ihn zu einem Scheidebrief mit sofortiger Wirkung, damit er, falls er unfähig werde, einen Get auszustellen, ihre Schwester nicht als Aguna zurückließe oder sein Bruder mit ihr die Schwagerehe eingehen oder sie aus dieser entlassen müsste.

Auch diese Verfügung erlaubt bereits die Mischna (Gittin 7, 3). Von Isaak ben Abba Mari ist die einfache Formel eines Scheidebriefs auf dem Totenbett im Rahmen des oben zitierten Get al Tnai überliefert: »Wenn ich nicht sterbe, soll er nicht als Scheidebrief gelten. Wenn ich aber sterbe, soll er von jetzt an gerechnet als Scheidebrief gelten. Und wenn ich nicht sterbe, soll er eben nicht als solcher gelten.«[42]

Der babylonische Talmud (Gittin 72b–73a) diskutiert allerdings die entstehenden Komplikationen, falls der Kranke vorerst genesen und dann einen tödlichen Rückfall erleiden oder nicht an seiner aktuellen Krankheit, sondern beispielsweise durch einen Unfall sterben sollte. Die Gesundung oder eine andere Todesursache würden nämlich die Bedingung und damit die Scheidung aufheben, sodass die Witwe zumindest von der Schwagerehe gelöst werden müsste.[43] Deshalb hatte um die Mitte des 13. Jahrhunderts Rabbi Jechiel von Paris entschieden, dass auf dem Totenbett nur eine sofort gültige Scheidung erfolgen kann und nicht eine bedingte.[44] Auch der Schulchan Aruch schlägt eine differenzierte Bedingungsformel vor, um eine zweifelhafte Scheidung zu vermeiden. Er gibt »einen guten Rat der Großen des Zeitalters«, als Bedingung zu sagen: »Wenn ich von nun an bis zu einem bestimmten Tag sterben sollte«, denn dann hängt die Erfüllung dieser Bedingung nicht von der Todesursache, sondern nur vom Zeitpunkt ab.[45]

Diesen Rat befolgte ein Ehepaar in Mainz, dessen Scheidung am Totenbett des Ehemannes erstellt werden sollte, »obwohl sie einander sehr lieben«, wie der zuständige Rabbiner Juspa Schammes erläuterte.[46] Sie erfolgte in Rücksicht auf die Ehefrau, denn der Bruder des Mannes befand sich an einem unbekannten Aufenthaltsort »weit weg in *Estraich*«. Die Chaliza, die Lösung aus der Schwagerehe, wäre also gar nicht oder nur unter schwierigen Umständen durchführbar gewesen. Dadurch war die Gefahr gegeben, dass die Frau für lange Zeit Aguna bleiben würde. Der Ehemann sprach daher vor Zeugen und mit deren Unterschriften beglaubigt folgende Bedingung aus: »Wenn ich von heute an bis zum 1. Ijar [416] (25. April 1656) nicht gestorben bin, soll es keinen Get geben, nicht einmal die geringste Ähnlichkeit mit einem Get (bGittin 86b). Und wenn ich von heute an bis zum 1. Ijar sterben sollte, soll der Get ab dem gegenwärtigen Zeitpunkt gültig sein.« Diese Klausel war besonders wichtig, denn der Mann war ein Kohen und hätte seine einmal geschiedene Frau nicht wieder heiraten dürfen. Entsprechend den halachischen Vorschriften sprach er die Bedingung auch bei der Übergabe des Get an die Boten in Mainz am 11. Adar 416 (7. März 1656) aus, die ihn, entsprechend der Takkanot der Schum-Gemeinden, an die Parnassim von Mainz und Speyer zur Genehmigung überbrachten. Der Mann lebte allerdings noch fast drei Monate, bis zum Monat Aw (1. Aw 416 = 22. Juli 1656), der Get wurde jedoch bereits am 1. Ijar ungültig, ohne dass der Todkranke einen neuen hätte ausstellen können. Aufgrund dieses dramatischen Krankheitsverlaufs blieb die unglückliche Frau eine Aguna, denn ihr Schwager war unauffindbar.[47]

Die Eheleute aus dem ersten, in Wien spielenden Fall, beide aus einer Rabbinerfamilie stammend und halachisch gut beraten, vereinbarten eine Zusatzklausel,

[42] Von Mutius, Urkundenformulare aus Marseille (wie Anm. 38), S. 13.

