

Die Religionspraxis der jüdischen Frau im Spannungsfeld zwischen Halacha und sozialer Konvention

Dissertation

zur Erlangung des Titels

Dr. theol. Judaistik

der Theologischen Fakultät
der Universität Bern

vorgelegt von
Valérie Rhein

Bern/Basel, April 2016

Originaldokument gespeichert auf dem Webserver der Universitätsbibliothek Bern



Dieses Werk ist unter einem
Creative Commons Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5
Schweiz Lizenzvertrag lizenziert. Um die Lizenz anzusehen, gehen Sie bitte zu
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> oder schicken Sie einen Brief an
Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

Urheberrechtlicher Hinweis

Dieses Dokument steht unter einer Lizenz der Creative Commons
Namensnennung-Keine kommerzielle Nutzung-Keine Bearbeitung 2.5 Schweiz.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/>

Sie dürfen:



dieses Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen

Zu den folgenden Bedingungen:



Namensnennung. Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt).



Keine kommerzielle Nutzung. Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.



Keine Bearbeitung. Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Im Falle einer Verbreitung müssen Sie anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieses Werk fällt, mitteilen.

Jede der vorgenannten Bedingungen kann aufgehoben werden, sofern Sie die Einwilligung des Rechteinhabers dazu erhalten.

Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte nach Schweizer Recht unberührt.

Eine ausführliche Fassung des Lizenzvertrags befindet sich unter
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/legalcode.de>

Inhalt

Dank	VII
Einleitung	IX
«Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» (bBer 6a). Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans	2
<i>Veröffentlicht in: Judaica 4/2007, 306–343</i>	
Das Minyan	3
Die jüdische Frau in der rabbinischen Literatur	7
Verpflichtung und «Befreiung» gegenüber religiösen Geboten	10
Verpflichtung zum Gebet	13
Beten in einem Minyan: Verpflichtung oder «Befreiung»?	18
Argumente gegen den Einbezug von Frauen in das Minyan	21
Argumente für den Einbezug von Frauen in das Minyan	24
Praxis im 20. und 21. Jahrhundert	29
Das Minyan im orthodoxen Judentum	30
Das Minyan im konservativen Judentum	33
Das Minyan im Reformjudentum	36
Theorie und Praxis	38
Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»?	41
<i>Veröffentlicht in: Lectio Difficilior 2/2012</i> <i>www.lectio.unibe.ch/12_2/inhalt_d.htm</i>	
Teil 1: Antike	43
Das Gebot von Talmud Tora in der rabbinischen Literatur	43
Die Frau und das Gebot von Talmud Tora	47
Frauen in rabbinischen Familien: Momentaufnahmen aus dem Alltag	54
Ausnahmen von der Norm (Teil 1): gebildete Frauen im Midrasch (a); Beruria (b)	57
Teil 2: Mittelalter und Neuzeit	58
Die Frau und Talmud Tora in der Mischne Tora	58
Ausnahmen von der Norm (Teil 2): gebildete Frauen in Mittelalter und früher Neuzeit	60
Paradigmenwechsel: Die Frau und Talmud Tora seit der Haskala	62
Sarah Schenirers «Beit Ja'akow»-Schulen	65

Teil 3: Spätes 20. und frühes 21. Jahrhundert	67
Eintritt in die lernende Gemeinschaft: Die Frau und Talmud Tora seit den siebziger Jahren	67
Höhere jüdische Bildung	69
Frauen in klassischen Männerberufen	71
a) Torawissenschaftlerin und Talmudistin in Lehre und Forschung	71
b) <i>Jo'ezet Halacha</i> (halachische Beraterin)	72
c) Die Frau im Rabbinat (Teil 1): <i>Congregational Intern, Madricha Ruchanit</i>	74
d) Die Frau im Rabbinat (Teil 2): <i>Maharat, Rabba</i>	76
Schlussbemerkungen	78
Literaturverzeichnis	80
Endnoten	93
Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma	125
<i>Veröffentlicht in: Lectio Difficilior 1/2014</i> www.lectio.unibe.ch/14_1/inhalt_d.htm	
Die synagogale Toralesung	127
Biblische Darstellungen von Lesungen aus der Tora: a) Deuteronomium 31	130
b) Nehemia 8	132
c) Josua 8	134
d) 2 Könige 23/2 Chronik 34	135
Das Volk: עַם und קָהָל	135
Lesen und zuhören	138
Die <i>Kriat haTora</i> in der rabbinischen Literatur	139
«Wasser, nämlich Worte der Tora»: die Mechilta de Rabbi Jischmael zu Exodus 15,22	141
Das <i>Hakhel</i> -Gebot in der rabbinischen Literatur	142
Die Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a	145
Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma	146
Die Frau in der Toralesung des modern-orthodoxen Judentums	153
Schlussbemerkungen	155
Literaturverzeichnis	156
Endnoten	165

Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden	188
<i>Veröffentlicht in: Picard, Jacques; Gerson, Daniel (Hg.): Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung. Zürich 2014, 159–201</i>	
Ausgangslage und Schwerpunkte	192
Die Frau im Judentum	193
Synagoge und Gemeinde	197
Die Macht der Gewohnheit	199
Jüdische Bildung	203
Neue Berufe im Judentum der Gegenwart	205
Frauen-Minjan und Partnership-Minjan	209
Religiöse Mündigkeit in der rabbinischen Literatur	213
Die Bat-Mizwa im 20. und 21. Jahrhundert	214
Die Bat-Mizwa in drei Deutschschweizer Einheitsgemeinden	218
Schlussbemerkungen	223
Bibliografie	224
In den Fussstapfen des Priesters. Betrachtungen zu Gesetz und Gender in Tora und rabbinischer Literatur am Beispiel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten	233
<i>Veröffentlichung geplant in: Chilufim 21, 2016</i>	
Teil 1: Zu wem spricht die Tora, wenn sie gebietet?	238
21 biblische Gebote im Fokus	238
Adressatengruppen	241
Unterschiedliche rabbinische Zuordnung bei gleicher biblischer Adressatengruppe	244
Von der biblischen Adressatengruppe abweichende rabbinische Zuordnung	246
Exkurs: Maimonides' «schischim Mizwot Hahechrechijot»	248
Teil 2: Eine Regel, die keine ist: die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten	251
Wie verstehen die Rabbinen das biblische «du»? Ex. 13,9 und das zeitgebundene «Urgebot» Tefillin	251
Zeitgebundenheit: (k)ein Argument	256
Zeit, Autonomie und Heiligkeit	263
פטר: befreit, im Prinzip aber verpflichtet	266
Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe	270
Schlussbemerkungen	275
Literaturverzeichnis	279
Anhang I	285
Anhang II	291
Selbständigkeitserklärung	307

Dank

Die Arbeit an der vorliegenden Dissertation am Institut für Judaistik der Universität Bern habe ich wie eine Entdeckungsreise in neue, faszinierende Gedankenwelten erlebt. Dabei habe ich viel Unterstützung erfahren, ohne die dieses Unternehmen nicht möglich gewesen wäre.

Ein herzlicher Dank gilt meinen beiden Begleitpersonen Prof. Dr. René Bloch und Prof. Dr. Silvia Schroer für ihr Vertrauen, ihre fortwährende kritische Lektüre und ihre konstruktiven Rückmeldungen. Meinem Lehrer Raw Dr. Michel Monheit danke ich für den kontinuierlichen Dialog, das reflektierende Ringen mit den Quellen und die Liebe zum Detail. Dr. Madeleine Dreyfus bin ich dankbar für den inspirierenden Austausch, die präzisen Rückfragen und die stete Bereitschaft zu erneuten Lesedurchgängen. Bei meinem Arbeitgeber, dem Erziehungsdepartement des Kantons Basel-Stadt, und meinen Kolleginnen und Kollegen bedanke ich mich für die Möglichkeit, mich während längeren Ferienabwesenheiten ganz auf die wissenschaftliche Arbeit konzentrieren zu können. Worte des Dankes gehen an Prof. Dr. Judith Hauptman für ihr offenes Ohr und ihren Rat. Emily Silverman danke ich für ihren sanften, aber nachdrücklichen Anstoss, eine Dissertation zu schreiben, für ihr aufmerksames Zuhören und ihre differenzierten Feedbacks. Und ich bedanke mich bei den zahlreichen weiteren Personen aus meinem Umfeld, die dieses Promotionsprojekt mitgetragen, weitergebracht und unterstützt haben.

Zur Religionspraxis der jüdischen Frau gibt es noch viel zu erforschen – auch weit über die in der Einleitung benannten Themenfelder hinaus. Ich freue mich auf ein Weiterreisen und -entdecken.

Valérie Rhein
Basel, 12. April 2016

Einleitung

«דאר"ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה».¹

Worauf basiert die unterschiedliche Religionspraxis von Mann und Frau im Judentum? Zweifelsohne haben gesellschaftliche Normen und Konventionen² die Transformation vom priesterlichen Tempeljudentum zum textorientierten rabbinischen Judentum massgeblich beeinflusst. Eine These der vorliegenden kumulativen Dissertation stellt einen Aspekt davon in den Vordergrund: Die in der rabbinischen Literatur definierte unterschiedliche Religionspraxis von Mann und Frau lehnt sich an die in der Tora überlieferte unterschiedliche Religionspraxis von Priester und Volk an. Die Rabbinen knüpfen, so wird im Artikel «In den Fussstapfen des Priesters» argumentiert, an die soziale Struktur des Tempeljudentums an und dehnen Teile der bisher dem männlichen Priester vorbehaltenen Rituale auf die gesamte Personengruppe Mann aus.³

In der Tora wird der Priester zu mehr Geboten verpflichtet als das Volk (בני ישראל, ישראל, עם). Die Tannaiten und Amoräer verstehen die Verpflichtung zu mehr Geboten als ein Privileg, das mit einem höheren gesellschaftlichen Status verbunden ist.⁴ Dieses rabbinische Verständnis der unterschiedlich grossen biblischen Gebotsverpflichtung von Priester und Volk bildet die Grundlage für eine Gebotshierarchie, die in der tannaitischen und amoräischen Literatur ihre Fortsetzung findet: Mit der Konzeption von vier Gesetzeskategorien in der Mischna⁵ – zeitgebundene und nichtzeitgebundene Gebote sowie zeitgebundene und nichtzeitgebundene Verbote – und der Befreiung der Frau von einer davon – den zeitgebundenen Geboten (מצוות עשה שהזמן גרמה)⁶ – schaffen die Rabbinen eine Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Diese löst die biblische Gebotshierarchie

¹ bKidduschin 31a; denn Rabbi Chanina sagte: Wer [zu einem Gebot] verpflichtet ist und es erfüllt ist bedeutender als wer [zu einem Gebot] nicht verpflichtet ist und es erfüllt (Übersetzung vr); vgl. auch bBaba Kama 38a und 87a. Für Werke der rabbinischen Literatur werden die elektronischen Daten des «Bar Ilan Responsa Project» verwendet (The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database, Bar Ilan University, Ramat Gan; hebr.).

² Vgl. dazu Abschnitt «Halacha und soziale Konvention» unten.

³ Rhein, Valérie: In den Fussstapfen des Priesters. Betrachtungen zu Gesetz und Gender in Tora und rabbinischer Literatur am Beispiel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten (Publikation geplant in: Chilufim 21, 2016; ca. 50 Seiten).

⁴ mHorajot 3,7; bKidduschin 31a; tBerachot 6,18; vgl. auch bBaba Kama 38a; Perusch haMischna zu mHorajot 3,7; In den Fussstapfen des Priesters 2016, 36.

⁵ mKidduschin 1,7.

⁶ Zur Inkonsistenz dieser Regel vgl. In den Fussstapfen des Priesters 2016, Abschnitt «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument», 24–31.

zwischen Priester und Volk ab, die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. nur noch symbolischen Charakter hat.⁷ Der nichtpriesterliche Mann tritt so in die Fussstapfen des Priesters, während die Frau in der bisherigen Rolle des Volkes verbleibt.

Diese rabbinische Gebotshierarchie prägt die Religionspraxis seit der Antike: Auch im halachischen Verständnis des orthodoxen Judentums des 21. Jahrhunderts ist der Mann zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau und gilt deshalb als privilegiert.⁸ Für die feministische Fragestellung der vorliegenden Forschungsarbeit relevant ist auch, dass die unterschiedliche Gebotsverpflichtung von Mann und Frau im rabbinischen Judentum häufig nicht aus dem biblischen Text abgeleitet, sondern von den Autoren der tannaitischen und amoräischen Literatur definiert wird. Die Tora unterscheidet im Allgemeinen nicht zwischen Geboten für den Mann und Geboten für die Frau, sondern zwischen Geboten für den Priester und Geboten für das restliche Volk. Im biblischen Text werden der nichtpriesterliche Mann und die Frau damit weitgehend zu denselben Geboten verpflichtet.⁹ Im Gegensatz dazu ordnen die Rabbinen biblische Gesetze in der Regel unabhängig von der Adressatengruppe des Toraverses, dem sie ein Gebot zuschreiben, Mann und Frau zu. Bei manchen Geboten steht die rabbinische geschlechtsspezifische Zuordnung vielmehr im Widerspruch zur Adressatengruppe des Toraverses, das dem Gebot zugrunde liegt, so etwa bei der Befreiung der Frau vom – nichtzeitgebundenen – Gebot zur Fortpflanzung (Gen. 1,27–28).¹⁰ Dies zeigt die Analyse einer Reihe von für die Religionspraxis der Frau relevanten Geboten in den Traktaten Kidduschin und Berachot auf.¹¹

⁷ In den Fussstapfen des Priesters 2016, 4.

⁸ Ein Ausdruck davon ist der im Morgengebet (*Birkot Haschachar*) enthaltene Segensspruch ברוך (...) שלא עשני אישה für den Mann (vgl. dazu tBerachot 6,18; bMenachot 43b), der in den zeitgenössischen Gebetsbüchern des orthodoxen Judentums in der Regel enthalten ist; vgl. z.B. Siddur Schma Kolenu. Basel 2012, 24; The Koren Siddur. Jerusalem 2009, 27.

⁹ Für Ausnahmebeispiele vgl. «In den Fussstapfen des Priesters» 2016, 38, Fussnote 204.

¹⁰ In den Fussstapfen des Priesters 2016, Abschnitt «Von der biblischen Adressatengruppe abweichende Zuordnung», 14–16.

¹¹ Ebd., Teil 1: Zu wem spricht die Tora, wenn sie gebietet?, 6–19; bKidduschin 33b–35a und bBerachot 20b mit Parallelstellen in jKidduschin 1,7 61c und jBerachot 3,3 6b; siehe dazu auch nächster Abschnitt.

Von der Gebotshierarchie Priester–Volk zur Gebotshierarchie Mann–Frau

Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten

Zusammenhänge zwischen biblisch-priesterlicher Gebotsverpflichtung und rabbinisch-männlicher Gebotsverpflichtung lassen sich anhand der von den Tannaiten und Amoräern aufgeführten Beispiele zeitgebundener Gebote, von denen sie die Frau befreien, illustrieren: Ein grosser Teil dieser *Mizwot* – *Sukka*, *Lulaw*, *Schofar*, *Zizit*, *Tefillin*, *Schma-Israël*-Gebet¹² – kann unter dem gemeinsamen Nenner «Tempelersatzrituale» zusammengefasst werden. Die Tempelersatzrituale nehmen bei der Transformation der priesterlichen Tempelrituale zu einem lernorientierten rabbinischen Judentum eine zentrale Rolle ein. Es handelt sich dabei zum einen um mit Talmud Tora assoziierte Gebote wie das *Schma-Israël*-Gebet mit den darin gebotenen *Tefillin* und *Zizit*, die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels von den Rabbinen anstelle der Tempelrituale ins Zentrum gerückt werden. Und es handelt sich zum anderen um *Mischkan*- bzw. Tempelrituale wie *Schofar* oder *Lulaw*, die von den Rabbinen für ein tempel- und priesterloses Dasein modifiziert werden.¹³ In diesem Kontext dient, so die im Artikel dargelegte These, die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten der Schaffung einer Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau, welche die bisherige Gebotshierarchie zwischen Priester und Israel ablöst. In beiden Fällen verstehen die Rabbinen die Verpflichtung zu mehr Geboten als ein Privileg, das mit einem höheren gesellschaftlichen Status verbunden ist.

Hält diese These auch den in den übrigen vier Artikeln der vorliegenden Dissertation analysierten Geboten und Ritualen stand?¹⁴ In der folgenden Skizzierung der Rolle der Frau in Toralesung, Talmud Tora, Minjan und Bat-Mizwa-Feier soll diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.¹⁵

¹² bKidduschin 33b–35a; jKidduschin 1,7 61c; bBerachot 20b; jBerachot 3,3 6b.

¹³ Das *Schma-Israël*-Gebet wurde vom Priester im Rahmen der Opferdarbringung im Tempel rezitiert (vgl. u.a. mTamid 4,3–5,1; bBerachot 11b–12a) und ist deshalb auch in den priesterlichen Tempelritualen verwurzelt.

¹⁴ Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma, in: *Lectio Difficilior* 1/2014, www.lectio.unibe.ch/14_1/inhalt_d.htm (62 Seiten); Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden, in: Picard, Jacques; Gerson, Daniel (Hg.): *Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung*. Zürich 2014, 159–201; Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»? in: *Lectio Difficilior* 2/2012, www.lectio.unibe.ch/12_2/inhalt_d.htm (83 Seiten); «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» (bBer 6a). Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans, in: *Judaica* 4, 2007, 306–343.

¹⁵ Diese Themenabfolge orientiert sich an der Relevanz für die Fragestellung.

Toralesung

Im Traktat Megilla überliefern die Tosefta und der Babylonische Talmud unmittelbar aneinandergereiht und unkommentiert zwei sich widersprechende Aussagen: Frauen sind Teil des aus sieben Personen bestehenden Quorums der Toralesung am Schabbatmorgen, und Frauen lesen in der Öffentlichkeit – also im Minjan – nicht aus der Tora.¹⁶ Was bewog die Rabbinen dazu, die Aussage «Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau (...)» zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten? Dieser Frage wird im Kontext biblischer Darstellungen von Toralesungen nachgegangen. Argumentiert wird entlang einer These, wonach tMegilla 3,11 und bMegilla 23a ein Dilemma der Rabbinen widerspiegeln: Sich der im biblischen Text explizit aufgeführten Anwesenheit der Frauen sowie des die zuhörenden Männer und Frauen gleichstellenden Wortlauts in Dtn. 31,12, Neh. 8,2–3 und Jos. 8,30–35 bzw. Jos. 9,2f^{LXX} bewusst – der gewöhnliche Mann und die Frau nehmen hier dieselbe Rolle des Hörens ein –, wagten es die Tannaiten und Amoräer beim Regeln der Toralesung im Traktat Megilla nicht, die Frau davon auszuschliessen. Gleichzeitig konnten sie sich aufgrund der damaligen Stellung der Frau aber auch nicht vorstellen, sie in ein regelmässiges öffentliches synagogales Ritual einzubinden.

Bei der rabbinischen Regelung der Toralesung lässt sich das Ausdehnen von zuvor Priestern oder anderen männlichen Würdenträgern wie den Ältesten oder Königen vorbehaltenen Aufgaben auf die gesamte Personengruppe Mann ebenfalls beobachten. Während öffentliche Lesungen von Toratexten im Tanach durch eine männliche Elite erfolgen und der gewöhnliche Mann und die Frau eine äquivalente zuhörende Rolle einnehmen,¹⁷ weiten die Rabbinen in der tannaitischen und amoräischen Literatur die Lesefunktion auf die gesamte Personengruppe Mann aus.¹⁸ Die in biblischen Texten überlieferte Hierarchie zwischen lesender männlicher Elite und zuhörendem Volk (Mann und Frau) wird in der rabbinischen Literatur durch eine Hierarchie zwischen lesendem Mann und zuhörender Frau abgelöst. Damit schaffen die Rabbinen eine Hierarchieebene, die es im Tanach im Kontext der Toralesungen in Dtn. 31 und Neh. 8 (sowie Jos. 9,2f^{LXX}) nicht gibt.

¹⁶ tMegilla 3,11; bMegilla 23a.

¹⁷ Dtn. 31,12, Neh. 8,2–3 und Jos. 8,30–35 bzw. Jos. 9,2f^{LXX}.

¹⁸ tMegilla 3,11; bMegilla 23a; vgl. Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma 2014, 14–15.

Im Unterschied zu den zeitgebundenen Geboten *Sukka*, *Lulaw*, *Schofar*, *Zizit*, *Tefillin* und *Schma-Israël*-Gebet, von denen die Rabbinen die Frau befreien, gehört die Toralesung allerdings – ebenso wie das Minjan – nicht zu den biblischen Geboten (מצוות מדאורייתא), sondern zu den rabbinischen Gesetzen (מצוות מדרבנן), die im Vergleich zu Ersteren in der Regel weniger hoch gewichtet werden.¹⁹ Hinzu kommt, dass die Rabbinen im Zusammenhang mit der synagogalen Toralesung gegenüber der Frau nicht nur kein Verbot aussprechen, sondern sie im Traktat Megilla zunächst explizit in das Quorum der sieben einbeziehen, die an einem Schabbatmorgen aus der Tora vorlesen. Erst in einer unmittelbar auf diese Haltung folgenden und ihr widersprechenden Aussage weichen die Tannaiten und Amoräer davon ab.

Talmud Tora

Talmud Tora, das Studieren und Lehren der Tora und der rabbinischen Literatur, gehört zu den wesentlichen Geboten des rabbinischen Judentums. Die Tannaiten und Amoräer befreien die Frau von diesem nichtzeitgebundenen Gebot. In «Talmud Tora für die Frau: vom ‹Verbot› zum ‹Gebot›?» wird argumentiert, dass die rabbinischen Vorbehalte gegenüber einer umfassenden religiösen Bildung der Frau primär auf sozialen Konventionen beruhen. Besonders deutlich wird dies anhand der Argumente, mit welchen sich rabbinische Autoritäten ab dem 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Einführung der allgemeinen Schulpflicht für Buben und Mädchen für einen Zugang der Frau zu Talmud Tora aussprechen. Menachem M. Schneerson (1902–1994), langjähriges Oberhaupt der chassidischen Chabad-Bewegung, etwa stützt sich in seiner für Talmud Tora für die Frau plädierenden Argumentation auf denselben Begriff – תפלות (Ausgelassenheit) –, der in der Mischna Rabbi Elieser dazu dient, einem Vater das Unterrichten seiner Tochter zu untersagen: Das Wissen von Frauen auf ein Minimum zu beschränken bedeute, so Schneerson, ihnen תפלות zu vermitteln.²⁰

Die These zur rabbinischen Gebotshierarchie im jüngsten der fünf Artikel eröffnet den Blick auf einen zusätzlichen Aspekt. Talmud Tora gehört zu den Tempelersatzritualen, die von den Tannaiten und Amoräern in den Mittelpunkt der rabbinischen Religions-

¹⁹ Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»? 2012, 4.

²⁰ mSota 3,4; Handelman, Susan: Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe, in: Halpern, Micah D.; Safrai, Chana (Hg.): Jewish Legal Writings by Women. Jerusalem 1998, 143–178, dort 151f.; Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»? 2012, 27.

praxis gerückt werden. Ebenso wie die mehrmals täglich zu verrichtenden Gebete trägt Talmud Tora dazu bei, die infolge der Zerstörung des Zweiten Tempels entstandene Lücke nicht mehr praktizierbarer Gebote und Rituale zu schliessen.²¹ Mit dem Talmud-Tora-Gebot nehmen die Rabbinen die mit dem Priester assoziierte Aufgabe des Lehrens²² auf, erweitern sie und übertragen sie auf die gesamte Personengruppe Mann: Die Tora verpflichtet den Priester zu Tempelritualen und die Rabbinen verpflichten den nichtpriesterlichen Mann zu Geboten wie Talmud Tora und damit assoziierten Ritualen, die als Tempelersatzrituale dienen. Die Frau befreien die Tannaiten und Amoräer explizit vom Lehren und Lernen, obwohl es zu den nichtzeitgebundenen Geboten gehört, zu denen die Rabbinen sie grundsätzlich verpflichten.²³ Dies bekräftigt die Parallele zwischen biblischer und rabbinischer Gebotshierarchie: Nicht die Zeitgebundenheit ist hier im Verständnis der Tannaiten und Amoräer das entscheidende Kriterium für das Befreien der Frau von einem Gebot, sondern dessen Kausalität zum priesterlichen Tempelbetrieb.

Für die Religionspraxis der Frau von Bedeutung ist jedoch auch, dass die Rabbinen – ähnlich wie bei der Regelung der synagogalen Toralesung – gegenüber der Frau nicht nur kein Verbot aussprechen, sondern auch eine Gelehrtenstimme überliefern, die dafür plädiert, Frauen Tora zu lehren.²⁴ Dies eröffnet ihr im Rahmen der Halacha die Möglichkeit, sich Talmud Tora zu widmen. Im Judentum des 21. Jahrhunderts ist dies auch gängige Praxis. Eine eigentliche *Verpflichtung* zum Talmud-Tora-Gebot hat allerdings nach wie vor nur der Mann: Auch wenn die jüdische Frau das Tempelersatzritual Talmud Tora praktiziert, bleibt die rabbinische Gebotshierarchie Mann–Frau unverändert bestehen, weil die Verpflichtung zu einem Gebot im rabbinischen Verständnis als Privileg gilt, das ausschliesslich einer halachisch verpflichteten Person vorbehalten ist.²⁵

²¹ Ebd., 7; In den Fussstapfen des Priesters 2016, 40.

²² Dtn. 33,10.

²³ mKidduschin 1,7; vgl. dazu auch bKidduschin 33b–34a; In den Fussstapfen des Priesters 2016, Abschnitt «Wie verstehen die Rabbinen das biblische <du>? Ex. 13,9 und das zeitgebundene <Urgebot> Tefillin», 19–24.

²⁴ mSota 3,4.

²⁵ Der Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz (1903–1994) plädiert dafür, Talmud Tora sowohl für den Mann als auch für die Frau zu einer Pflicht sowie zu einem Privileg zu erklären (Leibowitz, Yeshayahu: *The Status of Women: Halakha and Meta-Halakha*, in: ders.: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*. Hg. von Eliezer Goldman. Cambridge [MA] 1992, 128–131, dort 130).

Minjan

Zur Rolle der Frau bei der Konstitution eines Minjans – dem aus mindestens zehn Männern bestehenden Quorum, das für einen gemeinschaftlichen jüdischen Gottesdienst benötigt wird – enthält die tannaitische und amoräische sowie die nachtalmudische Literatur eine Vielfalt widersprüchlicher Meinungen: Überliefert werden sowohl die Frau miteinbeziehende als auch sie ausgrenzende Argumente.²⁶ Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein wurde indes ausschliesslich der Mann zum Minjan gezählt, und im orthodoxen Judentum der Gegenwart ist dies nach wie vor die gängige Praxis.

Umstritten ist allerdings, ob es überhaupt eine halachische Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Gebet gibt. Für die Rolle der Frau gegenüber dem Minjan von Bedeutung ist zudem, dass bis zum 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem für ein gemeinschaftliches Gebet erforderlichen Quorum der Begriff עשרה (zehn) verwendet wird: Erst in Josef Karos (1488–1575) Schulchan Aruch wird das Minjan erstmals explizit als Gruppe von zehn *Männern* definiert.²⁷

Mehr Aufmerksamkeit im Rahmen des jüdisch-feministischen Diskurses verdient eine Aussage in Israel Meir Hakohen Kagans (Chafetz Chaim; 1838–1933) Mischna Berura: Es sei primär die *Amida* (Achtzehngebet), so Kagan, für die es den Rahmen eines gemeinschaftlichen Gebets brauche.²⁸ Weil die Verpflichtung der Frau zu diesem zentralen täglichen Gebet in der talmudischen und nachtalmudischen rabbinischen Literatur mehrheitlich unbestritten ist,²⁹ kann Kagans Fokus auf die *Amida* als Argument für den Einbezug der Frau in das Minjan gelesen werden.

Das von den Rabbinen institutionalisierte Minjan steht im Kontext eines bedeutenden Tempelersatzrituals: Dem Morgen-, Nachmittags- und Abendgebet, mit dem die Tannaiten und Amoräer an die täglichen priesterlichen Opferdarbringungen in Tempel anknüpfen (*Schacharit*, *Mincha*, *Ma'ariv*). Zwischen dem Mann, der in einer synagogalen Gemeinschaft seine Gebetspflicht erfüllt, und dem Priester, der im Tempel seine Opferdarbringungspflicht verrichtet, bestehen durchaus Parallelen.

²⁶ «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» 2007, 325–332.

²⁷ OH 55,1; «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» 2007, 307–311.

²⁸ Ebd., 324; Mischna Berura zu OH 90,9 (28).

²⁹ Unterschiedliche Haltungen gibt es in Bezug auf die Frage, ob die Frau die *Amida* ein-, zwei- oder wie der Mann dreimal täglich zu sprechen hat. Kagan verpflichtet die Frau dazu, die *Amida* zweimal pro Tag zu sprechen (*Schacharit* und *Mincha*; Mischna Berura zu OH 106,2 [4]; «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» 2007, 317–322).

Zwar kann der Mann seiner Verpflichtung zum Morgen-, Nachmittags- und Abendgebet auch unabhängig von einem Minjan nachkommen, und für das Erfüllen von Geboten wie *Tefillin* (*Schacharit*) oder *Schma-Israel*-Gebet (*Schacharit* und *Ma'ariw*), von denen die Frau befreit wird, braucht es kein Minjan. Dennoch ist nicht auszuschliessen, dass sich die Rabbinen auch bei der Ausgrenzung der Frau vom gemeinschaftlichen Gebet von der Parallele zwischen den Gebotshierarchien Priester–Volk und Mann–Frau leiten lassen.

Bat-Mizwa

Eine Bar-Mizwa und eine Bat-Mizwa werden im orthodoxen Judentum des 21. Jahrhunderts unterschiedlich gefeiert. In diesen voneinander abweichenden Feierlichkeiten widerspiegelt sich die rabbinische Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Denn der Beginn der religiösen Mündigkeit eines Buben im Alter von 13 Jahren wird in der Synagoge mit einer Reihe von Ritualen zelebriert, die er neu wahrnehmen muss oder darf, darunter *Tefillin* oder die Lesung aus der Tora. Demgegenüber sind Gebote, die ein Mädchen mit dem Erreichen der religiösen Mündigkeit im Alter von 12 Jahren neu erfüllen muss oder darf, eher im häuslichen Bereich angesiedelt, so etwa das traditionell der Frau übertragene Anzünden der Schabbatlichter. Anlässlich einer Bat-Mizwa-Feier werden die einer Frau obliegenden Gebote deshalb in der Regel nicht öffentlich zelebriert.³⁰

Die Feier zu Beginn der religiösen Mündigkeit ist eine relativ junge Tradition: Erste Hinweise auf Zeremonien für einen Bar-Mizwa stammen aus dem Mittelalter und für eine Bat-Mizwa aus dem 19. Jahrhundert.³¹ Parallelen zwischen biblisch-priesterlicher und rabbinisch-männlicher Gebotsverpflichtung bestehen in Bezug auf die Bar- und Bat-Mizwa-Feier deshalb nur indirekt als Folge und Ausdruck der rabbinischen Gebotshierarchie Mann–Frau. Allerdings sind es häufig nicht halachische Bestimmungen, die einer erweiterten Gestaltung von Bat-Mizwa-Feiern Grenzen setzen, sondern in jüdischen Gemeinden tradierte Konventionen, wie exemplarische Einblicke in die Praxis der jüdischen Einheitsgemeinden Zürich, Basel und Bern (ICZ, IGB, JGB) aus dem Jahr 2009 aufzeigen. So spricht etwa das Bat-Mizwa-Mädchen in keiner der drei Gemeinden im Anschluss an den Gottesdienst den *Kiddusch*

³⁰ Konservativer als die Halacha? 2014, 159–161; 184–192.

³¹ Ebd., 184.

(Segensspruch über Wein an Schabbat und Feiertagen), obwohl Mann und Frau gegenüber diesem Gebot dieselbe Verpflichtung teilen.

In allen drei Gemeinden lassen sich Bestrebungen für eine Erweiterung von Bat-Mizwa-Zeremonien beobachten. Tendenziell handelt es sich dabei um Rituale, die sich von denjenigen der Jungen unterscheiden.³² Damit wird der unterschiedlichen Rolle von Mann und Frau im Judentum ebenso Rechnung getragen wie der unterschiedlich grossen Gebotsverpflichtung.

Halacha und soziale Konvention

Die Religionspraxis der Frau stützt sich auch im 21. Jahrhundert im Wesentlichen auf die in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur überlieferten Regelungen. Die von den Rabbinen in sechs Themenbereichen gegliederten gesetzlichen Bestimmungen und deren Erläuterung und Diskussion in Mischna und Tosefta sowie Gemara bilden gemeinsam mit den halachischen Midraschim die Grundlagen des jüdischen Gesetzes, der Halacha.³³ Ein Gesetzeswerk impliziert immer auch gesellschaftliche Konventionen der Zeit, in der es entsteht.³⁴ Die Halacha ist damit auch Ausdruck der patriarchalen Strukturen der Antike und Spätantike. Dasselbe gilt für die Auslegung und Weiterentwicklung einer Rechtsnorm: Auch gesetzliche Anpassungen und das sich von Generation zu Generation neu formierende Gewohnheitsrecht sind von den sozialen Konventionen der jeweiligen Zeit geprägt, so beispielsweise die in Mittelalter und Neuzeit entstandenen Gesetzescodices wie Maimonides' (1135–1204) Mischne Tora oder Karos Schulchan Aruch.

³² Ebd., 192.

³³ Halacha beinhaltet normative gesetzliche Bestimmungen, die zwischen Menschen sowie zwischen Mensch und Gott gelten. Die Mischna enthält sowohl auf der Tora basierende als auch vom biblischen Text unabhängige Bestimmungen. Die Gemara erläutert und diskutiert die Bestimmungen der Mischna. Für jüdisches normatives Recht, das die Beziehung zwischen Mensch und Gott ausklammert, hat sich der Begriff משפט עברי durchgesetzt (Elon, Menachem [Hg.]: *The Principles of Jewish Law*. Jerusalem 1975, 5–8; Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München 2011, 145; 184). In der vorliegenden Dissertation dient «Halacha» als Terminus für das in der frühen rabbinischen Literatur überlieferte Gesetz sowie für daran anknüpfende nachtalmudische Gesetzescodices und Responsen.

³⁴ Ein in der Mischna überliefertes Beispiel ist das biblische Sota-Ritual, das ausser Kraft gesetzt wurde, «als die Ehebrecher sich mehrten» (mSota 9,9; Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»? 2012, 8, Fussnote 45).

Auf sozialen Konventionen liegt in der vorliegenden Dissertation ein spezielles Augenmerk. Sie bilden eine Vorstufe zum *Minhag*³⁵ sowie zu gesetzlichen Bestimmungen: Sie konstituieren sich aus in einer Gesellschaft verbreiteten, weitem anerkannten Werten, Handlungsmustern und Gewohnheiten.³⁶ Beispiele dafür sind etwa Dresscodes oder der regional unterschiedliche Konsens im Umgang mit Minderheiten wie religiösen Gemeinschaften. Auch Vorbehalte gegenüber Männern in einem klassischen Frauenberuf wie zum Beispiel jenem der Hebamme oder gegenüber Frauen in einem klassischen Männerberuf wie etwa jenem des Kapitäns beruhen darauf.

Die rabbinische Gebotshierarchie Mann–Frau ist ein Ausdruck sozialer Konventionen der Antike, der in die rabbinische Literatur und damit in die Halacha eingeflossen ist. Die Rabbinen überliefern darin aber auch Meinungen, die die Befreiung der Frau von einer Reihe von Geboten in Frage stellen oder dieser widersprechen. Dasselbe gilt für viele andere Themen: Konträre Haltungen verschiedener rabbinischer Persönlichkeiten sind nicht aussergewöhnlich. Nicht zuletzt diese von den Tannaiten und Amoräern tradierte Meinungsvielfalt macht es den nachtalmudischen *Poskim* auch Jahrhunderte später noch möglich, sich beim Reinterpretieren und Modifizieren der Religionspraxis auf das aus der Antike und Spätantike stammende Regelwerk zu stützen. Dies erlaubt es auch, die Religionspraxis der Frau angesichts sich wandelnder sozialer Konventionen zu erweitern. Zu dieser Entwicklung gehören beispielsweise der seit dem 19. Jahrhundert zunehmende Zugang zu Talmud Tora oder die Frauengebetsgruppen, die sich ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gebildet haben. Insbesondere seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eröffnen sich der Frau denn auch ein grösserer ritueller Gestaltungsraum sowie mehr berufliche Perspektiven in der jüdischen Gemeinde (*Partnership-Minjanim*, *Jo'ezet Halacha*, *Ordination* u.a.).

³⁵ Ein *Minhag* kann als gesetzliche Grundlage dienen – etwa wo ein seit Langem praktizierter Brauch in der Tora als Gebot verankert wurde – oder ohne explizite gesetzliche Verankerung als weitem akzeptierte Norm verbindlich sein (Gewohnheitsrecht). In beiden Fällen sind *Minhagim* verbindlich, aber nur im ersten Fall hat der *Minhag* Eingang in eine verschriftlichte Rechtsnorm gefunden; zu den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs vgl. Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles*. Volume II. Philadelphia (PA) 1994, 880–894. Nicht berücksichtigt wird im Folgenden der lokal geltende *Minhag haMakom*.

³⁶ Im Gegensatz zum verbindlicheren Charakter sozialer Normen beinhalten soziale Konventionen «das durch eine (oftmals stillschweigende) Übereinkunft geregelte Verhalten» sowie «Verhaltensmuster, die allgemeinen gesellschaftlichen Erwartungen entsprechen» (Fuchs-Heinritz, Werner et al. [Hg.]: *Lexikon zur Soziologie*. Wiesbaden 2011, 374) und deren Missachtung missbilligende Reaktionen auszulösen vermag (vgl. dazu Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*. Tübingen 2013 [Gesamtausgabe Bd. 23], 186; zu sozialer Norm vgl. Schäfers, Bernhard; Kopp, Johannes [Hg.]: *Grundbegriffe der Soziologie*. Wiesbaden 2006, 213). Ein Beispiel dafür ist der Kiddusch in der Jüdischen Gemeinde Bern: Der Segensspruch wird ausschliesslich von Männern gesprochen, nachdem das Wahrnehmen dieses Rituals durch eine Bat-Mizwa zu vereinzelt Protesten geführt hatte (Konservativer als die Halacha? 2014, 190).

Weil im rabbinischen Judentum die Gebotserfüllung aufgrund einer Verpflichtung im Gegensatz zum freiwilligen Wahrnehmen eines Gesetzes als Privileg verstanden wird und weil nur Personen mit identischer Verpflichtung ein Ritual stellvertretend für andere wahrnehmen können – beispielsweise das *Schofarblasen an Rosch Haschana* oder das Vorbeten der *Kedduscha* –, klaffen die Religionspraxis von Mann und Frau halachisch jedoch weiterhin auseinander. Der Frau ist das freiwillige Ausüben von Geboten, von denen sie befreit ist, nicht verboten; aufgrund des von der Gebotsverpflichtung abhängigen hierarchischen Verständnisses des rabbinischen Judentums ist der privilegierte Status des Mannes für sie jedoch unerreichbar, und diese Haltung verunmöglicht auch eine rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau.

Für die Gestaltung der Religionspraxis der Frau relevant sind aber auch von sozialen Konventionen geprägte Vorbehalte der rabbinischen Rechtssprechung. Die seit dem frühen 21. Jahrhundert im orthodoxen Judentum geführte Debatte um die Beteiligung der Frau in der Toralesung ist ein Beispiel dafür. Ihren Einbezug befürwortende Rabbiner argumentieren mit einer Reihe traditioneller halachischer Grundlagen. Diese werden von Kontrahenten häufig nicht in Frage gestellt. Vielmehr begründen sie ihre ablehnende Haltung mit Argumenten, die auf sozialen Konventionen basieren, etwa die Befürchtung, mit Anpassungen das liberale Judentum nachzuahmen.³⁷

Ausblick

In der zivilen Gesellschaft, in der die Gleichstellung von Mann und Frau zunehmend auch rechtlich verankert ist, weicht der Status der beiden Geschlechter immer weniger voneinander ab. Je weiter diese Entwicklung fortschreitet, umso augenfälliger sind die Unterschiede zwischen Mann und Frau in der Religionspraxis.³⁸ Dies gilt insbesondere auch für die rabbinische Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Denn Modifikationen wie zum Beispiel die in manchen orthodoxen Partnership-Minjanim übliche Praxis, mit dem Gottesdienst erst bei Anwesenheit von mindestens zehn Männern und zehn Frauen zu beginnen, haben halachisch lediglich symbolischen Charakter: Die Diskrepanz zwischen dem zu allen gottesdienstlichen Geboten

³⁷ Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma 2014, 29–31.

³⁸ Das gilt für das Judentum ebenso wie für andere Religionsgemeinschaften; vgl. dazu Girau Pieck, Gabrielle et al.: Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen... Leitungsfunktionen von Frauen im Judentum, im Christentum und im Islam. Eine Studie des Interreligiösen Think-Tank. Basel 2011.

verpflichteten Mann und der von ihnen zum Teil befreiten Frau bleibt unverändert bestehen.

Die Tannaiten und Amoräer überliefern keine Anhaltspunkte zu den Gründen für die Schaffung von vier Gesetzeskategorien und der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten. In der Forschungsliteratur wurde diesem Aspekt bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Auch der Zusammenhang zwischen den מצוות עשה שהזמן גרמה und dem Zeitbegriff ist noch weitgehend unerforscht. Die Anknüpfung an die Gebotshierarchie Priester–Israel lässt auf Berührungspunkte zur Heiligkeit des Tempels schliessen. Auch die Regelmässigkeit, mit der viele dem Priester vorbehaltene Aufgaben und dem Mann vorbehalte zeitgebundene Gebote wahrgenommen werden müssen, ist möglicherweise ein Indiz. Als Spur könnte sich in diesem Zusammenhang der Begriff תמיד (ständig, beständig; auch: tägliches Opfer) erweisen, der in der Tora fast ausschliesslich im Kontext des Priesters zu finden ist.³⁹ Und schliesslich verdient auch der Zusammenhang zwischen der rabbinischen Befreiung der Frau von Geboten des Vaters gegenüber dem Sohn und von zeitgebundenen Geboten in derselben Mischna Kidduschin 1,7 mehr Aufmerksamkeit.

Die im 19. Jahrhundert einsetzende Öffnung von Talmud Tora für die Frau erfolgte als Reaktion auf die allgemeine Schulpflicht für Buben und Mädchen. Mit der Vermittlung von jüdischem Wissen sollte den in den allgemeinbildenden Schulen gelehrtens säkularen Werten entgegengewirkt werden, um die jüdische Identität der Frau zu festigen.⁴⁰ Auch die sich zunehmend instituierende Gleichstellung von Mann und Frau in der zivilen Gesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts führt zu Veränderungen in der Religionspraxis der Frau, insbesondere zu einer Erweiterung ihres rituellen Gestaltungsraums. Partnership-Minjanim sind ein solches Beispiel, das Rezitieren des *Kaddisch*-Gebets in der Synagoge ein anderes.⁴¹ Die *Poskim* sehen sich dabei sowohl mit halachischen Fragen als auch mit auf sozialen Konventionen gründenden Restriktionen konfrontiert. Zu Letzteren gehören beispielsweise das vielerorts nicht praktizierte Sprechen des *Kidduschs* durch eine Frau in der Öffentlichkeit oder die

³⁹ Vgl. z.B. Ex. 25,30 oder 28,29.

⁴⁰ Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»? 2012, 23–27.

⁴¹ Zum *Kaddisch* der Frau vgl. u.a. Millen, Rochelle L.: Women, Birth, and Death in Jewish Law and Practice. Lebanon (NH) 2004, 111–159.

Gestaltung der nach Geschlechtern getrennten Sitzordnung in einer Synagoge.⁴² Solche Beispiele machen deutlich, dass liebgewonnene Gewohnheiten und verinnerlichte Traditionen in Veränderungsprozessen ebenso eine Herausforderung darstellen können wie halachische Bestimmungen: Die Religionspraxis gestaltet sich zuweilen konservativer als die Halacha.⁴³

Zum die Religionspraxis der Frau prägenden Spannungsfeld Halacha–soziale Konvention gehört eine Reihe von Geboten und Ritualen, die in der vorliegenden Dissertation ausgeklammert werden, so etwa die Zeuginnaussage oder die Rechtslage der Frau in Ehe und Scheidung. Während die *Aguna*-Problematik im Fokus einer breiten Öffentlichkeit steht,⁴⁴ wird dem Status der Frau als Zeugin nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei birgt die Zeuginnen-Thematik im Zusammenhang mit der Frauenordination orthodoxer Institutionen wie Yeshivat Maharat in New York oder Har'el Beit Midrash in Jerusalem⁴⁵ eine gewisse Brisanz. Denn die Rabbinen anerkennen Zeugenaussagen einer Frau nur in Situationen, in denen die Bezeugung einer Einzelperson ausreicht, nicht aber, wenn es zwei oder mehr Zeugen braucht.⁴⁶ Deshalb kann die Frau nicht in einem aus drei Personen bestehenden Rabbinatsgericht (*Beit Din*) Einsitz nehmen, was den Aufgaben- und Kompetenzbereich ordneter Frauen empfindlich einschränkt.⁴⁷

Schlussbemerkung

Als Jüdin und Mitglied einer orthodox geführten Einheitsgemeinde – der Israelitischen Gemeinde Basel – bin ich auch persönlich an aktuellen Fragen zur Rolle und zum Status der jüdischen Frau interessiert. Der zeitlich ursprünglich im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert angesiedelte Schwerpunkt dieser Dissertation ist dennoch zunehmend in den Hintergrund gerückt. Stattdessen hat sich der Fokus

⁴² Der von der Halacha vorgeschriebenen räumlichen Trennung zwischen Mann und Frau kann verschiedentlich entsprochen werden; neben der im deutschsprachigen Raum verbreiteten Frauenempore ist es zum Beispiel auch möglich, die Synagoge längs in zwei gleichwertige Bereiche aufzuteilen; zur Mechiza vgl. Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma 2014, 5.

⁴³ Vgl. u.a. Wolowelsky, Joel B.: On Kohanim and Uncommon Aliyyot, in: Tradition 39:2 (2005), 59–65, dort 64.

⁴⁴ Vgl. z.B. Organization for the Resolution of Agunot (ORA; www.getora.org), Agunot Campaign (www.agunot-campaign.org.uk) oder Aktivitäten von JOFA (www.jofa.org/Advocacy/Advocate_for_Agunot [8. April 2016]).

⁴⁵ Die Yeshivat Maharat hat zwischen 2013 und 2015 elf Frauen ordiniert, im Har'el Beit Midrash erhielten 2015 zwei Frauen den Rabba-Titel.

⁴⁶ Vgl. u.a. mSchewuot 4,1 und bSchewuot 30a; mJewamot 16,7; vgl. auch bBaba Kama 87a.

⁴⁷ Ein *Beit Din* braucht es u.a. für Übertritte ins Judentum. Im liberalen und konservativen Judentum des 21. Jahrhunderts sind die Kompetenzen von Rabbinerinnen und Rabbinern identisch.

auf den Übergang vom biblisch-priesterlichen zum rabbinischen Judentum konzentriert. Insbesondere die Frage nach möglichen biblischen Indizien für die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten im jüngsten der fünf Artikel stellt das rabbinische Verständnis von Tora-Gesetzen in den Mittelpunkt. Die Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in Minjan, Talmud Tora, Toralesung, Bat-Mizwa-Feier und Gebotsverpflichtung machte indes deutlich, dass die Korrelation zwischen Halacha und sozialer Konvention in den rabbinischen Quellen der Antike ebenso augenfällig ist wie in der Responsenliteratur der Neuzeit.

„Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört“ (*bBer 6a*)

Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans

von *Valérie Rhein**

„Eine Frau darf einen Topf auf den Herd setzen und
unbeanstandet ihn eine Nichtjüdin umrühren lassen, bis sie
aus dem Bade oder dem Bethause kommt.“ (*bAZ 38a-b*)¹

Besucht eine Frau eine traditionelle Synagoge, zählt sie nicht zum Minyan (מינין), zum Quorum, das es braucht, um ein gemeinschaftliches Gebet abhalten zu können. Das gilt häufig auch in jüdischen Gemeinschaften, deren Mitglieder ein säkulares Leben führen. Diese Erfahrung machte auch die Jerusalemer Talmud-Professorin Chana Safrai:

„Recently, while visiting one of the secular kibbutzim, I attended the local synagogue on a Saturday morning. When the time came to read from the Torah, there appeared to be in the synagogue, two or three guests, a few elderly kibbutz members, and myself – a total of ten people. One of the kibbutz members had to make a telephone call (despite the Sabbath-desecration it entailed), in order to convince another member to come and complete a quorum. The latter agreed, hopped on his bicycle (which also entailed a possible Sabbath-desecration), and rushed to the rescue of men unable to pray as a ‘community’.“²

Eine ganz andere Erfahrung in einer ähnlichen Situation – neun

* *Valérie Rhein*, St. Galler-Ring 48, CH – 4055 Basel.

¹ Talmudzitate aus: *Der Babylonische Talmud*. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von L. GOLDSCHMIDT, 12 Bände, repr. Frankfurt/M. 2002.

² CH. SAFRAI, The Minyan: Gender and Democracy, in: R. ELIOR (ed.), *Men and Women. Gender, Judaism and Democracy*, Jerusalem 2004, S. 112–121, dort S. 113.

Männer und eine Frau warten in einer Synagoge darauf, mit dem gemeinschaftlichen Gebet beginnen zu können – hat Deborah Lipstadt gemacht. Die amerikanische Judaistik-Professorin und Expertin für die Geschichte des Holocausts berichtet über einen Besuch in einer Synagoge in ihrer Nachbarschaft.³

„(...) As they waited for Schwartz to arrive the president of the shul announced, to no one in particular, ‘In some shuls they now count women.’ A number of men nodded silently. The sun was disappearing and the time for *Minhah* rapidly passing. Finally, the door opened and in walked Schwartz. The rabbi glanced at the president and said, ‘Well, if we are going to say *Minhah* we better start right now.’ I counted the heads to make sure I was right. There was a minyan: nine men and one woman.“⁴

Zwei traditionelle Synagogen sehen sich mit demselben Problem konfrontiert und entscheiden sich für ganz unterschiedliche Lösungen. Ist die eine „richtig“ und die andere „falsch“? Gibt es im Rahmen der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes, in einem solchen Fall überhaupt eine Alternative zur gängigen Praxis des Minyans als Quorum von zehn jüdischen Männern?

Das Leben, die Aufgaben und die Stellung der Frau haben sich in der westlichen Welt im Laufe des 20. Jahrhunderts tief greifend verändert. Eine zunehmende Gleichstellung von Mann und Frau in Politik und Gesellschaft wirkte und wirkt sich auch auf die Religionspraxis aus. Die von jüdischen Frauen immer häufiger vertretene Forderung nach einem Einbezug in das Minyan ist eine der Folgen dieser Entwicklung. Wie ist der Begriff „Minyan“ entstanden und wie wird er definiert? Ist es aus halachischer Sicht möglich, Frauen zum für ein gemeinschaftliches Gebet erforderlichen Quorum zu zählen? Welche Argumente sprechen dafür, welche dagegen?

Das Minyan

Der hebräische Begriff מנין („Zählung, Zahl“) steht für das Quorum

³ Die Synagoge beschreibt Lipstadt als „a nondenominational mutation of Orthodox and Conservative: a traditional service with mixed seating; women are not counted in the *minyan* or given *aliyot*“ (D. E. LIPSTADT, *And Deborah Made Ten*, in: S. HESCHEL [ed.], *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983, S. 207–209, dort S. 207).

⁴ D. E. LIPSTADT, *And Deborah Made Ten*, S. 208.

von zehn jüdischen Erwachsenen, traditionellerweise Männern, die es für einen gemeinschaftlichen, öffentlichen jüdischen Gottesdienst braucht. Ein Minyan wird allerdings nur für bestimmte Gebete oder Gebetsteile innerhalb des Gottesdienstes vorausgesetzt. Diese werden in der Mischna und im Talmud definiert: So gehören das *Barechu* (ברכו) die *Keduscha* (קדושה), das *Kaddisch* (קדיש) die *Tora*- und die *Haftara*-Lesung sowie die *Birkat ha-Kohanim* (ברכת הכהנים) zu den Gottesdienst-Elementen, die ein Minyan erfordern.⁵

Der Begriff מנין wird vom biblischen Konzept עדה (*eda* „Gemeinde, Versammlung“) abgeleitet.⁶ Als *eda* wird das „Volk der Kinder Israels“ (Ex 1,9)⁷ in der Tora erstmals im Zusammenhang mit den Vorschriften für das Pessach-Opfer bezeichnet, die unmittelbar vor dem Auszug aus Ägypten beschrieben werden. In Ex 12,3 werden Moses und Aaron von Gott dazu aufgefordert, „zur ganzen Gemeinde Israel“ (אל כל עדת ישראל) zu sprechen. Relevant für den מנין-Begriff und dessen Festlegung auf die Zahl zehn ist jedoch Num 14,27: Im Vers

⁵ bMeg 23b; mMeg IV,3; vgl. A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 54f., und J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication: Women and Minyan*, in: *Judaism* 42:4 (1993), S. 396–413, dort S. 398; in der von Lazarus Goldschmidt ins Deutsche übersetzten Ausgabe des Babylonischen Talmuds erscheint die entsprechende Mischnastelle unter mMeg III,3 (*Der Babylonische Talmud*, Bd. IV, S. 96, vgl. dort auch Anmerkung 1 in mMeg I,1, S. 88); vgl. auch R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 21; *Barechu*: formaler Beginn des Morgen- und Abendgebets, Einleitung zum Schma-Gebet; *Keduscha*: „Heiligung“, Teil des Amida-Gebets im Morgen- und Nachmittagsgottesdienst („Wiederholung“); *Kaddisch*: „heilig“ (aramäisch), Gebet, das unter anderem zwischen einzelnen Gottesdienstteilen und am Ende eines Gottesdienstes gesagt wird; *Birkat ha-Kohanim*: Priestersegen, ein ursprünglich im Tempel von den Priestern täglich gesprochener Segen, wird an Feiertagen, vielerorts auch am Schabbat, im Gottesdienst von den Nachkommen der Priester gesprochen.

Darüber hinaus wird u. a. für Folgendes ein Minyan benötigt: für den „Ha-Gomel“-Segen (Dankessegen nach Krankheit oder gefährlichen Situationen; bBer 54b), das Lesen der Esther-Rolle ausserhalb von Purim (bMeg 5a), für die „Schewa Berachot“ (sieben Segenssprüche anlässlich einer Hochzeit; mMeg IV,3) sowie für Märtyrertum in der Öffentlichkeit (bSan 74a–b; vgl. A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, in: *Tradition* 23/4 [1988], S. 54–88, dort S. 55; R. BIALE, *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, & Their Relevance for Today*, New York 1995, S. 21).

⁶ R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 21.

⁷ Bibelzitate aus: *Die Heilige Schrift*. Neu ins Deutsche übertragen von N. H. TUR-SINAI (H. TORCZYNER), 4 Bde, Jerusalem 1954.

„Wie lange noch hat es diese böse Gemeinde, dass sie wider mich murren?“ wird die Formulierung לעדה הרעה („diese böse Gemeinde“) in Zusammenhang mit den zehn Kundschaftern gebracht. „Das sind die zehn Kundschafter (ohne Jehoschua und Kaleb); wir entnehmen davon, dass zehn Personen eine Gemeinde bilden“, kommentiert etwa Raschi diesen Vers.⁸ Allerdings bezieht sich עדה in Num 14,27 weder auf die Zahl zehn noch auf die zehn Kundschafter, sondern auf ganz Israel – auf die Männer ebenso wie auf die Frauen.⁹

Der Babylonische Talmud greift für seine Argumentation auf das Prinzip der *Gesera Schawa* zurück: Aufgrund ähnlicher Ausdrücke oder Redewendungen ziehen die rabbinischen Gelehrten Schlussfolgerungen. Zwischen der Verwendung des Begriffs תוך („Mitte“), in Lev 22,32 (ונקדשתי בתוך בני ישראל) „auf dass ich geheiligt werde inmitten der Kinder Israels“) und in Num 16,21 (הבדלו מתוך העדה הזוה) „sondert euch ab aus dieser Gemeinde“) wird eine Verbindung hergestellt. Daraus – sowie mit Blick auf Num 14,27 bzw. die zehn Kundschafter – leiten die rabbinischen Gelehrten ab: „Bei keiner heiligen Handlung dürfen es weniger als zehn sein“.¹⁰

Mehr Klarheit gibt eine im Jerusalemer Talmud verwendete *Gesera Schawa*: in Lev 22,32 wird mit בתוך in Gen 42,5 (בני ישראל) „die Söhne Israels, unter denen, die ankamen“) in

⁸ Raschi zu Lev 14,27, vgl. J. DESSAUER, *Pentateuch mit deutscher Übersetzung und mit Raschi-Kommentaren*, Ofen 1863, 5 Bände; bMeg 23b; vgl. auch J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 400; Raschi bezieht sich in seinem Kommentar zu Lev 14,27 zwar auf zehn Männer – die zehn Kundschafter –, spricht im Zusammenhang mit dem Begriff „Gemeinde“ aber dennoch nicht explizit von zehn Männern.

Hauptman weist darauf hin, dass Raschi schon in seinem Kommentar zu Gen 18,28 von *zehn* Gerechten pro Stadt, die Gott zu zerstören plant, spricht (J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 409). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass Raschi hier auf die acht Gerechten der Sintflut Bezug nimmt, die sich aus vier Männern – Noah und dessen drei Söhne – und vier Frauen – die Ehefrauen von Noah und dessen Söhnen – zusammensetzen (Raschi zu Gen 18,32).

⁹ PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, in: S. SIEGEL, *Conservative Judaism and Jewish Law*, New York 1977, S. 282–292, dort S. 290f.; Hauptman bemerkt in diesem Zusammenhang, dass sich auch zwei Kapitel später, in Lev 16,21, 16,24 und 16,26, der Begriff עדה sowohl auf Männer als auch auf Frauen beziehe (J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 409).

¹⁰ bMeg 23b, vgl. PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 291.

Verbindung gebracht. Weil sich „die Söhne Israels“ in Gen 42,5 auf zehn der zwölf Söhne Jakobs beziehen, die auf der Suche nach Lebensmitteln nach Ägypten gelangten, bestimmen die rabbinischen Gelehrten als Minimum für בני ישראל die Zahl zehn.¹¹

In Mischna und Talmud sowie auch in späteren rabbinischen Schriften wird in Bezug auf die für ein Minyan erforderliche Mindestzahl von עשרה („zehn“) gesprochen. In der ins Deutsche übersetzten Mischna-Ausgabe aus dem Jahre 1968 sowie in der von Lazarus Goldschmidt übersetzten Ausgabe des Babylonischen Talmuds wird das hebräische עשרה mit „zehn“ bzw. mit „zehn [Personen]“ übersetzt.¹² Erst im 16. Jahrhundert, in Josef Karos *Shulchan Aruch*, wird der Begriff Minyan erstmals explizit als Gruppe von „zehn Männern“ definiert.¹³ Die

¹¹ A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 55; PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 291; Frimer und Sigal geben die Quellen in yBer und yMeg unterschiedlich an: yBer 7,3 und yMeg 4,4 (A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 70) bzw. yMeg 75b und yBer 11c (PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 291).

Bne Jisrael wird in der Regel mit „die Kinder Israels“ übersetzt (vgl. unter anderem Lev 22,32). Da in Gen 42,5 die Söhne von Jakob, der auch den Namen Israel trägt (Gen 35,10), gemeint sind, wird hier *Bne Jisrael* mit „die Söhne Israels“ übersetzt.

¹² Eduard Baneth, der *Seder Moed* der deutschsprachigen „Mischnajot“-Ausgabe übersetzt hat, kommentiert in mMeg IV,3 das Wort עשרה als Fußnote: „das sogenannte Minyan, zehn volljährige Personen männlichen Geschlechts“ (*Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna*. Hebräischer Text mit Punctuation, deutscher Übersetzung und Erklärung, Basel 1968).

¹³ *Orach Chajim* 55,1; vgl. J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 398, und PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 290; Sigal weist ausdrücklich darauf hin, dass auch Maimonides das Minyan nicht als Gruppe von zehn Männern definiert hatte (*Mishneh Tora, Hil. Tefilla* VIII,4–6). Hauptman macht auf einen Widerspruch bei Maimonides aufmerksam: In *Hil. Tefilla* XII nämlich, wo er die Vorschriften rund um die Tora- und Haftaralesung beschreibt, spricht er explizit von zehn Männern, die dafür anwesend sein müssen (J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 410). Shmuel Safrai weist darauf hin, dass der Begriff Minyan ursprünglich für einen durch die Mitglieder des Sanhedrins, des obersten Gerichts, gefassten Beschluss verwendet worden war und erst im 15. oder 16. Jahrhundert den Begriff עשרה für das für ein gemeinschaftliches, öffentliches Gebet notwendige Quorum ablöste (S. SAFRAI, *The Place of Women in First-century Synagogues*, in: *Jerusalem Perspective* 40 [1993], 5 S., dort S. 1; vgl. auch M. SHAPIRO, *Qeri'at ha-Thorah by Women: A Halakhic Analysis*, in: *The Edah Journal* 1/2 [2001], 52 S., dort S. 17).

Tatsache, dass Frauen im traditionellen orthodoxen Judentum in einem Minyan bis heute nicht mitgezählt werden, basiert also nicht auf einer Tora-Vorschrift (הלכה דאורייתא, *Halacha de-Oraita*) und bis zum 16. Jahrhundert auch nicht auf einem rabbinischen Gesetz (הלכה דרבנן, *Halacha de-Rabbanan*).

Die jüdische Frau in der rabbinischen Literatur

„If the male reigns supreme in the private sphere, this is even clearer in the public domain of Israelite life. Here, we find a yawning gulf between the sexes. Even the highest-ranking woman runs into a roadblock that severely restricts her life options: She is not allowed to participate in the public culture of the Israelite community. The mishnaic system denies women access to precisely those aspects of Israelite culture – in the world outside the home – that constitute the life of mind and spirit, and it likewise excludes them from leadership roles in communal life.“¹⁴

Die Halacha bildet bis heute die Grundlage für die Religionspraxis jüdischer Männer und Frauen, insbesondere im traditionellen orthodoxen sowie im konservativen Judentum.¹⁵ Die Halacha basiert auf der schriftlichen Lehre – den fünf Büchern der Tora – und auf der mündlichen Lehre, dessen Kernstück die Mischna sowie die Gemara sind. In einer Kultur, in der patriarchalisch geprägte Schriften – biblische und rabbinische Literatur – von zentraler Bedeutung sind, erhält die Frau zwangsläufig eine passive und randständige Rolle: „Ultimately our problem stems from the fact that we are viewed in Jewish law and practice as peripheral Jews.“¹⁶ Als Minderjährige und Unverheiratete abhängig vom Vater und nach der Hochzeit vom Ehemann, wird der Frau im jüdischen Religionsgesetz denn auch nur wenig Eigenständigkeit zugestanden.¹⁷

¹⁴ J. R. WEGNER, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishna*, New York 1988, S. 146.

¹⁵ Die konservative Bewegung – in den USA *Conservative Movement* und in Israel Masorti (מסורתי) genannt – ist im 19. Jahrhundert entstanden; vgl. dazu den Abschnitt „Praxis im 20. und 21. Jahrhundert“.

¹⁶ R. ADLER, *The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman*, in: S. HESCHEL (ed.), *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983, S. 12–18, dort S. 13.

¹⁷ Die rabbinische Literatur nennt drei Ausnahmen: Eine volljährige unverheiratete Frau – sie steht unter grossem gesellschaftlichen Druck, zu heiraten (vgl. unter anderem bQid 41a) –, eine geschiedene Frau und eine Witwe sind nicht von einem Mann abhängig. In Abhängigkeit befindet sich hingegen eine

Doch der umfangreichen Responsenliteratur lässt sich entnehmen, dass die Halacha über Spielräume verfügt, die im Laufe der Jahrhunderte durchaus auch genutzt wurden. In einem talmudischen Kommentar zu Dtn 9,10 in bMeg 19b¹⁸ hält beispielsweise der ehemalige sephardische Oberrabbiner von Tel Aviv, Chaim David Halevi, fest:

„We must presume that Moses reported this to Israel (namely, that all that a qualified student would eventually innovate had been revealed to him), for, otherwise, knowledge of that fact could not have reached us. Surely this was in order to indicate to Israel the permission granted them to ‘innovate’ in every generation, and that innovation is part of the *halakhah* given to Moses, our Master. Whoever thinks that the *halakhah* is frozen, and that we may not deviate from it right or left, errs greatly. On the contrary, there is no flexibility like that of the *halakhah*.“¹⁹

Die rabbinischen Gelehrten nutzten diese Flexibilität immer wieder dazu, den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit mit kreativen, innovativen Entscheidungen zu begegnen. Nicht selten griffen sie auch zu erfinderischen Lösungen, wenn es galt, eines der als unumstößlich geltenden göttlichen Tora-Gesetze zu umgehen. So verschärften sie beispielsweise die Bestimmungen in Bezug auf die Todesstrafe in einem Masse, das ein Aussprechen dieser in der Tora enthaltenen Strafnorm faktisch unmöglich macht.²⁰ Auch in Fragen zur rechtlichen Stellung der Frau konnten

kinderlose Witwe (יבמה), die zur Leviratsehe, zur Heirat des Bruders ihres verstorbenen Mannes, verpflichtet ist (J. R. WEGNER, *Chattel or Person?*, S. 14 und 168ff.; P. BEBE, *Isha. Frau und Judentum*. Enzyklopädie, Egging an der Paar 2004, S. 33ff., 112ff. und 410ff.).

¹⁸ „Es heisst: *auf diesen [steinernen Tafeln] waren alle Worte enthalten, die der Herr auf dem Berge mit euch geredet hat* (Dtn 9,10); dies lehrt, dass der Heilige, gepriesen sei er, Mosche die Subtilitäten der Tora und die Subtilitäten der Schriftkundigen zeigte, und was die Schriftkundigen später erneuert haben (...).“

¹⁹ *Aseh Lekha Rav*, Bd. 7, Teil 54, S. 238 (Tel Aviv 1986, hebr.), zitiert nach M. WALZER / M. LORBERBAUM & N. J. ZOHAR (ed.): *The Jewish Political Tradition*. Bd. I: *Authority*, New Haven 2000, S. 296f.; vgl. auch N. B. JOSEPH, Orthodoxy and Feminism, in: *The Edah Journal* 1/2 (2001), 6 S., dort S. 4; T. ROSS, Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism, in: J. FRANKEL (ed.), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*, Oxford 2000, S. 3-38, dort S. 5; B. GREENBERG, *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia 1981, S. 43; Chajim David Halevi lebte 1925–1998. Von der Möglichkeit zur Flexibilität zeugt auch der Begriff *Halacha* selbst: hebr. für Wandel: הלך (gehen).

²⁰ Vgl. unter anderem bSan 40bff. und 72b, bShab 15a sowie mMak I,10.

sich die rabbinischen Gelehrten durchaus innovationsfreudig zeigen. Sie richteten zum Beispiel für Frauen die Institution der Mitgift ein, was, wie die Gemara gleich selbst festhält, einer Missachtung der Tora-Gesetze zum Erbrecht gleichkam.²¹

„Ist es denn möglich, dass, während der Allbarmherzige sagt, der Sohn erbe und die Tochter erbe nicht, die Rabbanan kommen und anordnen, dass auch die Tochter erbe!“²²

Während Jahrhunderten waren jüdische Frauen in vielen Lebensbereichen rechtlich wesentlich besser gestellt als nichtjüdische Frauen.²³ Diese Zeiten aber sind längst vorbei:

„The last truly revolutionary ruling for women, however, was the Edict of Rabbenu Gershom forbidding polygamy to the Jews of the Western world. That was in 1000 C. E. The problem is that very little has been done since then to ameliorate the position of Jewish women in observant Jewish society.“²⁴

Die zeitgenössische religionsgesetzliche Praxis des traditionellen orthodoxen Judentums erweist sich in Bezug auf Frauenthemen denn auch häufig als äusserst konservativ. So verhalten sich etwa viele rabbinische Autoritäten des 20. und 21. Jahrhunderts rund um die Frage eines vermehrten Einbezugs von Frauen in den Gottesdienst sehr zurückhaltend oder gar restriktiv.²⁵ Genährt wird dieses Verhalten unter anderem von der Angst, dass ein Mut und ein Wille zu Veränderungen in diesem Bereich Assimilation, Reformjudentum oder Feminismus fördern könnten.²⁶ Häufig basiert die konservative Haltung der rabbinischen Autoritäten deshalb nicht allein auf religionsgesetzlichen

²¹ Vgl. Num 27,1–11.

²² bKet 52b; vgl. J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis. A Women's Voice*. Boulder 1998, S. 183f.

²³ R. ADLER, *The Jew Who Wasn't There*, S. 16.

²⁴ R. ADLER, *The Jew Who Wasn't There*, S. 16.

²⁵ Vgl. unter anderen Y. H. HENKIN, *Qeri'at Ha-Torah by Women: Where We Stand Today*, in: *The Edah Journal* 1/2 (2001), 7 S., dort S. 6: „Regardless of the arguments that can be proffered to permit women's *aliyyot* today – that *kevod ha-tsibbur* can be waived, that it does not apply today when everyone is literate, that it does not apply when the *olim* rely on the (male) *ba'al qeri'ah* and do not themselves read – women's *aliyyot* remain outside the consensus, and a congregation that institutes them is not Orthodox in name and will not long remain Orthodox in practice.“

²⁶ M. SHAPIRO, *Qeri'at ha-Thorah by Women*, S. 34.

Überlegungen: „The most formidable barrier to change and to the acceptance of women as authority figures and as the equals of men lies in the psychological rather than the halakhic realm.“²⁷

Verpflichtung und „Befreiung“ gegenüber religiösen Geboten

Eine der Leistungen der Mischna ist es, die Vielzahl der in der Tora enthaltenen Gesetze und Vorschriften zu ordnen und zu systematisieren. Darüber hinaus kommentierten und interpretierten die Tannaim, die Gelehrten der Mischna, die Gebote der Tora. Doch während in der Regel die Tora-Gesetze Frauen oder Männer grundsätzlich nicht explizit ausschliessen – ausser bei geschlechtsspezifischen Vorschriften, etwa in Bezug auf Geburt oder Beschneidung²⁸ –, führte die Kategorisierung der Mischna für Männer und Frauen zu wesentlichen Unterschieden in der Gesetzgebung.²⁹ Von den vier Gruppen, in welche die Mischna die Gesetze einteilt – positive und negative zeitgebundene Gebote sowie positive und negative nicht zeitgebundene Gebote – sind drei für Frauen ebenso verpflichtend wie für Männer. Doch zum Befolgen positiver zeitgebundener Vorschriften werden die Frauen nicht verpflichtet:³⁰

„Zu allen Geboten des Sohnes für den Vater sind Männer verpflichtet und Frauen davon frei, und zu allen Geboten des Vaters für den Sohn sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet. Zu allen von einer festgesetzten Zeit bedingten Geboten sind Männer verpflichtet und Frauen davon frei, und zu allen von einer festgesetzten Zeit nicht bedingten Geboten sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet.“

²⁷ P. HYMAN, *The Other Half: Women in the Jewish Tradition*, in: E. KOLTUN (ed.), *The Jewish Woman: New Perspectives*, New York 1976, S. 105–113, dort S. 109; J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 239.

²⁸ Zu den Ausnahmen gehört unter anderem das Erbrecht.

²⁹ R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 11, und P. BEBE, *Isha*, S. 413f.; eine andere Ansicht vertritt Judith Hauptman: „The Torah rarely obligates women directly. It addresses itself to men who then relay it to the women who are in their charge. (...) Although women were obligated to live Jewishly, it was their husbands who were in charge of seeing that they did so. Like children, they were not independently obligated“ (J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 238 und 243).

³⁰ R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 11f.; die Mischna verpflichtet Frauen nicht zum Befolgen positiver zeitgebundener Gesetze, sie verbietet ihnen aber auch nicht, diese einzuhalten; „nicht müssen“ ist nicht gleichzusetzen mit „nicht dürfen“.

Alle Verbote aber, einerlei ob von einer festgesetzten Zeit bedingt oder nicht von einer festgesetzten Zeit bedingt, gelten sowohl für Männer als auch für Frauen, ausgenommen das Verbot des Rundscherens [des Haupthaars], des Zerstörens [des Bartrandes] und der Verunreinigung an Toten.³¹

Die Mischna nennt keine Gründe für die Unterscheidung in Gesetze, die für Männer und Frauen gelten, und in solche, die nur für Männer verbindlich sind. Viele Kommentatoren erklären den Umstand unter anderem mit der unterschiedlichen sozialen und gesellschaftlichen Stellung von Männern und Frauen sowie mit der traditionellen Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter und den damit verbundenen Aufgaben und zeitlichen Verpflichtungen. Ganz andere Gründe vermutete der Gelehrte David ben Josef Abudarham (14. Jahrhundert). Die Frau habe, so Abudarham, zwei Herren zu dienen – Gott und dem Ehemann –, während der Mann allein Gott dient:

„Were she obligated in time-bound *mitzwot*, it could happen that while she is performing a *mitzwah*, her husband would order her to do his commandment. If she would perform the commandment of the Creator and leave aside his commandment, woe to her from her husband! If she does her husband's commandment and leaves aside the Creator's, woe to her from her Maker! Therefore, the Creator has exempted her from his commandments, so that she may have peace with her husband.“³²

In Abudarhams Darstellung verzichtet Gott zugunsten des Mannes auf einen Teil des ihm zustehenden Dienstes der Frau. So gesehen basieren die in der Mischna institutionalisierte Hierarchie zwischen Mann und Frau und deren Auswirkungen auf die Verpflichtung zu religiösen Gesetzen nicht auf den Bedürfnissen Gottes, sondern auf jenen des Mannes.³³ Während Gottes Haltung hier auf der Überliefe-

³¹ mQid I,7; die Mischna beinhaltet weitere Ausnahmen: Es gibt sowohl zeitgebundene positive Gesetze, zu welchen Frauen verpflichtet sind, als auch nicht zeitgebundene Gesetze, von welchen Frauen entbunden sind (R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 14, vgl. auch bQid 34a).

³² Sefer Abudarham (hebr.), zitiert nach R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 13; mit dem rabbinischen Prinzip der Einheit bzw. Einigkeit (לא פילוג, hebr. für „Nicht-Spaltung“) wird begründet, weshalb auch die ledige, die geschiedene und die verwitwete Frau von zeitgebundenen positiven Geboten entbunden ist (A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 62).

³³ Neben Bedürfnissen geht es hier aber auch um Macht: „Interestingly, it is God who ‘bows out’ of the competition, allowing the husband's commands to prevail“ (R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 14).

rung der ersten Schöpfungsgeschichte basiert – „da schuf Gott den Menschen in seinem Bild (...); Mann und Weib schuf er sie“³⁴ –, orientiert sich der Mann an der zweiten Schöpfungsgeschichte: „Da bildete der Ewige, Gott, den Menschen (...). Und der Ewige, Gott, sprach: ‘Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, ich will ihm eine Hilfe machen, ihm zur Seite.’“³⁵

Abudarhams Darstellung macht deutlich, dass die von den Tannaim eingerichtete sogenannte „Befreiung“ der Frauen von positiven zeitgebundenen Geboten sich nicht allein mit den Verpflichtungen der Frauen in Haushalt und Familie begründen lässt. Auch die Vorstellung einer untergeordneten Stellung der Frau prägte das patriarchalische Denken und Handeln der rabbinischen Gelehrten jener Zeit: „She is simply a lesser person in the grand scheme of things, subordinate to her husband and ready to take orders from him“.³⁶

Eine sich ändernde Haltung gegenüber den für Frauen geltenden Mitzwot kann in der Literatur der Amoraim beobachtet werden: Die Gelehrten der Gemara verpflichten Frauen nämlich für eine ganze Reihe positiver zeitgebundener Gebote. Dazu gehören das Anzünden des Chanukkaleuchters,³⁷ das Trinken von vier Gläsern Wein während des Sederabends³⁸ oder das Lesen der „Megillat Esther“ an Purim.³⁹ Diese Entwicklung lässt vermuten, dass die Gelehrten der Gemara die Frauen mehr in die Religionspraxis einbinden wollten als jene der Mischna:

„At the end of the amoraic period, women are locked into observance of the key rituals of Pesah, Chanukah, Purim, and, to a large extent, the Sabbath. I think this development is strong evidence that the rabbis recognized the importance of making religious practice more central to the lives of women.“⁴⁰

³⁴ Gen 1,28.

³⁵ Gen 2,7 und 2,18–23; auch der Talmud stützt sich auf diese Episode, wenn er feststellt: „Es ist die Art des Mannes zu unterwerfen, nicht aber ist es die Art der Frau, zu unterwerfen“ (bYev 65b).

³⁶ J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 237.

³⁷ bShab 23a.

³⁸ bPes 108b.

³⁹ bMeg 4a; in allen drei Fällen ist es Rabbi Jehoschua ben Levi, der Frauen zu positiven zeitgebundenen Mitzwot verpflichtet und sie so aktiv an den entsprechenden Ritualen teilnehmen lässt (vgl. dazu auch J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 230f.).

⁴⁰ J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 231.

Generationen von Kommentatoren haben immer wieder betont, dass Frauen trotz ihrer Entbindung von den meisten zeitgebundenen positiven Geboten zum Befolgen des grössten Teils der religiösen Gesetze verpflichtet sind.⁴¹ Das ist zweifellos richtig, doch die Frauen sind dennoch von jenen Geboten und Ritualen entbunden – und damit im Gegensatz zu den Männern nicht explizit dazu verpflichtet –, die in der jüdischen Religionspraxis einen besonders zentralen Stellenwert einnehmen. Dazu gehört insbesondere das gemeinschaftliche Gebet. Es entwickelte sich in der Folge zu einem vorwiegend den Männern vorbehaltenen Bereich des jüdischen Alltags.⁴²

Verpflichtung zum Gebet

„Most Jews think that women, unlike men, are not obligated to pray daily, and have responded accordingly. Orthodox women find this perceived exemption a useful rationale for not praying daily. Orthodox men have utilized it to answer feminists who wish to be counted in the quorum of ten and serve as prayer leader: since women are not obligated to pray, they say, women cannot be counted in the quorum and lead the group in prayer. (...) But as widespread, well-entrenched, and ‘convenient’ as this notion of women and prayer is, it is wrong.“⁴³

Von Frauen, die beten, erzählt schon die Tora,⁴⁴ und als Vorbild für das Bittgebet, die Ernsthaftigkeit und die *kawwana*, die bewusste Absicht beim Erfüllen des Gebots des Betens, gilt Chana aus dem ersten Buch Samuel: Die unfruchtbare Frau betet, die Lippen wie beim Sprechen bewegend, zu Gott und bittet ihn um einen Sohn.⁴⁵ Die halachischen Grundlagen rund um das Thema „Gebet“ geben in Bezug auf die Frauen jedoch seit Jahrhunderten Anlass zu Diskussionen.

„Frauen, Sklaven und Minderjährige sind von der Schmarezitation

⁴¹ S. J. BERMAN, *The Status of Women in Halakhic Judaism*, in: *Tradition* 14/2 (1973), S. 5–28, dort S. 12; N. B. JOSEPH, *Orthodoxy and Feminism*, S. 1; R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 10.

⁴² Vgl. unter anderem P. HYMAN, *The Other Half*, S. 107; J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 227, und P. BEBE, *Isha*, S. 416.

⁴³ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer: An Attempt to Dispel some Fallacies*. In: *Judaism* 42/1 (1993), S. 94–103, dort S. 94.

⁴⁴ Vgl. beispielsweise Ex 15,20–21.

⁴⁵ I Sam 1,9–13; I Sam 2,1–10; bBer 31a; vgl. P. BEBE, *Isha*, S. 105 und 117; R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 19.

und von den Tefillin befreit; sie sind aber zum Gebete [Amida], zur Mezuzah und zum Tischsegen verpflichtet.⁴⁶ Mit dieser Aussage in mBer III,3, die zu jener in mQid I,7, der Entbindung von Frauen von positiven zeitgebundenen Geboten, in klarem Widerspruch steht, stellten die Gelehrten der Mischna die späteren Kommentatoren vor ein Problem. Die ersten, die dazu Stellung nahmen, waren die Gelehrten der Gemara. Im Kommentar zu mQid I,7 beispielsweise wird der Amoräer Rabbi Jochanan – im Zusammenhang mit bestimmten positiven zeitgebundenen Geboten, zu welchen Frauen verpflichtet werden, sowie mit positiven nicht zeitgebundenen Geboten, von welchen Frauen nicht verpflichtet werden⁴⁷ –, mit einer allgemeinen, grundsätzlichen Aussage zitiert: „Aus Regeln ist nichts zu entnehmen, selbst wenn es ‘ausgenommen’ heisst“.⁴⁸ Und in der Gemara zu mBer III,3 erklären die Gelehrten:

„Von der Schmaritzitation und den Tefillin deshalb [befreit], weil diese Gebote sind, die von der Zeit abhängen, und von Geboten, die von der Zeit abhängen, sind Frauen befreit, zum Gebete, zur Mezuzah und zum Tischsegen deshalb [verpflichtet], weil es Gebote sind, die von der Zeit nicht abhängen, und zu solchen sind Frauen verpflichtet. Von der Schmaritzitation ist es ja selbstverständlich, da es ein Gebot ist, das von der Zeit abhängt, und von den Geboten, die von der Zeit abhängen, Frauen befreit sind!? (...) Sie sind aber zum Gebete verpflichtet. Dieses ist ja ein Flehen!“⁴⁹

Die Gelehrten reagieren auf den Widerspruch, indem sie das Gebet als ein „Flehen“ gegenüber Gott interpretieren, das für jeden Menschen von Wichtigkeit ist. „It follows that the rabbis understood and accepted the fact that people, both men and women, need to turn to God to ask

⁴⁶ mBer III,3; der Begriff *Gebet* (תפילה) wird im Folgenden wie in der rabbinischen Literatur als Synonym für das Amida-Gebet (auch Achtzehngebet oder Schemone Esre genannt) verwendet.

⁴⁷ „Ist dies denn eine stichhaltige Regel, das Ungesäuerte, die Festfreude und die Versammlung [am Hüttenfeste] sind ja von einer festgesetzten Zeit bedingte Gebote, dennoch sind Frauen hierzu verpflichtet!? Ferner sind Studium der Tora, Fortpflanzung und die Auslösung des [erstgeborenen] Sohnes von einer festgesetzten Zeit nicht bedingte Gebote, dennoch sind Frauen davon frei!?“ (bQid 34a).

⁴⁸ bQid 34a; vgl. J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 229.