[43] Meir ben Gedalja von Lublin: Sefer She'elot u-Teschuwot Manhir Enej ha-Chamim [Buch der Fragen und Antworten, das die Augen der Weisen erstrahlen lässt]. Venedig: Giovanni Cajon 1618, Nr 123, schrieb dazu, dass der »Get al Tnai« am Totenbett, dem zufolge die Frau erst ab dem Zeitpunkt des Todes ihres Mannes geschieden wäre, nicht mehr in Gebrauch sei, sondern nur mehr, wie Jechiel von Paris ausgelegt hatte, eine bedingungslose Scheidung.

[44] Sefer Mordechai zu Gittin Nr 423, worauf sich auch Joel Sirkes von Krakau: She'elot u-Teschuwot Bait Chadasch he-chadaschot [Die neuen Fragen und Antworten des neuen Hauses], CD-Rom Responsa Project (wie Anm. 1), Nr 90 zu diesem Fall beruft. Siehe auch Zevin, Agunot (wie Anm. 36), S. 22. Er weist darauf hin, dass die mittelalterlichen Rabbiner Krieg als Anlass für bedingte Scheidungen nicht erwähnen, doch wird lebensbedrohliche Krankheit als Modellfall genommen.

[45] Karo, Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser, Hilchot Gittin (wie Anm. 35), Kap. 145, § 9.

[46] Schammes, Minhagim (wie Anm. 8), 2. Teil, S. 122f., Nr 266.

[47] Trotz der rückwirkend möglichen Scheidung erlaubten die Rabbiner der Frau ihren Mann zu pflegen, allerdings durfte sie nicht mit ihm allein sein. Juspa Schammes betonte, dass dieses »Alleinsein« (*Jichud*) bei einer bedingungslosen Scheidung »nicht einmal einen Augenblick und nicht mit hundert Wächtern« erlaubt wäre. Schammes, Minhagim (wie Anm. 8), 2. Teil, S. 123, Nr 266. Er folgt damit Karo, Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser, Hilchot Gittin (wie Anm. 35), Kap. 148 und 149. Selbst die bloße Möglichkeit von ehelichen Beziehungen macht die Scheidung ungültig. Weitere Beispiele von Kohanim, deren bedingte Scheidebriefe trotz guten Willens die Fortsetzung der Ehe verhinderten, bringt Zevin, Agunot (wie Anm. 36), S. 25.

die auch der erste aschkenasische Kommentator des Schulchan Aruch, Moses Isserles von Krakau (»Rema«, 1525–1572) in Berufung auf den Nürnberger Rabbiner Mordechai ben Hillel (gest. 1298) als *Minhag Aschkenas* festgeschrieben hatte: »Und es gibt welche, die sagen, dass man von alters her nicht durch eine Bedingung scheidet, sondern er scheidet sie einfach und nimmt mit dem Bann der Gemeinden oder mit dem Hinterlegen eines Pfandes auf sich, dass sie einander, falls er genesen sollte, wieder heiraten (*Mordechai Perek mi sche-achasu*).«[48] Diesem Rechtsbrauch folgend verpflichteten sich Bat Schewa Munk und Izchak Wolf unter Eid und Bannandrohung, einander im Fall von Izchaks Gesundung innerhalb von 30 Tagen wieder zu ehelichen, und legten einander bei Nichteinhaltung eine Strafe von 2000 Gulden auf. In diesem Fall, der wohl wegen der beteiligten Elitefamilie nicht exemplarisch ist, ging die Geschichte unromantisch aus: Der Ehemann gesundete zwar, zerstritt sich aber mit seinen Schwägern, musste wegen der hohen Ketubbazahlung von 4.600 Gulden sein Haus verkaufen, und seine geschiedene Gattin heiratete bald darauf einen anderen Mann.[49] Der Onkel des Ehemannes, Rabbi Meir von Lublin, berief gegen die Gültigkeit der Scheidung, weil seiner Meinung nach sein junger und naiver Neffe von Anfang an getäuscht worden war. Er brachte den Fall vor die beiden Rabbinerversammlungen in Jaroslaw (Polen) 1611 und 1612, deren Teilnehmer allerdings die Scheidung einstimmig für rechtsgültig erklärten. Der Streit wurde trotzdem mit der Ausstellung eines neuerlichen Get gelöst, um Bat Schewas zweite Ehe nicht zu gefährden.

Gleiche Strategien – unterschiedliche Anwendungen

Abgesehen von tragischen Unglücksfällen brachten der bedingte Scheidebrief und die Scheidung auf dem Totenbett einer Frau enorme Vorteile, und sie fanden im

[48] Moses Isserles' Hagahot zum Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser, Hilchot Gittin, nach Kap. 145 §9. Josef Karo und Moses Isserles stützten sich auf das halachische Werk »Arba'a Turim« (vier Reihen) des Jakob ben Ascher (1270 Deutschland–1340 Spanien), der aufgrund seiner Lebensumstände – er ließ sich 1303 mit seinem Vater Ascher bar Jechiel in Toledo nieder – selbst in beiden Kultur- und Rechtsräumen zu Hause war. Für eherechtliche Fragen ist der dritte Teil relevant, Ewen ha-Eser (»Stein der Hilfe«, Samuel 4, 1; 5, 1; 7, 12) mit 178 Paragraphen. Beleg des Mordechai-Zitats: Sefer Mordechai, Gittin, Abschnitt Mi sche-achasu Nr 421. In: Talmud Babli. Hg. von Chaim Wagschal. Jerusalem: Nehardea 1988, Bd 10, Gittin, letzter Kommentar. Mordechai beruft sich wiederum auf Rabbi Jechiel von Paris, welcher der Lehrer seines Lehrers Meir von Rothenburg war.

[49] Benjamin Aharon bar Abraham Salnik (Slonik): Massa'at Benjamin [Das Streben des Benjamin], CD Responsa Project Version 14 (wie Anm. 1), Nr 75–77 (76 ist eine längere Fassung von 75); Joel Sirkes, Bait Chadasch (wie Anm. 44), Nr 90 und 91; Meir ben Gedalja von Lublin, Sefer Sche'elot u-Teschuwot (wie Anm. 43), Nr 122–126. Joel Sirkes Nr 91 ist kurz zitiert bei Edward Fram: Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland 1550–1655. Cincinnati/OH: Hebrew Union College Press 1997, S. 43 Anm. 24, desgleichen Meir von Lublin Nr 125 in ebd., S. 44 Anm. 28. Der Fall etwas genauer künftig in: Austria Judaica. Quellen zur Geschichte der Juden in Wien und Niederösterreich 1496–1671. Bearbeitet von Peter Rauscher. Unter Mitarbeit von Barbara Staudinger. Mit einem Beitrag von Martha Keil. München: Oldenbourg 2009, Kapitel 3.2.1 (in Druckvorbereitung).

Sinne der rechtlichen Erleichterungsbestrebungen gegenüber Agunot auch prominente Befürworter. Die *Genisa*, das Depot (wörtlich: Verborgenes) der Synagoge von Kairo, enthielt aus dem 11. bis 13. Jahrhundert sowohl bedingte Scheidebriefe als auch Verlobungsverträge (wörtl: Bedingungen, *Tenaim*), welche einen solchen im Bedarfsfall fordern.[50] Joseph ben Samuel, Handelsreisender zwischen seinem Wohnort Damsis in Ägypten und Palermo in Sizilien, erwähnte in seinem Brief von ca. 1025, dass er seiner Frau einen Get gegeben habe, »[...] fearing the vissitudes of fate, nor do I know whether I shall be able to return to them [Frau und Sohn, Anm. M. K.] in the course of two or even three years, for this town [Palermo] is menaced by enemy attack [der Byzantiner, Anm. M. K.]. By God, I did not write her the bill of divorce because I do not love her, but because I was afraid of the punishment of the Creator.«[51] Der Adressat sollte klären, ob die junge Frau die sofortige Scheidung wünschte oder ihrem Mann nach Palermo folgen wollte. Ihre Entscheidung ist nicht überliefert; tatsächlich erlitt aber Joseph ben Samuel Schiffbruch.[52]