⁴⁹ bBer 20b.

for help, and that the most effective way of doing so is by oneself.⁵⁰ Doch die Gelehrten der Gemara lösen den Widerspruch nicht auf, denn in der Fortsetzung ihres Kommentars erwähnen sie, allerdings ohne weitere Erklärung, dass die tägliche dreimalige Verpflichtung zum Gebet den positiven zeitgebunden Geboten ähnlich sei – von welchen Frauen aber in der Regel entbunden sind: „Man könnte glauben, da es von diesem [dem Gebet] heisst: *abends, morgens und mittags* [Ps 55,18], so gleiche es den Geboten, die von der Zeit abhängen, lehrt er uns.“⁵¹ Fragen wirft auch der Entscheid der rabbinischen Gelehrten auf, Frauen vom Schma-Gebet, das den Tora-Vorschriften zugeordnet wird – und diese werden nur in Ausnahmefällen erlassen –, zu entbinden und zum rabbinisch verordneten Amida-Gebet zu verpflichten.⁵²

Trotz der in bBer 20b überlieferten widersprüchlichen Erläuterungen waren sich Generationen von rabbinischen Gelehrten darin einig, dass Frauen zum Gebet verpflichtet seien. Allerdings wurde die Aussage in bBer 20b im Laufe der Jahrhunderte ganz unterschiedlich kommentiert. Raschi sowie die Tossafisten zum Beispiel beriefen sich auf den rabbinischen Ursprung dieses Gebots, und sie räumten den Urhebern unabhängig von möglichen Gründen das Recht ein, Frauen dazu zu verpflichten.⁵³ Maimonides hingegen hielt das Gebet in seiner ursprüngli-

⁵⁰ J. HAUPTMAN, *Rereading the Rabbis*, S. 231; in der Amida *sprechen* die Betenden zu Gott, während sie im Schma Jisrael Worte von Gott – in Form von Ausschnitten aus der Tora – *hören*. Diese unterschiedliche Bedeutung der beiden Gebete könnte mit ein Grund für die in bBer 21a festgelegte Regelung sein (vgl. dazu auch nächste Fussnote).

⁵¹ bBer 20b; vgl. J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 95; während das Schma-Gebet an feste Zeiten gebunden ist (vgl. mBer I,1–2), gibt es für die Amida einen flexibleren zeitlichen Spielraum (vgl. bBer 26b).

⁵² „(...) die Schmar ezitation und der Tischsegen sind [Gebote] der Tora, das Gebet [die Amida] aber ist rabbanitisch“ (bBer 21a); vgl. auch J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 94. Josef Karo empfiehlt aber dennoch, Frauen das Schma-Gebet beizubringen (*Shulchan Aruch, Orach Chajim* 70,7, vgl. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 18).

Uneinig sind sich die rabbinischen Gelehrten auch in Bezug auf den Ursprung des dreimal täglich zu verrichtenden Gebets. Handelt es sich dabei um eine *Halacha de-Oraita* oder um eine *Halacha de-Rabbanan*? Während die einen die Meinung vertreten, das tägliche dreimalige Gebet gehe auf eine Anordnung der Stammväter Abraham, Isaak und Jakob zurück, sehen die anderen die Gebete als Entsprechung zu den einst im Tempel dargebrachten Opfer (vgl. bBer 26b).

⁵³ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 94f.

chen Form, die weder an liturgische Texte noch an feste Zeiten gebunden war, für eine *Halacha de-Oraita* und deshalb auch für Frauen verpflichtend.⁵⁴ Josef Karo hingegen erklärte – wie schon zahlreiche Gelehrte vor ihm –, dass Frauen zum Gebet verpflichtet seien, weil es sich dabei um ein positives nicht zeitgebundenes Gebot handle.⁵⁵ Im 17. Jahrhundert schliesslich entbindet ein Gelehrter die Frauen erstmals von der Verpflichtung zum Gebet: *Magen Awraham* bezieht sich auf Maimonides und erklärt, dass Frauen zum Gebet in seiner ursprünglichen Form zwar verpflichtet seien, nicht aber zum liturgischen Gebet, das dreimal täglich zu festen Zeiten gesagt wird.⁵⁶

„‘A positive mitzvah’ – so wrote Maimonides who held that prayer is a scriptural commandment for it is written ‘And worship Him with all your heart’ etc., and according to the scriptural mitzvah it is sufficient to pray once a day and according to whatever content he chooses. And therefore women have been accustomed not to pray in a set manner since immediately in the morning, around the time of washing, they say some kind of request [as a prayer] and according to scriptural law that is sufficient. And it is possible that the rabbis also did not obligate them for more than that.“⁵⁷

Magen Awrahams Haltung setzt sich jedoch nicht durch, im Gegenteil: Der Rabbiner und Halacha-Experte Jechiel Epstein beispielsweise erklärt in seinem im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert erschienenen Kommentar zum Shulchan Aruch: „Even though the rabbis then set prayer at fixed times in fixed language, it was not their intention [thereby] to issue a leniency and exempt women from this ritual act.“⁵⁸ Und der Rabbiner und Talmudist Israel Meir Hakohen, besser bekannt unter dem Namen *Chafetz Chajim*, plädiert in seinem zur selben Zeit

⁵⁴ *Mishneh Tora, Hil. Tefilla* I,1–4, vgl. J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 96, und M. SUSSKIND GOLDBERG, *Women in the Minyan and as Shlihot Tzibbur*, Jerusalem 2006, S. 12.

⁵⁵ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 96.

⁵⁶ Zu Lebzeiten *Magen Awrahams* befolgten Frauen häufig nicht mehr ihre Verpflichtung zum Gebet. Seine Erläuterungen sollten deshalb dazu dienen, eine halachische Basis für diese damalige Realität zu schaffen (J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 96f.).

⁵⁷ *Magen Awraham* zu *Shulchan Aruch, Orach Chajim* 106,2 (hebr.), zitiert nach R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 19.

⁵⁸ *Aruch ha-Shulchan, Orach Chajim* 106,5–7 (hebr.), zitiert nach J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 97.

entstandenen Standardwerk *Mischna Berura* – ebenfalls ein Kommentar zum Shulchan Aruch – mit Vehemenz dafür, dass Frauen zum Gebet verpflichtet seien: „By the time Hafez Hayyim ends his discussion of women and prayer, he has obligated them not only to tefillah, but to virtually all of the components of morning and afternoon prayer.“⁵⁹

Dennoch sind kontroverse Diskussionen über die von den tannaitischen Gelehrten verordnete Verpflichtung der Frauen zum Gebet, der Amida, bis in die Gegenwart weit verbreitet. Trotz klarer anderslautender Bekenntnisse⁶⁰ wird im traditionellen orthodoxen Judentum zunehmend die Haltung vertreten, dass Frauen nicht zur dreimal täglich zu sprechenden Amida verpflichtet seien. Zu den prominentesten zeitgenössischen *Poskim*, die diese Meinung teilen, gehören der ehemalige sephardische Oberrabbiner Israels, Ovadia Yosef (geb. 1920), sowie der in den USA tätige Rabbiner und Posek Moshe Feinstein (1895–1986). Ovadia Yosef räumt zwar ein, dass viele rabbinische Gelehrte Frauen dreimal täglich zur Amida verpflichten.⁶¹ Er selbst jedoch vertritt eine andere Meinung:

„There is no proof in this to obligate women in three prayers. They are certainly only obligated in one prayer, which fulfills their obligation from the Torah, and even the Rabbis did not obligate them in three prayers, because [prayer] is like other time-dependent-positive commandments, from which women are exempt even from Rabbinic obligation.“⁶²

Moshe Feinstein schliesst sich dieser Haltung an und erklärt:

„(...) if the Sages obligated them in the eighteen blessings like men, how could it be that most women would accustom themselves to transgress a rabbinic obligation? Therefore, it must be that the Sages did not obligate them.“⁶³

⁵⁹ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 98.

⁶⁰ Vgl. unter anderen M. J. BROUDE, *Communal Prayer and Women*, in: *Judaism* 42/4 (1993), S. 387–394, dort S. 387: „The standard blackletter law work on this topic states ‘Women are obligated – according to most authorities – to recite *shemoneh esrei* both *shaharit* and *minhah*.’“

⁶¹ *Jabia Omer*, Abschnitt 6, *Orach Chajim* 18, vgl. D. KLAPPNER, *Who Should Pray, and Why? An Exploration of the Origins and Applications of Women’s Obligation to Pray*, Limmud Conference 2005, unveröffentlichte Quellenzusammenstellung, 23 S., dort S. 22.

⁶² *Jabia Omer*, Abschnitt 6, *Orach Chajim* 17 (hebr.), zitiert nach D. KLAPPNER, *Who Should Pray, and Why?*, S. 22.

⁶³ *Iggerot Moshe, Orach Chajim* 4,101 (hebr.), zitiert nach D. KLAPPNER, *Who Should Pray, and Why?*, S. 22.

Angesichts der Tatsache, dass ein grosser Teil der jüdischen Frauen das Amida-Gebet nicht dreimal täglich spricht und häufig auch gar nicht weiss, dass es für sie eine Verpflichtung dazu gibt, kann Feinsteins Argumentation als ein Versuch verstanden werden, diese Situation halachisch zu legitimieren. In weiten Teilen der orthodoxen jüdischen Bevölkerung der USA wird seine Auslegung befolgt. „But“, so noch einmal Judith Hauptman, „as widespread, well-entrenched, and ‘convenient’ as this notion of women and prayer is, it is wrong.“⁶⁴

Beten in einem Minyan: Verpflichtung oder „Befreiung“?

Das Beten gehört im Judentum sowohl für Männer als auch für Frauen zu den täglichen religionsgesetzlichen Verpflichtungen. Uneinig sind sich die rabbinischen Gelehrten jedoch, ob es in einem gemeinschaftlichen Rahmen – in einem Minyan – erfolgen muss, oder ob es ebensogut allein zu Hause möglich ist.⁶⁵ Raschi beispielsweise betrachtet das Beten in einem Minyan als verpflichtende Mitzwa, während Nachmanides es nicht als eigenständige Mitzwa sieht.⁶⁶ Diese kontroverse Diskussion ist nach wie vor aktuell: „Public worship is mandatory in Judaism despite all modern speculation to the contrary“, erklärt etwa der konservative Rabbiner Phillip Sigal in einem 1977 erschienenen Sammelband zu jüdischem Recht im konservativen Judentum.⁶⁷ Er leitet seine Aussage von einem Zitat aus dem Babylonischen Talmud ab: „Das Gebet des Menschen wird [von Gott] nirgends als im Bethause erhört“.⁶⁸ Einen Schritt weiter geht der orthodoxe Rabbiner Michael J. Broyde, der das Beten in einem Minyan ebenfalls für eine Verpflichtung hält, von der Frauen aber entbunden seien:

„Communal prayer is a rabbinic obligation which is a time-based positive commandment. Women are not obligated in communal prayer

⁶⁴ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 94.

⁶⁵ A. WEISS, *Women at Prayer. A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups*, Hoboken 2001, S. 40.

⁶⁶ Raschi zu bPes 46a; Nachmanides: *Milhamot ha-Shem*, bMeg 5a; vgl. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 21.

⁶⁷ PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 283.

⁶⁸ bBer 6a; vgl. PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 284; Sigal unterstreicht seine These mit einer zweiten talmudischen Aussage, wonach jene, die sich nicht in die Synagoge begeben können, zur selben Uhrzeit beten sollen wie die Betenden in der Synagoge (vgl. bBer 8a).

under any circumstances according to Jewish law and, thus, do not count in the minyan/quorum required for that purpose; see Rabbi J. Karo, *Beit Yosef*, commenting in *Tur*, O. H. 55 and *Shulchan Aruch* O. H. 55, which state that ‘one cannot say kaddish with less than ten adult free males, and the same is true for kedusha and barkhu.’ Men are obligated to (at least) insure the presence of communal prayer with a minyan/quorum, and to themselves pray with a minyan/quorum whenever possible.⁶⁹

Andere Schlüsse aus den rabbinischen Quellen zieht Judith Hauptman, Talmud-Professorin am konservativen „Jewish Theological Seminary“ (JTS) in New York und Rabbinerin: „No Jew, according to Karo, has an obligation to public prayer.“⁷⁰ Hauptman stützt sich dabei auf eine Aussage aus dem *Schulchan Aruch*:

„‘A person should make every effort (*yishtaddel*) to attend services in a synagogue with a quorum; if circumstances prevent him from doing so, he should pray, wherever he is, at the same time that the synagogue service takes place’ ([*Orach Chajim*] 90,9). ‘Every effort’ is not synonymous with absolute obligation. Communal prayer is a preferred option, for reasons already made clear in the Talmud, but is not a requirement.“⁷¹

Demgegenüber interpretiert Moshe Feinstein *Orach Chajim* 90,9 als Verpflichtung zum Beten in einem Minyan, „and one should not deduce anything less from the *Shulchan Aruch*“.⁷² Diese sich über Jahrhunderte erstreckende kontroverse Diskussion impliziert eine entscheidende Aussage: Aus der rabbinischen Literatur geht zwar deutlich hervor, dass dem gemeinschaftlichen Gebet eine ausserordentlich hohe Bedeutung beigemessen wird,⁷³ doch die zentralen halachischen Werke

⁶⁹ M. J. BROYDE, *Communal Prayer and Women*, S. 387f.

⁷⁰ J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 397.

⁷¹ J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 397; Hauptmans Meinung wird auch von anderen rabbinischen Gelehrten des 20. und 21. Jahrhunderts vertreten, vgl. unter anderem A. Z. ZIVOTOF-SKY, *What’s the Truth about...Davening with a Minyan?*, in: *Jewish Action* 65/1 (2004), 4 Seiten, dort S. 2; B. GREENBERG, *On Women and Judaism*, S. 92 und 103.

⁷² *Iggerot Moshe, Orach Chajim* 2,27 (hebr.), zitiert nach A. Z. ZIVOTOF-SKY, *What’s the Truth about...Davening with a Minyan?*, S. 2.

⁷³ Vgl. beispielsweise bBer 6b: „R. Johanan sagte: Wenn der Heilige, gepriesen sei er, in das Bethaus kommt, und keine zehn [Personen] findet, gerät er sofort in Zorn“; „R. Hona sagte: Wer *hinter* dem Bethaus betet, heisst

enthalten keine ebenso deutliche, explizite Verpflichtung zum Beten in einem Minyan.

Interessant ist auch, dass verschiedene Teile des Gottesdienstes, beispielsweise das *Barechu* die *Keduscha* oder das *Kaddisch*, zwar ausschliesslich im Rahmen eines Minyans gesagt werden können, daraus in der rabbinischen Literatur jedoch keine Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Beten abgeleitet wird.⁷⁴ Vielmehr stehe, so der orthodoxe Rabbiner Ari Z. Zivotofsky, das gemeinsame Sprechen der Amida im Zentrum eines Minyans: „(...) the main halachic goal of praying with a minyan is to say Shemoneh Esrei simultaneously with a quorum.“⁷⁵ Zivotofsky stützt sich dabei auf die Mischna Berura:

„The prayer which one is required to pray with the congregation is, essentially, the eighteen-blessing prayer, i.e., this prayer should be prayed together by ten grown men. This is in contradiction to what the common people think, that the main purpose of praying with a group of ten people is only to enable one to hear *Kadish*, *Kedushah* and *Barechu*. In view of this supposition they are merely concerned that there should be ten people in the Synagogue. However, they are mistaken about this, as we have stated above. Consequently, one is obliged to hurry to get to the Synagogue, so as to reach there in time to pray the eighteen-blessing prayer together with the congregation.“⁷⁶

Frauen sind zum Amida-Gebet verpflichtet, und das gemeinsame Sprechen der Amida steht im Mittelpunkt des Gottesdienstes. In einem Minyan aber wurden die Frauen – und werden im traditionellen orthodoxen Judentum bis heute – dennoch nicht als Teil des Quorums gezählt. Mit Blick darauf sowie auf die umstrittenen halachischen Grundlagen zur Frage, ob es überhaupt eine generelle Verpflichtung zum Minyan gibt oder nicht, mutet es eigenartig an, Frauen vom Mi-

Gottloser“; bBer 8a: „Resch Laqisch sagte: Wer in einer Stadt ein Bethaus hat und nicht in dieses beten geht, heisst ein böser Nachbar; „So sagte auch R. Jehoschua ben Levi zu seinen Söhnen: Geht ins Bethaus morgens früh und [verweilet dort] abends spät, damit ihr lange lebet“.

⁷⁴ mMeg IV,3; vgl. auch M. E. RABINOWITZ, An Advocate's Halakhic Responses on the Ordination of Women, in: *Judaism* 33 (1984), S. 54–65, dort S. 59; A. WEISS, *Women at Prayer*, S. 39.

⁷⁵ A. Z. ZIVOTOFSKY, What's the Truth about...Davening with a Minyan?, S. 1; vgl. auch A. WEISS, *Women at Prayer*, S. 39.

⁷⁶ *Mischna Berura* 90,8 (hebr., zitiert nach der Ausgabe: *Mishnah Berurah*, Hebrew-English Edition, 20 Bände, Jerusalem 1980–2002).

nyan auszuschliessen.⁷⁷ Phillip Sigal spricht in diesem Zusammenhang von einem Minhag, der verändert werden könne.⁷⁸

„(...) on the basis of the attitude of the halakhah toward women in liturgical and other ritual matters, there is adequate precedent for modifying the existing *minhag* of not counting women as part of the prayer quorum.“⁷⁹

Argumente gegen den Einbezug von Frauen in das Minyan

„Hundert Frauen gleichen ja zwei Männern.“⁸⁰ Diese talmudische Aussage steht im Zusammenhang mit einer Diskussion über den *Zimmun*, die Aufforderung zum gemeinsamen Tischgebet, für das die Anwesenheit von mindestens drei Erwachsenen, traditionellerweise Männern, erforderlich ist. Obwohl sich diese Äusserung in bBer 45b ausschliesslich auf den *Zimmun* bezieht, verwenden Tossafisten und weitere rabbinische Gelehrten des Mittelalters sie als Grundlage für eine Verallgemeinerung: Sie ziehen daraus den Schluss, dass Frauen nicht nur vom *Zimmun*, sondern auch vom für das gemeinschaftliche Gebet erforderlichen Minyan sowie von allen anderen religiösen Handlungen ausgeschlossen seien, für welche es die Anwesenheit von עשרה („zehn“) braucht.⁸¹

⁷⁷ Für die Argumente der rabbinischen Gelehrten gegen und für den Einbezug von Frauen in das Minyan s. unten.

⁷⁸ Es gibt verschiedene Formen von Minhagim, auch solche mit bindendem Charakter (M. SHAPIRO, *Qeri'at ha-Thorah by Women*, S. 46ff.). *Minhagim* können im Bedarfsfall jedoch auch aufgegeben werden: „When a *minhag* is no longer of spiritual benefit it may be modified or abolished“ (PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 288f.).

⁷⁹ PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 283; vgl. auch S. 288f.

⁸⁰ bBer 45b; Lazarus Goldschmidt kommentiert in seiner ins Deutsche übersetzten Ausgabe das Wort „ja“ mit „da sie nicht dazu [zum *Zimmun*] verpflichtet sind“ (*Der Babylonische Talmud*, Band I, S. 197). Die Gelehrten der Gemara schliessen Frauen in bBer 45b vom *zimmun* aus, in bAr 3a jedoch verpflichten sie sie dazu; vgl. auch A. Z. ZIVOTOFSKY, *What's right with women and zimmun*, in: *Judaism* 42/4 (1993), S. 453–464, dort S. 457f. und 461.

⁸¹ A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 62; Raschi interpretiert die Diskussion in bBer 45b hingegen als Versuch der Gelehrten der Gemara, auch bei einer Anwesenheit von nur zwei Männern eine *Zimmun*-Möglichkeit zu schaffen: Da gemäss bAr 3a auch eine aus mindestens drei Frauen bestehende Gruppe einen *Zimmun* bilden kann, leitet er aus der Äusserung „hundert Frauen gleichen ja zwei Männern“ ab, dass möglicherweise auch zwei Männer

Als weiteres Argument gegen den Einbezug von Frauen in ein Minyan führen die rabbinischen Gelehrten auch die in der Tora beschriebenen Volkszählungen an, in welchen Frauen nicht mitgezählt werden.⁸² Auch die Verbindung der Minyanzahl zehn mit den zehn Kundschaftern in Num 14,27 und mit zehn der zwölf Söhne Jakobs in Gen 42,5 wird als Grund für den Ausschluss von Frauen aus dem Minyan gesehen. Ebenfalls Bezug auf die Tora nimmt der polnische Rabbiner und Gelehrte Josef ben Jehuda Engel (1859–1920), indem er zwischen einer Gemeinde – wofür es mindestens zehn Erwachsene bzw. Männer braucht – und den in der Tora beschriebenen Regelungen zum Besitz und Erben von Land einen Zusammenhang herstellt: „for land is what ultimately binds individuals together into a community“.⁸³ Da eine Tochter von ihrem Vater kein Land erbe, seien Frauen, so Engel, vom Gemeinde-Konzept ausgeschlossen.⁸⁴

Auch die von David ben Josef Abudarham vertretene Sicht, wonach die Frau wegen ihrer Verpflichtungen gegenüber dem Ehemann zeitlich eingeschränkt sei und deshalb nicht alle Gebote halten könne, gehört zu den Argumenten gegen den Einbezug von Frauen in das Minyan. Gedalja Felder, ehemaliger Oberrabbiner Torontos, ist etwa der Meinung, dass, um Teil der Gemeinschaft zu sein, jemand jederzeit vollumfänglich dafür verfügbar sein müsse.⁸⁵ Moshe Meiselman, ein in den USA lebender orthodoxer Rabbiner, stützt sich ebenfalls auf die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau im Judentum: während der Mann eher eine öffentliche Rolle innehat, komme der Frau eine eher

einen *Zimmun* bilden könnten (Raschi zu bBer 45a–b, vgl. A. A. FRIMER, Women and Minyan, S. 62).

⁸² *Hiddushe Batra zu Sefer ha-Masbir*, Ber 45b, 334; vgl. A. A. FRIMER, Women and Minyan, S. 62; vgl. beispielsweise Num 1,2.

⁸³ *Gilyone Ha-Shas zu bBer 45b* (hebr.), zitiert nach A. A. FRIMER, Women and Minyan, S. 62.

⁸⁴ Im Zusammenhang mit der Geschichte von Zelophchads Töchtern wird in der Tora eine Ausnahme von dieser Regelung festgehalten: Der Landbesitz eines Vaters, der keinen Sohn hat, wird an die Tochter vererbt (Num 27,7f.). Die jüdische Bevölkerung Europas, insbesondere auch jene, die sich zunehmend in den Städten niederliess, besass zu Lebzeiten Engels allerdings nicht prinzipiell Land.

⁸⁵ A. A. FRIMER, Women and Minyan, S. 62; anzumerken ist, dass auch viele Männer nicht jederzeit für ein Minyan verfügbar sind, zum Beispiel wegen beruflicher Verpflichtungen.

private Rolle zu.⁸⁶ Und schliesslich beziehen sich die rabbinischen Gelehrten auch auf die Regeln für *zeni'ut*, Bescheidenheit, und auf die damit zusammenhängende gebotene Trennung der Geschlechter.⁸⁷ Simcha Ha-Levi Bamberger zum Beispiel, ein im ausgehenden 19. Jahrhundert in Deutschland wirkender Rabbiner, erklärt: „Women are disqualified rabbinically from inclusion in a minyan even for those *mitzvot* in which they are obligated because association with them is improper“.⁸⁸

Auch die Tatsache, dass Frauen nicht zu allen Ritualen und Gebeten eines Gottesdienstes verpflichtet sind – beispielsweise müssen sie morgens weder Tefillin legen noch das Schma-Gebet sagen –, wird als Grund für den Ausschluss von Frauen aus dem Minyan angeführt. Doch auch die Veränderungen in der Amida trugen dazu bei. Das aufgrund von mBer 3,3 für Männer *und* Frauen verpflichtende Gebet war ursprünglich weder an einen bestimmten Text noch an exakte Zeiten gebunden.⁸⁹ Nachdem die 18 bzw. später 19 Segenssprüche für die Amida an Wochentagen sich zu einer festen institutionalisierten Form entwickelt hatten – sie sind vermutlich zur Zeit des Zweiten Tempels entstanden, als sich Betende zum Gemeindegebet zu versammeln⁹⁰ –, haben sich

⁸⁶ M. MEISELMAN, *Jewish Woman in Jewish Law*, New York 1978, S. 140.

⁸⁷ J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 409.

⁸⁸ *Responsa Zecher Simcha* 75 (hebr.), zitiert nach A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 61; Judith Hauptman weist darauf hin, dass sich *Zeni'ut* als Argument gegen den Einbezug von Frauen in ein Minyan in Synagogen mit einer Mechitza nicht anwenden lasse, weil dort die für die Einhaltung von *Zeni'ut* notwendige räumliche Trennung zwischen Mann und Frau vorhanden sei (J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 409). Ein Beispiel für den Einbezug von Frauen in ein Minyan trotz räumlicher Trennung ist das 2001 in Jerusalem gegründete sogenannte Partnership-Minyan „Shira Hadasha“: „The mehitzah (partition) in our synagogue runs down the middle of the room, so that the men's and women's sections are side by side. (...) Shira Hadasha has taken upon itself to begin those parts of the service that require a minyan when both ten men and ten women are present“ (Shira-Hadasha-Website: www.geocities.com/shira_hadasha [12. Oktober 2007]).

⁸⁹ Maimonides, *Mishneh Tora, Hil. Tefilla* I,1, vgl. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 20.

⁹⁰ *ENCYCLOPAEDIA JUDAICA*, 16 Bde, Jerusalem 1972, dort Bd. II, S. 839f.; A. WEISS, *Women at Prayer*, S. 37; bBer 28b–29a; der Talmud verwendet hier nicht den Begriff *Tefilla*, sondern *Schmone Esre*. Die Anzahl der Segenssprüche der Amida variiert am Schabbat und an Feiertagen.

auch die damit verbundenen rabbinischen Regeln verändert: „The rabbinical definition of the *mitzvah* of prayer introduces a set text and set times. Thus the rabbinical aspect of the duty of prayer is a time-bound *mitzvah* and women are exempt from it.“⁹¹

Argumente für den Einbezug von Frauen in das Minyan

„I have found in the name of R. Simha, ‘a slave and woman may be added (to a group) both for *tephila* (prayer) and *barukh elohainoo...*’“.⁹² Diese Aussage von Mordechai ben Hillel, eines rabbinischen Gelehrten des 13. Jahrhunderts, ist bis heute heftig umstritten, und auch die Quelle wurde immer wieder in Frage gestellt.⁹³ Doch in der rabbinischen Literatur finden sich auch unmissverständliche Bekenntnisse zur Möglichkeit des Einbezugs von Frauen in ein Minyan. „In matters that require ten, there are those who claim that since the obligation of women is equal to that of men, they may constitute the quorum“, erklärt zum Beispiel Meiri im ausgehenden 13. Jahrhundert.⁹⁴ Zu diesem Schluss kommt auch Aryeh A. Frimer, Rabbiner sowie Professor für Chemie an der israelischen Bar-Ilan-Universität. Er analysiert den Einbezug von Frauen in ein Minyan anlässlich verschiedener Gelegenheiten. Dazu gehören neben dem täglichen gemeinschaftlichen Gebet unter anderem das Lesen von *Megillat Esther* an Purim⁹⁵ oder das

⁹¹ R. BIALE, *Women and Jewish Law*, S. 20; vgl. auch Magen Awraham (Abschnitt „Verpflichtung zum Gebet“).

⁹² Mordechai zu *Berachot*, Anmerkung 173 (hebr.), zitiert nach PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 292, vgl. auch S. 287; *barukh elohainoo* (ברוך אלהינו): Tischgebet.

⁹³ PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 292; unter anderem hat Josef Karo diese Aussage Mordechai ben Hillels im *Shulchan Aruch* (Orach Chajim 55,1ff.) kommentiert: „(...) since it is a well-established Talmudic principle that slaves and women, generally, have the same standing with regard to mizvot, it follows that a woman, too, may complete a minyan“ (J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 403). Dennoch plädiert Karo dafür, Frauen nicht in ein Minyan einzubeziehen: „(...) Karo indicates that he does not reject Rabbenu Simhah's position because of halakhic insufficiency, but for a different reason altogether: that he does not wish to tamper with established practice (...)“ (J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 403).

⁹⁴ *Bet ha-Behira*, Meg 5a (hebr.), zitiert nach A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 56.

⁹⁵ bMeg 4a, bAr 2b–3a, vgl. A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 58f.

Märtyrertum, das bei Anwesenheit von zehn erwachsenen jüdischen Personen öffentlich wird und deshalb anderen Regeln untersteht als Märtyrertum in privatem Raum.⁹⁶ „Indeed the majority of poskim posit that women may constitute a minyan (...) when the purpose of the minyan is to ‘publicize’ a miracle or the performance of a mitzva.“⁹⁷ Das einzige relevante Kriterium für die Bildung eines aus Männern *und* Frauen bestehenden Minyans sei, dass beide dieselbe Verpflichtung gegenüber dem zu erfüllenden religiösen Gebot haben.⁹⁸ Frimer nennt in diesem Zusammenhang, wie erwähnt, unter anderem das Lesen von Megillat Esther an Purim und das öffentliche Märtyrertum, nicht aber das gemeinschaftliche Gebet: „Although women are obligated to pray, they are not obligated to participate in *public* prayer.“⁹⁹

Von einer halachischen Verpflichtung zur Amida einerseits und zum gemeinschaftlichen Gebet andererseits ausgehend, sowie auf die bis zum 16. Jahrhundert übliche Bezeichnung עשרה („zehn“) für das Minyan verweisend, plädiert Phillip Sigal für einen Einbezug von Frauen in das Minyan. Sigal stützt sich dabei in erster Linie auf die besondere Stellung, die das gemeinschaftliche Gebet in der rabbinischen Literatur einnimmt. Maimonides zum Beispiel habe die Meinung vertreten, dass Gott das Gebet einer Gruppe auch dann nicht verschmähen würde, wenn sich unter den Betenden Sünder befänden.¹⁰⁰ „In other words“, so Sigal, „collective virtue will outweigh individual inadequacy.“¹⁰¹

Die besondere Bedeutung des gemeinschaftlichen Gebets wird schon im Babylonischen Talmud hervorgehoben: Rabbi Eliezer, ein tannaitischer Gelehrter, missachtet bewusst eine Halacha de-Oraita, um den Anwesenden in seinem Bethaus zu einem Minyan verhelfen zu können:

⁹⁶ bSan 74b: „Was heisst öffentlich? R. Jaqob erwiderte im Namen R. Johananans: Öffentlich heisst es, wenn mindestens zehn Personen [anwesend sind]. – Selbstverständlich!?! – Es müssen Jisraeliten sein, denn es heisst: damit ich in der Mitte der Kinder Jisrael geheiligt werde [Lev 22,32]“; vgl. auch A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 60f.

⁹⁷ A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 69f.

⁹⁸ A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 56 und 61.

⁹⁹ A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 56; M. J. BROYDE, *Communal Prayer and Women*, S. 388; Abschnitt „Beten in einem Minyan: Verpflichtung oder ‘Befreiung’?“.

¹⁰⁰ *Mishneh Tora, Hil. Tefilla* VIII,1, vgl. PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 284.

¹⁰¹ PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 284.

Er befreit einen Sklaven, um ihn für das Minyan mitzählen zu können.¹⁰² Auf den Einwand des Tannaiten Rabbi Jehuda, dass er damit ein Gebot übertrete, entgegnet Rabbi Eliezer: „Anders ist ein Gebot für die Gemeinschaft“.¹⁰³ In seinem Kommentar zu dieser Talmudstelle erklärt der rabbinische Gelehrte Ascher ben Jechiel, auch bekannt unter dem Namen *Rosch* (ca. 1250–1327), dass die gemeinschaftliche Verpflichtung zu einem öffentlichen Gebot wichtiger sei als die individuelle Verpflichtung gegenüber einer Lehre aus der Tora.¹⁰⁴ Daraus zieht Sigal den Schluss: „For this reason alone, even if we found no independent reason to count women, it would be advisable for all congregations to do so at least when that is the only way to constitute a quorum.“¹⁰⁵

Auf die wichtige Funktion des Minyans als Rahmen für eine zu schaffende Öffentlichkeit weist auch Judith Hauptman hin: „But is not publicity, the tendering of honor and respect to God and human beings in greater numbers, the essence of minyan in all cases, and certainly in the case of public prayer?“¹⁰⁶ Mit Blick auf die in mMeg 4,3 aufgelisteten zehn Rituale, die ein Minyan erfordern, stellt sie zudem fest, dass die Tannaim und die Amoraim Frauen ausschliesslich für den *Zimmun* explizit ausschliessen.¹⁰⁷ Dies lässt den Schluss zu, dass Frauen grundsätzlich Teil eines Minyans sein können.¹⁰⁸ Da im Talmud in Bezug auf die übrigen neun Rituale keine Einschränkungen für Frauen geltend gemacht werden, stellt sich darüber hinaus die Frage, ob nicht davon ausgegangen werden kann, dass hier Männer *und* Frauen zum entsprechenden erforderlichen Minyan gezählt werden können.

¹⁰² bBer 47b, vgl. PH. SIGAL, Women in a Prayer Quorum, S. 290; die *Halacha de-Oraita* bezieht sich auf Lev 25,46: „(...) für immer mögt ihr sie zum Sklavendienst halten“. In der Mischna werden die Bedingungen genannt, unter welchen Sklaven befreit werden können (vgl. z. B. mQid I,2–3).

¹⁰³ bBer 47b.

¹⁰⁴ Rosch zu *Berachot*, 7,20, vgl. PH. SIGAL, Women in a Prayer Quorum, S. 290.

¹⁰⁵ PH. SIGAL, Women in a Prayer Quorum, S. 290, vgl. auch S. 287; vgl. auch die oben zitierte Erfahrung von Deborah Lipstadt (Text zu Fussnote 4).

¹⁰⁶ J. HAUPTMAN, Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication, S. 410.

¹⁰⁷ mBer VII,2, vgl. J. HAUPTMAN, Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication, S. 399f.

¹⁰⁸ J. HAUPTMAN, Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication, S. 399f.

Die Gelehrten der Gemara betonen, wie bereits erwähnt, die Wichtigkeit des gemeinschaftlichen Gebets. In diesem Zusammenhang steht auch die im Titel zitierte talmudische Aussage:

„Es wird gelehrt: Abba Benjamin sagte: Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört, denn es heisst: *den Gesang und das Gebet zu hören* [I Kön 8,28]; wo der Gesang, da auch das Gebet.“¹⁰⁹

Da Frauen aber traditionell nicht in das Minyan einbezogen werden, stellt sich unweigerlich die Frage, ob das Gebet der Frauen es nicht wert sei, erhört zu werden:

„Shall we say that women are equally obligated in prayer but men should have a better chance of having their prayers accepted because only they can form a minyan? Is this the way our Sages want to be understood?“¹¹⁰

Aus historischer Sicht lässt sich diese Frage kaum bejahen. Denn der Talmud enthält zahlreiche Hinweise darauf, dass Frauen in der damaligen Zeit das Bethaus besucht haben. So diskutieren die rabbinischen Gelehrten etwa über den Einbezug von Frauen in die Toralesung am Schabbat¹¹¹ oder über die Frage, wer den Priestersegen in einer Gemeinde entgegennimmt, die ausschliesslich von Kohanim bewohnt wird – die Antwort lautet: Frauen und Kinder¹¹² –, und sie halten fest, dass Frauen ihren auf dem Herd stehenden Kochtopf einer Nichtjüdin überlassen dürfen, um ins Bethaus zu gehen.¹¹³ Daraus lässt sich zwar nicht ableiten, dass Frauen zu den עשרה („zehn“), dem für das gemeinschaftliche Gebet notwendigen Quorum, gezählt wurden, es lässt aber den Schluss zu, dass auch an Wochentagen Frauen unter den Betenden in der Synagoge weilten.¹¹⁴

¹⁰⁹ bBer 6a.

¹¹⁰ J. HAUPTMAN, Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication, S. 401.

¹¹¹ bMeg 23a; vgl. V. RHEIN, Transforming Traditions: Halakhah, Women, and Kriat ha-Torah, in: J. GAZSI & A. PETÖ & Z. TORONYI (ed.), *Gender, Memory, and Judaism*, Budapest / Herne 2007, S. 67–73, dort S. 69.

¹¹² yBer 9b, vgl. S. SAFRAI, The Place of Women in First-century Synagogues, S. 2; CH. SAFRAI, The Minyan: Gender and Democracy, S. 116.

¹¹³ bAZ 38a, vgl. S. SAFRAI, The Place of Women in First-century Synagogues, S. 2; B. J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Atlanta 1982, S. 139ff.

¹¹⁴ Shmuel Safrai vertritt – unter anderem mit Verweis auf mMeg 4,3 und

Die Verpflichtung zu religiösen Geboten ist ein wesentliches Kriterium bei der Analyse der Rechte der Frau in der jüdischen Religionspraxis. Doch auch der soziale Status ist von entscheidender Bedeutung: „It should be noted that the views of the Aharonim have prevailed during a period – a long period to be sure – when, because of accepted, deeply ingrained social attitudes, no questions were raised challenging their views, at least not until very recently.“¹¹⁵ Als Josef Karo im 16. Jahrhundert das Minyan als erster rabbinischer Gelehrter explizit auf zehn *Männer* beschränkte, gestaltete sich die soziale Stellung von Mann und Frau grundlegend anders als im 20. und 21. Jahrhundert: Karos Entscheidung spiegelt die damaligen gesellschaftlichen Bräuche wider. Hingegen haben Generationen von Gelehrten vor Karo darauf verzichtet, sich beim Thema Minyan in Bezug auf Männer oder Frauen festzulegen.¹¹⁶ „Its evident intent was to avoid stigmatizing women with such a halakhic disqualification and rely instead on social attitudes to dictate the extent of women's participation in public prayer“, interpretiert Judith Hauptman die damalige Praxis.¹¹⁷ Die sich im Laufe der Zeit gewandelten sozialen Gegebenheiten rechtfertigten, so Hauptman, Veränderungen in Bezug auf die Rolle der Frau im Minyan:

„If a community recognizes that in all other spheres of life women occupy the same social standing as men, it becomes odd and even morally reprehensible to retain the notion of women's inferiority, with its attendant disabilities, in the religious arena alone – particularly where their social standing and acceptability is the explicitly governing factor in the formulation and application of the halakhah. There is no question that halakhic attitudes can, and do, change in response to evolving social attitudes. The challenge that remains is for the community to trip the switch and set the halakhic process in motion.“¹¹⁸

mBer 3,3 – die Meinung, dass Frauen im ersten Jahrhundert n. Chr. in das für das gemeinschaftliche Gebet notwendige Quorum einbezogen waren (vgl. S. SAFRAI, *The Place of Women in First-century Synagogues*, S. 1).

¹¹⁵ J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 406.

¹¹⁶ J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 400.

¹¹⁷ J. HAUPTMAN, *Some Thoughts on the Nature of Halakhic Adjudication*, S. 401.

¹¹⁸ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 100f.; vgl. auch N. B. JOSEPH, *Orthodoxy and Feminism*, S. 5.

Praxis im 20. und 21. Jahrhundert

Die oben zitierten unterschiedlichen Erfahrungen, die Chana Safrai und Deborah Lipstadt in einer Synagoge beim Warten auf den ersehnten „zehnten Mann“ gemacht haben, deuten das Spektrum der Spielräume in der Diskussion über einen möglichen Einbezug von Frauen in das Minyan an. Safrai und Lipstadt befanden sich beide in einer Synagoge, deren Mitglieder sich unter anderem an den Regeln des traditionellen orthodoxen Judentums orientieren.¹¹⁹ Für das Judentum ist der Begriff „Orthodoxie“ seit dem späten 18. Jahrhundert bekannt. Ab dem frühen 19. Jahrhundert wurde er als Abgrenzung zur während der Haskala entstandenen Reformbewegung verwendet. Das Wahren und Praktizieren von über viele Generationen überlieferten Traditionen prägen die Religionspraxis der Orthodoxie, die sich als Repräsentantin eines authentischen Judentums versteht.¹²⁰

Zu den in Europa verbreitetsten Richtungen des zeitgenössischen Judentums gehört auch die konservative Bewegung, in den USA als „Conservative Movement“ und in Israel als „Masorti“ bekannt. Die konservative Bewegung ist Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die Haskala in Europa und in den USA entstanden. Die Vertreterinnen und Vertreter der konservativen Bewegung sehen die Geschichte des Judentums als Prozess stetiger Veränderungen: „Luckily, what paves the way toward introducing changes is the fact that Jewish law itself underwent significant change over time in response to a social and ethical critique.“¹²¹ Deshalb sucht die konservative Bewegung, die sich wie die Orthodoxie zur Halacha bekennt, bei der Auslegung des Religionsgesetzes nach Wegen, dieses auch auf die Bedürfnisse der Gegenwart auszurichten und entsprechende Änderungen zuzulassen.¹²²

Das Reformjudentum, auch liberales oder progressives Judentum genannt, ist zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Folge der Aufklärung entstanden. Im Unterschied zum traditionellen Judentum, wie es sich bis zur Haskala gestaltet hatte, hält das Reformjudentum Veränderun-

¹¹⁹ D. E. LIPSTADT, *And Deborah Made Ten*, S. 207; CH. SAFRAI, *The Minyan: Gender and Democracy*, S. 113f.

¹²⁰ ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Band 12, S. 1486ff.

¹²¹ J. HAUPTMAN, *Women and the Conservative Synagogue*, in: S. GROSSMAN & R. HAUT (ed.), *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 159–181, dort, S. 177.

¹²² ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Band 5, S. 901ff.

gen in Religionsgesetz und -praxis für legitim.¹²³ Die Bewegung, die unterschiedliche Ausprägungen kennt, betrachtet im Unterschied zum orthodoxen und konservativen Judentum die schriftliche Lehre nicht als göttliche Offenbarung, sondern bekennt sich zu einem Judentum als eine göttlich inspirierte und von Menschen konzipierte Religion. Der liberale Gottesdienst wird im Unterschied zum Gottesdienst in orthodoxen sowie auch in vielen konservativen jüdischen Gemeinden nicht vorwiegend auf Hebräisch und Aramäisch, sondern in der jeweiligen Landessprache abgehalten.¹²⁴

Das Minyan im orthodoxen Judentum

Die von Josef Karo im 16. Jahrhundert geprägte Definition eines Minyans als Gruppe von zehn erwachsenen jüdischen Männern gilt im traditionellen orthodoxen Judentum des 21. Jahrhunderts als Norm:

„From the Orthodox point of view, it is clear that *halakhah* cannot endure the sort of egalitarian service that is now commonplace in the Conservative and Reform movements. By all Orthodox accounts, *halakhah* prohibits the inclusion of women in the requisite *minyan* of ten as well as the mingling of the sexes during the synagogue service.“¹²⁵

Begründet wird diese Praxis mit den unterschiedlichen Rollen und Aufgaben von Mann und Frau: „The exclusion is an affirmation of the halakhic pattern that the family shall be the wife’s concern and the community the husband’s concern.“¹²⁶ Hinzu kommen die unterschiedlichen religiösen Verpflichtungen, die Männer und Frauen im Judentum haben.¹²⁷

¹²³ ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Band 14, S. 23ff.

¹²⁴ B. ALDER & B. GERBER et. al., *Geschichten aus der Empore. Auf den Spuren jüdischer Frauen in Basel*, Bern 1999, S. 19.

¹²⁵ M. SHAPIRO, *Qeri’at ha-Thorah by Women*, S. 2; Mendel Shapiro, ein in Jerusalem lebender Rechtsanwalt und orthodoxer Rabbiner, hat eine umfassende halachische Analyse zum Thema Toravorlesung durch Frauen publiziert. Wo die Mitglieder einer Betgemeinschaft die Option, Frauen in die Toravorlesung einzubeziehen, thematisierten und sich darüber einigten, spreche, so Shapiros Ergebnis, aus halachischer Sicht nichts gegen eine entsprechende Praxis (M. SHAPIRO, *Qeri’at ha-Thorah by Women*, S. 26).

¹²⁶ E. RACKMAN, *Modern Halakhah for our Time*, New Jersey 1995, S. 66.

¹²⁷ M. M. BRAYER, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psycho-historical Perspective*, New Jersey 1986, S. 203.

Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts haben orthodoxe jüdische Frauen zunehmend zur Bildung von Betgemeinschaften angeregt, die ausschliesslich aus Frauen bestehen.¹²⁸ Doch selbst orthodoxen Frauen-Betgemeinschaften, die, weil sie das Minyan als Gruppe von zehn Männern definieren, sich selbst weder als Minyan deklarieren noch jene Gebete sprechen, die die Anwesenheit von zehn Männern erfordern, wurde in den Anfängen mit scharfer Kritik begegnet.¹²⁹ Viel Beachtung wurde einer 1984 verfassten Stellungnahme Moshe Feinstein's zu Frauen-Betgemeinschaften geschenkt:

„In a responsum written by his grandson, in his name, Rabbi Feinstein said that, in theory, they are permissible, but only when they are clearly not *minyanim*, and not *'tzibbur'*, and only when the women comprising the groups are 'righteous women' (*tzidkaniot*), and are praying in this manner only 'for the sake of heaven'. (...) It created such a furor that Rabbi Feinstein later issued a short 'clarification', in which he emphasized that what he had said applied only to groups of women that were 'righteous' and that, in reality, it is almost impossible to find such groups. He added that it is also impossible to find such groups of men. However, he did not suggest that men, if they are not 'righteous', may not pray together.“¹³⁰

Feinstein's Auslegung wird im frühen 21. Jahrhundert von einer Mehrheit der orthodoxen Frauen befolgt.¹³¹ Doch es gibt auch Stellung-

¹²⁸ B. GREENBERG, *On Women and Judaism*, S. 9.

¹²⁹ S. HESCHEL (ed.), *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983, S. XIV; R. HAUT, Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue, in: S. GROSSMAN & R. HAUT (ed.), *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 135–157, dort S. 140; N. B. JOSEPH, Orthodoxy and Feminism, S. 2; bis zu diesem Zeitpunkt hatte es in der halachischen Literatur kein explizites Verbot für das gemeinsame Beten unter Frauen gegeben (R. ADLER, Innovation and Authority. A Feminist Reading of the „Women's Minyan“ Responsum, in: W. JACOB & M. ZEMER [ed.], *Gender Issues and Jewish Law. Essays and Responsa*, New York 2001, S. 4–32, dort S. 10 und 13).

¹³⁰ Unveröffentlichtes Responsum, zitiert nach R. HAUT, Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue, S. 146.

¹³¹ R. HAUT, Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue, S. 141; ähnlich wie Feinstein argumentierten auch fünf Rabbiner der amerikanischen Yeshiva University, die ebenfalls 1984 ein Responsum gegen Frauen-Minyanim veröffentlichten (R. HAUT, Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue, S. 146ff.; R. ADLER, Innovation and Authority, S. 12ff.).

nahmen orthodoxer Rabbiner, die gegenüber den Anliegen von Frauen aufgeschlossener Positionen einnehmen. Dazu gehört ein Responsum des damaligen aschkenasischen Oberrabbiners Israels Shlomo Goren aus dem Jahr 1974, das zu einer aus dem amerikanischen Baltimore stammenden Anfrage Stellung nimmt.¹³² Goren bezieht sich darin auf die Meinung des Tossafisten Rabbenu Tam (12. Jahrhundert), wonach Frauen über Gebote, zu welchen sie nicht verpflichtet sind, die sie aber freiwillig einhalten möchten, den entsprechenden Segensspruch sprechen dürfen.¹³³ Auf dieser Grundlage erlaubte Goren Betgemeinschaften, die ausschliesslich aus Frauen bestehen, die Durchführung vollständiger Gottesdienste und damit auch das Sprechen jener Gebete, die traditionell die Anwesenheit von zehn Männern erfordern.¹³⁴ Mit einem anderen Argument begründete der amerikanische Rabbiner und Publizist Eliezer Berkovits Anfang neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts seine positive Haltung gegenüber Frauen-Betgemeinschaften, die einen vollständigen Gottesdienst abhalten möchten:

„The reason for the exclusion of women from the *tefillah be-tzibbur*

¹³² Auch dieses Responsum wurde nie veröffentlicht und von Shlomo Goren später wieder zurückgezogen (A. A. FRIMER, *Women's Prayer Services – Theory and Practice*, in: *Tradition* 32:2 [1998], S. 5–118, dort S. 7f.).

¹³³ Da der Name Gottes nicht umsonst ausgesprochen werden darf, gilt ein Sprechen von Gebeten, zu welchen eine Person nicht verpflichtet ist, in der rabbinischen Literatur als heikel (Berakhah le-Vattalah; M. SHAPIRO, *Qeri'at ha-Thorah by Women*, S. 4; A. A. FRIMER, *Women's Prayer Services – Theory and Practice*, S. 8). Beachtlich ist ein Responsum des früheren sephardischen Oberrabbiners Israels Ovadia Yosef. Er erklärte, dass für Frauen, die sich in Bezug auf das Beten freiwillig für das Halten jener Gebote, zu welchen sie nicht verpflichtet sind, entscheiden, dieselben Regeln gelten wie für Männer. Demzufolge müssen sie beispielsweise ein Gebet, das sie vergessen haben, nachholen bzw. wiederholen (*Jabia Omer*, Abschnitt 6, *Orach Chajim* 18, vgl. D. KLAPPNER, *Who Should Pray, and Why?*, S. 22). In einer 1976 veröffentlichten Stellungnahme hatte demgegenüber Moshe Feinstein Frauen das freiwillige Ausüben von Geboten, von welchen sie entbunden sind, untersagt, „not because he regards this as categorically forbidden but because ‘the desire comes out of a rebellion against God and his Torah’“ (*Iggerot Moshe Orach Chajim* 4,49, vgl. R. ADLER, *Innovation and Authority*, S. 9).

¹³⁴ R. HAUT, *Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue*, S. 141f.; Shlomo Goren zog das Responsum 1989 offiziell zurück; seine Stellungnahme habe, so Goren, rein theoretischen Charakter gehabt (R. HAUT, *Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue*, S. 154; R. ADLER, *Innovation and Authority*, S. 28f.).

(communal prayer) can only be that the rabbis would not allow men and women to pray together. If that is so, one might give serious consideration to the halakhic possibility of a female minyan, i.e., of allowing the recitation of *Kedusha* and *Barhu* at women's prayers services in the presence of a minimum of ten women.¹³⁵

Das Minyan im konservativen Judentum

Seit 1973 ist es in den Gemeinden der konservativen Bewegung möglich, in einem Gottesdienst Frauen in ein Minyan einzubeziehen, und ein Jahr später wurde für alle synagogalen Bereiche eine Gleichstellung von Mann und Frau beschlossen.¹³⁶ Die Umsetzung dieser vom „Committee on Jewish Law and Standards“ (CJLS), einem aus Rabbinern bestehenden Gremium, gefällten Entscheidung ist allerdings jeder Gemeinde selbst überlassen.¹³⁷ Das erklärt, weshalb es auch noch über 30 Jahre später, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, konservative jüdische Gemeinden gibt, an deren Gottesdiensten Frauen nicht gleichberechtigt mit den Männern teilnehmen können.¹³⁸ Der Einbezug von Frauen in das Minyan wurde in der konservativen Bewegung zudem auch weiterhin kontrovers diskutiert und auch heftig kritisiert.¹³⁹ Als das CJLS im Juni 2002 noch einmal schriftlich dazu Stellung nahm, enthielten sich bei der Verabschiedung des Papiers noch immer zwei Rabbiner der Stimme.¹⁴⁰

¹³⁵ E. BERKOVITS, *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey 1990, S. 83.

¹³⁶ Vgl. unter anderen J. HAUPTMAN, *Women and the Conservative Synagogue*, S. 172; D. J. FINE, *Women and the Minyan. Committee on Jewish Law and Standards of the Rabbinical Assembly*, 2002, S. 1f.; allerdings können Frauen im konservativen Judentum erst seit 1983 Rabbinerinnen werden und seit 1987 Kantorinnen (J. HAUPTMAN, *Women and the Conservative Synagogue*, S. 173 und 176); andere Quellen sprechen in Bezug auf den Entscheid, Frauen zu ordinieren, vom Jahr 1984 (vgl. unter anderen R. ALPERT, Preface to the North American Edition, in: S. SHERIDAN [ed.], *Hear our Voice. Women in the British Rabbinate*, Columbia 1998, S. XIII–XIV, dort S. XIII; P. BEBE, *Isha*, S. 254).

¹³⁷ „The Committee on Jewish Law and Standards of the Rabbinical Assembly provides guidance in matters of halakhah for the Conservative movement. The individual rabbi, however, is the authority for the interpretation and application of all matters of halakhah“ (D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 1).

¹³⁸ Dies gilt beispielsweise für viele konservative jüdische Gemeinden in Grossbritannien und Schweden.

¹³⁹ Vgl. unter anderen A. A. FRIMER, *Women and Minyan*, S. 69.

¹⁴⁰ Insgesamt 17 CJLS-Rabbinerinnen und -Rabbiner haben an der Ab-

Auch die grosse Zahl und die Unterschiedlichkeit der Argumente für einen Einbezug von Frauen in ein Minyan zeugen von der kontroversen Diskussion des Themas innerhalb der konservativen Bewegung. Uneinigkeit besteht insbesondere in der grundlegenden Frage, ob Frauen zum gemeinschaftlichen Gebet verpflichtet sind. Philip Sigal bejaht diese Frage in seiner 1977 erschienenen Stellungnahme klar:

„(...) In the light of all of these considerations – that a woman is obligated to public worship; that when one is obligated, one can contribute to the public’s fulfilling its obligation; in order to remove the stigma of a woman not even enjoying the ritual status of a *mamzer* who may be counted in a minyan; and not to classify her with a Karaite who may not be counted – it would appear that the time has come to declare that women may help constitute a community of worshippers in order to fulfill the great mitzvah of public worship.“¹⁴¹

Joel Roth, konservativer Rabbiner und Mitglied des CJLS, hingegen vertritt die Meinung, dass Frauen nicht zum gemeinschaftlichen Gebet verpflichtet seien. Ähnlich wie Ovadia Yosef ist Roth aber der Meinung, dass sich Frauen freiwillig für das Halten von Geboten, von welchen sie entbunden sind, entscheiden können. Tun sie das, gelten, so Roth, für sie nicht nur – wie bei Yosef – dieselben Pflichten, sondern auch dieselben Rechte. Damit schafft Joel Roth allerdings zwei Kategorien von Frauen: Solche, die sich für das Einhalten von Geboten, von welchen sie entbunden sind, entscheiden und deshalb in einem Minyan als vollwertiges Mitglied gezählt werden, und solche, die Gebote, von welchen sie entbunden sind, nicht befolgen und deshalb auch nicht in ein Minyan einbezogen werden können.¹⁴² Judith Hauptman kritisiert diese Argumentation scharf, insbesondere auch, weil sie die Verpflichtung von Frauen zum Gebet, wie sie die Mischna überliefert, ausser Acht lässt:

„Why should a woman have to assume voluntarily an obligation to pray if, from the time of the Mishnah on, she already had one? Ignoring such a longstanding and substantial obligation distorts the tradition’s rather sympathetic view of women, their need to pray, and its general

stimmung teilgenommen; in der Abstimmung von 1973 hatten neun Rabbiner für und vier gegen den Einbezug von Frauen in ein Minyan gestimmt (D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 1f.).

¹⁴¹ PH. SIGAL, *Women in a Prayer Quorum*, S. 289.

¹⁴² J. HAUPTMAN, *Women and the Conservative Synagogue*, S. 173f.

recognition of their obligation to do so. Moreover, it is ironic that, while the right wing Orthodox establishment chides women for not fulfilling time-honored halakhic requirements to pray, the Conservative movement – basing itself on the very same codes – announces to the world just the opposite, that, although women are not required to pray, they can take this obligation upon themselves!¹⁴³

Hauptman und viele andere Exponentinnen und Exponenten der konservativen Bewegung argumentieren zudem mit der sich seit talmudischer Zeit gewandelten sozialen Stellung der Frau: „The practice of excluding women from counting in the minyan and from active participation in the liturgy developed due to social influences rather than from the law itself.“¹⁴⁴ Der JTS-Talmud-Professor und Rabbiner Mayer E. Rabinowitz beispielsweise erklärt:

„The basic criteria qualifying one to be included in a minyan are: 1) ‘gedolim’ – belonging to the class of adults, and 2) ‘bnei chorin’ – free individuals. In the rabbinic period women were at a certain age classified as adults, but never as being completely free, because they started life as being legally subservient either to father or brother, and, when married, to their husbands. No one in our society today can reasonably argue that a woman is not as legally free as a man. Nor would any one today challenge her status as an adult. The criteria for eligibility to be counted in a minyan have therefore not changed. What has changed is the reality which now enlarges the number of those who meet the criteria.“¹⁴⁵

Uneinigkeit besteht auch in der Frage, ob sich die Sprache der Mischna – עשרה („zehn“) anstelle von „zehn Männern“ – als Bekenntnis zu einer allfälligen späteren Gleichstellung von Frau und Mann auslegen lässt. Der konservative Rabbiner David J. Fine verneint diese Frage am Schluss seiner im Jahr 2002 publizierten Stellungnahme klar:

¹⁴³ J. HAUPTMAN, *Women and Prayer*, S. 98; vgl. auch D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 17; andere Rabbiner der konservativen Bewegung wiederum sind der Meinung, dass „Verpflichtung“ in Bezug auf das Minyan kein relevantes Thema sei (D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 17, und M. E. RABINOWITZ, *An Advocate’s Halakhic Responses on the Ordination of Women*, S. 59).

¹⁴⁴ D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 16f.; vgl. auch J. HAUPTMAN, *Women and the Conservative Synagogue*, S. 173 und 177.

¹⁴⁵ D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 7; *gedolim* und *bne chorin* sind bei Fine in hebräischen Buchstaben geschrieben.

„(...) there was never an intent to count women equally with men in the minyan until now. This is a new development of Jewish law, alBet a development that is fitting and proper. (...) According to this new proposal, the counting of women equally with men in the minyan (...) is a result of historical and sociological development“.¹⁴⁶

Das Minyan im Reformjudentum

1845/46, fast 130 Jahre vor der konservativen Bewegung, hat sich die Reformbewegung für den Einbezug von Frauen in das Minyan entschieden. An einer Rabbinertagung in Breslau begründete der liberale Rabbiner David Einhorn (1809–1879) diesen Entscheid mit einer religiösen Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb des Reformjudentums:

„Die Tagung der Rabbiner verkündet, dass Frau und Mann alle religiösen Rechte und Pflichten betreffend gleich sind: dass die Frau zu allen Geboten verpflichtet ist, die zu einer bestimmten Zeit erfüllt werden müssen, insofern diese Gebote für uns noch Bedeutung haben und praktiziert werden; aus dem Gebet wird der Segen ‘Dass er mich nicht als Frau geschaffen hat’ ausgelassen; die Frau ist verpflichtet, von ihrer Jugend an am Religionsunterricht und am öffentlichen Gebet teilzunehmen und wird zum Minyan gezählt; wie der Mann gilt die Frau mit 13 Jahren als erwachsen (religionsmündig).“¹⁴⁷

Damit wurden Frauen zwar zum Minyan gezählt. Von einer umfassenden Gleichstellung war das Reformjudentum damals aber dennoch weit entfernt: „In fact, Reform temples were male turf as surely as were Orthodox synagogues.“¹⁴⁸ Dies galt auch noch nach dem 1922 von der Rabbinerversammlung der amerikanischen Reformbewegung gefällten Entscheid, den Rabbinatsberuf auch für Frauen zu öffnen: Martha Neumark wurde im selben Jahr zwar zum Studium am Hebrew Union

¹⁴⁶ D. J. FINE, *Women and the Minyan*, S. 23

¹⁴⁷ *We'idot ha-Rabbanim be-Germania ba-Schanim 1844–1846*, Jerusalem 1986, S. 65 (hebr.), zitiert nach D. GOLINKIN, Die Stellung der Frau in der Halacha im 20. Jahrhundert – Acht Zugänge. In: *Religionen in Israel* Nr. 4 (1999), S. 64–74, dort S. 73.

¹⁴⁸ R. GEFFEN MONSON, The Impact of the Jewish Women's Movement on the American Synagogue: 1972–1985, in: S. GROSSMAN & R. HAUT (ed.), *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 227–236, dort S. 234.

College in Cincinnati zugelassen, die Ordination aber wurde ihr verweigert.¹⁴⁹ Die Argumente liberaler Exponenten gegen eine Umsetzung des Bekenntnisses zur Gleichberechtigung waren ähnlich wie später die Argumente gegen einen vermehrten Einbezug von Frauen in die Religionspraxis innerhalb des konservativen und orthodoxen Judentums. Als Hinderungsgrund für die Ordination von Frauen wurden beispielsweise die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau sowie der traditionelle häusliche Aufgabenbereich der Frau angeführt. Weil Frauen von zeitgebundenen positiven Geboten entbunden seien, so ein weiteres Argument, könnten sie entsprechende Gebete im Gottesdienst nicht – im Sinne eines Vorbeters – für die ganze Gemeinde sprechen.¹⁵⁰

1972 schliesslich wurde innerhalb der Reformbewegung der USA mit Sally Priesand die erste Frau ordiniert.¹⁵¹ Seither gestaltet sich das religiöse Leben in liberalen jüdischen Gemeinden für Frauen und Männer zunehmend gleichberechtigt. Es handelt sich dabei jedoch um eine Entwicklung, die, in erster Linie durch Frauen, während vielen Jahrzehnten erkämpft werden musste: „This change did not evolve without difficulty, however, because the power of precedent can be as strong as law.“¹⁵²

¹⁴⁹ R. ALPERT, Preface to the North American Edition, S. XIII; ähnlich war es Henrietta Szold ergangen, die 1903 ihr Studium am konservativen JTS in New York erst aufnehmen konnte, nachdem sie sich verpflichtet hatte, auf eine Ordination zu verzichten (B. ALDER & B. GERBER et. al., *Geschichten aus der Empore*, S. 32).

¹⁵⁰ P. BEBE, *Isha*, S. 255; diese von Jacob Z. Lauterbach (Rabbiner, 1873–1942) vertretene Ansicht steht im Widerspruch zu David Einhorn's Bekenntnis zur religiösen Gleichstellung von Mann und Frau.

¹⁵¹ R. ALPERT, Preface to the North American Edition, S. XIII; seit den siebziger Jahren wird in der Reformbewegung der USA, Englands und Israels eine wachsende Zahl von Frauen ordiniert; zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab es rund 400 Rabbinerinnen (P. BEBE, *Isha*, S. 254). Die weltweit erste Rabbinerin war jedoch die in Berlin lebende Regina Jonas (1902–1944). Der Absolventin der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wurde im Auftrag des liberalen Rabbinerverbands im Dezember 1935 – fünf Jahre nach Studienabschluss – vom liberalen Rabbiner Max Dienemann eine Privatordination verliehen (B. ALDER & B. GERBER et. al., *Geschichten aus der Empore*, S. 32; P. BEBE, *Isha*, S. 254).

¹⁵² R. GEFFEN MONSON, *The Impact of the Jewish Women's Movement on the American Synagogue*, S. 235; für liberale Rabbinerinnen ist es in Europa auch im 21. Jahrhundert noch wesentlich schwieriger, eine Stelle zu finden, als für ihre männlichen Kollegen (mündliche Auskunft von Debbie Young,

Theorie und Praxis

Können Frauen in das für ein gemeinschaftliches Gebet erforderliche Quorum einbezogen werden oder nicht? Eine klare, eindeutige Antwort auf diese Frage gibt es nicht. Doch eine kritische Analyse und eine sich an den Bedürfnissen des 21. Jahrhunderts orientierende Auslegung rabbinischer Quellen sowie die Berücksichtigung der im Laufe der Zeit erfolgten sozialen Veränderungen eröffnen Möglichkeiten für einen Einbezug von Frauen in das Minyan.

Zu den entscheidenden Grundlagen in dieser Frage gehört sicherlich die Tatsache, dass die Definition עשרה („zehn“) für das für ein gemeinschaftliches Gebet erforderliche Quorum bis ins 16. Jahrhundert nicht explizit von Männern sprach und deshalb Frauen ebensowenig explizit ausschloss. Auch die noch immer umstrittene Frage, ob es halachisch überhaupt eine Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Gebet gibt, ist wesentlich, und auch hier sind die rabbinischen Quellen, die explizit von einer Verpflichtung zum Gemeindegebet sprechen, verhältnismäßig jung. Die Quellen lassen aber durchaus auch den Schluss zu, dass es halachisch keine entsprechende Verpflichtung gibt. In diesem Fall lässt sich kaum rechtfertigen, Frauen aus einer ursprünglich auf Freiwilligkeit basierenden Minyan-Tradition auszuschließen. Hinzu kommt, dass die für einen Gottesdienst relevanten Gebote, von welchen Frauen ausdrücklich entbunden sind – das *Schma Jisrael* einerseits und das Legen von Tefillin andererseits¹⁵³ – gar kein Minyan erfordern, und dass das Wesentliche eines Minyans das gemeinsame Sprechen der Amida ist, zu der Frauen verpflichtet sind.

Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wird sehr viel über die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis geforscht: Frauen und Männer zeigen immer wieder neue Möglichkeiten auf, Frauen mehr in die tägliche Religionspraxis einzubeziehen. Der Schritt von der Forschung in die Praxis erweist sich aber häufig als schwierig. Bezugnehmend auf mutige und innovative Vorschläge von Blu Greenberg, der Präsidentin der Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA), angesichts religiöser Bedürfnisse orthodoxer Frauen,¹⁵⁴ entgegnet etwa Judith Romney Wegner, Professorin für Religionswissenschaft in den

Rabbinats-Studentin am Leo Baeck College in London, Januar 2006).

¹⁵³ mBer III,3.

¹⁵⁴ Vgl. unter anderen B. GREENBERG, *On Women and Judaism*, S. 54, 92, 96f. und 101.

USA: „(...) it is one thing to claim that such reforms are theoretically feasible within the spirit of Halakhah and quite another to persuade those who call the halakhic shots to respond in practice to Greenberg’s suggestions.“¹⁵⁵ Wegner hat zweifellos recht. Dennoch sind dieses kreative und visionäre Denken sowie ein sich an den Mechanismen der Halacha orientierendes konkretes Aufzeigen möglicher Schritte eine unabdingbare Voraussetzung für den Weg in eine lebende Praxis.

„There is no flexibility like that of the *halakhah*“, hatte der frühere sephardische Oberrabbiner Tel Avivs, Chaim David Halevi, einst gesagt.¹⁵⁶ In Blu Greenbergs legendär gewordenen Worten ausgedrückt heisst das: „Where there is a rabbinic will, there is a halachic way“.¹⁵⁷ Auch in Bezug auf das Thema „Frau und Minyan“ trifft dies zu.

¹⁵⁵ J. R. WEGNER, *Chattel or Person?*, S. 185; vgl. auch J. B. WOLOWELSKY, *On Kohanim and Uncommon Aliyyot*, in: *Tradition* 39/2 (2005), S. 59–65, dort S. 64.

¹⁵⁶ *Aseh Lekha Rav*, Bd. 7, Teil 54, S. 238 (Tel Aviv 1986, hebr.), zitiert nach M. WALZER & M. LORBERBAUM & N. J. ZOHAR (ed.), *The Jewish Political Tradition*, S. 297; vgl. Abschnitt „Die jüdische Frau in der rabbinischen Literatur“.

¹⁵⁷ Zitiert nach: D. REIFMAN, Tamar Ross, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism* (Review Essay), in: *Modern Judaism* 26/1 (2006), S. 101–108, dort S. 103; vgl. auch B. GREENBERG, *On Women and Judaism*, S. 44.

Valérie Rhein

Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»?

Abstract

Talmud Torah is viewed as a central commandment in Judaism. This paper considers the origins of this mitzvah and focuses on the history of women's access to Torah study from antiquity to the present. For centuries women were barred from studying the Talmud and other rabbinic literature even though the Mishnah (Sotah 3:4) transmitted conflicting opinions on the propriety of women's religious education. An analysis of the relevant sources shows that restrictions on women's Torah study have been rooted to a great extent in social conventions. After tracing the radical shift vis-à-vis women and Talmud Torah that began in the mid-19th century, the paper concludes with an overview of contemporary female Jewish scholars, their professional opportunities, and the impact of expanded access to education on Modern Orthodoxy in the United States and Israel.

«Er [Rabbi Jochanan] pflegte zu sagen: Wenn du viel Tora gelernt hast, so überhebe dich deshalb nicht, denn dazu bist du ja erschaffen worden, indem die Menschen [הבריות] nur deshalb mit dem Leben beschenkt wurden, damit sie dem Studium der Tora obliegen.»¹

Talmud Tora, das Studieren und Lehren der Tora und der rabbinischen Literatur, gilt im Judentum als eines der 613 Ge- und Verbote der Tora² und nimmt einen zentralen Stellenwert ein.³ Es handelt sich dabei um eines der Gesetze, die für den Mann, nicht aber für die Frau verpflichtend sind und ihr in der Folge weitgehend vorenthalten blieben.⁴ Ausgehend von diesen Gegebenheiten sowie von teilweise kontroversen Diskussionen in der Literatur der Tannaiten und Amoräer sollen im Folgenden die halachischen Grundlagen sowie die historische Entwicklung des Zugangs der Frau zu jüdischer Bildung analysiert werden: Was hatte die Rabbinen dazu bewogen, sie von Talmud Tora auszuschliessen und ihr stattdessen nur jenes Wissen zu vermitteln, das in ihren Augen für die jüdische Identität der Frau und die Sicherung der Tradition notwendig war? Was führte ab dem 19. Jahrhundert dazu, sie zunehmend an der prestigeträchtigen Kultur des Quellenstudiums

teilhaben zu lassen, und wie begründeten die rabbinischen Autoritäten diesen Meinungswandel?

Zeitlich liegen die Schwerpunkte dieses Artikels in der Antike bzw. Spätantike (Teil 1) sowie im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert (Teil 3), skizziert werden aber auch die wichtigsten Entwicklungen in Mittelalter, früher Neuzeit sowie im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Teil 2). Für die Gegenwart richtet sich der Blick hauptsächlich auf das orthodoxe Judentum der USA und Israels, weil wandelnde Traditionen des Judentums sich seit der Schoa in diesen beiden grossen jüdischen Zentren am deutlichsten manifestieren.⁵ Nach einer Übersicht zu den einschlägigen Quellen zu Talmud Tora für die Frau seit der Antike werden Entwicklungen betrachtet, die sich aus dem umfassenden Zugang zu den rabbinischen Schriften in jüngerer Zeit ergaben: Wer sind die jüdischen Frauen, die sich seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert auch beruflich mit Talmud Tora beschäftigen, und wie wirkt sich dieser Wandel auf das Judentum der Gegenwart aus? Neben der Quellenanalyse wird das Thema «Talmud Tora für die Frau» insbesondere auch aus sozialwissenschaftlicher und religionssoziologischer Perspektive beleuchtet. Der Zugang der Frau zu jüdischer Bildung und dessen Veränderungen seit der Antike können denn auch nur in Korrelation mit anderen Aspekten, welche die Stellung der Frau im Judentum sowie in der allgemeinen Gesellschaft bestimmten und bestimmen, betrachtet werden.

Die Analyse der Entwicklungen von Talmud Tora für die Frau seit der Antike veranschaulicht, dass die in der rabbinischen Literatur verankerten Restriktionen gegenüber einer umfassenden religiösen Bildung der Frau primär auf gesellschaftlichen Konventionen beruhen. Besonders deutlich wird dies ab dem 19. Jahrhundert anhand der Argumente, mit welchen Rabbiner für einen Zugang der Frau zu Talmud Tora plädieren. In der bisherigen Forschung zur religiösen Bildung der Frau⁶ wurde dem Talmud-Tora-Gebot für den Mann wenig Beachtung geschenkt. Eine parallele Betrachtung verdeutlicht, wie die Tannaiten und Amoräer sich für das Talmud-Tora-Gebot auf Toraverse stützen, die sich an das ganze Volk – ישראל – oder an die mit «Kinder» (Söhne und Töchter) übersetzbaren בנים richten und die Mizwa in der Folge ungewöhnlich explizit in Abgrenzung gegenüber der Nichtverpflichtung der Frau definieren. Eine der wichtigen Quellen für die Definition des Talmud-Tora-Gebots für den Mann – Deuteronomium 11,19 – dient den Rabbinen auch für das Entbinden der Frau von dieser Mizwa.

Teil 1: Antike

Das Gebot von Talmud Tora in der rabbinischen Literatur

Seit tannaitischer Zeit betonten die Rabbinen die besondere Bedeutung von Talmud Tora, und die rabbinische Literatur enthält dazu eine Fülle von Texten. Im Traktat Pea der Mischna zum Beispiel steht:

«Von folgenden Dingen genießt der Mensch [אדם] die Früchte in dieser Welt, und das Kapital bleibt ihm für die zukünftige Welt erhalten: die Ehrerbietung gegen Vater und Mutter, die Wohltätigkeit und die Friedensstiftung zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen; das Studium der Tora aber wiegt sie alle auf.»⁷

Es stellt sich die Frage, weshalb Talmud Tora in der jüdischen Tradition einen so zentralen Stellenwert einnimmt. Die Aussage in mPea 1,1 suggeriert, dass «das Studium (...) zur Tat führt»:⁸ Nur wer die Gebote kennt, kann auch danach leben. Die Gelehrten der Mischna und der Gemara verpflichteten jedoch lediglich den Mann zum Gebot von Talmud Tora⁹ – obwohl auch die Frau zum Erfüllen von Geboten verpflichtet ist und diese, bevor sie sie befolgen kann, lernen muss. Dies führt zu einer weiteren Frage: jener der Definition des Begriffs «Talmud Tora». Talmud Tora beinhaltet denn auch weitaus mehr als das praxisbezogene Lernen jener Gebote, zu welchen ein jüdischer Mensch verpflichtet ist.¹⁰ Susanne Plietzsch spricht von einem «rabbinischen Konzept der Tora», das sie folgendermassen charakterisiert:

«Insbesondere im babylonischen Talmud ist *Tora* weit mehr als konkrete Handlungsanweisung und situationsbezogene Anwendung der Tradition, sondern ein umfassendes und zeitunabhängiges Wissen und Verstehen der Welt, die Kenntnis einer göttlichen Ordnung, um die man sich lebenslang bemühen muss.»¹¹

Marc Hirshman beschreibt das Torastudium als «the Jewish religious pursuit par excellence»,¹² Shoshana Pantel Zolty erklärt, «(...) study is regarded also as an end, an act in its own right»¹³ und Shmuel Safrai (1919–2003) sagt:

«The study of the Torah, however, was not only done to learn proper conduct and action; it was also an act of worship, which brought the student closer to God. The study of the Torah was a holy duty, the fulfilment of which became a religious experience.»¹⁴

Das Gebot von Talmud Tora gehört zu den von der Tora überlieferten Gesetzen (הלכה מדאורייתא), welche gegenüber rabbinischen Gesetzen (הלכה מדרבנן) in der Regel höher gewichtet werden.¹⁵ Im Traktat Makkot beziffert der Babylonische Talmud die Zahl der in der Tora enthaltenen Gesetze mit 248 Geboten und 365 Verboten.¹⁶ Die konkrete inhaltliche Zuordnung und Erläuterung dieser 613 Tora-Gesetze erfolgt in der nachtalmudischen Zeit, im 12. Jahrhundert etwa in Maimonides' (1135–1204) Sefer Hamizwot oder im 13. Jahrhundert im darauf basierenden Sefer Hachinuch.¹⁷ Für die Erläuterung des Gebots von Talmud Tora stützen sich beide Werke in erster Linie auf Deuteronomium 6,7¹⁸ und den im tannaitischen Midrasch Sifre Deuteronomium enthaltenen Kommentar dazu:

«Und du sollst sie [diese Worte, die ich dir heute gebiete; Deuteronomium 6,6] deinen Kindern [לבניך] einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Haus weilst und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst.»¹⁹

«Und präge sie deinen Kindern ein (...). Deinen Söhnen.»²⁰ Dies sind deine Schüler. Und so findest du überall, dass die Schüler Söhne genannt werden (...). Und es heisst: «Und es gingen heraus die Söhne der Propheten» (II. Kön. 2,3). Waren es etwa Söhne der Propheten? Es waren doch nur Schüler. Vielmehr ist von hier aus über die Schüler zu entnehmen, dass sie Söhne genannt werden.»²¹

Der Babylonische Talmud hingegen stützt sich für die Definition von Talmud Tora auf zwei andere Tora-Verse: auf Deuteronomium 11,19 und 5,1 (sowie für Deuteronomium 11,19 ebenfalls auf den in Sifre Deuteronomium enthaltenen Kommentar dazu).²² Die Schlüsselstelle befindet sich im Traktat Kidduschin. Dort werden Väter zu einer Reihe zeitgebundener Gebote – von welchen Frauen nach rabbinischer Auffassung in der Regel entbunden sind²³ – gegenüber ihren Söhnen verpflichtet. In dieser Aufzählung befindet sich auch das Gebot des Toralehrens:

«Die Mischna lehrt also das, was die Rabbanan gelehrt haben: Der Vater ist seinem Sohne gegenüber verpflichtet: ihn zu beschneiden, auszulösen, die Tora zu lehren, zu verheiraten und ein Handwerk zu lehren. (...) «Die Tora zu lehren.» Woher dies? – Es heisst: *ihr sollt sie eure Söhne* [את-בניכם] *lehren* [Deuteronomium 11,19]. Hat sein Vater sie ihn nicht gelehrt, so muss er selber sie lernen, denn es heisst: *ihr sollt lernen* [Deuteronomium 5,1].»²⁴

Zum *Lehren* verpflichtet die Gemara hier die Väter, die das Gebot ihren Söhnen gegenüber wahrnehmen müssen. Zum *Lernen* werden Söhne verpflichtet, die nicht von ihren Vätern unterrichtet wurden. Die beiden Tora-Verse richten sich jedoch an das Volk (ישראל)²⁵ und verpflichten in Deuteronomium 5,1 dazu, die im Alltag zu befolgenden Gebote zu lernen, in Deuteronomium 11,18, die Worte Gottes (על לבבכם ועל נפשכם) (את-דברי אלה) in Herz und Seele zu legen sowie in Deuteronomium 11,19, diese Worte der nächsten Generation zu lehren (ולמדתם אותם את-בניכם).²⁶

In der unmittelbaren Fortsetzung der Gemara werden Mütter und Töchter explizit vom Gebot von Talmud Tora entbunden:

«Woher, dass sie dazu nicht verpflichtet ist? – Es heisst: *ihr sollt lehren* [ולמדתם], [und man lese:] *ihr sollt lernen* [ולמדתם]; wer zu lernen verpflichtet ist, ist auch zu lehren verpflichtet, und wer zu lernen nicht verpflichtet ist, ist auch zu lehren nicht verpflichtet. – Woher, dass sie nicht zu lernen verpflichtet ist? – Es heisst: *ihr sollt lehren*, [und man lese:] *ihr sollt lernen*; wen andere lehren müssen, muss auch lernen, und den andere nicht lehren müssen, braucht auch nicht zu lernen. – Woher, dass andere sie nicht zu lehren brauchen? – Die Schrift sagt: *ihr sollt sie eure Söhne lehren*, eure Söhne und nicht eure Töchter.»²⁷

Die rabbinischen Gelehrten stützen sich in ihrer Argumentation auf Deuteronomium 11,19 und übersetzen dort בניכם mit «eure Söhne». Das ist nicht immer so: An anderen Stellen verstehen sie unter בן (Pl. בנים) «Kind» oder «Sohn und Tochter». Der Tora-Vers וּבֶן אֵין לוֹ, «einen *Ben* hat er nicht» (Deuteronomium 25,5), beispielsweise wird im Babylonischen Talmud im Traktat Jewamot im Zusammenhang mit der Lewiratsehe (Schwagerehe) als «männliche und weibliche Nachkommen» verstanden: Hat ein Ehepaar eine Tochter und der Mann stirbt, gilt er nicht als kinderlos, weshalb seine Witwe ihren Schwager nicht heiraten muss.²⁸

In der Fortsetzung der Gemara zur Mischna Kidduschin 1,7 wird auf eine Reihe von Ausnahmen von der Regel, wonach Frauen von zeitgebundenen Geboten befreit und zu nicht zeitgebundenen Geboten verpflichtet sind, aufmerksam gemacht. Dabei wird deutlich, dass es sich beim Toralehren nicht um ein zeitgebundenes Gebot handelt, und es wird die Frage aufgeworfen, weshalb die Frau dennoch davon entbunden sei. «Aus Regeln ist nichts zu entnehmen», antwortet Rabbi Jochanan darauf.²⁹ Talmud Tora gehört in der Folge zu einer der

Ausnahmen von der Regel, wonach Frauen zu nicht zeitgebundenen Geboten verpflichtet sind.³⁰

In bKidduschin 29a–b verpflichten die Rabbinen Väter dazu, ihre Söhne die Tora zu *lehren*. Das rabbinische Verständnis von Talmud Tora beinhaltet aber auch das *Lernen*. Wie wird die Verpflichtung dazu hergeleitet? Die Gemara stützt sich in bKidduschin 29b auf eine alternative Lesart von (וְלַמְדֵתֶם) (Deuteronomium 11,19).

Das im Toratext unvokalisierte Wort kann anders konjugiert – statt als פִּיעַל-Form als קַל-Form – auch als וְלַמְדֵתֶם gelesen werden: «Es heisst: ihr sollt lehren, [und man lese:] ihr sollt lernen»; aufgrund derselben Wortwurzel der beiden Verben wird לִלְמַד, lehren, hier zu לִלְמוֹד, lernen. Der Kontext des Verses (אִתְּכֶם אֶת-בְּנֵיכֶם...) lässt diese alternative Lesart וְלַמְדֵתֶם allerdings nicht zu. Doch die Amoräer deuten so das auf die Ausübung der Gebote ausgerichtete Lehren und Lernen aller («ישראל») ³¹ in eine weit darüber hinausgehende Tätigkeit um, übertragen diese ausschliesslich dem Mann und definieren sie als eine in der Tora verankerte הלכה מדאורייתא. Nicht zuletzt auch aufgrund der in der jüdischen Tradition zentralen Bedeutung von Talmud Tora wirft dieses Vorgehen Fragen auf: Weshalb wird das rabbinische Konzept von Talmud Tora als הלכה מדאורייתא und nicht als הלכה מדרבנן definiert? Und weshalb wird diese Frage von den Rabbinen nicht diskutiert?³² Interessant ist zudem, dass die Definition des Gebots von Talmud Tora in der rabbinischen Literatur dort erfolgt, wo die Frau vom Gebot der Wissensvermittlung an die nächste Generation ausgeschlossen wird. Noch augenfälliger wird dies Jahrhunderte später in Maimonides' «MischneTora»: Die Hilchot Talmud Tora beginnen nicht mit der Verpflichtung des Mannes zu Talmud Tora, sondern mit der Abgrenzung gegenüber jenen, die nicht dazu verpflichtet werden: «Frauen, Sklaven und Minderjährige sind vom Gebot des Torastudiums befreit».³³

Es ist nicht ungewöhnlich, dass die Frau in der rabbinischen Literatur explizit von einer Mizwa entbunden wird. Ihre Nichtverpflichtung steht bei der Definition von Talmud Tora jedoch ungewöhnlich stark im Vordergrund.³⁴ Eine Herausforderung bestand insbesondere in der Unterscheidung zwischen dem für Mann und Frau gleichermaßen geltenden Lehren und Lernen der für sie relevanten Gebote³⁵ und dem sich nur an den Mann richtenden darüber hinausgehenden praxisunabhängigen Talmud-Tora-Gebot.

Weshalb konstruieren und institutionalisieren die Tannaiten und Amoräer Talmud Tora als ein zentrales biblisches Gebot,³⁶ obwohl dessen Herleitung aus der Tora nicht auf der Hand liegt? Und weshalb lassen sie die Frau nicht daran teilhaben, obwohl der Talmud kein explizites Verbot enthält, Frauen zu unterrichten, und

auch sie verpflichtet ist, die für sie relevanten Gesetze zu lernen?³⁷ Eine mögliche Antwort lässt sich in den durch Zäsuren geprägten Lebensumständen nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. finden. Die identitätsstiftenden Gebote und Rituale des Tempelbetriebs können nicht mehr ausgeübt werden, und es gilt, auf diese schmerzvolle Erfahrung zu reagieren und die entstandenen Lücken zu füllen.³⁸ Gleichzeitig müssen die Machtverhältnisse neu definiert werden. Standen bisher die im Tempel ihren Dienst verrichtenden Priester im Mittelpunkt, entwickeln nun die rabbinischen Gelehrten eine «text-centered community»,³⁹ deren Zentrum sie selbst sind:⁴⁰

«The battle for power is between the men of the rabbinic party and the men of the traditional priestly circles for whom continuation of such biblical rituals was undoubtedly at the center of their religious lives and values. The new rabbinic regime of knowledge/power was epitomized (...) via the concept of Torah, which is the rabbinic ideology of an oral tradition communicated and transmitted from Sinai and of which they were the sole possessors. Crucial to the success of this epistemic shift was the disenfranchisement of the previous holders of power/knowledge, the priests, as well as (...) of other traditional sources of knowledge, including women.»⁴¹

Unter diesen Umständen ist ein Gebot, welches zum Studium von Tora und rabbinischer Literatur verpflichtet, von zentraler Bedeutung. Mit der Beschränkung dieser Aufgabe auf den Mann wird die bisherige patriarchale gesellschaftliche Struktur aufrechterhalten.

Die Frau und das Gebot von Talmud Tora

Die rabbinische Literatur der Antike überliefert zu allen Bereichen des Alltags der damaligen jüdischen Bevölkerung eine umfangreiche Sammlung an Ansichten und Diskussionen der Gelehrten. Im Gegensatz zu den später entstandenen Gesetzbüchern enthalten die tannaitischen und amoräischen Schriften eine breitere Meinungsvielfalt mit sich häufig widersprechenden Aussagen. Es lassen sich darin immer wieder sowohl Argumente *für* als auch Argumente *gegen* eine Religionspraxis finden. So schliesst der Babylonische Talmud beispielsweise Frauen im Traktat Berachot vom *Zimmun* (Aufforderung zum gemeinsamen Tischgebet in Anwesenheit von mindestens drei Erwachsenen) aus und verpflichtet sie im Traktat Arachin dazu.⁴² Die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der in der rabbinischen Literatur überlieferten Meinungen ermöglichen späteren

Generationen und deren Rechtssprechung, sich auch unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf die frühe rabbinische Literatur abzustützen sowie Gesetze zu reinterpreten und an Praxis und Tradition anzupassen.⁴³ Vor dem Hintergrund dieser Meinungsvielfalt sollen im Folgenden Quellen zum Thema Talmud Tora für die Frau gelesen werden.

Sich widersprechende Ansichten zu Talmud Tora für die Frau enthält eine Mischna im Traktat Sota. Dort gibt es zum einen die Stellungnahme von Simeon Ben Asai, der einen Vater dazu verpflichtet, auch seine Tochter zu unterrichten.⁴⁴ Ben Asai illustriert dies am Beispiel des in der Tora beschriebenen – und seit der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. nicht mehr praktizierten – Sota-Rituals.⁴⁵ Dieses zwingt eine des Ehebruchs verdächtige Frau zum Trinken eines von einem Priester verabreichten Bitterwassers, in welchem zuvor ein Textstück mit von der Tora wiedergegebenen Fluchworten aufgelöst wurde. Bei einer Frau, die Ehebruch begangen hat, löst diese Flüssigkeit, so Tora und Mischna, körperliche Reaktionen aus und führt zum Tod. Die Mischna vertritt nun aber die Meinung, dass diese Wirkung des Bitterwassers aufgeschoben werde, wenn sich die Frau in der Vergangenheit durch eine gesetzestreue Lebensführung verdient gemacht habe:

«(...) Hatte sie ein Verdienst, dann schob es ihr [die Wirkung des Trunkes] auf. Manches Verdienst schiebt um ein Jahr auf, manches um zwei Jahre, manches um drei Jahre.»⁴⁶

Daraus leitet Simeon Ben Asai ab, dass einer Tochter Torakennnisse vermittelt werden müssen; seiner Aussage folgt eine Gegenmeinung von Rabbi Elieser ben Hyrcanus:

«Hieraus lehrt Ben Asai: Man ist verpflichtet seine Tochter Tora zu lehren, damit sie, wenn sie trinken muss, wisse, dass das Verdienst ihr den Aufschub bewirkt. Rabbi Elieser sagt: Wenn jemand seine Tochter Tora lehrt, ist es so, als lehrte er sie Ausgelassenheit [תפלות].»⁴⁷

Während Ben Asais Stellungnahme im Kontext des Sota-Rituals eingebettet und begründet wird, werden Rabbi Eliesers Worte nicht näher erläutert.⁴⁸ Die Mischna fährt stattdessen mit einer weiteren Aussage zu תפלות in Verbindung mit Frauen fort:

«Rabbi Jehoschua [Josua] sagt: Lieber ist einer Frau nur ein Kab und Ausgelassenheit [תפלות] als neun Kab und Enthaltensamkeit [פרישות].»⁴⁹

Es ist nicht klar, worauf Rabbi Jehoschua hier Bezug nimmt: auf Talmud Tora, auf das Sota-Ritual, auf die Wirkung des Bitterwassers oder auf etwas anderes. Mit Blick auf die Redaktionsgeschichte von mSota 3,4 schlägt Tal Ilan eine alternative, von den gängigen Kommentaren abweichende Lesart und Übersetzung vor. Die Mischna bilde, so Ilan, bis zur oben zitierten Aussage Ben Asais eine literarische Einheit, während es sich beim nachfolgenden Text mit den Aussagen Rabbi Eliesers und Rabbi Jehoschuas um einen bei der Redaktion der Mischna aufgrund von verwandt erscheinenden Themen eingefügten Abschnitt handle. Darin werde darüber diskutiert, ob Frauen sich mit Tora oder den sie ansprechenden Lehren der Pharisäer (פרישות) befassen sollen.⁵⁰ Ilans Argumentation geht von den drei in mSota 3,4 enthaltenen Begriffen פרישות, פרושה und פרושים aus, die alle auf der Wortwurzel פרש (sich absondern) basieren; nach der oben zitierten Aussage Rabbi Jehoschuas⁵¹ fährt der Mischnatext nämlich folgendermassen fort:

«Er pflegte auch zu sagen: Ein törichter Frommer, ein listiger Bösewicht und eine pharisäische (scheinheilige) Frau (אשה פרושה) und die Schläge der Pharisäer (פרושים), das sind die Zerstörer der Welt.»⁵²

Die Begriffe פרישות, פרושה und פרושים werden jedoch in der Regel mit verschiedenen Bedeutungen übersetzt, wie auch die auf Schlesinger und Goldschmidt basierende hier verwendete Übersetzung ins Deutsche veranschaulicht.⁵³ Ilan erklärt:

«Die Möglichkeit, dass alle drei Texte⁵⁴ auf die Pharisäer Bezug nehmen, sollte nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Ich glaube, dass die Mischna höchstwahrscheinlich etwas über Frauen und religiöse Gruppierungen aussagen wollte. In sehr freier Übersetzung (...) würde ich die Mischna wie folgt wiedergeben: «Rabbi Elieser sagte: „Jeder, der seine Tochter Tora lehrt, es ist, als ob er sie Unsinn lehrte.“ Rabbi Jehoschua (...) sagt: „Für eine Frau ist es besser, ihren Kopf mit einem Mass von dieser Art Unsinn [d. h. Tora] zu füllen als mit neun Mass von [den Lehren der] Pharisäer.“»⁵⁵

So gesehen würde Ben Asais Haltung, wonach ein Vater seine Tochter zu unterrichten hat, von Rabbi Elieser nicht oder nicht explizit in Frage gestellt. Vielmehr würde Eliesers Aussage unabhängig von Ben Asai und dessen Ausführungen zum Sota-Ritual Rabbi Jehoschua als Möglichkeit dienen, seine Meinung zu einem anderen Thema auszudrücken: nämlich dass das kleinere Übel – Frauen in Tora zu unterrichten – dem grösseren Übel der damaligen Zeit – Frauen an die Pharisäer und deren Wertvorstellungen zu verlieren – vorzuziehen sei.⁵⁶ Für diese Lesart spricht, dass in mSota 3,5 wieder an das Sota-Ritual und die Möglichkeit einer aufschiebenden Wirkung des Bitterwassers bei Frauen, die des Ehebruchs schuldig sind, in den Jahren davor aber einen gesetzestreuen Lebenswandel geführt hatten, angeknüpft wird. Die Mischna überliefert dazu wiederum zwei sich widersprechende Meinungen:

«Rabbi Simon sagt: Ein Verdienst schiebt beim bitteren Wasser (die Wirkung) nicht auf. Denn wenn du sagst: Ein Verdienst schiebt beim fluchbringenden Wasser (die Wirkung) auf, dann schwächst du die Bedeutung des Wassers in den Augen all der Frauen, die es trinken müssen und verschaffst den reinen Frauen, die getrunken haben, einen üblen Ruf, da man sagen wird: Sie sind (in Wirklichkeit) unrein, nur hat ein Verdienst ihnen (die Wirkung) aufgeschoben. Rabbi sagt: Das Verdienst schiebt beim fluchbringenden Wasser (die Wirkung) auf; doch gebärt sie nicht mehr und gedeiht auch nicht, sondern verkümmert immer mehr, und am Ende stirbt sie jenen Tod» (der ihr in Numeri 5,27 prophezeit wird).⁵⁷

Hinzu kommt, dass Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua vermutlich nicht zur selben Zeit gelebt haben wie Ben Asai⁵⁸ und in der Mischna in der Regel nur Zeitgenossen miteinander in Dialog treten.

Was aber will Ben Asai mit seiner Haltung gegenüber der aufschiebenden Wirkung der eingenommenen Flüssigkeit aussagen? Will er Ehebrecherinnen schonen?⁵⁹ Plädiert er dafür, Frauen in das Gebot von Talmud Tora und in dessen Verdienst sowie vor Strafe oder Sünde schützende Wirkung⁶⁰ einzubeziehen?⁶¹ Oder muss seine Aussage als Kritik am für die Frau entwürdigenden Sota-Ritual gelesen werden?⁶² Aufschlussreich sind die unterschiedlichen Kommentare zu Mischna 3,4 und 3,5 im Jerusalemer und Babylonischen Talmud. In beiden Werken stellen die Gelehrten zwischen dem von Ben Asai erwähnten Verdienst der Frau und dem in der rabbinischen Literatur als verdienstvoll beschriebenen Talmud Tora des Mannes einen Zusammenhang her, beschreiten aber unterschiedliche Wege, um aufzuzeigen, dass die Frau zu diesem Gebot zwar

nicht verpflichtet ist, sie aber trotzdem am Verdienst für Talmud Tora teilhat. Die Gemara des Jerusalemer Talmuds – sie wird mit der Aussage «Ben Asai und Rabbi Le’asar ben Asarja sind verschiedener Meinung»⁶³ eröffnet – stützt sich dazu auf Deuteronomium 31,9–12. Dort wird geboten, die Tora in Gegenwart des ganzen Volkes inklusive Frauen, Kindern und Fremden alle sieben Jahre vorzulesen, «damit sie hören und damit sie lernen (...)».⁶⁴ Die Gemara lässt an dieser Stelle Rabbi El’asar (Le’asar) ben Asarja⁶⁵ den Vers Deuteronomium 31,12 auslegen:

«Die Männer kommen um zu lernen und die Frauen um zuzuhören. Und warum kommen die Kinder? Um denen, die sie mitnehmen, Lohn zu erwerben. Da sprach er [Rabbi Jehoschua] zu ihnen: Das Geschlecht ist nicht verwaist, in dem Rabbi El’asar ben Asarja weilt.»⁶⁶

Durch das Auseinandernehmen der beiden Verben und das Zuordnen des Lernens auf die Männer und des Zuhörens auf die Frauen schliesst Rabbi El’asar ben Asarja Letztere von Talmud Tora aus. Der Frau, zu deren Pflichten die Kinderbetreuung gehörte,⁶⁷ wird eine zusätzliche Aufgabe – das Mitbringen der Kinder – übertragen, durch die sie sich verdient machen kann. Ben Asais Argument des «Verdienstes» wird so, in einen anderen Kontext gestellt, wiederaufgegriffen. Durch Rabbi Jehoschuas Lob gegenüber Rabbi El’asar ben Asarja signalisiert der Jerusalemer Talmud, dass er Rabbi Eliesers Haltung unterstützt – obwohl Letzterer in der rabbinischen Literatur als umstritten gilt und dessen Weisungen häufig nicht befolgt werden.⁶⁸

Anders als in der Gemara des Jerusalemer Talmuds, wo explizit auf Ben Asais Haltung Bezug genommen wird,⁶⁹ lässt der Babylonische Talmud beim Aufzeigen, dass die Frau auch ohne Lernverpflichtung in den Genuss des Verdienstes von Talmud Tora kommt, keinen der Protagonisten aus mSota 3,4 zu Wort kommen.⁷⁰ Vielmehr wird eine Diskussion über die schützende Wirkung des Torastudiums mit der Aussage abgeschlossen, dass Frauen, die ihre studierenden Männer und Söhne unterstützen, ebenfalls von diesem Schutz profitieren:

«(...) zugegeben, dass [die Tora den Frauen] nicht geboten ist, aber sollten sie denn als Belohnung dafür, dass sie ihre Kinder die Schrift und die Mischna lernen lassen und auf ihre Männer warten, bis sie aus dem Lehrhaus kommen, nicht [das Verdienst] mit ihnen teilen!?»⁷¹

Während im Jerusalemer Talmud nur Frauen mit kleineren Kindern Anteil am Verdienst des Studiums der Männer zu erhalten scheinen, schliesst der Babylonische Talmud alle Verheirateten (hingegen weder Witwen noch ledige Frauen) mit ein.⁷²

Ben Asai ist in der rabbinischen Literatur allerdings nicht die einzige Stimme, die sich für den Einbezug der Frau in Talmud Tora ausspricht. Die Tosefta zu Berachot beispielsweise erlaubt Frauen und explizit auch menstruierenden Frauen das Studium der Tora und der rabbinischen Literatur:

«Die männlichen und weiblichen Flussbehafteten [הזבין והזבות; an genitalem Ausfluss leidende Männer und Frauen], die Menstruierenden und die Wöchnerinnen dürfen die Tora lesen und Mischna, Midrasch, Halachot und Haggadot studieren (...).»⁷³

Dieselbe Aussage befindet sich auch im Jerusalemer Talmud, während im Babylonischen Talmud die Frauen in dieser Auflistung fehlen.⁷⁴ Eine Mischna im Traktat Nedarim erwähnt im Zusammenhang mit einem Gelübde, dass ein Mann die Söhne und Töchter eines anderen Mannes «in der Schrift unterrichten» darf.⁷⁵ Im Traktat Sanhedrin des Babylonischen Talmuds wird von der gelehrten Bevölkerung zur Zeit von König Hiskija erzählt: «(...) und man fand weder einen Knaben noch ein Mädchen, weder einen Mann noch eine Frau, die nicht in den Gesetzen über die Reinheit und Unreinheit kundig wären.»⁷⁶ Interessant ist auch die Wortwahl der eingangs zitierten Aussage Rabbi Jochanans im Midrasch zum Mischna-Traktat Awot: Nicht die Männer (האנשים), sondern die Menschen (הבריות) wurden geboren, um Tora zu studieren.⁷⁷ Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff אדם in bSchabbat 127a:⁷⁸ Die Schlussfolgerung «doch das Toralernen wiegt alles auf» wird nicht einem Geschlecht zugeordnet, sondern scheint sich auf den am Anfang der Aufzählung erwähnten Menschen zu beziehen.⁷⁹

In der Praxis durchgesetzt hat sich in der rabbinischen Literatur der Antike aber Rabbi Eliesers Haltung und das von ihm geprägte Bild von תפלות in Bezug auf das Unterrichten einer Tochter: Talmud Tora hat sich zu einer Aufgabe des Mannes entwickelt und ist als solche in der jüdischen Tradition fest verankert.⁸⁰ Der überwiegenden Mehrheit der jüdischen Mädchen und Frauen blieb in der Folge ein institutionalisierter Zugang zu Talmud Tora verschlossen, und die Tradition, jüdisches Wissen von Generation zu Generation weiterzugeben, war Vätern und Söhnen vorbehalten.⁸¹ Weshalb haben sich die rabbinischen Gelehrten während Jahrhunderten an Rabbi Elieser orientiert und Frauen nicht an Talmud Tora teilhaben lassen? Wenn, wie oben skizziert, die Institutionalisierung der

Beschäftigung mit Tora und rabbinischen Schriften im Zusammenhang mit der Ablösung von den Tempelritualen steht, wird sich Talmud Tora ebenso wie der vorwiegend von Männern frequentierte Tempelbereich⁸² an eine männliche Zielgruppe richten. Diese Haltung widerspiegelt auch das Verständnis der Mischna, wonach der freie erwachsene jüdische Mann im Mittelpunkt der jüdischen Gesellschaft steht.⁸³ Manche Gelehrte wiederum, darunter Raschi, haben Rabbi Jehoschuas Äusserung in mSota 3,4 im Anschluss an Rabbi Eliesers Aussage als Unterstützung von dessen Meinung verstanden, sodass Elieser und Jehoschua gegenüber Ben Asai eine Mehrheit bildeten und entsprechend höher gewichtet wurden.⁸⁴ Auch Judith Hauptman stellt zwischen den Aussagen von Rabbi Jehoschua und Rabbi Elieser einen Zusammenhang her: Beide Rabbinen scheinen der Frau Talmud Tora deshalb nicht zuzutrauen, weil diese übermässig auf die Sexualität fokussiert sei.⁸⁵ Hauptman liest diese Stelle als Projektion des Mannes auf die Frau:

«It is quite astonishing that the only place in the Mishnah where the issue of educating women is raised directly is in this context of women's inappropriate sexual behavior. I, therefore, think it possible that the Mishnah here hints, below the surface, that the reason a man should not teach a woman Torah (...), is not a woman's intellectual insufficiency but rather a man's sexual proclivities. (...) What we see here, it seems, is the displacement of great and uncontrollable interest in sexual activity from men to women. It is not she who will be led astray by learning Torah, but he: In the course of teaching it to her he will find himself sexually distracted.»⁸⁶

Wie das für nicht miteinander verheiratete Männer und Frauen geltende Verbot, sich ohne Dritte gemeinsam in einem Raum aufzuhalten (יִיחָוּד), sowie die in verschiedenen Lebensbereichen gebotene Bescheidenheit oder Sittlichkeit (צניעות; beispielsweise in Bezug auf die Kleidung) diente das Ausschliessen der Frau von Talmud Tora so gelesen dem Mann als Schutz vor verbotenen sexuellen Beziehungen.⁸⁷ Möglicherweise war es den talmudischen Kommentatoren zu mSota 3,4 auch deshalb wichtig, die vom Lernen ausgeschlossenen Frauen wenigstens an der vor Strafe oder Sünde schützenden Wirkung des Lernens teilhaben zu lassen.

Frauen in rabbinischen Familien: Momentaufnahmen aus dem Alltag

Die rabbinische Literatur versteht Talmud Tora also als Aufgabe des Mannes und nicht als Aufgabe der Frau. Welches aber war zur Zeit der Tannaiten und Amoräer die übliche Praxis? Wurde Rabbi Eliesers Haltung gelebt oder, zumindest teilweise, auch jene von Ben Asai? Gestützt auf ihre jüngsten Forschungsergebnisse gibt Judith Hauptman mögliche Antworten auf diese Frage. Sie hat den Talmud systematisch nach Stellen durchsucht, in welchen Frauen in Gesprächen zu halachischen Themen oder in Bezug auf die Weitergabe oder die konkrete Anwendung von Halacha in Erscheinung treten. Die 17 von ihr zusammengetragenen Textstellen vermitteln das Bild eines Alltags, in welchem Frauen, die mit Rabbinen in einem Haushalt lebten, in Talmud Tora einbezogen waren und über komplexere halachische Kenntnisse verfügten als jene, die sie zur Befolgung der für sie geltenden Gebote benötigten:

«(...) there is a continuum of Torah learning: at one end is the woman who watches her mother and learns to designate a hallah portion for the kohen, and so on. At the other end is the man who sits in a study house all day learning Torah with colleagues. I am situating many women somewhere in between these two poles. They did not sit in a study house with men, but they were able to do much more than learn Torah by watching their mothers. Each woman may have been at a different point on the Torah-learning continuum, but the continuum, and not just its polar extremes, exists.»⁸⁸

In den 17 Episoden – 10 stammen aus dem Babylonischen und 7 aus dem Jerusalemer Talmud – wird von insgesamt 21 an Gesprächen zu halachischen Themen beteiligten Frauen berichtet. Abgesehen von einer Ausnahme bleiben sie namenlos und werden als Mutter (6), Tochter (6), Ehefrau (3), Schwester, Schwiegertochter, Schwiegermutter oder Magd⁸⁹ (je 1) eines Gelehrten⁹⁰ bezeichnet und in zwei Fällen einfach als Frau. Diese Frauen waren entweder Zeuginnen von zu Hause stattfindenden Gesprächen von Rabbinen, in welchen über neue halachische Regeln diskutiert wurde,⁹¹ oder sie beteiligten sich im Gespräch mit ihnen verwandten Männern an halachischen Diskussionen,⁹² stellten Fragen zu halachischen Themen, gaben halachische Regeln an männliche und weibliche Familienmitglieder weiter und wandten ihr halachisches Wissen im Alltag an.⁹³ Halachische Werke widerspiegelten, so Hauptman, immer auch ein Stück Alltag jener Zeit, in der sie entstanden sind:

«(...) I will argue that the anecdotes I cite below, which are taken from this vast body of citational literature, reflect social reality and may even preserve women's voices, albeit filtered through a male lens.»⁹⁴

In den von Hauptman präsentierten talmudischen Quellen beschränkt sich das Wissen der Frauen nicht ausschliesslich auf für sie und ihre Aufgaben relevante Themen. So berichtet der Babylonische Talmud im Traktat Ketuwot etwa von Rawa, der sich in einer Gerichtsverhandlung auf eine Einschätzung seiner Frau stützt.⁹⁵ Mit Blick auf Talmud Tora ist folgende Erzählung aus dem Traktat Ketuwot interessant:

«Wenn [eine Frau] sagt: ‹Ich war gefangen, jedoch rein geblieben›, so ist sie glaubhaft, denn derselbe Mund, der verboten gemacht hat, macht auch erlaubt. Wenn aber Zeugen vorhanden sind [und aussagen], dass sie gefangen war, und sie sagt: ‹Ich bin rein [geblieben]›, ist sie nicht glaubhaft. Kommen Zeugen, nachdem sie sich [mit einem Kohen] verheiratet hat, braucht sie [den Mann] nicht zu verlassen.»⁹⁶

«*Kommen Zeugen, nachdem sie sich verheiratet hat etc.* Der Vater Schmuels sagte: Verheiratet heisst nicht wirklich verheiratet, sondern sobald ihr zu heiraten erlaubt worden ist, auch wenn sie sich noch nicht verheiratet hat. (...) die Töchter des Mar Schmuel gerieten in Gefangenschaft, und man brachte sie ins Land Israel. Da liessen sie die Gefangenenführer draussen und traten in das Lehrhaus Rabbi Chaninas. Die eine sagte, sie sei gefangen worden, jedoch rein, und die andere sagte, sie sei gefangen worden, jedoch rein. Darauf erlaubte man [Kohanim] sie [zu heiraten].⁹⁷ Als später die Gefangenenführer eintraten, sprach Rabbi Chanina: Es sind Kinder eines Gelehrten. Es stellte sich heraus, dass sie die Töchter des Mar Schmuel sind (...).»⁹⁸

Nachdem die Männer, die die beiden Frauen gefangen genommen hatten, in das Lehrhaus eintraten, realisierte Rabbi Chanina sofort, dass die Frauen über halachisches Wissen verfügten und davon Gebrauch gemacht hatten, indem sie das Lehrhaus ohne Entführer betreten hatten (denn aufgrund der Mischna wird einer Frau in Anwesenheit von Zeugen nicht geglaubt).⁹⁹ Mit seiner Aussage, dass die beiden Frauen Töchter eines Gelehrten seien, impliziert Rabbi Chanina, dass der Vater die Töchter unterrichtet hat:

«By calling these women <daughters of a scholar,> R. Hanina is suggesting that scholars teach halakhah to their daughters on many subjects, not just those related to household management. And that, in fact, is the central thesis of this paper: that women living in rabbinic households learned halakhah by overhearing Torah discussion and by direct instruction. Here we see an Amora saying exactly that, i.e., that (rabbi) fathers teach Torah to their daughters.»¹⁰⁰

Die von Judith Hauptman zusammengetragenen Talmudstellen zeigen, dass die darin skizzierten Frauen sich in über die für sie relevanten Gebote hinausgehenden halachischen Sachverhalten auskannten und diese mit rabbinisch geschulten Männern thematisieren. Frauen werden dabei von Männern angehört, und die Aussagen von Frauen werden in die rabbinische Literatur aufgenommen. Rabbi Eliesers Haltung – «wenn jemand seine Tochter Tora lehrt, ist es so, als lehrte er sie תפלוח» – hat sich in der Gemara und in der späteren rabbinischen Literatur zwar durchgesetzt. Aufgrund der von Hauptman präsentierten Erzählungen muss jedoch davon ausgegangen werden, dass es zur Zeit der Amoräer auch Männer gegeben hatte, die weibliche Familienmitglieder ein Stück weit an Talmud Tora teilhaben liessen.¹⁰¹

Dieselben Erkenntnisse lassen sich auch aus den Forschungen von Bernadette J. Brooten gewinnen. Brooten hat Inschriften aus sechs Jahrhunderten (1. Jahrhundert v. Chr. bis 6. Jahrhundert) untersucht, die Namen von Frauen in Verbindung mit synagogalen Leitungsfunktionen überliefern.¹⁰² Philon von Alexandrien (ca. 20 v. Chr.–ca. 50 n. Chr.) berichtet zudem von Frauen, «die ihr Leben dem Studium des jüdischen Gesetzes widmeten».¹⁰³ Auch wenn es sich dabei um Ausnahmen handeln mag, vermitteln diese Zeugnisse Einblicke in Gesellschaften, in welchen zumindest einzelne Frauen mit Prestige und religiöser Bildung verbundene öffentliche Funktionen einnahmen. Brooten fordert deshalb zu einem differenzierten Überdenken der Rolle der jüdischen Frau in der Antike auf:

«It is not impossible to imagine Jewish women sitting on councils of elders, teaching or arranging for the religious service. (...) this collection of inscriptions should challenge historians of religion to question the prevailing view of Judaism in the Greco-Roman period as a community all forms of which excluded women from leadership rôles.»¹⁰⁴

Ausnahmen von der Norm (Teil 1): gebildete Frauen im Midrasch (a); Beruria (b)

In der rabbinischen Literatur berichten auch Midraschim über eine ganze Reihe gebildeter Frauen, etwa über biblische Frauenfiguren, die ihr Wissen zu Tora und Geboten an andere Frauen weitergeben. Der Midrasch Bereschit Rabba (ca. 5. Jahrhundert) zum Beispiel erzählt, wie Sara Frauen für das Judentum gewinnt, während Abraham dasselbe gegenüber Männern tut:

«Und die Seelen, die sie in Haran erworben. Rabbi Eleasar bar Simon sagte: Wenn alle menschlichen Wesen sich versammelten, um eine Fliege zu schaffen, so könnten sie ihr doch keine Seele einhauchen, wie kannst du nun sagen: die Seelen, die sie machten (אשר עשו)? Es sind darunter die Proselyten zu verstehen, welche (durch Abraham) zur Gotteserkenntnis gelangten, und es soll dir damit gelehrt werden: wer einen Heiden zur Gotteserkenntnis bringt, ist so zu betrachten, als wenn er ihn erschaffen hätte. Warum heisst es nicht: die er gemacht (אשר עשה), sondern: die sie gemacht (אשר עשו)? Weil Abraham, wie Rabbi Huna bemerkte, die Männer und Sara die Frauen zum Judentum bekehrte.»¹⁰⁵

Der Midrasch Schemot Rabba hält fest, dass «Abraham hinsichtlich der Prophetie der Sara nachstand»,¹⁰⁶ und ein talmudischer Midrasch im Traktat Baba Batra stellt die Töchter Zelofads – die fünf Schwestern hatten sich gegenüber Moses erfolgreich für das Erbe ihres Vaters gewehrt¹⁰⁷ – als «weise» und «in der Deduktion kundig» vor.¹⁰⁸

Die berühmteste gelehrte Frauenfigur, von der die rabbinische Literatur erzählt, ist Beruria. Sie hatte vermutlich im 2. Jahrhundert gelebt.¹⁰⁹ Die Überlieferungen in Tosefta, Babylonischem Talmud sowie Midrasch Mischle zeichnen das Bild einer ausserordentlich gebildeten und angesehenen Frau: Es wird berichtet, wie sie in Gesellschaft anderer Gelehrter halachische Entscheidungen trifft und wie diese in ihrem Namen überliefert werden,¹¹⁰ wie sie an einem Tag von 300 verschiedenen Weisen unterrichtet wurde¹¹¹ oder ihrem Mann die traurige Nachricht vom Tod zweier Söhne behutsam und klug, in Weisheiten verpackt, vermittelt.¹¹² Berurias Wissen lässt sich mit jenem der Rabbinen vergleichen, doch im Gegensatz zu den gebildeten Männern ist sie als gebildete Frau innerhalb der rabbinischen Literatur eine Ausnahmeerscheinung.¹¹³ Der nachtalmudische Midrasch Mischle versucht, sie auch mit der traditionellen Frauenrolle in Einklang zu bringen: Er lässt die Mutter und Ehefrau Beruria zu Hause auf ihren aus dem Lehrhaus kommenden Mann Rabbi Meir – auch er ein bekannter Gelehrter – warten.¹¹⁴ Raschi schliesslich vermittelt in seinem Talmudkommentar das Bild einer

«leichtsinnigen» Frau:¹¹⁵ Beruria lässt sich von einem Schüler Rabbi Meirs verführen und bringt sich um, als sie erfährt, dass ihr Mann den Schüler mit der Verführung beauftragt hatte, um ihr zu beweisen, dass Frauen «leichtsinnig» seien.¹¹⁶ Mit diesem tragisch endenden Leben büsste die Figur der gebildeten Beruria als Vorbild für Frauen an Attraktivität ein.¹¹⁷ Trotzdem wurde Beruria im 20. Jahrhundert zu einem Symbol für jüdische Feministinnen, die sich für den Zugang zu Talmud Tora für Frauen einsetzten. Die 1976 gegründete erste israelische Institution, die Frauen ein umfassendes Studium der rabbinischen Literatur ermöglichte, war beispielsweise nach ihr benannt.¹¹⁸

Teil 2: Mittelalter und Neuzeit

Die Frau und Talmud Tora in der Mischne Tora

Wie sehr sich das von Rabbi Elieser geprägte Bild von תפלות für das Unterrichten einer Tochter in der rabbinischen Literatur durchgesetzt hat, zeigt sich im 12. Jahrhundert in Maimonides' Kodex «Mischne Tora»: Im Teil «Hilchot Talmud Tora» greift Maimonides auf dessen Argument zurück, schreibt es aber den Rabbinen (הכמ"ם) schlechthin zu.¹¹⁹ Rabbi Eliesers Meinung wird so zu einer allgemeingültigen Aussage.¹²⁰

Maimonides' Haltung gegenüber dem Lehren und Lernen der Frau unterscheidet sich aber wesentlich von derjenigen der Tannaiten und Amoräer. So erweitert er etwa die im Talmud zum Ausdruck gebrachten Bemühungen, die Frau an der schützenden Wirkung des Studierens teilhaben zu lassen. Durch Selbststudium kann sie sich nun, wie er gleich zu Beginn des sich mit den Regeln von Talmud Tora für die Frau befassenden Abschnittes erklärt, unabhängig von Ehemann und Söhnen die Schutzwirkung selbständig erwerben und am Wissen teilhaben:¹²¹

«Eine Frau, die Tora studiert, wird dafür belohnt, jedoch nicht in gleichem Masse wie ein Mann. Denn (diese Mizwa) wurde ihr nicht aufgetragen. Jeder, der eine Aufgabe erfüllt, zu der er nicht verpflichtet ist, erhält nicht den gleichen Lohn wie jemand, der den Auftrag dazu erhielt, sondern einen geringeren.»¹²²

Maimonides unterscheidet damit zwischen dem in der rabbinischen Literatur bisher als verboten geltenden Unterrichten einer Tochter durch den Vater und dem Selbststudium einer Frau.¹²³ Doch er geht noch einen Schritt weiter:

«(Deshalb) pflegten unsere Weisen zu sagen: ‹Wer seine Tochter Tora lehrt, ist wie jemand, der ihr Märchen und Gleichnisse [תפלות] erzählt.› Worauf bezieht sich (dieses Verbot unserer Weisen gegen den Tora-Unterricht)? Auf die mündliche Lehre. (Man sollte ihr aber auch) die schriftliche Lehre nicht a priori beibringen. Falls (der Vater) es aber dennoch tut, gilt er (deswegen noch) nicht als jemand, der ihr Märchen und Gleichnisse [תפלות] erzählt.»¹²⁴

Das Unterrichten der Tochter durch den Vater ist zwar unerwünscht, doch Maimonides befreit die Weitergabe von *biblischem* Wissen an eine Frau vom Attribut תפלות. Zudem attestiert er Frauen, wenn auch nicht allen, Lernfähigkeiten, indem er nicht von «den» Frauen schlechthin spricht, die nicht über die zum Lernen notwendigen Voraussetzungen verfügten, sondern die Formulierung «die meisten Frauen» (רב הנשים) wählt:¹²⁵

«Obwohl sie für (ihr Studium) belohnt wird, haben die Weisen befohlen, dass man seiner Tochter nicht Tora beibringen sollte, weil die meisten Frauen [רב הנשים] sich nicht auf das Studium konzentrieren können. Sie machen aus den Worten der Tora eine nutzlose Sache, weil es ihnen an Verständnis (dafür) mangelt.»¹²⁶

Im Teil «Hilchot Jesodei haTora» der «Mischne Tora» schliesslich erwähnt Maimonides im Zusammenhang mit den für praxisbezogenes Lernen notwendigen Fähigkeiten auch die Frau:

«Und sie¹²⁷ können von Gross und Klein, Mann und Frau umfassend angeeignet werden, unabhängig davon, ob sie über ein grosses oder ein kleines Wissen verfügen.»¹²⁸

Die rabbinischen Autoritäten des Mittelalters und der frühen Neuzeit setzten die Diskussion rund um Talmud Tora für die Frau fort. Doch ebenso wie Rabbi Eliesers Haltung die rabbinischen Diskurse zu Talmud Tora für jüdische Mädchen und Frauen während Jahrhunderten bestimmt hatte, sollten Maimonides' Kommentare das Thema über Jahrhunderte prägen:

«Maimonides' ruling on the status of women with regard to the study of Torah clarified an issue which had been in dispute, and served as precedent for virtually all subsequent halakhic decisions on the issue.»¹²⁹

In Jacob ben Aschers «Tur» (14. Jahrhundert) zum Beispiel oder in Joseph Caros Schulchan Aruch (16. Jahrhundert) werden in Bezug auf das Studieren der Frau Maimonides' Hilchot Talmud Tora zitiert.¹³⁰ Demgegenüber erwähnt der Kizzur Schulchan Aruch (19. Jahrhundert) die Frau im Zusammenhang mit den «Vorschriften für das Tora-Lernen» gar nicht: «Jedermann in Jsrael [כל איש ישראל] ist verpflichtet, Tora zu lernen (...).»¹³¹

Ausnahmen von der Norm (Teil 2): gebildete Frauen in Mittelalter und früher Neuzeit

Auch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit stammten Frauen mit einem umfangreicheren jüdischen Wissen häufig aus rabbinischen Familien. Vor allem Gelehrte, die Töchter, aber keine Söhne hatten, gaben ihr Wissen auf diese Weise an die nächste Generation weiter.¹³² Zu den prominentesten gelehrten Vätern von ausschliesslich Töchtern gehörte im 11. Jahrhundert Raschi: Seine Töchter Jocheved, Miriam und Rachel waren mit halachischen Sachverhalten vertraut.¹³³ Von Isaak ben Samuel von Dampierre (Ri haSaken, 12. Jahrhundert) werden Frauen aus Raschis Familie in einer halachischen Abhandlung als eine Quelle aufgeführt,¹³⁴ und auch in der Responsenliteratur des spanischen Gelehrten Simon ben Zemach Duran (Raschbaz, 1361–1444) wird eine Nachfahrin von Raschis Tochter Miriam explizit als Quelle genannt.¹³⁵

Halachische Entscheidungen hat auch Bella Falk Cohen, Frau des polnischen Rabbiners Joschua ben Alexander HaCohen Falk (SM'A; ca. 1555–ca. 1614), getroffen; der Posek Ezechiel ben Jehuda Landau (1713–1793) hat ihre «rituelle Entscheidung»,¹³⁶ den Segensspruch über Kerzen am Vorabend von Feiertagen schon vor dem Anzünden zu sprechen – dies im Gegensatz zur Praxis am Vorabend von Schabbat –, nicht nur bestätigt, sondern sich dabei auch auf sie als Quelle bezogen.¹³⁷ Dasselbe gilt für Bella Falk Cohens Lehre, die Kerzen am zweiten Vorabend eines Feiertags erst bei vollständiger Dunkelheit anzuzünden.¹³⁸

Einen anderen Weg, ihr Wissen weiterzugeben, gingen Frauen im Lehrberuf. Aus der Kairoer Genisa stammen zwei Responsen von Maimonides, die den Fall einer Tora lehrenden Frau dokumentieren. Einerseits wendet sich der Ehemann an ihn:

«When he returned home (...), he found that his brother-in-law, his wife's brother, had become a teacher of children; and his wife, the brother-in-law's sister, was sitting with him and teaching the children; this was due to the fact that her husband had taught her some Torah and she had learned the rest [of the Torah] while her husband was absent.

Her husband said to her: «It is not at all proper for you to teach [these] children, for I fear that their fathers, who will come to visit the children, and you will be in an embarrassing position because of them, and I do not want this (...).»¹³⁹

Nachdem Maimonides in seiner Antwort den Mann dazu befugt hatte, seine Frau am Unterrichten zu hindern, schilderte sie dem Gelehrten ihre Sicht der Dinge:

«And she has a brother who teaches children Bible, and the woman has knowledge of the Bible. She asked her brother to let her teach the children Bible with him, so that she would have a means of sustaining herself and her sons, since she was already near to death from the misery in which she was enveloped, and he [the husband] was absent.»¹⁴⁰

Nun fällt Maimonides' Antwort ganz anders aus: Angesichts der von ihr beschriebenen Umstände – der Mann kommt weder seinen ehelichen Verpflichtungen nach noch trägt er zum finanziellen Unterhalt der Familie bei – müsse er in eine Scheidung einwilligen, «and she will be her own woman, [free to] teach whomever she pleases and do whatever she pleases.»¹⁴¹

Renée Levine Melammed betont in ihrer Analyse der beiden Responsen, dass Maimonides in seiner Antwort an den Gatten diesen lediglich befuge, seine Frau vom Unterrichten abzuhalten. Er sage, so Levine Melammed, hingegen nicht, dass die Frau nicht unterrichten *dürfe* oder der Mann sie am Unterrichten hindern *müsse*. Maimonides scheint grundsätzlich nichts gegen eine Frau als Lehrerin einzuwenden.¹⁴² Im Gegenteil: «He helped to provide a way for her to be gainfully employed in the teaching profession.»¹⁴³ Ungewöhnlich an dieser Frau war nicht ihr auf der Tora basierendes Wissen, sondern dass sie ihre Kenntnisse an Jungen weitergab, dazu den häuslichen Bereich verliess und in Kontakt mit nicht zur Familie gehörenden Männern – den Vätern ihrer Schüler – stand.

Über ein weit über die biblischen Schriften hinausgehendes Wissen verfügte die in Kurdistan geborene Asenat Bar[a]zani (ca. 1590–ca. 1670): Sie war mit der rabbinischen und kabbalistischen Literatur vertraut, nahm nach dem frühen Tod ihres Mannes dessen Funktion als Leiter einer Talmudhochschule ein und trug den Titel *Tanna'it*, die weibliche Form für die rabbinischen Gelehrten der Mischna.¹⁴⁴ Unterrichtet worden war sie von ihrem Vater, der keine männlichen Nachkommen hatte. Asenat Barzanis Mann hatte seinem Schwiegervater vor der Hochzeit versprechen müssen, sie keine Hausarbeit verrichten zu lassen, damit sie sich weiterhin ihren Studien widmen könne.¹⁴⁵ Aus Barzanis Schriften geht hervor,

dass sie unter ihrer ungewöhnlichen Biografie und Lebenssituation litt. Denn obwohl der Zugang zu höherer jüdischer Bildung im 17. Jahrhundert für eine Frau ein seltenes Privileg war – Shoshana Pantel Zolty skizziert sie als «a unique figure of feminine scholastic prominence» und Renée Levine Melammed hält sie für die erste orthodoxe Rabbinerin¹⁴⁶ –, verfügte sie über ebenso wenig Freiheiten wie ihre Zeitgenossinnen in der klassischen Rolle als Ehe- und Hausfrau sowie Mutter:

«(...) she was trained to be ‹the joy› of her father. (...) What we see in the structure of her writing, and by what she tells us and does not tell us, is that she is an extension, perhaps by no choice of her own, of her father and her husband.»¹⁴⁷

Diesbezüglich war sie kein Einzelfall: Während Jahrhunderten hatten Frauen in der Regel nicht die Möglichkeit, ihren Zugang zu Bildung selbstbestimmt zu gestalten. Nicht die Mädchen oder Frauen, sondern ihre gelehrten Väter oder Ehemänner entschieden über einen allfälligen Talmud-Tora-Unterricht sowie über dessen Ausgestaltung und Intensität.¹⁴⁸

Neben Bella Falk Cohen oder Asenat Barzani gab es seit dem Mittelalter eine ganze Reihe weiterer Frauen, die über eine für ihre Zeit ungewöhnlich hohe jüdische Bildung verfügten.¹⁴⁹ Doch so aussergewöhnlich deren Lebensgeschichten und Wissen auch waren: Es handelte sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein um Ausnahmefälle.

Paradigmenwechsel: Die Frau und Talmud Tora seit der Haskala

Während fast 2'000 Jahren waren die Rabbiner dem Thema Frau und Talmud Tora mit grösster Zurückhaltung begegnet. Zwar hatte sich im 12. Jahrhundert Maimonides' Kommentar zu Rabbi Eliesers Äusserung in mSota 3,4 als Meilenstein erwiesen, indem er Frauen damit ein vom Lernen der für sie relevanten Gebote losgelöstes Torastudium ermöglichte. Doch erst vor dem Hintergrund der Haskala ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert sowie gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Umwälzungen im Europa des 19. Jahrhunderts kam es zu radikalen Neuinterpretationen von mSota 3,4. Diese Entwicklung mündete in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schliesslich in einen umfassenden Zugang zu Talmud Tora für orthodoxe jüdische Mädchen und Frauen. Parallel dazu erwirkte die Frauenbewegung ab dem späten 18. Jahrhundert grundlegende Verbesserungen für die Frau und deren Stellung in der Gesellschaft.¹⁵⁰ Neben Unabhängigkeit und Selbstbestimmung gehörte dabei

schon früh auch der Zugang zu höherer Bildung zu den wichtigsten Zielen,¹⁵¹ und Frauen- sowie insbesondere Frauenbildungsvereine setzten sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts auch für die demokratischen Rechte von Frauen ein.¹⁵²

Die Anfänge einer institutionalisierten jüdischen Bildung für die Frau liegen im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts, als sich die Maskilim der Schulung jüdischer Mädchen anzunehmen begannen.¹⁵³ 1798, 17 Jahre nachdem sie die erste Schule für jüdische Jungen eröffnet hatten, nahm in Hamburg die erste Schule für Mädchen ihren Betrieb auf.¹⁵⁴ In den Schulen der Aufklärer wurde jüdischen Fächern zwar wenig Beachtung geschenkt.¹⁵⁵ Die Institutionen der Maskilim waren aber beliebt und erfolgreich, und es ist der Bewegung gelungen, breite Bevölkerungskreise für die Bedeutung einer Mädchenerziehung zu sensibilisieren.¹⁵⁶ Als im Europa des 19. Jahrhunderts schliesslich immer mehr Staaten die Volksschule und die allgemeine Schulpflicht für Jungen und Mädchen eingerichtet hatten, begann sich auch die Orthodoxie Deutschlands mit der Mädchenerziehung zu befassen.¹⁵⁷ Im Vordergrund stand dabei das Ziel, die jüdische Identität zu stärken und damit den in den allgemeinbildenden Schulen vermittelten säkularen Werten etwas entgegenzusetzen sowie einer Assimilation oder Hinwendung zum liberalen Judentum entgegenzuwirken.¹⁵⁸

Eine wichtige Rolle spielte dabei der in Frankfurt am Main wirkende Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Er plädierte für eine erweiterte jüdische Bildung für Mädchen: Mit Ausnahme des Talmudstudiums sollten Jungen und Mädchen einen identischen Unterricht erhalten:¹⁵⁹

«In der That sind auch Frauen nur nicht zur תורה-Gelehrsamkeit, zur wissenschaftlichen Gesetzeskunde zu führen, deren Aneignung und Überlieferung wesentlich zum Berufe eines jeden jüdischen Mannes gehören. Allein jenes Verständnis des jüdischen Schrifttums und jene Kenntnis, die zu einer wahren, zu gewissenhafter Pflichttreue führenden Gottesfurcht und zu einer vollen Pflichterfüllung gehören, die gehören zur Geistes- und Herzensbildung unserer Töchter wie unserer Söhne.»¹⁶⁰

In Hirschs Visionen sind pädagogische Ideen der Maskilim eingeflossen.¹⁶¹ Im Unterschied zu den Schulen der Aufklärer sollte den Schülerinnen und Schülern aber neben Allgemeinbildung auch ein umfassendes jüdisches Wissen vermittelt werden. Besonderen Wert legte Hirsch auf das Lehren der hebräischen Sprache.¹⁶² Die Hebräischkenntnisse ermöglichten den Lernenden einen autonomen Zugang zu biblischen Schriften und zu Teilen der rabbinischen Literatur als die seit dem Mittelalter üblichen, speziell auf Frauen zugeschnittenen Bibelbearbeitungen in

der Umgangssprache Jiddisch.¹⁶³ Ein grösseres jüdisches Wissen sollte aber vor allem auch einer Stärkung und Festigung der mütterlichen Erziehungsaufgaben dienen:¹⁶⁴

«Nicht die theoretische Unterweisung im Gesetze wird von unseren Müttern erwartet; aber (...) dass sie ihre Kinder anleiten und führen zum Gesetz, dass sie sie mit solchen Gefühlen, Bestimmungen und Vorsätzen erfüllen, die sie die Erkenntnis und die Erfüllung des göttlichen Gesetzes als ihre durch nichts zu ersetzende oder auch nur zu verdrängende Lebensaufgabe betrachten lassen, dass sie mit Luft und Liebe, mit Fleiss und Eifer zu dem lebendigen Quell der Thora-Erkenntnis wandeln und emsig und mit ewig wachsender Luft und Liebe daraus schöpfen, – das erwartet Gott zunächst von unseren Frauen, diesen «Müttern des Hauses Jakob»; und wie viel, wie hat Gott damit die ganze Zukunft seines Volkes in die Hände seiner Frauen gelegt!»¹⁶⁵

1853 eröffnete Hirsch in Frankfurt am Main eine jüdische Schule für fünf- bis fünfzehnjährige Kinder, die sich aus rund zwei Dritteln Jungen und einem Drittel Mädchen zusammensetzte.¹⁶⁶ Letztere wurden in allen Fächern ausser in Talmud unterrichtet.¹⁶⁷ Diese schulische Praxis führte zu einem grundsätzlichen Wandel gegenüber der Bildung jüdischer Mädchen und Frauen: «It may be safe to say that for the first time in Jewish history, girls were privy to a superior formal religious education.»¹⁶⁸ In weiten Teilen Mitteleuropas galt das von der Religionspraxis losgelöste Torastudium für Frauen fortan nicht nur wie seit Maimonides als erlaubt, sondern es gab auch ein Bekenntnis zu dessen aktiver Unterstützung und Förderung.

Im vom Chassidismus geprägten Osteuropa erfolgte diese Entwicklung später. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das jüdische Bildungswesen vorwiegend auf die Jungen ausgerichtet, die zuerst im Cheder und danach in Jeschiwot (Talmudhochschulen) mit der rabbinischen Literatur vertraut gemacht wurden.¹⁶⁹ Die Mädchen hatten jedoch seit der Einführung der Schulpflicht ab Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend Zugang zu einer säkularen Bildung, und ihre vernachlässigte jüdische Erziehung bildete dazu einen grossen Gegensatz.¹⁷⁰ Die Folge dieses Ungleichgewichts war eine zunehmende Entfremdung vom orthodoxen Judentum: Viele osteuropäische Jüdinnen begannen entweder ein assimiliertes oder ein liberaleres jüdisches Leben zu führen.¹⁷¹

Einer, der dieser Entwicklung entgegenwirken wollte, war der litauische Rabbiner Israel Meir Hakohen Kagan (Chafetz Chaim; 1838–1933), der in einer akzentuierten Äusserung jüdische Bildung für Frauen als «grosse Mizwa» (מצווה רבה)¹⁷² bezeichnet hatte. Er begründete seine Haltung mit den gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit:

««Wenn jemand seine Tochter Tora lehrt (...):¹⁷³ Mir scheint, dass dies nur in vergangenen Zeiten galt, als die familiäre Tradition ausserordentlich stark war und sich alle an die Traditionen ihrer Vorfäter hielten, wie geschrieben steht: «Frag deinen Vater, dass er dir es künde» [Deuteronomium 32,7]. So gesehen könnten wir sagen, dass eine Tochter nicht Tora zu lernen braucht, sondern sich am Verhalten ihrer aufrichtigen Eltern orientierten soll. Heutzutage jedoch, angesichts unserer vielen Sünden, erweist sich die familiäre Tradition als sehr geschwächt, und sie [die noch nicht verheiratete Tochter] hält sich zuweilen nicht mehr im elterlichen Haushalt auf. Es ist [deshalb] sicherlich eine grosse Mizwa, denjenigen [Töchtern], die es sich selbst angewöhnt haben, die Schrift und die Sprache der Nichtjuden zu studieren, die Tora zu lehren sowie auch die Propheten und die Schriften und die ethischen Werke unserer Weisen (...), um so ihr Interesse an unserem heiligen Glauben zu festigen.»¹⁷⁴

Kagan plädiert dafür, die jüdische Identität der Mädchen und jungen Frauen durch Wissensvermittlung zu stärken, denn «ansonsten besteht die Gefahr, dass sie vom Weg Gottes abkommen und die Grundsätze der Religion verletzen, Gott bewahre.»¹⁷⁵ Wie Hirsch klammerte Israel Meir Hakohen Kagan jedoch das Talmudstudium von der jüdischen Bildung der Mädchen aus, und auch ihm ging es um das Bewahren des traditionellen Judentums mit dessen unterschiedlichen Aufgaben und Rollen für Mann und Frau.¹⁷⁶

Sarah Schenirers «Beit Ja 'akow»-Schulen

Hinter einem weiteren Meilenstein auf dem Weg zu höherer jüdischer Bildung für die Frau steht das für ihre Zeit und ihr Umfeld aussergewöhnliche Engagement einer jungen Frau: Sarah Schenirer. Die 1883 in Krakau geborene und in einer zur chassidischen Belzer-Bewegung gehörenden Familie aufgewachsene Schenirer wurde 1914 in Wien für das Thema sensibilisiert. Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs war sie mit ihrer Familie in die österreichisch-ungarische Metropole übersiedelt. Dort begegnete sie Mosche Flesch, einem Rabbiner und Anhänger der Schulen Samson Raphael Hirschs. Fleschs Darstellung der apokryphischen Judith

als jüdische Heldin, die Sarah Schenirer im Dezember 1914 in seiner Chanukka-Rede hörte, löste in ihr eine Auseinandersetzung mit der Geschichte und der Bedeutung der Frau im Judentum aus. Dieser Prozess mündete 1917, nach ihrer Rückkehr nach Krakau, in die Idee, eine Bildungsinstitution für jüdische Frauen aufzubauen.¹⁷⁷

Bereits ein Jahr später, im selben Jahr, in welchem der 80-jährige Israel Meir Hakohen Kagan jüdische Bildung für Frauen zu einer «grossen Mizwa» erklärte, eröffnete Schenirer unter dem Namen «Beit Ja'akow»¹⁷⁸ in Krakau die erste Schule.¹⁷⁹ Eine wichtige Voraussetzung für die rasche Umsetzung ihres Projekts war dessen Unterstützung durch die Rabbiner der Belzer- sowie der ebenfalls chassidischen Gerer-Bewegung.¹⁸⁰ Die meisten der 25 Mädchen, die zu den ersten Schülerinnen der «Beit Ja'akow»-Schule gehörten, kamen aus dem Kreis der Gerer Chassidim.¹⁸¹ Wie Hirsch und Kagan wollte auch Schenirer die jüdische Identität ihrer Schülerinnen stärken.¹⁸² Der Unterricht umfasste sowohl jüdische als auch säkulare und berufsbildende Fächer, jedoch kein Talmudstudium.¹⁸³ Mithilfe dieses Modells gelang es, zwischen der familienorientierten jüdischen Lebenswelt der Mädchen auf der einen und der Haskala sowie dem nichtjüdischen Umfeld auf der anderen Seite Brücken zu bauen: «Bais Ya'akov represented a synthesis of Polish Hasidic piety and Western enlightenment.»¹⁸⁴

Trotz Opposition sowohl von links als auch von rechts war Sarah Schenirers Schule erfolgreich:¹⁸⁵ 1919 besuchten 300 Mädchen den Unterricht, und 1937 war «Beit Ja'akow» zu einer Bewegung geworden, die in Ost- und Mitteleuropa 250 Schulen mit 38'000 Schülerinnen umfasste.¹⁸⁶

65 Jahre lagen zwischen der Eröffnung der ersten Schule Samson Raphael Hirschs und jener von Sarah Schenirer. Hirschs Schulen hatten Schenirer als Modell gedient.¹⁸⁷ Doch erst den «Beit Ja'akow»-Schulen sollte es gelingen, in der orthodoxen Bevölkerung eine breite jüdische Bildung für Frauen zu einer Selbstverständlichkeit zu machen:

«(...) the founding of the Beth Jacob movement cannot be considered the initial stage of formal religious education for girls, but it can be considered the initial movement that won popular support and succeeded in widespread Orthodox Jewish education for women.»¹⁸⁸

Nach dem Krieg wurden in Israel, in den USA sowie in Europa Hunderte von «Beit Ja'akow»-Schulen neu gegründet. Zwar hat die Bewegung in charedischen Kreisen zunehmend an Akzeptanz gewonnen.¹⁸⁹ In den Hintergrund getreten ist seit den fünfziger Jahren allerdings die Verbindung von Tradition und Moderne,

auf die Sarah Schenirer einst viel Wert gelegt hatte. So wird in zeitgenössischen «Beit Ja'akow»-Schulen beispielsweise säkularer Bildung nur wenig Beachtung geschenkt.¹⁹⁰

Teil 3: Spätes 20. und frühes 21. Jahrhundert

Eintritt in die lernende Gemeinschaft: Die Frau und Talmud Tora seit den siebziger Jahren

Der Paradigmenwechsel in der Haltung gegenüber jüdischer Bildung für Mädchen und Frauen führte ab den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem Zugang zur gesamten rabbinischen Literatur. Pointiert äusserte sich in den achtziger Jahren dazu etwa Menachem M. Schneerson (1902–1994), Rabbiner und von 1951 bis zu seinem Tod an der Spitze der chassidischen Chabad-Bewegung, indem er Talmud Tora für Frauen nicht nur für erlaubt, sondern darüber hinaus auch für eine Notwendigkeit erklärte:

«(...) it is permissible [for women] to study the Oral Law. More than this, according to the very reasoning of the Halakhah, it is really necessary to teach them the Oral Law.»¹⁹¹

Wie radikal die sich wandelnde Haltung gegenüber Talmud Tora für die Frau war, illustriert eine Aussage, in der sich Schneerson Rabbi Eliesers Vokabular bediente, um das Gegenteil auszusagen: «(...) if one keeps their learning on a minimal level, *that is teaching them *tiflut*, trivia.*»¹⁹² Nun, unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, lehrt derjenige Mädchen und Frauen תפלות, Ausgelassenheit, der *nicht* dafür sorgt, dass sie eine ausreichende jüdische Bildung erhalten.¹⁹³

Wie Kagan begründete Schneerson seine Haltung mit der sich seit dem 19. Jahrhundert stark veränderten Rolle der Frau in der Gesellschaft. Insbesondere mit Blick auf ihre hohen beruflichen Qualifikationen sollten sich die Frauen auch auf das Wertesystem der jüdischen Tradition abstützen können.¹⁹⁴ Das jüdische Wissen sollte die Frauen, so Schneersons Hoffnung, aber auch dazu bringen, ihre Ehemänner und Kinder zu Talmud Tora zu motivieren: «(...) women are now able to actively encourage them by participating in the actual study.»¹⁹⁵ Zwar agiert die von Schneerson skizzierte Frau noch immer als Stütze der Familie, im Gegensatz zum traditionellen Ideal aber, wie es der Talmud einst beschrieben hatte,¹⁹⁶ ist sie zu einer aktiv Handelnden und zu einem Mitglied der Lerngemeinschaft geworden, und die erworbenen Kenntnisse befähigen sie nun auch zu einem

selbständigen Vertiefen des jüdischen Wissens sowie zum über das praxisbezogene Lernen hinaus gehenden Tora Lischma.

1980 forderte der Jerusalemer Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz (1903–1994) für Frauen einen uneingeschränkten Zugang zum jüdischen Wissen, welches ein allen Menschen gleichermaßen zustehendes Recht sei:

«Keeping women away from Talmud Torah is not to exempt them from a duty (as is the case with some other Mitzvoth) but is rather to deprive them of a basic Jewish right.»¹⁹⁷

Ebenso wie Schneerson, Kagan, Hirsch und andere argumentierte auch Leibowitz mit dem Bewahren des Judentums: «Jewish religious society will not be able to survive if, for pseudo-religious reasons, we continue to deprive women of their due rights.»¹⁹⁸ Er betonte, dass die Halacha auch aus der Perspektive veränderter sozialer Rahmenbedingungen betrachtet werden müsse. Mit Blick auf die Gesellschaft der Gegenwart, an der Männer und Frauen gleichermaßen teilhaben, sowie auf die Bedeutung von Talmud Tora als Zugang zum Judentum und zu dessen Kultur, erklärte er:

«The issue of *Talmud Torah*, the study of Torah in its most inclusive sense, is an entirely different matter.

This too is a Mitzvah, one of utmost importance. The upshot of discussions throughout halakhic history was the general acceptance of the principle that women are barred from study of Torah at its higher level. This is a grievous error and is likely to prove disastrous for historical Judaism. For besides its significance as the performance of a Mitzvah, Talmud Torah enables the Jewish person to share the Jewish cultural heritage and its spiritual content. One might almost say that it makes the student party to the presence of the Shekhinah in Israel.»¹⁹⁹

Talmud Tora müsse, so Leibowitz, für Männer und Frauen ebenso Pflicht wie Privileg sein.²⁰⁰

Aus einer halachischen Perspektive behandelte der Posek Yehuda Henkin das Thema Talmud Tora für Frauen. In einer aus dem Jahr 1991 stammenden Stellungnahme erklärte er, dass die mündliche Lehre – die Mischna sowie deren Erläuterungen – einen mit der schriftlichen Tora vergleichbaren Stellenwert habe, seit sie von den Tannaiten niedergeschrieben worden war.²⁰¹ Ebenso wie das Lehren der Tora sei deshalb auch das Lehren der rabbinischen Literatur erlaubt:

«The same applies to teaching women: now that the Talmud is in writing, *tiflut* no longer applies because women take the written word seriously.»²⁰² Ausserdem habe sich, so der in Israel lebende Henkin, Maimonides' Verbot – er bezeichnet es an anderer Stelle auch als «general recommendation»²⁰³ –, Frauen Mischna zu lehren, ausschliesslich auf Vater und Tochter bezogen.²⁰⁴

Auch die beiden zeitgenössischen Rabbiner Michael Broyde (USA) und Shlomo Brody (Israel) betrachten das Thema Talmud Tora für die Frau aus halachischer Sicht. Sie unterscheiden zwischen veränderbarer und nicht veränderbarer Religionspraxis und erklären, dass Anpassungen möglich seien, wenn eine gängige Praxis lediglich auf Tradition gründe:

«When the Orthodox community, its leaders, and its *poskim* feel that circumstances have changed and that the needs of a time are such, any practice that is permitted as a matter of technical Jewish law receives halakhic mandate, even if it has never been done within the Orthodox community. That is exactly what occurred a century ago with the expansion of women's Torah education.»²⁰⁵

Die rabbinische Literatur enthält kein explizites Verbot von Talmud Tora für Frauen. Die Haltung gegenüber einem Zugang von Frauen zu biblischen und insbesondere rabbinischen Schriften sowie die diesbezügliche Praxis haben sich jedoch seit Rabbi Eliesers und Ben Asais in der Mischna überlieferten Äusserungen stark gewandelt. Frauen an Talmud Tora teilhaben zu lassen, dient im Judentum der Gegenwart dazu, die Tradition zu wahren.²⁰⁶ Gleichzeitig entwickelt sich daraus aber auch eine neue Dynamik: Frauen mit höherer jüdischer Bildung haben zunehmend den Anspruch, ihr Wissen auch beruflich zu nutzen.²⁰⁷

Höhere jüdische Bildung

Während Sarah Schenirer 1918 das eigentliche Talmudstudium für Frauen noch nicht zu beanspruchen wagte, gewährt seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine wachsende Zahl von Schulen und Institutionen in Israel und in den USA Frauen Zugang zu Talmud Tora.²⁰⁸ Den Anfang machte 1976 Michlelet Beruria in Jerusalem, die als erste Institution in Israel Frauen eine umfassende und sich am Modell der Jeschiwot orientierende jüdische Bildung ermöglichte.²⁰⁹ Seither sind in Israel rund 40 weitere ähnliche Institutionen entstanden, darunter Matan 1988 und Nishmat 1990.²¹⁰

Insbesondere in Israel hat Talmud Tora für Frauen in allen Kreisen der orthodoxen Bevölkerung seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert einen sehr hohen Stellenwert erlangt. «The measure of social status and success is the extent of Torah study, or in other words, the level of Torah scholarship», beurteilt Chana Kehat, Gründerin des israelischen orthodox-feministischen Frauenforums «Kolech», diese Entwicklung.²¹¹ Der Zugang zu umfassendem jüdischen Wissen habe orthodoxen jüdischen Frauen, so Kehat, zu mehr Autonomie verholfen und ihnen auch ermöglicht, dieses Wissen beruflich zu nutzen.²¹²

Der jüdischen Frauen in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend eröffnete Zugang zu Talmud Tora und ihre aus dieser Entwicklung resultierenden veränderten Aufgaben und Rollen in Familie und Gesellschaft wirken sich auch auf das Beziehungsgefüge zwischen den Geschlechtern aus. Diesem Veränderungsprozess mussten sich, so die israelische Pädagogin Bilha Admanit, sowohl Frauen als auch Männer stellen: Die Frauen mussten ihre Stellung im Judentum verändern *wollen* und die Männer einen gleichwertigen Status von Mann und Frau *anerkennen*.²¹³

Dieser Prozess erfolgt allerdings, wie sich in den vergangenen Jahrzehnten gezeigt hat, nicht zwingend zeitgleich: Häufig gehen einzelne Frauen durch konkretes Handeln und Schaffen von Tatsachen – auch gegen den Willen der rabbinischen Entscheidungsträger – einen Schritt voraus und bereiten so die für eine soziale Akzeptanz notwendige Basis vor. Frauen mit grossem jüdischen Wissen, die sich ab den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in traditionelle Männerdomänen gewagt haben – etwa Toraexpertinnen wie Nechama Leibowitz (1905–1997), Ehefrauen von Rabbinern wie Paula Ackerman (1893–1989), die in den Gemeinden ihrer Männer auch rabbinische Aufgaben wahrnahmen,²¹⁴ oder die seit 2009 im Rabbinat einer orthodoxen jüdischen Gemeinde tätige Sara Hurwitz –, sind Beispiele dafür.²¹⁵

Ähnliche Entwicklungen lassen sich in der römisch-katholischen und evangelisch-reformierten Kirche beobachten: Auch hier trug der Zugang zu den Bildungsinstitutionen – insbesondere die Zulassung zu Theologiestudium, Promotion und Habilitation²¹⁶ – vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Umwälzungen entscheidend dazu bei, dass sich jahrhundertealte Strukturen zu verändern begannen und sich Frauen in Kirche und Universität berufliche Tätigkeitsfelder eröffneten. Eine für diesen Prozess zentrale Rolle spielten auch hier die feministische Bewegung sowie Wegbereiterinnen und Exponentinnen wie Gertrud Heinzelmann (1914–1999) oder Mary Daly, die ab den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts – fast zeitgleich mit der jüdisch-feministischen Bewegung – einen gesellschaftlichen Diskurs zur Stellung der Frau in der Kirche initiierten.²¹⁷

Frauen in klassischen Männerberufen

Die vereinzelt gelehrten jüdischen Frauen, die es seit tannaitischer Zeit gegeben hatte, vermochten die Bildungsmöglichkeiten anderer Frauen nicht zu verbessern. Das sollte sich erst im 20. Jahrhundert ändern: Die insbesondere in Israel und in den USA wachsende Zahl von Frauen mit umfassendem jüdischen Wissen beeinflussen seit den siebziger Jahren den Stellenwert jüdischer Bildung für Mädchen und Frauen und die Angebote von Bildungsinstitutionen. Tamar Ross vertritt die Meinung, dass Frauen mit höherer jüdischer Bildung auch Wesen und Werte des Judentums verändern werden:

«In addition to introducing shifts in the traditional balance of power between the sexes that has been the norm in religious society for generations, women's learning may also introduce alternatives to the exclusive hold that male ways of thinking have had on determining the contents and cultural values of the religious tradition.»²¹⁸

Frauen, die bisher Männern vorbehaltenen Berufe ergreifen, tragen wesentlich zu diesem Prozess bei. Die im Folgenden vorgestellten Tätigkeiten vermitteln anhand einer Auswahl beispielhafte Einblicke in Entwicklungen, die seit den neunziger Jahren in Israel und in den USA zu beobachten sind.

a) Torawissenschaftlerin und Talmudistin in Lehre und Forschung

Eine der ersten Frauen des 20. Jahrhunderts, die ihr jüdisches Fachwissen zum Beruf machten, war eine Toraexpertin: Nechama Leibowitz, 1905 in Riga geboren und 1930 ins damalige Palästina ausgewandert, hat ihre eigene Technik der Toraauslegung entwickelt und wurde in breiten jüdischen Kreisen zu einer anerkannten Bibelkennerin, einer «Torah educator par excellence».²¹⁹ 1957 wurde sie mit dem renommierten «Israel Prize for Education» ausgezeichnet, 1968 nahm sie ihre Tätigkeit als Professorin für Bibelwissenschaft an der Tel Aviv University auf.²²⁰ Ebenfalls als anerkannte Bibelexpertin und -kommentatorin hauptberuflich tätig ist die 1944 in London geborene Literaturwissenschaftlerin und Judaistin Avivah Zornberg. Seit den achtziger Jahren hat sie in verschiedenen orthodoxen Institutionen Israels, darunter am Jerusalemer «Pardes Institute», unterrichtet.²²¹

Mit Blick auf die historische Entwicklung des halachischen Diskurses zu Talmud Tora für die Frau ist es kein Zufall, dass die ersten jüdischen gelehrten Frauen Expertinnen auf dem Gebiet der Tora und nicht auf jenem des Talmuds waren. Hinzu kommt, dass beide, Leibowitz ebenso wie Zornberg, sich in ihrer Arbeit

nicht spezifisch auf Frauenthemen oder feministische Fragestellungen konzentriert haben.

Das ist bei Judith Hauptman anders: Die Pionierin in der bisher Männern vorbehaltenen Welt des Talmuds ist unter anderem für ihre jüdisch-feministische Forschung bekannt.²²² Die 1943 in New York geborene Hauptman hat als erste Frau im talmudischen Fachgebiet promoviert; ihre Dissertation hatte sie in den siebziger Jahren am Seminary College of Jewish Studies des Jewish Theological Seminary in New York geschrieben.²²³ «I might have tried to be a rabbi if the option had been available to me», sagte Hauptman 1984 in einem Interview.²²⁴ Stattdessen wurde sie zunächst Professorin für Talmud und Rabbinische Literatur am Jewish Theological Seminary und Wegbereiterin für zahlreiche andere Frauen:

«As the first female member of the faculty in the field that lay at the heart of the rabbinical curriculum, she stood, to others, as an exemplar of the woman as rabbinical scholar.»²²⁵

Talmudistinnen sind nach wie vor nicht die Norm, im 21. Jahrhundert sind sie aber auch keine Ausnahmeerscheinung mehr. Am Jewish Theological Seminary etwa lehrten und forschten 2012 neben Judith Hauptman auch die Talmud-Professorinnen Marjorie Lehman (Associate Professor) und Beth Berkowitz (Assistant Professor), und an der Tel Aviv University ist Vered Noam als Talmud-Professorin tätig.²²⁶

Darüber hinaus beteiligt sich eine wachsende Zahl von Frauen mit fundiertem talmudischem Wissen in wissenschaftlichen Beiträgen an zeitgenössischen halachischen Diskursen. Der 1998 in Jerusalem erschienene Sammelband «Jewish Legal Writings by Women» beispielsweise enthält Beiträge zu für Frauen relevanten halachischen Themen. Unter den 17 Autorinnen sind oder waren mehrere in Institutionen für höhere jüdische Bildung wie Pardes, Drisha, Matan oder Nishmat tätig.²²⁷ Und unter der Leitung von Tal Ilan erarbeitet zurzeit ein Team von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern einen feministischen Kommentar zum Babylonischen Talmud.²²⁸

b) Jo'ezet Halacha (halachische Beraterin)

Frauen mit Fragen zur konkreten Handhabung der Reinheitsgesetze in der Ehe (*Taharat haMischpacha*) wenden sich traditionell an ihren Gemeinderabbiner. Weil es sich vorwiegend um intime Themen handelt, sind die Hürden für ein solches Beratungsgespräch jedoch hoch. Das hat Chana Henkin, Gründerin und Leiterin der Jerusalemer Institution «Nishmat» (Jerusalem Center for Advanced

Torah Study for Women), 1997 dazu bewogen, Frauen für diesen rabbinischen Teilbereich auszubilden.²²⁹ Frauen sollten, so Henkin, bei der Befolgung der Vorschriften von *Taharat haMischpacha* von Frauen unterstützt werden: «In order to meticulously observe the Halakha, women need women!»²³⁰ Dazu hat sie einen neuen Beruf geschaffen: jenen der *Jo'ezet Halacha*, der halachischen Beraterin. In einer zweijährigen Ausbildung werden die Studentinnen mit den halachischen Grundlagen der Reinheitsgesetze in der Ehe vertraut gemacht, werden psychologisch geschult und erwerben medizinische Kenntnisse in den Fachbereichen Gynäkologie und Sexualität.

Bevor Chana Henkin den Studiengang entwickelte, hatte sie die rabbinische Literatur zum Thema Rechtssprechung durch Frauen analysiert und dokumentiert. Sie zeigte auf, dass es halachisch explizit auch einer Frau – die rabbinische Literatur spricht von einer gebildeten Frau (אשה חכמה) – erlaubt ist, halachische Entscheidungen zu treffen (לפסק).²³¹ Henkin war sich bewusst, dass die Rechtssprechung ein Teilgebiet des Rabbinats ist und damit traditionell nicht zu den Aufgaben einer Frau gehört. Sie hat denn auch stets betont, dass im Vordergrund die Vermittlung von Kompetenzen für eine korrekte Befolgung von *Taharat haMischpacha* stehe und die *Jo'ezet Halacha* weder Rabbiner ersetzen noch beabsichtigten, Rabbinerinnen zu werden.²³² Zudem ist mit der *Jo'ezet Halacha* ein neuer Beruf geschaffen worden, der nur *eine* der rabbinischen Aufgaben wahrnimmt, noch dazu in erweiterter Form – mit zusätzlichen Kompetenzen in Psychologie und Medizin – sowie in enger Zusammenarbeit mit Rabbinern und medizinischen Fachpersonen. Die *Jo'ezet Halacha* erfüllt damit gleichzeitig zwei Funktionen: Sie ist sowohl für halachische als auch für medizinische Fragen eine Ansprechpartnerin.²³³ Abgesehen von anfänglicher Kritik ist es Henkin weitgehend gelungen, öffentliche Kontroversen rund um Studium und Beruf der halachischen Beraterinnen zu vermeiden.²³⁴

Dazu beigetragen hat auch die grosse Nachfrage nach dem neuen Angebot. 2011 waren in Israel rund 60 Frauen als *Jo'ezet Halacha* tätig, und seit die ersten Studentinnen ihre Ausbildung 1999 abgeschlossen haben, beantworteten die halachischen Beraterinnen mehr als 100'000 Fragen.²³⁵ Die Frauen arbeiten an einem Nishmat angeschlossenen Zentrum²³⁶ und sind telefonisch sowie über eine zweisprachige Website (Hebräisch und Englisch) erreichbar.²³⁷ Auch ein persönliches Gespräch mit einer *Jo'ezet Halacha* ist möglich. Die bisherigen Erfahrungen zeigen, dass die *Jo'ezet Halacha* auch für über den Bereich von *Taharat haMischpacha* hinausgehende frauenrelevante Themen kontaktiert werden. Geschätzt wird an den halachischen Beraterinnen unter anderem, dass sie die Reinheitsgesetze in der Ehe aus eigener Erfahrung kennen, sich im Gegensatz

zu einem Gemeinderabbiner auf den spezifischen Bereich von *Taharat haMischpacha* konzentrieren und sich darin ein entsprechend umfassendes Wissen aneignen können, sowie dass sie in ihren Antworten auch die halachischen Grundlagen erläutern. Für Verunsicherung sorgt hingegen, dass der Beruf der *Jo'ezet Halacha* neu ist und deshalb erst über wenige Jahre Praxis und Erfahrung verfügt. Zudem wirkt sich die Autorität des Rabbiners häufig positiv auf das Vertrauen der Rat suchenden Frauen aus. Dennoch gehören teilweise auch Männer zu den Nutzenden des Fachwissens der halachischen Beraterinnen.²³⁸

Für die beiden *Jo'ezet Halacha* Tova Ganzel und Deena Rachel Zimmermann, welche die telefonischen und elektronischen Anfragen der ersten zwölf Jahre analysiert haben, ist die Weiterentwicklung des neuen Berufsfeldes noch völlig offen:

«As for the future parameters of the role of *yo'atzot*, time will tell. We do not yet know how the of *yo'atzot halakhah* will affect wider circles of rabbis. It is not clear whether they will remain an important address only for couples with questions in the area of *toharat hamishpahah* or whether they will become halakhic professionals in additional fields as well.»²³⁹

Die *Jo'ezet Halacha* vermochte sich in Israels modern-orthodoxen Kreisen zu etablieren, während es in den USA nur vereinzelt halachische Beraterinnen gibt.²⁴⁰ In den beiden jüdischen Zentren der Gegenwart zeichnen sich generell unterschiedliche Entwicklungen der beruflichen Tätigkeitsbereiche orthodoxer Frauen mit höherer jüdischer Bildung ab: Während sie in Israel vorwiegend in Institutionen tätig sind, arbeiten sie in den USA eher in jüdischen Gemeinden.²⁴¹

c) *Die Frau im Rabbinat (Teil 1): Congregational Intern, Madricha Ruchanit*

«There is nothing wrong with a woman learning as much Torah as a man, and «smicha» now is not the traditional «smicha» anyway, so that being a rabbi means no more than that one has a law degree in Jewish law.»²⁴²

Der Rabbiner steht in der jüdischen Tradition für den Lehrer, den Meister und Fachmann für Tora und rabbinische Literatur. Zu den Hauptaufgaben des Gemeinderabbinats gehören das Unterrichten, das Treffen halachischer Entscheidungen (Rechtssprechung), die Beratung von Gemeindemitgliedern in halachischen Fragen sowie juristische Funktionen beispielsweise im Zusammenhang mit Übertritten zum Judentum oder Scheidungen.²⁴³ Die

wichtigsten Voraussetzungen für diese Arbeit bilden jüdisches Wissen und Zugang zu diesem Wissen – was ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch Frauen zunehmend hatten.

Dennoch sollte es Jahrzehnte dauern, bevor an Rabbinerseminarien Frauen ordiniert wurden: Im liberalen Judentum erhielt mit Sally Priesand 1972 die erste Frau eine Ordination, im konservativen Judentum war es Amy Eilberg im Jahr 1985.²⁴⁴ Im orthodoxen Judentum ordinierte bisher keine Institution Frauen zu Rabbinerinnen.²⁴⁵ In den USA gibt es aber seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert erste orthodoxe Gemeinden, in welchen Frauen einzelne rabbinische Aufgaben wahrnehmen.²⁴⁶ In zwei New Yorker Gemeinden beispielsweise arbeiteten ab den späten neunziger Jahren erstmals Frauen als Gemeindepraktikantinnen (*congregational interns*).²⁴⁷ In dieser Funktion nahmen sie ähnliche Aufgaben wahr wie Rabbinatsassistenten: «In short, the position entails being part of the rabbinic staff of the *shul*», sagt die New Yorker Gemeindepraktikantin Shayna B. Finman.²⁴⁸ Gemeindepraktikantinnen verfügten denn auch über ein entsprechend umfassendes jüdisches Wissen. Dasselbe gilt für die *Madricha Ruchanit* (geistiges Oberhaupt), die mancherorts die Funktion der Gemeindepraktikantinnen abgelöst hat.²⁴⁹ Die Gemeinde «Hebrew Institute of Riverdale» in New York beschäftigte 2001 erstmals eine *Madricha Ruchanit* und beschreibt deren Aufgaben sowie deren Abgrenzung gegenüber einem Rabbiner folgendermassen:

«The *Madricha Ruchanit* of the Hebrew Institute of Riverdale is a member of the professional religious leadership team of the Congregation. Together with the Rabbis, she provides religious education and counseling. She helps guide people in matters of ritual performance and ethical conduct. She instructs brides and grooms, and candidates for conversion. She helps shape the celebration of life cycle events. She visits the sick and directs *Shiva minyanim* in the homes of mourners. (...) The *Madricha Ruchanit* of the Hebrew Institute of Riverdale is not a *Poseket Halakha*, nor can she perform ritual actions in the Synagogue, or at weddings (...), which *Halakha* limits to males.»²⁵⁰

Sara Hurwitz, eine Nachfolgerin Finmans als *Madricha Ruchanit*, beziffert den halachisch für Frauen nicht zugänglichen Teil der rabbinischen Tätigkeiten mit rund fünf Prozent.²⁵¹ Sowohl als *Congregational Intern* als auch als *Madricha Ruchanit* nehmen Frauen in jüdischen Gemeinden denn auch die meisten rabbinischen Aufgaben wahr. Doch obwohl Hurwitz in ihrer Funktion als *Madricha Ruchanit* von sich sagte, sie sei «a de facto rabbinic figure»,²⁵² verfügen

eine *Congregational Intern* und eine *Madricha Ruchanit* nicht nur über einen vom Rabbiner abweichenden Titel, sondern insbesondere in den Bereichen Rechtssprechung und Ritual auch über weniger Kompetenzen. Quantitativ ist die Differenz zwischen einem Rabbiner und einer *Madricha Ruchanit* oder *Congregational Intern* zwar klein, im Alltag vor allem kleinerer Gemeinden mit nur einem Rabbiner kann sie jedoch von grosser Relevanz sein. Allerdings spielt auch der Zeitfaktor eine Rolle.²⁵³ Frauen in rabbinischen Funktionen zeugen von einer neuen Entwicklung, und sowohl für die Definition der Aufgabenbereiche als auch für die Festlegung des Titels bedarf es im orthodoxen Judentum einer Konsolidierung.²⁵⁴

d) Die Frau im Rabbinat (Teil 2): Maharat, Rabba

2009 und 2010 hat das «Hebrew Institute of Riverdale» weitere Schritte in Richtung Frau im Rabbinat unternommen. Im März 2009 haben Avraham (Avi) Weiss, langjähriger Rabbiner der New Yorker Gemeinde, sowie Daniel Sperber, Talmud-Professor an der israelischen Bar-Ilan-Universität und Rabbiner, Sara Hurwitz den neu geschaffenen Titel *Maharat* verliehen. *Maharat* ist eine Abkürzung für מנהיגה הלכתית רוחנית תורנית und steht für «Oberhaupt für *Halacha*, Spiritualität und Tora». Bei der Titelverleihung («conferral ceremony») und in für diesen Anlass zusammengestellten Responen wurde konsequent auf den Begriff «Ordination» verzichtet. Dennoch gab es unmissverständliche Bekenntnisse zur rabbinischen Aufgabe und Rolle Hurwitz'. In seiner Ansprache beschrieb Weiss die Funktion des Titels *Maharat* als «(...) full communal, congregational, religious leader, a full member of the clergy, leading with the unique voice of a woman.»²⁵⁵ Yoel Bin-Nun, Leiter der israelischen «Yeshivat Kibbutz Hadati» (Talmudhochschule der orthodoxen Kibbuzbewegung), erläuterte in seinem Responsum, dass eine gebildete Frau (אשה חכמה) die regulären Aufgaben eines Gemeinderabbiners wahrnehmen könne:

«(...) an *Isha Hakhama* can teach and instruct, according to all of the opinions, and a community can accept upon themselves an *Isha Hakhama* as their teacher (*Morah*) in Torah, in all of the regular roles of a community and synagogue rabbi, and there is no aspect of suspicion or prohibition, even according to the strict positions in Halakha on this issue. And in any case it is clear that there is no concern in this, not from the aspect of «positions of power» (שררה) for a woman, since they accepted her upon them, and not from a modesty (*tzniut*) perspective, since we are

discussing suitable and wise women, who know the boundaries of *tzniut*.»²⁵⁶

Als Mitglied des aus drei Personen bestehenden Rabbinate tut Hurwitz seither im «Hebrew Institute of Riverdale» fast alles, was ihre beiden männlichen Berufskollegen tun: Sie berät die Mitglieder ihrer Gemeinde – Frauen ebenso wie Männer – in halachischen Fragen, unterrichtet, hält Predigten oder führt Hochzeitszeremonien und Begräbnisse durch.²⁵⁷ Doch es gibt auch Aufgaben, die nur ihre Kollegen wahrnehmen können: So kann sie etwa nicht Mitglied des aus mindestens drei Personen bestehenden Rabbinategerichts (*Beit Din*) werden oder Gottesdienste leiten.²⁵⁸ Deshalb entspricht Weiss' Aussage, Hurwitz sei ein «full member of the clergy», nicht ganz den Tatsachen –²⁵⁹ auch wenn er in seinen Äusserungen auf den Rabbiner-Begriff verzichtet hat.²⁶⁰ Die Verleihung des Titels *Maharat* war aber dennoch von grosser Bedeutung: Vermutlich hat nie zuvor eine Frau in einer orthodoxen jüdischen Gemeinde über so umfassende Kompetenzen verfügt wie Sara Hurwitz seit 2009 im «Hebrew Institute of Riverdale».²⁶¹

In der Praxis machte Hurwitz schon bald die Erfahrung, dass der neu geschaffene Titel sich nicht durchzusetzen vermochte. Das veranlasste Avraham Weiss im Januar 2010, ihren Titel in «*Rabba*», die weibliche Form des hebräischen «*Raw*» (Rabbiner), umzuwandeln.²⁶² Während die Titelverleihung vom März 2009 in der jüdischen Öffentlichkeit nur wenig Aufsehen erregt hatte, führte die Umwandlung in «*Rabba*» – trotz unveränderter Funktion und Tätigkeit Hurwitz' –²⁶³ in weiten Teilen der Orthodoxie der USA zu kontroversen Debatten. Insbesondere die Verwendung des Rabbinate-Begriffs in Verbindung mit einer Frau sorgte für Irritation und Verunsicherung. Die Ordination von Frauen bedeute einen Bruch mit der jüdischen Tradition, erklärte zum Beispiel der charedische Rabbinerverband «Agudath Israel» am 25. Februar 2010 in einer Stellungnahme, und Gemeinden, die eine Frau als Rabbinerin beschäftigten, bewegten sich ausserhalb der Orthodoxie.²⁶⁴ Am 27. April 2010 äusserte sich auch der orthodoxe «Rabbinical Council of America» (RCA), dem Weiss angehört:

«(...) we cannot accept either the ordination of women or the recognition of women as members of the Orthodox rabbinate, regardless of the title.»²⁶⁵

Doch schon zuvor war der vom RCA auf Avraham Weiss ausgeübte Druck so gross geworden, dass dieser im März 2010 erklärte, keinen weiteren Frauen den Titel *Rabba* zu verleihen.²⁶⁶ Dies ist auch deshalb von grosser Relevanz, weil an

der 2009 von ihm gegründeten Institution «Yeshivat Maharat» orthodoxe Frauen explizit für rabbinische Tätigkeiten in jüdischen Gemeinden ausgebildet werden.²⁶⁷

Das Fehlen eines eigentlichen *halachischen* Diskurses im Zusammenhang mit der Kontroverse nach der Verleihung des Rabba-Titels an Sara Hurwitz lässt die prinzipielle Möglichkeit von Frauen im Rabbinat vermuten: Nicht die einzelnen Aufgaben werden infrage gestellt, sondern der während Jahrhunderten dem Mann vorbehaltene Titel und die damit verbundene Autorität.²⁶⁸ Michael J. Broyde und Shlomo M. Brody erklären denn auch, dass aus halachischer Sicht Frauen in der Rabbinerinnen-Funktion grundsätzlich möglich seien.²⁶⁹ Allerdings lehnen die beiden Rabbiner die Verwendung des Rabbiner-Titels für Frauen vorläufig ab und plädieren gegenüber dem Thema Frau im Rabbinat für einen langsamen, konsensorientierten Prozess, um eine drohende Spaltung innerhalb der Orthodoxie zu vermeiden. Auch ohne entsprechenden Titel könnten Frauen, so Broyde und Brody, rabbinische Funktionen in orthodoxen Gemeinden einnehmen:

«Even without a rabbinic title, genuinely deserving women should receive appropriate *kavod ha-Torah*, and be included in all communal matters for which they are qualified to contribute, including those areas not related to «women's issues.»²⁷⁰

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts definieren im orthodoxen Judentum noch immer fast ausschliesslich Männer die Rollen und Funktionen der Frau sowie deren Erweiterungen oder Eingrenzungen – und damit auch die Zulassung der Frau zum Rabbinat sowie den damit verbundenen Titel.²⁷¹ Im liberalen und konservativen Judentum nehmen Frauen und Männer mit identischen Kompetenzen seit den späten siebziger bzw. frühen neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts in rabbinischen Entscheidungsgremien Einsitz und befinden gemeinsam über Gesetze, Strukturen und deren Wandel.²⁷²

Schlussbemerkungen

Talmud Tora für die Frau: «Vom «Verbot» zum «Gebot»? Nein, lautet die Antwort streng genommen, denn in Tora und rabbinischer Literatur gibt es für die Frau weder ein explizites Verbot noch ein explizites Gebot gegenüber Talmud Tora. Selbst im 21. Jahrhundert, nachdem sie umfassenden Zugang zu höherer jüdischer Bildung erhalten hat, gelten die in der frühen rabbinischen Literatur verankerte *Mizwa* von Talmud Tora und das damit verbundene Verdienst

halachisch ausschliesslich für den Mann. Und dennoch muss die Frage auch bejaht werden, denn die gelebte Praxis spiegelt nicht die im Gesetz beschriebene Theorie wider: Während Frauen seit der Antike nur in Ausnahmefällen über ein umfassendes jüdisches Wissen verfügten, können sie seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die gesamte rabbinische Literatur studieren und tun es auch. Mehr noch: Innerhalb der jüdischen Gesellschaft werden nicht mehr nur gebildete Männer, sondern auch gebildete Frauen angesehen und respektiert, und auch Letztere können ihr Wissen beruflich nutzen. Talmud Tora für die Frau: «Vom <Verbot> zum <Gebot>»? Aus halachischer Perspektive lautet die Antwort «nein», aus dem gesellschaftlichen, historischen und soziologischen Blickwinkel gesehen aber lautet sie «ja».