In der Epoche des hochmittelalterlichen Fernhandels war die Praxis eines bedingten Scheidebriefs also noch durchaus üblich, und auch der Sefer ha-Ittur von Isaak ben Abba Mari mit seinen dafür vorgesehenen Formularen war sowohl in Spanien als auch in Deutschland ein von den Rabbinern anerkanntes und rezipiertes Werk.[53] Doch in den mir bekannten aschkenasischen Rechtsgutachten zwischen 1250 und 1500 ist die bedingte Scheidung auffallend selten bezeugt. Rabbi Schalom ben Izchak von [Wiener] Neustadt (gest. 1405) »erinnerte sich, dass einmal in der Stadt Neustadt ein Todkranker seiner Frau einen Get gab, damit sie nicht dem Schwager verpflichtet sei [...]«. Dabei diskutierte er jedoch, wie sein Schüler überliefert, nur einen Formfehler in der Zahlenschreibung. »Aber

[50] Ein undatierter Verlobungsvertrag mit der Klausel »Before setting out on a journey he will write her a conditional bill of divorce [...].« In: Goitein, Mediterranean Society (wie Anm. 17), S. 144.

[51] Shelomo D. Goitein: Letters of Medieval Jewish Traders Translated from the Arabic (Princeton: Princeton University Press 1973), S. 316–319, Nr 71, hier S. 319.

[52] In einem anderen ebd., S. 220–226, Nr 45 zitierten Fall hatte ein Fernhändler in Indien seiner Frau einen bedingten Scheidebrief (von Goitein übersetzt mit »bill of repudiation«, also »Zurückweisung«, das arabische oder hebräische Wort ist nicht angegeben) ausgestellt, der sie ermächtigte, den Zeitpunkt der Scheidung selbst zu bestimmen, ebd., S. 224f. Beide Kaufleute drücken sehr emotional ihr Bedauern, aber auch ihr Verständnis für den Entschluss ihrer Frauen aus, ebd., S. 222, 225 und 319.

[53] [Ohne Autor]: Art. Isaac ben Abba Mari of Marseilles. In: Encyclopaedia Judaica (wie Anm. 1) 10, S. 37f., hier S. 38.

trotzdem erklärte er ihn für gültig, denn die Sache ist notwendig.«[54] Einen ähnlichen Fall eines Scheidebriefs am Totenbett mit irrtümlicher Zahlenschreibung erklärte Rabbi Meir bar Baruch ha-Levi von Wien (gest. ca. 1408) für ungültig, Schalom von Neustadt erlaubte ihn hingegen mit einem Verweis auf den Jerusalemer Talmud.[55] Diese beiden bleiben die einzigen Erwähnungen eines bedingten Scheidebriefes im österreichischen Raum, und auch in der großen Responsensammlung von Maharil von Mainz (gest. 1456) ist kein Fall eines Scheidebriefs am Totenbett oder eines bedingten Scheidebriefes vor einer Reise überliefert. Selbstverständlich kommen Aguna-Fälle vor und viele davon werden mit der oben erwähnten Strategie des vereinfachten Zeugenbeweises im Sinne der Frauen entschieden.[56] Aber im Vergleich zu den durchaus häufigen allgemeinen Anfragen, Gutachten und Urteilen zu Scheidungen scheint ein *Get al tnai* oder eine Scheidung am Totenbett im Spätmittelalter eine marginale Erscheinung gewesen zu sein.

Für diesen Beitrag konnten selbstverständlich nicht sämtliche Responsen aschkenasischer und im notwendigen Vergleich auch sefardischer Rabbiner geprüft werden, doch scheint es, dass sich hier zwischen Sefarad und Aschkenas ein unterschiedlicher Rechtsbrauch ausgebildet hat. Der Schulchan Aruch, dessen Autor Josef Karo in Safet (Israel) hauptsächlich den sefardischen Minhag rezipierte, widmet nämlich in den »Gesetzen zu Scheidebriefen« (Hilchot Gittin) dem bedingten Scheidebrief und dem am Totenbett mehr als 30 Paragraphen.[57] Diese detaillierte Aufzeichnung zu Beginn des 16. Jahrhunderts lässt den Rückschluss auf angewandtes Recht in den Jahrhunderten davor zu, während, wie erwähnt, diese Inhalte in den aschkenasischen Responsen nicht zu finden sind. Eine Erklärung für dieses Phänomen bringt Mosche Minz, in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts Rabbiner in Mainz, Ulm und Posen und Schüler von Rabbi Isserlein:

> Man erlaubt keine Bedingungen für einen Get, zum Beispiel, wenn sie oder er seine Schuld beim anderen nicht bezahlt. Und wenn jemand doch derartiges geschworen hat, erleichtert man beim Lösen des Schwurs. Zwar hat Rabbi Jechiel beim Get am Totenbett solche besondere Dinge erlaubt, aber er hat beim Get am Totenbett erzwungen, dass dieser vollkommen scheidet, ohne jede Bedingung [das heißt, mit sofortiger Wirkung, nicht erst ab dem Ableben des Mannes, Anm. M. K.], damit der Mann unbelastet sterben kann, und sie sollen einen Bann nach der Verordnung der Gemeinde auf sich nehmen, einander sofort wieder zu heiraten. Dies ist, damit sie nicht dem Schwager verpflichtet ist, und bei Agunot erleichtert man [falls dieser nicht verfügbar ist, Anm. M. K.], aber bei normalen Bedingungen ist dies ja nicht der Fall.[58]

[54] Hilchot u-Minhage Rabbi Schalom me-Neustadt. Hg. von Shlomo Spitzer. 2. erweiterte Aufl. Jerusalem: Mif'al Torat Chachame Aschkenas, Machon Jeruschalajim 1997, S. 103, Nr 338.
[55] Ebd., S. 230, Nr 5.
[56] Israel bar Petachja, Pesakim (wie Anm. 20), Nr 161, 218–221, 223, 224.
[57] Karo, Schulchan Aruch, Ewen ha-Eser, Hilchot Gittin (wie Anm. 35), Kap. 143–149.

Die entscheidende Wende in Aschkenas scheint also spätestens Rabbi Jechiel von Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts herbeigeführt zu haben. Er verbot allgemein die bedingte Scheidung, doch erlaubte er zum Schutz der Witwen vor der Schwagerehe weiterhin Scheidungen am Totenbett, allerdings mit einer Wiederverheiratungsklausel. Diese zeigt klar die Haltung gegenüber einer solchen Scheidung: Sie erfolgt nur aus Not, zum Schutz der Frau und zur Beruhigung ihres Mannes, soll aber die Ehe zu Lebzeiten der Partner nicht trennen. Rabbi Jechiels Schüler Meir bar Baruch von Rothenburg (1215–1293) und insbesondere dessen Schüler Mordechai ben Hillel nahmen seinen Rechtsentscheid auf und brachten ihn als verbindlich in den aschkenasischen Minhag ein. Mit ihnen scheint sich Ende des 13. Jahrhunderts die Spaltung zum sefardischen Minhag vollzogen zu haben.[59] Daher ist plausibel, warum der Schulchan Aruch den bedingten Scheidebrief derart ausführlich beschrieb, während ihn Moses Isserles kaum kommentierte, und wenn, dann nur, wie oben zitiert, in der Begründung seiner Ablehnung auf den Sefer Mordechai verwies.[60] Die Rezeption des Schulchan Aruch und insbesondere die historischen Umstände brachten diese Möglichkeit wohl wieder verstärkt in den Blick, doch richtete man sich nach den eigenen aschkenasischen Autoritäten und nicht nach den sefardischen.

Vier mögliche Gründe für die Wiederaufnahme des bedingten Scheidebriefs nach 1600

Nun erhebt sich die Frage, warum nach einer etwa dreihundertjährigen weitgehenden Absenz der bedingte Scheidebrief wieder öfter Gegenstand von aschkenasischen Rechtsgutachten wurde, und ich stelle folgende drei Gründe zur Diskussion:

[58] Mosche Minz: She'elot u-Teschuwot. Hg. von Jonathan Schraga Dumaw. 2 Bände. Jerusalem: Mif'al Torat Chachame Aschkenas 1991, Bd 1, S. 85, Nr 18, Par. 2.
[59] Zimmels, Ashkenazim and Sephardim (wie Anm. 16) behandelt zwar die unterschiedlichen sefardischen und aschkenasischen Minhagim bei der regulären Scheidung, aber nicht die bedingte und die am Totenbett.
[60] Siehe Anm. 48.