Der Widerspruch zwischen Halacha und Praxis ist im 21. Jahrhundert besonders auffällig, doch er ist nicht neu: Während Jahrhunderten hatte das Bild der Mutter als erste Lehrerin ihrer Söhne und Töchter die jüdische Erziehung geprägt, und obwohl ausschliesslich der Mann halachisch dazu verpflichtet war, erfolgte insbesondere die frühe Erziehung und Bildung der Kinder häufig durch die Mutter.²⁷³ Joseph B. Soloveitchik beispielsweise erzählte von der ihn prägenden Vermittlung der geistigen Werte des Judentums durch seine Mutter, die er als *תורת אמן* (Tradition der Mütter) definierte.²⁷⁴

Doch auch im 21. Jahrhundert ist der Zugang zu höherem jüdischem Wissen für Frauen noch nicht ganz mit jenem für Männer vergleichbar. Die an der Yeshivat Maharat tätige Talmudistin Devorah Zlochower beobachtet zum Beispiel fehlende Unterstützung und Anerkennung aus dem näheren Umfeld einer studierenden Frau:

«Women who pursue advanced learning do not, as a rule, receive affirmation from parents and peers and may experience great ambivalence about their choice.»²⁷⁵

Auch Tamar Ross weist auf den noch weiten Weg bis zu einer Gleichstellung hin. Die Jo'azot Halacha beispielsweise nähmen zwar, so Ross, eine *Poseket*-Funktion wahr, ihre Tätigkeit werde aber anderes benannt.²⁷⁶ Und Blu Greenberg, die Gründerin der in den USA beheimateten «Jewish Orthodox Feminist Alliance», macht auf die Bedeutung von Vorbildern, deren es noch zu wenig gebe, aufmerksam.²⁷⁷ All dies nährt die verinnerlichte Haltung vieler Frauen, ihrer traditionellen Rolle in der Familie Priorität einräumen zu müssen, und eine damit verbundene Zurückhaltung gegenüber eigenen Bedürfnissen sowie eine Distanzierung vom Feminismus und dessen Forderungen. Chana Henkin fordert

diese traditionelle Rolle beispielsweise explizit für gebildete Frauen ein; einen Essay über die Frauen offenstehende Möglichkeit, halachische Entscheidungen zu treffen, schliesst sie mit den Worten ab:

«When we create new role models for women's religious leadership, we must ensure that they represent not only great learning but also personal piety, commitment to family and to *chesed*, and excellence in *middot* as well.»²⁷⁸

Die Haltung gegenüber Talmud Tora für die Frau hat sich innerhalb weniger Jahrzehnte radikal gewandelt. Ein vom Geschlecht unabhängiger, selbstverständlicher Zugang zu höherer jüdischer Bildung und insbesondere zum gesamten Spektrum der damit verbundenen Berufe vermochte sich jedoch bisher nicht vollständig zu etablieren.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Awot deRabbi Nathan mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen von Kaim Pollak. Basel 2009.

Borchers, Susanne: Jüdisches Frauenleben im Mittelalter. Die Texte des Sefer Chasidim. Frankfurt a. M. 1998.

Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt; 12 Bände. Berlin 1929–1936.

The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database (elektronische Daten), Bar Ilan University, Ramat Gan.

Ganzfried, Schelomo: Kizzur Schulchan Aruch. Mit Punktation versehen, ins Deutsche übertragen von Selig Bamberger. Basel 1969.

Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen von Naftali HerzTur-Sinai (Harry Torczyner); 4 Bände. Jerusalem 1954.

Loopik, Marcus van (Hg.): *The Ways of the Sages and the Way of the World. The Minor Tractates of the Babylonian Talmud: Derekh 'Eretz Rabbah, Derekh 'Eretz Zuta, Pereq ha-Shalom.* Tübingen 1991.

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Günter Stemberger. Berlin 2010.

Der Midrasch Bereschit Rabba. Die haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche. Leipzig 1881.

Der Midrasch Mischle. Das ist die allegorische Auslegung der Sprüche Salomonis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche. Leipzig 1885.

Der Midrasch Schemot Rabba. Die haggadische Auslegung des zweiten Buches Moses. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche. Leipzig 1882.

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, Basel 1968.

Mischne Tora des Rambam. Sefer Hamada mit Übersetzung und Anmerkungen von Eli Israel Bloch. Basel 2012.

Mishneh Torah. A New Translation with Commentary and Notes. Band 2: *Hilchot De'ot* by Za'ev Abramson and Eliyahu Touger; *Hilchot Talmud Torah* by Eliyahu Touger. New York 1989.

Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche mit worttreuer, deutscher Übersetzung. Nebst dem Raschi-Commentare punktiert, leichtfasslich übersetzt, und mit vielen erklärenden Anmerkungen versehen von Julius Dessauer; 5 Bände. Ofen 1863.

Rabbinische Texte. Erste Reihe: *Die Tosefta.* Band I: *Seder Zeraim. 1.1: Berakot – Pea.* Übersetzt und erklärt von Eduard Lohse und Günter Mayer. Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

Sefer Hachinuch. Übersetzung ins Deutsche von Gabriel Strenger. Redaktionelle Bearbeitung von Raphael Pifko; 5 Bände. Zürich 2002.

Sefer Hamitzvot I: Mitzvot Aseh: The Positive Commandments, translated by Shraga Silverstein. New York 1993.

Siddur Schma Kolenu. Ins Deutsche übersetzt von Raw Joseph Scheuer. Zürich 1996.

Siddur Tefillot Jisrael. Israels Gebete übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch. Frankfurt a. M. 1895.

Sifre zu Deuteronomium. Übersetzt und erläutert von Gerhard Kittel. Stuttgart 1922.

Tawrogi, Abraham (Hg.): Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta nach Handschriften und seltenen Ausgaben, mit Parallelstellen und Varianten kritisch bearbeitet, übersetzt und erläutert. Königsberg 1885.

The Tosefta. Translated from the Hebrew with a New Introduction by Jacob Neusner; 2 Bände. Peabody (MA) 2002.

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.

Sekundärliteratur

Abrahams, Israel: Jewish Life in the Middle Ages. New York 1896.

Admanit, Bilha: The Educational Message to Girls and Boys in an Age of Change, in: Elijor, Rachel (Hg.): Men and Women. Gender, Judaism and Democracy. Jerusalem 2004, S. 191–199.

Alexander, Elizabeth Shanks: Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study, in: Journal for the Study of Judaism 42, 2011, S. 531–579.

Barack Fishman, Sylvia: Comparative Reflections on Modern Orthodox Jewish Women's Issues, in: The Edah Journal 1:2, 2001, 6 Seiten.

Barack Fishman, Sylvia: *The Impact of Feminism on American Jewish Life*, in: *American Jewish Year Book* 89 (1989), S. 3–63.

Bebe, Pauline: *Isha. Frau und Judentum. Enzyklopädie*. Egling an der Paar 2004.

Berman, Saul J.: *The Status of Women in Halakhic Judaism*, in: *Tradition* 14:2, 1973, S. 5–28.

Biale, Rachel: *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*. New York 1995.

Bin-Nun, Yoel; Sperber, Daniel; Maroof, Joshua: *Responsa Regarding Women's Roles in Religious Leadership. Conferral Ceremony of Sara Hurwitz*, Hebrew Institute of Riverdale, 22. März 2009, 24 Seiten.

Boyarin, Daniel: *Women's Bodies and the Rise of the Rabbis: The Case of Sotah*, in: Frankel, Jonathan (Hg.): *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*. Oxford 2000, S. 88–100.

Boyarin, Daniel: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley/Los Angeles (CA) 1993.

Breuer, Mordechai: *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*. Frankfurt a. M. 1986.

Brooten, Bernadette J.: *Female Leadership in the Ancient Synagogue*, in: Weiss, Ze'ev und Levine, Lee (Hg.): *From Dura to Sephoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 40, 2000, S. 215–223.

Brooten, Bernadette J.: *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*. Atlanta (GA) 1982.

Brooten, Bernadette J.: *Jüdinnen zur Zeit Jesu. Ein Plädoyer für Differenzierung*, in: *Theologische Quartalschrift* 161, 1981, S. 281–285.

Broyde, Michael J. und Brody, Shlomo M.: Orthodox Women Rabbis? Tentative Thoughts that Distinguish Between the Timely and the Timeless, in: *Hakirah* 11, 2011, S. 25–58.

Cohen, Naomi: Women and the Study of Talmud, in: *Tradition* 24:1, 1988, S. 28–37.

Cohen, Tova: Portrait of the Maskilah as a Young Woman, in: *Nashim* 15, 2008, S. 9–29.

Cousens, Beth: Adult Bat Mitzvah as Entree Into Jewish Life for North American Jewish Women: Hadassah International Research Institute on Jewish Women, Working Paper, 2002, 41 Seiten, www.brandeis.edu/hbi/pubs/Cousensworkingpaper.pdf (7. September 2012).

Eliav, Mordechai: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation. Münster 2001.

Ellinson, Getsel: *Woman and the Mitzvot. A Guide to the Rabbinic Sources. Band 1: Serving the Creator.* Jerusalem 1986.

Ellinson, Getsel: *Ha-Ischa we-haMitzvot. Band 1: Bejn haIscha leJotzra.* Jerusalem 1975 (hebr.).

Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles; Volume I.* Philadelphia (PA) 1994.

Encyclopaedia Judaica. Zweite Auflage; 22 Bände. Detroit (MI) 2007.

Farber, Seth: *An American Orthodox Dreamer. Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Boston's Maimonides School.* Lebanon (NH) 2004.

Finman, Shayna B.: Congregational Interns: What Does the Future Hold?, in: *JOFA Journal* VI/1, 2006, S. 17.

Furstenberg, Rochelle: The Flourishing of Higher Jewish Learning for Women, in: *The Jerusalem Letter* 429, 1. Mai 2000, Jerusalem Center for Public Affairs;

<http://jcpa.org/article/the-flourishing-of-higher-jewish-learning-for-women;>
www.jcpa.org/jl/jl429.htm (4. Oktober 2012).

Ganzel, Tova und Zimmerman, Deena Rachel: Women as Halakhic Professionals: The Role of the Yo'atzot Halakhah, in: *Nashim* 22, 2011, S. 162–171.

Gerhard, Ute: *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789.* München 2009.

Girau Pieck, Gabrielle; Hafner-Al Jabaji, Amira; Lenzin, Rifa'at; Pruschy, Eva; Rudolf, Heidi; Strahm, Doris; Traitler, Reinhild: *Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen... Leitungsfunktionen von Frauen im Judentum, im Christentum und im Islam. Eine Studie des Interreligiösen Think-Tank.* Basel 2011.

Glaberson, B. C.: *Educating Our Daughters Why? Extraordinary Interviews With Women Educators.* Jerusalem 2006.

Golinkin, David: The Participation of Jewish Women in Public Rituals and Torah Study 1845–1910, in: *Nashim* 21, 2011, S. 46–66.

Greenberg, Blu: Is Now Time for Orthodox Women Rabbis?, in: *Moment* 18, 1993, S. 50–53 und 74.

Greenberg, Blu: Will There Be Orthodox Women Rabbis?, in: *Judaism* 33:1, 1990, S. 23–33.

Greenberg, Blu: Sarah Schenirer, in: *The Encyclopedia of Religion.* Hg. von Mircea Eliade; Band 13. New York 1987, S. 98.

Greenberg, Blu: *On Women and Judaism. A View from Tradition.* Philadelphia 1981.

Grossman, Avraham: *Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe.* Waltham (MA) 2004.

Grossman, Susan und Haut, Rivka (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue.* Philadelphia 1992.

Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought (Hg.): Recent Statements by Agudath Israel and The Rabbinical Council of America Regarding Women Rabbis, in: Hakirah 11, 2011, S. 15–17.

Halbertal, Moshe: People of the Book. Canon, Meaning, and Authority. Cambridge (MA) 1997.

Halpern, Micah D. und Safrai, Chana (Hg.): Jewish Legal Writings by Women. Jerusalem 1998.

Handelman, Susan: Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe, in: Halpern, Micah D. und Safrai, Chana (Hg.): Jewish Legal Writings by Women. Jerusalem 1998, S. 143–178.

Harvey, Warren Zev: The Obligation of Talmud on Women According to Maimonides, in: Tradition 19:2, 1981, S. 122–129.

Hauptman, Judith: A New View of Women and Torah Study in the Talmudic Period, in: Jewish Studies, an Internet Journal JSIJ 9 (2010 [März 2012]), S. 249–292, www.biu.ac.il/js/JSIJ/9-2010/Hauptman.pdf (30. Oktober 2012).

Hauptman, Judith: Rereading the Rabbis. A Women's Voice. Boulder (CO) 1998.

Hein, Avi: A History of Women's Ordination as Rabbis, in: Jewish Virtual Library, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/femalerabbi.html#_ftn4 (3. Oktober 2012).

Henkin, Chana: Yoatzot Halachah: Fortifying Tradition Through Innovation, in: Jewish Action, Winter 1999, S. 17–18.

Henkin, Chanah: Women and the Issuing of Halakhic Rulings, in: Halpern, Micah D. und Safrai, Chana (Hg.): Jewish Legal Writings by Women. Jerusalem 1998, S. 278–287.

Henkin, Yehuda: Responsa on Contemporary Jewish Women's Issues. Jersey City (NJ) 2003.

Hirshman, Marc: *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E.: Texts on Education and Their Late Antique Context*. New York 2009.

Hirshman, Marc: *Torah in Rabbinic Thought: the Theology of Learning*, in: Katz, Steven T. (Hg.): *The Cambridge History of Judaism; Band 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge 2006, S. 899–924.

Hirsch, Samson Raphael: *Chorew. Versuch über Jisraels Pflichten in der Zerstreung*. Basel 1992.

Hirsch, Samson Raphael: «So sage dem Hause Jakobs». *Die Aufgabe der Frau in der Erziehung (Pädagogische Plaudereien VIII)*, in: *Gesammelte Schriften; Band 3*. Frankfurt a. M. 1906, S. 459–475.

Hurwitz, Sara: *Orthodox Women in Rabbinic Roles*, in: Elyse Goldstein (Hg.): *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*. Woodstock (VT) 2009, S. 144–154.

Hurwitz, Sara: *Rabbanit Reclaimed*, in: *JOFA Journal VI/1*, 2006, S. 10–11.

Hyman, Paula E.: *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*. Seattle und London 1995.

Ilan, Tal: *Gelten Frauen in der rabbinischen Wahrnehmung als jüdische Personen?*, in: Bloch, René; Haeberli, Simone; Schwinges, Rainer C. (Hg.): *Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen von der Antike bis in die Neuzeit*. Basel 2010, S. 69–80.

Ilan, Tal: *Women in Jewish Life and Law*, in: Katz, Steven T. (Hg.): *The Cambridge History of Judaism, Band 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge 2006[a], S. 627–646.

Ilan, Tal: *Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*. Tübingen 2006[b].

Ilan, Tal: *Folgenreiche Lektüren: Gender in Raschis Kommentar zum babylonischen Talmud*, in: Müller, Christiane E.; Schatz, Andrea (Hg.): *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*. Berlin 2004, S. 21–49.

Ilan, Tal: *Integrating Women into Second Temple History*. Peabody (MA) 2001[a].

Ilan, Tal: «Daughters of Israel, Weep for Rabbi Ishmael»: the School of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael on Women, in: *Nashim* 4, 2001[b], S. 15–34.

Kayslering, Meyer: *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1879. Hildesheim/Zürich/New York 1991.

Kehat, Chana: *Feminist Currents and Trends Among Various Orthodox Groups*, in: Elior, Rachel (Hg.): *Men and Women. Gender, Judaism and Democracy*. Jerusalem 2004, S. 200–213.

Klapheck, Elisa (Hg.): *Fräulein Rabbiner Jonas: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift von Regina Jonas*. Teetz 1999.

Kleinberg, Darren: *Orthodox Women (Non-)Rabbis*, in: *CCAR Journal: The Reform Jewish Quarterly* 59, 2012, S. 80–99.

Leibowitz, Yeshayahu: *The Status of Women: Halakha and Meta-Halakha*, in: ders.: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*. Hg. von Eliezer Goldman. Cambridge (MA) 1992, S. 128–131 und S. 275.

Levi, Yehuda: *Torah Study. A Survey of Classical Sources on Timely Issues*. Jerusalem 1990.

Levine Melammed, Renée: *Asnat Barazani*, in: *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, 1. März 2009 (jwa.org/encyclopedia/article/barazani-asnat-bat-samuel, 7. September 2012).

Levine Melammed, Renée: *He Said, She Said: A Woman Teacher in Twelfth-Century Cairo*, in: *AJS Review* 22:1, 1997, S. 19–35.

Nadell, Pamela S.: *Women Who Would Be Rabbis. A History of Women's Ordination 1889–1985*. Boston (MA) 1998.

Ner-David, Haviva: *Feminism and Halakah. The Jew Who (Still) Isn't There*, in: Elyse Goldstein (Hg.): *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future*. Woodstock (VT) 2009, S. 312–322.

Parush, Iris: *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*. Lebanon (NH) 2004.

Plietzsch, Susanne: *Verführung zur Tora: das Konzept idealer Weiblichkeit in der rabbinischen Überlieferung zu Rabbi Akiba und seiner Frau*, in: *Lectio Difficilior* 1, 2011, www.lectio.unibe.ch/11_1/Plietzsch_Susanne_2011.html, 15 Seiten.

Plietzsch, Susanne: *Zwischen Widerstand und Selbstaufopferung. Die rabbinische Rezeption der Gestalt der Hanna (Babylonischer Talmud, Berachot 31a–32b)*, in: *Lectio Difficilior* 2, 2006, www.lectio.unibe.ch/06_2/plietzsch_widerstand.htm, 17 Seiten.

Rackman, Emanuel: *Modern Halakhah for Our Time*. New Jersey 1995.

Rakovsky, Puah: *My Life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*. Edited and with an introduction by Paula E. Hyman. Translated from the Yiddish by Barbara Harshav with Paula E. Hyman. Bloomington (IN) 2002.

Rhein, Valérie: *Zwischen Religionsgesetz und sozialer Konvention: Die Frau im Judentum*, in: *Frauenfragen* 1/2, 2010, S. 69–74.

Rhein, Valérie: «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» (bBer 6a). *Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans*, in: *Judaica* 4, 2007, S. 306–343.

Riskin, Shlomo: *Listening to God. Inspirational Stories for My Grandchildren*. Jerusalem 2010.

Ross, Tamar: *Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism*. Lebanon (NH) 2004.

Safrai, Shmuel: *Education and the Study of the Torah*, in: Safrai, Shmuel; Stern, Menahem (Hg.): *The Jewish People in the First Century, Historical Geography,*

Political history, Social, Cultural and Religious Life and Institutions; Band 2. Assen 1976, S. 945–970.

Sarah, Elizabeth: Beruria: A Suitable Case for Mistreatment, in: Sheridan, Sybil (Hg.): Hear our Voice. Women in the British Rabbinate. Columbia (SC) 1998, S. 82–98.

Sassoon, Isaac: The Status of Women in Jewish Tradition. New York 2011.

Seidler-Feller, Chaim: Female Rabbis, Male Fears, in: Judaism 33:1, 1990, S. 79–84.

Silver, Arthur M.: May Women be Taught Bible, Mishnah and Talmud?, in: Tradition 17:3, 1978, S. 74–85.

Sohn-Kronthaler, Michaela; Sohn, Andreas: Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute. Kevelaer 2008.

Soloveitchik, Joseph B.: A Tribute to the Rebbetzin of Talne, in: Tradition 17:2, 1978, S. 73–83.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 2011.

Tasch, Roland: Samson Raphael Hirsch. Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext. Berlin 2011.

Thesing, Christina: Feminism kosher. Frauen erobern das amerikanische Judentum. Sulzbach/Taunus 2011.

Unterman, Yael: Nehama Leibowitz, in: Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia, 1. März 2009 (Jewish Women's Archive); jwa.org/encyclopedia/article/leibowitz-nehama (7. September 2012).

Walzer, Michael; Lorberbaum, Menachem; Zohar, Noam J. (Hg.): The Jewish Political Tradition. Volume II: Membership. New Haven (CT) 2003.

Walzer, Michael; Lorberbaum, Menachem; Zohar, Noam J. (Hg.): The Jewish Political Tradition. Volume I: Authority. New Haven (CT) 2000.

Wegner, Judith Romney: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York 1988.

Weinberger, Moshe: Teaching Torah to Women, in: *The Journal of Halacha* 9, 1985, S. 19–52.

Weissman, Deborah: Bais Yaakov: A Historical Model for Jewish Feminists, in: Koltun, Elizabeth (Hg.): *The Jewish Woman: New Perspectives*. New York 1976, S. 139–148.

Wolowelsky, Joel B.: Rabbis, Rebbetzins and Halakhic Advisors, in: *Tradition* 36:4, 2002, S. 54–63.

Wolowelsky, Joel B. (Hg.): *Women and the Study of Torah. Essays from the Pages of Tradition*. Hoboken (NJ) 2001.

Zlochower, Devorah: Reflections of a Rosh Beit Midrash, in: *JOFA Journal* VI:1, 2006, S. 7 und 12.

Zolty, Shoshana Pantel: «And All Your Children Shall Be Learned»: Women and the Study of Torah in Jewish Law and History. Northvale (NJ) 1993.

Zeitungsartikel

Kraft, Frances: «Ordaining Women not Radical: Rabbi», in: *The Canadian Jewish News*, 24. März 2011, www.cjnews.com/node/87450 (3. Oktober 2012).

Levine Melammed, Renée: A 17th-Century Rosh Yeshiva. R. Asenath Barazani of Kurdistan: The first Orthodox woman rabbi, in: *The Jerusalem Post Magazine*, 18. März 2011, www.jpost.com/Magazine/Judaism/Article.aspx?id=212620 (3. Oktober 2012).

Rocker, Simon: Meet the world's first female Orthodox rav, in: *The Jewish Chronicle* online, 9. Juli 2009, www.thejc.com/judaism/judaism-features/meet-world%E2%80%99s-first-female-orthodox-rav (3. Oktober 2012).

Blog

Morethodoxy (Zev Farber, Barry Gelman, Sara Hurwitz, Yosef Kanefsky, Asher Lopatin, Hyim Shafner): www.morethodoxy.org.

Podcast

Henkin, Chana; Henkin, Yehuda: New Religious Roles for Women: Yoatzot Halacha. Limmud Conference, University of Warwick, 29. Dezember 2009 (<http://podcasts.limmud.org/limmud-conference-2009/new-religious-roles-for-women--yoatzot-halacha.php> [30. September 2012]).

Websites

Academy of Jewish Religion: www.ajrsem.org.

Aviel Barclay: www.soferet.com.

Columbia University: <http://iij.s.columbia.edu>.

Council of Young Israel Rabbis in Israel: www.youngisraelrabbis.org.il.

Daf Yomi: <http://daf-yomi.com>.

Hebrew Institute of Riverdale: www.hir.org und www.thebayit.org.

Jewish Theological Seminary: www.jtsa.edu.

Jewish Virtual Library: www.jewishvirtuallibrary.org.

Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia; Jewish Women's Archive: www.jwa.org.

Kehilat Orach Eliezer: <http://koe.org>.

Nishmat: www.nishmat.net.

Ohel Ayalah: www.ohelayalah.org.

Ohr Torah Stone: www.ohrtorahstone.org.il.

Rabbinical Assembly (RA): www.rabbinicalassembly.org.

Rabbinical Council of America (RCA): www.rabbis.org.

Shira Hadasha: www.shirahadasha.org.il.

Jen Taylor Friedman: www.hasoferet.com.

Tel Aviv University: <http://new.tau.ac.il>.

Yeshivat Maharat: www.yeshivatmaharat.org.

Avivah Zornberg: www.avivahzornberg.com.

¹ Awot deRabbi Nathan 14,2 zu mAwot 2,8 (deutsche Übersetzung aus: Awot deRabbi Nathan mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen von Kaim Pollak. Basel 2009; Einfügung des hebräischen *הבריות: זר*).

² Sefer Hamizwot, positive Gebote, Gebot 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419; Hirshman 2006, 908.

³ Hirshman 2009, 3; Halbertal 1997, 6f.; vgl. auch Ross 2004, 30; der hebräische Begriff «Talmud Tora» hat zwei Bedeutungen: Er steht einerseits für das Studieren biblischer und rabbinischer Schriften und andererseits für Schulen, in welchen Jungen jüdisches Grundwissen vermittelt wird (Encyclopaedia Judaica 2007, Band 19, 269f., und Band 6, 177; Levi 1990, 156). Im Folgenden wird «Talmud Tora» in der erstgenannten Bedeutung verwendet.

⁴ Die Frau ist zu den meisten Geboten verpflichtet; die Nichtverpflichtung zu einer Reihe von Geboten hat jedoch tief greifende Konsequenzen für ihren Status und ihre Religionspraxis (Rhein 2010, 70; Rhein 2007, 317; vgl. auch Fussnoten 23 und 122).

⁵ Wo nicht anders erwähnt, ist mit den Begriffen «jüdisch» und «Judentum» im Folgenden das traditionelle orthodoxe Judentum und für die Gegenwart das modern-orthodoxe Judentum gemeint (vgl. dazu auch Fussnote 157).

⁶ Einen umfassenden Überblick vermittelt Shoshana Pantel Zolty: «And All Your Children Shall Be Learned»: Women and the Study of Torah in Jewish Law and History. Northvale (NJ) 1993; vgl. u.a. auch Joel B. Wolowelsky (Hg.): Women and the Study of Torah. Essays from the Pages of Tradition. Hoboken (NJ) 2001.

⁷ mPea 1,1; die Parallelstelle in bSchabbat 127a wurde später in das «Schacharit»-Gebet aufgenommen und ruft den Betenden so den besonderen Stellenwert von Talmud Tora täglich in Erinnerung (vgl. z. B. Siddur Schma Kolenu 1996, 23 und 25). In der rabbinischen Literatur befinden sich auch andere Aufzählungen, die mit כנגד כלם oder כנגד כל (ה)מצוות (wiegt alles auf; wiegt alle [anderen] Gebote auf) schliessen, so etwa in tAwoda Zara 4,3 (im Land Israel wohnen) oder bSchawuot 29a (ציצית [Schaufäden]; Hirshman 2009, 17). Ein anderes Beispiel für die im Vergleich zu anderen Geboten höhere Gewichtung von Talmud Tora befindet sich im Jerusalemer Talmud im Traktat Berachot; dort wird von Rabbi Schimon ben Jochai berichtet, der sein Tora-Studium nicht unterbrach, um das שמע ישראל-Gebet zu sprechen: «Rabbi Jochanan sagte im Namen des Rabbi Schimon ben Jochai: Wir, die wir uns dauernd mit dem Torastudium befassen, unterbrechen (dieses Studium) nicht, auch wenn es sich darum handelt, das Schema vorschriftsgemäss zu rezitieren» (jBerachot 1,2 3b; Hirshman 2006, 909).

Für Zitate aus Tosefta, Mischna und Gemara werden folgende Ausgaben und Übersetzungen verwendet: Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band I: Seder Zeraim. 1.1: Berakot – Pea. Übersetzt und erklärt von Eduard Lohse und Günter Mayer. Stuttgart/Berlin/Köln 1999; The Tosefta. Translated from the Hebrew with a New Introduction by Jacob Neusner; 2 Bände. Peabody (MA) 2002; Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Basel 1968; Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt; 12 Bände. Berlin 1929–1936; Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.; veraltete Ausdrücke und Orthografie aus Übersetzungen wurden angepasst; hebräische Begriffe in eckigen Klammern stammen von der Autorin.

⁸ bKidduschin 40b; Levi 1990, 226f.

⁹ mKidduschin 1,7 und bKidduschin 29a–b; die Väter werden verpflichtet, ihre Söhne zu unterrichten; vgl. dazu Fussnote 23.

¹⁰ Lazarus Goldschmidt (1871–1950) erklärt dazu: «Das Studium der Gesetzeskunde ist an sich eine gottgefällige Handlung, auch wenn sie gar keinen praktischen Zweck hat» (Der Babylonische Talmud 1929f., Band 10 [1935], 147). Tamar Ross weist auf die zwei unterschiedlichen Formen des Studierens hin: «(...) study for the sake of the *mitzvah* as opposed to study for the sake of its fringe

spiritual benefits» (Ross 2004, 84). Das von der Praxis unabhängige Lernen, das Lernen um des Lernens willen, wird im Hebräischen auch «*Tora lischma*» (תורה לשמׁע) genannt (Zolty 1993, 14). In der englischsprachigen Fachliteratur wird Talmud Tora in der Regel mit «Torah study» übersetzt.

¹¹ Plietzsch 2011, 10.

¹² Hirshman 2009, 3; Hirshman bezieht sich hier auf den Begriff «learning Torah»; vgl. auch Hirshman 2006, 899.

¹³ Zolty 1993, 14.

¹⁴ Safrai 1976, 945; vgl. auch Hirshman 2006, 923.

¹⁵ Elon 1994, 212, Bezug nehmend auf bBejza 3b und bAwoda Zara 7a; vgl. aber auch Stemberger 2011, 144f.

¹⁶ bMakkot 23b.

¹⁷ Encyclopaedia Judaica 2007, Band 8, 230.

¹⁸ Sefer Hamizwot, positive Gebote, Gebot 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419.

¹⁹ Deuteronomium 6,7; wo nicht anders vermerkt, basieren biblische Texte im Folgenden auf der Übersetzung von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner; Die Heilige Schrift; 4 Bände. Jerusalem 1954).

²⁰ In der von Gerhard Kittel ins Deutsche übersetzten Ausgabe von Sifre zu Deuteronomium (Stuttgart 1922), aus der dieser Wortlaut stammt, wird לבניך (Deuteronomium 6,7) zuerst mit «deinen Kindern» und danach mit «deinen Söhnen» übersetzt; in der von Gabriel Strenger ins Deutsche übersetzten Ausgabe des Sefer Hachinuch (Zürich 2002) wird das Zitat aus Sifre zu Deuteronomium 6,7 konsequent mit «deinen Kindern» übersetzt.

²¹ Sifre zu Deuteronomium 6,7; Sefer Hamizwot, positive Gebote, Gebot 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419.

²² «Und lehrt sie [diese meine Worte; Deuteronomium 11,18] eure Kinder [את-בניכם], von ihnen zu reden, wenn du in deinem Haus weilst und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst» (Deuteronomium 11,19); «(...) Höre, Jsrael, die Gesetze und die Rechtsvorschriften, die ich heute vor euren Ohren verkünde; lernt sie und seid bedacht sie zu üben» (Deuteronomium 5,1). Das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch führen diese beiden sowie weitere Verse – etwa Deuteronomium 31,12 – ebenfalls auf, verbunden mit dem Hinweis, dass das Gebot von Talmud Tora in der Tora verschiedentlich wiederholt werde.

²³ «Zu allen Pflichten dem Sohne gegenüber, die dem Vater obliegen, sind Männer verpflichtet, Frauen aber davon befreit. (...) Zu allen Geboten, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, sind Männer verpflichtet, Frauen aber davon

befreit» (mKidduschin 1,7; die mit «Pflichten» und «Geboten» übersetzten Worte beziehen sich beide auf den hebräischen Begriff (מצווה); von dieser Regel gibt es zahlreiche Ausnahmen (Berman 1973, 12f.; Ross 2004, 16; Rhein 2007, 314f.; vgl. auch bKidduschin 34a und Sefer Hamizwot, Bemerkungen zu den positiven Geboten).

²⁴ bKidduschin 29a–b.

²⁵ In Deuteronomium 10,12 steht ישראל, in der Fortsetzung wird teilweise im Singular das Individuum und teilweise im Plural das Volk angesprochen.

²⁶ Raschi (Schlomo ben Jizchak, 1040–1105) kommentiert Deuteronomium 11,19: «(...) Unsere Lehrer entnehmen hiervon, dass sobald das Kind zu sprechen anfängt, der Vater ihn in die heilige Sprache (לשון הקודש) einführe und in der Tora unterrichte (Raschi zu Deuteronomium 11,19; die deutsche Übersetzung basiert auf der Ausgabe von Julius Dessauer [Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche mit worttreuer, deutscher Übersetzung. Nebst dem Raschi-Commentare punktiert, leichtfasslich übersetzt, und mit vielen erklärenden Anmerkungen versehen; 5 Bände. Ofen 1863]).

²⁷ bKidduschin 29b; der letzte Satz –*«ihr sollt sie eure Söhne lehren, eure Söhne und nicht eure Töchter»* stammt aus Sifre zu Deuteronomium 11,19.

²⁸ mJewamot 2,5; bJewamot 22b; vgl. auch Marcus Petuchowskis Kommentar zu mJewamot 2,5 (Mischnajot 1968, Band 3, 9f.) sowie Encyclopaedia Judaica 2007, Band 12, 725; Raschi kommentiert וְבֵן אִין לֹ- in Deuteronomium 25,5: «Siehe genau nach, ob ein Sohn oder eine Tochter da ist, oder der Sohn von einem Sohne, die Tochter eines Sohnes, oder die Tochter einer Tochter; da findet die Schwagerehe nicht statt»; vgl. auch die Argumentation der Töchter von Zelofad in bBawa Batra 119b. Umgekehrt gibt es auch Toraverse, in welchen explizit von Söhnen und Töchtern die Rede ist, so zum Beispiel in Exodus 21,4: «Wenn sein Herr ihm eine Frau gibt und sie ihm Söhne oder Töchter או בנות geboren hat (...).» Anhand von Beispielen aus Sifre Deuteronomium, in welchen die Frage diskutiert wird, ob Frauen in den betreffenden biblischen Versen mitgemeint sind (darunter auch Deuteronomium 11,19), erklärt Tal Ilan: «Exclusion and inclusion are exegetical strategies, not statements about improvement or deterioration in women's position» (Ilan 2001[b], 24).

²⁹ bKidduschin 34a; vgl. dazu Ilan 2010, 75: «Das heisst, dass uns ein legaler Beschluss, der als Verallgemeinerung formuliert wurde, zum klaren Denken und zum Verallgemeinern anregen soll. Er soll aber nicht als Vorbild genutzt werden, um über andere Beispiele, von denen wir nichts wissen, zu schlussfolgern.»

³⁰ Elizabeth Shanks Alexander argumentiert, dass die rabbinischen Gelehrten im *שמע ישראל*-Gebet sowie im morgendlichen Anlegen der תפילין (Gebetsriemen) eine Form von Talmud Tora sahen und die Frau in Anlehnung an das Entbundensein von Talmud Tora auch von diesen beiden Geboten befreiten (mBerachot 3,3; Alexander 2011, 541f. und 578f.; vgl. auch Hirshman 2009, 39; in jBerachot 1,2 3b heisst es: «Dieses [= das Rezitieren des Schema] wird als ein lautes Lernen angesehen und jenes [= das Torastudium] wird als lautes Lernen angesehen», und in bKidduschin 34a: «Die Tefillin gleichen dem Studium der Tora sowohl im ersten Abschnitt als auch im zweiten Abschnitt [...]»).

³¹ In Deuteronomium 31,12, worauf sich der Jerusalemer Talmud (jSota 3,4/7, 19a) sowie auch das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch stützen, ist von Männern, Frauen, Kindern und Fremdling die Rede (vgl. Abschnitt «Die Frau und das Gebot von Talmud Tora» auf den Seiten 7-13).

³² Auch in der von mir durchgesehenen zeitgenössischen Forschungsliteratur scheint diese Frage nicht diskutiert zu werden.

³³ Hilchot Talmud Tora 1,1; in manchen Manuskripten fehlen die Minderjährigen in dieser Aufzählung; vgl. auch Abschnitt «Die Frau und Talmud Tora in der Mischne Tora» auf den Seiten 18-20; die Verpflichtung des Mannes zu Talmud Tora erläutert Maimonides in Hilchot Talmud Tora 1,8. In der Folge wird die Frau auch nicht zum Gebot, eine Torarolle zu schreiben, verpflichtet: «Diese Mizwa gilt überall und zu jeder Zeit für Männer, da sie zum Studium der Tora und auch zu ihrer Niederschrift verpflichtet sind, nicht aber die Frauen» (Sefer Hachinuch, Gebot 613; die deutsche Übersetzung basiert auf folgender Ausgabe: Sefer Hachinuch. Übersetzung ins Deutsche von Gabriel Strenger. Redaktionelle Bearbeitung von Raphael Pifko; 5 Bände. Zürich 2002).

³⁴ Ist der Mann zu einem Gebot verpflichtet und die Frau nicht, hält der Talmud die Nichtverpflichtung der Frau in der Regel unabhängig von der Definition des Gebots fest, so zum Beispiel für das Schma-Israel-Gebet, die Tefillin (u.a. mBerachot 3,3) oder die Zizit (u.a. bMenachot 43a).

³⁵ Das Vermitteln der praktischen Kenntnisse, die Frauen benötigen, um die für sie geltenden halachischen Regeln zu befolgen, war unumstritten. «Ein Mensch ist verpflichtet, seine Töchter die Gebote zu lehren, z. B. halachische Entscheidungen. (...) die Vorschriften der Gebote bringt man ihr bei. Wenn sie die Vorschriften für den Schabbat nicht kennt, wie soll sie dann den Schabbat halten?», heisst es dazu etwa im «Sefer Chasidim» (12./13. Jahrhundert; Abschnitt 313 [Bologna-Druck]; deutsche Übersetzung aus: Susanne Borchers: Jüdisches Frauenleben im Mittelalter. Die Texte des Sefer Chasidim. Frankfurt a. M. 1998;

vgl. auch Hauptman 2010/[2012], 249f.). Allerdings wurde ihnen ausschliesslich beigebracht, was sie zu tun hatten, nicht aber darüber hinausgehende Erläuterungen oder Kompetenzen, die sie zum Lesen der rabbinischen Literatur oder zum Fällen von halachischen Entscheidungen befähigt hätten (Zolty 1993, 61; Bebe 2004, 388; Biale 1995, 34f.).

³⁶ Die Bedeutung von Talmud Tora wird in der rabbinischen Literatur an zahlreichen Stellen diskutiert und hervorgehoben; im Folgenden eine Auswahl an Beispielen: mAwot 2,7 und 6,4, bBerachot 64a, bKid. 40b, bSota 21a, jBerachot 1,2 3b, Derech Eretz Zuta 9,4 und 9,20, Awot deRabbi Nathan 14,2 zu mAwot 2,8 (s. oben).

³⁷ Eine von Rabbi Elieser in mSota 3,4 überlieferte Aussage dazu (vgl. Abschnitt «Die Frau und das Gebot von Talmud Tora» unten) wurde allerdings als Verbot interpretiert, Frauen freien Zugang zu Talmud Tora zu gewähren; vgl. z. B. bKidduschin 29a; bKidduschin 34a–b; Sefer Hachinuch, Gebot 419 («Diese Mizwa gilt überall und zu jeder Zeit für Männer, aber nicht für Frauen [...]»); Henkin 2003, 12; Ellinson 1986, 240; Leibowitz 1992, 129; Biale 1995, 33; Sassoon 2011, 112.

³⁸ In Sifre zu Deuteronomium zum Beispiel wird Talmud Tora mit dem Tempeldienst verglichen: «Und um ihm zu dienen» [וּלְעַבְדוֹ]. Das ist das Studium. (...) Und so wie der Altardienst Dienst genannt wird, so wird auch das Studium Dienst genannt» (Sifre zu Deuteronomium 11,13).

³⁹ Halbertal 1997, 1 und 6f.; Boyarin 2000, 88.

⁴⁰ bBerachot 7b gewichtet das Dienen gegenüber Gelehrten höher als das Studium selbst: «Wichtiger ist die Pflege der Tora [gemeint ist der Umgang mit den Lehrern] als das Studium derselben (...)».

⁴¹ Boyarin 2000, 88; vgl. auch S. 92; das von Boyarin hier thematisierte Wissen der Frauen bezieht sich auf deren Körper und Sexualität (Boyarin 2000, 93f.). Isaac Sassoon versteht die besondere Stellung von Talmud Tora in der frühen rabbinischen Literatur auch als Ersatz für Militär und Politik, was ebenfalls dem Mann vorbehalten war (Sassoon 2011, 108f.).

⁴² «Frauen, Sklaven und Minderjährige dürfen, auch wenn sie es wollen, sich nicht zum gemeinsamen Tischsegen vereinigen» (bBerachot 45b). – «Jeder ist zum gemeinsamen Tischsegen verpflichtet.» Was schliesst dies ein? Dies schliesst Frauen und Sklaven ein [...]» (bArachin 3a); weiterführende Literatur zum *Zimmun* für Frauen vgl. unter anderem Rochelle L. Millen: Social Attitudes Disguised as Halakhah: Zila Milta, Ein Havrutan Na'ah, Kevod Hatzibbur, in: Nashim 4/2001, 178–196, dort S. 183f.; Yonatan Gershon: On Women Joining in

a Zimmun. Responses by Ya'akov Medan and Mikhal Tikochinsky, in: Meorot 9/2011; www.yctorah.org/content/view/739/10, 26 Seiten (3. Oktober 2012).

⁴³ Boyarin 1993, 174; Walzer et al. 2000, 296; Halbertal 1997, 50f.; Broyde/Brody 2011, 46. Hayyim David Halevi (1924–1998), von 1972 bis zu seinem Tod sefardischer Oberrabbiner von Tel Aviv, beschrieb dieses Prinzip folgendermassen: «Deshalb war dies [die Kontinuität der in der Tora enthaltenen Gesetze] nur möglich, weil den Weisen Israels die Erlaubnis gegeben wurde, für jede Generation aufgrund von zeit- und ereignisbedingten Veränderungen halachische Neuerungen vorzunehmen» (Ase Lecha Raw, Band 7, Teil 54, Tel Aviv 1986, 234f. [hebr.], zitiert aus der Website Daf-Yomi.com [<http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=4809>], 3. Oktober 2012; Übersetzung: vr); vgl. auch Walzer et al. 2000, 296. Für die kritische Durchsicht der von mir ins Deutsche übersetzten hebräischen Texte danke ich Regula Tanner, Lehrbeauftragte für Hebräisch am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, herzlich.

⁴⁴ mSota 3,4.

⁴⁵ Numeri 5,11–31; mSota 9,9 beschreibt die Abschaffung des Sota-Rituals: «Als die Ehebrecher sich mehrten, wurde das bittere Wasser abgeschafft, und zwar schaffte es Rabban Jochanan, der Sohn Sakkais, ab, denn es heisst (Hos. 4,14): «Ich ahnde es nicht mehr an euren Töchtern, wenn sie Unzucht treiben, und an euren Schwiegertöchtern, wenn sie die Ehe brechen, denn sie selbst usw.»; vgl. auch tSota 14,2 sowie Boyarin 2000, 88. Dieses Beispiel gehört zu den in der rabbinischen Literatur selteneren Fällen, in welchen sich die Rabbinen über ein Tora-Gesetz hinwegsetzen (vgl. dazu auch Hauptman 1998, 194, Fussnote 22).

⁴⁶ mSota 3,4.

⁴⁷ mSota 3,4; vgl. auch Rabbi Eliesers Aussagen in bJoma 66b («Weisheit der Frau nur bei der Spindel») sowie in jSota 3,4/8 19a («Eher sollen die Worte der Tora verbrannt werden, als dass sie Frauen übergeben werden!»); Rabbi Elieser plädiert auch im Zusammenhang mit der von einem Nichtjuden geschriebenen Torarolle für deren Verbrennung, während ein anderer Gelehrter vorschlägt, die Rolle zu vergraben und ein dritter, sie zu verwenden (bGittin 45b). Simon Schlesinger weist in seiner Mischna-Übersetzung darauf hin, dass das Wort «als» (כאלו) im Mischnatext des Babylonischen und Jerusalemer Talmuds fehlt, jedoch in der Gemara des Babylonischen Talmuds (bSota 21b) enthalten ist (Mischnajot 1968, Band 2, 319; vgl. auch Berman 1973, 14 und 26). Schlesinger übersetzt תפלות mit «Ausgelassenheit» (Mischnajot 1968, Band 2, 319), Lazarus Goldschmidt mit «Ausschweifung» (Der Babylonische Talmud 1929f., Band 6

[1932], 73); in englischen Übersetzungen werden u. a. die Begriffe licentiousness, lasciviousness, lechery, lewdness, trivia, nonsense oder licentiousness verwendet. תפלות kann aber – ebenso wie der Begriff תפלה (vgl. z. B. Jer. 23,13) – auch mit «Nichtigkeit» oder «Unsinn» übersetzt werden; die Wortwurzel תפל bedeutet «salzlos», «ohne Geschmack» (Ilan 2006[b], 81f.; vgl. auch Ellinson 1986, 248). Tal Ilan vertritt mit Blick auf die Verwendung des Begriffs in Tenach und rabbinischer Literatur die Meinung, dass תפלות in mSota 3,4 «Unsinn» bedeute und dass Übersetzungen, die תפלות in mSota 3,4 in einen sexuellen Kontext stellten, von Raschis sexualisierender Auslegung des Begriffs beeinflusst seien (Ilan 2004, 28f.; Ilan 2006[b], 81f.); Raschi wiederum stützte sich dabei möglicherweise, so Ilan, auf den sexuellen Kontext in bMegilla 12b (Ilan 2006[b], 85). Die Gemara zu mSota 3,4 erklärt, dass nicht das Torastudium Ausgelassenheit sei, sondern wenn ein Vater seine Tochter die Tora unterrichte, sei es, als ob er sie Ausgelassenheit lehren würde (bSota21b; vgl. auch Ellinson 1986, 249).

⁴⁸ Die Widersprüchlichkeit der beiden Aussagen spiegelt sich auch in der Widersprüchlichkeit des diesen beiden Figuren zugeschriebenen Privatlebens: Der unverheiratete Ben Asai widmet sein Leben ausschliesslich dem Tora-Studium (und muss sich weder vor einer ihn betrogenden Frau fürchten noch eine Tochter unterrichten), während Elieser mit Imma Schalom verheiratet ist, einer der wenigen gelehrten Frauen, über die in der rabbinischen Literatur namentlich berichtet wird (tJewamot 8,7 [Ausgabe Neusner 2002]; bEruwim 63a, bBaba Metzia 59b u. a.

⁴⁹ mSota 3,4; «Kab» ist eine Massangabe.

⁵⁰ Ilan 2004, 34f.; Ilan 2006[b], 74–97.

⁵¹ «Lieber ist einer Frau nur ein Kab und Ausgelassenheit [תפלות] als neun Kab und Enthaltbarkeit [פרישות]» (mSota 3,4).

⁵² mSota 3,4.

⁵³ Jacob Neusner verwendet in seiner Übersetzung ins Englische für alle drei Begriffe dasselbe Wort (abstinence, abstemious woman, abstainers); er stützt sich dabei allerdings nicht auf die Bedeutung der Wortwurzel פרש («sich absondern»; Ilan übersetzt mit «Trennung» bzw. «separation»), sondern auf den von Raschi geprägten sexuellen Kontext des Begriffes (Ilan 2004, 30; Ilan 2006[b], 79).

⁵⁴ Gemeint sind die drei in mSota 3,4 verwendeten Begriffe פרישות, פרושה und פרושים (vgl. dazu die englische Formulierung in Ilan 2006[b], 95: «The idea that all three forms deriving from the root פרש actually do refer to the Pharisees should not be totally ruled out»).

⁵⁵ Ilan 2004, 34.

⁵⁶ Eine Parallele dazu findet sich in der Argumentation der Rabbiner des 19. und 20. Jahrhunderts: Die Stärkung der jüdischen Identität der Frau durch Talmud Tora sollte verhindern, dass sie sich an säkularen oder liberalen Werten orientiert (vgl. Abschnitt «Paradigmenwechsel: Die Frau und Talmud Tora seit der Haskala» auf den Seiten 22-25; vgl. insbesondere auch Benzion Fuerers Argumentation (zitiert in Fussnote 193).

⁵⁷ mSota 3,5.

⁵⁸ Ilan 2004, 36; alle drei gehören der zweiten tannaitischen Generation an, Erstere waren aber älter (Stemberger 2011, 84f.).

⁵⁹ Diese Frage stellt sich auch ganz allgemein in Bezug auf die von der Mischna skizzierte Möglichkeit einer aufschiebenden Wirkung des Bitterwassers.

⁶⁰ Vgl. u. a. mAwo 2,16: «Hast du viel Tora gelernt, gibt man dir grossen Lohn (...); bZewachim 45a: «Demnach braucht ja auch die ganze [Lehre von der] Schlachtung der Opfer nicht gelehrt zu werden, denn sie ist eine Lehre für die messianische Zeit!? Vielmehr forsche man, um Belohnung zu erhalten, ebenso auch hierbei: man forsche, um Belohnung zu erhalten»; bKidduschin 30b: «Meine Kinder, ich habe den bösen Trieb erschaffen, und ich habe die Tora als Mittel gegen ihn erschaffen; wenn ihr euch mit der Tora befasst, so werdet ihr nicht in seine Hand ausgeliefert»; generell wertet der Talmud das Erfüllen eines Gebotes, zu dem eine Person verpflichtet ist, höher als das freiwillige Ausüben eines Gebotes, zu dem eine Person nicht verpflichtet (bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a).

⁶¹ Isaac Sassoon zeigt in diesem Zusammenhang auf, dass die Tora der Frau das Studieren nicht verbietet: «There is no way a rabbi [gemeint ist Ben Asai; vr] can tell a father he is under obligation (*hayyab*) to teach his daughter if he believes the Torah to have said the opposite» (Sassoon 2011, 112).

⁶² Diese Haltung vertritt u. a. Judith Hauptman: Ben Asai «also claims that women, for this immoral and profoundly demeaning way of treating them, must be compensated with Torah study» (Hauptman 1998, 23); unwahrscheinlich ist, dass es Ben Asai hier ausschliesslich darum geht, Frauen beizubringen, dass sie nicht fremdgehen dürfen, da das praxisbezogene Lernen von Geboten für die Frau in der rabbinischen Literatur nicht als umstritten gilt.

⁶³ jSota 3,4/7 18d–19a.

⁶⁴ Es handelt sich dabei um das Gebot von הקהל. Auch die Lesung aus der Tora am Schabbat, am Montag- und Donnerstagmorgen sowie an Feiertagen im Rahmen des Gottesdienstes ist eine Form von Talmud Tora. Zur Rolle der Frau in

der Lesung aus der Tora vgl. Trachtman, Chaim (Hg.): *Women and Men in Communal Prayer. Halakhic Perspectives*. Jersey City (NJ) 2010.

⁶⁵ Die Gemara nennt ihn im Abschnitt jSota 3,4/7 19a zweimal Rabbi Le'asar ben Asarja und am Schluss einmal Rabbi El'asar ben Asarja; Sassoon macht darauf aufmerksam, dass der Name Le'asar im damaligen Palästina häufig verkürzt wurde (in der hebräischen Schreibweise fehlt bei «El'asar» am Wortanfang das «ס»; Sassoon 2011, 111); Boyarin verwendet in seiner englischen Übersetzung dreimal den Namen El'asar ben Asaria (Boyarin 1993, 172f.).

⁶⁶ jSota 3,4/7 19a; ähnlich verhält es sich mit der Auslegung von Exodus 19,3 («Da rief der Ewige ihm [Moses] vom Berg zu und sprach: «So sollst du sprechen zum Haus Jakob und kundtun den Kindern Israel [...]»): Der Midrasch Schemot Rabba versteht unter dem Haus Jakobs die Frauen und unter den Kindern Israels die Männer und erklärt, Moses sollte den Frauen «die hauptsächlichsten Dinge» und den Männern «die feinen (subtilen) Dinge» sagen (Midrasch Schemot Rabba zu Exodus 19,3; die deutsche Übersetzung basiert auf der Ausgabe von August Wünsche [Der Midrasch Schemot Rabba. Die haggadische Auslegung des zweiten Buches Moses. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Leipzig 1882]; vgl. auch Mechilta de Rabbi Jischmael und Raschi zu Exodus 19,3 sowie Abschnitt «Sarah Schenirers «Beit Ja'akow»-Schulen» unten). Auf die in Schemot Rabba aufgeworfene Frage, weshalb hier zuerst die Frauen genannt werden, lautet eine der Antworten jedoch: «(...) weil sie ihre Kinder zur Tora leiten.» Rabbi Jochanan habe, so der Midrasch Schemot Rabba weiter, den Begriff «Haus Jakobs» als Sanhedrin (oberster Gerichtshof) verstanden.

⁶⁷ Ilan 2006[a], 634.

⁶⁸ Vgl. u. a. bBaba Metzia 59b; Henkin 2003, 12; Ellinson 1986, 249.

⁶⁹ jSota 3,4/7 18d–19a; vgl. oben.

⁷⁰ Boyarin 1993, 172f.; die Gemara des Babylonischen Talmuds zu Sota 3,4 ignoriert insbesondere Ben Asais Aussage vollständig (Boyarin 1993, 174; vgl. bSota 21a–b). Boyarin liest dies als Bedrohung, welche Tora studierende Frauen für die Gelehrten darstellten (Boyarin 1993, 170f.).

⁷¹ bSota 21a; vgl. bBerachot 17a: «Raw sprach zu Rabbi Chija: Wodurch machen Frauen sich verdienstlich? – Dass sie ihre Kinder im Bethaus unterrichten lassen, ihre Männer im Lehrhaus (der Rabbanan) lernen lassen und auf ihre Männer warten, bis sie aus dem Lehrhaus heimkehren»; vgl. auch bBaba Kama 38a: «(...) dies lehrt dich, dass selbst ein Nichtjude, der sich mit der Tora befasst, dem Hohepriester gleiche. – Ich will dir sagen, sie erhalten keine Belohnung wie der, dem es geboten ist und es hält, sondern wie der, dem es nicht geboten ist und es

hält. Rabbi Chanina sagte nämlich: Bedeutender ist der, dem es geboten ist und es hält, als der, dem es nicht geboten ist und es hält.»

⁷² Sassoon 2011, 107.

⁷³ tBerachot 2,12.

⁷⁴ jBerachot 3,4 6c; bBerachot 22a.

⁷⁵ mNedarim 4,3; weil das Wort «Töchter» nicht in allen Manuskripten steht, ist diese Aussage umstritten; Yehuda Henkin weist darauf hin, dass in den Tosafot (12./13. Jahrhundert) sowie von Asher ben Jehiel («Rosch»; ca. 1250–1327) die Meinung vertreten wird, dass hier von Söhnen und Töchtern die Rede sei (Henkin 2003, 9).

⁷⁶ bSanhedrin 94b; vgl. auch Sefer Chasidim, Abschnitt 313 (Bologna-Druck); König Hiskija herrschte 727 bis 698 v. Chr. (Encyclopaedia Judaica 2007, Band 9, 87f.; Silver 1978, 79; vgl. auch Nechemia 8,2f.). In manchen Manuskripten des ausserkanonischen Traktats Derech Eretz Zutta wird im Vers 9,20 von studierenden Töchtern berichtet («Wenn du herbeieilst, um den Armen zu helfen, wirst du Söhne und Töchter haben, die sich mit Tora beschäftigen»; vgl. z. B. Loopik 1991, 307), während in anderen Manuskripten nur von sich mit Tora beschäftigenden Söhnen die Rede ist (vgl. z. B. Tawrogi 1885, 48).

⁷⁷ Awot deRabbi Nathan 14,2 zu mAwot 2,8; הבריות kann auch übersetzt werden mit «Geschöpfe».

⁷⁸ «Dies sind die Dinge, deren Früchte der Mensch im diesseits geniesst, deren Stamm aber für die kommende Welt erhalten bleibt (...).»

⁷⁹ In der Parallelstelle in mPea 1,1 wird diese Aussage nicht אדם/dem Menschen zugeordnet; zum Begriff אדם in Tosefta und Mischna vgl. Ilan 2010, 70f.

⁸⁰ Vgl. z. B. Hilchot Talmud Tora 1,13.

⁸¹ bKidduschin 29a–b; Sarah 1998, 97; vgl. auch Biale 1995, 33; am Beispiel der biblischen Chana und ihrem Widerstand gegenüber dem Priester Eli zeigt Susanne Plietzsch auf, dass es für Frauen auch von Vorteil sein konnte, «ausserhalb des männlichen Systems des (...) Lehrens und Lernens» zu stehen (Plietzsch 2006, 10).

⁸² Zur Rolle der Frau im Tempel vgl. Chana Safrai: Women and Temple. The Status and Role of Women in the Second Temple of Jerusalem. Amsterdam 1991.

⁸³ Wegner 1988, 3.

⁸⁴ Henkin 2003, 12.

⁸⁵ Hauptman 1998, 23; vgl. auch Ilan 2001[a], 191f.; demgegenüber vertritt Ilan die Meinung, dass im Gespräch zwischen Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua Sexualität nicht thematisiert werde (Ilan 2004, 36).

⁸⁶ Hauptman 1998, 23f.; vgl. auch Klapheck 1999, 172, und Zolty 1993, 79; dasselbe Prinzip liegt auch der häufig zitierten talmudischen Aussage zugrunde, wonach Frauen «leichtsinnig» seien (דעתן קלונה; bKidduschin 80b): Mit Leichtsin ist in der Regel sexuelles Verhalten und nicht der Intellekt gemeint. «The minds of women are light» was never used in the Talmud in reference either to intellectual abilities, or to moral character» (Zolty 1993, 78; vgl. auch Ellinson 1986, 254). In der Gemara finden sich auch Meinungen, wonach die intellektuellen Fähigkeiten der Frauen grösser seien als jene der Männer: «Es heisst: <und der Ewige, Gott, baute die Rippe (...)» [Genesis 2,22], dies lehrt, dass der Heilige (...) der Frau mehr Verstand gegeben hat als dem Mann» (bNidda 45b); aus diesem Grund sind Gelübde von Frauen ab dem Alter von 12 und Gelübde von Männern erst ab dem Alter von 13 gültig (mNidda 5,6; vgl. auch Klapheck 1999, 177; Ellinson 1986, 254f.).

⁸⁷ Explizit erwähnt wird dies beispielsweise im Sefer Chasidim: «Aber es darf nicht ein junger Mann die Töchter unterrichten, auch wenn der Vater dabeisteht und aufpasst, damit er nicht (mit ihr) allein ist; es darf nicht sein, damit nicht sein Trieb [für sie (erwacht) oder ihr Trieb für ihn]. Denn die Stimme einer Frau ist Blösse [bBerachot 24a]» (Abschnitt 313 [Bologna-Druck]); vgl. auch Hauptman 1998, 30f.

⁸⁸ Hauptman 2010/[2012], 256.

⁸⁹ Dabei handelt es sich um die Magd von Rabbi (Jehuda haNasi), von deren Torakenntnissen die Gemara mehrfach berichtet (Hauptman 2010/[2012], 288).

⁹⁰ Die mit den 20 Frauen verwandten insgesamt 9 Gelehrten (ohne Rabbi und dessen Magd gerechnet) werden namentlich erwähnt; die mit Namen genannte Frau heisst Judith, ihr Mann heisst Rabbi Chija.

⁹¹ Gestützt auf die Forschungen von Catherine Hezser und Jeffrey L. Rubenstein weist Hauptman auf das in rabbinischen Kreisen auch ausserhalb des eigentlichen Lehrhauses praktizierte Lernen hin (Hauptman 2010/[2012], 250f.).

⁹² Eine Ausnahme bildet Rabbis Magd.

⁹³ Hauptman 2010/[2012], 252.

⁹⁴ Hauptman 2010/[2012], 255; die Erzählungen über diese Frauen lassen allerdings ebenso viel oder wenig repräsentative Aussagen über die damalige jüdische Gesellschaft zu wie der Talmud selbst, der nur Einblicke in die rabbinisch gelehrten Kreise ermöglicht (Hauptman 2010/[2012], 292).

⁹⁵ bKetuwo 85a; Hauptman 2010/[2012], 282f.

⁹⁶ mKetuwo 2,5.

⁹⁷ Für den Kohen (Priester bzw. priesterlicher Nachfahre des biblischen Aarons) gelten in verschiedenen Lebensbereichen spezielle Regeln; u. a. darf er keine Frau heiraten, die geschieden ist oder die Opfer einer Vergewaltigung wurde (Encyclopaedia Judaica 2007, Band 16, 521).

⁹⁸ bKetuwot 23a.

⁹⁹ mKetuwot 2,5; Hauptman 2010/[2012], 284f.

¹⁰⁰ Hauptman 2010/[2012], 286.

¹⁰¹ Es braucht weitere Forschung, um festzustellen, in welcher Zeit jüdische Frauen Zugang zu Talmud Tora hatten, wie viel Zugang sie hatten und wie sich dieser Zugang gestaltete.

¹⁰² Brooten 1982, 5f., 35f., 41f., 57f.

¹⁰³ Brooten 1981, 283; vgl. auch Brooten 1982, 87 (Bezug nehmend auf *De vita contemplativa* 28; zu Philon von Alexandrien und Frauen vgl. Dorothy Sly: *Philo's Perception of Women*. Atlanta [GA] 1990).

¹⁰⁴ Brooten 2000, 223.

¹⁰⁵ Midrasch Bereschit Rabba 39 zu Genesis 12,5; die deutsche Übersetzung basiert auf der Ausgabe von August Wünsche (*Der Midrasch Bereschit Rabba. Die haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen*. Leipzig 1881); vgl. auch Stemberger 2011, 309f., und Zolty 1993, 69; der Midrasch Bereschit Rabba spricht hier von «Awraham» und «Sara», Genesis 12,5 von «Awram» und «Sarai».

¹⁰⁶ Midrasch Schemot Rabba zu Exodus 1,1 bzw. zu Genesis 21,10–12.

¹⁰⁷ Numeri 27,1f.

¹⁰⁸ bBaba Batra 119b.

¹⁰⁹ Ilan 2001[a], 178; Bebe 2004, 46.

¹¹⁰ tKelim Baba Metzia 1,6; die in der Tosefta überlieferte Rechtsprechung Berurias ist in der Mischna zwar enthalten (mKelim 11,4), wird aber nicht Beruria zugeordnet; Tal Ilan sieht darin eine Bekräftigung des auf Männer beschränkten Privilegs des Studierens: «When the editors of the Mishnah had to decide what to do with Beruriah's ruling, they decided it was too valuable to lose, but at the same time the finished product of the editorial activity – the Mishnah – was designed to uphold the ideal world of learning, in which women had no place. Beruriah was, therefore, edited out» (Ilan 2001[a], 180).

¹¹¹ bPessachim 62b.

¹¹² Midrasch Mischle zu 31,10; Sarah 1998, 94; der Midrasch zu Mischle lässt sich nicht klar datieren; es wird vermutet, dass er aus dem 9. oder spätestens 10.

Jahrhundert stammt (Stemberger 2011, 361f.; Encyclopaedia Judaica 2007, Band 14, 190).

¹¹³ Bemerkenswert ist auch, dass Berurias Wissen einen Widerspruch zu Rabbi Eliesers Haltung gegenüber Frau und Talmud Tora darstellt und die Amoräer Berurias Gelehrsamkeit nicht in Frage stellen.

¹¹⁴ Midrasch Mischle zu 31,10; Sarah 1998, 94; vgl. auch bBerachot 17a; als bekanntestes Vorbild für diese Rolle gilt Rabbi Akiwas Frau Rachel (bKetuwot 62b–63a; vgl. auch Plietzsch 2011, 6f.).

¹¹⁵ Raschi bezieht sich dabei auf bKidduschin 80b (דעתן קלות).

¹¹⁶ Raschi zu bAwoda Zara 18b, vgl. Ilan 2001[a], 189; Beruria habe sich, so Raschi, über die in bKidduschin 80b überlieferte Meinung der Gelehrten, Frauen seien «leichtsinnig», lustig gemacht. Tal Ilan vertritt die Meinung, dass sich Raschi auf eine Erzählung aus bKidduschin 81a gestützt haben könnte – Rabbi Meir lässt sich darin von einem als Frau verkleideten Satan täuschen, doch seine Gelehrsamkeit schützt ihn –, während Judith Hauptman die Frage aufwirft, ob eine Erzählung in jKetuwot 2,6/2 26c, in der die beiden gelehrten Töchter Schmuels jung sterben, als Vorbild gedient habe (Ilan 2001[a], 191f.; Hauptman 2010/[2012], 285f.). Beide Erzählungen suggerieren, dass die schützende Wirkung von Talmud Tora auf den Mann beschränkt ist und die Frau daran keinen Anteil hat. Keiner von Raschis Zeitgenossen stützte sich in der Argumentation gegen den Zugang von Frauen zu Talmud Tora auf diese Erzählung Raschis (Grossman 2004, 157).

¹¹⁷ Walzer et al. 2003, 180; Furstenberg 2000; Silver 1978, 77.

¹¹⁸ Kehat 2004, 212f.; der Name der Institution, Mischelet Beruria, wurde 1986 in Midreshet Lindenbaum umgewandelt (Furstenberg 2000).

¹¹⁹ Hilchot Talmud Tora 1,13; vgl. übernächstes Zitat unten.

¹²⁰ Harvey 1981, 123; Sassoon 2011, 101; Grossman 2004, 156.

¹²¹ Zeitgenössische Studien zeigen auf, dass Anleitung und Unterstützung durch Fachpersonen wichtige Grundpfeiler eines Lernprozesses sind. Autodidaktisches Lernen ist grundsätzlich möglich, grenzt den Kreis der Menschen, die sich auf diese Weise Wissen und Kompetenzen aneignen können, aber ganz wesentlich ein (zu selbständigem und angeleitendem Lernen von Kindern vgl. z. B. Erwin Beck; Titus Guldemann; Michael Zutavern: Eigenständig lernende Schülerinnen und Schüler, in: Dies. [Hg.]: Eigenständig lernen. St. Gallen 1995, 15–58, dort S. 16f.). Isaac Sassoon interpretiert eine Aussage Rabbi Eliesers in bJoma 66b als Ablehnung gegenüber dem Selbststudium der Frau; durch das explizite Zulassen

des Selbststudiums distanzieren sich Maimonides hier von Rabbi Elieser (Sassoon 2011, 201).

¹²² Hilchot Talmud Tora 1,13; Maimonides nimmt im letzten Satz Bezug auf bKidduschin 31a bzw. bBaba Kama 38a; Zitate aus der Mischne Tora basieren auf folgenden Ausgaben und Übersetzungen: Mischne Tora des Rambam. Sefer Hamada mit Übersetzung und Anmerkungen von Eli Israel Bloch. Basel 2012; Mishneh Torah. A New Translation with Commentary and Notes. Band 2: Hilchot De'ot by Za'ev Abramson and Eliyahu Touger; Hilchot Talmud Torah by Eliyahu Touger. New York 1989.

¹²³ Zolty 1993, 58; Henkin 2003, 5; Silver 1978, 77f.; Berman 1973, 14.

¹²⁴ Hilchot Talmud Tora 1,13; vgl. auch Sefer Chasidim, Abschnitt 313 (Bologna-Druck); Maimonides erwähnt explizit nur die mündliche Lehre (תורה שבעל פה), die Frauen nicht studieren sollen. Arthur M. Silver vertritt die These, dass Maimonides damit nur die Mischna und nicht die gesamte rabbinische Literatur meinte. Zwar könne, so Silver, wer keine Mischna-Kenntnisse habe, nicht Talmud lernen. «However, (...) if a woman was able to teach herself or happened to be taught Bible and Mishnah, she may then also be taught Talmud» (Silver 1978, 78).

¹²⁵ Grossman 2004, 161.

¹²⁶ Hilchot Talmud Tora 1,13.

¹²⁷ Das «sie» (הן im vorangehenden Satz) bezieht sich auf den Begriff «Brot und Fleisch» (להם ובשר) im Gegensatz zu פרדס; Maimonides stellt damit das Studium der Tora – Bezug nehmend auf Metaphern für das Studium in Sprüche 9,5 («Kommt, esst von meinem Brot») und bEruwin 21b («[...] wer [die Tora] studiert, fühlt dabei einen Fleischgeschmack») – dem Studium der Metaphysik – Bezug nehmend auf bChagiga 14b («Vier traten in das Paradies ein (...)»; von Lazarus Goldschmidt u. a. als Metapher für «metaphysische Studien» interpretiert) – gegenüber (Mishneh Torah/Touger 1989, 204f.; Der Babylonische Talmud 1929f., Band 4 [1931], 283); Arthur Silver, Moshe Weinberger u. a. weisen darauf hin, dass sich Maimonides hier auf das Talmudlernen beziehe (Silver 1978, 82f.; Weinberger 1985, 26).

¹²⁸ Hilchot Jesodei haTora 4,13.

¹²⁹ Harvey 1981, 123; vgl. auch Sassoon 2011, 102.

¹³⁰ Zu den wenigen rabbinischen Gelehrten, die eine andere Haltung vertraten, gehörte Samuel Archivolti (1515–1611): Er war der Meinung, dass das Gebot von Talmud Tora grundsätzlich auch für die Frau galt (Grossman 2004, 162); für einen Überblick zu Talmud Tora für Frauen in der rabbinischen Literatur

zwischen 12. und Ende 19. Jahrhundert vgl. Zolty 1993, 57–65, Ellinson 1986, 255–260, und Grossman 2004, 160–173.

¹³¹ Kizzur Schulchan Aruch, Kapitel 27, § 2 (deutsche Übersetzung aus: Schelomo Ganzfried: Kizzur Schulchan Aruch. Mit Punktation versehen, ins Deutsche übertragen von Selig Bamberger. Basel 1969); bei Geboten, die auch für die Frau gelten, spricht der Autor Schlomo Ganzfried (1804–1886) von כל אדם (jeder); vgl. z. B. «Die Vorschriften für die Mildtätigkeit», Kapitel 34, § 2.

¹³² Meyer Kayserling bezeichnet sie als «rabbinische Frauen» oder als «rabbinisch gelehrte Frauen»; die von ihm genannten Quellen reichen bis ins 11. Jahrhundert zurück (Kayserling 1991, 134f.).

¹³³ Zolty 1993, 178f.; Grossman 2004, 107f. und 131.

¹³⁴ Grossman 2004, 131, Judith R. Baskin in der Encyclopaedia Judaica 2007, Band 17, 106; Zolty 1993, 179.

¹³⁵ Zolty 1993, 184; weder Grossman noch Baskin oder Zolty machen nähere Angaben zu den in diesen Responsen behandelten Themen. Die in Klammern genannten alternativen Namen rabbinischer Gelehrter sind entweder gebräuchliche Abkürzungen oder Titel eines ihrer Hauptwerke. Im Mittelalter gab es auch Frauen, die halachisch nur für Männer verpflichtende Gebote erfüllten (Grossman 2004, 174f.).

¹³⁶ Kayserling 1991, 177.

¹³⁷ Kayserling 1991, 177f.; Zolty 1993, 194f.; Bin-Nun et al. 2009, 4f.; Posek: rabbinische Autorität, die halachische Entscheidungen trifft; das mit einem Segensspruch verbundene Gebot, am Vorabend von Schabbat und Feiertagen zwei Kerzen anzuzünden, ist traditionell eine Aufgabe der Frau.

¹³⁸ Zolty 1993, 195.

¹³⁹ Levine Melammed 1997, 21f.

¹⁴⁰ Levine Melammed 1997, 24f.

¹⁴¹ Levine Melammed 1997, 27.

¹⁴² Levine Melammed 1997, 32f.

¹⁴³ Levine Melammed 1997, 34; Levine Melammed geht zudem davon aus, dass die Eltern der Schüler nichts gegen eine weibliche Lehrperson einzuwenden hatten, «since if they had, they could have taken their children to another school» (Levine Melammed 1997, 31).

¹⁴⁴ Grossman 2004, 163; Bin-Nun et al. 2009, 5; Zolty 1993, 140f.; Encyclopaedia Judaica 2007, Band 3, 138.

¹⁴⁵ Zolty 1993, 142f.; Levine Melammed 2009.

¹⁴⁶ Zolty 1993, 140; Levine Melammed 2011.

¹⁴⁷ Zolty 1993, 142f.

¹⁴⁸ Allerdings gab es damals auch für die Männer wenig Entscheidungsspielraum, insbesondere wenn sie in eine Gelehrtenfamilie hineingeboren und mit der Erwartung konfrontiert wurden, die Familientradition fortzusetzen (Parush 2004, 57f.).

¹⁴⁹ Dazu gehörten beispielsweise Miriam Spira-Luria (15. Jahrhundert), Rivka bat Meir Tiktiner, die Schwestern Fioretta Batschewa Modena und Diana Rieti von Mantova (alle 16. Jahrhundert), Eva Bacharach (ca. 1580–1651), Lea Horowitz (Sara Rebekka Rachel Lea; 18. Jahrhundert), Grace Aguilar (1816–1847), Fanny Neuda (1819–1894), Rivka Hina oder Rajna Batja Berlin (beide 19. Jahrhundert); für weiterführende Literatur vgl. u. a. Judith R. Baskin: *Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*. Hanover (NH) 2002; Chava Weissler: *Voices of the Matriarchs. Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*. Boston (MA) 1998; Abrahams 1896, 342f.; Kayserling 1991, 134f. und 175f.; Zolty 1993, 178f.; Grossman 2004, 162f.; Frauke von Rohden (Hg.): *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women by Rivkah bat Meir*. Philadelphia (PA) 2008; Mayer I. Gruber (Hg.): *The Women of Israel by Grace Aguilar*. Piscataway (NJ) 2011; Dinah Berland (Hg.): *Hours of Devotion. Fanny Neuda's Book of Prayers for Jewish Women*. New York 2007; Eliyana R. Adler: *Reading Rayna Batya: the Rebellious Rebbetzin as Self-Reflection*, in: *Nashim* 16, 2008, 130–152; zu Rivka Hina vgl. Fussnote 244.

¹⁵⁰ Thesing 2011, 47f.; Gerhard 2009, 8 und 14f.

¹⁵¹ Gerhard 2009, 20f. und 39f.

¹⁵² Gerhard 2009, 39.

¹⁵³ Eliav 2001, 352f.; Hyman 1995, 58f.; Zolty 1993, 234f.

¹⁵⁴ Eliav 2001, 91 und 353.

¹⁵⁵ Dies traf sowohl auf die Schulen für Jungen als auf jene für Mädchen zu. Im Vergleich zu Ersteren erhielten Mädchen jedoch weniger Unterricht in jüdischen Fächern (Eliav 2001, 359; Cohen 2008, 13; Zolty 1993, 236). Darauf weist auch Tova Cohen hin: «If there were *maskilim* who (albeit infrequently) described an educated heroine as an ideal (...) or even founded schools for girls, they nevertheless did not depart significantly from the traditional Jewish women-excluding world in which they had grown up» (Cohen 2008, 10).

¹⁵⁶ Eliav 2001, 359; die Mädchenschulen der Maskilim wurden in den Anfängen vorwiegend von mittellosen Familien genutzt; vermögendere Familien liessen ihre Töchter schon seit dem 17. Jahrhundert zu Hause durch Privatlehrer unterrichten (Eliav 2001, 351f.; Hyman 1995, 58).

¹⁵⁷ Breuer 1986, 116f.; Zolty 1993, 246; der Begriff der jüdischen Orthodoxie ist zur Zeit der Haskala entstanden: Ab dem frühen 19. Jahrhundert wurde er als Abgrenzung zur Reformbewegung verwendet (Encyclopaedia Judaica 2007, Band 15, 493).

¹⁵⁸ Selbst wenn in orthodoxen Familien aufgewachsene Frauen zu Hause eine jüdische Erziehung erhalten hatten, trug die säkulare Schulbildung häufig dazu bei, die jüdischen Werte kritisch zu hinterfragen (Weissman 1976, 141).

¹⁵⁹ Eliav 2001, 295f.; Tasch 2011, 163.

¹⁶⁰ Siddur Tefillot Jisrael 1895, 122; vgl. auch Ellinson 1986, 262f., und Zolty 1993, 91; das Zitat stammt aus dem Kommentar zum zweiten Abschnitt des *שמע ישראל*-Gebets (ולמדתם אותם [...], Deuteronomium 11,19) im von Hirsch ins Deutsche übersetzten und kommentierten Gebetbuch «Siddur Tefillot Jisrael/Israels Gebete», welches 1895, wenige Jahre nach seinem Tod, erschienen ist.

¹⁶¹ Zolty 1993, 237f.; Getsel Ellinson sieht Hirschs Beweggründe jedoch nicht primär im Zusammenhang mit den Veränderungen seiner Zeit: «According to Rabbi Hirsch the situation has not really changed. Accordingly, Torah education for girls was necessary *in principle*, seeing that in some measure it has always been available to girls» (Ellinson 1986, 264).

¹⁶² Hirsch 1992, 426f. und 567f.

¹⁶³ Dazu gehörte insbesondere die als «Frauenbibel» bekannt gewordene «Zenne Renne» (צאנה וראינה, dem Hohelied 3,11 entnommen) aus dem frühen 17. Jahrhundert; zu jiddischen Bibelbearbeitungen für Frauen vgl. Valérie Rhein: Jiddische Literatur für die jüdische Frau. Handschriften und Drucke aus dem späten Mittelalter und dem 16., 17. und frühen 18. Jahrhundert. Eine Übersicht. Lizentiatsarbeit, Basel 1992 (unveröffentlicht).

¹⁶⁴ Eliav 2001, 360.

¹⁶⁵ Hirsch 1906, 460; zum Begriff «Mütter des Hauses Jakob» vgl. Fussnote 178.

¹⁶⁶ Im Eröffnungsjahr besuchten 55 Jungen und 29 Mädchen die Schule, 1958 waren es 156 Jungen und 103 Mädchen. In den Anfängen besuchten die jüngsten Schülerinnen und Schüler einen koedukativen Unterricht (Tasch 2011, 241; Eliav 2001, 296f.).

¹⁶⁷ Parallel zum erweiterten Bibelunterricht für Mädchen habe, so der Historiker Mordechai Breuer (1918–2007), «der Talmudunterricht der Knaben erheblich an Intensität» eingebüsst (Breuer 1986, 118).

¹⁶⁸ Zolty 1993, 238.

¹⁶⁹ Seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte es in Osteuropa einzelne Versuche der Maskilim gegeben, jüdische Schulen für Mädchen einzurichten (Zolty 1993, 239). Iris Parush beurteilt die traditionelle Erziehung der Knaben im Cheder, wo wie in den Jeschiwot eine ausschliesslich jüdische Bildung vermittelt wurde, nicht nur als ein Privileg. Insbesondere der Lernalltag sei häufig von Druck und Demütigung geprägt gewesen (Parush 2004, 63f.). Demgegenüber sei der Ausschluss der Mädchen von einer institutionalisierten jüdischen Bildung für manche eine Chance gewesen, beispielsweise wenn sie zu Hause von Privatlehrern unterrichtet und dabei häufig mit einem breiteren Wissen konfrontiert wurden als ihre Brüder (Parush 2004, 38f.).

¹⁷⁰ Zolty 1993, 230; Hyman 1995, 54; Silver 1978, 79.

¹⁷¹ Hyman 1995, 50 und 60; Rakovsky 2002, 26f.; unter anderem haben sich jüdische Frauen im Osteuropa des 20. Jahrhunderts in der feministischen Bewegung engagiert (Weissman 1976, 141), andere, darunter Puah Rakovsky (vgl. Fussnote 175), waren in der zionistischen Bewegung aktiv.

¹⁷² Israel Meir Hakohen Kagan, Likutei Halachot, Sota 21, zitiert aus Ellinson 1975, 158. Der Begriff מצווה steht einerseits für «religiöse Pflicht» (Gebot) und andererseits für eine «gute Tat». In der englischsprachigen Literatur wird beim Zitieren dieses Textes Kagans der Begriff מצווה in der Regel nicht übersetzt (vgl. beispielsweise Walzer et al. 2003, 190; Silver 1978, 80; Weissman 1976, 142); zu den Ausnahmen gehört Shoshana Pantel Zolty, die מצווה רבה mit «it is required» übersetzt (Zolty 1993, 67; vgl. aber auch S. 74).

¹⁷³ mSota 3,4.

¹⁷⁴ Israel Meir Hakohen Kagan, Likutei Halachot, Sota 21 (hebr.), zitiert aus Ellinson 1975, 158 (Übersetzung: vr).

¹⁷⁵ Israel Meir Hakohen Kagan, Likutei Halachot, Sota 21; die polnische Pädagogin und Zionistin Puah Rakovsky (1865–1955) beklagte in ihren Memoiren die Assimilation als direkte Folge einer fehlenden jüdischen Bildung für Frauen: «Unfortunately, Jewish parents, even intelligent ones, felt that girls should not have the same education as boys – never mind the idea of a girl wanting to learn the Holy Tongue! That was certainly considered to be heresy, because <teaching a girl Torah is teaching her licentiousness.> Our nation has paid dearly for that outmoded view» (Übersetzung aus dem Jiddischen [von Barbara Harshav]; zitiert aus Rakovsky 2002, 25; vgl. auch Hyman 1995, 57f.).

¹⁷⁶ Halpern/Safrai 1998, 5.

¹⁷⁷ Zolty 1993, 275f.; Weissman 1976, 141.

¹⁷⁸ Der Name «Beit Ja‘akow» nimmt Bezug auf den biblischen Vers Exodus 19,3. Das darin erwähnte Haus Jakobs (בֵּית יַעֲקֹב) verstanden die Midraschim Mechilta de Rabbi Jischmael und Schemot Rabba sowie der Bibelkommentator Raschi als Begriff für die Frauen des Volks Israel (Mechilta de Rabbi Jischmael, Schemot Rabba und Raschi zu Exodus 19,3; Weissman 1976, 142).

¹⁷⁹ Zolty 1993, 279; Weissman 1976, 142.

¹⁸⁰ Zolty 1993, 278 und 280; Weissman 1976, 142; der Rabbiner der Belzer-Bewegung gab Sarah Schenirers Schulprojekt zwar seinen Segen, im Unterschied zum Rabbiner der Gerer-Bewegung erlaubte er den Mädchen der Belzer Chassidim jedoch nicht, die Schule zu besuchen (Zolty 1993, 278 und 280).

¹⁸¹ Weissman 1976, 142; Zolty 1993, 280.

¹⁸² Den «Beit Ja‘akow»-Schulen ist es gelungen, die Schülerinnen zu selbstbewussteren jüdischen Frauen zu erziehen; zwar sollte die Stärkung der jüdischen Identität die Mädchen unter anderem auch vor den Einflüssen polnischer Feministinnen schützen. Doch, so Deborah Weissman, «through deepening their knowledge of classical Jewish sources, through training them for teaching, secretarial functions (...), and so on, and through providing a framework for organizational activities and international communications for thousands of young Jewish women, Bais Yaakov was functioning to raise the «feminist consciousness» of its students» (Weissman 1976, 146; vgl. auch Zolty 1993, 298f.).

¹⁸³ Zolty 1993, 290; Greenberg 1987, 98.

¹⁸⁴ Greenberg 1987, 98; vgl. auch Zolty 1993, 298.

¹⁸⁵ Weissman 1976, 139; Cohen 1988, 33.

¹⁸⁶ Weissman 1976, 142f.; zum Angebot gehörten Tagesschulen auf Primar- und Mittelschulstufe, Nachmittagsklassen für jene Schülerinnen, die morgens eine staatliche Schule besuchten, sowie berufsbildende Schulen (Zolty 1993, 292). 1921 wurden mit der Gründung der «Yavne»-Schulen auch in Litauen institutionalisierte Bildungsmöglichkeiten für orthodoxe jüdische Mädchen geschaffen (Zolty 1993, 66).

¹⁸⁷ Cohen 1988, 32.

¹⁸⁸ Zolty 1993, 246; dennoch war die jüdische Bildung einer Mehrheit der Mädchen und Frauen im Vergleich zur jüdischen Bildung der Jungen und Männer auch weiterhin wesentlich weniger umfassend (Cousens 2002, 3). Bis schliesslich auch das Talmudstudium für Frauen institutionell zugänglich wurde, sollten noch einmal rund fünf Jahrzehnte vergehen (vgl. dazu Abschnitt «Höhere jüdische Bildung» auf Seite 29f.). Schenirers Aufbau der «Beit Ja‘akow»-Schulen in den

beiden Jahrzehnten vor dem Zweiten Weltkrieg bildete jedoch eine wichtige Grundlage für diese Entwicklung: «Once she accomplished what she did, those who watched it happen and those who understood it as a more perfect expression of a woman's Jewishness somehow found a halakhic way to make Jewish education for women legitimate, even desirable» (Greenberg 1981, 47).

¹⁸⁹ Zolty 1993, 300.

¹⁹⁰ Greenberg 1987, 98; Ross 2004, 31; Glaberson 2006, XXIIIff.; B. C. Glaberson hat 2006 einen Sammelband herausgegeben, der Interviews mit charedischen Pädagoginnen enthält. In der Einleitung erklärt er, dass «Beit Ja'akow»-Schulen zwar einen wichtigen Beitrag zum Bewahren des Judentums leisteten, Schulen für Mädchen jedoch grundsätzlich nicht ideal seien: «The place where a Jewish daughter learns and grows is within a Jewish home» (Glaberson 2006, XXII). Säkulare Fächer lehnt er ab: «There should be no such concept and attitude as *limudei chol* (secular studies)» (Glaberson 2006, XXIII). Eine der befragten Frauen, die in einer «Beit Ja'akow»-Schule tätig ist, vermittelt einen Einblick in Lerninhalte: «I was once asked at an educators' conference if our girls study subjects like biology or psychology. I told them that we also study the «ologies». We learn mop-ology, bake-ology and a few more like that. Everyone burst out laughing. But afterwards they agreed with me that those are useful subjects because when a *bas Yisroel* runs a home, it is important for her husband's learning that they live in a tidy, orderly *heimishe* (...) environment. Our girls do not feel deprived because they don't study biology or psychology in the secular way» (Glaberson 2006, 13).

¹⁹¹ Menachem M. Schneerson, Likutei Sichot (hebr. Version [Original: Jiddisch]), New York 1990, 173, englische Übersetzung zitiert aus Zolty 1993, 84; im Unterschied zum Mann ist die Frau allerdings nicht zu Talmud Tora verpflichtet (Zolty 1993, 69f. und 81f.). In Teilen des charedischen Judentums blieb der Zugang zu jüdischer Bildung für Frauen eingeschränkt (Glaberson 2006, XXIIff.).

¹⁹² Schneerson, 10. März 1981, im Gespräch mit dem Rabbiner der chassidischen Belzer-Bewegung; Übersetzung aus dem Jiddischen; zitiert aus Handelman 1998, 152.

¹⁹³ Ähnlich hatte 1960 der Rabbiner Benzion Fuerer (1914–1988; auch Firer geschrieben) argumentiert: «Wenn die Tochter von heute nicht Tora studiert, eignet sie sich stattdessen tatsächliche Ausgelassenheit (תפילות) an. Es ist klar, dass wenn wir zwischen tatsächlicher Ausgelassenheit und «Als-ob-Ausgelassenheit» wählen müssen, wir Letzteres wählen müssen» (No'am, Band 3, 131; zeitgenössische Responsensammlung, von Menachem [Moshe Shlomo] Kasher

[1895–1983] ab 1958 jährlich herausgegeben; hebr., zitiert aus Ellinson 1975, 161 [Übersetzung: vr]; vgl. auch Zolty 1993, 68f., und Weinberger 1985, 46f.).

¹⁹⁴ Zolty 1993, 85.

¹⁹⁵ Menachem M. Schneerson, Likutei Sichot (hebr. Version [Original: Jiddisch]), New York 1990, 174, englische Übersetzung zitiert aus Zolty 1993, 84.

¹⁹⁶ bBerachot 17a.

¹⁹⁷ Leibowitz 1992, 129.

¹⁹⁸ Leibowitz 1992, 131.

¹⁹⁹ Leibowitz 1992, 129; Schechina: die Präsenz Gottes; in der Mischna wird beschrieben, dass die Schechina bei jenen weile, die «sich mit der Tora beschäftigen» (mAwot 3,6; Leibowitz 1992, 275).

²⁰⁰ Leibowitz 1992, 130.

²⁰¹ Henkin 2003, 17.

²⁰² Henkin 2003, 17.

²⁰³ Henkin 2003, 14; vgl. auch Silver 1978, 81.

²⁰⁴ Henkin 2003, 5f.

²⁰⁵ Broyde/Brody 2011, 46.

²⁰⁶ Allerdings gibt es insbesondere in der charedischen Bevölkerung nach wie vor auch Gegner eines umfassenden Zugangs zu Talmud Tora für die Frau; zu den prominentesten gehörte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Joel Teitelbaum (1888–1979; USA; Wolowelsky 2001, VIII; Broyde/Brody 2011, 27; vgl. auch Kehat 2004, 211f.).

²⁰⁷ Vgl. dazu Abschnitt «Frauen in klassischen Männerberufen» auf den Seiten 31–38.

²⁰⁸ Greenberg 1981, 47; Halpern/Safrai 1998, 6; Furstenberg 2000; Barack Fishman 2001, 2.

²⁰⁹ Golinkin 2011, 55; Ross 2004, 72; Vorreiter waren die 1937 von Joseph B. Soloveitchik (1903–1993) – auch er gehörte zu den Befürwortern eines umfassenden Zugangs von Frauen zu Talmud Tora (Zolty 1993, 95) – in Boston eröffnete Maimonides School, deren koedukativer Unterricht auch das Talmudstudium umfasste, sowie das 1954 an der New Yorker Yeshiva University (YU) gegründete Stern College for Women und das 1970 ebenfalls an der YU eröffnete Beit Midrasch für Frauen (Farber 2004, 50, 69 und 83f.; Barack Fishman 1989, 49; Halpern/Safrai 1998, 6; Ross 2004, 31 und 71). Die Etablierung von sich an Jeschiwot orientierenden Schulen für Frauen erfolgte jedoch in Israel (Ross 2004, 71f.; Seidler-Feller 1990, 83; Furstenberg 2000). In den Institutionen des konservativen und liberalen Judentums hatte es für Frauen

schon zuvor Studienmöglichkeiten gegeben. Am konservativen Jewish Theological Seminary in New York beispielsweise begann Henrietta Szold 1903 zu studieren. Zugelassen wurde sie allerdings erst, nachdem sie sich verpflichtet hatte, nach Studienabschluss auf eine Ordination zu verzichten (Grossman/Haut 1992, 8). An der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wurden die ersten Studentinnen 1921 zugelassen, die erste Frau mit Hörerinnenstatus 1906 (Klapheck 1999, 90).

²¹⁰ Ross 2004, 72; seit der Gründung von «Drisha» in New York 1979 (Vollzeitstudien seit 1984) gibt es auch in den USA erste entsprechende Institutionen für Frauen, zu welchen unter anderem das 1992 bei Boston eröffnete «Ma'ayan» gehört (Farber 2004, XVI; Thesing 2011, 97f.; Ross 2004, 72); in Europa gibt es bisher keine vergleichbaren Schulen für orthodoxe Frauen.

²¹¹ Kehat 2004, 209.

²¹² Kehat 2004, 213; Chana Kehat bezieht sich in ihrer Aussage auf das modern-orthodoxe Judentum. In anderen orthodoxen Kreisen, beispielsweise im charedischen Judentum, sei der Zugang von Frauen zu jüdischem Wissen wesentlich weniger ausgeprägt, und das Talmudstudium sei stets davon ausgenommen (Kehat 2004, 211f.; vgl. auch Glaberson 2006, XVf.). Kehat weist auch auf unterschiedliche Entwicklungen in Israel und der Diaspora hin: Während sich die Frauen in Israel auf Talmud Tora konzentrierten, legten die in einer pluralistischen Gesellschaft lebenden Jüdinnen in der Diaspora mehr Wert auf aktivere Rollen und Kompetenzen im rituellen Bereich (Kehat 2004, 209 und 213; vgl. auch Ross 2004, 28, und Barak Fishman 2001, 4). In der Schweiz sind Gruppierungen wie «Chug Schabbat Acheret» (Zürich) oder «Ofek» (Basel) Beispiele dafür (Girau Pieck et al. 2011, 18). Allerdings gibt es auch unter in Israel lebenden modern-orthodoxen Frauen Bestrebungen, im Gottesdienst aktiv einbezogen zu werden. Das 2001 in Jerusalem gegründete sogenannte Partnership-Minjan «Shira Hadasha» ist ein Beispiel dafür (www.shirahadasha.org.il [3. Oktober 2012]).

²¹³ Admanit 2004, 191.

²¹⁴ Paula Ackerman hat nach dem Tod ihres Mannes William Ackerman 1950 auf Bitte der Gemeinde Beth Israel in Meridian (MS) während drei Jahren dessen rabbinische Funktionen übernommen (Nadell 1998, 120f.).

²¹⁵ Zu Leibowitz und Hurwitz vgl. Abschnitt «Frauen in klassischen Männerberufen».

²¹⁶ Zum Studium der evangelisch-reformierten Theologie hatten Frauen im deutschsprachigen Raum ab dem frühen 20. Jahrhundert Zugang (Girau Pieck et

al. 2011, 53; Sohn-Kronthaler/Sohn 2008, 135), zur katholischen Theologie ab den späten vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts (Girau Pieck et al. 2011, 40; Sohn-Kronthaler/Sohn 2008, 137f.).

²¹⁷ Für weiterführende Literatur vgl. u.a. Doris Brodbeck; Yvonne Domhardt; Judith Stofer (Hg.): *Siehe, ich schaffe Neues. Aufbrüche von Frauen in Protestantismus, Katholizismus, Christkatholizismus und Judentum in der Schweiz*. Bern 1998; Uta Blohm: *Religious Traditions and Personal Stories. Women Working as Priests, Ministers and Rabbis*. Frankfurt a. M. 2005; Eidgenössische Kommission für Frauenfragen (Hg.): *Frauenrechte – Kultur – Religion. Frauenfragen 1/2*, 2010, www.ekf.admin.ch/dokumentation/00507/00586/index.html?lang=de.

²¹⁸ Ross 2004, 229f.

²¹⁹ Zolty 1993, 301; vgl. auch Ross 2004, 174; Furstenberg 2000; *Encyclopaedia Judaica* 2007, Band 12, 621f.

²²⁰ *Encyclopaedia Judaica* 2007, Band 12, 621; Leibowitz hatte schon seit 1957 an der Tel Aviv University unterrichtet; ungewöhnlich an Nechama Leibowitz war zudem, dass sie nicht nur im akademischen Umfeld lehrte, sondern auch in traditionellen Jeschiwot (Ross 2004, 177, und Wolowelsky 2002, 61).

²²¹ Website Avivah Zornberg, www.avivahzornberg.com/avivah-zornberg-bio.html (3. Oktober 2012). Nechama Leibowitz hatte als Kind gemeinsam mit ihrem Bruder Yeshayahu Leibowitz vom Vater Tora- und Talmudunterricht erhalten und Avivah Zornberg stammt aus einer Rabbinerfamilie (Unterman 2009; www.avivahzornberg.com/avivah-zornberg-bio.html [3. Oktober 2012]).

²²² Hauptman 1998, 1; Website des JTS, www.jtsa.edu/x1366.xml?ID_NUM=100233 (3. Oktober 2012).

²²³ Nadell 1998, 202f.; Greenberg 1990, 26; Website Ohel Ayalah, www.ohelayalah.org/about/bios (3. Oktober 2012).

²²⁴ *Outlook Magazine*, Frühling 1984, zitiert aus Nadell 1998, 203.

²²⁵ Nadell 1998, 203; seit 2003 ist Judith Hauptman auch Rabbinerin. Ihre Ordination hat sie an der Academy for Jewish Religion in New York erhalten (Website des Jewish Theological Seminary, www.jtsa.edu/x1366.xml?ID_NUM=100233 [3. Oktober 2012]; zur Academy of Jewish Religion vgl. Fussnote 266).

²²⁶ Berkowitz wechselte 2012 als Associate Professor of Jewish Studies an die Columbia University (Websites des Jewish Theological Seminary, der Columbia University und der Tel Aviv University, <http://jtsa.edu/x1044.xml>;

http://iij.s.columbia.edu/Beth_Berkowitz.php;

http://humanities.tau.ac.il/jewish_studies/index.php/faculty [3. Oktober 2012]).

²²⁷ Halpern/Safrai 1998, 305f.; das Jerusalemer «Pardes Institute of Jewish Studies» wird koedukativ geführt, die anderen drei Institutionen richten sich ausschliesslich oder vorwiegend an Frauen.

²²⁸ Bisher sind fünf Bände erschienen. Einführungsband: Tal Ilan et al. (Hg.): *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*. Tübingen 2007.

²²⁹ Henkin 1999, 17; Wolowelsky 2002, 54.

²³⁰ Henkin 1998, 286.

²³¹ Henkin 1998, 278f.; vgl. u. a. Sefer Hachinuch, Gebote 78 und 152; David Ben Zimra (Radbaz; 1479–1573) zu Hilchot Melachim 1,5 (Henkin 1998, 283f. und 279f.).

²³² Henkin 1999, 18; Henkin 1998, 286; die *Jo'ezet Halacha* nehme, so Christina Thesing, «keinerlei aktive rituelle oder seelsorgerische Funktion in der Gemeinde» ein, und ihre Arbeit sei auf den «privaten Lebensbereich» beschränkt (Thesing 2011, 138).

²³³ Ganzel/Zimmerman 2011, 165f.

²³⁴ Henkin/Henkin, Limmud Conference, University of Warwick, 29. Dezember 2009;

<http://podcasts.limmud.org/limmud-conference-2009/new-religious-roles-for-women--yoatzot-halacha.php> (12. Oktober 2012).

²³⁵ Ganzel/Zimmerman 2011, 162.

²³⁶ Golda Koschitzky Center, www.yoatzot.org/koschitzky.php (3. Oktober 2012).

²³⁷ Nishmat-Webite, www.yoatzot.org/hotlineH.php;

www.yoatzot.org/hotline.php (3. Oktober 2012).

²³⁸ Ganzel/Zimmerman 2011, 165f.

²³⁹ Ganzel/Zimmerman 2011, 170.

²⁴⁰ Thesing 2011, 139; Ganzel/Zimmerman 2011, 162; 2009 waren in den USA drei *Jo'azot Halacha* tätig (Henkin/Henkin, Limmud Conference, University of Warwick, 29. Dezember 2009; <http://podcasts.limmud.org/limmud-conference-2009/new-religious-roles-for-women--yoatzot-halacha.php> [12. Oktober 2012]).

²⁴¹ Ein weiteres Beispiel dafür ist die *To'enet Rabbanit*, die Rechtsanwältin mit umfassenden halachischen Kenntnissen in rabbinischen Gerichten; die 1990 institutionalisierte Ausbildung für *To'anut Rabbaniot* wird allerdings aufgrund mangelnder Nachfrage seit 2009 nicht mehr angeboten; weil die Ausbildung nur zur Tätigkeit in Rabbinischen Gerichten, nicht aber in Zivilgerichten befähigte,

erwies sie sich längerfristig als unattraktiv (Golinkin 2011, 56). Zu den prominentesten *To'anut Rabbaniot* gehört seit Mitte der neunziger Jahre Rachel Levmore (Website des Council of Young Israel Rabbis in Israel, www.youngisraelrabbis.org.il/divorce.htm [12. Oktober 2012]). Eine Ausnahme bildet der Beruf der *Soferet*, der Toraschreiberin, die, wie der *Sofer* auch, ausserhalb von Institutionen oder Gemeinden arbeitet. Im Gegensatz zu anderen Berufsfeldern sind Toraschreiberinnen im frühen 21. Jahrhundert jedoch vereinzelt Pionierinnen (Websites der in den USA lebenden Toraschreiberinnen Yen Taylor Friedman und Aviel Barclay, www.hasoferet.com/about/index.shtml; www.soferet.com/aboutme.html [12. Oktober 2012]; für eine halachische Darstellung des Soferet-Berufs vgl. Jen Taylor Friedman: Women's Eligibility to Write *Sifrei Torah*, in: Meorot 6, 2007; www.yctorah.org/content/view/330/10, 28 Seiten [12. Oktober 2012], und Dov Linzer: A Response to «Women's Eligibility to Write *Sifrei Torah*», in: Meorot 6, 2007; www.yctorah.org/content/view/330/10, 11 Seiten [12. Oktober 2012]).

²⁴² Rackman 1995, 66; vgl. auch Wolowelsky 2002, 59, und Henkin 1998, 285f.; zu den halachischen Grundlagen der *Smicha* (Ordination) vgl. Broyde/Brody 2011, 28f.

²⁴³ Auch die Seelsorge sowie die Vorbereitung und Begleitung von Gemeindemitgliedern anlässlich von Zeremonien wie Bar- und Bat-Mizwa oder Hochzeit oder das Durchführen von Beerdigungen gehören zu den Aufgaben des Gemeinderabbinats.

²⁴⁴ Nadell 1998, 168 und 195; wer als erste ordinierte Rabbinerin gilt, ist umstritten. In der Regel wird die in Berlin lebende Regina Jonas (1902–1944) für die erste ordinierte Frau gehalten. Der Absolventin der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wurde im Dezember 1935 – fünf Jahre nach Studienabschluss – vom liberalen Rabbiner Max Dienemann eine Privatordination verliehen (Klapheck 1999, 34f.; Nadell 1998, 85f.). Renée Levine Melammed bezeichnet Asenat Barzani (17. Jahrhundert) als erste Rabbinerin (Levine Melammed 2011; vgl. oben), und David Golinkin macht auf eine Mitte des 19. Jahrhunderts an Rivka Hina verliehene Ordination aufmerksam (Golinkin 2011, 47); vgl. dazu auch Fussnote 261.

²⁴⁵ Die Yeshivat Maharat in New York wird ihren Absolventinnen den Titel *Maharat* verleihen, vgl. dazu Abschnitt «Die Frau im Rabbinat (Teil 2): *Maharat, Rabba*» auf den Seiten 36–38.

²⁴⁶ Thesing 2011, 100; auch die in Israel tätigen *Jo'azot Halacha* nehmen eine rabbinische Aufgabe wahr, sie grenzen sich jedoch bewusst gegenüber dem

Rabbinat ab (Henkin 1999, 18; Thesing 2011, 138; vgl. oben). Insbesondere in Israel und in den USA gibt es immer mehr Gemeinden ohne festangestellten Rabbiner. Ein grosser Teil seiner Funktionen werden ehren- oder nebenamtlich von verschiedenen Gemeindemitgliedern, die über eine rabbinische Ausbildung verfügen, wahrgenommen (Wolowelsky 2002, 59; Hurwitz 2006, 10). In vielen Gemeinden wird auch kein *Chasan* (Vorbeter) beschäftigt, sodass auch diese Funktion Laien übertragen wird. In einer wachsenden Zahl liberaler und konservativer Gemeinden sowie teilweise auch in kleineren orthodoxen Gemeinden mit Rabbiner, aber ohne *Chasan*, nimmt das Rabbinat auch dessen Aufgaben wahr. Wegen der gebotenen Geschlechtertrennung während des Gebets und weil die Frau halachisch nicht zu allen Gottesdienstteilen verpflichtet ist, kann sie in einer orthodoxen jüdischen Gemeinde nicht die Rolle einer *Chasanit* (Vorbeterin) einnehmen.

²⁴⁷ Thesing 2011, 100.

²⁴⁸ Finman 2006, 17; Finman weist darauf hin, dass die Aufgabenbereiche einer *Congregational Intern* von Gemeinde zu Gemeinde variieren können.

²⁴⁹ Thesing 2011, 100; Website des «Hebrew Institute of Riverdale», www.thebayit.org/bayit-alumni.html (3. Oktober 2012).

²⁵⁰ Website des «Hebrew Institute of Riverdale», www.hir.org/madricha_ruchanit.html (3. Oktober 2012).

²⁵¹ Zu den fünf Prozent, die Frauen nicht wahrnehmen können, sagt Hurwitz: «As of now, Orthodox women do not lead services and women are barred from acting as witnesses for marriage, divorce, and conversion. But beyond these few halachic constraints, women, with the appropriate training, can fulfill the tasks of the rabbi» (Hurwitz 2009, 145); Sara Hurwitz wurde 2009 der Titel *Maharat* und 2010 der Titel *Rabba* verliehen (vgl. Abschnitt «Die Frau im Rabbinat [Teil 2]: *Maharat, Rabba*» auf den Seiten 36-38).

²⁵² Hurwitz 2009, 153.

²⁵³ Finman 2006, 17; Greenberg 1990, 32f.

²⁵⁴ Die Titelvielfalt für Frauen in rabbinischen Funktionen zeugt vom derzeitigen Entwicklungsprozess. Neben *Congregational Intern*, *Madricha Ruchanit*, *Maharat* und *Rabba* gibt es beispielsweise auch eine *Rosch Kehilla* (Gemeindeleiterin; das Amt wird seit 2006 von Dina Najman in der New Yorker Gemeinde *Kehilat Orach Eliezer* ausgeübt, welche sich als Gemeinschaft «within a halachic framework» definiert; Website der *Kehilat Orach Eliezer*, <http://koe.org/about-our-rosh-kehilah>; <http://koe.org/about> [3. Oktober 2012]; Hurwitz 2009, 151f.). Sara Hurwitz war vor der Verleihung des Titels *Maharat*

bzw. *Rabba* (vgl. dazu nächsten Abschnitt) davon ausgegangen, dass sie den Titel *Morateinu* (unsere Lehrerin) tragen würde (Hurwitz 2009, 152) und hatte noch 2006 für den – für die Ehefrau eines Rabbiners gebräuchlichen – Titel *Rabbanit* plädiert (Hurwitz 2006, 11). Der in Israel lebende Rabbiner Shlomo Riskin regte 2010 zum Titel «*Morah Rabbah*» an: «(...) hence I would not give a woman the specific title of «Rabbi.» After all, in small synagogues the rabbi is often expected to serve as cantor and/or Torah reader, which are functions that a woman cannot halachically perform for the men in the congregation. Perhaps a more acceptable title might be Morah Rabbah, Great Leader, bearing in mind that the permission to give halakhic leadership, or direction, is heter hora'ah, yoreh yoreh, from the same root» (Shlomo Riskin in einem Kommentar zum Tora-Wochenabschnitt Schoftim, August 2010, Website der Ohr Torah Stone, www.ohrtorahstone.org.il/parsha/5771_printer/shoftim_printer71.htm [3. Oktober 2012]).

²⁵⁵ Bin-Nun et al. 2009, 23.

²⁵⁶ Bin-Nun et al. 2009, 6; zum Begriff שררה vgl. auch Broyde/Brody 2011, 38.

²⁵⁷ «At the Hebrew Institute, she is a full member of the rabbinic staff, where she fulfills all functions of a rabbi, including teaching, speaking from the pulpit, officiating at life cycle events, including funerals and weddings, and addressing congregants' halachic questions» (Website der Yeshivat Maharat, <http://yeshivatmaharat.org/saras-story> [20. Januar 2012] bzw. <http://web.archive.org/web/20101115074151/http://yeshivatmaharat.org/saras-story> [3. Oktober 2012]).

²⁵⁸ Hurwitz 2009, 145; im liberalen und konservativen Judentum des 21. Jahrhunderts nehmen Rabbinerinnen diese Aufgaben wahr.

²⁵⁹ Kleinberg 2012, 86.

²⁶⁰ Später verwendete Weiss im Zusammenhang mit Hurwitz sowohl den Rabbiner- als auch den Ordinationsbegriff explizit: «Over this past year, I have, on numerous occasions, in talks and symposia around the country, said as clearly as I could that Mahara't means rabbi, and that Sara Hurwitz has received semikha» (Stellungnahme von Avraham Weiss, zitiert in Sara Hurwitz' Blog «Morethodoxy», 28. Januar 2010, «Mahara't to Rabba», <http://morethodoxy.org/2010/01/28/mahara%E2%80%9Dt-to-rabba> [3. Oktober 2012]).

²⁶¹ Seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts sind mindestens drei Frauen von orthodoxen Rabbinern ordiniert worden (1994 bzw. 1996 die damals 31-jährige Israelin Mimi Feigelson, eine Schülerin von Shlomo Carlebach, 2000 die

1934 in Wien geborene und in Israel lebende Eveline Goodman-Thau von Jonathan Chipman sowie 2006 die 36-jährige Haviva Ner-David, die in New York aufgewachsen ist und ebenfalls in Israel lebt, von Aryeh Strikovsky). Doch bisher hat keine dieser Frauen in einer orthodoxen jüdischen Gemeinde als Rabbinerin gearbeitet (Rocker 2009; Hein [undatierte Website, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/femalerabbi.html#_ftn4, 3. Oktober 2012]).

²⁶² Stellungnahme von Avraham Weiss, zitiert in Sara Hurwitz' Blog «Morethodoxy», 28. Januar 2010, «Mahara”t to Rabba», <http://morethodoxy.org/2010/01/28/mahara%E2%80%9Dt-to-rabba> (3. Oktober 2012).

²⁶³ In der Zeitung «The Canadian Jewish News» vom 24. März 2011 wird Weiss folgendermassen zitiert: ««What I did that was different was to give it a title,» Rabbi Weiss said. «That’s where I took a step and went where others have not gone, but functionally, there literally was no difference»» (Kraft 2011).

²⁶⁴ Hakirah 2011, 15.

²⁶⁵ Hakirah 2011, 17.

²⁶⁶ Stellungnahme des RCA vom 5. März 2010 (Website des RCA, www.rabbis.org/news/article.cfm?id=105534 [3. Oktober 2012]); Sara Hurwitz nennt sich weiterhin *Rabba* (vgl. z. B. Website der Yeshivat Maharat, <http://yeshivatmaharat.org/faculty-and-staff> [3. Oktober 2012]). Im Mai 2011 wurde an der Academy of Jewish Religion (AJR) in New York Kaya Stern-Kaufman ebenfalls der Titel «Rabba» verliehen. Die sich als pluralistisch definierende Institution hatte zuvor Frauen ausschliesslich den Titel «Rabbi» bzw. «Raw» verliehen. Weil die aus einer orthodoxen Rabbinerfamilie stammende Stern-Kaufmann nicht denselben Titel tragen wollte wie ihre männlichen Vorfahren, entschied sie sich für «Rabba». Im Unterschied zu Hurwitz ist Stern-Kaufman nicht in einer orthodoxen Gemeinde tätig, sondern im sich als «traditionell» bezeichnenden egalitären «The Berkshire Minyan» in Great Barrington, Massachusetts (AJR-Website, <http://ajrsem.org/2011/04/ajr-to-ordain-a-rabba>; <http://ajrsem.org/about>; <http://ajrsem.org/2012/04/rabbi-kaya-stern-kaufman> [3. Oktober 2012]).

²⁶⁷ Die «Yeshivat Maharat» beschreibt sich auf ihrer Website als «the first institution to train Orthodox women as Spiritual Leaders and Halakhic authorities». Im Oktober 2012 studierten 15 Frauen an der Yeshivat Maharat. Die Institution wird von Sara Hurwitz geleitet (Website der Yeshivat Maharat, <http://yeshivatmaharat.org>;

<http://yeshivatmaharat.org/meet-our-students;>

<http://yeshivatmaharat.org/faculty-and-staff> [3. Oktober 2012]). Mit dem Begriff «*Jeschiwa*» verwendet die Schule denselben Begriff wie die Institutionen, die Männer für das Rabbinat ausbilden.

²⁶⁸ Der in Los Angeles lebende Rabbiner Chaim Seidler-Feller spricht von der Angst, die Macht zu teilen: «Only when male authorities are no longer threatened by women trained in the intricacies of the Talmudic tradition and possessed of a sophisticated Jewish knowledge, and when their impulse to use the halakhic process to preempt the central questions involved is delegitimized can equality and meaningful power-sharing be achieved. As long as present attitudes prevail, however, and the rabbinic leadership refuses to acknowledge the motive underlying their behavior, the struggle for power will continue unabated and the casualties will multiply» (Seidler-Feller 1990, 84); nicht zuletzt aus diesem Grund haben das liberale und das konservative Judentum erst in den siebziger bzw. achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts damit begonnen, Frauen zu ordinieren.

²⁶⁹ Broyde/Brody 2011, 56.

²⁷⁰ Broyde/Brody 2011, 57; es braucht allerdings eine klärende Definition der verschiedenen für Frauen in rabbinischen Funktionen verwendeten Titel; «*Rabba*» etwa suggeriert ein Äquivalent zu «*Rabbiner*», ist es aber insbesondere aufgrund der fehlenden Möglichkeit, Teil des *Bet Dins* zu werden, nicht ganz.

²⁷¹ Kleinberg 2012, 83 und 94.

²⁷² Im liberalen Verband «*Central Conference of American Rabbis*» (CCAR) der USA wurde 1979 mit Laura Geller erstmals eine Frau Mitglied des Executive Board und 2003 mit Janet Marder (bis 2005 im Amt) erstmals eine Frau Präsidentin des Board of Trustees. Im konservativen Judentum hatte Beverly Magidson 1991 bis 1994 als erste Frau Einsitz in der Leitung der Rabbinical Assembly (RA); seit 2009 ist Julie Schonfeld stellvertretende Präsidentin (Executive Vice President) und 2010 bis 2012 war Gilah Dror Vorsitzende (President) des Verbandes (Thesing 2011, 325; RA-Website, www.rabbinicalassembly.org/about-us/ra-history [4. Oktober 2012]; schriftliche Auskunft von Deborah Prinz, Rabbinerin und CCAR-Mitarbeiterin [17. Oktober 2012]; schriftliche Auskunft von Sara Figueroa, RA-Mitarbeiterin von Julie Schonfeld [4. Oktober 2012]).

²⁷³ Biale 1995, 30; Abrahams 1896, 344; Ross 2004, 17; Soloveitchik 1978, 77.

²⁷⁴ Soloveitchik 1978, 76f.; im Gegensatz zur Tradition der Väter (מוֹסֵר אֲבִיךָ), die das Studium biblischer und rabbinischer Literatur beinhalte, beschrieb Soloveitchik תּוֹרַת אִמְךָ folgendermassen: «She taught me that there is a flavor, a

scent and warmth to *mitzvot*. I learned from her the most important thing in life – to feel the presence of the Almighty» (Soloveitchik 1978, 77; vgl. auch Harvey 1981, 126f.; Zolty 1993, 92f.). Demgegenüber ist der in Israel lebende Rabbiner Shlomo Riskin als Kind von seiner Grossmutter – sie war als ältestes Kind von ihrem Vater unterrichtet worden – in die Technik des Talmudstudiums eingeführt worden, was seine Haltung gegenüber jüdischer Bildung für Frauen und sein diesbezügliches Engagement prägte (Riskin 2010, 5f.).

²⁷⁵ Zlochower 2006, 12.

²⁷⁶ Tamar Ross, Vortrag an der Limmud Conference, University of Warwick, 31. Dezember 2008.

²⁷⁷ Greenberg 1993, 50f.

²⁷⁸ Henkin 1998, 287; *Chesed*: Güte, Liebenswürdigekeit; *Middot*: Tugend.

.....

Valérie Rhein ist Doktorandin am Institut für Judaistik der Universität Bern. Ihr Forschungsschwerpunkt ist die Religionspraxis der Frau im Judentum.

Valérie Rhein

Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma

Abstract:

May women participate actively in the Torah reading on Shabbat morning? Both the Tosefta (Megillah 3:11) and the Talmud (Megillah 23a) address this issue, and both contain the same contradiction: while at first women are included in the quorum of seven needed for the ritual, in the next breath they are disqualified from reading in public. What motivated the sages to say “All are qualified to be among the seven [who are called to the Torah and read from the Torah on Shabbat morning], even a woman and even a minor [...]” only to follow the statement with a refusal to integrate women into the synagogal ritual of *Keriat haTorah*? An examination of women’s presence in biblical depictions of public Torah reading (Deuteronomy 31:10–13; Nehemiah 7:72–8:3; Joshua 8:30–35) suggests possible answers to this question.

Ein wesentliches Merkmal des jüdischen Gottesdienstes am Schabbatmorgen ist die Vorlesung aus der Tora. An diesem Ritual ist ein aus sieben Personen bestehendes Quorum (מנין שבעה) beteiligt. Dieses kann aus Männern, Frauen und Minderjährigen gebildet werden, wie die Tosefta und der Babylonische Talmud im Traktat Megilla überliefern:

„Alle werden zum Quorum der sieben [die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen] gezählt, selbst eine Frau, selbst ein Minderjähriger.“¹

Der ausdrücklich betonte Einbezug der Frau in die *Kriat haTora* (קריאת התורה; Toralesung) im Kontext der rabbinischen Literatur ist erstaunlich, da sie von den Rabbinen in der Regel nicht aktiv in öffentliche synagogale Rituale eingebunden wird.² Doch auch der in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a direkt auf diesen Satz folgende Ausschluss der Frau von der Lesung überrascht, weil er unvermittelt das Gegenteil aussagt:

„Man bringe nicht eine Frau, um in der Öffentlichkeit zu lesen.“³

„[...] aber die Weisen sagten, eine Frau lese aus Achtung vor der Gemeinde nicht aus der Tora.“⁴

Diese beiden aneinandergereihten widersprüchlichen Informationen im Traktat Megilla geben Rätsel auf. Bemerkenswert ist zudem, dass dieser Dissens von den Rabbinen nicht thematisiert und diskutiert wird.⁵

Ebenfalls erstaunlich ist, dass sich die Rabbinen beim Definieren und Regeln der *Kriat haTora* nicht auf biblische Darstellungen von Toralesungen stützen. Das früheste biblische Zeugnis einer öffentlichen Lesung von Toratexten stammt aus Deuteronomium 31,10–13: Es wird geboten, alle sieben Jahre eine Volksversammlung mit Lesung aus „הַתּוֹרָה הַזֹּאת“⁶ – gemeint ist hier das Deuteronomium⁷ – abzuhalten. Zu diesem Gebot, von den Rabbinen gestützt auf den ersten Begriff in Deuteronomium 31,12 „*Hakhel*“ (הַקְהֵל) genannt,⁸ werden Frauen – ebenso wie Männer, Kleinkinder und Fremde⁹ – ungewöhnlich explizit verpflichtet. Frauen sind auch in den Toralesungen, die in Nehemia 7,72–8,8 und Josua 8,30–35 überliefert werden, präsent: Ausdrücklich wird festgehalten, dass sich die Frauen unter den Zuhörenden befunden haben.¹⁰ Auch wenn die Lesung im Tanach ausschliesslich durch Repräsentanten einer männlichen Elite erfolgt und nicht durch Frauen: Das wiederholte Aufführen der Frauen als Teil des zuhörenden Volkes ist aussergewöhnlich und bedarf einer näheren Betrachtung. Weshalb nehmen die Rabbinen beim Regeln der synagogalen Toralesung nicht Bezug auf die öffentliche Lesung von Toratexten, von der in der Tora berichtet wird, oder von anderen im Tanach überlieferten Darstellungen von Toralesungen? Warum ignorieren sie im Kontext von *Kriat haTora* die in Deuteronomium 31, Nehemia 8 und Josua 8 ausdrücklich überlieferte Anwesenheit der Frau?¹¹ Und was bewog sie¹² dazu, in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten?

Die jüngere Forschung zur Rolle der Frau in der Toralesung konzentriert sich auf die Analyse der seit tannaitischer Zeit entstandenen halachischen Grundlagen.¹³ Dabei steht insbesondere die Rezeptionsgeschichte der die Frauen ausschliessenden Aussage in Tosefta und Babylonischem Talmud im Zentrum. Demgegenüber liegt der Fokus im vorliegenden Artikel auf dem Widerspruch in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a: dem betonten Einbezug der Frau, der sogleich widerrufen wird und sich in der Religionspraxis auch nicht manifestiert. Diese rabbinischen Aussagen zur Rolle der Frau in der *Kriat haTora* sollen im Licht der biblischen Darstellungen von Toralesungen betrachtet werden, und dabei sollen mögliche Gründe für die

Widersprüchlichkeit und deren Überlieferung erörtert werden. Argumentiert wird entlang einer These, wonach tMegilla 3,11 und bMegilla 23a ein Dilemma der Rabbinen widerspiegeln: Sich der Anwesenheit der Frauen in Deuteronomium 31, Nehemia 8 und Josua 8 sowie des die zuhörenden Männer und Frauen gleichstellenden Wortlauts in Deuteronomium und Nehemia bewusst – der Mann und die Frau aus dem Volk nehmen hier dieselbe Rolle des Hörens ein –, wagten es die Tannaiten und Amoräer beim Regeln der Toralesung im Traktat Megilla nicht, die Frau davon auszuschliessen. Gleichzeitig konnten sie sich aufgrund der damaligen gesellschaftlichen Stellung der Frau aber auch nicht vorstellen, sie in ein regelmässiges öffentliches synagogales Ritual einzubinden. Besonders deutlich wird der soziale Kontext in bMegilla 23a, wo die Rabbinen den Ausschluss der Frau mit dem Konzept von *Kewod haZibbur* (Achtung vor der Gemeinde/Würde der Gemeinde; כבוד הציבור) begründen.¹⁴ Hinzu kommt, dass die *Kriat haTora* in der jüdischen Tradition auch als eine Form von *Talmud Tora* gilt und die Rabbinen die Frau von dieser *Mizwa* entbunden haben.¹⁵

Die Analyse des Widerspruchs in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a wird ergänzt durch einen Exkurs zur Rolle der Frau in der Toralesung im modern-orthodoxen Judentum des 21. Jahrhunderts.¹⁶ Vorwiegend in Israel und in den USA haben sich seit der Jahrtausendwende rund 30 sogenannte Partnership-Minjanim gebildet, in welchen Frauen aktiv an der Toralesung teilnehmen.¹⁷ Ein diese Praxis begleitender Diskurs und die ihr zugrunde liegenden halachischen Argumentationen machen deutlich, wie aktuell das Dilemma ist, welches die Diskussion in der rabbinischen Literatur der Antike geprägt hatte. Die rabbinischen Autoritäten wissen um die halachische Möglichkeit, Frauen in die Toralesung einzubeziehen, die meisten lehnen eine Umsetzung in die Praxis jedoch aus politischen und gesellschaftlichen Gründen ab.¹⁸

Die synagogale Toralesung

„[...] es ist sehr wahrscheinlich, dass die Schriftvorlesung den Anlass zu den ersten gottesdienstlichen Versammlungen gegeben hat“, hielt Ismar Elbogen in seinem 1913 erstmals erschienenen Standardwerk zur Geschichte des Gottesdienstes im Judentum fest.¹⁹ Die Entstehungsgeschichte der in Synagogen abgehaltenen regelmässigen *Kriat haTora* liegt auch hundert Jahre später teilweise noch im Dunkeln. Es ist nicht restlos geklärt, seit wann sie in der heutigen, von den Rabbinen vorwiegend im Traktat Megilla²⁰ definierten Form als festes und einheitliches Ritual verbreitet und einem grösseren Personenkreis vertraut war.²¹ Die Anfänge liegen im 5. Jahrhundert v. Chr. und sind in Esra-Nehemia dokumentiert.²² Einen weiteren Anhaltspunkt bildet die

Septuaginta in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.: Die Notwendigkeit einer Übersetzung der fünf Bücher Moses in die damalige Alltagssprache lässt vermuten, dass regelmässige Toralesungen stattgefunden haben und von einem grösseren, des Hebräischen nicht kundigen Bevölkerungskreis besucht wurden.²³ Spätestens seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. war die wöchentliche *Kriat haTora* ein fester Brauch, wovon unter anderem die Darstellungen Philons von Alexandrien oder Josephus Flavius' zeugen.²⁴ Insbesondere nach der Zerstörung des Zweiten Tempels breitete sich die Toralesung weiter aus.²⁵

Nicht ganz klar ist auch, über wie viele Monate oder Jahre sich ein vollständiger Lesedurchgang der fünf Bücher Moses anfänglich erstreckte. In bMegilla 29b nimmt der Babylonische Talmud auf einen in Palästina üblichen Dreijahreszyklus Bezug, was in der Regel als Abgrenzung gegenüber dem in Babylonien entstandenen und gebräuchlichen Einjahreszyklus gelesen wird.²⁶ Die Usanz eines Einjahreszyklus' lässt sich einer Aussage Rabbi Schimon ben Ele'asars in bMegilla 31b entnehmen. Ben Zion Wacholder interpretiert diese Aussage als Ausdruck eines von verschiedenen Bräuchen geprägten Palästinas und nicht einer erst in Babylonien entstandenen Einrichtung.²⁷ Während Jahrhunderten wurden die beiden Zyklen parallel praktiziert; ab dem 13. Jahrhundert schliesslich löste der deutlich weiter verbreitete einjährige Zyklus den dreijährigen vollständig ab.²⁸

Die in der rabbinischen Literatur geregelte synagogale Lesung des Tora-Wochenabschnitts am Schabbatmorgen erfolgt in sieben Teilen. Jeweils eine Person wird namentlich zur Tora aufgerufen. Sie erhält eine *Alija laTora* (עלייה לתורה; auch einfach *Alija* genannt)²⁹ und wird aufgefordert, zum Vorlesepult zu gehen, einen Segensspruch zu sagen und entweder dem Text zu folgen, den der Vorbetende oder ein anderes Mitglied der Gemeinde in ihrem Namen aus der Torarolle liest, oder den Abschnitt selbst zu lesen.³⁰ Der erste dieser sieben Abschnitte wird in der Vorwoche auch am Schabbatnachmittag im *Mincha*-Gebet sowie am Montag- und Donnerstagmorgen im *Schacharit*-Gebet gelesen.³¹ Diese Lesungen sind wiederum in drei Textteile gegliedert und werden von je einer *Alija* begleitet.³² An Feiertagen wird der chronologische Jahreszyklus unterbrochen, damit die Toralesung thematisch zum jeweiligen Fest passt.³³ Je nach Feiertag enthält die *Kriat haTora* vier, fünf oder sechs Abschnitte und Aufrufe.³⁴

Die Tora wird auf der erhöhten *Bima* (במה) gelesen.³⁵ Im orthodoxen Judentum der Gegenwart befindet sich diese im Männerteil des Betraums. Das Teilen der Synagoge in je einen Raum für Männer und Frauen wird auf einen zur Zeit des Zweiten Tempels eingerichteten Brauch während des einwöchigen Laubhüttenfestes (*Sukkot*)

zurückgeführt; es soll eine Ablenkung des Mannes während des Gebets verhindern.³⁶ Die Geschlechtertrennung in Synagogen war jedoch vermutlich erst ab dem frühen Mittelalter üblich.³⁷ Weder lassen archäologische Funde antiker Synagogen aus dem 1. bis ca. 7. Jahrhundert auf eine in separate Räume für Männer und Frauen geteilte Architektur schliessen noch finden sich in den tannaitischen und amoräischen Schriften Hinweise darauf.³⁸ Wenn es während des Gebets keine Geschlechtertrennung gab, dürfte der im Zentrum der Synagoge lokalisierte Vorleseort für die Tannaiten und Amoräer auch keinen Grund dargestellt haben, Frauen nicht in die Toralesung einzubeziehen.³⁹

Unbestritten ist, dass Frauen in der Antike in Synagogen anzutreffen waren; davon zeugen auch Darstellungen in der rabbinischen Literatur und im Neuen Testament.⁴⁰ Im späten ausserkanonischen Traktat Soferim zum Beispiel wird erläutert, wie die Torarolle vor der Lesung gut sichtbar hochzuhalten und nach allen Seiten zu zeigen ist, damit die Männer und die Frauen sie sehen können.⁴¹

In der Antike, als nur eine Elite – vorwiegend, aber nicht ausschliesslich Männer – lesen und schreiben konnte und Textdokumente nicht weit verbreitet waren,⁴² diente die *Kriat haTora* dem Bekanntmachen der Inhalte der biblischen Schriften sowie einer Identifikation damit. Die Tora sowie Teile der Prophetenbücher⁴³ wurden so auch jenen zugänglich gemacht, die sie sich nicht selbständig erschliessen konnten.⁴⁴ Das liess die Tora zu einem öffentlichen Dokument⁴⁵ werden, einem Text, der im Unterschied zu den religiösen Schriften anderer Kulturen der damaligen Zeit nicht nur dem kleinen Kreis der Geistlichen offenstand, sondern der ganzen Bevölkerung und damit auch den nicht oder wenig gebildeten Laien.⁴⁶

Welche Rolle die biblischen Darstellungen von Toralesungen bei der Entstehung der synagogalen *Kriat haTora* eingenommen haben, ist nicht ganz klar. Mehrheitlich wird die Meinung vertreten, dass die Lesung in Nehemia 7,72–8,8 als Modell diente.⁴⁷ Carsten Claussen hält Nehemia 8 für das älteste historische Zeugnis einer Lehre und Auslegung dienenden Toralesung, stellt allerdings eine Verbindung zwischen Esras Lesung und der synagogalen *Kriat haTora* in Frage: „Konkret lässt sich jedoch“, so Claussen, „eine Entwicklung hin zur synagogalen Praxis der Toralesung nicht rekonstruieren“.⁴⁸ Günter Stemberger sieht die Lesung in Nehemia als „einmaliges Ereignis [...], nicht die Einrichtung einer Institution auf Dauer“.⁴⁹ Doch auch unabhängig von einer allfälligen historischen Verknüpfung verbindet der die Tora breiten Bevölkerungskreisen zugänglich machende, identitätsstiftende Charakter die synagogale *Kriat haTora* mit den biblischen Toralesungen.⁵⁰

Biblische Darstellungen von Lesungen aus der Tora: a) Deuteronomium 31

Von einer Lesung von Toratexten berichtet die Tora erstmals in Deuteronomium 17:⁵¹ Der König wird aufgefordert, eine „Abschrift dieser Weisung“⁵² (משנה התורה הזאת) anzufertigen und soll nun darin „lesen alle Tage seines Lebens, auf dass er lerne, den Ewigen, seinen Gott, zu fürchten: Zu wahren alle Worte dieser Weisung und diese Gesetze, um sie zu üben“.⁵³ Damit soll unter anderem sichergestellt werden, dass er trotz seines hohen Amtes bescheiden bleibt.⁵⁴ Im Gegensatz zu dieser sich an ein Individuum richtenden Lesung ist in Deuteronomium 31 das ganze Volk angesprochen:

[31,9] „Und Moses schrieb diese Weisung auf und gab sie den Priestern, den Söhnen Levis, die die Bundeslade des Ewigen trugen, und allen Ältesten Israels. [10] Und Moses gebot ihnen und sprach: ‚Nach Ablauf von sieben Jahren, zur Festzeit des Erlassjahres, am Fest der Hütten, [11] wenn ganz Israel kommt, um vor dem Angesicht des Ewigen, deines Gottes, zu erscheinen an dem Ort, den er erwählen wird, sollst du diese Weisung in Gegenwart von ganz Israel vor ihren Ohren vorlesen. [12] Versammle [הקהל] das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder und auch den Fremdling, der in deinen Toren ist, damit sie hören und damit sie lernen und den Ewigen, euren Gott, fürchten und bedacht sind, alle Worte dieser Weisung zu üben. [13] Und auch ihre Kinder, die es nicht wissen, sollen hören und lernen, den Ewigen, euren Gott, zu fürchten alle Tage, die ihr auf dem Boden lebt, dahin ihr den Jarden durchschreitet, um ihn in Besitz zu nehmen.“

Dreimal pro Jahr, an den Wallfahrtsfesten *Pessach*, *Schawuot* und *Sukkot*, müssen die Männer nach Jerusalem aufbrechen, um im Tempel Opfer darzubringen.⁵⁵ Weder die Frauen noch die Kinder sind zu diesem Gebot verpflichtet.⁵⁶ Mit einer Ausnahme: Alle sieben Jahre, im Erlass- bzw. Schabbatjahr (שמיטה), müssen an *Sukkot* auch die Frauen und Kinder anwesend sein und die Lesung aus א-ה-ה-תורה הזאת hören,⁵⁷ wie in der in Deuteronomium 17,18–19 überlieferten Lesung des Königs handelt es sich auch bei den in Deuteronomium 31 zu lesenden Texten um Teile des Deuteronomiums.⁵⁸

Die alle sieben Jahre gebotene Lesung gilt als eine der 613 von der Tora überlieferten Vorschriften (*Hakhel*-Gebot; מצות הקהל) und wird in Maimonides' *Sefer Hamizwot* sowie im *Sefer Hachinuch* entsprechend aufgeführt.⁵⁹ Beide Codices greifen die Verpflichtung der Frau zu diesem Gebot explizit auf und stützen sich dabei auf eine Diskussion aus der Gemara im Traktat *Kidduschin*. Ausgangspunkt dieser Diskussion

ist die in der Mischna in Kidduschin 1,7 geregelte Nichtverpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten:⁶⁰

„Zu allen von einer festgesetzten Zeit bedingten Geboten' [mKidduschin 1,7]. [...] Ist dies denn eine stichhaltige Regel, das Ungesäuerte, die Festfreude und die Versammlung [הקהל] sind ja von einer festgesetzten Zeit bedingte Gebote, dennoch sind Frauen hierzu verpflichtet!?“⁶¹

Die Rabbinen werfen in der Gemara die Frage auf, weshalb die Frauen – unter anderem – zum zeitgebundenen *Hakhel*-Gebot verpflichtet werden. Die Diskussion endet mit dem Rabbi Jochanan zugeschriebenen Fazit „Aus Regeln ist nichts zu entnehmen, selbst wenn es ‚ausgenommen' heisst“,⁶² auf das sich später auch das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch stützen. Letzteres bekräftigt die Verpflichtung der Frau zum *Hakhel*-Gebot ausdrücklich:

„Am Ende der Diskussion wurde erklärt: ‚Aus allgemeinen Vorschriften werden keine Schlussfolgerungen gezogen' [bKidduschin 34a], was bedeutet, dass Frauen tatsächlich zur Einhaltung dieser Mizwa verpflichtet sind.“⁶³

Fragen wirft auch die Erläuterung des Begriffs **עם** (Volk) in Deuteronomium 31,12 durch die Auflistung „[...] die Männer und die Frauen und die Kinder [...]“ auf.⁶⁴ Denn wenn in der Tora im Zusammenhang mit einem Gebot von „Volk“⁶⁵ die Rede ist, sind damit Mann, Frau und Kind oder Mann und Frau in der Regel auch ohne zusätzliche Hervorhebung angesprochen. Dies gilt auch dort, wo die Rabbinen die Frau trotz grundsätzlicher Nichtverpflichtung zu einem zeitgebundenen Gebot verpflichten. In Exodus 20,8 zum Beispiel steht: „Gedenke des Schabbattages, ihn zu heiligen.“ Der Adressat dieser Aufforderung ist das in 19,25 erwähnte Volk (**עם**). Aus Exodus 20,8 leiten die Rabbinen den *Kiddusch* (Segensspruch über Wein an Schabbat und Feiertagen) ab, zu welchem sie auch die Frau verpflichten.⁶⁶ Ein weiteres Beispiel ist das am ersten Abend des *Pessach*festes gebotene Essen von *Mazza* (ungesäuertem Brot), das sich aus Exodus 12,18 ableitet⁶⁷ und sich an **כל-עדה ישראל** richtet.⁶⁸ Ebenso wie *Hakhel* sind auch die beiden Gebote *Kiddusch* und *Mazza*-Essen zeitgebunden, doch im Gegensatz zu Ersterem geht hier die Verpflichtung der Frau nicht explizit aus dem biblischen Text hervor.

Auch die Verwendung des Begriffs *Taf* (**טף**; Kleinkinder) in der Tora im Zusammenhang mit einem Gebot ist ungewöhnlich; gebräuchlicher ist **בן** bzw. der Plural **בנים**, was je nach Kontext mit „Sohn“, „Kind“ oder „Sohn und Tochter“ übersetzt

wird.⁶⁹ Während in Deuteronomium 31,12 von $\eta\tau$ die Rede ist, wird im nächsten Vers בן bzw. בנותיהם verwendet. Doch auch unabhängig vom Gebrauch der beiden unterschiedlichen Begriffe stellt sich die Frage, weshalb Kindern die Anwesenheit während der alle sieben Jahre stattfindenden Lesung aus der Tora ausdrücklich auferlegt wird. In seinem Deuteronomium-Kommentar interpretiert Jeffrey H. Tigay Deuteronomium 31,13 als Gewähr, die Erfahrungen der Wüsten-Generation an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben: Jedes Kind ist bei der *Hakhel*-Zeremonie mindestens einmal dabei, bevor es erwachsen wird.⁷⁰ Parallel dazu liesse sich auch die ausdrückliche Auflistung der Männer und der Frauen in Deuteronomium 31,12 als zusätzliche Betonung ihrer gebotenen Anwesenheit lesen. Wo die Präsenz aller so deutlich und differenziert eingefordert wird, muss es sich um etwas Besonderes handeln; die ungewöhnliche Wortwahl könnte signalisieren, dass der Autor dieses Textabschnitts *Hakhel* für einen speziellen Anlass und ein besonders wichtiges Gebot gehalten hat. Hinzu kommt, dass dessen Anordnung in einen zentralen Moment der zu Ende gehenden 40-jährigen Wüstenwanderung eingebettet ist: In Deuteronomium 31,7–8 informiert Moses das Volk, dass seine Führungsaufgabe an Josua übergeben werden soll,⁷¹ und in Deuteronomium 31,14 eröffnet Gott Moses dessen baldigen Tod. Unmittelbar vor der eigentlichen Aufforderung zu *Hakhel* in Deuteronomium 31,10f. schliesslich schreibt Moses die „Weisung“ – הַחֹרֶה הַזֶּה – nieder und übergibt sie in priesterliche Hände (Deuteronomium 31,9). Dieser inhaltliche Kontext verleiht diesem Gebot und der darin so explizit eingeforderten Anwesenheit aller eine zusätzliche Bedeutung.

b) Nehemia 8

In den Propheten- und Schriftenbüchern des Tanachs werden mehrere öffentliche Toralesungen überliefert. Eine davon, die Lesung Esras anlässlich der Rückkehr der Israeliten aus dem babylonischen Exil nach Judäa in Nehemia 7,72–8,8, weist Parallelen zu Deuteronomium 31,12 auf: Auch in Nehemia 8,2–3 wird der Begriff „Volk“ bzw. Volksmenge oder Versammlung (קהל)⁷² erläutert. In Nehemia 8,2 geschieht dies mit den Worten „Mann und Frau und jede[r], der zu hören verstand“, und in Nehemia 8,3 steht (ohne vorherige Wiederholung von קהל): „[...] vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten“:

„[7,72] [...] Als der siebente Monat herankam, dass die Kinder Israels in ihren Städten waren, [8,1] da versammelte sich alles Volk wie ein Mann auf dem Freiplatz vor dem Wassertor, und sie sagten Esra, dem Schriftgelehrten, dass er das Buch der Weisung Moses' bringe, die der Ewige Israel geboten hatte. [2] Da

brachte Esra, der Priester, die Weisung vor die Volksschar, Mann und Frau und jeden, der zu hören verstand am ersten Tag des siebten Monats. [3] Und er las daraus auf dem Platz vor dem Wassertor, vom Tageslicht an bis zum Mittag, vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten, und die Ohren des ganzen Volkes waren dem Buch der Weisung zugewandt.“

Die Lesung Esras erfolgt am Neujahrstag (*Rosch Haschana*). Nehemia 8,18 berichtet von weiteren Lesungen aus der Tora⁷³ anlässlich des siebentägigen Laubhüttenfestes vor der – nicht näher charakterisierten – Volksschar (כל-הקהל) bzw. den Kindern Israels (בני-ישראל).⁷⁴ Auch wenn, wie Michael Fishbane vermutet, sich Letztere möglicherweise am deuteronomischen *Hakhel*-Gebot orientieren,⁷⁵ handelt es sich in Deuteronomium und Nehemia um eigenständige, voneinander losgelöste einmalige Handlungen.⁷⁶ Erstere Lesung ist als religiöses Gebot alle sieben Jahre zu wiederholen, während die Lesungen in Nehemia 8 als einmalige Ereignisse beschrieben werden. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie im Kontext zentraler Momente der biblischen Geschichte stattfinden und dass die Formulierungen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 die zuhörenden Männer und Frauen zu vollständig gleichwertigen Teilnehmenden machen.⁷⁷ Es besteht hier nicht nur kein Zweifel, dass Männer *und* Frauen anlässlich der Lesungen präsent sind oder sein müssen, sondern die auf beide Geschlechter Bezug nehmenden erläuternden Formulierungen suggerieren – anders als in biblischen Texten häufig üblich – darüber hinaus nicht, dass mit Begriffen wie „Volk“ oder „Kinder Israels“ Männer mit ihrer Familie und ihrem Haushalt gemeint sind.⁷⁸ Den Begriffen folgt vielmehr eine Mann und Frau gleichwertig darstellende Konkretisierung.⁷⁹ Diese wirkt in einem patriarchal geprägten Dokument überraschend. Andererseits hat die feministische Bibelforschung der vergangenen Jahrzehnte den Blick für Textstellen geschärft, welche Frauen als eigenständige Persönlichkeiten und Handelnde skizzieren.⁸⁰ Die Formulierungen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 sind auch Zeugnisse einer Heterogenität, auf die sich beispielsweise Ilana Pardes in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts für ihre feministische Bibellektüre berufen hat.⁸¹

Haben Wortlaute wie jene in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3, welche die zuhörenden Männer und Frauen gleichgestellt präsentieren, die Rabbinen beim Regeln der synagogalen Toralesung beeinflusst? Auch diese Frage begleitet die Analyse der widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a.

c) Josua 8

Das in den biblischen Schriften gängigere Aufführen der Frau als Teil der Familie und des Haushaltes des im Zentrum der Norm stehenden Mannes findet sich im Bericht einer Toralesung in Josua 8,30–35. Moses' Nachfolger Josua errichtete Gott auf dem Berg Ebal einen Altar (8,30) und „schrieb dort auf die Steine den Vertrag der Weisung Moses' (משנה תורת משה), welcher dieser geschrieben hatte vor den Kindern Israels“. ⁸² Auf eine Segnung des Volkes (ohne explizite Erwähnung der Frau; 8,33) folgt die Lesung:

„[8,34] Und nachher las er alle Worte der Weisung, den Segen und den Fluch, ganz wie im Buch der Weisung geschrieben steht. [35] Es war kein Wort von allem, was Moses geboten hatte, das Josua nicht las vor der ganzen Volksschar Israels und den Frauen, den Kindern und dem Fremdling, der in ihrer Mitte zog.“

Es wird nicht erläutert, wer zur „Volksschar“ – כל-קהל ישראל – gehört. Vielmehr wird aufgelistet, wer ausserdem der Lesung beiwohnte. Sie – die Frauen, die Kinder und der Fremdling – sind hier nicht Teil von כל-קהל ישראל, und weil die Männer nicht explizit aufgeführt werden, muss davon ausgegangen werden, dass „Volksschar“ in Josua 8,35 ausschliesslich die männlichen Anwesenden umfasst. Zwar wird in der in Josua überlieferten Toralesung ausdrücklich vom Beisein der Frauen berichtet. Anders als in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 macht der Sprachgebrauch Männer und Frauen aber nicht zu gleichwertigen Teilnehmenden, sondern geht vom Mann als Norm aus, die einer ergänzenden Aufzählung weiterer Anwesender bedarf. ⁸³

Während die Septuaginta für Deuteronomium 31,12⁸⁴ und Nehemia 8,2–3⁸⁵ dieselben Personengruppen aufführt wie der masoretische Text, weicht sie bei der Darstellung der Toralesung Josuas davon ab: Wie in Deuteronomium und Nehemia werden in LXX auch die Männer explizit erwähnt:

„Es gab kein Wort von allem, was Mose *Josua* befohlen hatte, was Josua nicht vor *den Ohren* der ganzen Gemeinde *der Israeliten* vorlas, *den Männern*, den Frauen, den Kindern und *den Zuwanderern*, die zu Israel herangezogen waren.“⁸⁶

Mit Blick auf die Rolle der Frau in biblischen Darstellungen von Toralesungen ist von Relevanz, dass in Josua 9,2f^{LXX} die Frau wie in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 – sowie in Deuteronomium 31,12^{LXX} und 2 Esra 18,2–3^{LXX} – Teil der

Gemeinschaft (כל-קהל ישראל bzw. כל-הקהל/עם) ist und in Josua 9,2f^{LXX} darüber hinaus (und im Gegensatz zu Josua 8,35^{MT}) eine für Männer und Frauen identische zuhörende Rolle während der Lesung „alle[r] Worte *dieses* Gesetzes“⁸⁷ überliefert wird.

d) 2 Könige 23/2 Chronik 34

Keine konkreten Anhaltspunkte für die Anwesenheit von Frauen vermittelt die Toralesung in 2 Könige 23,2 mit Parallelstelle in 2 Chronik 34,30. Auch wenn anzunehmen ist, dass mit der Formulierung „und alles Volk von Klein bis Gross“ auch die Frauen gemeint sind, werden sie hier nicht wie in den Lesungen in Deuteronomium, Nehemia und Josua ausdrücklich erwähnt. Mit Blick auf die Rolle der Frau gegenüber *Kriat haTora* ist diese Lesung aber dennoch relevant, gehen ihr doch die Identifizierung eines Dokumentes als Tora und die Prophezeiung durch eine Frau – die Prophetin Hulda – voraus. Der Hohepriester Chilkija findet im Tempel das „Buch der Weisung“ (הַזְוֹרָה סֵפֶר), welches zu König Joschija gebracht und ihm vorgelesen wird. Der sichtlich berührte Regent sendet seine Leute aus, um Gott zu befragen (2 Könige 22,8–14).⁸⁸ Diese wenden sich an die Prophetin Hulda. Nach der Übermittlung ihrer Botschaft, die sowohl eine schlechte (und sich bewahrheitende) als auch eine gute (sich nicht erfüllende) Nachricht enthält (2 Könige 22,16–20),⁸⁹ veranlasst der König im Tempel die erwähnte Lesung im Beisein aller. In anderen Worten: Huldas Einordnung des Textes sowie ihre Prophezeiung lösen eine öffentliche Toralesung aus.

Die Weissagung einer Frau – einer Gelehrten und von ihren Zeitgenossen unbestrittenen Autorität – steht in einem historisch bedeutsamen Moment sowohl „im Zusammenhang mit der Entdeckung des Torabuches“⁹⁰ als auch mit dessen Lesung im Tempel in Anwesenheit der Würdenträger⁹¹ und Bewohnenden Judäas und Jerusalems.⁹² Auch diese ungewöhnliche Rolle einer Frau im Kontext einer biblisch überlieferten Toralesung gilt es bei der Betrachtung der rabbinischen Regelungen zur *Kriat haTora* im Auge zu behalten.⁹³

Das Volk: **עם** und **קהל**

Den die zuhörenden Männer und Frauen gleichstellenden Wortlauten in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 gehen unterschiedliche Volksbegriffe voraus: **עם** im Deuteronomium und **קהל** in Nehemia. **קהל** wird auch in Josua 8,35 sowie Nehemia 8,17 verwendet, wo der Begriff den nicht spezifisch aufgeführten Mann zu implizieren scheint,⁹⁴ während dem nicht ausdrücklich geschlechterspezifisch erläuterten **עם** in 2 Könige 23,2 und 2 Chronik 34,30 eine Auflistung verschiedener Personengruppen vorausgeht.⁹⁵

Bibelstelle	Anwesende	Schrift/Buch
Deuteronomium 31,12	das <i>Volk</i> [עם], die Männer und die Frauen und die Kinder [...]	diese Weisung [התורה הזאת] (31,11)
Nehemia 8,2	die <i>Volksschar</i> [קהל], Mann und Frau und jeden, der zu hören verstand [...]	das Buch der Weisung Moses' [ספר תורת משה] (8,1)
Nehemia 8,3	vor den Männern , Frauen und denen, die es verstehen konnten	Buch der Weisung [ספר התורה]
Nehemia 8,17	die ganze <i>Volksschar</i> [כל-הקהל] [...]; [...] die Kinder Israels [בני-ישראל] [...]	Buch der Weisung Gottes [ספר תורת האלוהים] (8,18)
Josua 8,35	vor der ganzen <i>Volksschar</i> [קהל] Israels und den Frauen , den Kindern [...]	Vertrag der Weisung Moses' [משנה תורת משה] (8,32) Worte der Weisung [...], Buch der Weisung [התורה ספר] [...] דברי התורה (8,34)
2 Könige 23,2	[...] alle Männer von Jehuda und alle Bewohner von Jerusalem (...) und alles <i>Volk</i> [עם] von Klein bis Gross [...]	Bundesbuch [ספר הברית] Buch der Weisung [ספר התורה] (22,8 und 22,11)
2 Chronik 34,30	[...] und alle Männer von Jehuda und die Bewohner Jerusalems [...] und alles <i>Volk</i> [עם] von Gross bis Klein [...]	Bundesbuch [ספר הברית] Buch der Weisung des Ewigen [ספר תורת-יהוה] (34,14) Buch der Weisung [ספר התורה] (34,15) Worte der Weisung [דברי התורה] (34,19)

Eine isolierte Lesung von **עם** in Deuteronomium 31,12 und von **קהל** in Nehemia 8,2 erweckt den Eindruck, dass die beiden biblischen Volksbegriffe für eine sich aus beiden Geschlechtern zusammensetzende, generationenübergreifende Gemeinschaft stehen. Umgekehrt scheint **קהל** in Josua 8,35 in einer kontextlosen Betrachtung eine reine Männergruppe zu sein, während **עם** in 2 Könige 23,2/2 Chronik 34,30 verschiedene Altersgruppen umfasst und nichts über deren Geschlecht aussagt. Diese in biblischen Darstellungen von Toralesungen aufgeführten Wortlaute sind jedoch nicht repräsentativ: **עם** und **קהל** werden im Tanach in der Regel ohne diese Erläuterungen verwendet. **קהל** steht für Versammlung oder versammelte Menschenmenge und bezeichnet „in der nomistischen Literatur [...] meist die Kultgemeinschaft mit fest umgrenzter Zugehörigkeit“,⁹⁶ während **עם** „an und für sich alle zum ‚Volk‘ gehörigen Menschen umfasst“.⁹⁷ Wo **עם** nur für einen Teil des Volkes steht, geht die Bedeutung in der Regel aus dem Kontext hervor.⁹⁸ Im Deuteronomium wird der Begriff insgesamt 82 Mal verwendet⁹⁹ und erscheint wie in Deuteronomium 31,12 häufig in Verbindung mit Situationen, welche die Beziehung des Volkes zu Gott regeln.¹⁰⁰

Das auf das Volk Israel Bezug nehmende Verständnis von **עם** entspricht der Lesart der Rabbinen, die den Begriff wie erwähnt sowohl als männlichen Teil des Volkes als auch als Gesamtheit der Männer und Frauen verstehen.¹⁰¹ Letzteres gilt auch in Fällen, in welchen der Begriff nicht wie in Deuteronomium 31,12 erläutert wird.¹⁰²

Eine Betrachtung der im Deuteronomium gebräuchlichen Verwendungen des Begriffs **עם** macht deutlich, dass Erläuterungen wie in 31,12 die Ausnahme sind. Dies bestärkt den Eindruck, dass es sich bei der *Hakhel*-Zeremonie um etwas besonders Wichtiges handeln muss, das der Anwesenheit aller ausdrücklich aufgeführten Personengruppen bedarf.

Mit **קהל** in Nehemia verhält es sich etwas anders. Der Begriff, der im Tanach wesentlich seltener verwendet wird als **עם** (insgesamt 123 gegenüber 1639 Mal),¹⁰³ erscheint in Nehemia fünfmal und in Josua einmal.¹⁰⁴ Neben Nehemia 8,2 bezieht sich **קהל** auch in 7,66 auf Frauen.¹⁰⁵ Ein über die Bücher Nehemia und Josua hinausgehender Blick auf die Verwendung von **קהל** macht deutlich, dass auch dieser Begriff in der Regel nicht wie in Nehemia 8,2 und Josua 8,35 erläutert wird und abgesehen von wenigen Ausnahmen die männliche Bevölkerung kennzeichnet.¹⁰⁶ Wie in Deuteronomium 31,12 können deshalb die Erläuterungen in Nehemia 8 und Josua 8 als Hervorhebung der besonderen Bedeutung der Toralesungen verstanden werden, welche ausdrücklich auch die Anwesenheit der Frauen erfordern.

Lesen und zuhören

Den oben betrachteten Darstellungen von Toralesungen sind zwei Merkmale gemeinsam: Die biblischen Texte berichten, dass die Leser ausnahmslos Männer sind, sowie dass sich ausser in 2 Könige 23,2/2 Chronik 34,30 Männer wie Frauen unter den Anwesenden befinden. Bei den Vortragenden handelt es sich nicht um gewöhnliche Mitglieder der Gemeinschaft, sondern um eine Elite, um Würdenträger: Könige (Deuteronomium 17; 31 [Mischna]; 2 Könige 23/2 Chronik 34), Priester (Deuteronomium 31; Nehemia 8), die Ältesten (Deuteronomium 31) oder, wie im Fall von Moses' Nachfolger Josua, Führungspersönlichkeiten (Josua 8). Unter den Zuhörenden befinden sich sowohl Würdenträger – die Ältesten, Richter oder Priester¹⁰⁷ – als auch die gewöhnliche Bevölkerung. Letztere setzt sich aus Männern und Frauen (sowie teilweise auch Kindern) zusammen.

Bei der Transformation von den unregelmässig abgehaltenen Lesungen, die der Tanach überliefert, zur wöchentlichen *Kriat haTora*, verzichten die Rabbinen auf die Hierarchie zwischen Lesenden und Zuhörenden: Wer vorliest oder zur Tora aufgerufen wird, muss kein spezielles Amt innehaben.¹⁰⁸ Für den gewöhnlichen Mann bedeutet dies eine Erweiterung seiner Funktionen. Während er im Tanach nur die Zuhörerrolle einnehmen kann, steht ihm im rabbinischen Judentum auch die Lese- und Alijafunktion offen, die zuvor männlichen Würdenträgern vorbehalten war.¹⁰⁹ Der Spielraum der Frau hingegen bleibt unverändert: Theoretisch kann sie zwar, wie tMegilla 3,11 und bMegilla 23a festhalten, zum „Quorum der sieben“, die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen, gezählt werden, praktisch aber bringt man „nicht eine Frau, um in der Öffentlichkeit zu lesen“. Damit reiht sich die *Kriat haTora* in die Hierarchie zwischen Mann und Frau ein, welche die von den Rabbinen definierte Religionspraxis grundsätzlich prägt: Das Entbundensein der Frau von zeitabhängigen Geboten schmälert ihren Status in einem System, welches gesetzliche Verpflichtungen als Privileg versteht und welches sich deshalb beim Regeln der sozialen sowie der religiösen Rolle von Personengruppen am Verpflichtungsgrad gegenüber Gesetzen orientiert.¹¹⁰

Insbesondere in Deuteronomium 31 und Nehemia 8 nimmt das gewöhnliche Volk während der Toralesung unabhängig vom Geschlecht dieselbe Rolle ein: Mann und Frau werden gleichwertig als Zuhörende aufgeführt. Unter dem Einfluss der patriarchalen Gesellschaftsordnung der Antike¹¹¹ verankern die Rabbinen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a zwar eine von der Zuhörerrolle zur Agierenden transformierte Rolle der Frau, setzen sie aber nicht in die Praxis um. Der synagogalen *Kriat haTora* wird so eine Hierarchieebene verliehen, die der Tanach im Kontext der Toralesungen in

Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 (sowie Josua 9,2f^{LXX}) nicht enthält. Hingegen reiht sie sich ein in die von den tannaitischen und amoräischen Gelehrten definierte Religionspraxis der Frau und ihre insbesondere im synagogalen Raum passive, schweigende¹¹² Rolle.¹¹³

Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur

Die Rabbinen regeln die wöchentliche Toralesung im Wesentlichen im Traktat Megilla.¹¹⁴ Die Tosefta handelt die Toralesung im letzten der drei Kapitel des Traktats Megilla ab. In der Mischna widmet sich vor allem das letzte der vier Kapitel den für die *Kriat haTora* zu beachtenden Regeln.¹¹⁵ Diese werden in der Gemara des Jerusalemer und des Babylonischen Talmuds erläutert. Ersterer ordnet die Verfügungen (הקנתה), mehrmals pro Woche aus der Tora vorzulesen, Moses und Esra zu.¹¹⁶

Mit Ausnahme der Aussagen zum Quorum der sieben in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a enthalten diese Texte keinerlei explizite Informationen zu den Pflichten und Rechten der Frau gegenüber *Kriat haTora*.¹¹⁷ Eine für die Frau im Zusammenhang mit der Toralesung indirekt dennoch wesentliche Regelung befindet sich in mMegilla 4,3. Dort werden gemeinschaftliche religiöse Handlungen aufgelistet, die nur in Anwesenheit eines Minjans praktiziert werden können.¹¹⁸ Zu diesem aus mindestens zehn Erwachsenen bestehenden Quorum wurden bis weit ins 19. Jahrhundert hinein bzw. werden im orthodoxen Judentum bis heute ausschliesslich Männer gezählt.¹¹⁹ Die Toralesung ist ein solcher gemeinschaftlicher religiöser Akt, eine sogenannte שבקדושה דבר (heilige Handlung).¹²⁰ In Synagogen, in welchen die Frau nicht zum Minjan gezählt wird, kann sie auch nicht zur Gewährleistung eines Minjans und damit zur Durchführung der *Kriat haTora* beitragen.¹²¹

Bedeutet die Charakterisierung der Toralesung als Gemeindeverpflichtung, dass das Individuum nicht dazu verpflichtet ist? Tatsächlich findet sich im Zusammenhang mit *Kriat haTora* kein in der rabbinischen Literatur sonst für Gebote häufig verwendetes „Muss“ (חייב).¹²² Mit Blick auf die Ursprünge der Toralesungen – auf die sich die rabbinische Literatur bei der Herleitung indes nicht explizit stützt – und deren identitätsstiftenden Ziele lässt sich dies nachvollziehen. Im Unterschied beispielsweise zu *Talmud Tora*, dem einem Individuum auferlegten Lern-Gebot, setzt die Toralesung die Gemeinschaft voraus. Damit unterscheidet sich die *Kriat haTora* auch mehrfach von der *Megillat-Esther*-Lesung. Wer letzteres Gebot erfüllen will, kann das Buch ohne Minjan zu Hause allein oder in einer kleinen Gruppe lesen;¹²³ die Rabbinen verpflichten nicht nur den Mann,¹²⁴ sondern auch die Frau¹²⁵ ausdrücklich zu dieser Lektüre; und

schliesslich ist das Ziel der Lesung nicht das Identitätsbildende der Gemeinschaft durch die Vermittlung der Tora und der darin enthaltenen Gesetze, sondern die – ebenfalls identitätsstiftende – Erinnerung an ein Ereignis: die Geschichte einer tödlichen Bedrohung, aus der die Jüdinnen und Juden errettet werden.¹²⁶ Aufgrund der zentralen Bedeutung der Toralesung ist es allerdings dennoch erstaunlich, dass die rabbinische Literatur keine ausdrückliche Verpflichtung des Individuums zu *Kriat haTora* formuliert. Der halachische Verbindlichkeitsgrad des Individuums gegenüber der Toralesung befindet sich damit in derselben Grauzone wie jener gegenüber dem Gebet in einem Minjan. Die Erwartung, dass der Mann an den gemeinschaftlichen Gottesdiensten teilnimmt, ist sehr hoch, eine diesbezügliche eigentliche Verpflichtung jedoch ist umstritten.¹²⁷

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang eine Erläuterung Abraham Gombiners (Magen Awraham; 17. Jahrhundert) zur tannaitischen Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt“. Mit Verweis auf das *Hakhel*-Gebot verpflichtet der Gelehrte die Frauen ausdrücklich zum Hören der Toralesung.¹²⁸ Ebenfalls Bezug nimmt er auf einen Abschnitt im Traktat Soferim, in welchem von zu übersetzenden Lesungen aus Tora und Propheten für „das Volk, die Frauen und die Kinder“ (וְהַנְּשִׂיִם וְהַתִּינוּקוֹת) die Rede ist.¹²⁹ Gombiner interpretiert diese Aussage als Verpflichtung, die *Kriat haTora* zu hören, welche der Frau ebenso obliege wie dem Mann.¹³⁰ Und schliesslich spricht er dort mit *Talmud Tora* ein weiteres für die Toralesung relevantes Thema an: Die Frau müsse, so Gombiner, die *Kriat haTora* hören, obwohl sie nicht zum Studium der Tora und der rabbinischen Literatur verpflichtet sei. Damit überträgt er der synagogalen Toralesung eine doppelte Funktion mit unterschiedlichen Verpflichtungsgraden. Die Männer und die Frauen müssen das ihnen gemeinsame gemeinschaftliche Gebot des Hörens erfüllen, und Erstere haben darüber hinaus dem Gebot von *Talmud Tora* nachzukommen, wozu Letztere nicht verpflichtet sind. Eine Parallele dazu befindet sich in jSota 3,4/7 19a und bChagiga 3a, wo gestützt auf Deuteronomium 31,12 das Hören den Frauen und das Lernen den Männern zugeordnet wird.¹³¹ Von Bedeutung ist diese Haltung nicht zuletzt auch deshalb, weil Gombiner das blosses Zuhören während der Toralesung als *Talmud Tora* charakterisiert und indirekt die Frau in diesen Akt miteinbezieht.¹³² Gleichzeitig stellt sich aber auch die Frage, ob der Mann das *Talmud-Tora*-Gebot auch dann erfüllen kann, wenn er einer nicht dazu verpflichteten Frau zuhört. Ausgangspunkt für die rabbinische Diskussion dieser Frage bildet eine Mischna im Traktat Rosch Haschana:

„Die Regel ist: Wer in einer Sache nicht selbst verpflichtet ist, kann auch die Gemeinde ihrer Pflicht nicht entledigen.“¹³³

Umstritten ist, ob sich diese Regelung nur auf das dort thematisierte Gebot des Schofarblasens am Neujahrsfest bezieht oder Allgemeingültigkeit hat.¹³⁴ Die rabbinische Literatur stützt sich indes verschiedentlich darauf um aufzuzeigen, dass die Frau nicht stellvertretend für den Mann Gebote erfüllen kann, wenn sie im Gegensatz zu ihm nicht verpflichtet ist.¹³⁵ Ob dies für die Toralesung relevant ist, hängt von der Art von Verpflichtung ab, die mit ihr verbunden wird. Wird *Kriat haTora* als gemeinschaftliche Verpflichtung des Hörens aufgefasst,¹³⁶ liegt das Gebot nicht auf dem Individuum, weshalb das Geschlecht der vorlesenden Person nicht von Belang ist.¹³⁷

„Wasser, nämlich Worte der Tora“: die Mechilta de Rabbi Jischmael zu Exodus 15,22

Woher weiss eine jüdische Gemeinde, dass sie mehrmals pro Woche eine Toravorlesung abzuhalten hat? Der im Jerusalemer Talmud und in weiteren Quellen Moses und Esra zugeordneten Einrichtung der regelmässigen Lesungen fehlt eine stichhaltige biblische Quelle.¹³⁸ Erstaunlich ist insbesondere, dass sich die Rabbinen in der Gemara nicht auf die Lesungen Esras in Nehemia 8 stützen; aber auch eine sich aus der in Deuteronomium 31,10–13 gebotenen siebenjährlichen Lesung ableitende Bezugnahme läge auf der Hand. Doch keine der Toralesungen, von welchen im Tanach berichtet wird, dient als Vorlage für die rabbinische *Kriat haTora*. Hingegen berufen sich die Rabbinen im halachischen Midrasch „Mechilta de Rabbi Jischmael“¹³⁹ und in den Parallelstellen in bBaba Kama 82a¹⁴⁰ sowie im jüngeren Midrasch Tanchuma¹⁴¹ auf eine Wasser-Metapher. Bei Betrachtungen einer in Exodus 15,22 enthaltenen Aussage – „Da gingen sie drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser“¹⁴² – werden zunächst wörtliche Auslegungen diskutiert. Danach heisst es:

„Die allegorischen Ausleger sagten: Sie fanden kein Wasser, nämlich Worte der Tora, die mit Wasser verglichen werden. Und woher (wissen wir), dass die Worte der Tora mit Wasser verglichen werden? Es heisst ja: ‚Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser‘ usw. [Jesaja 55,1]. Da sie sich von den Worten der Tora drei Tage entfernt hatten, revoltierten sie. Und deshalb setzten die Ältesten und die Propheten fest, dass man am Sabbat, am Montag und am Donnerstag aus der Tora lese. Wie geschieht das? Man liest am Sabbat und unterbricht (die Lesung) am Tag nach dem Sabbat; man liest am Montag und unterbricht am Dienstag und Mittwoch; man liest am Donnerstag und unterbricht am Freitag.“¹⁴³

Drei Tage ohne „Worte der Tora“¹⁴⁴ führten, so der Midrasch, zu Unruhe. Um die Wiederholung solcher Situationen zu vermeiden, sollte es, wie Autoritäten – die Ältesten (הזקנים) und die Propheten – festlegten, keine drei torafreie Tage mehr geben. Der Midrasch verleiht auf diese Weise der *Kriat haTora* und dessen regelmässigen Durchführung eine im Pentateuch wurzelnde Grundlage. Aus feministischer Perspektive ist diese Exegese aus zwei Gründen interessant. Zum einen geht Exodus 15,22 das Lied Mirjams und der Frauen voraus (Exodus 15,20–21), und zum anderen verbinden die Rabbinen im Midrasch Mirjam mit der lebensnotwendigen Ressource Wasser.¹⁴⁵ Es ist zwar nicht die Prophetin, die dem durstigen Volk an dieser Stelle zu trinkbarem Wasser verhilft, sondern ihr Gott um Unterstützung bittender Bruder Moses, gegen den sich die Revolte richtet (Exodus 15,24–25). Doch nach Mirjams Tod stehen die Wüstenwandernden erneut ohne Wasser da (Numeri 20,1–2) – ihr Brunnen ist versiegt.