1. Einfluss aus dem Eherecht der Mehrheitsreligion

Die zumindest in der Theorie strenge katholische Monogamie hatte bereits im 11. Jahrhundert Gerschom ben Jehuda zu seiner Takkana gegen die Polygamie veranlasst.[61] Dass jüdische Fernhändler Zweitehen eingingen, minderte in einer solchen Umwelt die Ehre der jüdischen Töchter und ihrer Familien. Doch die von Goitein edierten Verlobungsverträge aus der Kairoer Geniza enthalten, obwohl in einer muslimischen polygamen Umwelt abgeschlossen, ebenfalls oft eine Zusage des Ehemannes, keine zweite Ehefrau zu nehmen. Viele enthielten auch die Klausel, nur mit dem Einverständnis der Ehefrau reisen zu dürfen, und garantierten ihr die Unabhängigkeit von der Autorität der Schwiegereltern.[62] Zur Vermeidung von Agunot waren bedingte Scheidebriefe nicht nur bei den jüdischen, sondern auch bei den muslimischen Fernhändlern ein häufig angewandter Rechtsakt. Dazu gehörte die Zusatzklausel, die Ketubba zu hinterlegen und genügend Mittel für die Versorgung der Frau und zum Unterhalt für die Kinder zurück zu lassen. Maimonides legte fest, dass jeder ausländische und über einen längeren Zeitraum verreisende Ehemann seiner Frau einen Get geben musste.[63]

Als der jüdische Fernhandel spätestens im 12. Jahrhundert zum Erliegen kam, war damit auch der Transfer dieses Rechtsbrauchs durch jüdische Fernhändler beendet. Die Verlobungsverträge und Getformulare, die eventuell als Präzedenzfälle für rabbinische Gerichtsentscheide hätten dienen können, lagen in der Geniza von Kairo und waren im Allgemeinen in Aschkenas wenig bekannt und durch die unterschiedlichen Lebensbedingungen auch nicht allzu relevant. Eine einschneidende Veränderung ergab sich durch den zunehmenden Machtgewinn des Protestantismus. In den von protestantischen Adeligen beherrschten Territorien war die nunmehr erlaubte Ehescheidung eine zwar nicht leichtfertig durchgeführte, aber doch mögliche Option.[64] Damit war das Jahrhunderte wäh-

[61] Finkelstein, Jewish Self-government (wie Anm. 8), S. 139–141 (hebr.), S. 142–147 (engl.); Grossman, Pious (hebr.) (wie Anm. 40), S. 118–152; ders., Pious (engl.) (wie Anm. 15), S. 70–88. Zur unterschiedlichen Rezeption in Aschkenas und Sefarad siehe Zimmels, Ashkenazim and Sephardim (wie Anm. 16), S. 166–168.

[62] Goitein, Mediterranian Society (wie Anm. 17), S. 155 und 190f. Zu jüdisch-muslimischen Partnerschaften (*Karim*) im Indien- und Mittelmeerhandel siehe Xinru Liu und Lynda N. Shaffer: Connections Across Eurasia. Transportation, Communication, and Cultural Exchange on the Silk Road. New York: McGraw-Hill Publisher 2007 (Explorations in World History), S. 199–201. Das Buch ist allerdings eine Sammlung von Vorlesungen und enthält keine Fußnoten.

[63] Grossman, Pious (wie Anm. 15), S. 75f.

[64] Elisabeth Koch: Die Frau im Recht der Frühen Neuzeit. Juristische Lehren und Begründungen. In: Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Hg. von Ute Gerhard. München: Beck 1997, S. 72–93, hier S. 79–81; Luise Schorn-Schütte: Wirkungen der Reformation auf die Rechtsstellung der Frau im Protestantismus. In: ebd., S. 94–104. Ein Beispiel

rende katholische Meinungsmonopol von der Unauflöslichkeit der Ehe gebrochen, unter dessen moralischem Einfluss eventuell auch das jüdische Eherecht gestanden hatte.[65] Der jüdischen Gesellschaft verschaffte diese Entwicklung wieder mehr Raum für lange unterdrückte Rechtsvorstellungen.