Mit Mirjam steht eine wichtige biblische Frauenfigur im Kontext jenes halachischen Midraschs, der den „allegorischen Auslegern“ als toragestützte Herleitung der mehrmals wöchentlich abzuhaltenden *Kriat haTora* dient. In der rabbinischen Literatur wird zwischen der Wasser-Metapher für die Tora und Mirjams wasserspendender Rolle keine Verbindung hergestellt. Für die Analyse der beiden Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a kann indes auch diese Beobachtung von Interesse sein; würde die Bedeutung von Wasser als „Worte der Tora“ auf Mirjams Wasser-Funktion übertragen, stünde sie sinnbildlich für das Nährende der biblischen Lehre schlechthin.

Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur

Beim Regeln der *Kriat haTora* stützten sich die Rabbinen wie erwähnt nicht auf die alle sieben Jahre abzuhaltende *Hakhel*-Zeremonie. Dennoch drängt sich eine Betrachtung der Reflexion von *Hakhel* in der rabbinischen Literatur auf. Zum einen handelt es sich um das älteste Zeugnis einer öffentlichen Lesung von Toratexten. Zum anderen verpflichtet Deuteronomium 31,12 Männer und Frauen gleichermassen zum Befolgen des *Hakhel*-Gebots, was sich auch sprachlich manifestiert.¹⁴⁶ *Hakhel* reiht sich damit in die als Ausnahmen aufgeführten zeitgebundenen Gebote ein, die auch für Frauen gelten. Hinzu kommt, dass die rabbinischen Gelehrten die *Hakhel*-Lesung wie erwähnt den 613 Toragesetzen (הלכה מדאורייהא) zuordnen¹⁴⁷ – im Gegensatz zur *Kriat haTora*, welche als rabbinisch gilt (הלכה מדרבנן).

Die Rabbinen erläutern die in Deuteronomium 31 überlieferte Lesung in der Mischna im Traktat Sota. Darin benennen sie die aus dem Deuteronomium vorzutragenden Textabschnitte und bestimmen den Ablauf sowie die Segenssprüche im Anschluss an die Lesung.¹⁴⁸ Keine Angaben macht die Mischna zu den Zuhörenden.¹⁴⁹ Die

Platzierung der Erläuterungen zum *Hakhel*-Gebot im Traktat Sota liegt nicht auf der Hand, widmet sich dieses doch hauptsächlich – in sechs von insgesamt neun Abschnitten – den gesetzlichen Bestimmungen gegenüber einer des Ehebruchs verdächtigten Frau (הטוטה).¹⁵⁰ Gibt es Parallelen zwischen den beiden Ritualen? Beide sind für eine Durchführung an den Tempel gebunden. Relevanter und zugleich auch brisant ist jedoch, dass in beiden Handlungen Toratexte eine prominente Rolle spielen. In der *Hakhel*-Zeremonie wird aus der Tora vorgelesen, damit alle – auch die Frauen – sie hören und eine Ehrfurcht gegenüber Gott und dessen Lehre entwickeln. Mit dem Vorlesen und anschliessenden Auflösen eines Fluchtextes (Numeri 5,21–22) in Wasser hingegen demonstriert das *Sota*-Ritual die Macht der Toraworte gegenüber jenen Frauen, die verdächtigt werden, die Lehre zu missachten: Sie müssen das vom Priester verabreichte Bitterwasser trinken, welchem im Schuldfall eine tödliche Wirkung zugeschrieben wird.¹⁵¹ Aus der Perspektive des rabbinischen Judentums und dessen ehrfürchtigem Umgang mit Gottes Namen muss das Zerstören eines Gottes Namen enthaltenden Toratextes¹⁵² heikel anmuten. Im Traktat Schawuot beispielsweise wird geregelt, welche verschriftlichten Gottesnamen nicht entsorgt werden dürfen; dazu gehört auch das in Numeri 5,21 zweifach enthaltene Tetragramm.¹⁵³ Die in mSota 9,9 überlieferte Abschaffung des *Sota*-Rituals steht möglicherweise auch in diesem Zusammenhang.

Ein Deuteronomium 31,12 entnommener Text dient den Rabbinen im Traktat Sota des Jerusalemer Talmuds sowie in der Parallelstelle im Traktat Chagiga des Babylonischen Talmuds dazu, die Nichtverpflichtung der Frau gegenüber dem *Talmud-Tora*-Gebot zu erläutern. Sie stützen sich dabei auf die in der *Hakhel*-Lesung mit „damit sie hören und damit sie *lernen*“¹⁵⁴ begründete Anwesenheit von Männern, Frauen, Kindern und Fremden. Eine *Baraita* berichtet von einem Dialog zwischen Rabbi Jehoschua von Peki'in und seinen Schülern Rabbi Jochanan ben Beroka und Rabbi Ele'asar Chisma.¹⁵⁵ Auf Nachfrage ihres Lehrers erzählen Letztere, was sie im Lehrhaus von Rabbi Ele'asar ben Asarja gelernt haben:

„Und über welchen Bibelabschnitt trug er vor? – *Versammle das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder* [Deuteronomium 31,12]. – Und was sagte er dazu? – Die Männer kommen um zu lernen und die Frauen um zuzuhören. Und warum kommen die Kinder? Um denen, die sie mitnehmen, Lohn zu erwerben.“¹⁵⁶

Die Rabbinen weisen hier die Eigenschaft des in Deuteronomium 31,12 gebotenen Hörens den Frauen und jene des im selben Vers verfügbaren Lernens den Männern zu,

während die Kinder lediglich die Anwesenheit der Frauen legitimieren.¹⁵⁷ Diese Auslegung wirft nicht zuletzt mit Blick auf die – in Deuteronomium 31,13 wiederholte – den Kindern zugewiesene Rolle Fragen auf, verwendet sie doch das in der Tora allen vier erwähnten Personengruppen gebotene sowohl Hören als auch Lernen dazu, die Frau – und an dieser Stelle indirekt auch das Kind (sowie den nicht erwähnten Fremden) – von Letzterem auszuschliessen.¹⁵⁸

Auch im Traktat Kidduschin des Babylonischen Talmuds argumentieren die Rabbinen mit Deuteronomium 31,12. Im Abschnitt 34a diskutieren sie, wie oben dargelegt, die in der Mischna Kiddushin 1,7 geregelte grundsätzliche Nichtverpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten und machen auf eine Reihe von Ausnahmen, zu welchen auch *Hakhel* gehört, aufmerksam. An dieser Stelle noch einmal diese Gemara:

„Ist dies denn eine stichhaltige Regel, das Ungesäuerte, die Festfreude und die Versammlung [הקהל] sind ja von einer festgesetzten Zeit bedingte Gebote, dennoch sind Frauen hierzu verpflichtet!“¹⁵⁹

Bemerkenswert an der Auswahl der Beispiele ist, dass Exodus 13,3, auf dem das gebotene Essen von *Mazza* während *Pessach* basiert, die Frau nicht explizit nennt. Vielmehr wird sie in der Gemara mit der Begründung, dass auch für sie das Verbot gelte, während des siebentägigen Festes Gesäuertes zu essen,¹⁶⁰ zu diesem zeitgebundenen Gebot verpflichtet.¹⁶¹

In bKidduschin 34a führen die Rabbinen auch Ausnahmen aus der Kategorie der nichtzeitgebundenen Gebote auf, die für Frauen im Prinzip verpflichtend sind, und nennen dabei unter anderem *Talmud Tora*:

„Ferner sind Studium der Tora, Fortpflanzung und die Auslösung des [erstgeborenen] Sohnes von einer festgesetzten Zeit nicht bedingte Gebote, dennoch sind Frauen davon frei!“

Auch diese Auswahl ist interessant, weil die rabbinische Literatur insbesondere für die ersten beiden Gebote auch Meinungen überliefert, welche für den Einbezug der Frau plädieren.¹⁶² Rabbi Jochanan entgegnet diesen mit Beispielen illustrierten Einwänden lapidar mit den Worten „Aus Regeln ist nichts zu entnehmen, selbst wenn es ‚ausgenommen‘ heisst“,¹⁶³ und so bleibt es bei den Ausnahmen von der Regel. Seit Rachel Biales Klassiker „Women and Jewish Law“ in den 1980er Jahren erstmals erschienen ist, haben Forschende wiederholt auf den gesellschaftlichen Hintergrund der sich nicht an klaren Regeln orientierenden und inkonsequenten Kategorisierung der

Frauen zugeordneten Gebote hingewiesen.¹⁶⁴ Auch dies gilt es bei der Betrachtung der Rolle der Frau gegenüber *Kriat haTora* zu beachten.

Die Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a

Sich widersprechende Aussagen sind in der rabbinischen Literatur nichts Ungewöhnliches. Die Diskussions- und Streitkultur der Gelehrten, das Ringen um des Himmels willen finden sich in den verschiedensten Themenbereichen.¹⁶⁵ So werden zum Beispiel Frauen in der Tosefta im Traktat Megilla von der jährlichen Esther-Lesung entbunden,¹⁶⁶ während sie der Babylonische Talmud im Traktat Arachin dazu verpflichtet.¹⁶⁷ Oder die Rabbinen schliessen in der Mischna im Traktat Megilla Minderjährige vom Vorlesen aus dem Esther-Buch aus, lassen dort mit Rabbi Jehuda aber gleichzeitig einen Gelehrten zu Wort kommen, der den Einbezug von Minderjährigen in das Ritual für grundsätzlich möglich hält.¹⁶⁸ Stimmen unterschiedlicher Individuen, Generationen und Regionen fügen sich so zu einem vielschichtigen Netz, einem indirekten Dialog. Die widersprüchlichen Aussagen zur Rolle der Frau in der synagogalen Toralesung in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a weichen jedoch davon ab. Während ein Dissens sonst verschiedenen Gelehrten zugeordnet wird oder sich in unterschiedlichen Traktaten oder Werken befindet,¹⁶⁹ werden in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a zwei sich widersprechende anonyme Aussagen direkt aneinandergereiht. Das ist ebenso ungewöhnlich wie der Einbezug der Frau in eine gemeinschaftliche Verpflichtung im Rahmen eines Minjans in der ersten Aussage. Hier noch einmal die beiden eingangs zitierten Quellen:

„Alle werden zum Quorum der sieben [die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen] gezählt, selbst eine Frau, selbst ein Minderjähriger. Man bringe nicht eine Frau, um in der Öffentlichkeit zu lesen.“¹⁷⁰

„Die Rabbinen lehrten: Alle werden zum Quorum der sieben [die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen] gezählt, selbst ein Minderjähriger und selbst eine Frau; aber die Weisen sagten, eine Frau lese aus Achtung vor der Gemeinde nicht aus der Tora.“¹⁷¹

Es gibt mehrere Argumente, auf welche die Rabbinen für den Ausschluss der Frau von der Toralesung hätten zurückgreifen können. Insbesondere die zeitliche Gebundenheit des Gebots liegt auf der Hand und hätte keiner weiteren Erklärung bedurft. Doch auch eine Platzierung der widersprüchlichen Aussagen in verschiedenen Traktaten oder eine

Diskussion unter Beteiligung mehrerer Rabbinen wären nicht ungewöhnliche Alternativen, um den Dissens zu überliefern. Dies geschieht zum Beispiel in einem im Jerusalemer Talmud geführten Diskurs über den Einbezug des Sklaven in die Toralesung.¹⁷² Am naheliegendsten aber wäre es gewesen, in der Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt“ die ausdrückliche Betonung „selbst eine Frau [...]“ gar nicht erst hinzuzufügen.

Für die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt“ verwenden die Tosefta und der Talmud denselben Wortlaut,¹⁷³ und keine der beiden Quellen begründet den Einbezug der Frau in die *Kriat haTora*. Unterschiedlich handhaben sie die zweite Aussage. Die Tosefta sagt, die Frau solle nicht „in der Öffentlichkeit“ (ברבים) lesen und meint damit die sich aus einem Minjan konstituierende Gemeinde. Dass es um die Toralesung geht, lässt sich aus dem ersten Satz ableiten und wird nicht wiederholt. Die Tosefta begründet auch die zweite Aussage nicht. Der Talmud hingegen begründet sie: Er verwendet den Begriff צבור (Gemeinde; Öffentlichkeit) und verbindet diesen mit כבוד (Achtung; Würde). Die Aussage in der Tosefta, dass es um das Lesen in der Öffentlichkeit geht, ist in der Begründung der Gemara implizit enthalten. Die Achtung vor der Gemeinde kann nur verletzt werden, wo eine Öffentlichkeit, eine Gemeinde vorhanden ist. Auffallend ist, dass der Talmud ausdrücklich von einer Toralesung spricht, was aus dem Kontext bereits hervorgeht und für das Verständnis unnötig ist. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Betonung auf das „Lesen aus der Tora“ um eine Abgrenzung gegenüber der in bArachin 2b–3a überlieferten, in der rabbinischen Literatur aber nicht unumstrittenen Möglichkeit, Frauen aus der Esther-Rolle vorlesen zu lassen. Während sich die zweite Aussage der Tosefta auf die Purim-Lesung übertragen liesse, beschränkt sich jene in der Gemara auf *Kriat haTora*.

Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma

Was bewog die Rabbinen dazu, die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten? Beim Versuch, Antworten auf diese Frage zu finden, kann nun auf folgende Aspekte obiger Betrachtungen zur Toralesung zurückgegriffen werden:

- Die beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden widersprüchlichen Botschaften zur Rolle der Frau in der Toralesung im Traktat Megilla sind ungewöhnlich; sich widersprechende Aussagen werden sonst verschiedenen Gelehrten zugeordnet oder befinden sich in unterschiedlichen Traktaten.
- Mit Blick auf den Status der Frau in der rabbinischen Literatur und den gemeinschaftlichen Charakter der synagogalen Toralesung (Minjan) ist es

erstaunlich, dass die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ überhaupt gemacht und überliefert wird.

- In den Anfängen der synagogalen Gottesdienste standen Toralesungen im Zentrum.
- Die *Kriat haTora* diente in der Antike der Verbreitung der Gesetze und einer Identifikation damit. Ziel war es, die Tora der *ganzen* jüdischen Bevölkerung zugänglich zu machen.
- Frauen haben in der Antike Synagogen besucht und hielten sich vermutlich im selben Raum auf wie Männer; die Geschlechtertrennung während des Gebets ist wahrscheinlich eine frühmittelalterliche Einrichtung.
- Die tannaitsche und amoräische rabbinische Literatur enthält keine Hinweise auf eine räumliche Trennung von Männern und Frauen in der Synagoge. Die zentrale Platzierung der *Bima*, deren Zugang bei Rauntrennungen erschwert sein kann, dürfte für die Rabbinen deshalb kein Grund gewesen sein, Frauen von der Toralesung auszuschliessen.
- Das Hören der Toralesung gilt auch als eine Form von *Talmud Tora*. Die Rabbinen entbinden die Frau von diesem nichtzeitabhängigen Gebot.
- Die *Hakhel*-Zeremonie in Deuteronomium 31 ist die erste biblisch überlieferte öffentliche Toralesung; die Tora berichtet explizit von den anwesenden Frauen.
- Frauen sind zum zeitgebundenen *Hakhel*-Gebot verpflichtet, obwohl sie von zeitgebundenen Geboten grundsätzlich befreit sind.
- Die von den Rabbinen der Frau zugeordneten Gebote und deren Kategorisierung erweisen sich als inkonsequent und gründen auch im gesellschaftlichen Kontext der Antike.
- Das Ausschliessen der Frau von der *Kriat haTora* begründen die Rabbinen nicht mit der zeitlichen Gebundenheit des Gebots.
- Im Talmudtraktat Kidduschin stellen die Rabbinen die Verpflichtung der Frau zum zeitgebundenen *Hakhel*-Gebot in Frage (dasselbe gilt für deren Nichtverpflichtung zum nichtzeitgebundenen *Talmud-Tora*-Gebot).
- Die Rabbinen stützen sich unter anderem auf Deuteronomium 31,12, um die Nichtverpflichtung der Frau gegenüber dem *Talmud-Tora*-Gebot zu erläutern.
- In biblischen Darstellungen von Toralesungen lesen Repräsentanten der männlichen Elite vor und nicht Frauen. Letztere sind hingegen ungewöhnlich explizit als Anwesende aufgeführt und bilden als solche einen Teil des zuhörenden Volkes.
- Bei der Transformation von den im Tanach überlieferten Lesungen zur wöchentlichen *Kriat haTora* fällt die Hierarchie zwischen Lesenden und Zuhörenden weg bzw. wird zu einer Hierarchie zwischen Mann und Frau; während nun auch der gewöhnliche Mann vorlesen kann, bleibt die Rolle der Frau in der Praxis auf das Zuhören beschränkt.

- Die synagogale *Kriat haTora* erhält damit eine Hierarchieebene, die es im Tanach im Kontext der Toralesungen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 nicht gibt. Vielmehr entspricht sie der in der rabbinischen Literatur definierten passiven Rolle der Frau im synagogalen Raum.
- Die ausdrücklich eingeforderte Präsenz von Männern, Frauen, Kindern und Fremden sowie der inhaltliche Kontext lassen auf eine hohe Bedeutung der Toralesung im Rahmen der *Hakhel*-Zeremonie schliessen.
- Auch die in Nehemia 8 und Josua 8,35 überlieferten Lesungen aus der Tora berichten explizit von den anwesenden Frauen.
- Die Wortlaute in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 (sowie Josua 9,2f^{LXX}) machen die zuhörenden Männer und Frauen zu vollständig gleichwertigen Teilnehmenden von Toralesungen.
- In der Forschungsliteratur zur Entstehung der Toralesung wird teilweise dafür plädiert, dass die Lesung Esras in Nehemia 8 der synagogalen *Kriat haTora* als Modell diene.
- Der Toralesung in 2 Könige 23,2 gehen die Identifizierung eines Dokumentes als Tora sowie eine Weissagung durch die Prophetin Hulda voraus.
- Die wöchentliche Toralesung wird im Wesentlichen im Traktat Megilla geregelt. Mit Ausnahme von tMegilla 3,11 und bMegilla 23a werden dort die Pflichten und Rechte der Frau gegenüber diesem Ritual nicht erläutert.
- Zur ebenfalls im Traktat Megilla geregelten Lesung aus dem Esther-Buch wird die Frau von den Rabbinen verpflichtet.
- Die synagogale Toralesung ist eine gemeinschaftliche religiöse Handlung, wozu es die Anwesenheit eines Minjans braucht. Die Frau ist traditionell nicht Teil dieses Quorums.
- Die rabbinische Literatur überliefert beim Regeln der *Kriat haTora* kein dem Individuum auferlegtes „Muss“ (חייב).
- Abraham Gombiner verpflichtet Mann und Frau gleichermassen zum *Hören* der Toralesung.
- Die Wasser-Metapher, die den allegorischen Auslegern in der Mechilta de Rabbi Jischmael als biblische Quelle für die Toralesung dient, steht in einem inhaltlichen Kontext zum Lied Mirjams und der Frauen (Exodus 15).
- Im Midrasch wird mit Mirjam eine Frau als Spenderin der lebensnotwendigen Ressource Wasser während der Wüstenwanderung dargestellt. Würde die Bedeutung von Wasser als „Worte der Tora“ auf Mirjams Funktion übertragen, stünde sie sinnbildlich für das Nährende der biblischen Lehre schlechthin.

Zusammenfassend seien die folgenden drei Aspekte hervorgehoben:

- In mehreren biblischen Darstellungen von Toralesungen sind Frauen explizit präsent.
- Die Toralesung diente in der Antike vor allem dazu, einer mehrheitlich analphabetischen jüdischen Bevölkerung die Tora und deren Gesetze zugänglich zu machen.
- Die Rabbinen verwenden in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a für das Ausschliessen der Frau von der *Kriat haTora* nicht das auf der Hand liegende Argument der Zeitgebundenheit des Gebots.

Beim Regeln der synagogalen Toralesung berufen sich die Rabbinen auf Moses und auf Esra. Sie sollen die mehrmals pro Woche abzuhaltenden Lesungen ursprünglich verordnet haben.¹⁷⁴ Beide Autoritäten nehmen im Kontext von Lesungen aus der Tora denn auch wichtige Funktionen ein, und diese Lesungen markieren Zäsuren in der biblischen Geschichte. Moses übermittelt das Gebot der *Hakhel*-Zeremonie kurz vor seinem Tod, und Esra liest anlässlich der Rückkehr der Israeliten nach Judäa aus der Tora vor. Den beiden biblischen Toralesungen ist zudem gemeinsam, dass sie Männer und Frauen absolut gleichgestellt als Zuhörende aufführen: „die Männer und die Frauen“ heisst der Wortlaut in Deuteronomium 31,12, „Mann und Frau“ bzw. „vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten“ in Nehemia 8,2 und 8,3. Die Rabbinen stützen sich damit für die *Kriat haTora* auf zwei in Toralesungen involvierte Figuren, in deren Kontext Frauen ebenso präsent sind wie Männer. Mehr noch: Die in Deuteronomium 31 überlieferte Lesung wird zu einem der 613 Toragebote erklärt und schliesst die Frauen ausdrücklich in die Verpflichtung mit ein, obwohl es sich um eine zeitabhängige Vorschrift handelt.

Beim Regeln der *Kriat haTora* verzichteten die Rabbinen sowohl auf eine ausdrückliche Abstützung auf die *Hakhel*-Zeremonie als auch auf eine Zuordnung in die Kategorie der Toragesetze (הלכה מדרשׁוֹרֵייהוּא). Letzteres wirft angesichts des im Judentum zentralen Stellenwerts der Tora sowie der *Kriat haTora* Fragen auf, Ersteres gibt, weil eine Verbindung auf der Hand läge, Rätsel auf. Mit Blick auf die soziale und rechtliche Stellung der jüdischen Frau in der Antike lassen sich jedoch mögliche Gründe dafür erkennen. Bei einer Ableitung der *Kriat haTora* aus *Hakhel* hätte die Frau tendenziell auch in das rabbinische Gebot eingebunden werden müssen. Der Verzicht auf diese Ableitung sowie auf die Zuordnung zu den 613 Torageboten lassen die Toralesung zu einem von *Hakhel* unabhängigen Gebot werden. Dies ermöglicht Freiheiten bei der Ausgestaltung des Rituals. Die Frau muss im Unterschied zur siebenjährigen Lesung nicht dazu verpflichtet und eingebunden werden. Dies muss für die Rabbinen auch deshalb von Bedeutung gewesen sein, weil es auch die Vorlesemodalitäten zu regeln

galt. Die synagogale Toralesung sollte nicht mehr von Königen oder Priestern bestritten werden, sondern vom gewöhnlichen Volk.

Angesichts der Funktion der *Kriat haTora*, die Tora und deren Inhalte zu verbreiten und damit die Identität der jüdischen Bevölkerung zu stärken, war die Anwesenheit der Frauen gefragt. Damit stellte die synagogale Toralesung eine Weiterführung der in Deuteronomium 31 und Nehemia 8 überlieferten Präsenz der Frauen dar. Doch bei der Transformation von biblisch überlieferten „Prof“- zu regelmässigen Laienlesungen konnten es sich die Rabbinen nicht vorstellen, die Frau in das Ritual zu integrieren und ihr die Aufgabe des Lesens zu übertragen. Die ausdrücklich erwähnte Anwesenheit der Frauen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 und deren Relevanz allerdings muss den Rabbinen bewusst gewesen sein. Die Aneinanderreihung der beiden widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a kann denn auch als Ausdruck eines Unbehagens gelesen werden. Die Rabbinen sahen sich mit einem Dilemma zwischen dem Beachten und Respektieren biblischer Überlieferungen auf der einen und gesellschaftlicher Gegebenheiten auf der anderen Seite konfrontiert. Die gleichgestellte Rolle der zuhörenden Männer und Frauen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 liess sich nicht mit den Gewohnheiten eines synagogalen Raums verbinden, in welchem ausschliesslich Männer Akteure waren. Gleichzeitig wagten es die Rabbinen nicht, die Frauen mit Verweis auf die Zeitgebundenheit der *Kriat haTora* oder auf andere mögliche Argumente – insbesondere ihre Ausgrenzung aus dem Minjan – von der Toralesung auszuschliessen.¹⁷⁵ Dies könnte sie dazu bewogen haben, eine aktive Beteiligung der Frau an der Toralesung grundsätzlich einzurichten und zu überliefern, sie aber nicht zu praktizieren.

Aryeh A. Frimer und Dov I. Frimer sprechen im Zusammenhang mit dem im Traktat Megilla überlieferten Einbezug der Frau in die *Kriat haTora* von „an exceptional move“ und „a very special dispensation“.¹⁷⁶ Die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ interpretieren sie als eine von den Rabbinen in Betracht gezogene Möglichkeit, im Falle von zu wenig lesekundigen Männern auf Frauen als Leserinnen zurückgreifen zu können.¹⁷⁷ In einer Zeit, in der die Mehrheit der Bevölkerung analphabetisch war, konnte so die Durchführung der Toralesung mit sieben Lesenden möglicherweise eher gewährleistet werden.¹⁷⁸ Diese Auslegung fügt sich auch in die Bedeutung des in bMegilla 23a überlieferten „Abers“ *Kewod haZibbur* ein: Eine lesende Frau signalisiert, dass anwesende Männer leseunkundig sind, was für diese mit Blick auf ihre sozial höhere Stellung beschämend ist.¹⁷⁹ Die Auslegung von Frimer und Frimer hält auch mit Blick auf einen von Maharam von Rothenburg (13. Jahrhundert) skizzierten Fall stand. Der Gelehrte plädiert dafür, dass in einer ausschliesslich von Kohanim bewohnten Stadt Frauen die Abschnitte drei bis sieben

lesen bzw. die entsprechende *Alija* erhalten sollten, um die zuerst aufzurufenden priesterlichen Nachkommen nicht zu beschämen.¹⁸⁰ Ist Not am lesenden oder am aufrufbaren Mann, kann auf die Frau zurückgegriffen werden. Dies impliziert, dass die Frau grundsätzlich aktiv in das Ritual der Toralesung eingebunden werden kann. Die rabbinische Literatur überliefert denn auch Meinungen, die einen Einbezug der Frau in Betracht ziehen. Moses Isserles (Rema; 1525/1530–1572) etwa stützt sich in seinen Glossen zum Schulchan Aruch auf zwei Gelehrte des 14. Jahrhunderts,¹⁸¹ die erklären, dass auch Frauen (und Minderjährige) zur Tora aufgerufen werden können, sofern auch Männer – und nicht ausschliesslich Frauen – aufgerufen werden.¹⁸²

Bei näherer Betrachtung vermag die Argumentation von Frimer und Frimer jedoch nicht zu überzeugen. Einerseits waren in der Antike deutlich mehr Männer als Frauen alphabetisiert.¹⁸³ Andererseits überliefert die Tosefta eine Regelung für den Fall, dass nur ein lesekundiger Mann anwesend ist. Dieser soll alle sieben Teile lesen, muss sich aber zwischen den einzelnen Lesungen, die stehend erfolgen, hinsetzen.¹⁸⁴ Zudem stellt sich die Frage, weshalb es eine solche „Notfalleinrichtung“ ausschliesslich für die *Kriat haTora* geben sollte und nicht auch für andere zentrale Rituale wie beispielsweise das Minjan. Ohne Anwesenheit von zehn Männern konnte eine Toralesung ebenfalls nicht durchgeführt werden.¹⁸⁵ Und schliesslich ist davon auszugehen, dass die Rabbinen, hätten sie die Frau nur bei zu wenig lesekundigen Männern einbeziehen wollen, dies entsprechend formuliert hätten. Für zu Hause praktizierbare Rituale wie das *Hallel* oder den *Zimmun* tun sie dies. Sie halten fest, dass eine Frau die Leserolle für einen nicht lesekundigen Mann übernehmen kann, und der im Gegensatz zur Frau zum Gebot verpflichtete Mann spricht, um es zu erfüllen, das von ihr Vorgelesene nach.¹⁸⁶

Ein Einbezug der Frau in die Toralesung, wie er in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a überliefert wird, eröffnet ihr eine klar begrenzte Partizipationsmöglichkeit und nicht, wie im Falle einer Zugehörigkeit zum Minjan, Zugang zu allen öffentlichen synagogalen Ritualen. Diese Begrenztheit widerspiegelt die ebenso begrenzte Zuhörerinnenrolle der Frau in biblischen Darstellungen von Toralesungen. Nichtsdestotrotz ist die Präsenz der Frau in Deuteronomium 31, Nehemia 8 und Josua 8 von Relevanz, und es war für die Rabbinen kaum denkbar, diese biblischen Zeugnisse zu ignorieren.

Beim Regeln der Rolle der Frau im Ritual von *Kriat haTora* war möglicherweise auch eine von Judith Hauptman beobachtete Entwicklung von Bedeutung: ein wachsendes Bewusstsein der Rabbinen für die Bedeutung von Ritualen und Geboten für die Frau. Hauptman zeigt eine Tendenz in der amoräischen rabbinischen Literatur auf, Frauen zu Geboten zu verpflichten, von welchen die tannaitische Literatur sie befreit hatte.¹⁸⁷ Sie

sieht das als Ausdruck, der Frau eine – wenn auch deutlich begrenzte – Beteiligung an der Religionspraxis zuzugestehen:

“By the end of the amoraic period, women are locked into observance of the key rituals of Pesah, Chanukah, Purim, and, to a large extent, the Sabbath. I think this development is strong evidence that the rabbis recognized the importance of making religious practice more central to the lives of women.”¹⁸⁸

Auf diesem Hintergrund könnte die tannaitische Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ auch als ein frühes Zeugnis einer solchen Haltung der Rabbinen gelesen werden: als Ausdruck eines Unbehagens, die Frau selbst dort von Geboten zu befreien, wo eine inhaltliche Relevanz – neben den biblischen Quellen insbesondere auch der die Tora und deren Gesetze zugänglich machende Zweck der Lesung – nicht von der Hand zu weisen ist; ein noch wenig erprobtes „Geben“, das von einem unmittelbar daran anschliessenden wieder „Nehmen“ begleitet ist; ein der Frau verliehenes Privileg (verstanden im sich an Verpflichtungen orientierenden hierarchischen System der Rabbinen), das ihr in den Augen eines Teils der Gelehrten eigentlich zustand, ihr damals aber nicht zugestanden werden konnte; und schliesslich auch die Verankerung einer grundsätzlichen Möglichkeit des Einbezugs in der rabbinischen Literatur, was unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen erlaubt, diesen in die Praxis umzusetzen.¹⁸⁹

Die Heterogenität des antiken Judentums erlaubt eine weitere Einordnung der Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a. In den Anfängen des rabbinischen Judentums, in den auf die Zerstörung des Zweiten Tempels folgenden Jahrzehnten, erwies sich die Autorität der Rabbinen als begrenzt. Die von ihnen entworfene Lebensgestaltung war nur eine von mehreren parallel praktizierten Formen jüdischen Lebens.¹⁹⁰ „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ könnte auch ein Tribut an eine Realität sein, die Frauen wie zu biblischer Zeit in Toralesungen involvierte.¹⁹¹ Die zweite Aussage wiederum wäre Ausdruck der rabbinischen Haltung, die Frau im rabbinischen Judentum nicht in dieses zentrale synagogale Ritual einzubeziehen.

Alle diese Facetten lassen sich als Ausdruck eines Dilemmas lesen, das sich hinter den widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a verbirgt.

Die Frau in der Toralesung des modern-orthodoxen Judentums

Im 20. Jahrhundert hat sich die Rolle der Frau in der Gesellschaft fundamental verändert. Von der Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts über ihren Zugang zu höherer Bildung und Kaderpositionen bis hin zur gesetzlichen Verankerung der Gleichstellung hat sich ein im 19. Jahrhundert einsetzender Wandel rasch entwickelt und den Handlungsspielraum der Frau stark erweitert. Einen Gegensatz dazu bildet die Religionspraxis der Frau im zeitgenössischen orthodoxen Judentum. Insbesondere im synagogalen Raum nimmt sie die passive Rolle ein, die sie schon in den Jahrhunderten zuvor innehatte. Ihre Anwesenheit ist für das erforderliche Minjan irrelevant, sie ist nicht in die Toralesung involviert und gestaltet auch keine anderen Teile des Gottesdienstes. Für viele Eltern, aber auch für in jüdischen Gemeinden tätige Lehrpersonen oder Rabbiner ist die bevorstehende *Bat-Mizwa* von Mädchen ein Anlass, sich mit dieser den säkularen Alltag kontrastierenden Situation auseinanderzusetzen.¹⁹² Denn während die *Bar-Mizwa*-Feier ein Stück aktive synagogale Religionspraxis des jüdischen Mannes widerspiegelt, ist die *Bat-Mizwa*-Feier Ausdruck der passiven Rolle der jüdischen Frau. Seit dem späten 20. Jahrhundert wird deshalb zunehmend nach Möglichkeiten gesucht, auch der *Bat-Mizwa*-Feier eine religiöse und die jüdische Identität stärkende Bedeutung zu verleihen.¹⁹³

Tova Hartman, Professorin an der Bar-Ilan-Universität und Mitgründerin des Jerusalemer Partnership-Minjans *Shirah Hadashah*, zum Beispiel bewog die bevorstehende religiöse Mündigkeit ihrer Tochter dazu, eigene Gottesdienste zu organisieren und zu gestalten.¹⁹⁴ Der ebenfalls in Israel lebende Rabbiner und Anwalt Mendel Shapiro wiederum erörterte die Meinungen für und gegen einen Einbezug von Frauen in die Toralesung, die in der rabbinischen Literatur seit der Antike diskutiert wurden. Liest ein Mann aus der Tora vor, könne, so eine seiner Schlussfolgerungen, eine Frau zur Tora aufgerufen werden.¹⁹⁵ Seine 2001 erschienene Untersuchung diente ihm als halachische Grundlage für partizipative Schabbatmorgen-Gottesdienste, die auch Frauen mitgestalten.¹⁹⁶ Auf Shapiros Einschätzungen stützen sich auch die seit dem frühen 21. Jahrhundert entstandenen Partnership-Minjanim. In diesen in der Regel von Laien getragenen Gebetsgruppen sind Frauen im Rahmen der halachischen Möglichkeiten aktiv in den Gottesdienst eingebunden.¹⁹⁷ Dazu gehören insbesondere *Alijot laTora* für Frauen, aber auch das Lesen aus der Tora oder das Leiten von Gebetsteilen wird in manchen Gruppen von Frauen praktiziert.¹⁹⁸

Shapiros Untersuchung löste in Israel und in den USA unter mehreren modern-orthodoxen Rabbinern eine Debatte aus. Diese basierte einerseits auf halachischen Diskussionen.¹⁹⁹ Andererseits brachte diese Diskussion auch zum Ausdruck, dass der

von Shapiro aufgezeigte Handlungsspielraum für manche rabbinische Autoritäten Grenzen überschritt, welche nicht auf halachischen, sondern gesellschaftlichen Bedenken basieren. Yehuda H. Henkin beispielsweise, der sich 2001 in derselben Ausgabe des von einem modern-orthodoxen Forum herausgegebenen Journals „Edah“, in der auch Shapiros Artikel erschienen ist, zum Thema Toralesung und Frau äusserte, erklärte:

“Regardless of the arguments that can be proffered to permit women’s *aliyyot* today – that *kevod ha-tsibbur* can be waived, that it does not apply today when everyone is literate, that it does not apply when the *olim* rely on the (male) *ba’al qeri’ah* and do not themselves read – women’s *aliyyot* remain outside the consensus, and a congregation that institutes them is not Orthodox in name and will not long remain Orthodox in practice.”²⁰⁰

Eine solche Argumentation weist Parallelen zu tMegilla 3,11 und insbesondere zu bMegilla 23a auf: Grundsätzlich ist es möglich, die Frau aktiv an der Gestaltung der *Kriat haTora* teilhaben zu lassen, die sozialen Gewohnheiten aber lassen eine Umsetzung in die Praxis nicht zu. Das in gesellschaftlichen Normen wurzelnde Dilemma der Rabbinen widerspiegelt sich auch in anderen Stellungnahmen, die als Reaktion auf Shapiros Responsum entstanden sind. Joel B. Wolowelsky weist denn auch darauf hin, dass in Veränderungsprozessen auch Traditionen und Gewohnheiten zu berücksichtigen seien:

“[...] it is instructive to keep in mind that sometimes we think that something must be forbidden simply because we find it unfamiliar. And it is also important to remember that the fact that something is technically permitted does not mean that all halakhically committed people will be comfortable with it.”²⁰¹

Daniel Sperber plädiert dafür, neben der Würde der Gemeinde auch der Würde der Frau Beachtung zu schenken. Er stellt *Kewod haZibbur* das ebenfalls talmudische Konzept *Kewod haBriot* (כבוד הבריות), die Würde des Menschen, gegenüber, welches bei der Klärung der Rolle der Frau in die Toralesung höher zu gewichten sei als Ersteres.²⁰² Und Alick Isaacs zieht aus seiner Analyse von *Kewod haZibbur* im Babylonischen Talmud den Schluss, dass eine Übertragung dieses rabbinischen Prinzips auf die Gegenwart nicht gegen, sondern für einen Einbezug der Frau spreche:

“I would urge the claim that a contextualist reading of *kevod hatzibbur* mandates, rather than prohibits, the participation of women in public reading of the Torah. If the historical reconstruction of communal dignity – and the dignity of ritual objects – that I have offered here is compelling, then halakhic discussion of women’s participation in the reading of the Torah today must confront contemporary reticence about the association of ‘femininity’ with ‘violation’ in a ritual situation. My suggestion is that the exclusion of women from reading the Torah on these grounds constitutes an indignity that, perhaps ironically, demands correction as prescribed by the talmudic principle of *kevod hatzibbur*.²⁰³”

Wenn, wie der vorliegende Artikel aufzuzeigen versuchte, der in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a überlieferte Widerspruch nicht nur gesellschaftliche Normen der Antike widerspiegelt, sondern auch ein Bewusstsein der Rabbinen für die Präsenz von Frauen in biblischen Darstellungen von Toralesungen, kann eine auch diesen Aspekt einbeziehende Betrachtung eine zusätzliche Perspektive bei der Erörterung der Rolle der Frau in der *Kriat haTora* eröffnen.

Schlussbemerkungen

tMegilla 3,11 und bMegilla 23a überliefern in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen unkommentiert zwei sich widersprechende Aussagen: Frauen sind Teil des aus sieben Personen bestehenden Quorums der Toralesung am Schabbatmorgen, und Frauen lesen in der Öffentlichkeit – also im Minjan – nicht aus der Tora. Die Religionspraxis ist während Jahrhunderten der die Frau ausschliessenden Variante gefolgt. Beim Lesen und Kommentieren von tMegilla 3,11 und bMegilla 23a wurde die Frauen einbeziehende Aussage der sie ausschliessenden untergeordnet oder ignoriert. Mit Blick auf die Stellung der Frau in der rabbinischen Literatur überrascht diese Praxis nicht. In Anbetracht der Diskussions- und Streitkultur der Rabbinen hingegen ist es erstaunlich, dass der Widerspruch nicht kommentiert oder hinterfragt wird. Was sie dazu bewegen haben könnte, den Einbezug der Frau in die *Kriat haTora* so ausdrücklich zu formulieren und zu überliefern, wird weder in der rabbinischen Literatur noch in der zeitgenössischen Forschung näher erläutert und diskutiert.

Im Zusammenhang mit der Rolle der Frau in der synagogalen *Kriat haTora* wurde und wird ihrer Präsenz in biblischen Toralesungen kaum Beachtung geschenkt. Die Gleichstellung von zuhörenden Männern und Frauen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 sowie die explizit erwähnte Anwesenheit der Frauen in Josua 8,35 vor Augen, erscheinen die widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a

jedoch in anderem Licht. Die erste Aussage – „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ – lässt sich auf diesem Hintergrund neu lesen und reflektieren. Der als grundsätzlich möglich dargelegte Einbezug der Frau in die synagogale *Kriat haTora* wird durch eine Reihe biblischer Quellen gestützt, welche Frauen im Kontext von Toralesungen Präsenz attestieren. Mit Nehemia 8 befindet sich darunter auch eine Darstellung, die für die Entwicklung des synagogalen Rituals von Relevanz ist.

Was hat die Rabbinen dazu bewogen, die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten? Ihr Bewusstsein für die Rolle der Frau in Deuteronomium 31,12, Nehemia 8,2–3 und Josua 8,35 dürfte wesentlich dazu beigetragen haben.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt; 12 Bände. Berlin 1929–1936.

The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan (elektronische Daten; hebr.).

Feldman, Louis H. (Hg.): Flavius Josephus, Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary. Leiden/Boston/Köln 2000 (Flavius Josephus: Translation and Commentary, Band 3).

Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner); 4 Bände. Jerusalem 1954.

Jeruschalmi. Der palästinische Talmud. Sukkah. Die Festhütte, übersetzt und interpretiert von Charles Horowitz. Tübingen 1983.

Josephus, Flavius: Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz. Wiesbaden 2002.

Maïmonide, Moïse: Le Livre des Commandements – Séfèr Hamitzsvoth. Traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Geller. Avant-propos de Georges Vadnai; Introduction d'Emmanuel Levinas. Lausanne 1987.

Maimonides: Mishneh Torah. Hilchot Tefilah [II] and Birkat Kohanim. A New Translation with Commentaries, Notes and Diagrams by Eliyahu Touger. New York 1989.

Masseketh Soferim, in: Cohen, Abraham (Hg.): The Minor Tractates of the Talmud, Band 1, London 1971, 211–324.

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Günter Stemberger. Berlin 2010.

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, sechs Bände. Basel 1968.

Mischne Tora des Rambam. Sefer Hamada mit Übersetzung und Anmerkungen von Eli Israel Bloch. Basel 2012.

Mishnah Berurah, Hebrew-English Edition, 20 Bände, Jerusalem 1980–2002.

Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche mit worttreuer, deutscher Übersetzung. Nebst dem Raschi-Commentare punktiert, leichtfasslich übersetzt, und mit vielen erklärenden Anmerkungen versehen von Julius Dessauer; 5 Bände. Ofen 1863.

Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). With an English Translation by Francis Henry Colson. Cambridge (MA)/London 1985.

Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band II 4: Seder Moëd: Taanijot – Megilla. Übersetzt und erklärt von Günter Mayer und Carola Krieg. Stuttgart 2002.

Sefer Hachinuch. Übersetzung ins Deutsche von Gabriel Strenger. Redaktionelle Bearbeitung von Raphael Pifko; 5 Bände. Zürich 2002.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009.

Sifre zu Deuteronomium. Übersetzt und erläutert von Gerhard Kittel. Stuttgart 1922.

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.

Zürcher Bibel. Zürich 2007.

Sekundärliteratur

Anderson, George W.: Israel: Amphictyony: AM; KAHAL; EDAH, in: Frank, Harry Thomas; Reed, William L. (Hg.): Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May. Nashville (TN) 1970, 135–151.

Baumgarten, Albert I.: The Torah as a Public Document in Judaism, in: Studies in Religion 14, 1985, 17–24.

Berman, Saul J.: Invitation to Communal Sanctification of God, in: Wolfson-Moche, Nancy (Hg.): Toward a Meaningful Bat Mitzvah, Aventura (FL) 2002, 25.

Berman, Saul J.: The Status of Women in Halakhic Judaism, in: Tradition 14:2, 1973, 5–28.

Biale, Rachel: Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today. New York 1995.

Binder, Donald D.: Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period. Atlanta (GA) 1999.

Böckler, Annette: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur. Berlin 2002.

Brooten, Bernadette J.: Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues. Atlanta (GA) 1982.

Claussen, Carsten: Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden. Göttingen 2002.

Den Hertog, Cornelis: Jesus/Josue/Das Buch Josua, in: Karrer, Martin und Kraus, Wolfgang (Hg.) in Zusammenarbeit mit Bons, Eberhard et al.: Septuaginta Deutsch.

Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Stuttgart 2011, 605–656.

De Troyer, Kristin: Reconstructing the Older Hebrew Text of the Book of Joshua: An Analysis of Joshua 10, in: *Textus* 26, 2013, 1–33.

De Troyer, Kristin: Building the Altar and Reading the Law: The Journeys of Joshua 8:30–35, in: dies. und Lange, Armin (Hg.): *Reading the Present in the Qumran Library. The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*. Leiden/Boston 2005, 141–162.

Dietrich, Walter; Arnet, Samuel: *Konziise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. Leiden/Boston 2013.

Duncan, Carrie: Inscribing Authority: Female Title Bearers in Jewish Inscriptions, in: *Religions* 3:1, 2012, 37–49.

Elbogen, Ismar: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdruck der 3., verbesserten Auflage Frankfurt/M. 1931 [1913]. Hildesheim 1995.

Ellinson, Getsel: *Woman and the Mitzvot. A Guide to the Rabbinic Sources*. Band 1: *Serving the Creator*. Jerusalem 1986.

Encyclopaedia Judaica. Zweite Auflage; 22 Bände. Detroit (MI) 2007.

Fabry, Heinz-Josef; Ringgren, Helmer (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band 6, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.

Fishbane, Michael: *Haftarot. The JPS Torah Commentary*. Philadelphia (PA) 2002.

Fishbane, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford 1985.

Frimer, Aryeh A.; Frimer, Dov I.: *Women, Keri'at ha-Torah, and Aliyyot*, in: *Tradition* 46:4, 2013, 67–238.

Frimer, Aryeh A.; Frimer, Dov I.: *Partnership Minyanim*, in: *Text and Texture Blog*, 23. Mai 2010, <http://text.rcarabbis.org/partnership-minyanim-by-aryeh-a-frimer-and-dov-i->

frimer; PDF-Version: http://bermanshul.org/frimer/Partnership_Minyanim.pdf (31. Januar 2014; 15 Seiten).

Frimer, Aryeh A.: Women and Minyan, in: Tradition 23:4, 1988, 54–88.

Gafney, Wilda C.: Daughters of Miriam. Women Prophets in Ancient Israel. Minneapolis (MN) 2008.

Gerstenberger, Erhard S.: Hulda unter den Schriftgelehrten? Tora als Mitte von Prophetie, in: Riedel-Spangenberg, Ilona; Zenger, Erich: „Gott bin ich, kein Mann“: Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gotteslehre. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. Paderborn 2006, 273–280.

Girau Pieck, Gabrielle; Hafner-Al Jabaji, Amira; Lenzin, Rifa'at; Pruschy, Eva; Rudolf, Heidi; Strahm, Doris; Traitler, Reinhild: Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen... Leitungsfunktionen von Frauen im Judentum, im Christentum und im Islam. Eine Studie des Interreligiösen Think-Tank. Basel 2011.

Greenspahn, Frederick E.: Standing Again at Sinai?, in: Clines, David J. A.; Richards, Kent Harold; Wright, Jacob L.: Making a Difference. Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi. Sheffield 2012, 139–147.

Hartman, Tova: Feminism Encounters Traditional Judaism. Resistance and Accommodation, Lebanon (NH) 2008.

Hauptman, Judith: Rereading the Rabbis. A Women's Voice. Boulder (CO) 1998.

Henkin, Yehuda Herzl: Qeri'at Ha-Torah by Women: Where We Stand Today, in: The Edah Journal 1:2, 2001, www.yct Torah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 7 Seiten).

Hezser, Catherine: Jewish Slavery in Antiquity. New York/Oxford 2005.

Hezser, Catherine: Jewish Literacy in Roman Palestine. Tübingen 2001.

Himmelfarb, Martha: *The Torah Between Athens and Jerusalem: Jewish Difference in Antiquity*, in: *Ancient Judaism in its Hellenistic Context. Journal for the Study of Judaism Supplement*. Leiden/Boston (MA) 2005, 113–129.

Ilan, Tal: *Huldah, the Deuteronomic Prophetess of the Book of Kings*, in: *Lectio Difficilior 1/2010*, www.lectio.unibe.ch/10_1/inhalt_d.htm (31. Januar 2014; 16 Seiten).

Ilan, Tal: *The Woman as „Other“ in Rabbinic Literature*, in: Frey, Jörg; Schwartz, Daniel R.; Gripenrog, Stephanie (Hg.): *Jewish Identity in the Greco-Roman World*. Leiden/Boston 2007, 77–92.

Isaacs, Alick: *Kevod Hatzibbur: Towards a Contextualist History of Women’s Role in Torah Reading*, in: *Nashim 12*, 2006, 261–288.

Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band 2. München/Zürich 1976.

Joseph, Norma Baumel: *Mehitzah: Halakhic Decisions and Political Consequences*, in: Susan Grossman und Rivka Haut (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*. Philadelphia (PA)/Jerusalem 1992, 117–134.

Kraemer, Ross S.: *Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity*, in: Baskin, Judith (Hg.): *Jewish Women in Historical Perspective*. Zweite Auflage, Detroit (MI) 1998, 46–72.

Levine, Lee: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven (CT)/London 2000.

Meyers, Carol; Craven, Toni; Kraemer, Ross S. (Hg.): *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*. Boston (MA) 2000.

Millen, Rochelle L.: *Birkhat Ha-Gomel: A Study in Cultural Context and Halakhic Practice*, in: *Judaism*, 43:3, 1994, 270–278.

Pardes, Ilana: *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*. Cambridge (MA) 1993.

Rhein, Valérie: Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden, in: Picard, Jacques; Gerson, Daniel (Hg.): Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung. Zürich 2014, 159–201.

Rhein, Valérie: Talmud Tora für die Frau: vom „Verbot“ zum „Gebot“?, in: Lectio Difficilior 2/2012, www.lectio.unibe.ch/12_2/inhalt_d.htm (31. Januar 2014; 83 Seiten).

Rhein, Valérie: „Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört“ (bBer 6a). Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans, in: Judaica 4, 2007, 306–343.

Riskin, Shlomo: Torah *Aliyyot* for Women, in: Meorot 7:1, 2008, www.yctorah.org/content/view/436/10 (31. Januar 2014; 19 Seiten).

Rosenberg, Jessica Ann: “A Woman on the Bimah Means Ignorant Men”: Women’s Torah Reading and Modern Orthodox Identity, in: Nashim 21, 2011, 88–96.

Ross, Tamar: Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism. Lebanon (NH) 2004.

Rost, Leonhard: Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart 1938.

Rost, Leonhard: Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament, in: Festschrift Otto Procksch. Leipzig 1934, 125–148.

Roth, Joel: The Status of Daughters of Kohanim and Levijim for Aliyot, in: Fine, David J. (Hg.): Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards, 1986–1990. New York 2001, 419–434.

Rothstein, Gidon: Women’s Aliyyot in Contemporary Synagogues, in: Tradition 39:2, 2005, 36–58.

Safrai, Chana: Traditional Judaism and the Feminist Challenge, in: Halbertal, Moshe; Hartman, Donniel (Hg.): Judaism and the Challenges of Modern Life. London 2007, 59–73.

Safrai, Hannah: Women and the Ancient Synagogue, in: Grossman, Susan und Haut, Rivka (Hg.): Daughters of the King. Women and the Synagogue. Philadelphia (PA) 1992, 39–49.

Safrai, Shmuel: The Place of Women in First-Century Synagogues, in: Jerusalem Perspective 40, 1993, www.jerusalemerspective.com/2663 (31. Januar 2014).

Schiffman, Lawrence H.: The Early History of Public Reading of the Torah, in: Fine, Steven (Hg.): Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period. New York (NY) 1999, 44–56.

Shapira, Amnon: On Woman's Equal Standing in the Bible – A Sketch: A Feminist Re-Reading of the Hebrew Bible: A Typological View, in: Hebrew Studies 51, 2010, 7–42.

Shapiro, Mendel: Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis, in: The Edah Journal 1:2, 2001, www.yctorah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 52 Seiten).

Shochetman, Eliav: Aliyyot for Women, in: Trachtman, Chaim (Hg.): Women and Men in Communal Prayer. Halakhic Perspectives. Jersey City (NJ) 2010, 291–358.

Sigal, Phillip: Responsum on the Status of Women: With Special Attention to the Questions of Shaliah Tzibbur, Edut and Gittin, in: Fine, David J. (Hg.): Responsa 1980–1990 of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement. New York 2005, 269–296.

Sperber, Daniel: Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading, in: The Edah Journal 3:2, 2002, www.yctorah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 14 Seiten).

Spigel, Chad S.: Reconsidering the Question of Separate Seating in Ancient Synagogues, in: Journal of Jewish Studies 63:1, 2012, 62–83.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 2011.

Stemberger, Günter: Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit, in: ders.: Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum. Tübingen 2010, 27–37.

Susskind Goldberg, Monique: Aliyot for Women, in: To Learn and To Teach 2. Study Booklets Regarding Women in Jewish Law; hg. von The Center for Women in Jewish Law. Jerusalem 2004, www.responsafortoday.com/images/Lil2-e.pdf (31. Januar 2014; 30 Seiten).

Tabory, Joseph: Prayers and Berakhot, in: Safrai, Shmuel et al. (Hg.): The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum; Liturgy, Poetry, Mysticism; Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature. Assen 2006, 281–326.

Tigay, Jeffrey H.: Deuteronomy. The JPS Torah Commentary. Philadelphia (PA)/Jerusalem 1996.

Wacholder, Ben Zion: Prolegomenon, in: Mann, Jacob: The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. Band I: A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as Well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies. New York 1971, IX–L.

Weiss, Avraham: Women at Prayer. A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups. Hoboken (NJ) 2001.

Wolowelsky, Joel B.: On Kohanim and Uncommon Aliyyot, in: Tradition 39:2, 2005, 59–65.

Zohar, Noam J.: Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in Mishnah, in: Basser, Herbert W. und Fishbane, Simcha (Hg.): Approaches to Ancient Judaism. Historical, Literary, and Religious Studies. Atlanta (GA) 1993, 33–54.

Zeitungsartikel

Dysch, Marcus: Chief warns against women leading prayers, in: The Jewish Chronicle, 27. Dezember 2013, 2.

Websites

Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA): www.jofa.org.

New Voices (Magazin und Website des nordamerikanischen „Jewish Student Press Service“): www.newvoices.org.

Responsa for Today, Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem/New York:
www.responsafortoday.com/index.html.

Shira Hadasha: www.shirahadasha.org.il.

Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School (YCT): www.yctorah.org (> Learning > Meorot – A Forum of Modern Orthodox Discourse [Nachfolge und Archiv Edah Journal]).

¹ tMegilla 3,11; bMegilla 23a; Übersetzung: vr; je nach Manuskript variiert die Reihenfolge Frau–Minderjähriger; in der Regel wird in der Tosefta zuerst die Frau und in der Gemara zuerst der Minderjährige aufgeführt. Im Talmud gehen dieser *Baraita* die einleitenden Worte „Die Rabbinen lehrten:“ voraus.

Wo nicht anders angegeben, werden für Zitate aus Tosefta, Mischna und Gemara folgende Ausgaben und Übersetzungen verwendet: The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan (elektronische Daten; hebr.); Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band II 4: Seder Moëd. Taanijot – Megilla. Übersetzt und erklärt von Günter Mayer und Carola Krieg. Stuttgart 2002; Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Basel 1968; Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt. Berlin 1929–1936; Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.; veraltete Ausdrücke und Orthografie aus Übersetzungen wurden angepasst, hebräische Begriffe in eckigen Klammern in Zitaten stammen von der Autorin.

² Zu den Ausnahmen gehört *ברכת הגומל*, ein Segensspruch, den die Frau unter anderem nach der Geburt eines Kindes spricht und der die Anwesenheit eines Minjans voraussetzt (Millen 1994, 271f.). Die öffentliche Lesung aus dem Buch Esther anlässlich des Purim-Festes durch eine Frau gilt als umstritten (vgl. Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“).

Den Charakter der Öffentlichkeit erhalten Rituale wie das gemeinschaftliche Gebet und die Toralesung als Teil davon durch die Anwesenheit eines Minjans. Der hebräische Begriff „Minjan“ (מנין) steht traditionell für das für einen gemeinschaftlichen Gemeindegottesdienst benötigte Quorum zehn erwachsener Männer (vgl. Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“), dient aber auch als Bezeichnung für eine Betgemeinschaft.

³ tMegilla 3,11; Übersetzung: vr.

⁴ bMegilla 23a; Übersetzung: vr.

⁵ Die rabbinische Literatur befasst sich sowohl mit möglichen Gründen für den Ausschluss als auch mit der Option, Frauen in die Toralesung einzubeziehen; die Widersprüchlichkeit der beiden Aussagen hingegen wird nicht kommentiert.

⁶ Deuteronomium 31,12; vgl. auch Deuteronomium 31,9; wo nicht anders angegeben, basieren biblische Zitate auf der Übersetzung von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner: Die Heilige Schrift; 4 Bände. Jerusalem 1954); hebräische Begriffe in eckigen Klammern in Zitaten stammen von der Autorin.

⁷ Tigay 1996, 5, 291 und 168; während die Tora die zu lesenden Texte nicht erläutert, definiert die Mischna die aus dem Deuteronomium stammenden Textstellen in mSota 7,8 (vgl. Abschnitt „Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur“).

⁸ Vgl. z.B. mMegilla 1,3 oder bKidduschin 34a; in mSota hingegen sprechen die Rabbinen nicht von *הקהל*, sondern von *פרשת המלך* (mSota 7,2 und 7,8; vgl. auch Simon Schlesingers Kommentar zu mSota 7,8 [Mischnajot 1968, Band 3, 335] sowie Tigay 1996, 292).

⁹ גרך; vgl. dazu Fussnote 64.

¹⁰ Nehemia 8,2–3; Josua 8,35; die Reihenfolge der hier aufgeführten biblischen Stellen folgt der für das Thema inhaltlichen Relevanz.

¹¹ Im Kontext von *Talmud Tora* (Studium der Tora und der rabbinischen Literatur) hingegen stützen sich die Rabbinen auf die in Deuteronomium 31,12 überlieferte Anwesenheit der Frauen (vgl. dazu Fussnote 15).

¹² Die Rabbinen ordnen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a weder die erste noch die zweite Aussage namentlich bestimmten Rabbinen zu; in bMegilla 23a wird die erste Aussage den Tannaiten zugeordnet (ת"ר) und die zweite den Weisen (חכמים).

¹³ Vgl. unter anderem Mendel Shapiros Darstellung aus dem Jahr 2001 (Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis, in: The Edah Journal 1:2, 2001, www.yctorah.org/content/view/331/78 [31. Januar 2014; 52 Seiten]) sowie die seither erschienenen Beiträge von Aryeh A. Frimer und Dov I. Frimer, Yehuda Henkin, Shlomo Riskin, Jessica Ann Rosenberg, Eliav Shochetman, Daniel Sperber oder Monique Susskind Goldberg (vgl. Literaturverzeichnis). Im Gegensatz zu anderen für Frauen relevanten Themen wie etwa *Talmud Tora*, Zugang zum Rabbinat, *Kiddusch* oder *Tefillin* wird dieser Diskurs mehrheitlich von Männern bzw. Rabbinern geführt.

¹⁴ Zur Bedeutung von *Kewod haZibbur* in bMegilla 23a vgl. z.B. Isaacs 2006; Shapiro 2001, 22f.

¹⁵ bKidduschin 29b; Sifre zu Deuteronomium 11,19; bei der Definition von *Talmud Tora* stützen sich u.a. der Talmud, das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch auch

auf Deuteronomium 31,12 (jSota 3,4/7 19a und bChagiga 3a; Sefer Hamizwot, Gebot P 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419); vgl. dazu auch Rhein 2012, 7f.

¹⁶ Als „modern-orthodoxes Judentum“ wird im Folgenden eine Strömung innerhalb des orthodoxen Judentums bezeichnet, die das Bekenntnis zur Halacha mit Werten des 20. und 21. Jahrhunderts wie Demokratie, Feminismus oder jüdischem Pluralismus verbindet; vgl. dazu u.a. Saul J. Berman: *The Ideology of Modern Orthodoxy*, in: *Sh'ma* 31/579, Februar 2001, 6–7; Joseph C. Kaplan: *Modern with a Capital „M“*, in: *The Edah Journal* 2:1, 2002, www.yct Torah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 3 Seiten); vgl. auch Emanuel Rackman: *Developments in Modern Orthodoxy*, in: *Encyclopaedia Judaica* 2007, Band 15, 497–499; Samuel C. Heilman: *American Orthodoxy: Where Are We, Who Are We, and Where Are We Going?*, in: *The Edah Journal* 5:1, 2005, www.yct Torah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 8 Seiten).

¹⁷ Websites der Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA) und des Partnership-Minjan Shira Hadasha: www.jofa.org/Resources/Partnership_Minyanim; www.shirahadasha.org.il/english/index.php?page=21 (11. März 2014); Gesprächen mit orthodoxen Jüdinnen und Juden vorwiegend aus Grossbritannien, den USA und Israel entnimmt die Autorin, dass diese Praxis darüber hinaus auch in sich nicht explizit als Partnership-Minjan definierenden Gruppen innerhalb orthodoxer Gemeinden verbreitet ist und in unregelmässig abgehaltenen Gottesdiensten praktiziert wird, sowie dass nicht alle Partnership-Minjanim auf der JOFA-Website präsent sind; vgl. z.B. <http://newvoices.org/2013/02/04/a-mechitza-runs-through-it-egalitarian-orthodox-prayer>; <http://borehamwoodpartnershipminyan.weebly.com> (11. März 2014).

¹⁸ Vgl. z.B. Henkin 2001, 6f.; Shapiro 2001, 34f.; Riskin 2008, 15; vgl. Abschnitt „Die Frau in der Toralesung des modern-orthodoxen Judentums“.

¹⁹ Elbogen 1995, 155; vgl. auch Böckler 2002, 120; Wacholder 1971, XIII.

²⁰ Vgl. dazu Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“; das Traktat Megilla ist nach dem am *Purim*-Fest zu lesenden Esther-Buch benannt (מגילת אסתר): Schriftrolle; Esther-Buch [auch: מגילת אסתר]. Es stellt sich die Frage, weshalb die Toralesung im Traktat Megilla geregelt wird bzw. weshalb einem jährlich wiederkehrenden Ritual namentlich ein Traktat gewidmet ist, nicht aber der regelmässigen *Kriat haTora*.

²¹ Fishbane 2002, XX; *Encyclopaedia Judaica* 2007, Band 20, 46.

²² Levine 2000, 138; Böckler 2002, 119.

²³ Levine 2000, 139; vgl. auch Stemberger 2010, 30.

²⁴ Vgl. z.B. De Somniis 2,127; *Antiquitates Judaicae* 4,209–211; unter anderem Michael Fishbane hält regelmässige Toralesungen bereits ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. für möglich (Fishbane 2002, XXI).

²⁵ Levine 2000, 139; Elbogen 1931, 159; Hezser 2001, 252f.

²⁶ Stemberger 2011, 266; Wacholder 1971, XXII. Die Mischna legt fest, dass die Tora fortlaufend, ohne das Überspringen von Abschnitten, vorgelesen werden soll (mMegilla 4,4); wo der Dreijahreszyklus praktiziert wurde, erstreckte sich ein vollständiger Lesedurchgang deshalb über mehrere Jahre (sehr wahrscheinlich ist, dass es regional unterschiedlich lange Zyklen gab [Levine 2000, 506; Stemberger 2011, 266; Wacholder 1971, XXVII]). Demgegenüber orientiert sich der im liberalen Judentum des 21. Jahrhunderts gebräuchliche Dreijahreszyklus an den 54 Wochenabschnitten des Einjahreszyklus; diese werden je in drei Teile gegliedert, sodass sich die Lesung eines Wochenabschnitts auf drei Jahre verteilt (Böckler 2002, 122f.).

²⁷ Wacholder 1971, XXIIIf.; vgl. auch Levine 2000, 509f.

²⁸ Wacholder 1971, XLIf.; vgl. auch Hilchot Tefilla 13,1.

²⁹ Weder die tannaitische noch die amoräische rabbinische Literatur verwendet den Begriff על ייה לתורה; vielmehr wird definiert, wie viel Personen aus der Tora lesen (vgl. z.B. mMegilla 4,2). Der im Judentum der Gegenwart gängige Begriff על ייה impliziert das seit der Antike gebräuchliche Hinaufsteigen (ל על ייה) zur erhöhten Bima, wo die Toralesung erfolgt (vgl. unten; vgl. auch Nehemia 8,4). Den Begriffen עולין (vgl. tMegilla 3,11 und bMegilla 23a) und על ייה liegt dieselbe Wortwurzel עלה zugrunde.

³⁰ U.a. tMegilla, 3,11f.; mMegila 4,1f. (vgl. Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“); Böckler 2002, 124f.; Elbogen 1995, 170f.; zur davon abweichenden Praxis in tannaitischer und amoräischer Zeit vgl. Fussnote 178.

³¹ tMegilla 3,11; bMegilla 31b.

³² mMegilla 4,1; zur Rolle der Frau in Toralesungen mit weniger als sieben *Alijot* vgl. Shapiro 2001, 13 und 19, sowie Ellinson 1986, 116.

³³ mMegilla 3,4–6.

³⁴ tMegilla 3,11; mMegilla 4,2.

³⁵ Sowohl biblische als auch rabbinische Quellen weisen auf die Verwendung eines Podests oder einer erhöhten Plattform für Toralesungen hin. Esra etwa „stand auf einem Holzgestell [מגדל-עץ], das man hierfür errichtet hatte“ (Nehemia 8,4), und die Mischna beschreibt beim Regeln des *Hakhel*-Rituals, dass für den lesenden König eine „Bühne aus Holz“ (בימה של עץ) angefertigt wurde (mSota 7,8; vgl. auch Levine 2000, 86f. und 319f.).

³⁶ bSukka 51b–52a; vgl. u.a. auch bBerachot 24a; mKidduschin 4,12.

³⁷ Die Abtrennung der beiden Räume erfolgt entweder durch eine *Mechiza* (מחיצה); Trennvorrichtung) oder durch die Errichtung einer Frauenempore.

³⁸ Safrai 1992, 41; Safrai 1993 (basierend auf seinen 1963 in der Zeitschrift *Tarbiz* [hebr.] publizierten Forschungsergebnissen); Levine 2000, 472f.; die rabbinische

Literatur spricht im Zusammenhang mit dem Synagogenbesuch der Frau weder von einer *Mechiza* noch von einer Empore (Levine 2000, 475f.; Joseph 1992, 118; zur Bedeutung von **בַּעֲלֵי יָיִן** und **בְּאֵרֵי יָיִן** in jSukka 5,1 55b vgl. Spigel 2012, 71f., Brooten 1982, 132f., sowie die deutsche Übersetzung von Charles Horowitz [Horowitz 1983, 86f.]); hingegen beschreibt die Mischna im Traktat Negaim, dass beim Synagogenbesuch eines Aussätzigen eine **מַחֲצֵיטָה** einzurichten sei (mNegaim 13,12). Erste Hinweise auf eine geschlechterbedingte Trennvorrichtung in einer Synagoge finden sich gemäss Lee I. Levine in einem aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammenden Textdokument (Levine 2000, 477). Gestützt auf Darstellungen Philons (*De vita contemplativa* 69) und des Neuen Testaments (Apostelgeschichte 16,13; hier wird nur von Frauen und nicht von Männern und Frauen berichtet, die sich zum Gebet treffen) sowie Bezug nehmend auf regional unterschiedliche Bräuche vertritt Chad S. Spigel die Meinung, dass in manchen Synagogen Frauen und Männer bereits in der Antike voneinander getrennt sassen (Spigel 2012, 67f. und 82f.).

³⁹ Insbesondere eine Empore, aber auch andere Formen von Raumtrennungen erschweren den Zugang zum Ort des gottesdienstlichen Geschehens.

⁴⁰ Vgl. z.B. tMegilla 3,11; bAwoda Zara 38a–b; bSota 22a; Lukas 13,10–11; Apostelgeschichte 16,13; 17,1–4; 18,26; Levine 2000, 472f.; Safrai 1992, 39f.; vgl. auch *Antiquitates Judaicae* 14,260.

⁴¹ Soferim 14,14 40b; das Traktat überliefert auch vom Talmud abweichende Bräuche (Stemberger 2011, 251). So verpflichtet Soferim beispielsweise Frauen zum **שְׁרָא לַ** **עֲשֵׂה**-Gebet, während die Mischna sie davon befreit (Soferim 18,4 42b; mBerachot 3,3).

⁴² Hezser 2001, 20f. und 465f.

⁴³ Am Schabbatmorgen sowie an Feiertagen wird im Anschluss an die Toralesung auch ein thematisch zum Wochenabschnitt passendes Stück aus einem der Prophetenbücher vorgelesen; zur Haftara vgl. Fishbane 2002; Levine 2000, 142f.

⁴⁴ Stemberger 2010, 30; Hezser 2001, 456; Martha Himmelfarb weist auch im Zusammenhang mit *Hakhel* auf die Funktion des Zugänglichmachens der Tora für das ganze Volk hin (Himmelfarb 2005, 117). Joseph Tabory beschreibt die Toralesung als Kommunikation Gottes mit der Menschheit (Tabory 2006, 282).

⁴⁵ Diesen Begriff hat Albert I. Baumgarten in seinem 1985 erschienenen Aufsatz „The Torah as public document in Judaism“ geprägt.

⁴⁶ Baumgarten 1985, 17f.; vgl. auch Tigay 1996, 291; Binder 1999, 399; Himmelfarb 2005, 117; von dieser Haltung ist auch das Gebot von *Talmud Tora* geprägt: Nicht nur die Rabbinen sollten sich das Gesetz aneignen, sondern jeder einzelne Mann; zur in der rabbinischen Literatur diskutierten Rolle der Frau gegenüber *Talmud Tora* vgl. Rhein

2012, 7f.; Günter Stemberger geht davon aus, dass die Tora zur Zeit Esras noch nicht „öffentliches Gut des Volkes“ war (Stemberger 2010, 28).

⁴⁷ Greenspahn 2012, 141f.; Böckler 2002, 120; Binder 1999, 399 und 404; Elbogen 1995, 157 und 194. Auch Lawrence H. Schiffman sieht in der Nehemia-Lesung eine Grundlage für die synagogale Toralesung, weist aber darauf hin, dass es sich um ganz unterschiedliche Formen von Lesungen handle und historisch keine Verbindung zwischen den beiden Ritualen bestünde (Schiffman 1999, 44f.). Tabory hält die Lesung Esras für das älteste überlieferte öffentliche liturgische Ritual aus der Zeit des Zweiten Tempels (Tabory 2006, 288). Die rabbinische Literatur bezieht sich verschiedentlich auf die biblischen Lesungen; in bSota 39a beispielsweise wird im Zusammenhang mit der Regelung, dass die Anwesenden bei geöffneter Torarolle nicht miteinander sprechen sollen, auf Nehemia 8,3 sowie 8,5 verwiesen (vgl. dazu auch den Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“).

⁴⁸ Claussen 2002, 213; zur synagogalen Toralesung als Erinnerung an die Offenbarung am Sinai, auf die hier nicht eingegangen wird, vgl. Greenspahn 2012.

⁴⁹ Stemberger 2010, 28.

⁵⁰ Himmelfarb legt dar, dass in der Antike die Tora als ein von allen Jüdinnen und Juden anerkannter Text per se eine verbindende Rolle eingenommen habe (Himmelfarb 2005, 119).

⁵¹ Eine in Exodus 24,7 überlieferte Lesung erfolgt nicht aus der Tora, sondern aus der „Schrift des Bundes“ (ספר הברית). Dieser Begriff wird auch in 2 Könige 23,2 verwendet, steht dort jedoch im Kontext der in 2 Könige 22,8 und 11 als ספר התורה bezeichneten Schrift (vgl. Abschnitt „Das Volk: עַם und קהל“).

⁵² Deuteronomium 17,18 (Zürcher Bibel 2007); es handelt sich um eine Abschrift von Texten aus dem Deuteronomium (Tigay 1996, 168; vgl. auch 5 und 291).

⁵³ Deuteronomium 17,19; unter anderem aus Deuteronomium 17,18–19 wird das für Männer verpflichtende Gebot, eine eigene Torarolle zu schreiben oder schreiben zu lassen, abgeleitet (vgl. auch Deuteronomium 31,19; Sefer Hamizwot, Gebot P 11; Sefer Hachinuch, Gebot 613; vgl. auch Stemberger 2010, 27).

⁵⁴ Deuteronomium 17,20.

⁵⁵ Exodus 23,17; 34,23; Deuteronomium 16,16.

⁵⁶ mChagiga 1,1f.

⁵⁷ Deuteronomium 31,10–13; zur Toralesung im Kontext des Laubhüttenfestes und des siebenjährigen Schabbatjahrs vgl. Johannes Taschner: Die Mosereden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung. Tübingen 2008, 293–315.

⁵⁸ Tigay 1996, 5, 168, 291f.; mSota 7,8; Tigay weist darauf hin, dass das ganze Deuteronomium in drei bis vier Stunden laut vorgelesen werden könne und es deshalb

denkbar sei, dass die biblische *Hakhel*-Lesung nicht nur die in mSota 7,8 aufgelisteten Texte, sondern das ganze Buch umfasste (Tigay 1996, 292).

⁵⁹ Sefer Hamizwot, Gebot P 16; Sefer Hachinuch, Gebot 612; Maimonides spricht im Sefer Hamizwot von הקהל, im Sefer Hachinuch wird der Begriff מצות הקהל verwendet.

⁶⁰ mKidduschin 1,7 entbindet die Frau grundsätzlich von zeitgebundenen Geboten, nicht aber von den Vorschriften der übrigen drei gesetzlichen Kategorien, in welche die Rabbinen die Gesetze einteilen (zeitgebundene und nicht zeitgebundene Verbote sowie nicht zeitgebundene Gebote). Von dieser Regel gibt es zahlreiche Ausnahmen (Rhein 2014, 165; Ilan 2007, 81f.; Ross 2004, 15f.; Berman 1973, 12f.), wozu auch das an eine Zeit gebundene *Hakhel*-Gebot gehört. Zur Nichtverpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten und deren Konsequenzen vgl. Rhein 2014, 163f.

⁶¹ bKidduschin 34a; vgl. dazu auch den Abschnitt „Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur“.

⁶² bKidduschin 34a.

⁶³ Sefer Hachinuch, Gebot 612; die deutsche Übersetzung stammt aus der von Gabriel Strenger aus dem Hebräischen übersetzten Ausgabe (Zürich 2002).

⁶⁴ Zum in dieser Aufzählung ebenfalls figurierenden, im vorliegenden Artikel nicht näher betrachteten Fremden – die Septuaginta Deutsch übersetzt mit „Hinzugekommenen“ (vgl. dazu Fussnote 84) – vgl. Christoph Bultmann: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung. Göttingen 1992, insbes. 136f.; Herrmann Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Wiesbaden 2008, insbes. Kapitel VIII, 12.–24. (162f.); Christine Hayes: The „Other“ in Rabbinic Literature, in: The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature. Cambridge/New York 2007, 243–269.

⁶⁵ Neben עם werden für „Volk“ in der Tora unter anderem auch die Begriffe ישראל כל-עדת, כל-קהל ישראל, בני-ישראל oder, wie etwa in Deuteronomium 31,11, כל-ישראל verwendet; in Nehemia 13,1 beispielsweise – darin wird von einer Lesung aus dem Buch Moses’ (ספר משה) berichtet – wird sowohl עם als auch בני-ישראל verwendet, zudem auch קהל in der Wortverbindung

קהל האלוהים; vgl. auch den Abschnitt „Das Volk: עם und קהל“ unten.

⁶⁶ Sefer Hamizwot, Gebot P 155; Sefer Hachinuch, Gebot 31; vgl. u.a. auch bBerachot 20b; zu Frau und Kiddusch vgl. Rahel Berkovits: Women’s Obligation in *Kiddush* of Shabbat, in: TaShma: The Halakhic Source Guide Series, JOFA. New York (NY) 2008. Auch die *Hawdala* (Segensspruch unter anderem über Wein unmittelbar nach Schabbat und Feiertagen) wird häufig aus Exodus 20,8 abgeleitet; die Verpflichtung der Frau zu diesem Ritual ist in der rabbinischen Literatur umstritten; zu Frau und *Hawdala* vgl. Ari

Z. Zivotofsky: Wine from Havdalah, Women and Beards, in: Hakirah 10, 2010, 175–187.

⁶⁷ „Im ersten Monat, am vierzehnten Tag des Monats, am Abend, sollt ihr ungesäuertes Brot essen [...]“; vgl. Sefer Hamizwot, Gebot P 158; Sefer Hachinuch, Gebot 10; zum Gebot des *Mazza*-Essens während des siebentägigen *Pessach*festes vgl. die oben zitierte Gemara aus bKidduschin 34a sowie den Abschnitt „Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur“ unten.

⁶⁸ Exodus 12,3.

⁶⁹ Vgl. z.B. Raschi zu Deuteronomium 25,5 sowie die sich auf denselben Vers beziehenden Regelungen in mJewamot 2,5 und bJewamot 22b (Rhein 2012, 56, Fussnote 28). Der in der rabbinischen Literatur gebräuchliche Begriff für Kind bzw. Minderjährige ist קטן.

⁷⁰ Tigay 1996, 292.

⁷¹ Vgl. u.a. auch Numeri 27,12–23; Deuteronomium 1,38; 31,2–3.

⁷² Nehemia 8,2; in Nehemia 8,1 wird die Formulierung כל-העם כאיש אחד verwendet, „alles Volk wie ein Mann“. Es handelt sich dabei um eine im Tanach wenig gebräuchliche Redewendung.

⁷³ ספר תורת האללוהים.

⁷⁴ Nehemia 8,17; vgl. auch Nehemia 13,1–3.

⁷⁵ Fishbane 1985, 112f.; Fishbane vertritt die Meinung, dass die Lesung in Nehemia 8 die Fortsetzung einer bereits im Exil gepflegten Tradition darstelle (Fishbane 2002, XX; Fishbane 1985, 112f.).

⁷⁶ Fishbane 2002, XX; Fishbane 1985, 112f.; Stemberger 2010, 28; Schiffman 1999, 44f.; vgl. auch Greenspahn 2012, 144f., sowie den Abschnitt „Die synagogale Toralesung“.

⁷⁷ Shapira 2010, 24; Amnon Shapiras feministische Lesung biblischer Texte, die von öffentlichen Zeremonien anlässlich des Schliessens oder Erneuerns des Bundes zwischen Gott und Mensch berichten, zeigt auf, dass Frauen in solchen Situationen auffallend häufig explizit als Anwesende aufgeführt werden. Die Reihenfolge der Aufzählung – zuerst der Mann und danach die Frau – ist Ausdruck einer sozialen Hierarchie, die sich auch in der rabbinischen Literatur manifestiert (vgl. dazu Abschnitt „Lesen und zuhören“).

⁷⁸ Vgl. Abschnitt „Das Volk: עם und קהל“.

⁷⁹ Damit heben sie sich auch von Formulierungen wie in Deuteronomium 29,9–12 („[...] alle Männer Israels, eure Kinder, eure Frauen [...]“) ab, die sich an eine männliche Zuhörer- bzw. Leserschaft zu wenden scheinen; vgl. auch den Wortlaut in Josua 8,35; Shapira 2010, 19.

⁸⁰ Vgl. z.B. Athalya Brenner (Hg.): *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield 1994; Judith Plaskow: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*. Luzern 1992; Luise Schottroff, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker (Hg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt 1995; Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München/Mainz 1988.

⁸¹ Pardes 1993, 3f.; vgl. auch Shapira 2010, 7.

⁸² Josua 8,32.

⁸³ Dasselbe gilt zum Beispiel für den Wortlaut in Nehemia 19,29 in der Erzählung der Vertragsschließung: „Und das übrige Volk [...], ihre Frauen, Söhne und Töchter [...].“

⁸⁴ „[...] *nachdem man* das ganze Volk – die Männer, die Frauen, die Nachkommen und den Hinzugekommenen, der in deinen *Städten* ist – *zusammengerufen hat*, damit sie hören und lernen, den Herrn, ihren Gott, *zu fürchten*, und sie sollen *zuhören*, um alle Worte dieses Gesetzes zu tun“ (Deuteronomium 31,12^{LXX}; deutsche Übersetzung aus: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009).

⁸⁵ „Und Esdras, der Priester, brachte das Gesetz vor die Volksversammlung vom Manne bis zur Frau, und (zwar) zu jedem, der es zu hören verstand, am ersten Tage des siebten Monats, und er las daraus vor von *der Stunde des Sonnenaufgangs* an bis zum Mittag vor den Männern und Frauen, und *sie verstanden es*, und die Ohren des ganzen Volkes waren auf das Gesetzbuch (gerichtet)“ (2 Esra 18,2–3^{LXX}).

⁸⁶ Josua 9,2f^{LXX} (Josua 8,30–35^{MT} entspricht 9,2a–f^{LXX}; vgl. dazu Den Hertog 2011, 605f.). Für eine den masoretischen Text und die Septuaginta (sowie 4Q Josua^a) vergleichende Betrachtung von Josua 8,30–35 vgl. De Troyer 2005. Unter Forschenden ist umstritten, ob die Textversion der Masoreten oder jene der Septuaginta älter ist; für einen Überblick zur Forschungsliteratur seit den späten siebziger Jahren des 20.

Jahrhunderts zur Datierung des Buches Josua vgl. De Troyer 2013, 2–10; Kristin De Troyer hält Josua^{LXX} für älter (De Troyer 2013, 26f.; vgl. auch De Troyer 2005, 158f.).

⁸⁷ Josua 9,2e^{LXX}.

⁸⁸ Im Chronikbuch lautet der Begriff für das gefundene Buch ספר תורת-יהוה (2 Chronik 34,14; vgl. Abschnitt „Das Volk: עַם und קָהָל“); für eine vergleichende Lesung der Hulda-Erzählung in 2 Könige und 2 Chronik vgl. Gafney 2008, 94–103.

⁸⁹ Die von Hulda prophezeite Strafe für das Ignorieren der Tora und den Götzendienst des Volkes tritt ein (2 Könige 23,26–27), hingegen wird der König, anders als von Hulda prophezeit, aufgrund seiner Reue nicht durch einen frühen Tod davon verschont; er stirbt erst danach in einer Schlacht (2 Könige 23,29).

⁹⁰ Ilan 2010, 1.

⁹¹ In 2 Könige 23,2 sind unter anderem auch die Propheten als Zuhörer aufgelistet; Wilda C. Gafney geht davon aus, dass sich die Prophetin Hulda unter ihnen befunden hat (Gafney 2008, 102f.).

⁹² Ilan 2010, 2f.; Gerstenberger 2006, 273f.

⁹³ Huldass Geschlecht wird in der biblischen Erzählung nicht kommentiert. Claudia V. Camp schliesst daraus, dass die Rolle der biblischen Prophetie für Frauen ebenso zugänglich gewesen sei wie für Männer (Meyers et al. 2000, 96). Die Selbstverständlichkeit, mit der sich Joschijas Leute an Hulda wenden, ist angesichts der Marginalität der Frauen in biblischen Schriften tatsächlich ungewöhnlich. Ob sich daraus jedoch eine Gleichstellung in der biblischen Prophetie lesen lässt, ist fraglich. Dagegen spricht unter anderem, dass, wie Tal Ilan darlegt, von den vier im Tanach namentlich erwähnten Prophetinnen nur Huldass Prophezeiung überliefert wird (Ilan 2010, 2).

⁹⁴ Dasselbe gilt für כל-ישראל – „ganz Israel“ – in Josua 8,33; im Gegensatz zu Josua 8,35 werden Frauen in Nehemia 8,17 und Josua 8,33 nicht erwähnt. Leonhard Rost versteht כל-הקהל bzw. קהל in Nehemia 8,17 gleich wie in 8,2 und damit in der ausdrücklich Männer und Frauen umfassenden Bedeutung (Rost 1938, 24).

⁹⁵ Im Sinne einer Übersicht enthält die folgende Tabelle auch die unterschiedlichen Begriffe für die Schrift, aus welcher jeweils gelesen wird. Sie werden hier jedoch nicht näher erläutert; zum Torabegriff vgl. Encyclopaedia Judaica 2007, Band 20, 39; grün hinterlegt sind jene Stellen, in welchen die zuhörenden Männer und Frauen gleichgestellt aufgeführt werden, blau hinterlegt ist Josua 8,35, wo Frauen erwähnt werden. Hingegen wird die Frauen weder ausdrücklich einbeziehende noch ausgrenzende Lesung in Nehemia 13,1–3 nicht aufgenommen; zum die Fremden ausgrenzenden Charakter von Nehemia 13,1–3 vgl. Joseph Blenkinsopp: Judaism: The First Phase. The Place of Ezra and Nehemia in the Origins of Judaism. Grand Rapids (MI) 2009, insbes. 136f.

⁹⁶ Jenni/Westermann 1976, 615 und 609; vgl. auch Fabry/Ringgren 1989, 191f., 1205f. und 1218.

⁹⁷ Jenni/Westermann 1976, 302; vgl. auch Anderson 1970, 150; demgegenüber versteht Leonhard Rost $\square\aleph$ vorwiegend als eine aus Männern bestehende Gruppe von „[...] Vollbürgern[n] mit dem Recht zur Dienstleistung im Heerbann, zur Teilnahme an der Rechtssprechung und zur Ausübung des Kultes“ (Rost 1934, 147; Rost 1938, 13); eine Ausdehnung des Begriffs auf die Frau wertet Rost als Ausnahme (neben Richter 16,30 [vgl. 16,27] und Jeremia 44,20 führt er auch Nehemia 8,1f., nicht hingegen Deuteronomium 31,12 als Ausnahmen auf), weist jedoch auch auf eine „implicite öfter“

die Frauen miteinschliessende Verwendung des Begriffs hin (Rost 1934, 144f.). Heinz-Josef Fabry und Edward Lipiński weisen auf die teilweise synonyme Bedeutung von קהל und עם hin (Fabry/Ringgren 1989, 1207 und 191).

⁹⁸ Jenni/Westermann 1976, 301; vgl. auch Fabry/Ringgren 1989, 1210.

⁹⁹ Diese Zahl bezieht sich auf die im Singular verwendete Form; im Plural erscheint der Begriff in Deuteronomium 25 Mal; Jenni/Westermann 1976, 293.

¹⁰⁰ Zum Beispiel Deuteronomium 2,4 oder 3,28.

¹⁰¹ Nach welchen Kriterien und wie häufig die einzelnen Zuordnungen durch die Rabbinen erfolgten, kann hier nicht analysiert werden und bedarf weiterer Forschung.

¹⁰² Vgl. Abschnitt „Biblische Darstellungen von Lesungen aus der Tora: a) Deuteronomium 31“; interessant ist in diesem Zusammenhang eine Äusserung des rabbinischen Gelehrten Chaim ben Isaak (Or Zarua; 13. Jahrhundert): In einem Responsum zum dem Vater obliegenden Gebot der Beschneidung seines Sohnes erklärt er, dass der ganze Pentateuch in männlicher Sprache abgefasst sei und der Vers Genesis 21,4, der den Rabbinen in bKidduschin 29a zum Entbinden der Frau von diesem Gebot dient („und Abraham beschnitt seinen Sohn Jizchak, als er acht Tage alt war, wie ihm Gott geboten“), die Frau dem Mann gleichstelle (Responsen Maharach Or Zarua, Abschnitt 11 [Bar Ilan Responsa Project]); Michel Monheit danke ich herzlich für den Hinweis auf diese Quelle.

¹⁰³ Die Zahlen beziehen sich auf die als Substantiv im Singular benützten Begriffe und nicht auf die häufigere Verwendung der Wortwurzel; Jenni/Westermann 1976, 611 und 293f.; als Verb findet sich die Wortwurzel קהל im Tanach 39 Mal (Jenni/Westermann 1976, 611), darunter auch in Deuteronomium 31,12 (הקהל).

¹⁰⁴ Nehemia 5,13, 7,66, 8,2, 8,17 und 13,1; in Josua zusätzlich zweimal in der Verbform נפעל (Jenni/Westermann 1976, 611; Josua 18,1 und 22,12).

¹⁰⁵ „Die ganze Volksschar insgesamt: 42’360; ausser ihren Knechten und Mägden; diese waren 7’337. Und Sänger und Sängerinnen hatten sie 245“ (Nehemia 7,66–67).

¹⁰⁶ Dietrich/Arnet 2013, 494f.; Rost 1938, 31f.

¹⁰⁷ In Deuteronomium 31 werden diese Personengruppen nicht ausdrücklich als Zuhörer aufgeführt; ihnen wird aber die Aufgabe des Lesens übertragen, sodass sie auch während der Lesung präsent sein dürften.

¹⁰⁸ Zur (symbolischen) Rolle der Kohanim und Leviim während *Kriat haTora* vgl. Fussnote 114; vgl. auch Safrai 2007, 68.

¹⁰⁹ Beim Regeln des *Hakhel*-Rituals in der Mischna hingegen behalten die Rabbinen die Hierarchie bei, indem sie den König als Leser bestimmen und das Sprechen der Segenssprüche nach der Lesung dem Hohepriester übertragen (mSota 7,8).

¹¹⁰ tBerachot 6,18 (Ed. Lieberman; Bar Ilan Responsa Project); bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a; vgl. auch mHorajot 3,7 und David Hoffmanns Kommentar dazu (Mischnajot 1968, Band 4, 375); Perusch haMischna leRambam zu mHorajot 3,7 (Bar Ilan Responsa Project); Safrai 2007, 59 und 68f.; Ilan 2007, 82f.; Ross 2004, 14f.; Zohar 1993, 43f.

¹¹¹ Ross 2004, 103f.; Hauptman 1998, 3f.; Zohar 1993, 34 und 41f.; vgl. auch Rhein 2014, 163f.; Girau Pieck et al. 2011, 34f.; Ilan 2007, 83; Judith Romney Wegner: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York 1988.

¹¹² Nach Einführung der *Mechiza* ist die Frau im synagogalen Raum auch nicht sichtbar.

¹¹³ Parallelen dazu finden sich im Christentum. Das Neue Testament überliefert sowohl Texte, die Mann und Frau gleichstellen (Galater 3,28) oder die Frau als Agierende darstellen (Römer 16,1; 16,7; Kolosser 4,15), als auch solche, die ihr eine passive, dem Mann untergeordnete Rolle zuschreiben (1 Korinther 14,34–35, Epheser 5,21–24; 1 Timotheus 2,8–12); in der Religionspraxis jedoch hat sich Letzteres durchgesetzt (Girau Pieck et al. 2011, 33f.).

¹¹⁴ Zu den Ausnahmen gehört die in mGittin 5,8 überlieferte Regelung, dass für die erste *Alija laTora* ein Kohen (Priester bzw. priesterlicher Nachfahre des biblischen Aarons; vgl. dazu auch Sefer Hamizwot, Gebot P 32; Sefer Hachinuch, Gebot 269) und für die zweite ein Levi (Nachkomme aus dem Stamm Levi) berücksichtigt werden muss. Dies entspricht der in mHorajot 3,8 geregelten Hierarchie der männlichen Personengruppen (vgl. auch bMegilla 21b). Eine weitere Ausnahme befindet sich in bBaba Kama 82a (vgl. Fussnote 116).

¹¹⁵ Erste Regeln sind bereits in mMegilla 3,4–6 enthalten.

¹¹⁶ jMegilla 4,1 75a, 19f.; vgl. auch bBaba Kama 82a, Soferim 10,1–2 39a und Hilchot Tefilla 12,1; in bBaba Kama 82a wird die Zuordnung an Esra mit Verweis auf „eine frühere Bestimmung“ – sie zitieren unter anderem den Vers Exodus 15,22, der in der Mechilta de Rabbi Jischmael mit „Worte der Tora“ ausgelegt wird (vgl. dazu Abschnitt „Wasser, nämlich Worte der Tora“: die Mechilta de Rabbi Jischmael zu Exodus 15,22“) – in Frage gestellt, und in jMegilla 1,1 70b, 21–25 wird Zweifeln – „Wie können Mordochai und Esther eine Verordnung erlassen haben, die Esra erst später erlassen wird?“ – mit dem Vers Esther 9,28 und der darin angeordneten Begehung der Purimtage begegnet; vgl. dazu Riskin 2008, 3f. Donald D. Binder zieht in Betracht, dass die *Hakhel*-Lesung als Modell für die Moses zugeordnete Einrichtung der *Kriat haTora* am Schabbatmorgen sowie an Feiertagen (jMegilla 4,1 75a, 19f.) diene (Binder 1999, 399; vgl. auch Claussen 2002, 213, und Stemberger 2010, 28).

¹¹⁷ Das ist beim Hauptthema des Traktats, der Esther-Lesung, anders: Die Rolle der Frau wird dort ausdrücklich und teilweise kontrovers thematisiert (tMegilla 2,7; bMegilla 4a, jMegilla 2,4 73b, 61–63; vgl. auch bArachin 2b–3a).

¹¹⁸ Diese Handlungen verbindet der Charakter der Gemeinschaft. Nicht das Individuum ist dazu verpflichtet, sondern die Gemeinde (צִיבור). Damit unterscheiden sie sich von jenen Ritualen, die zwar die Anwesenheit eines Minjans erfordern, deren Pflichterfüllung aber dem Individuum obliegt. Beispiele für Letzteres sind das *Kaddisch*-Gebet der Trauernden oder das nach einer bedrohlichen Situation – wozu unter anderem auch die Geburt zählt – zu sprechende Gebet *Birkat haGomel* (Millen 1994, 271f.; Berman 2002, 25).

¹¹⁹ Das liberale Judentum begann Mitte des 19. Jahrhunderts, Frauen zum Minjan zu zählen, im konservativen Judentum besteht diese Möglichkeit seit 1973 (Rhein 2007, 306f. und 337f.).

¹²⁰ bMegilla 23b; Aryeh A. Frimer weist auf die unter rabbinischen Gelehrten teilweise umstrittene Zuordnung der Toralesung zu den heiligen Handlungen hin (Frimer 1988, 70, Fussnote 4).

¹²¹ Ohne Anwesenheit eines Minjans findet keine *Kriat haTora* statt (vgl. Eduard Baneths Kommentar zu mMegilla 4,3 [Mischnajot 1968, Band 2, 449, Fussnote 21]); zur Toralesung als Verpflichtung der Gemeinde vgl. auch Ellinson 1986, 202; Frimer/Frimer 2013, 78f.; Frimer/Frimer 2010, 3f.

¹²² In einem 1984 verfassten Responsum sagt Phillip Sigal: „[...] we have affirmed the custom of reading the Torah publicly even though no command appears in the Torah other than this one to read it on Sukkot every seventh year“ (Sigal 2005, 273).

¹²³ jMegilla 1,5 70b, 55–62; dort werden unterschiedliche Meinungen überliefert; vgl. auch Frimer/Frimer 2013, 79.

¹²⁴ tMegilla 2,7 (הכל חייבין); hier werden Frauen explizit von der Esther-Lesung entbunden; in mMegilla 2,4 heisst es, alle seien „geeignet“ für die Lesung (הכל כשרין); die Frauen werden hier nicht entbunden; vgl. auch Quellen in nächster Fussnote.

¹²⁵ bMegilla 4a (נשים חייבות); bArachin 2b–3a (הכל חייבין). Das Lesen des Esther-Buchs obliegt jedem Individuum. Doch auch wer einer Lesung zuhört, erfüllt die Pflicht. In der rabbinischen Literatur umstritten ist allerdings, ob Frauen das Esther-Buch Männern vorlesen können, ob also Männer beim Zuhören einer Lesung durch eine Frau (anstelle einer Lesung durch einen Mann) ihr Lese-Gebot erfüllen können (Weiss 2001, 125f.; Ellinson 1986, 117); vgl. dazu auch den Abschnitt „Die Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a“.

¹²⁶ Die Rabbinen begründen die Verpflichtung der Frauen damit, dass auch sie am Wunder, von Haman nicht getötet worden zu sein, beteiligt gewesen seien (bMegilla 4a; bArachin 2b–3a; vgl. auch Weiss 2001, 134). Eine Parallele dazu findet sich in bPessachim 108a–b, wo die Frauen zum Trinken der vier Gläser Wein während des

Seders (erster Abend des *Pessachfestes*) verpflichtet werden, weil auch sie am Wunder des Auszugs aus Ägypten beteiligt gewesen seien.

¹²⁷ Eine in *bBerachot* 47b überlieferte Gemara, die den hohen Stellenwert eines gemeinschaftlichen Gebots illustriert, wird von mehreren rabbinischen Autoritäten als Grundlage für dessen bindenden Charakter verstanden; der *Schulchan Aruch* (OH 90,9 [Bar Ilan Responsa Project]) hingegen verwendet im Zusammenhang mit dem in einem *Minjan* zu verrichtenden Gebet das Verb לְהַשְׁתַּדֵּל: der Mann soll alles daran setzen, um im *Minjan* zu beten, wird aber nicht explizit dazu verpflichtet (Weiss 2001, 39f.; Rhein 2007, 322f.).

¹²⁸ Magen Awraham, OH 286,6 (Bar Ilan Responsa Project); Gombiner verwendet das Verb (לְצַוֶּה).

¹²⁹ *Soferim* 18,4 42b (Bar Ilan Responsa Project); von „Erläuterung und Darlegung des Sinnes“ gegenüber dem anwesenden Volk spricht auch *Nehemia* 8,7–8.

¹³⁰ Zur Verpflichtung des Hörens der Toralesung vgl. auch Frimer/Frimer 2013, 80f.; Shapiro 2001, 5f.

¹³¹ Im Unterschied zu Gombiner verpflichtet die Gemara in *jSota* 3,4/7 19a und *bChagiga* 3a den Mann nicht ausdrücklich zum Hören der Toralesung; das ihm gebotene Lernen setzt allerdings das Zuhören voraus; vgl. auch nächste Fussnote.

¹³² Vgl. dazu Eliyahu Tougers Kommentar zu Maimonides' *Hilchot Tefilla* 11,9, der das Hören von Tora als *Talmud Tora* bezeichnet („for listening to the words of Torah recited by another person is also considered as Torah Study“; 115).

¹³³ *mRosch Haschana* 3,8.

¹³⁴ Vgl. z.B. Frimer/Frimer 2010, 3; Shapiro 2001, 3f.; Hauptman 1998, 232f.

¹³⁵ Shapiro 2001, 3f.; Frimer/Frimer 2013, 70f.; Frimer/Frimer 2010, 3 und 7f.

¹³⁶ Shapiro 2001, 5f.; gestützt auf Joseph D. Soloveitchik unterscheidet Shlomo Riskin zwischen dem ursprünglich von Moses verordneten Hören und einem später durch Esra hinzugekommenen – von Übersetzung und Erläuterung begleiteten – Verstehenmüssen (Riskin 2008, 3f.).

¹³⁷ Soll mit der Toralesung zusätzlich das nur für den Mann verpflichtende *Talmud-Tora*-Gebot erfüllt werden (Riskin 2008, 18), stellt sich die Frage des Geschlechts der lesenden Person. Allerdings war bereits in der Antike ein grosser Teil der Zuhörenden auf Übersetzungen angewiesen, was die Relevanz dieser Frage in den Hintergrund treten lässt.

¹³⁸ *jMegilla* 4,1 75a, 19f.; *bBaba Kama* 82a; *Soferim* 10,1–2 39a; *Hilchot Tefilla* 12,1; der im Jerusalemer Talmud zitierte Vers Levitikus 23,44 – „Und Moses verkündete die Feste des Ewigen den Kindern Israel“ – steht unmittelbar nach einer Auflistung von

Regeln für die Wallfahrtsfeste; vgl. die ebenfalls auf Levitikus 23,44 Bezug nehmende Mischna mMegilla 3,6. Zu Exodus 15,22 in bBaba Kama 82a vgl. Fussnote 116.

¹³⁹ Die Endredaktion der Mechilta de Rabbi Jischmael vermutet Günter Stemberger im 3. Jahrhundert (Stemberger 2011, 280f.).

¹⁴⁰ Vgl. dazu Fussnote 116.

¹⁴¹ Midrasch Tanchuma zu Exodus 15,22, Paraschat Beschallach, 15 (Bar Ilan Responsa Project; Ed. Warschau); zur Datierung vgl. Stemberger 2011, 338f.

¹⁴² Exodus 15,22 informiert zuerst über den Aufbruch des Volkes in die Wüste Schur.

¹⁴³ Mechilta de Rabbi Jischmael, Beschalach, Traktat Wajissa, Kapitel 1 zu Exodus 15,22; die deutsche Übersetzung stammt aus der von Günter Stemberger aus dem Hebräischen übersetzten und herausgegebenen Ausgabe (Berlin 2010).

¹⁴⁴ Die Rabbinen vergleichen die Tora sowie auch das Toralernen oder das Gebet wiederholt mit Wasser; vgl. dazu u.a. Yarona Pinhas: Living Waters, in: Atef Hamdy und Rosella Monti (Hg.): Food Security under Water Scarcity in the Middle East: Problems and Solutions. CIHEAM A 65, 2005, 141–146; www1.iamb.it/download/options/options_A65.pdf (24. Januar 2014).

¹⁴⁵ „Rabbi Jose ben Jehuda sagte: Drei gute Verwalter hatte Israel, und zwar: Moses, Aaron und Mirjam, derentwegen ihnen drei wertvolle Gaben geschenkt wurden, und zwar: der Brunnen, die Wolkensäule und das Manna. Der Brunnen wegen des Verdienstes Mirjams, die Wolkensäule wegen des Verdienstes Aarons, und das Manna wegen des Verdienstes Moses'. Als Mirjam starb, verschwand der Brunnen, denn es heisst [Numeri 20,1]: *dort starb Mirjam*, darauf folgt [Numeri 20,2]: *und die Gemeinde hatte kein Wasser*. Durch das Verdienst beider aber kam es wieder“ (bTaanit 9a); in bSchabbat 35a wird beschrieben, wo sich der Brunnen Mirjams befindet; vgl. auch Shapira 2010, 11.

¹⁴⁶ In Josephus' Erzählung der *Hakhel*-Zeremonie in *Antiquitates Judaicae* 4,209–211 wird der Mann nicht erwähnt. Der Autor ordnet ihn damit wie in Josua 8,35 dem Begriff „Volk“ (בְּלִ-קְהֵל יִשְׂרָאֵל bzw. עַם) zu; im Unterschied zu Deuteronomium 31,12 scheinen bei Josephus die Männer und die von ihm aufgeführten Personengruppen nicht gleichwertige Zuhörende zu sein. Josephus führt zudem Sklaven, nicht aber Fremde auf (vgl. dazu Feldman 2000, 406).

¹⁴⁷ Sefer Hamizwot, Gebot P 16; Sefer Hachinuch, Gebot 612.

¹⁴⁸ mSota 7,8; vgl. auch mSota 7,2; Tabory weist auf die Ähnlichkeit der in der Mischna aufgeführten Segenssprüche hin, welche im Anschluss an die *Hakhel*-Lesung sowie an die ebenfalls im Traktat Sota definierte Lesung für Jom Kippur zu sprechen sind (mSota 7,7–8; Tabory 2006, 289).

¹⁴⁹ Dasselbe gilt für die Gemara (bSota 41a–42a): Weder Männer noch Frauen, Kinder oder Fremde werden als Zuhörende genannt; in bSota 41b, wo die Gemara das in der Mischna überlieferte Sitzen des lesenden Königs erläutert, erwähnt sie, dass die Lesung im Frauenhof des Tempels (עזרת נשים) abgehalten wird. Damit sagt sie implizit auch etwas über das grundsätzlich grosse mögliche Spektrum der Zuhörenden. Das Sefer Hachinuch verpflichtet die Frau wie erwähnt ausdrücklich zum *Hakhel*-Gebot, Maimonides' Sefer Hamizwot erläutert die Verpflichtung der Frau mit Verweis auf ihre in bKidduschin 34a diskutierte diesbezügliche Rolle.

¹⁵⁰ Vgl. Numeri 5,11–31; auf der Hand läge vielmehr eine Platzierung im Traktat Sukka, in dessen Zentrum die Regeln für das Laubhüttenfest stehen.

¹⁵¹ Numeri 5,11–31; zur das Sota-Ritual erläuternden Mischna und insbesondere zur die Frau vor diesem Ritual schützenden Schlussfolgerung Simeon ben Asais, wonach ein Vater seine Tochter Tora lehren soll, vgl. Rhein 2012, 8f.; zum Sota-Ritual vgl. auch Ishay Rosen-Zvi: *The Mishnaic Sotah Ritual. Temple, Gender and Midrash*. Leiden 2012.

¹⁵² mSota 2,3–4.

¹⁵³ bSchawuot 35a–b; vgl. auch Maimonides' Hilchot Jesodei Hatora 6,1–6.

¹⁵⁴ Deuteronomium 31,12; Hervorhebung vr.

¹⁵⁵ jSota 3,4/7 18d–19a; vgl. auch bChagiga 3a.

¹⁵⁶ jSota 3,4/7 18d–19a; im Zusammenhang mit der in der Mechilta de Rabbi Jischmael verwendeten Wasser-Metapher ist auch die erste Reaktion von Rabbi Jehoschuas Schülern auf die Frage des Lehrers interessant. Sie wollen ihm zuerst nicht antworten und begründen dies damit, dass sie seine Schüler seien und sein Wasser tranken. Damit drücken sie auch aus, welche bedeutende Stellung Lehrer beim Toralernen einnehmen.

¹⁵⁷ Zur Belohnung der Frau im Kontext von *Talmud Tora* vgl. Rhein 2012, 8f.

¹⁵⁸ Die Rabbinen verpflichten Väter andernorts jedoch ausdrücklich dazu, ihre Söhne die Tora zu lehren (Sifre zu Deuteronomium 6,7; bKidduschin 29a–b; Sefer Hamizwot, Gebot P 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419; vgl. auch Rhein 2012, 4f.).

¹⁵⁹ bKidduschin 34a.

¹⁶⁰ Deuteronomium 16,3.

¹⁶¹ In mKidduschin 1,7 legt die Mischna fest, dass für die Frau grundsätzlich alle Verbote gelten und nennt dort nur drei Ausnahmen: das Abrasieren der Bartecken, das Schneiden der Ecken der Haare (Levitikus 19,27) sowie das für Priester geltende Verbot, sich durch die Berührung von Toten zu verunreinigen (Levitikus 21,1). Das zweite Beispiel, das Gebot zur Festfreude, wird aus Deuteronomium 16,11 abgeleitet (Sefer Hamizwot, Gebot P 54; Sefer Hachinuch, Gebot 488). In der dortigen Aufzählung von Personengruppen, für die dieses Gebot gilt, figurieren „deine Tochter,

[...], deine Magd [...], die Waise [...] und die Witwe, die in deiner Mitte wohnen“, nicht aber die (Ehe-)Frau (אִשָּׁה), an die sich diese Aussagen ebenso zu richten scheinen wie an den Mann.

¹⁶² In mSota 3,4 spricht sich Simeon Ben Asai dafür aus, dass ein Vater seine Tochter die Tora lehrt, und in mJewamot 6,6 sagt Rabbi Jochanan mit Verweis auf Genesis 1,28: „Von beiden [Mann und Frau] heisst es: ‚Gott segnete sie; und Gott sprach zu ihnen: seid fruchtbar und vermehret euch!‘“. Joel Roth macht zudem auf eine in Tosafot (bPessachim 49b [Bar Ilan Responsa Project]) überlieferte Meinung aufmerksam, die mit Bezug auf bKidduschin 8a die Haltung vertritt, dass die Tochter eines Kohens einen Erstgeborenen auslösen könne (Roth 2001, 429).

Die Verpflichtung zum Zeugen von Kindern basiert auf Genesis 1,28 und 9,7 (vgl. auch mJewamot 6,6; bJewamot 61b–65b; Sefer Hamizwot, Gebot P 212; Sefer Hachinuch, Gebot 1), das Auslösen des erstgeborenen Sohnes u.a. auf Exodus 13,2, 22,28 und 34,20 oder Numeri 18,15 (vgl. auch bKidduschin 29a; Sefer Hamizwot, Gebot P 80; Sefer Hachinuch, Gebot 392).

¹⁶³ bKidduschin 34a; vgl. auch bKidduschin 34b–35a.

¹⁶⁴ Biale 1995, 16f.; vgl. z.B. Hauptman 1998, 229f.; Ross 2004, 16f.; Judith Hauptman zeigt auf, dass die Amoräer Frauen explizit zu einer Reihe zeitgebundener Gebote verpflichten. Sie wertet dies als bewussten Schritt der Rabbinen, um das religiöse Leben der Frau mithilfe von Ritualen zu bereichern (Hauptman 1998, 230f.; vgl. auch Abschnitt „Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma“). Für Mann und Frau gleichermassen geltende klare Regeln gibt es hingegen in Bezug auf die Verbote (Numeri 5,6; bPessachim 43a–43b; bJewamot 84b).

¹⁶⁵ Zur Diskussions- und Streitkultur in der rabbinischen Literatur vgl. Michael Walzer; Menachem Lorberbaum; Noam J. Zohar (Hg.): *The Jewish Political Tradition. Volume I: Authority*. New Haven (CT) 2000, 307–378, insbes. 334f.

¹⁶⁶ „Alle sind zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet: Priester und Leviten und Israeliten, Proselyten [...]. Frauen, Sklaven und Minderjährige sind befreit und befreien nicht die Allgemeinheit von der Verpflichtung“ (tMegilla 2,7).

¹⁶⁷ „Alle sind zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet. Alle sind geeignet, die [Esther-]Rolle vorzulesen.‘ Was schliesst dies ein? – Dies schliesst Frauen ein nach Rabbi Jehoschua ben Levi, denn Rabbi Jehoschua ben Levi sagte, Frauen seien zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet, denn auch sie waren bei diesem Wunder inbegriffen“ (bArachin 2b–3a; Anpassungen in der Übersetzung: vr); vgl. auch bMegilla 4a: „Ferner sagte Rabbi Jehoschua ben Levi: Frauen sind zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet, denn auch sie waren an diesem Wunder beteiligt.“

¹⁶⁸ „Alle sind geeignet, die [Esther-]Rolle vorzulesen mit Ausnahme eines Tauben, Irrsinnigen und Minderjährigen. Rabbi Jehuda hält einen Minderjährigen für geeignet“ (mMegilla 2,4).

¹⁶⁹ Vgl. zum Beispiel die unterschiedlichen Meinungen gegenüber *Talmud Tora* für die Frau u.a. in mSota 3,4, jSota 3,4/7 19a, tBerachot 2,12, jBerachot 3,4 6c (Rhein 2012, 7f.) oder gegenüber Zizit für die Frau u.a. in bMenachot 43a und jBerachot 3,3 6b.

¹⁷⁰ הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה אפילו קטן אין מביאין את האשה לקרות ברבים; tMegilla 3,11; Übersetzung: vr. Aufgrund der unterschiedlichen Formulierungen zieht Levine in Betracht, dass es sich bei diesen beiden Aussagen sowie der daran anschliessenden Aussage (diese beschreibt das Vorgehen in Fällen, in welchen nur ein lesekundiger Mann anwesend ist: tMegilla 3,12) um drei verschiedene, voneinander unabhängige Traditionen handeln könnte (Levine 2000, 479; zu tMegilla 3,12 vgl. Abschnitt „Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma“/Fussnote 184); zum in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a nicht von der Toralesung ausgeschlossenen Minderjährigen vgl. Joel Roth: May a Minor Read from the Torah?, in: Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards, 1980–1985. New York 1988, 45–50; vgl. auch Riskin 2008, 8f.

¹⁷¹ ואפילו קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור. ת"ר הכל עולין למנין שבעה; bMegilla 23a; Übersetzung: vr.

¹⁷² jMegilla 4,3 75a, 56–59; jKetuwot 26d, 54–58; der Wortlaut unterscheidet sich von tMegilla 3,11 und bMegilla 23a, insbesondere fehlt הכל עולין. In bKetuwot 28a, der Parallelstelle zu jKetuwot 26d, 54–58 – es geht um *Talmud Tora* für Sklaven –, wird diese Aussage zur Toralesung nicht gemacht. In der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur wird Frauen, Sklaven sowie Minderjährigen häufig dieselbe – im Vergleich zum Mann weniger umfassende – religiöse Verpflichtung zugewiesen (Hezser 2005, 75f.; im Gegensatz zu Sklaven und Minderjährigen können Frauen den Status des freien erwachsenen jüdischen Mannes jedoch nie erlangen [Ilan 2007, 79; 84f.]).

¹⁷³ Die einleitenden Worte „Die Rabbinen lehrten“ im Talmud signalisieren, dass es sich um einen tannaitischen Text handelt (vgl. Fussnote 1); zur Reihenfolge Frau und Minderjähriger vgl. ebenfalls Fussnote 1.

¹⁷⁴ jMegilla 4,1 75a, 19f. (vgl. dazu Fussnote 116).

¹⁷⁵ Das in bBerachot 24a überlieferte Prinzip „Kol beIscha Erwa“ – die Blösse und sexuell ablenkend wirkende (singende) Frauenstimme – hingegen wird im Zusammenhang mit der Toralesung oder auch mit der Lesung aus dem Esther-Buch kaum je als Argument gegen den aktiven Einbezug der Frau aufgeführt (Shapiro 2001, 40f.).

¹⁷⁶ Frimer/Frimer 2013, 81; vgl. auch 99f.

¹⁷⁷ Frimer/Frimer 2013, 81; Frimer/Frimer 2010, 4f.

¹⁷⁸ In Toralesungen zur Zeit der Tannaiten und Amoräer waren sieben verschiedene Lesende die Regel (und in tannaitischer Zeit haben nur die erste Person vor der Lesung und die letzte Person nach der Lesung Segenssprüche gesagt); ab ca. 11. Jahrhundert hat sich die Tradition etabliert, dass ein Vorleser (בעל קריאה) alle sieben Abschnitte liest und die zur Tora Aufgerufenen nur die Segenssprüche sprechen (mMegilla 4,1–2; Frimer/Frimer 2013, 68f., 82 und 88f.; Shapiro 2001, 15f.; Schiffman 1999, 52; Elbogen 1995, 170; vgl. jedoch die in tMegilla 3,12 überlieferte Ausnahmeregelung zur Zahl von Lesenden [unten]). Im Judentum der Gegenwart werden beide Traditionen praktiziert.

¹⁷⁹ Weiss 2001, 68f.

¹⁸⁰ Responsen Maharam von Rothenburg, Teil 4, 108 [Bar Ilan Responsa Project]; vgl. auch Shapiro 2001, 38f.; Shochetman 2010, 330f. Würde ein Kohen auch die Abschnitte drei bis sieben lesen bzw. dazu aufgerufen, könnte dies den Kohen-Status der bisherigen Leser in Frage stellen. Zur Reihenfolge der zur Toralesung Aufgerufenen sowie zur Rolle des Kohens vgl. Fussnote 114.

¹⁸¹ Nissim ben Reuven Gerondi (Ran; ca. 1310–ca. 1375) und Isaac ben Scheschet Perfet (Rivasch; 1326–1408).

¹⁸² Rema zu Schulchan Aruch, OH 282,3 (Ran und Rivasch; Bar Ilan Responsa Project); vgl. auch Shapiro 2001, 29f.; in der Mischna Berura schränkt Israel Meir Hakohen Kagan (Chafetz Chaim; 1838–1933) diese Aussage ein, indem er sagt, dass nicht *mehrheitlich* Frauen oder Minderjährige aufgerufen werden können (Mischna Berura zu OH 282,3 [14]; Hebrew-English Edition, Jerusalem 1980–2002; vgl. auch Ellinson 1986, 116f.). Beide Quellen sprechen von *Alijot la Tora* für Frauen und nicht von aus der Tora lesenden Frauen. Mendel Shapiro weist in diesem Zusammenhang auf den damals üblichen (männlichen) בעל קריאה hin (Shapiro 2001, 30; vgl. dazu auch Fussnote 178).

¹⁸³ Hezser 2001, 465.

¹⁸⁴ tMegilla 3,12; in tannaitischer Zeit war es wie erwähnt üblich, nur vor Beginn der Lesung sowie ganz am Schluss der Lesung einen Segensspruch zu sagen (mMegilla 4,1–2), sodass der eine Lesende nicht siebenmal die Segenssprüche zu wiederholen hatte. Die Gemara erweitert diese Praxis und verpflichtet jede lesende Person zu Segenssprüchen vor und nach ihrer *Alija* (bMegilla 21b). Es ist nicht wahrscheinlich, dass die in tMegilla 3,12 beschriebene Regelung einer Frau übertragen worden wäre.

¹⁸⁵ Aus einer Überlieferung in bBerachot 47b – Rabbi Elieser findet im Bethaus kein Minjan vor und befreit einen Sklaven, um ihn danach mitzählen zu können – lässt sich

schliessen, dass das Gewährleisten eines Minjans nicht immer selbstverständlich war (Rhein 2007, 329f.; vgl. auch Fussnote 127).

¹⁸⁶ mSukka 3,10; bBerachot 20b; vgl. auch Hauptman 1998, 232f.; zur Verpflichtung der Frau gegenüber dem *Zimmun* überliefert die rabbinische Literatur sich widersprechende Meinungen (Rhein 2012, 7). Sowohl in der Mischna als auch in der Gemara geben die Rabbinen ihr Missfallen gegenüber einer solchen Situation unmissverständlich zu verstehen. Sie verfluchen den erwachsenen Mann, der sich von einer nichtverpflichteten und sozial niedriger gestellten Person vorlesen lassen muss. Eine solche Beschämung wäre bei einem öffentlichen synagogalen Ritual noch grösser. In mJoma 1,3 und 1,6 wird suggeriert, dass der Hohepriester Analphabet war; Eduard Baneth sieht dies im Zusammenhang mit einer zur Zeit des Zweiten Tempels häufig politisch motivierten Vergabe des Amtes (Mischnajot 1968, Band 2, 298, Fussnote 13; vgl. auch Hezser 2001, 466f.).

¹⁸⁷ Hauptman 1998, 228f.; vgl. auch Fussnote 164.

¹⁸⁸ Hauptman 1998, 231.

¹⁸⁹ Vgl. u.a. tEdujot 1,4; mEdujot 1,5.

¹⁹⁰ Kraemer 1998, 47f.; Stemberger 2010, 36; Spigel 2012, 65f.

¹⁹¹ Elbogen vertritt die Meinung, dass Frauen einst tatsächlich in die Toralesung einbezogen waren (Elbogen 1995, 170), während Bernadette Brooten erklärt, dass dies zwar nicht auszuschliessen sei, die wenigen zur Verfügung stehenden Fakten aber keine klare Aussage ermöglichten (Brooten 1982, 95). Für eine im Vergleich zum rabbinischen Judentum auch in anderen religiösen Bereichen aktivere Rolle der jüdischen Frau sprechen die von Bernadette Brooten 1982 analysierten antiken Inschriften, in welchen Frauen Titel synagogaler Leitungsfunktionen tragen (Brooten 1982, 139f.). Carrie Duncan kritisiert allerdings die seit den achtziger Jahren stagnierende Forschung zum Verständnis dieser Inschriften und plädiert für eine Erweiterung der verwendeten Methodik (Duncan 2012).

¹⁹² Vgl. dazu z.B. Benny Lau: Community-Designed Bat Mitzvah Celebrations, in: Ora Wiskind Elper (Hg.): Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah. Jerusalem 2003, 35–54; Rhein 2014, 184f.

¹⁹³ Zur *Bat-Mizwa*-Feier im orthodoxen Judentum des 20. und 21. Jahrhunderts, unter anderem auch in jüdischen Einheitsgemeinden in Zürich, Bern und Basel, vgl. Rhein 2014, 184f.

¹⁹⁴ Hartman 2008, IXf.

¹⁹⁵ Shapiro 2001, 28f. und 51f.

¹⁹⁶ Hartman 2008, X; Shapiro 2001; partizipative Gottesdienste werden zu einem grossen Teil oder vollständig von Laien gestaltet.

¹⁹⁷ Zu Partnership-Minjanim vgl. Rhein 2014, 181f.

¹⁹⁸ Vgl. z.B. www.shirahadasha.org.il/english/index.php?page=25; vgl. auch Barry Freundel: Putting the Silent Partner Back Into Partnership Minyanim. Fünfteilige Serie im Blog „Hirhurim-Musings“ (www.torahmusings.com/2013/01/partnership-minyanim), 22. Januar bis 27. Februar 2013 (31. Januar 2014); vgl. auch Frimer/Frimer 2013, 121f.

¹⁹⁹ Zu den halachischen Argumenten für einen Einbezug der Frau in die Toralesung gehört u.a. die im Schulchan Aruch überlieferte Meinung, wonach Frauen zur Tora aufgerufen werden können, wenn die Aufrufe nicht ausschliesslich durch sie (und Minderjährige) wahrgenommen werden und die Lesung durch einen Mann erfolgt (OH 282,3 [Ran und Rivasch]; vgl. Abschnitt „Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma“ [Fussnoten 181 und 182]; vgl. auch Mischna Berura zu OH 282,3 und Shapiro 2001, 29f.); die für diese Regelung plädierenden Gelehrten lesen den ersten Satz in tMegilla 3,11 und Megilla 23a als sich auf die *Alija* beschränkende Aussage, während sie den zweiten auf das eigentlichen Lesen beziehen. Eine Reihe von Argumenten für einen Einbezug der Frau in die Toralesung stützt sich zudem auf den sozialen Kontext von *Kewod haZibbur* (vgl. z.B. Isaacs 2006; Sperber 2002). Argumente gegen ihren Einbezug konzentrieren sich u.a. auf die nicht zum Minjan zählende und nicht zum Gebot von *Talmud Tora* verpflichtete Frau, auf die – in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur im Zusammenhang mit *Kriat haTora* nicht thematisierten – Zeitgebundenheit der Toralesung sowie ebenfalls auf das im Babylonischen Talmud mit *Kewod haZibbur* begründete Ausschliessen der Frau (vgl. z.B. Frimer/Frimer 2013, 77f.; Frimer/Frimer 2010, 7f.; Shochetman 2010, 297f. und 336f.; Riskin 2008, 5f.; Rothstein 2005, 38f.). Für eine vergleichende Betrachtung der Argumentationen von Mendel Shapiro, Daniel Sperber, Shlomo Riskin und Eliav Shochetman vgl. Ronit Irshai: Dignity, Honor, and Equality in Contemporary Halachic Thinking: The Case of Torah Reading by Women in Israeli Modern Orthodoxy, in: *Modern Judaism* 33:3, 2013, 332–356.

²⁰⁰ Henkin 2001, 6. Henkin ergänzt diese Aussage durch die Feststellung, dass er einen gelegentlichen Einbezug von Frauen in die Toralesung im Rahmen von privat durchgeführten Gottesdiensten für tolerierbar hält (vgl. dazu auch Shapiro 2001, 26). Für einen Überblick zu gesellschaftlich begründeter Zurückhaltung gegenüber einem Einbezug der Frau in die Toralesung im 20. Jahrhundert vgl. Shapiro 2001, 34f. Im Dezember 2013 hat sich der britische Oberrabbiner Ephraim Mirvis kritisch gegenüber in Grossbritannien an Popularität gewinnenden Partnership-Minjanim geäussert, ohne sich auf konkrete halachische Argumente zu stützen: “It is my view that such services are not something that can take place within our synagogues or under our auspices.

Whilst I welcome innovation where this is halachically sound, particularly encouraging both men and women to participate more actively and meaningfully in prayer, there is virtually complete consensus within the Orthodox Rabbinate, including within the Modern Orthodox Rabbinate, on this matter” (Dysch 2013, 2).

²⁰¹ Wolowelsky 2005, 64. Wolowelsky betont, dass sich die innerhalb der Orthodoxie geführte Diskussion über die Rolle der Frau in der Toralesung im Gegensatz zu jener im konservativen Judentum nicht am Ziel der Gleichstellung von Mann und Frau orientiere (Wolowelsky 2005, 61); auch wenn Frauen in Teilen des Gottesdienstes aktive Rollen einnehmen, sind Männer und Frauen in Partnership-Minjanim nicht gleichgestellt.

²⁰² bBerachot 19b; Sperber 2002, 8f.; ברִיּוֹת bedeutet auch „Lebewesen“.

²⁰³ Isaacs 2006, 282.

.....

Valérie Rhein ist Doktorandin am Institut für Judaistik der Universität Bern. Ihr Forschungsschwerpunkt ist die Religionspraxis der Frau im Judentum.

Jacques Picard, Daniel Gerson (Hg.)

Schweizer Judentum im Wandel

**Religion und Gemeinschaft zwischen Integration,
Selbstbehauptung und Abgrenzung**

Konservativer als die Halacha?

Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden

Valérie Rhein

«Bei einem Mädchen von zwölf Jahren und einem Tag sind die Gelübde gültig. [...] Bei einem Jungen von dreizehn Jahren und einem Tag sind die Gelübde gültig.»¹

Der Beginn der religiösen Mündigkeit jüdischer Buben im Alter von dreizehn Jahren stellt seit mehreren Jahrhunderten einen feierlichen Moment dar: Der Bar-Mizwa (Sohn der religiösen Vorschrift) legt zum ersten Mal Tefillin (Gebetsriemen), wird in der Synagoge zum ersten Mal zum Minjan (das für einen gemeinschaftlichen Gemeindegottesdienst benötigte Quorum) gezählt und zum ersten Mal zur Tora aufgerufen (Alija laTora).² Die Bar-Mizwa widerspiegelt zentrale Merkmale der Religionspraxis eines die halachischen (religionsgesetzlichen) Vorschriften befolgenden Juden, die zu einem wesentlichen Teil auch in Synagoge und Gemeinde praktiziert wird.

Eine Bat-Mizwa-Feier für Mädchen als Pendant zur Bar-Mizwa-Feier orientiert sich wie bei Jungen an Mizwot (Gebote), welche die junge Frau als religiös Mündige künftig erfüllen muss, oder an Teilen der Religionspraxis, die sie

¹ mNidda 5, 6; vgl. dazu Abschnitt «Religiöse Mündigkeit in der rabbinischen Literatur» unten. Für Zitate aus Mischna und Gemara werden folgende Übersetzungen verwendet: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, 6 Bände, Basel 1968; Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt, 12 Bände, Berlin 1929–1936; veraltete Orthografie und Ausdrücke aus zitierten Übersetzungen wurden angepasst.

² Katz, Halakhic Aspects, S. 24f. Auch die Mündigkeitsfeier heisst Bar-Mizwa. Der Begriff Minjan (hebräisch, Plural: Minjanim) wird auch als Bezeichnung für eine Betgemeinschaft verwendet. Mit dem Legen der Tefillin (jeden Morgen ausser an Schabbat und Feiertagen) wird teilweise bereits ein paar Tage oder Wochen vor der Bar-Mizwa begonnen. Alija la-Tora: Der Toratext wird, in wöchentliche Abschnitte unterteilt, in der Synagoge innerhalb eines Jahres einmal vorgelesen. Während der Toralesung (Kriat haTora) am Schabbatmorgen werden sieben und am Montag- und Donnerstagmorgen sowie am Schabbatnachmittag drei Anwesende namentlich zur Tora aufgerufen; sie werden aufgefordert, zum Vorlesepult zu gehen, einen Segensspruch zu sagen und mitzuhören beziehungsweise mitzulesen, wie der Vorbetende oder ein anderes Mitglied der Gemeinde in ihrem Namen aus dem Tora-Wochenabschnitt vorliest.

neu wahrnehmen oder mitgestalten kann. Auch dies kann in Synagoge oder Gemeinde erfolgen, beispielsweise indem die Bat-Mizwa (Tochter der religiösen Vorschrift) im Anschluss an den Gottesdienst den Kiddusch (Segensspruch über Wein an Schabbat und Feiertagen) spricht oder den Gottesdienst im Rahmen eines Frauen-Minjan mitgestaltet.³ Doch auch die Bat-Mizwa widerspiegelt typische Merkmale der Religionspraxis einer die halachischen Vorschriften befolgenden Jüdin, die insbesondere im orthodoxen Judentum stark auf Heim und Familie fokussiert ist.⁴ Die Erlangung ihrer religiösen Mündigkeit im Alter von zwölf Jahren wurde denn auch bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein in der Regel nicht begangen und später häufig im privaten Kreis gefeiert. Zu den ersten orthodoxen Rabbinern, die sich kritisch dazu geäußert haben, gehörte in den frühen sechziger Jahren Jechiel Jakob Weinberg (1885–1966). In einem Responsum (rabbinische Stellungnahme zu halachischer Frage) machte er auf die fehlende Zeremonie für die das Mündigkeitsalter erreichenden Mädchen und die damit verbundenen Folgen aufmerksam: «The rules of honest logic and the pedagogic principle almost compel us to celebrate for our daughters too their reaching the age that obligates them to observe the commandments of the Torah. The discrimination between sons and daughters as regards their maturity is a serious insult to the sense of human dignity of the growing daughter.»⁵

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts erweisen sich die unterschiedlichen Bräuche zwischen den verschiedenen jüdischen Strömungen als gross: Während in liberalen und in den meisten konservativen jüdischen Gemeinden Bar-Mizwa und Bat-Mizwa identisch gestaltet werden, ist es in orthodoxen jüdischen Gemeinden mehrheitlich nicht gebräuchlich, eine Bat-Mizwa wie eine Bar-Mizwa in der Synagoge zu feiern.⁶

Seit der Haskala (jüdische Aufklärung) ab dem späten 18. Jahrhundert wurde die bisher gebräuchliche Rollenaufteilung zwischen Mann und Frau zunehmend infrage gestellt. Sie prägt aber auch weiterhin die Religionspraxis. Dies gilt insbesondere für das orthodoxe Judentum, wo Frauen in der Regel nicht in die aktive Gottesdienstgestaltung einbezogen sind: Sie leiten keine Gebets- teile, werden nicht zur Tora aufgerufen und zählen nicht zum Minjan.⁷ Hinzu

3 Zum Kiddusch vgl. die Abschnitte «Die Macht der Gewohnheit» und «Die Bat-Mizwa in drei Deutschschweizer Einheitsgemeinden» sowie zum Frauen-Minjan den Abschnitt «Frauen-Minjan und Partnership-Minjan» unten.

4 Rackman, *Modern Halakhah*, S. 66; vgl. auch Abschnitt «Die Frau im Judentum» unten.

5 Jechiel Jakob Weinberg: *Seridei Esh*, Bd. 3, Jerusalem 1997, Responsum 93, S. 297 (hebräisch), englische Übersetzung zitiert aus Berkovits, *Jewish*, S. 80.

6 Wolowelsky, *Women*, S. 51 f. Das konservative Judentum (Masorti) positioniert sich zwischen dem liberalen und dem orthodoxen Judentum.

7 Zu den Ausnahmen gehören die sogenannten Partnership-Minjanim (vgl. Abschnitt «Frauen-

kommt in orthodoxen Synagogen die während des Gebets gebotene Trennung von Mann und Frau, mit der je nach Raumunterteilung und Synagogenarchitektur eine grosse räumliche Distanz zum Ort des gottesdienstlichen Geschehens verbunden ist.⁸ Passivität und räumliche Distanz in der Synagoge haben zu Wissens- und Erfahrungslücken beigetragen und werden von manchen Frauen als «liturgischer Analphabetismus» wahrgenommen.⁹

Ein zunehmender Zugang zu Talmud Tora, zum Studieren der Tora und insbesondere der rabbinischen Literatur, führte zu einer tief greifenden Veränderung der Stellung der jüdischen Frau.¹⁰ Rabbiner und Poskim (rabbinische Autoritäten) reagierten damit auf die Einführung der allgemeinen Schulpflicht im Europa des 19. Jahrhunderts und das in der Folge entstandene Ungleichgewicht zwischen einer immer grösseren säkularen und einer begrenzten jüdischen Bildung von Mädchen und Frauen. Der Zugang zu Talmud Tora, zum seit Jahrhunderten vom Vater an den Sohn weitergegebenen jüdischen Wissen, sollte Frauen ergänzend zur Allgemeinbildung wieder stärker für das Judentum interessieren und gewinnen und auf diese Weise deren jüdische Identität stärken.¹¹ Ähnliche Beweggründe liegen der seit Mitte des 20. Jahrhunderts geführten Diskussion zu Bat-Mizwa-Feiern und zu Möglichkeiten für deren Verlagerung vom familiären in den öffentlichen synagogalen Bereich zugrunde: «It is certainly important that the day or week in which the twelfth birthday falls should be marked. Hardly anyone disagrees with that nowadays. Anything that can strengthen the Jewish commitment of the girl who is reaching adulthood is to be welcomed.»¹²

Minjan und Partnership-Minjan» unten); in den liberalen und in einer Mehrheit der konservativen jüdischen Gemeinden sind Frauen und Männer zu Beginn des 21. Jahrhunderts in allen Bereichen des jüdischen Lebens gleichgestellt. Rhein, Gebet, S. 337f. Vgl. auch Millen, Birkhat, S. 275.

- 8 Henkin, Responsa, S. 110f.; Ross, Expanding, S. 29; Wolosky, Foucault, S. 23. In vielen Synagogen der Schweiz sind Frauengalerien üblich. Epstein-Mil, Synagogen, S. 13f. und 26f.
- 9 Cousens, Adult, S. 3 und 14f.; Greenberg, Women, S. 9.
- 10 Hirsch, Israels Gebete, S. 122; Zolty, Children, S. 67 und 91. Veränderungen, die zu einer besseren rechtlichen Stellung der jüdischen Frau führten, hat es schon in der Antike gegeben, beispielsweise im jüdischen Eherecht. Hauptman, Rereading, S. 60; Greenberg, Women, S. 60. Wo nicht anders erwähnt, ist mit den Begriffen «jüdisch» und «Judentum» im Folgenden das orthodoxe Judentum gemeint, nach welchem sich die religiöse Führung der schweizerischen Einheitsgemeinden ausrichtet.
- 11 Israel Meir Hakohen Kagan: Likutei Halakhot, Sota 21 (hebräisch), vgl. Ellinson, Women, S. 58f.; vgl. auch Abschnitt «Jüdische Bildung» unten.
- 12 Rappoport, Way, S. 129; vgl. auch Brown, Bat Mitzvah, S. 233.

Ausgangslage und Schwerpunkte

Ziel des vorliegenden, im Wesentlichen in den Jahren 2008 und 2009 entstandenen Beitrags ist es, einen einführenden Überblick zur Frau im Judentum zu vermitteln und anhand eines konkreten Beispiels – der Bat-Mizwa – einen Blick auf die Praxis in der Schweiz zu werfen. Die grundsätzlichen Betrachtungen zur rechtlichen Stellung der Frau im Judentum dienen dazu, die Erörterungen zur Bat-Mizwa in der Schweiz, insbesondere aber auch die in der vorliegenden Publikation und im Rahmen des NFP-58-Projekts «Schweizer Judentum im Wandel. Religionswandel und gesellschaftspolitische Orientierungen der Juden in der Schweiz» untersuchten Themen in einen Genderkontext zu stellen. Skizziert werden religionsgesetzlich relevante Rechte und Pflichten sowie die religiöse Praxis der jüdischen Frau. Einen Schwerpunkt bildet der sich seit dem späten 19. Jahrhundert manifestierende Wandel ihrer Rolle und Aufgaben. Ergänzend zu den Betrachtungen zur Bat-Mizwa illustrieren Beispiele aus den Bereichen Synagoge, Gemeinde und jüdische Bildung diese Entwicklung. Geografisch liegt der Fokus vorwiegend auf den USA und Israel, wo zu Beginn des 21. Jahrhunderts rund achtzig Prozent der weltweiten jüdischen Bevölkerung leben;¹³ sich wandelnde jüdische Bräuche und Gewohnheiten entwickeln sich häufig in diesen beiden grossen jüdischen Zentren oder manifestieren sich gar nur dort.

Welchen Spielraum bietet die Halacha (jüdisches Religionsgesetz), um Bat-Mizwa-Feiern in Synagogen und Gemeinden zu gestalten? Wie setzen die jüdischen Einheitsgemeinden in Zürich, Basel und Bern entsprechende Möglichkeiten in die Praxis um? Diese Fragen werden anhand exemplarischer Beispiele aus der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ), der Israelitischen Gemeinde Basel (IGB) und der Jüdischen Gemeinde Bern (JGB) untersucht. Grundlage dafür bilden Gespräche mit den Rabbinern der drei Gemeinden, der Schulleiterin des ICZ-Religionsunterrichts sowie weiteren im jüdischen Bildungswesen der Schweiz tätigen Personen.¹⁴

Sowohl die Darlegungen zur Stellung der Frau als auch jene zur Gestaltung der Bat-Mizwa in der Schweiz konzentrieren sich auf das orthodoxe Judentum. In der Schweiz gehört die Mehrheit der organisierten Jüdinnen und Juden einer orthodoxen Gemeinde an: Unter dem Dach der orthodox geführten Einheitsgemeinden ist der zahlenmässig grösste Teil der jüdischen Bevölkerung

¹³ DellaPergola, World, S. 573 f.

¹⁴ Die Gespräche hat die Autorin, teilweise in Zusammenarbeit mit Leonardo Fridman, zwischen Februar und Juli 2009 geführt. Für die Unterstützung und gute Kooperation gilt Leonardo Fridman ein herzlicher Dank.

der Schweiz versammelt.¹⁵ Die Einheitsgemeinden bieten sich auch deshalb als Schwerpunkt an, weil deren heterogenes Mitgliederspektrum (orthodox, liberal, traditionell, säkular) von Rabbinat, Gemeindeleitung und Gemeindeführung tendenziell ein konsensorientiertes und zuweilen auch innovatives Verhalten verlangt.¹⁶ Demgegenüber ist die Position der charedischen Gemeinden (charedisch: strengste Form des orthodoxen Judentums) in Bezug auf eine mögliche Ausweitung der Religionspraxis der Frau zurückhaltender, während in liberalen Gemeinden Mann und Frau gleichgestellt sind.¹⁷

Zeitlich schlagen die folgenden Ausführungen einen Bogen von den Anfängen des rabbinischen Judentums im 2. Jahrhundert¹⁸ bis in die Gegenwart. Die in diesem Zeitraum erfolgten Veränderungen mündeten schrittweise in erweiterten Gestaltungsspielräumen für die jüdische Frau sowie teilweise in einer Angleichung ihrer Religionspraxis an jene des jüdischen Mannes und die damit verbundenen Rituale im synagogalen Raum.

Die Frau im Judentum

«Dieses sind die Arbeiten, die die Frau für ihren Mann zu tun hat: sie muss mahlen, backen, waschen, kochen, ihr Kind säugen, ihm das Bett machen und in Wolle arbeiten.»¹⁹

Die rabbinische Literatur beschreibt und regelt eine Gesellschaft, in deren Mittelpunkt der freie erwachsene jüdische Mann steht.²⁰ Die jüdische Frau nimmt,

15 Graf/Picard, *Gemeinden*, S. 457f.; zur Institution der Einheitsgemeinde in der Schweiz und im europäischen Ausland vgl. Gerson, *Schlussbericht*, S. 2 f. und 18 f.

16 Für eine kritische Betrachtung der Einheitsgemeinden in der Schweiz vgl. Lang, *Quo vadis*, S. 134–137; zum Begriff «traditionelle Jüdinnen und Juden» siehe Anm. 152. Avi Sagi, Professor an der Bar-Ilan-Universität, stellt die Aufteilung des zeitgenössischen Judentums in orthodox, konservativ und liberal grundsätzlich infrage, weil sie nicht der jüdischen Tradition entspreche und ein Instrument der Macht und Politik sei. Er regt zu einer sich an der religiösen Praxis orientierenden Unterscheidung an. Major/Scharf, *Dilemmas*, S. 15 f. Sagi und andere zeitgenössische Forschende, darunter Tamar Ross, Nissim Leon und Bernard Susser, skizzieren eine postorthodoxe Entwicklung.

17 Grünfeld (Interview); Saitowitz (Interview). Auch in den meisten konservativen jüdischen Gemeinden sind Männer und Frauen gleichgestellt; 2009 war die Einheitsgemeinde JGB auf der Website des Konservativen Judentums als einzige schweizerische Gemeinde als Mitglied aufgeführt. Masorti Olami, www.masortiworl.org/molami/kehilla/swi1 (15. Juli 2009, nicht mehr online) beziehungsweise www.masortiworl.org/molami/inthepress44 (31. Dezember 2012). In der JGB sind Männer und Frauen im Gottesdienst nicht gleichgestellt.

18 Stemberger, *Einleitung*, S. 14 f.

19 mKetuwot 5, 5.

20 Wegner, *Chattel*, S. 3. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind Frauen erst seit dem aus-

ebenso wie beispielsweise der jüdische Minderjährige oder der Sklave, in der rabbinischen Literatur eine dem Mann untergeordnete und von ihm abhängige Rolle ein.²¹ Damit widerspiegelt die rabbinische Literatur das patriarchale Verständnis der Zeit, in der sie entstanden ist. Die auf Tora, Mischna, Gemara und späteren rabbinischen Werken basierende Halacha ist im observanten²² Judentum des 21. Jahrhunderts nach wie vor verbindlich.²³

Zwei Merkmale prägen die Mizwot der jüdischen Frau: Sie zeichnen sich häufig durch einen zwischenmenschlichen, dem Ehemann und den Kindern dienenden Charakter aus,²⁴ und deren Erfüllung erfordert verglichen mit den Mizwot des Mannes wesentlich seltener den Kontext der Gemeinschaft im synagogalen Raum.²⁵ Das zeigt sich beispielsweise in den drei als besonders wichtig geltenden religiösen Geboten der Frau: den Reinheitsgesetzen in der Ehe (Taharat haMischpacha), dem Verbrennen eines Stückes Teig beim Backen der Brote für Schabbat und Feiertage (Hafraschat Challa) sowie dem Anzünden der Kerzen vor Schabbat und Feiertagen (Hadlakat haNer).²⁶ Mit der Erfüllung der Mizwa von Taharat haMischpacha zum Beispiel ermöglicht die Frau nach ihrer Mens-

gehenden 20. Jahrhundert an jenem Prozess beteiligt, der die Rechte und Pflichten der jüdischen Frau regelt; vgl. Abschnitt «Neue Berufe im Judentum der Gegenwart» unten. Zu den Ausnahmen gehörte unter anderem die um 1590 in Kurdistan geborene Asenat Barzani, die mit der rabbinischen und kabbalistischen Literatur vertraut war, den Titel Tanna'it (weibliche Form für die rabbinischen Gelehrten der Mischna) trug und nach dem frühen Tod ihres Mannes dessen Funktionen als Talmudhochschulleiter einnahm. Zolty, *Children*, S. 140f.

21 Eine andere Meinung vertritt der Philosoph und Rabbiner Joseph B. Soloveitchik (1903 bis 1993). Das Wesen von Mann und Frau unterscheidet sich zwar physiologisch und psychisch. Doch der Umstand, dass sowohl der Mann als auch die Frau Anteile an den göttlichen Eigenschaften hätten, widerspreche, so Soloveitchik, der Auffassung, wonach das Judentum die Frau als dem Mann untergeordnet betrachte. Besdin, *Man of Faith*, S. 85. Rochelle L. Millen, Professorin für Religion an der Wittenberg University in Springfield (OH), weist darauf hin, dass die Frau in der rabbinischen Literatur teilweise auch als autonome Person gelte. Millen, *Birkhat*, S. 274f.

22 Der deutsche Begriff Observanz bezieht sich auf die Einhaltung von Regeln eines Mönchsordens. Demgegenüber beinhaltet der englische Begriff «observance» die Befolgung von Gesetzen oder Ritualen im Allgemeinen. Der Begriff «observant» wird hier in der Bedeutung des englischen Begriffs «observance» verwendet.

23 Hauptman, *Rereading*, S. 3.

24 Damit begründet David ben Josef Abudarham, ein spanischer Gelehrter des 14. Jahrhunderts, dass die jüdische Frau von vielen zeitgebundenen Geboten befreit ist: Müsste sie die Gebote, die mehrheitlich einen Gott dienenden Charakter hätten, erfüllen, liesse sich das möglicherweise nicht mit ihren Verpflichtungen gegenüber dem Ehemann vereinbaren. Biale, *Women*, S. 13f. Die jüdisch-feministische Theologin Rachel Adler (Los Angeles, CA) macht darauf aufmerksam, dass die jüdische Frau auch zu Mizwot verpflichtet sei, welche dem Wohl der jüdischen Gemeinde dienen. Adler, *Jew*, S. 14.

25 Meiselman, *Jewish*, S. 16f. und 140; Weiss, *Women*, S. 29; vgl. auch oben stehendes Zitat aus *mKetuwot* 5, 5.

26 Ross, *Expanding*, S. 40f.; Marienberg, *Mystery*, S. 3f.; Bebe, *Isha*, S. 109; vgl. auch *mSchabbat* 2,7.

truation und dem anschliessenden rituellen Bad eine Wiederaufnahme des ehelichen Geschlechtsverkehrs, und das unmittelbar vor Schabbat und Feiertagen gebotene Anzünden der Kerzen dient als Lichtquelle für das Zuhause.²⁷ Für keines dieser drei Mizwot braucht es die Gemeinschaft eines Minjan, und von einer Ausnahme abgesehen – der Mikwa (rituelles Tauchbad) als Teil von Taharat haMischpacha – lassen sich diese religiösen Verpflichtungen zu Hause erfüllen.

Das Erfordernis eines Minjan verleiht vielen Mizwot, zu welchen nur der jüdische Mann verpflichtet ist, einen öffentlichen Charakter.²⁸ Allerdings stellte das Heim in talmudischer Zeit nicht einen mit der Moderne vergleichbaren isolierten privaten Raum dar,²⁹ weshalb synagogale und häusliche Mizwot-Beachtung sich nicht unverbunden gegenüberstanden. Die Räume, welche Frauen und Männern zur Erfüllung eines Teils ihrer Gebote dienten, unterschieden sich vielmehr durch die darin geltenden Machtverhältnisse: In Synagoge und Gemeinde, wo sich zur gemeinsamen Ausübung der Religionspraxis vorwiegend Männer aufhielten, wurden auch für die jüdische Gemeinschaft relevante Entscheidungen gefällt und die entsprechenden Kompetenzen vermittelt.

Trotz der unterschiedlichen Stellung von Mann und Frau im Judentum gelten die meisten religiösen Vorschriften für beide Geschlechter: Von den vier Kategorien, in welche die Mischna die Vielzahl der in der Tora enthaltenen Gesetze einteilt – zeitgebundene Ge- und Verbote sowie nicht zeitgebundene Ge- und Verbote –, sind für die Frau nur die zeitgebundenen Gebote grundsätzlich nicht verpflichtend.³⁰ Die in der Mischna Kidduschin 1,7 überlieferte Nichtverpflichtung der Frau gegenüber zeitgebundenen Geboten wird unter anderem damit begründet, dass sich ihre Aufgaben als Ehefrau und Mutter

27 Adler, Jew, S. 14. Der Talmudist und Philosoph Moses Maimonides (1135–1204) macht auf die besondere Bedeutung der Schabbatkerzen aufmerksam, indem er dem Anzünden der Kerzen gegenüber dem Sprechen des Kiddusch Priorität einräumt, falls nur eines der beiden Gebote wahrgenommen werden kann. Er begründet seine Haltung damit, dass das Kerzenlicht am Schabbat einer guten Beziehung zwischen Mann und Frau (Schalom Bajit) dienlich sei (Mischne Tora, Hilchot Chanukka 4, 14). Schabbat und jüdische Feiertage beginnen jeweils abends vor Einbruch der Dunkelheit.

28 Vgl. dazu unten stehenden Abschnitt «Synagoge und Gemeinde».

29 Hauptman, Rereading, S. 38; Baker, Rebuilding, S. 145 f.; vgl. auch Kauz, Frauenräume, S. 4.

30 Biale, Women, S. 10; mKidduschin 1,7. Von dieser Regel gibt es in der halachischen Literatur zahlreiche Ausnahmen. So verpflichtet die Gemara die Frau beispielsweise zu folgenden zeitgebundenen Geboten: zum Lesen der Megilla (bMegilla 4a; Buch Ester, das während des Purim-Festes gelesen wird), zum Trinken der vier Gläser Wein am Sederabend (bPesachim 108b) oder zum Anzünden der Kerzen an Chanukka (bSchabbat 23a). Hauptman, Rereading, S. 230 f.; Bebe, Isha, S. 413 f.; vgl. auch die beiden folgenden Abschnitte «Synagoge und Gemeinde» sowie «Die Macht der Gewohnheit». Für den Mann gelten mit Ausnahme einzelner frauenspezifischer Vorschriften grundsätzlich die Gesetze aller vier Kategorien.

nicht mit den betreffenden religiösen Verpflichtungen vereinbaren liessen.³¹ Weil es vor allem die an feste Zeiten gebundenen Gebote sind, die das Leben in den ausserhäuslichen Bereichen Synagoge und Gemeinde regeln, impliziert die Nichtverpflichtung der Frau zu diesen Mizwot weitreichende Konsequenzen.³² Zudem gilt der Umstand, dass der Mann mehr Mizwot erfüllen muss als die Frau, in der jüdischen Tradition als ein Privileg des Mannes.³³ Denn das Judentum gründe, so Tamar Ross, Professorin für jüdische Philosophie an der israelischen Bar-Ilan-Universität, auf einer auf Mizwot basierenden Hierarchie: «[...] the Jewish concept of divine commandment encouraged a vision of society that is based on obligations rather than rights. [...] thus it came about that, although Judaism never adopted a caste order compatible in any way to that found in India, Jewish tradition – as opposed to contemporary liberal Western thought – definitely reflects a hierarchical view of society based on the degree of answerability to God’s command.»³⁴

Deshalb wertet das Judentum das Ausüben von Geboten, zu welchen ein Mensch verpflichtet ist, höher als das freiwillige Erfüllen von Geboten.³⁵ Freiwilligkeit ist jedoch grundsätzlich möglich: Die Mischna verpflichtet die Frau zwar nicht zu allen zeitgebundenen Geboten, verbietet ihr aber deren Befolgung auch nicht.³⁶ In der Praxis des orthodoxen Judentums erweist es sich dennoch häufig als schwierig oder nicht praktikabel, wenn Frauen Gebote, zu welchen sie nicht verpflichtet sind, freiwillig auf sich nehmen möchten.³⁷

31 Hauptman, Rereading, S. 225.

32 Vgl. Abschnitt «Synagoge und Gemeinde»; die Frau wird in der jüdischen Tradition als «Seele» der Familie geschätzt und gelobt. Meiselman, Jewish, S. 16; vgl. unter anderem auch Sprüche 31, 10f. Ihr halachischer Status ist aber auch in ihrem Wirkungsbereich Heim und Familie demjenigen des Mannes untergeordnet: «[...] women are accorded no greater halachic status in the domestic realm. Men are the official heads of their families, leaving women with fewer independent rights or privileges. [...] Legally, all responsibilities attendant upon the raising and educating of children are exclusively the obligation of the father.» Ross, Expanding, S. 17; vgl. auch Wegner, Chattel, S. 146. Insbesondere die frühe Erziehung und Bildung der Kinder erfolgte und erfolgt dennoch häufig durch die Mutter. Meiselman, Jewish, S. 17; Soloveitchik, Tribute, S. 77.

33 Berman, Invitation, S. 25.

34 Ross, Expanding, S. 14f.; Millen, Social, S. 178. Aus diesem Grund hat gemäss Mischna in lebensbedrohlichen Situationen das Leben eines Mannes gegenüber dem Leben einer Frau Vorrang (mHorajot 3,7). Ross, Expanding, S. 16.

35 bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a.

36 mKidduschin 1,7; Jeselsohn, Women, S. 4–6; Bebe, Isha, S. 418; vgl. auch Anm. 110.

37 Vgl. den Abschnitt «Die Macht der Gewohnheit» unten.

Synagoge und Gemeinde

«In the public domain, women are excluded from the right to hold any positions of authority. [...] Women cannot serve as judges or even bear witness in court. Their activity in other roles of communal leadership and public ritual has also been circumscribed on strength of an assumption that the honor of the community (*kevod hatzibbur*) is compromised when women take on such functions or out of considerations of modesty.

In modern times, such restrictions have been used as the basis in many Orthodox communities for banning women from participation on synagogue boards or from serving as principals in religious schools.»³⁸

Beit (ha)Knesset, «Haus der Versammlung», heisst die Synagoge in Hebräisch.³⁹ Die Synagoge diente während Jahrhunderten über ihre bis heute gebräuchliche Funktion als Betraum hinaus auch als Lehrhaus und war ein sozialer Mittelpunkt der Gemeinde.⁴⁰ Da in der rabbinischen Literatur ausschliesslich der Mann als zum gemeinschaftlichen Gebet in einem Minjan und zum Lernen (Talmud Tora) verpflichtet gilt, entwickelte sich die Synagoge zu einem Raum, in welchem sich Frauen nicht regelmässig zu bewegen pflegten.⁴¹ Wegen dieser weitgehenden Abwesenheit von der Synagoge war die jüdische Frau weder in den Gemeindegottesdienst – der mit Blick auf die darin ritualisierte Bezie-

38 Ross, *Expanding*, S. 16 f. Der Ausschluss der Frau von Ämtern basiert auf Dtn 17, 16. Ross, *Expanding*, S. 255, Anm. 53. Zum Konzept von *Kevod haZibbur* (Achtung vor der Gemeinde) vgl. den Abschnitt «Die Macht der Gewohnheit» unten. In der Israelitischen Gemeinde Basel (IGB) kann sich eine Frau seit 2007 in das Amt des Gemeindepräsidiums wählen lassen. Noch neun Jahre zuvor hatte eine Mehrheit der Stimmberechtigten der Basler Einheitsgemeinde anlässlich einer ausserordentlichen Generalversammlung eine entsprechende Statutenänderung abgelehnt. Ofek, *Horizont*, S. 57 und 10 f. In der Jüdischen Gemeinde Bern wurde 1998 erstmals eine Frau Präsidentin, in der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich gibt es seit 2008 eine Kopräsidentin. Rhein, *Religionsgesetz*, S. 72.

39 Der Begriff Synagoge stammt aus dem Griechischen. Epstein-Mil, *Synagogen*, S. 19.

40 *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 19, S. 352 f. Das Lernen und Lehren wurde in vielen jüdischen Gemeinden der Gegenwart von der Synagoge in das in der Regel nahe gelegene Gemeindehaus verlagert.

41 Das gilt mancherorts auch im 21. Jahrhundert: «Orthodox women should know that in synagogue, <they're welcome guests, but they're guests. Their presence is not required.>» Eve J. Kessler: *Who's Afraid of Orthodox Feminism?*, in: *Forward*, 25. Februar 2000, S. 9, zitiert aus Ross, *Expanding*, S. 74. Der jüdische Mann ist dreimal täglich zum Gebet verpflichtet und soll dieses in einem Minjan verrichten; dem gemeinschaftlichen Gebet kommt deshalb eine sehr hohe Bedeutung zu; allerdings gibt es keine klare gesetzlich verankerte Verpflichtung dazu. Rhein, *Gebet*, S. 322 f. Zum Thema Talmud Tora vgl. Abschnitt «Jüdische Bildung» unten.

hung zwischen Mensch und Gott⁴² mit Prestige verbunden war – noch in die institutionalisierte Weitergabe des jüdischen Wissens von einer Generation zur nächsten eingebunden. Deshalb hatte die Frau während Jahrhunderten weder Zugang zu diesem Wissen noch zu damit verbunden Ritualen: «Women were exempted from the essential ritual acts of Judaism, those that year in and year out mark Jewish time, in order to restrict their performance to men, to heads of household; only people of the highest social standing, according to the rabbis, does God consider most fit to honor or worship Him in this important way.»⁴³ Die passive Rolle, die die jüdische Frau in der Synagoge während Jahrhunderten eingenommen hat und in den meisten orthodoxen Gemeinden der Gegenwart einnimmt, resultiert nur teilweise aus der Halacha und zu einem wesentlichen Teil aus sozialen und kulturellen Konventionen.⁴⁴ Der gemeinschaftliche Gottesdienst enthält beispielsweise lediglich drei Gebete, die traditionell ausschließlich von einem erwachsenen männlichen Vorbeter (Schaliach Zibbur) in Anwesenheit eines aus mindestens zehn erwachsenen Männern bestehenden Minjan gesagt werden können (Barechu, Kaddisch zwischen den Gebetsteilen und Kedduscha).⁴⁵ Es gibt im Gottesdienst andererseits Gebete, die zwar einen Minjan erfordern, aber auch von einer Frau gesagt werden können.⁴⁶ Dazu gehören Birkat haGomel, das nach einer schweren Krankheit, einer anderen be-

42 Adler, *Jew*, S. 14.

43 Hauptman, *Rereading*, S. 227.

44 Millen, *Birkhat*, S. 270 f.; Shamir et al., *Religion*, S. 83; Hyman, *Other Half*, S. 109; Ozick, *Notes*, S. 122 f.; vgl. auch Anm. 47. Auch sozial begründete Gewohnheiten können, wenn sie sich zu einem Minhag (Brauch) entwickeln, bindenden Charakter erhalten; ein Minhag kann bei Bedarf reinterpretiert und angepasst werden. Shapiro, *Qeri'at*, S. 46 f.; Sperber, *Congregational*, S. 6 f.

45 Diese drei Gebete enthalten eine Einladung des Vorbeters an die Gemeinde, Gott zu loben, und die Gemeinde wird dazu aufgefordert, gemeinsam auf diese Einladung zu antworten (Dewarim sche-biKedduscha [heilige Handlungen]). Berman, *Invitation*, S. 25. Wo Frauen nicht zu einem Gebet verpflichtet sind, können sie es nicht für die beziehungsweise anstelle der dazu verpflichteten Männer sagen. Ross, *Expanding*, S. 29. In den orthodoxen Partnership-Minjanim gestalten mit Ausnahme der diese drei Gebete enthaltenden Gottesdienstteile Männer und Frauen den Gottesdienst gemeinsam. Vgl. Abschnitt «Frauen-Minjan und Partnership-Minjan» unten.

46 Im Unterschied zu Barechu, Kaddisch und Kedduscha stellen diese Gebete keine unabdingbare Voraussetzung für einen gemeinschaftlichen Gottesdienst dar. Es handelt sich um Gebete des Individuums und nicht um Gebete mit Gemeindecharakter. Berman, *Invitation*, S. 25. In der rabbinischen Literatur gibt es Meinungen, wonach eine Frau in jenen Fällen zum Minjan zählt, in welchen sie dieselbe Verpflichtung gegenüber einer Mizwa (eines Individuums) hat wie der Mann, beispielsweise: während der Lesung der Megilla oder im – sehr seltenen – Fall von Kiddusch HaSchem (hebräisch für Heiligung des [göttlichen] Namens; Märtyrertum in der Öffentlichkeit bei von Drittpersonen erzwungenem Götzendienst, Mord oder verbotenen sexuellen Beziehungen). bSanhedrin 74a–b; Frimer, *Women and Minyan*, S. 63; Meiselman, *Jewish*, S. 139; Bleich, *Contemporary*, S. 81; Weiss, *Women*, S. 51 f.

drohlichen Situation oder einer Geburt in der Regel während der Toralesung gesagt wird, und das Kaddisch der Trauernden.⁴⁷

Insbesondere im zeitgenössischen orthodoxen Judentum haben Frauen und Männer ihre während Jahrhunderten gelebten Rollen verinnerlicht. Für einen grossen Teil der Frauen ist es ungewohnt, im Rahmen der Religionspraxis Aufgaben mit öffentlichem Charakter wahrzunehmen, ebenso wie es für einen grossen Teil der Männer ungewohnt ist, Frauen in Synagoge und Gemeinde im Rahmen des Ritus als kompetente, ebenbürtige Persönlichkeiten zu akzeptieren.⁴⁸ Es gibt aber auch Bestrebungen, einen Wandel und ein Umdenken herbeizuführen.⁴⁹ Am Anfang eines solchen Prozesses steht jeweils die sorgfältige Analyse der halachischen Quellen. Gleichzeitig wird darauf geachtet, Gesetze von im Kontext einer bestimmten Zeit entstandenen sozialen oder kulturellen Bräuchen zu unterscheiden.⁵⁰ Einen solchen Ansatz wählen auch jüdische Fachleute, die Möglichkeiten einer Neugestaltung der Bat-Mizwa-Feier erforschen.⁵¹

Die Macht der Gewohnheit

«Es war in jeder Generation üblich, dass gelegentlich eine unbemittelte Frau das *Beit Midrasch* betrat, um Almosen (*Zedakka*) zu erhalten, oder eine Trauernde, um Kaddisch zu sagen [...]»⁵²

Frauen waren während Jahrhunderten wenig in der Synagoge anzutreffen. Doch die rabbinische Literatur dokumentiert und überliefert den Besuch

47 bBerachot 54b; Wolowelsky, *Women*, S. 48 f.; Henkin, *Women and Kaddish*, S. 43; Millen, *Women*, S. 111 f. Im Zusammenhang mit dem Sprechen des Trauerkaddischs durch eine Frau erklärt der in Israel lebende orthodoxe Rabbiner Yehuda H. Henkin: «[...] at issue is essentially a question of policy and not of *issur veheter*.» Henkin, *Women and Kaddish*, S. 47; *issur veheter*, hebräisch: Verbot und Erlaubnis (in Bezug auf die Halacha); vgl. auch Anm. 80. In der Israelitischen Gemeinde Basel haben Frauen seit 2011 die Möglichkeit, das Trauerkaddisch von ihrem Platz auf der Empore aus laut zu sprechen. Mitteilung der IGB-Synagogenkommission vom 17. Juni 2011.

48 Millen, *Birkhat*, S. 275; Shamir et al., *Religion*, S. 74 f.

49 Dazu tragen beispielsweise Organisationen wie Edah und JOFA oder der Weblog «Open Orthodoxy» bei, www.edah.org; www.jofa.org; www.openorthodoxy.blogspot.com (31. Dezember 2012); vgl. auch das Journal «Meorot», welches das «Edah»-Journal abgelöst hat, www.yctorah.org/content/view/331/77 (31. Dezember 2012).

50 Millen, *Birkhat*, S. 276; vgl. auch unten stehenden Abschnitt «Die Macht der Gewohnheit».

51 Brown, *Orthodox*.

52 Moshe Feinstein: *Igrot Moshe zu Orach Chaim*, Teil 5, Kapitel 12, S. 20 (hebräisch), zitiert aus Shapiro, *Qeri'at*, S. 44 (Übersetzung V.R.); *Beit Midrasch*: Lehrhaus, wird auch für Gottesdienste genutzt.

des synagogalen Gottesdienstes von Frauen.⁵³ Aus religionsgesetzlicher Sicht spricht nichts gegen eine Anwesenheit von Frauen in der Synagoge, solange es eine den Raum unterteilende Mechiza (Abtrennung) gibt. Es ist halachisch aber auch zulässig, dass sich während des Gottesdienstes einzelne Frauen im Männerteil der Synagoge aufhalten.⁵⁴

Die verbreitete Gewohnheit von Frauen, nicht in die Synagoge zu gehen, basiert unter anderem auf der irrtümlichen Annahme, sie seien nicht zum Gebet verpflichtet.⁵⁵ Zwar sind für die Frau im Gegensatz zum Mann nicht alle Gebete ein Muss, die Mischna verpflichtet sie aber insbesondere zu einem der zentralen Gebete, der Amida, häufig auch einfach nur «Gebet» (hebräisch Tefilla) genannt.⁵⁶

Das mancherorts verloren gegangene Bewusstsein für die halachische Verpflichtung der Frau zur Amida und ihre damit einhergehende fehlende Gebetspraxis ist nicht ein Einzelfall. Viele Frauen – und viele Männer – sind sich beispielsweise auch nicht bewusst, dass die Frau zum Sprechen des Kiddusch, zum Lesen der Megilla oder zum Anzünden des Chanukka-Leuchters verpflichtet ist und deshalb die damit verbundenen Segenssprüche auch stellvertretend für einen Mann sprechen kann.⁵⁷ Häufig haben sich Frauen diese Se-

53 Vgl. beispielsweise bAwoda Zara 38a–b; Brooten, Women, S. 139 f. Der Jerusalemer Talmud-Professor Shmuel Safrai (1919–2003) vertritt, unter anderem mit Verweis auf mMegilla 4, 3 und mBerachot 3, 3, die Meinung, dass Frauen im 1. Jahrhundert auch in das für das gemeinschaftliche Gebet notwendige Quorum einbezogen waren. Safrai, Place, S. 1. Hingegen gibt es wenig historische Anhaltspunkte für eine Beteiligung von Frauen am Gebet im Tempel, wie die Jerusalemer Talmud-Professorin Chana Safrai (1946–2008) aufzeigt. Safrai, Women, S. 230.