2. Furcht vor dem »bösen Auge«

Ein zweites Argument gegen die Erwägung, den Frauen bedingte Scheidebriefe auszuhändigen, ist ein psychologisches und liegt im magischen Denken begründet. Die Angst vor dem Schadenszauber des »bösen Auges« ist zwar nicht Gegenstand von rabbinischen Rechtsgutachten, doch künden andere Quellen des Mittelalters von der tiefen Furcht, Katastrophen zu »verschreien«.[66] Auch befürchtete man, »den Teufel an die Wand zu malen«, indem man Unglücksfälle laut aussprach oder auch nur in Gedanken ängstlich in Erwägung zog, denn sie konnten gleichsam als Selbstverfluchung wirken.[67] Viele Ehemänner fürchteten eine *self fulfilling prophecy*, selbst noch im »aufgeklärten« 20. Jahrhundert. Gleich nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs am 1. September 1939 rief das Oberrabbinat des Britischen Mandatsgebiets Palästina die jüdischen Soldaten dazu auf, ihren Ehefrauen bedingte Scheidebriefe auszustellen. Auch englische Rabbiner schlossen sich diesem Aufruf an und bereiteten an ihren Gerichtshöfen Formulare vor, die den Soldaten erlaubten, Heimaturlaube bei ihren Frauen zu verbringen, ohne den Get ungültig zu machen.[68] Zur großen Besorgnis der Rabbiner lehnten die meisten Soldaten die Unterzeichnung solcher Dokumente ab, zu sehr fürchteten sie das Eintreten eines bösen Schicksals. Rabbi Hardman, 1942 bis 1945 britischer Feldrabbiner, gab die Stimmung seiner Soldaten folgendermaßen wieder:

für eine langwierige Scheidung in Ansbach mit Verbindung zu Wien bringt Stephan Buchholz: Ehescheidungsrecht im späten 17. Jahrhundert: Marie Elisabeth Stoffelin und der Husar. In: ebd., S. 105–114.

[65] Siehe die Diskussion bei Ruth Berger: Mental and Bodily Malfunctioning in Marriage: Evidence from Sixteenth-and Early Seventeenth-Century Responsa from the Ottoman Empire and Poland. In: The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period. Ed. by Maria Diemling and Giuseppe Veltri. Leiden, Boston: Brill 2009 (Studies in Jewish History and Culture; 17), S. 215–248, hier S. 231–233.

[66] Joshua Trachtenberg: Jewish magic and superstition: A study in folk religion. Cleveland, New York: Meridian Books 1961 (Reprint with a Foreword by Moshe Idel. Philadelphia/PA: University of Pennsylvania Press 2004), S. 54–56. Vgl. allgemein: Siegfried Seligmann: Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur: mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick; eine Geschichte des Amulettwesens. Stuttgart: Strecker und Schröder 1927.

[67] Trachtenberg, Jewish magic and superstition (wie Anm. 66), S. 57–60.

[68] Sara Gavriella Breger: Sentenced to Marriage: Chained Women in Wartime. Penn Humanities Forum on Travel, University of Pennsylvania 2007, download: repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=uhl 2007 (Zugriff: 27.4.2009), S. 24, S. 29–38.

»[...] they were scared and superstitious and felt it would be inviting the ›evil eye‹ to sign.«[69]

3. Reaktion auf aktuelle Katastrophen

Der 30-jährige Krieg und die Chmielnicki-Pogrome 1648 erhöhten die Zahl von Vermissten und Ermordeten und mobilisierten Massen von Menschen, seien es Soldaten und Söldner, Heeresausstatter, Flüchtlinge oder Vertriebene.[70] Wie neben vielen anderen hebräischen Quellen auch das eingangs zitierte Responsum von Menachem Mendel Krochmal bezeugt, waren wie kaum in Kriegen vorher Juden als Heereslieferanten und Nahversorger der Söldner ihrer Schutzherren tätig.[71] In der Folge suchten zahlreiche jüdische Frauen rabbinische Gerichtshöfe auf, einerseits, um sich aus ihrem Aguna-Status befreien zu lassen, andererseits aber auch, um Präventivmaßnahmen zu dessen Verhinderung zu setzen. Infolge dieser und der folgenden Kriege wurde sowohl im kanonischen als auch im zivilen Recht die Todesfeststellung eines Verschollenen durch Zeugen oder mittels Behördenbeschluss kontrovers diskutiert und führte schließlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem aufwändigen behördlichen Verfahren der Todeserklärung. Im Zivilrecht hebt, im Gegensatz zum kanonischen Recht, die zweite Eheschließung die erste auf. Mit Dispens des Diözesanbischofs kann heute auch nach dem Kirchenrecht eine zweite Ehe geschlossen werden.[72]

[69] Ebd., S. 39, Anm. 108.

[70] Die Chronik einer Flucht von Nikolsburger Juden durch Niederösterreich nach Wien schrieb Izchak bar Mordechai Aberlis aus Schweinburg (heute Groß-Schweinbarth im südlichen Weinviertel in Niederösterreich): Abraham David: A New Document to the Beginning of the Thirty Years War. In: Kobez al Yad. Minora Manuscripta Hebraica. Jerusalem: Mekize Nirdamim 2005 (New Series; XVIII), S. 317–329. Die deutsche Übersetzung ist in Druckvorbereitung: Martha Keil/Barbara Staudinger/Abraham David: Aus der »heiligen Gemeinde Schweinburg«. Eine hebräische Chronik aus dem frühneuzeitlichen Niederösterreich. In: Unsere Heimat. Zeitschrift für Landeskunde Niederösterreichs (2009).

[71] Siehe auch die Rechtsgutachten von Menachem Krochmal, Zemach Zedek (wie Anm. 1), Nr 12, 29, 50, 71, 74 und bei Joel Sirkes, Bait Chadasch (wie Anm. 44), Nr 55–57, 70–79, 81, 82, 86–90, 96, 103 (getaufter Jude namens Zimbalist), S. 104–105, S. 141. Diese zitiert Unna, Aguna-Gesetze (wie Anm. 3), S. 358f., allerdings ohne Angabe der Nummer der jeweiligen Rechtsgutachten.

[72] Joseph Linden: Das österreichische Frauenrecht. Wien: Gerold 1834, §§107–111, 246–255. Im web: http://dlib-pr.mpier.mpg.de/m/kleioc/0010/exec/books/%22219521%22 (Zugriff: 26.9.2008).

Ungleichheiten

Die strenge Monogamie in Judentum und Christentum versetzt jüdische und christliche Frauen in die gleiche rechtliche Lage, wobei die prinzipielle Möglichkeit der Scheidung jüdischen und protestantischen Frauen einen Vorteil gegenüber den katholischen gewährt. Durch die ausnahmslose Einehe für die jüdische Frau, nicht aber für den Mann, und den Rechtsbestand der einseitigen, nur vom Mann gewährten Scheidung ist diese auf eine eindeutige Faktenlage bezüglich seines Todes angewiesen bzw. ist von seiner Präsenz und seinem Willen zur Ausstellung eines Get abhängig. Eine gravierende negative Ungleichheit gegenüber christlichen Frauen bildet die Verpflichtung zur Schwagerehe, also der Zwang, den Bruder des Mannes heiraten zu müssen, falls der Ehemann keine Nachkommen hinterlassen hat. Sie wurde und wird zwar in Aschkenas üblicher Weise durch die biblische Chaliza-Zeremonie ersetzt, doch bedarf es auch dafür erstens der physischen Anwesenheit des Schwagers und zweitens seiner Bereitwilligkeit, womit wieder dieselben Abhängigkeiten und Probleme wie bei der Aguna eintreten können.

Die Brisanz der Aguna-Frage hat seit der Vormoderne eher zu- als abgenommen; nach dem Holocaust war sie, nach Rabbi Shlomo David Kahana, dem Leiter der Anlaufstelle für Aguna-Angelegenheiten in Jerusalem, »das meistdiskutierte Problem«. Im Fall der Hella Weitz, deren Mann Jakob als einer der 150 Überlebenden von 40.000 Juden des Ghettos Tarnow nach Groß-Rosen deportiert und nicht wieder gesehen wurde, entschied Kahana nach dem talmudischen Prinzip der zwei Mehrheiten: Die Mehrzahl der Deportierten kam um, die Mehrzahl der Überlebenden kontaktierte Verwandte.[73]

Das letzte prominente Rechtsgutachten bezüglich Agunot entstand anlässlich des Attentats auf das World Trade Center am 11. September 2001, wo erstmals die Sendezeiten von Emails und Nachrichten auf dem Mobiltelefon als Beweise zugelassen wurden.[74] Solange jedoch das Beenden einer Ehe nur durch den Mann erfolgen kann, wird die Aguna als prinzipielle Ungleichheit im jüdischen Recht bestehen bleiben.

[73] Robert Kirschner: Rabbinic Responsa of the Holocaust Era. New York: Schocken Books 1985, S. 139–147, Responsum Nr 12: On permission for agunot to remarry (after the war), by R. Shlomo David Kahana of Warsaw and Jerusalem (1948), S. 139 und 141.

[74] Jonas Prager: The World Trade Center Tragedy and the *Aguna* Issue. In: Journal of Halacha and Contemporary Society 44 (2002), S. 5–30.