54 Moshe Feinstein: Igrot Moshe zu Orach Chaim, Teil 5, Kapitel 12, S. 20 (hebräisch); vgl. Shapiro, Qeri'at, S. 42. Die Mechiza hat sich im 20. Jahrhundert auch zu einem Symbol des orthodoxen Judentums in Abgrenzung vom liberalen und vom konservativen Judentum entwickelt, deren Synagogen in der Regel keine räumliche Trennung zwischen Mann und Frau mehr kennen. Joseph, Mehitzah, S. 127.

55 Die Abwesenheit von Frauen vom Gottesdienst ist an Wochentagen besonders ausgeprägt.

56 mBerachot 3, 3; die Amida wird in den an einem Wochentag dreimal täglich zu verrichtenden Gebeten (Morgen-, Nachmittags- und Abendgebet; an Schabbat und Feiertagen kommt ein viertes und an Jom Kippur [Versöhnungstag] ein fünftes Gebet hinzu) gesagt und aufgrund der ursprünglich achtzehn (heute neunzehn) Segenssprüche auch «Achtzehngebet», hebräisch Schemone Esre, genannt. Entbunden ist die jüdische Frau unter anderem vom nicht zeitgebundenen Schma-Israel-Gebet. Das wirft Fragen auf, denn es gilt als Halacha mi-de-Oraita (Toravorschrift), die von den rabbinischen Gelehrten nur in Ausnahmefällen erlassen wird, während die zeitgebundene Amida als Halacha mi-deRabbanan (rabbinisches Gesetz) definiert wird und mit Blick auf ein Entbinden als etwas weniger problematisch gilt. Rhein, Gebet, S. 319. Im Judentum des 20. und 21. Jahrhunderts ist es üblich, dass Frauen das Schma Israel täglich beten. Mischna Berura, Hilchot Tefilla 106, 4; Weiss, Women, S. 27 f.; Greenberg, Women, S. 82 und 98; Wallach-Faller, Veränderungen, S. 163; vgl. auch Masseketh Soferim 18, 4, S. 301.

57 bBerachot 20b; bMegilla 4a; bSchabbat 23a. Der Begriff Kiddusch bezeichnet sowohl das

gensprüche gar nie angeeignet und sagen sie deshalb auch dann nicht, wenn kein Mann anwesend ist: «The woman thus practices the commandments by proxy and often finds herself helpless if the male in her life is absent.»⁵⁸

Es gibt auch Fälle, in welchen Poskim trotz unbestrittener halachischer Grundlage Frauen aus sozialen Gründen die Ausübung einzelner Mizwot, zu welchen sie verpflichtet sind, vorenthalten. Dies gilt unter anderem für den Kiddusch: Während etwa der Talmud und der Schulchan Aruch (jüdischer Gesetzkodex aus dem 16. Jahrhundert) den halachischen Sachverhalt unmissverständlich darlegen, erklärt der Rabbiner und Talmudist Israel Meir Hakohen Kagan (nach seinem Hauptwerk auch Chafetz Chaim genannt; 1838–1933) in seinem Kommentar zum Schulchan Aruch: «Grundsätzlich sollten wir darauf achten, dass eine Frau [das Gebot des Kiddusch] nicht für Männer erfüllt, die nicht zu ihrer Familie gehören, denn dies schickt sich nicht (*zila milta*).»⁵⁹

Der Begriff «*zila milta*» (unziemlich, unschicklich, unter der Würde von jemandem oder etwas) bezeichnet, ebenso wie *Kevod haZibbur* (Achtung vor der Gemeinde), in der rabbinischen Literatur ein Konzept mit informellem Charakter, das auf dem sozialen Konsens einer Zeit basiert.⁶⁰ Veränderte soziale Gegebenheiten erfordern häufig eine Überprüfung und nötigenfalls eine Anpassung von Bräuchen. Wo dies nicht erfolgt, werden etablierte Traditionen fortgeführt. Ein solches Beispiel ist der Kiddusch: In zeitgenössischen ortho-

kurze gesellige Zusammensein einer Gemeinde oder Betgruppe im Anschluss an den Gottesdienst als auch das Sprechen des Segensspruchs über Wein.

- 58 Greenberg, *Women*, S. 9; vgl. auch Fishman, *Comparative Reflections*, S. 3; die an der Brandeis University (MA) tätige Bildungswissenschaftlerin und Soziologin Beth Cousens spricht in diesem Zusammenhang, wie oben erwähnt, von einem «liturgischem Analphabetismus». Cousens, *Adult*, S. 3.
- 59 *Mischna Berura*, *Hilchot Schabbat*, 271, 4, zitiert aus der von Aharon Feldman and Aviel Orenstein herausgegebenen Ausgabe (Jerusalem 1980–2002), Übersetzung V. R. Die *Mischna Berura* bezieht sich dabei auf eine Bestimmung des Schulchan Aruch, in welcher explizit steht, dass Frauen stellvertretend für Männer Kiddusch machen können, weil Frauen und Männer dieselbe Verpflichtung gegenüber dem Gebot des Kiddusch haben. Orach Chaim, *Hilchot Kiddusch*, 271; vgl. Millen, *Social*, S. 182; vgl. auch Ross, *Expanding*, S. 275 f. In anderen Fällen hat Kagan zugunsten der Frau entschieden, beispielsweise in Bezug auf die Toralesung durch Frauen. *Mischna Berura*, *Hilchot Schabbat* 282, 3; Rhein, *Transforming*, S. 69.
- 60 Millen, *Social*, S. 181; Berkovits, *Women's Obligation*, S. 16; Rochelle Millen spricht in diesem Zusammenhang von «social convention disguised as halakhah». Millen, *Social*, S. 188. In der rabbinischen Literatur dienen Konzepte mit informellem Charakter umgekehrt aber auch dazu, Frauen vermehrt in die religiöse Praxis einzubeziehen. Ross, *Expanding*, S. 89. *Kevod haZibbur* ist unter anderem für das Thema Toralesung von Frauen relevant. In *bMegilla* 23a erklärt der Talmud: «Die Rabbiner lehrten: Jeder ist zu den sieben [die aus der Tora vorzulesen haben] zulässig, selbst ein Minderjähriger und selbst eine Frau; jedoch sagten die Weisen, eine Frau dürfe aus Achtung vor der Gemeinde [*Kevod haZibbur*] aus der Tora nicht vorlesen.» Rhein, *Transforming*, S. 69 f.

doxen jüdischen Gemeinden ist es in der Regel unüblich, dass Frauen in Anwesenheit von Männern Kiddusch machen.⁶¹

Eine Anpassung von auf sozialen Gegebenheiten vergangener Zeiten gründenden Minhagim ist grundsätzlich möglich, da sie halachisch meist nicht bindend sind. Darüber hinaus kann auch das Konzept von Kevod haBeriot (Würde des Menschen) zur Anwendung kommen. Dieses wird im Talmud als so wichtig beurteilt, dass dafür nötigenfalls ein Toragesetz ausser Kraft gesetzt werden kann.⁶² Der an der israelischen Bar-Ilan-Universität lehrende Talmud-Professor und Rabbiner Daniel Sperber kommt in einer Analyse von Kevod haBeriot zum Schluss, dass dieses mit Blick auf die Bedürfnisse und die Würde der jüdischen Frau im 21. Jahrhundert gegebenenfalls höher zu werten sei als Kevod haZibbur: «In sum, it seems to me that nowadays, in those communities where it is agreed that change within the normative halakhic framework should take place and that the absence of such change will be a source of pain and suffering to an important segment of the community, the principle of *kevod ha-beriyot* overcomes the stated principle of *kevod ha-tsibur*.»⁶³

Veränderungen von nicht mehr zeitgemässen Bräuchen berühren neben Traditionen und Gewohnheiten auch die bisherigen Machtverhältnisse: Für den Mann gilt es, von während Jahrhunderten gehüteten Privilegien Abschied zu nehmen und diese – nicht zuletzt auch unter dem Aspekt von Kevod haBeriot – mit der Frau zu teilen.⁶⁴ Der israelische Rechtsanwalt und Rabbiner Mendel Shapiro fordert deshalb dazu auf, die Bedürfnisse der jüdischen Frau des 21. Jahrhunderts ernst zu nehmen, und zwar auf halachischer Basis: «Their concerns should be addressed from the perspective of halakhah, and may not be dismissed simply because they make others uncomfortable.»⁶⁵ Und der Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz (1903–1994) mass der Notwendigkeit, die Stellung der jüdischen Frau zu verbessern, eine existenzielle Bedeutung zu: «The question of Women and Judaism is more crucial today than all the political problems of the people and its state. Failure to deal with it seriously threatens the viability of the Judaism of Torah and Mitzvoth in the contemporary world.»⁶⁶

61 In der Jüdischen Gemeinde Bern dürfen Mädchen, die das wünschen, anlässlich ihrer Bat-Mizwa die einleitenden Texte des Kiddusch sprechen; den eigentlichen Segensspruch sagt der Vater der Bat-Mizwa; vgl. den Abschnitt «Die Bat-Mizwa in drei Deutschschweizer Einheitsgemeinden» unten.

62 bBerachot 19b; Sperber, *Congregational*, S. 8 und 13; Leibowitz, *Status*, S. 129.

63 Sperber, *Congregational*, S. 14; vgl. dazu auch die oben zitierten Worte von Jechiel Jakob Weinberg.

64 Seidler-Feller, *Female*, S. 84.

65 Shapiro, *Qeri'at*, S. 50.

66 Leibowitz, *Status*, S. 128.

Jüdische Bildung

«Unfortunately, Jewish parents, even intelligent ones, felt that girls should not have the same education as boys – never mind the idea of a girl wanting to learn the Holy Tongue! That was certainly considered to be heresy, because «teaching a girl Torah is teaching her licentiousness». Our nation has paid dearly for that outmoded view. If our grandfathers and fathers, as spiritual leaders, had not adhered to that rule; if the Torah had been taught without distinction of sex; if both Jewish girls and boys had studied our Torah, culture, and customs; then how many thousands of Jewish mothers would have been saved from assimilation and conversion, along with the Jewish sons we lost because of the education they received from their assimilated mothers!»⁶⁷

Lange vor der feministischen Bewegung hat es Rabbiner und Poskim gegeben, die die rechtliche Stellung der jüdischen Frau als unzulänglich empfanden und zu verbessern versuchten.⁶⁸ Ein frühes Beispiel dafür ist die von den Tannaiten und Amoräern (rabbinische Gelehrte zur Zeit von Mischna und Gemara) eingerichtete Mitgift, durch welche die aufgrund des Toragesetzes nicht erbberechtigten Frauen einen Anteil am väterlichen Erbe erhielten.⁶⁹ Die Entwicklung aber, die die jüdische Identität und Religionspraxis der Frau am nachhaltigsten verändern sollte – ihre allmähliche Zulassung zum Studium der Tora und insbesondere der rabbinischen Literatur (Talmud Tora) –, hat ihren Ursprung im späten 18. Jahrhundert.⁷⁰ Vor dem Hintergrund der Aufklärung sowie der Haskala hatten die Maskilim (Vertreter der Haskala) in Deutschland damals begonnen, sich der Bildung jüdischer Mädchen anzunehmen. Ein halbes Jahrhundert später eröffnete der orthodoxe Rabbiner Samson Raphael Hirsch jüdische Primarschulen für Jungen und Mädchen.⁷¹ 1918 gründete Sarah Schenirer in Krakau die erste Beit-Ja'akow-Schule für Mädchen und legte damit den Grundstein für eine orthodoxe jüdische Bildungsinstitution, die zwei Jahre vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in Ost- und Mitteleuropa in 250 Schulen insgesamt 38 000 Schülerinnen zählte.⁷² Die jüdischen Fächer für Mädchen beinhalteten in den Schulen Hirschs und Schenirers neben Tora und Hebräisch

67 Rakovsky, *My Life*, S. 26 f.; das Zitat in Puah Rakovskys (1865–1955) Aussage bezieht sich auf mSota 3,4.

68 Hauptman, *Rereading*, S. 4; Wallach-Faller, *Veränderungen*, S. 154.

69 Vgl. zum Beispiel mKetuwot 6,2 f., bKetuwot 52b; Hauptman, *Rereading*, S. 177 f.

70 Das Studium der Tora war für Frauen seit Maimonides' Kommentar zu mSota 3,4 im 12. Jahrhundert grundsätzlich möglich. Handelsman, *Women*, S. 147.

71 Zolty, *Children*, S. 235 f. Hirsch (1808–1888) gilt als Begründer der Neoorthodoxie.

72 Weissman, *Bais Yaakov*, S. 142 f. Sarah Schenirer (1883–1935) ist in einem chassidischen Um-

auch Halacha.⁷³ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schliesslich wurde für orthodoxe Mädchen und Frauen auch das Talmudstudium ohne Wenn und Aber zur Realität: Ab den siebziger Jahren sind in Israel und später auch in den USA einzelne Institutionen für Frauen entstanden, deren Curriculum eine uneingeschränkte, sich am Modell der Jeschiwot (Talmudhochschulen für Männer) orientierende jüdische Bildung umfasst.⁷⁴ Die Radikalität dieser Entwicklung lässt sich aus der Gegenüberstellung zweier Aussagen ablesen, zwischen welchen fast 2000 Jahre liegen. «Wenn jemand seine Tochter Tora lehrt, ist es so, als lehrte er sie Ausgelassenheit [tiflut]», so überliefert zum einen die Mischna eine Äusserung Rabbi Eliesers.⁷⁵ Ihre Bildung auf einem minimalen Niveau zu halten, heisse, sie Ausgelassenheit (tiflut) zu lehren, sagte zum anderen Menachem M. Schneerson, Oberhaupt der Chabad-Bewegung, im Jahre 1981.⁷⁶ Dasselbe Argument, mit welchem Talmud Tora für die jüdische Frau einst verhindert worden war – die Verleitung zur «Ausgelassenheit» –, diene nun dazu, die Frau an einem immer breiteren Spektrum jüdischer Bildung teilhaben zu lassen. Auch wo Mädchen und Frauen zu Beginn des 21. Jahrhunderts keinen uneingeschränkten Zugang zu Talmud Tora erhalten – dies gilt insbesondere für das charedische Judentum⁷⁷ –, werden die Bedeutung jüdischer Bildung und das Bestreben, Mädchen und Frauen daran teilhaben zu lassen, nicht grundsätzlich infrage gestellt.

Die Notwendigkeit einer allmählichen Öffnung von Talmud Tora für Mädchen und Frauen bildete sich nach der Einführung des Schulobligatoriums im Europa des 19. Jahrhunderts heraus.⁷⁸ Die jüdischen Frauen verfügten in der Folge

feld aufgewachsen und wurde von chassidischen Rabbinern in ihrem Vorhaben unterstützt. Zolty, Children, S. 278 f.

73 Zolty, Children, S. 237 f. und 292 f.

74 Fishman, Comparative Reflections, S. 2; Greenberg, Women, S. 47; Ross, Expanding, S. 72. Die erste entsprechende Institution war 1976 Michlelet Beruria in Jerusalem. Ross, Expanding, S. 72. Vorreiter waren das 1954 an der New Yorker Yeshiva University (YU) gegründete Stern College for Women und das 1970 ebenfalls an der YU eröffnete Beit Midrasch für Frauen. Halpern/Safrai, Jewish, S. 6; Ross, Expanding, S. 31 und 71. In Europa gibt es keine vergleichbaren Institutionen für orthodoxe jüdische Frauen. In der Schweiz gibt es für Frauen nicht in allen jüdischen Gemeinden Möglichkeiten, Gemara zu lernen.

75 mSota 3,4; der in der Mischna Sota 3,4 und in dessen Auslegungen verwendete hebräische Begriff «tiflut» wird häufig in einen sexuellen Kontext gestellt; vgl. dazu Rhein, Talmud Tora, S. 8 f. und 59 f.

76 «[...] if one keeps their learning on a minimal level, *that* is teaching them tiflut, trivia»: aus einem Gespräch zwischen Schneerson (1902–1994) und dem Rabbiner der Belzer-Bewegung, 10. März 1981; englische Übersetzung aus dem Jiddischen zitiert aus Handelman, Women, S. 152.

77 Ross, Expanding, S. 30 f.

78 In der Schweiz wurde der Besuch des Primarschulunterrichts 1874 in der Bundesverfassung verankert und ist seither in allen Kantonen für Jungen und Mädchen obligatorisch. Grunder, Schulwesen.

zwar über eine gute allgemeine säkulare Bildung, jedoch nur über ein geringes jüdisches Wissen. Rabbiner wie Samson Raphael Hirsch oder Israel Meir Hakohen Kagan plädierten für die Öffnung von Talmud Tora für Mädchen und Frauen, um so deren jüdische Identität zu stärken und eine drohende Hinwendung zu nichtjüdischen Werten und eine damit verbundene Assimilation zu verhindern.⁷⁹

Ähnliche Gründe wie Hirsch oder Kagan hatten orthodoxe Rabbiner und Lehrpersonen, die ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Feiern der Bat-Mizwa als ein Pendant zur Bar-Mizwa zu propagieren begannen: Ihr Ziel war es, die jüdische Identität von Mädchen und Frauen zu stärken und sie damit auch für das orthodoxe Judentum zu begeistern.⁸⁰

Neue Berufe im Judentum der Gegenwart

«It seems clear that the issue involved in considering the ordination of women is not *halakhic* but attitudinal. The sources that have been adduced to support a woman's ordination are familiar to all broad-minded students of Halakhah. Equally clear is the absence of any serious halakhic barrier to a woman's functioning as a rabbi.»⁸¹

In den Jahrzehnten seit der Entstehung der ersten Bildungsinstitutionen, die orthodoxen jüdischen Mädchen und Frauen uneingeschränkten Zugang zu den rabbinischen und halachischen Grundlagen gewähren, haben sich für sie insbesondere in Israel und in den USA neue berufliche Optionen eröffnet.⁸² Dazu

79 Halpern/Safrai, *Jewish*, S. 5; Zolty, *Children*, S. 67; vgl. auch Hyman, *Gender*, S. 60 und 149 f.; Rhein, *Talmud Tora*, S. 22 f.

80 Vgl. Abschnitt «Die Bat-Mizwa im 20. und 21. Jahrhundert» unten. Das gilt auch für andere Bereiche der Religionspraxis. Deshalb plädierte beispielsweise der Rabbiner Aharon Soloveitchik (1917–2001) dafür, Frauen nicht vom Sprechen des Trauerkaddischs abzuhalten: «Nowadays, [...] if Orthodox rabbis prevent women from saying Kaddish when there is a possibility for allowing it, it will strengthen the influence of Reform and Conservative rabbis. It is therefore forbidden to prevent daughters from saying Kaddish.» Aharon Soloveitchik: *Od Yisrael Beni Hai*, Nr. 21, S. 100, zitiert aus Wolowelsky, *Women*, S. 93. Im Gegensatz zum Kaddisch zwischen den Gebetsteilen wird das Kaddisch der Trauenden nicht vom Vorbeter, sondern von den Trauernden gesagt. *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 11, S. 695 f.

81 Seidler-Feller, *Female*, S. 79; vgl. auch Klapheck, *Fräulein*, S. 106 f.

82 Frauen in liberalen und konservativen Institutionen hatten seit dem frühen 20. Jahrhundert Zugang zur gesamten rabbinischen Literatur. Dennoch konnten sie das erworbene Wissen erst seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts auch in klassischen jüdischen Männerberufen einsetzen. Als vermutlich erste Talmud-Professorin ist zum Beispiel die 1943 in New York geborene Judith Hauptman seit 1973 am Jewish Theological Seminary (konservatives Judentum) tätig. Nadell, *Women*, S. 202 f. Trotz des in den vergangenen Jahrzehnten erfolg-

gehört die Tätigkeit der Jo'ezet Halacha, die als Fachfrau für Taharat haMischpacha Frauen berät. In Israel gibt es seit Ende der neunziger Jahre Jo'azot Halacha. In ihrer zweijährigen Ausbildung am Jerusalemer Nishmat-Institut (Jerusalem Center for Advanced Torah Study for Women) studieren die Frauen die halachische Literatur ihres Fachgebietes, werden psychologisch geschult und erwerben medizinische Kenntnisse in den Bereichen Gynäkologie und Sexualität.⁸³ Nishmat-Gründerin und -Direktorin Chana Henkin schuf diese Ausbildung, weil sie beobachtet hatte, dass viele orthodoxe jüdische Frauen es nicht wagten, sich mit intimen Fragen an einen Rabbiner zu wenden: «In order to meticulously observe the Halakha», so Henkin, «women need women!»⁸⁴ Ein anderes neues Berufsfeld jüdischer Frauen ist das Rabbinat. Der Ordination von Rabbinerinnen ab 1972 am liberalen Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (HUC-JIR) in Cincinnati, Ohio, und ab 1985 am konservativen Jewish Theological Seminary in New York war in beiden Bewegungen ein jahrzehntelanges Ringen vorausgegangen, und im orthodoxen Judentum ist dieser Prozess noch nicht abgeschlossen.⁸⁵ Die Argumente liberaler und konservativer Exponenten gegen die Ordination von Frauen waren kaum je halachischer Natur.⁸⁶ Vielmehr standen die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau sowie der während Jahrhunderten üblicherweise der Frau zugewiesene häusliche Aufgabenbereich, der sich nicht mit der Tätigkeit eines Rabbi-

ten radikalen Wandels ist der Zugang von Frauen zu jüdischem Lernen und Wissen allerdings auch im 21. Jahrhundert noch nicht mit jenem der Männer vergleichbar. Insbesondere fehlt es zurzeit noch an Vorbildern: an Frauen zum Beispiel, die in jüdischen Schulen Talmud unterrichten oder in jüdischen Gemeinden bedeutende Ämter einnehmen. Zlochower, *Reflections*, S. 12.

83 Henkin, *Yoatzot*, S. 17.

84 Henkin, *Women and the Issuing*, S. 286. Chana Henkin betont, dass Jo'azot Halacha weder Rabbiner ersetzen noch beabsichtigen, Rabbinerinnen zu werden. Henkin, *Yoatzot*, S. 17; Henkin, *Women and the Issuing*, S. 287.

85 Nadell, *Women*, S. 61 f. Als erste ordinierte Rabbinerin gilt gemeinhin Regina Jonas (1902–1944). Der Absolventin der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wurde im Dezember 1935, fünf Jahre nach Studienabschluss, vom liberalen Rabbiner Max Diemann eine Privatordination verliehen. Klapheck, *Fräulein*, S. 254; vgl. auch Nadell, *Women*, S. 115. In den beiden liberalen jüdischen Gemeinden der Schweiz, der *Communauté Israélite Libérale de Genève (GIL)* und der *Jüdischen Liberalen Gemeinde Or Chadash Zürich (JLG)*, amtierte bisher keine Frau im Rabbinat. Anlässlich der Suche nach einem Nachfolger für Rabbiner Tovia Ben-Chorin hatte die JLG-Rabbinerwahlkommission 2005 geplant, der Gemeinde je eine Kandidatin und einen Kandidaten zu präsentieren, was aber schliesslich, so die damalige Gemeindepräsidentin Nicole Poëll, aufgrund der Bewerbungslage nicht möglich gewesen sei. Telefonische Auskunft von JLG-Präsidentin Nicole Poëll, im Amt bis Frühling 2010, 14. August 2009.

86 Als halachisches Argument diene vor allem das Entbundensein der Frau von mehreren zeitgebundenen Mizwot und die damit zusammenhängende Schwierigkeit, diese Gebote stellvertretend für den Mann wahrzunehmen. Nadell, *Women*, S. 66 f. und 205 f.

ners verbinden lasse, im Vordergrund der Debatte. Auch Rabbiner, die offen bekannten, dass die Halacha kein Hindernis für die Ordination von Frauen sei, zeigten sich zurückhaltend; sie argumentierten beispielsweise damit, dass die Zeit noch nicht reif sei für Frauen im Rabbinat.⁸⁷ Als sich ab den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mehrere Studentinnen des Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion für einen Zugang zum Rabbinat einzusetzen begannen, wuchs der Druck auf die Institutsleitung.⁸⁸ Hinzu kam, dass seit den fünfziger Jahren Frauen zunehmend berufstätig waren. Auch die Tatsache, dass es damals in den USA zu wenig ausgebildete Rabbiner gab, beeinflusste die sich wandelnde Haltung gegenüber der Ordination von Frauen.⁸⁹

Auch im orthodoxen Judentum stehen bei der Ablehnung der Frauenordination nicht halachische Gründe im Vordergrund, wie die oben zitierte Aussage des orthodoxen Rabbiners Chaim Seidler-Feller veranschaulicht.⁹⁰ Bisher hat noch keine orthodoxe Institution einer Frau den Rabbinerintertitel verliehen. Zwar gibt es zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit Mimi Feigelson, Eveline Goodman-Thau und Haviva Ner-David mindestens drei Frauen mit einer von einem orthodoxen Rabbiner verliehenen Privatordination,⁹¹ doch weil Rabbiner ihre Smicha (Ordination) in der Regel von einer Bildungsinstitution erhalten, werden unabhängig davon verliehene Privatordinationen häufig nicht als gleichwertiges Prädikat anerkannt.⁹²

Zunehmend werden in orthodoxen jüdischen Gemeinden aber einzelne rabbinische Aufgaben von Frauen wahrgenommen. In den USA beispielsweise gibt es Frauen, die als Gemeindepraktikantin (Congregational Intern) oder religiöse Beraterin (Madricha Ruchanit) arbeiten und in dieser Funktion mit Ausnahme halachischer Entscheidungen, ritueller Funktionen im Gottesdienst

87 Ebd., S. 88.

88 Ebd., S. 118 f. und 147 f.

89 Ebd., S. 131 f. und 146 f.

90 Seidler-Feller, *Female*, S. 79.

91 1994 wurde die damals 31-jährige Israelin Mimi Feigelson von Shlomo Carlebach ordiniert, 2000 die 1934 in Wien geborene und in Israel lebende Eveline Goodman-Thau von Jonathan Chipman sowie 2006 die 36-jährige, in New York aufgewachsene und ebenfalls in Israel lebende Haviva Ner-David von Aryeh Strikovsky. Hein, *History. Anzeichen für eine offenere Haltung gegenüber orthodoxen Rabbinerinnen* könnte der Umstand sein, dass Mimi Feigelson im Juni 2009 als Gastreferentin am orthodoxen Institut Drisha in New York lehrte und im Programm mit dem Titel «Reb» (Kurzform des jiddischen «Rebbe» [Rabbiner]) aufgeführt war. E-Mail-Newsletter des Drisha Institute vom 4. Juni 2009. Hauptberuflich unterrichtet Feigelson am konservativen Rabbinerseminar American Jewish University in Los Angeles und trägt auch dort den Titel Reb, www.ajula.edu beziehungsweise <http://academics.ajula.edu/Default.aspx?id=6277> (31. Dezember 2012). Haviva Ner-David bezeichnete sich in einem 2009 erschienenen Artikel als «post-denominational rabbi». Ner-David, *Feminism*, S. 313. Zu Rabba Sara Hurwitz vgl. den nächsten Abschnitt.

92 Für eine kritische Betrachtung der Privatordination vgl. Plaut/Washofsky, *Teshuvot*, S. 133 f.

sowie des Einsitzes im Rabbinatsgericht (Beit Din) alle Aufgaben eines Rabbiners wahrnehmen.⁹³

Neue Wege beschreitet die ehemalige Madricha Ruchanit Sara Hurwitz: Im März 2009 verlieh ihr Avi (Avraham) Weiss, Rabbiner der orthodoxen Gemeinde Hebrew Institute of Riverdale (HIR) in New York, den Titel Maharat (Manhiga hilchatit ruchanit toranit; Oberhaupt für Halacha, Spiritualität und Tora).⁹⁴ Seither ist Hurwitz als eine von drei HIR-Rabbinern tätig und nimmt die meisten im Rabbinat anfallenden Aufgaben wahr.⁹⁵ Damit wird zum ersten Mal eine Frau von einer orthodoxen jüdischen Gemeinde als Rabbinerin beschäftigt.⁹⁶ Im Vorfeld der Zeremonie haben verschiedene Rabbiner die Titelverleihung mit Blick auf die halachischen Grundlagen reflektiert und kommentiert. Einer von ihnen, Yoel Bin-Nun, ehemaliger Leiter der Talmudhochschule Yeshivat Kibbutz HaDati in Ein Tzurim, Israel, erklärte: «[...] an *Isha Hakhama* can teach and instruct, according to all of the opinions, and a community can accept upon themselves an *Isha Hakhama* as their teacher (*Morah*) in Torah, in all of the regular roles of a community and synagogue rabbi, and there is no aspect of suspicion or prohibition, even according to the strict positions in Halakha on this issue. And in any case it is clear that there is no concern in this, not from the aspect of «positions of power» [...] for a woman, since they accepted her upon them, and not from a modesty (*tzniut*) perspective, since we are discussing suitable and wise women, who know the boundaries of *tzniut*.»⁹⁷

Zehn Monate später, im Januar 2010, wandelte Avi Weiss Hurwitz' Titel in Rabba um (weibliche Form des hebräischen «Raw», Rabbiner), weil sich, so Weiss, der Begriff Maharat in der Praxis nicht bewährt habe.⁹⁸ Der neue Titel

93 Sie beraten beispielsweise Gemeindemitglieder in halachischen Fragen, sind seelsorgerisch tätig, halten Predigten und unterrichten. Hurwitz, Rabbanit, S. 10; Brojde, Orthodox.

94 Bin-Nun et al., Responsa, S. 23 f.

95 Nussbaum Cohen, Woman «Rabba». Im Gegensatz zu ihren Kollegen ist Hurwitz nicht Teil des Rabbinatsgerichts und leitet keine Gottesdienste; Letzteres ist traditionell Aufgabe des Vorbeters oder Kantors.

96 Bin-Nun et al., Responsa, S. 20 f.; Hurwitz, Orthodox, S. 144. Weiss begrüßte Hurwitz anlässlich der Ordinationsfeier als «officially becoming part of the religious leadership of Israel». Bin-Nun et al., Responsa, S. 24. Die Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA) spricht in einer Medienmitteilung von der «ordination of Sara Hurwitz as a full member of the Orthodox clergy». JOFA Celebrates New Orthodox Female Clergy, Medienmitteilung vom 20. Mai 2009, www.jofa.org/pdf/JOFA%20Press%20Release.pdf (31. Dezember 2012); vgl. auch www.hir.org/aboutus.html (15. Juli 2009) beziehungsweise www.thebayit.org/contact-us.html (31. Dezember 2012).

97 Bin-Nun et al., Responsa, S. 6. Ischa chachama: weise Frau; Zni'ut: Bescheidenheit und damit zusammenhängende Kleider- und Verhaltensvorschriften. Henkin, Understanding Tzniut, S. 11 f.; vgl. auch Henkin, Women and the Issuing, S. 283 f.

98 Wiener, Todah.

führte zu keiner Veränderungen von Hurwitz' Funktion und Tätigkeiten in ihrer Gemeinde HIR. Dennoch löste dessen Verwendung innerhalb der jüdischen Orthodoxie der USA eine Kontroverse aus. Die Argumentation gegen den Begriff Rabba basierte auch hier auf kulturellen und gesellschaftlichen Konventionen.⁹⁹

Frauen-Minjan und Partnership-Minjan

«In the world at large I call myself, and am called, a Jew. But when, on the Sabbath, I sit among women in my traditional shul and the rabbi speaks the word ‹Jew›, I can be sure that he is not referring to me. For him, ‹Jew› means ‹male Jew›.

[...] My own synagogue is the only place in the world where I am not named Jew.»¹⁰⁰

Die Synagoge ist ein Ort, in welchem sich jüdische Identität manifestiert und ausdrücken lässt.¹⁰¹ Gesellschaftliche Veränderungen sowie Zugang zu dem Wissen, auf dem die rabbinischen Entscheidungskompetenzen gründen, haben bei vielen jüdischen Frauen den Wunsch nach einer aktiveren Rolle in der Synagoge genährt.¹⁰² Während im 21. Jahrhundert die Frau in den liberalen und in den meisten konservativen jüdischen Gemeinden dem Mann gleichgestellt

99 Die Ordination von Frauen komme, so wurde unter anderem argumentiert, einem Bruch mit der jüdischen Tradition gleich, und Gemeinden, die eine Rabbinerin beschäftigten, bewegten sich ausserhalb der Orthodoxie. Nussbaum Cohen, Woman «Rabba». Vgl. auch Yehuda Henkins Argumentation gegen den Einbezug von Frauen in die Toralesung im unten stehenden Abschnitt «Frauen-Minjan und Partnership-Minjan». Der vom Verband Rabbinical Council of America (RCA) auf Avi Weiss ausgeübte Druck wurde schliesslich so gross, dass dieser im März 2010 erklärte, künftig keinen weiteren Frauen den Titel Rabba zu verleihen. An der 2009 von Weiss gegründeten Bildungsinstitution Yeshivat Maharat, die orthodoxe Frauen auf die Ordination vorbereitet, erhalten die Absolventinnen den Titel Maharat. Die ersten drei haben im Juni 2013 abgeschlossen, yeshivatmaharat.org; yeshivatmaharat.org/in-the-news (24. Juni 2013).

100 Ozick, Notes, S. 125. Shul (jiddisch für Synagoge). Rund ein Jahrzehnt später, 1994, beurteilte die in Kanada lebende Religionswissenschaftlerin, Feministin und orthodoxe Jüdin Norma Baumel Joseph die Situation ganz anders. Mit Blick auf die Gestaltung der Bat-Mizwa-Feiern erklärte sie: «No longer invisible, girls have a variety of opportunities to publicly proclaim: ‹Today, I am a Jew›.» Joseph, On Becoming, S. 93.

101 Grossman/Haut, Introduction, S. 3; Ross, Expanding, S. 28. Mit Blick auf die traditionelle passive Rolle der Frau in der Synagoge erklärt Chana Safrai: «[...] minimizing activity in the synagogue is tantamount to repression from Jewish social life and worship.» Safrai, Traditional, S. 65 f.

102 Chana Kehat, Gründerin des orthodox-feministischen Frauenforums Kolech in Jerusalem, beobachtet, dass sich die jüdische Identität der Frauen in der Diaspora besonders stark im

ist,¹⁰³ befindet sich das orthodoxe Judentum mitten in einem Prozess, in welchem die Rolle der Frau in der Religionspraxis neu definiert wird.

Auf der Suche nach einem gemeinschaftlichen spirituellen Ausdruck unter Berücksichtigung der Halacha haben sich orthodoxe Frauen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in allen Teilen der Welt zu Betgruppen zusammengeschlossen.¹⁰⁴ Obwohl diese Initiativen häufig als Frauen-Minjan bezeichnet werden, enthalten sie keine Gebetsteile mit öffentlichem Charakter (Dewarim sche-biKedduscha), weil, so die weit verbreitete Auffassung, nur zehn Männer, nicht aber zehn Frauen einen Minjan bilden können.¹⁰⁵ In orthodoxen Frauenbetgruppen wird aus der Tora gelesen, aber auf die im Gottesdienst vor und nach der Lesung üblichen Segenssprüche verzichtet.¹⁰⁶

Blu Greenberg, Gründerin der Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA), betonte zu Beginn der achtziger Jahre, dass Frauenbetgruppen nicht mehr als eine Übergangslösung sein sollten.¹⁰⁷ 1990 plädierte Eliezer Berkovits (1908 bis 1992) für eine halachische Diskussion vollwertiger Frauen-Minjanim. Der Grund, weshalb Frauen vom Minjan des Gemeindegottesdienstes¹⁰⁸ ausgeschlossen seien, liege, so der orthodoxe Rabbiner, in der gebotenen räumlichen Trennung der Geschlechter. Deshalb solle die Möglichkeit eines separaten Frauen-Minjan inklusive Dewarim sche-biKedduscha geprüft und in Betracht gezogen werden.¹⁰⁹ Noch älter ist ein Responsum des ehemaligen aschkenasischen Oberrabbiners Israels Shlomo Goren (1917–1994) zu einer Anfrage aus Baltimore: Darin erlaubte er 1974 die Durchführung eines Frauen-

synagogalen Bereich manifestiere und die Forderung nach einem Einbezug deshalb ausgeprägter sei als in Israel, wo der Schwerpunkt auf Talmud Tora liege. Kehat, Feminist, S. 212 f.

103 Im liberalen und konservativen Judentum erstreckte sich der Weg zur Gleichstellung und insbesondere auch zu deren Umsetzung über viele Jahrzehnte. Geffen Monson, Impact, S. 233 f.; Grossman/Haut, Introduction, S. 3 f.

104 Ross, Expanding, S. 73. In der Schweiz sind Frauenbetgemeinschaften wenig verbreitet; in der jüdischen Gemeinde Bern (JGB) trifft sich eine Gruppe von Frauen mehrmals pro Jahr am Schabbat zu einem Frauen-Minjan für den nachmittäglichen Mincha-Gottesdienst. Telefonische Auskunft von Sara Kviat Bloch, Mitglied der Gründungsgruppe, 14. August 2009.

105 Haut, Women's, S. 140f. Grosse Beachtung wird dabei einem 1984 veröffentlichten Responsum des Rabbiners und Poseks (Posek: rabbinische Autorität, die halachische Entscheidungen trifft) Moshe Feinstein (1895–1986) geschenkt, in welchem er Frauenbetgemeinschaften guthiess, sofern sie keine Minjanim seien. Haut, Women's, S. 146. Im liberalen Judentum sind Frauen seit Mitte des 19. Jahrhunderts gleichwertige Mitglieder des Minjan, im konservativen Judentum seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Rhein, Gebet, S. 335 f. Das Frauen-Minjan der JGB beinhaltet auch Dewarim sche-biKedduscha.

106 Weiss, Women, S. 80f. Die Kriat haTora mit Segenssprüchen erfordert die Anwesenheit eines Minjan.

107 Greenberg, Women, S. 9 und 93.

108 Berkovits verwendet hier nicht den Begriff Minjan, sondern spricht von «tefillah be-tzibbur (communal prayer)». Berkovits, Jewish, S. 83.

109 Ebd.

Minjan inklusive Dewarim sche-biKedduscha, zog das hoch umstrittene Responsum allerdings 1989 wieder zurück.¹¹⁰ Für heftige Diskussionen sorgte auch der 2003 veröffentlichte Ansatz Yoel Bin-Nuns, der weit über Frauenbetgruppen hinaus von Bedeutung ist: Die jüdische Frau des 21. Jahrhunderts stelle, so Bin-Nun, eine neue halachische Kategorie einer vom Vater beziehungsweise Ehemann unabhängigen Frau (Bat chorin), dar. Deshalb könne sie auch Gebote, zu welchen sie nicht verpflichtet ist, auf sich nehmen und ein reguläres Frauen-Minjan inklusive Dewarim sche-biKedduscha bilden.¹¹¹

Neben Frauenbetgruppen entstehen seit Anfang des 21. Jahrhunderts sogenannte Partnership-Minjanim.¹¹² Diese orthodoxen Betgemeinschaften orientieren sich unter Berücksichtigung der Halacha und deren Grenzen an der Gleichstellung von Mann und Frau. Eine der ersten Betgemeinschaften nach diesem Modell, Shira Hadasha in Jerusalem, stellt sich auf ihrer Website folgendermaßen vor:¹¹³ «We are attempting to create a religious community that embraces our commitment to halakhah, tefillah and feminism. This goal is an ongoing challenge. [...] Shira Hadasha tries to answer the growing need of many religious women and men to readdress the role of women in the synagogue. The gap between our social and ethical values and our synagogue lives is something that we see as compromising our religious integrity. Therefore our shul embraces as a religious value the inclusion of both men and women in leadership and ritual participation within the framework of halakhah.»¹¹⁴

Auf den ersten Blick unterscheiden sich Partnership-Minjanim nicht von anderen orthodoxen Betgemeinschaften: Männer und Frauen sitzen durch eine Mechiza voneinander getrennt, verheiratete Frauen tragen die gebotene Kopfbedeckung. Doch auch Frauen leiten jene Teile des Gottesdienstes, die keine Dewarim sche-biKedduscha enthalten, lesen aus der Tora und werden zur Tora aufgerufen. In manchen Partnership-Minjanim wird darüber hinaus mit dem

110 Frimer, *Women's Prayer*, S. 7f.; Haut, *Women's*, S. 140f. Goren bezieht sich in seinem Responsum, das er nie publiziert hat, auf die Meinung von Rabbenu Tam, einem Gelehrten aus dem 12. Jahrhundert, wonach Frauen über Gebote, zu welchen sie nicht verpflichtet sind, die sie aber freiwillig einhalten, den entsprechenden Segensspruch sprechen dürfen. Da der Name Gottes nicht umsonst ausgesprochen werden darf, gilt ein Sprechen von Gebeten, zu welchen eine Person nicht verpflichtet ist, in der rabbinischen Literatur als problematisch.

111 Ross, *Expanding*, S. 236f.; Frimer, *Guarding*, S. 94f. Blu Greenberg beobachtet seit dem frühen 21. Jahrhundert unter Frauen eine vermehrte Diskussion über Dewarim sche-biKedduscha in Frauenbetgruppen. Greenberg, *Introduction*, S. 28.

112 Der Begriff Partnership-Minjan wird von der JOFA verwendet, nicht aber von allen auf diesem Modell basierenden Betgemeinschaften.

113 Shira Hadasha gibt es seit 2002. Ähnliche Initiativen gab es zuvor am Pardes Institute in Jerusalem sowie an den hohen Feiertagen (Rosch Haschana und Jom Kippur) am Drisha Institute in New York. Hartman, *Feminism*, S. 139.

114 www.geocities.com/shira_hadasha (7. Juli 2009; nicht mehr online) beziehungsweise www.oocities.org/shira_hadasha (31. Dezember 2012); vgl. auch www.shirahadasha.org.il.

Gottesdienst erst begonnen, wenn zehn Männer *und* zehn Frauen anwesend sind.¹¹⁵ Partnership-Minjanim stützten sich vor allem auf eine 2001 veröffentlichte halachische Untersuchung von Mendel Shapiro zum Thema Toralesung durch Frauen. Wo die Mitglieder einer Betgemeinschaft oder einer jüdischen Gemeinde die Option, Frauen in die Toralesung einzubeziehen, thematisieren und sich darüber einig werden, spreche, so Shapiros Analyse, aus halachischer Sicht nichts gegen eine entsprechende Praxis.¹¹⁶

Partnership-Minjanim basieren auf einem Anliegen von Frauen *und* Männern: Gemeinsam beschreiten sie neue Wege und besuchen den Gottesdienst – zusammen mit den Kindern – als Familie.¹¹⁷ Weltweit gibt es knapp zwei Dutzend Partnership-Minjanim. Deren Philosophie und Praxis hat unter orthodoxen Rabbinern und Laien Kritik und kontroverse Diskussionen ausgelöst.¹¹⁸ Yehuda H. Henkin beispielsweise lehnt den Einbezug von Frauen in die Toralesung unter anderem deshalb ab, weil ein Rütteln an der seit Jahrhunderten von Männern praktizierten Tradition einen Beigeschmack von Feminismus und liberalem Judentum habe.¹¹⁹ Die Bedrohung, die Innovationen wie Partnership-Minjanim darstellen können, veranschaulicht eine Aussage Henkins aus dem Jahr 2001: «Regardless of the arguments that can be proffered to permit women's *aliyyot* today – that *kevod ha-tzibbur* can be waived, that it does not apply today when everyone is literate, that it does not apply when the *olim* rely on the (male) *ba'al qeri'ah* and do not themselves read – women's *aliyyot* remain outside the consensus, and a congregation that institutes them is not Orthodox in name and will not long remain Orthodox in practice.»¹²⁰

Henkin hält eine Öffnung der Toralesung für Frauen, obwohl halachisch machbar, in einem über einen privaten Kreis hinausgehenden Rahmen für verfrüht und fürchtet, dass ein solcher Schritt die jüdische Orthodoxie spalten könnte. Angst bereitet auch, dass ein Einbezug von Frauen in die Kriat haTora weitere Innovationen im Bereich der Religionspraxis auslösen könnte. Die ab-

115 Ross, *Expanding*, S. 237. Dieses Vorgehen hat symbolischen Charakter, die Frauen sind nicht Teil des eigentlichen Minjans.

116 Shapiro, *Qeri'at*, S. 52.; vgl. auch Rhein, *Transforming*, S. 69f. Der Talmud lässt, wie oben erwähnt, die Möglichkeit zu, Frauen in die Toralesung einzubeziehen (bMegilla 23a).

117 Hartman, *Feminism*, S. 133.

118 www.jofa.org/Resources/Partnership_Minyanim (31. Dezember 2012); Ross, *Expanding*, S. 96f.

119 Shapiro, *Qeri'at*, S. 34f. Umgekehrt argumentierten Israel Meir Hakohen Kagan in Bezug auf Talmud Tora für Frauen oder Aharon Soloveitchik in Bezug auf Kaddisch sprechende Frauen: Das Zulassen von halachisch möglichen Änderungen diene dazu, die jüdische Identität der Frau zu stärken und trage so dazu bei, eine mögliche Hinwendung zu liberalem oder konservativem Judentum zu verhindern. Zolty, *Children*, S. 67; Wolowelsky, *Women*, S. 93.

120 Henkin, *Qeri'at*, S. 6. Olim: Personen, die zur Tora aufgerufen werden; Ba'al qeri'ah: Vorleser; vgl. auch Anm. 99.

lehrende Haltung Henkins und anderer Rabbiner führt auf der einen Seite zu einer gewissen Isolation von Gemeinschaften wie Shira Hadasha. Auf der anderen Seite lässt sich ein wachsendes Interesse an solchen Gruppen sowie an ihren Überlegungen und halachischen Argumentationen beobachten.

Religiöse Mündigkeit in der rabbinischen Literatur

«Derselbe [Jehuda ben Tema] spricht ferner: Mit fünf Jahren [ist er alt genug] für [das Studium der] Schrift, mit zehn Jahren für [das Studium der] Mischna, mit dreizehn für [die Pflicht der] Gebote, mit fünfzehn für [das Studium des] Talmud, mit achtzehn für die Heirat, mit zwanzig für das Streben [Berufswahl], mit dreissig zur Kraft, mit vierzig zur Einsicht, mit fünfzig zum Rat[geben], mit sechzig zum Alter [...].»¹²¹

Die Mischna beschreibt in Awot 5, 21 den Beginn der religiösen Mündigkeit im Alter von dreizehn Jahren als eine mehrerer Zäsuren im Lebensreigen eines Mannes. Die Tora überliefert, dass Abraham den Eintritt seines Sohnes Isaak in einen neuen Lebensabschnitt – das Ende der Kleinkindzeit, in der er von Sara gestillt wurde – mit einem Festmahl beging.¹²² Doch weder die Tora noch der Talmud enthalten Hinweise auf Festmahle oder Feiern anlässlich der beginnenden religiösen Mündigkeit von Heranwachsenden.¹²³ Auch der im Midrasch Bereschit Rabba (5. Jahrhundert) überlieferte Segensspruch «Baruch schePetarani», den ein Vater nach Vollendung des dreizehnten Lebensjahrs seines Sohnes sagen soll – «Gelobt seist du, Gott, der mich nun der Verantwortlichkeit für denselben überhoben hat»¹²⁴ –, hatte sich erst viele Jahrhunderte später zu einem verbreiteten Ritual entwickelt.¹²⁵ Halachisch braucht es für den Eintritt in die religiöse Mündigkeit denn auch keinerlei Feierlichkeiten.¹²⁶

Zum Alter der religiösen Mündigkeit der Frau und des Mannes äussern sich Mischna und Gemara mehrfach. In Nidda 5, 6 etwa erklärt die Mischna, dass Gelübde eines Mädchens ab dem Alter von zwölf Jahren und einem Tag sowie Gelübde eines Jungen ab dem Alter von dreizehn Jahren und einem Tag gül-

121 mAwot 5, 21; die Aussage wird von manchen Kommentatoren Schmu'el haKatan zugeschrieben. Mischnajot, Bd. 4, S. 359.

122 Gen 21, 8.

123 Brown, Bat Mitzvah, S. 232; Katz, Halakhic Aspects, S. 23.

124 Bereschit Rabba 63 zu Gen 25, 27; Stemberger, Einleitung, S. 310; Ellinson, Women, S. 281 f.

125 Brown, Bat Mitzvah, S. 232.

126 Joseph, Ritual, S. 237. Bar-Mizwa-Feiern, wie sie in der Neuzeit gebräuchlich sind, haben sich seit dem späten Mittelalter entwickelt. Katz, Halakhic Aspects, S. 23.

tig seien.¹²⁷ Maimonides leitet daraus ab, dass das Mädchen bis zum Alter von zwölf und der Junge bis zum Alter von dreizehn Minderjährige (K'tana/Tinoket beziehungsweise Katan/Tinok) seien.¹²⁸ Im ausserkanonischen mittelalterlichen Traktat Soferim findet sich eine frühe Quelle für eine öffentliche Zeremonie anlässlich des Beginns der Mündigkeit eines dreizehnjährigen Jungen: In Jerusalem wurde der junge Mann, so Soferim 18, 5, zu den Ältesten der Stadt geführt und von diesen gesegnet.¹²⁹ Weitere Hinweise auf Rituale zur Bar-Mizwa sind seit dem späten Mittelalter dokumentiert, zum Beispiel im Zohar (13. Jahrhundert) oder im Schulchan Aruch (16. Jahrhundert).¹³⁰ Die Zeremonien beinhalteten zum einen ein festliches Mahl und stellten zum anderen neue Verpflichtungen des Dreizehnjährigen – insbesondere Tefillin, Minjan und Alija laTora (mit anschliessendem Segensspruch Baruch schePetarani des Vaters für den Sohn) – in den Mittelpunkt.¹³¹

Noch jünger sind Quellen, die Zeremonien anlässlich des Beginns der Mündigkeit zwölfjähriger Mädchen dokumentieren: Die älteste Überlieferung stammt aus dem 19. Jahrhundert und befindet sich in Joseph Chaim ben Eliahus (1833/35–1909) «Ben Isch Chai».¹³² Der Begriff Bat-Mizwa taucht erstmals in einem Dokument aus dem Jahr 1847 auf; der in Leipzig tätige Rabbiner Adolph Jellinek sprach darin von einer «pflichtbaren Tochter der Synagoge».¹³³

Die Bat-Mizwa im 20. und 21. Jahrhundert

«I believe that the question of the *bat mitzvah* ceremony for the *halakhic* community needs to be reformulated. Rather than asking «May we ...?» I propose that we ask «How can we not ...?»»¹³⁴

Unabhängig von einer Feier werden zwölfjährige Mädchen und dreizehnjährige Jungen Bat- und Bar-Mizwa und sind fortan zur Einhaltung der Mizwot verpflichtet.¹³⁵ Anders als bei der Bar-Mizwa kennt das orthodoxe Judentum

127 Vgl. Zitat zu Beginn des Beitrags.

128 Mischne Tora, Hilchot Ischut 2, 1 f.; vgl. auch bJoma 82a, bKidduschin 16b und bBaba Kama 15a.

129 Masseketh Soferim, S. 302; Stemberger, Jüdische Religion, S. 54; Stemberger, Einleitung, S. 251 f.; Joseph, Ritual, S. 238.

130 Stemberger, Einleitung, S. 92. Es handelt sich dabei um Hinweise auf Bar-Mizwa-Feiern im aschkenasischen Raum. Joseph, Ritual, S. 238.

131 Cohen, Celebration, S. 6 f.; Joseph, Ritual, S. 238.

132 Encyclopaedia Judaica, Bd. 3, S. 164 f., und Bd. 11, S. 429; Joseph, Ritual, S. 238.

133 Herrmann, Jewish, S. 106.

134 Farber, Responsum, S. 132.

135 Joseph, Ritual, S. 237.

für die Bat-Mizwa kaum synagogale Rituale. Diese fehlende Tradition widerspiegelt die unterschiedliche jüdische Religionspraxis von Mann und Frau. Wird das Mädchen religionsmündig, ändert sich für sie als Synagogenbesucherin wenig: Sie muss sich neu im Frauenteil aufhalten und ist zum Sprechen der Amida verpflichtet;¹³⁶ wie schon als Minderjährige zählt sie auch als Frau nicht zum Minjan, wird nicht zur Tora aufgerufen und kann keine gottesdienstlichen Aufgaben wahrnehmen. Vor allem in den USA und in Israel geben jedoch orthodoxe Rabbiner und Laien seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert zunehmend ihrer Verwunderung über fehlende Bat-Mizwa-Feiern Ausdruck und beteiligen sich an der Schaffung neuer Rituale.¹³⁷ Von dieser Entwicklung zeugt auch eine veränderte Haltung von Poskim: Innerhalb weniger Jahrzehnte hat sich die Meinung religiöser Autoritäten zu einem festlichen Würdigen des Beginns der religiösen Mündigkeit zwölfjähriger Mädchen von «unbedeutend» (Moshe Feinstein) zu «wünschenswert und empfehlenswert» (Ovadia Yosef) gewandelt.¹³⁸ Die Bat-Mizwa-Zeremonien waren und sind nicht mit einer Bar-Mizwa in der Synagoge, in deren Mittelpunkt das erste Anlegen der Tefillin und die erste Alija laTora stehen, vergleichbar. Die Bedeutung einer dem Bat-Mizwa-Mädchen gewidmeten Feier sowie die negative Botschaft, die eine Nichtbeachtung dieses speziellen Moments beinhaltet, rückten jedoch zunehmend in das Bewusstsein der Rabbiner.

Erste vereinzelte Bat-Mizwa-Zeremonien hatte es ab 1907 im mittleren Westen der USA gegeben.¹³⁹ 1922 feierte Judith Kaplan Eisenstein, Tochter des Rabbi-

136 Das tägliche Sprechen der Amida ist unabhängig von einem Synagogenbesuch möglich; minderjährige Mädchen können sich im Männerteil aufhalten.

137 Lau, *Community-Designed*, S. 35 f.; Cohen Amir et al., *Pre-Mitzvah*, S. 38 f. Schon im späten 18. Jahrhundert hatte der in Prag wirkende Posek Ezechiel ben Jehuda Landau (1713–1793) die Frage aufgeworfen, weshalb es zu Ehren zwölfjähriger Mädchen kein festliches Mahl gebe. Dagul MeRevava, 1794 erschienen; vgl. Cohen, *Celebration*, S. 8; *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 12, S. 459 f.

138 Lau, *Community-Designed*, S. 36 f. Yosef bezieht sich auf ein Responsum von *Ovadiab Hedayas* (1890–1969). In einer Argumentation zum Feiern der Bat-Mizwa spricht Ovadia Yosef auch von einer «Mizwa». Ellinson, *Women*, S. 263; Joseph, *Ritual*, S. 248. Lau weist auf die Zurückhaltung europäischer Poskim vor der Schoah hin. So war etwa der Rabbiner Aharon Wolkin (1865–1942) der Meinung, dass für Bat-Mizwa-Feiern ein biblisches Verbot (*mi-de-Oraita*) gelte. Diese Haltung dürfte auch damit zusammenhängen, dass die europäisch-askenasische Orthodoxie infolge ihrer Abgrenzung gegen die jüdische Reformbewegung ab dem 19. Jahrhundert restriktiver handelte als in den Jahrhunderten zuvor. Zohar, *Traditional*, S. 129 f.; Brown, *Bat Mitzvah*, S. 247 f. Allerdings hat es in Europa auch orthodoxe Rabbiner gegeben, die mit Innovationen auf die Reformbewegung reagierten. Dazu gehörte Jakob Ettlinger (1798–1871), der sich für Bat-Mizwa-Feiern einsetzte, «in order to combat the inroads of the early Reform movement». Bleich, *Contemporary*, S. 77. Ovadia Yosef (1920–2013) war 1973–1983 sephardischer Oberrabbiner Israels.

139 Joseph, *Bat Mitzvah*, S. 166. Es gibt auch Hinweise auf Bat-Mizwa-Feiern in Ägypten zu jener Zeit. *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 3, S. 165. Zur Entwicklung und Gestaltung jüdischer

ners Mordecai Kaplan, in einer New Yorker Synagoge ihre Bat-Mizwa und las dabei aus einem gedruckten Pentateuch vor.¹⁴⁰ In den fünfziger und sechziger Jahren begannen sich in den liberalen jüdischen Gemeinden Bat-Mizwa-Feiern zu etablieren.¹⁴¹ Die konservativen jüdischen Gemeinden folgten in den siebziger und achtziger Jahren; zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist die Gestaltung der Bar-Mizwa und der Bat-Mizwa in den meisten liberalen und konservativen Gemeinden identisch.¹⁴²

Für die Entwicklung von Bat-Mizwa-Feiern im orthodoxen Judentum spielte der oben zitierte Rabbiner und Posek Jechiel Jakob Weinberg in den sechziger Jahren eine wichtige Rolle.¹⁴³ Seine Beweggründe, sich mit Bat-Mizwa-Feiern auseinanderzusetzen, waren dieselben, die orthodoxe Rabbiner ab dem 19. Jahrhundert für Talmud Tora für die Frau hatten plädieren lassen: Der gesellschaftliche Wandel erforderte zeitgemässe Antworten zur Erhaltung und Stärkung des Judentums.¹⁴⁴ Weinbergs Responsum unterschied sich weniger inhaltlich von Responen anderer Poskim – für alle war eine Bat-Mizwa-Feier im privaten Rahmen und nicht in der Synagoge vorstellbar – als durch seine zu einem grundsätzlichen Umdenken und zum Suchen innovativer Wege auffordernde Sprache.¹⁴⁵

In orthodoxen jüdischen Gemeinden entwickelten sich seit den sechziger Jahren verschiedene Formen von Bat-Mizwa-Feiern, zunächst in privatem Rahmen und später zunehmend auch in Synagogen oder Gemeindehäusern.¹⁴⁶ In manchen jüdischen Gemeinden halten Mädchen beispielsweise während

Konfirmationsfeiern in Deutschland – für Jungen sind sie ab 1807 und für Mädchen ab 1814 dokumentiert – vgl. Hermann, *Jewish Confirmation*, insbesondere S. 91 und 103 f., und Eliav, *Jüdische Erziehung*, S. 330 f. und 344.

140 Mordecai Kaplan hat seine Rabbinerausbildung am konservativen Jewish Theological Seminary erhalten und begründete später das vor allem in den USA verbreitete «Reconstructionist Judaism». Nadell, *Women*, S. 182 f.; Joseph, *Bat Mitzvah*, S. 166; Hyman, *Bat Mitzvah*.

141 Zu dieser Entwicklung trug auch die feministische Bewegung bei. Cohen Amir et al., *Pre-Mitzvah*, S. 37.

142 Joseph, *Bat Mitzvah*, S. 166.

143 Ebenfalls von grosser Bedeutung sind drei zwischen 1956 und 1959 veröffentlichte Responen zum Thema Bat-Mizwa von Weinbergs Zeitgenosse Moshe Feinstein.

144 Berkovits, *Jewish*, S. 81.

145 Ellinson, *Women*, S. 292; Jechiel Jakob Weinberg: *Seridei Esh*, Bd. 3, Jerusalem 1997, Responsum 93, S. 297 (hebräisch), vgl. Brown, *Bat Mitzvah*, S. 250 f.; Weinbergs Responsensammlung «*Seridei Esh*» wurde zu Beginn der sechziger Jahre publiziert. Joseph, *Ritual*, S. 239 f.

146 Greenberg, *Introduction*, S. 8; Joseph, *Ritual*, S. 236. Zuvor war eine Bat-Mizwa in orthodoxen jüdischen Gemeinden in der Regel nicht gefeiert worden. Seit den späten siebziger Jahren gibt es vorwiegend in den USA Bat-Mizwa-Feiern für erwachsene Frauen, die als Zwölfjährige keine Zeremonie hatten und diese nachholen möchten. Cousens, *Adult*, S. 3 f. Blu Greenberg vertritt die Meinung, dass seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert Bat-Mizwa-Feiern im orthodoxen Judentum verbreiteter seien als im liberalen oder konservativen Judentum. Greenberg, *Introduction*, S. 9.

oder nach dem Gottesdienst ein Dvar Tora (Erklärung zum Tora-Wochenabschnitt), in anderen wird die Bat-Mizwa in einer Frauenbetgruppe (ohne Dewarim sche-biKedduscha) oder in einem Partnership-Minjan gefeiert.¹⁴⁷ Wie rasch sich die Zeremonien in orthodoxen Gemeinden um die Jahrtausendwende verändert haben, erlebte eine in Basel wohnhafte Familie, deren drei Töchter ihre Bat-Mizwa in Israel feierten. Für die älteste fand sich 1998 nach langer Suche ein von einer liberalen Rabbinerin geleiteter Gottesdienst für Familie und Freundeskreis, für die mittlere drei Jahre danach ein Gottesdienst in einer orthodoxen Frauenbetgruppe (ohne Dewarim sche-biKedduscha), während die jüngste 2006 eine mit der Zeremonie von Jungen vergleichbare Bat-Mizwa in einem Partnership-Minjan feierte.¹⁴⁸

Zeitgenössische orthodoxe Rabbiner und Lehrpersonen plädieren für Bat-Mizwa-Feiern mit religiösen und spirituellen Inhalten; die zeremoniellen Formen sollen sich – unter Beachtung der Halacha – an der Rolle der Frau in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts orientieren, und die Bat-Mizwa soll in einen über den zwölften Geburtstag hinausgehenden Lernprozess eingebettet sein.¹⁴⁹ Die Fülle von Gestaltungsmöglichkeiten für eine Bat-Mizwa birgt allerdings die Gefahr grosser Unterschiede in der Umsetzung und kann zur Party verleiten, die von religiösen und spirituellen Inhalten losgelöst ist. Die in den USA tätige Judaistin und Erwachsenenbildnerin Erica Brown fordert deshalb, dass Rabbiner, aber auch Eltern und Lehrpersonen in dieser Innovationsphase ihre Verantwortung wahrnehmen und unter Berücksichtigung der Bedürfnisse der Mädchen parallel zur Bar-Mizwa auch für die Bat-Mizwa überregionale Normen schaffen.¹⁵⁰

147 Breger, Halachot, S. 6f.; Cohen Amir et al., Pre-Mitzvah, S. 38f.; Cousens, Adult, S. 11f. Zunehmend plädieren Rabbiner auch dafür, dass Väter oder Mütter für ihre Töchter den Segensspruch Baruch schePetarani sagen. Viel beachtet wurde zu Beginn der 1970er Jahre eine diesbezügliche Äusserung des 1977 verstorbenen Rabbiners Chanoch Zundel Grossberg. Brown, Bat Mitzvah, S. 237f.

148 Goldberger (Interview); alle drei Mädchen haben an ihrer Bat-Mizwa aus der Tora vorgelesen.

149 Wolowelsky, Women, S. 52f.; Cohen Amir et al., Pre-Mitzvah, S. 38f.; Brown, Orthodox; Farber, Responsum, S. 132f.; Lau, Community-Designed, S. 35. In der 2005 gegründeten Gemeinde Darchei Noam in Modi'in (Israel), deren Gottesdienste auf dem Modell Partnership-Minjan basieren, wird seit 2008 in der Bar- und Bat-Mizwa-Vorbereitung dem Aspekt der Gleichstellung besondere Aufmerksamkeit geschenkt: «[...] it is a perfect opportunity to put ideas of educating for religious egalitarianism into action within a pre-bar/bat-mitzvah format, and to encourage gender equality alongside commitment to *mitzvot* from a young age.» Cohen Amir et al., Pre-Mitzvah, S. 39.

150 Brown, Bat Mitzvah, S. 234f. und 258; Brown, Orthodox.

Die Bat-Mizwa in drei Deutschschweizer Einheitsgemeinden

«Wir befinden uns in einer Phase von *Nisui*, des Suchens und Forschens.»

Yaron Nisenholz, Rabbiner der Israelitischen Gemeinde Basel

«Vor lauter Drang nach Gleichberechtigung besteht ein grosser sozialer Druck.»

Marcel Yair Ebel, Rabbiner der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich

«In unserer Gemeinde fühlen sich die Frauen nicht benachteiligt.»

David Polnauer, Rabbiner der Jüdischen Gemeinde Bern¹⁵¹

Charakteristisch für die jüdischen Einheitsgemeinden der Schweiz ist ihr breites Mitgliederspektrum: Orthodoxe, traditionelle, konservative, liberale und säkulare Jüdinnen und Juden leben gemeinsam unter einem Dach mit orthodox ausgerichtetem Rabbinat.¹⁵² Im Folgenden werden die Bat-Mizwa-Vorbereitungen und -Feiern in den drei grössten jüdischen Einheitsgemeinden der Deutschschweiz im Jahre 2009 skizziert: Israelitische Cultusgemeinde Zürich (ICZ), Israelitische Gemeinde Basel (IGB) und Jüdische Gemeinde Bern (JGB).¹⁵³

151 Die Zitate sowie die für die folgenden Darlegungen verwendeten Informationen stammen, wo nicht anders vermerkt, aus von der Autorin geführten Interviews mit den drei Rabbinern (zwischen 23. Juni und 1. Juli 2009), mit Dvora Braunschweig-Gross, Schulleiterin des Religionsunterrichts der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (24. Februar 2009), sowie mit der in Basel lebenden Familie Goldberger (27. Juni 2009).

152 Als traditionelle Jüdinnen und Juden werden hier Mitglieder von Einheitsgemeinden bezeichnet, deren Leben sich nur teilweise oder nicht an der Halacha orientiert und die Wert auf eine orthodox ausgerichtete Führung der Gemeinde legen. Die Jüdische Gemeinde Bern bezeichnete 2010 ihre Ausrichtung auf ihrer Website explizit als traditionell, www.jgb.ch, Allgemeine Infos (9. April 2010, nicht mehr online) beziehungsweise <http://web.archive.org/web/20110706234337/www.jgb.ch>, Allgemeine Infos (31. Dezember 2012); vgl. auch das Factsheet «Geschichte der jüdischen Gemeinden: Bern» des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes vom 9. September 2012, auf das die Website der JGB verweist, www.jgb.ch, Home (31. Dezember 2012). Das breite Mitgliederspektrum in Einheitsgemeinden manifestiert sich zunehmend in einer Vielfalt von Bedürfnissen bezüglich des religiösen Ausdrucks. Gerson, Ofek, S. 154.

153 Die Bat-Mizwa-Feiern in diesen drei Gemeinden unterscheiden sich grundsätzlich von denen in liberalen oder charedischen Gemeinden in der Schweiz. In der Jüdischen Liberalen Gemeinde Or Chadasch in Zürich sowie in der Communauté Israélite Libérale de Genève werden Bar- und Bat-Mizwa-Feiern im Gottesdienst identisch gestaltet, und in der Agudas Achim in Zürich und in der Israelitischen Religionsgesellschaft Basel zum Beispiel wird die Bar-Mizwa in der Synagoge und die Bat-Mizwa im privaten, familiären Rahmen gefeiert. Saitowitz (Interview); Sommer (Interview); Lewenstein (Interview); Tov (Interview).

Die überwiegende Mehrheit der Mitglieder feiert die Zeremonie, die den Beginn der religiösen Mündigkeit zwölfjähriger Mädchen markiert, innerhalb ihrer Gemeinde im von dieser angebotenen Rahmen; nur wenige Familien entscheiden sich für alternative Bat-Mizwa-Formen ausserhalb oder auch innerhalb ihrer Gemeinde.¹⁵⁴ Alle drei Gemeinden befinden sich in einem Prozess, in welchem die Rabbiner, die Lehrpersonen und die zuständigen Kommissionen nach Möglichkeiten einer Aufwertung der Bat-Mizwa und einem aktiven Einbezug der Mädchen suchen.¹⁵⁵

In Zürich und Basel haben individuell gestaltete Momente für das Bat-Mizwa-Mädchen in Synagoge und Gemeindehaus Mitte der neunziger Jahre die zuvor gebräuchlichen Jahrganggruppenfeiern abgelöst. Dieser Prozess erweist sich als Gratwanderung zwischen zeitgemässen Formen der Bat-Mizwa-Feier und tief verwurzelten, über Generationen gepflegten lokalen Bräuchen.¹⁵⁶ «Neues muss wachsen und von innen heraus kommen, es kann nicht aufgesetzt werden», sagt Marcel Yair Ebel. Unter anderem damit lassen sich die individuellen Wege und Tempi der Gemeinden bei der Umsetzung erklären.

In der IGB richtet der Rabbiner im Schabbatmorgen-Gottesdienst zwischen der Toralesung und Mussaf eine Rede an die junge Frau, die ihre Bat-Mizwa feiert, und er segnet sie.¹⁵⁷ Sie hält sich dabei auf der Frauenempore auf. Nach dem Gottesdienst lädt die Familie des Bat-Mizwa-Mädchens zu einem Kiddusch ein. Seit einigen Jahren besteht die Möglichkeit, dass die junge Frau während des Kiddusch eine Drascha hält.¹⁵⁸ Allerdings machen nur wenige davon

154 Die schweizerisch-israelische Familie Goldberger gehört zu einer Minderheit von Einheitsgemeindemitgliedern, die sich für eine Bat-Mizwa oder – noch seltener – eine Bar-Mizwa ausserhalb der Gemeinde entscheiden. Die drei Schwestern haben unter Gleichaltrigen in der Folge sowohl Befremden als auch Bewunderung erfahren. Innerhalb der ICZ gibt es im Rahmen der Gruppe Chug Schabbat Acheret (seit 2013 Schabbat Jachdav) alternative Bar- und Bat-Mizwa-Feiern, und innerhalb der JGB besteht im Rahmen des 2005 gebildeten FrauenMinjan die Möglichkeit einer alternativen Bat-Mizwa. In Basel bieten die private Gruppe Chawura, der jüdisch-pluralistische Verein Ofek und seit 2011 der Verein Migwan – Liberale jüdische Gemeinde Basel Alternativen zur Bar- und Bat-Mizwa-Feier der IGB an. Ofek, *Horizont*, S. 20 und 33; www.migwan.ch/de, Bildung, Über Migwan (31. Dezember 2012). In Zürich ist der Verein Minjan Wollishofen eine Alternative.

155 Die Bar-Mizwa wird in allen drei Gemeinden ähnlich gefeiert: Die Jungen lesen am Schabbat aus der Tora vor, werden zur Tora aufgerufen und legen an einem Wochentag im Morgengottesdienst zum ersten Mal Tefillin. In der JGB halten die Jungen zudem zwischen Toralesung und Mussaf (zusätzlicher Gebetsteil an Schabbat und Feiertagen) eine Rede. Zu Drascha siehe Anm. 158.

156 In Bern sind individuelle Bat-Mizwa-Feiern schon länger üblich, Veränderungen in deren Ausgestaltung erweisen sich aber auch dort als Gratwanderung zwischen Tradition und Anpassungen an die Moderne, vgl. dazu das Kiddusch-Beispiel in diesem Abschnitt.

157 Auch anlässlich einer Bar-Mizwa wendet sich der Rabbiner mit einer Rede an den Jungen.

158 Mit Drascha (Rede, auch Predigt) ist in diesem Zusammenhang ein Dvar Tora, eine Auslegung zum Tora-Wochenabschnitt, gemeint.

Gebrauch. Yaron Nisenholz vermutet, dass die Mädchen neben der Drascha, die sie traditionell anlässlich ihres im privaten Rahmen stattfindenden Festessens halten, nicht eine zweite Rede vorbereiten und halten möchten.¹⁵⁹

Auch in der ICZ befindet sich die junge Frau während des Schabbatmorgengottesdienstes auf der Frauenempore: Gemeinsam mit ihrer Mutter nimmt sie dort in der ersten Reihe Platz. Im Anschluss an den Gottesdienst hält eine Mehrheit der Zwölfjährigen in der Synagoge eine Drascha, und der Rabbiner spricht zu ihnen und segnet sie.¹⁶⁰ Die Mädchen können wählen, ob sie dazu auf der Empore bleiben oder nach unten gehen möchten; eine Mehrheit entscheidet sich für Letzteres. Danach findet zu Ehren der Bat-Mizwa und ihrer Familie ein Kiddusch statt.¹⁶¹ Marcel Yair Ebel ist die Freiwilligkeit der Drascha ein grosses Anliegen: Die Mädchen sollen, so der ICZ-Rabbiner, auch im Zeitalter der Gleichstellung nicht zu einer aktiven Rolle in der Synagoge gedrängt werden.

Auch in der JGB hält die junge Frau anlässlich ihrer Bat-Mizwa eine Drascha. Ihre Rede ist in den Gottesdienst eingebettet: Sie spricht zwischen der Toralesung und Mussaf und tut dies von der Bima aus.¹⁶² Manche Mädchen sagen anschliessend im Gemeindehaus auch Teile des Kiddusch: Während sie die einleitenden Texte sprechen, erfolgen die eigentlichen Segenssprüche durch den Vater. Dabei handle es sich, wie David Polnauer erklärt, um einen Kompromiss. Als einst eine junge Frau den vollständigen Kiddusch gesagt hatte, hätten, so der JGB-Rabbiner, einige Mitglieder der Gemeinde dagegen protestiert.¹⁶³

In Bern sind die Mädchen am aktivsten in die Gestaltung ihrer Bat-Mizwa einbezogen. Dies hat zum einen mit den über Jahre zur Tradition gewordenen individuellen Bat-Mizwa-Feiern der JGB zu tun. Zum anderen spielen auch die Zusammensetzung der Gemeinde – die Zahl orthodoxer Mitglieder ist verglichen mit der IGB und der ICZ prozentual deutlich kleiner – sowie eine im Vergleich mit anderen Einheitsgemeinden für Anpassungen an die Moderne offenere Haltung der JGB eine Rolle, was sich zum Beispiel in gelegentlichen Familiengottesdiensten oder von Frauen organisierten Frauen-Minjanim

159 In der ICZ hält die Mehrheit der Mädchen zwei Reden, in der Synagoge und während des Festessens, in der JGB halten die jungen Frauen in der Regel eine Drascha nur in der Synagoge und nicht auch während des anschliessenden Mittagessens, vgl. unten.

160 Rund 75 Prozent der Bat-Mizwa-Mädchen der ICZ entscheiden sich für eine Drascha.

161 In der ICZ befinden sich, anders als in IGB und JGB, Synagoge und Gemeindehaus nicht auf demselben Areal. Kidduschim werden in der ICZ deshalb nicht im Gemeindehaus abgehalten, sondern in einem separaten Raum im Synagogengebäude.

162 Die Bima ist ein zentraler Ort in der Synagoge, von wo aus unter anderem aus der Tora vorgelesen wird.

163 Aus halachischer Sicht spricht nichts dagegen, dass eine Frau den Kiddusch inklusive Segenssprüchen sagt; vgl. Abschnitt «Die Macht der Gewohnheit» oben. Bar-Mizwa-Jungen sagen in der JGB den vollständigen Kiddusch.

zeigt.¹⁶⁴ Die JGB ist auch die einzige der drei befragten Einheitsgemeinden, in der Bat-Mizwa-Mädchen und Bar-Mizwa-Jungen eine identische Aufgabe wahrnehmen, indem sowohl die jungen Männer als auch die jungen Frauen zwischen Toralesung und Mussaf von der Bima aus eine Drascha halten.¹⁶⁵

Marcel Yair Ebel erachtet die Bar- und Bat-Mizwa-Feiern der ICZ als «absolut gleichwertig», die Jungen und die Mädchen hätten «einfach einen anderen Job». Er betont, dass «der öffentliche Auftritt der Mädchen in Minuten gemessen länger» sei als jener der Jungen. Auch die Rabbiner Nisenholz und Polnauer sprechen die unterschiedliche Gestaltung von Bar- und Bat-Mizwa-Feiern an, welche auf den unterschiedlichen Rollen, Aufgaben und Pflichten von Mann und Frau im Judentum gründe. Alle drei Rabbiner sind darauf bedacht, die Unterschiede nicht zu werten. «Der Gottesdienstbereich ist ohne Zweifel sehr wichtig, muss aber nicht in den Mittelpunkt gestellt werden: Auch das Familienleben und Erziehungsfragen sind», so Marcel Yair Ebel, «sehr zentral.» Sein Kollege Yaron Nisenholz sagt: «Ich erkläre den Mädchen, dass es im Judentum verschiedene Werte gibt, die alle wichtig sind.» Diese Haltung drückt sich in der IGB in der gemeinsamen Vorbereitung von Jungen und Mädchen auf die Bar- und Bat-Mizwa aus. Diese umfasst eine einwöchige Reise sowie fünf halbtägige Treffen in Basel, in deren Zentrum Lernprogramme zu den Themen Tora, Awoda (Gottesdienst) und Gemilut Chassadim (Wohltätigkeit) stehen. Hinzu kommen je zwei individuelle Treffen der jungen Leute mit dem Rabbiner. Die Jungen werden darüber hinaus individuell auf die Toralesung vorbereitet, und für Mädchen und deren Mütter sei, so Yaron Nisenholz, ein Treffen mit der Rebbezen (der Ehefrau des Rabbiners) vorgesehen.

In der ICZ und in der JGB erfolgt die Vorbereitung auf die Bar- und die Bat-Mizwa getrennt nach Geschlechtern.¹⁶⁶ In der ICZ dauert der Kurs für Mädchen ein Semester und wird mit einem gemeinsamen Schabbat beendet. Im Mittelpunkt der Bat-Mizwa-Vorbereitung stehen die Aufgaben der jüdischen Frau. «Die Lehrerin bäckt Challot mit den Mädchen, zeigt ihnen allgemeine Aufgaben des Haushalts und bespricht mit ihnen Aufklärungsthemen», er-

164 In Familiengottesdiensten wird auf die räumliche Trennung zwischen Männern und Frauen verzichtet. Zwischen 2005 und 2010 haben zwei Bat-Mizwa-Mädchen von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, ergänzend zur offiziellen JGB-Bat-Mizwa-Feier im Rahmen des Frauen-Minjan aus der Tora vorzulesen und zur Tora aufgerufen zu werden. Telefonische Auskunft von Sara Kviat Bloch, Mitglied der Gründungsgruppe, 16. März 2010. Ein weiteres Beispiel ist die Anstellung von Rabbinern, die ihre Ausbildung in konservativen oder liberalen Institutionen erhalten haben; vgl. dazu den Beitrag von Daniel Gerson in diesem Band, S. 148 f.

165 Darüber hinaus lesen die Jungen wie in der ICZ und der IGB am Schabbat aus der Tora vor, und sie legen am Donnerstag davor zum ersten Mal Tefillin und werden zum ersten Mal zur Tora aufgerufen.

166 Dvora Braunschweig-Gross war 2009 daran, eine abschliessende gemeinsame Veranstaltung zu planen.

klärt die Schulleiterin des ICZ-Religionsunterrichts Dvora Braunschweig-Gross.¹⁶⁷ Auch in Bern lernen die Mädchen in kleinen Gruppen die Pflichten der jüdischen Frau kennen und bereiten ihre Drascha vor.

Die drei Rabbiner sind sich bewusst, dass die Bar- und Bat-Mizwa-Vorbereitung häufig eine letzte Gelegenheit ist, den Jugendlichen jüdisches Basiswissen zu vermitteln. Deshalb ist es Yaron Nisenholz ein grosses Anliegen, die Kursinhalte jedes Jahr von neuem der Lerngruppe und den Bedürfnissen der Jugendlichen anzupassen. Kritisch hinterfragt Marcel Yair Ebel den Sinn der umfangreichen Bar- und Bat-Mizwa-Feierlichkeiten unter dem Aspekt, dass diese häufig Höhe- und gleichzeitig auch Endpunkt des jüdischen Lernens bedeuteten.

Die Bat-Mizwa-Feiern der ICZ, der IGB und der JGB spiegeln teilweise Entwicklungen wider, wie sie in den USA und Israel beobachtet werden können: In orthodoxen jüdischen Gemeinden verlagern sich die Zeremonien partiell vom privaten in den öffentlichen Bereich. In allen drei Gemeinden ist der Wille der Rabbiner spürbar, nach eigenen Gestaltungsmöglichkeiten zu suchen und diese in ihren Gemeinden trotz Widerständen umzusetzen. Dabei handelt es sich vorwiegend um Rituale, die sich von denjenigen der Jungen unterscheiden. Die drei Gemeinden entwickeln trotz der kleinen räumlichen Distanz, die zwischen den Städten liegt, die neuen Formen individuell und arbeiten auch in der Bat-Mizwa-Vorbereitung nicht zusammen. Das entspricht der verbreiteten Auffassung, dass jede Gemeinde im Dialog zwischen Mitgliedern und Rabbiner ihre eigenen Lösungen finden und entwickeln muss.¹⁶⁸

167 2012 hat sich die ICZ dem Projekt «Matan Bat Mitzvah Program – Jewish Women through the Ages» angeschlossen. Es richtet sich an zehn- bis zwölfjährige Mädchen und deren Mütter und beinhaltet gemeinsames Lernen zu jüdischen Themen als Vorbereitung auf die Bat-Mizwa, www.matan.org.il/eng/bat.asp?cat=2783, Switzerland, und www.matan.org.il/eng/bat_mitzva.asp, News (31. Dezember 2012).

168 Lau, *Community-Designed*, S. 48. Im Gegensatz dazu fordert, wie erwähnt, Erica Brown für Bat-Mizwa-Feiern die Schaffung anerkannter Normen. Brown, *Bat Mitzvah*, S. 234 f., 258; Brown, *Orthodox*.

Schlussbemerkungen

«[...] one can safely say that we are now living in the midst of a major process of societal change. Some features of this process can be resisted; others have already effected a considerable erosion of traditional gender roles. To the extent that such phenomena become more widespread, changes in the balance of power and increased participation of women in the more public aspects of religious life and leadership will inevitably lead to more substantive modifications of male-oriented definitions of spirituality and the religious life.»¹⁶⁹

Die Rolle und die Aufgaben der orthodoxen jüdischen Frau präsentieren sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts vielfältiger als je zuvor: Frauen arbeiten als Talmud-Professorinnen, werden in manchen orthodoxen Gemeinden zur Tora aufgerufen, beraten als Jo'azot Halacha andere Frauen bei Fragen zu Taharat haMischpacha oder sind Seite an Seite mit männlichen Kollegen in vielen rabbinischen Funktionen tätig. Zu dieser Entwicklung hin zur Gleichstellung von Mann und Frau gehören auch neue Formen von Bat-Mizwa-Feiern, die sich teilweise vom privaten, familiären Kreis in den öffentlichen Bereich Synagoge und Gemeinde verlagert haben, wo die jungen Frauen wie die jungen Männer feierlich im neuen Lebensabschnitt der religiösen Mündigkeit willkommen geheissen werden.

Auch die orthodox geführten Einheitsgemeinden der Schweiz befinden sich inmitten eines Veränderungsprozesses. Die gesellschaftlich bedingten Hürden erweisen sich dabei manchmal als grösser als die halachischen, so dass sich, wie etwa das Beispiel des Kiddusch illustriert, die Religionspraxis als konservativer erweisen kann als das Religionsgesetz. Dem Risiko, das Gemeindeleben tragende, mit langjährigen Traditionen verbundene Gemeindemitglieder durch an ebendiesen Traditionen rüttelnde Innovationen zu verärgern oder an charedische Gemeinden zu verlieren, steht die Chance gegenüber, junge Frauen und Männer für eine zeitgemässe Religionspraxis zu gewinnen. Angesichts der relativ jungen Tradition von Bar-Mizwa-Feiern bietet sich dazu unter anderem eine individuell gestaltete, religiöse Rituale beinhaltende Bat-Mizwa-Feier an: Verglichen mit der Öffnung von Talmud Tora oder Rabbinat, die während fast 2000 Jahren – von Ausnahmen abgesehen – ausschliesslich Männern vorbehalten waren, sind synagogale Bat-Mizwa-Feiern weitaus weniger radikal, insbesondere wenn sie nicht mit Bar-Mizwa-Feiern identisch sind. Von Bedeutung ist, dass Personen oder Gremien mit Entscheidungskompetenzen solche Pro-

¹⁶⁹ Ross, Expanding, S. 225.

zesse mittragen. Tova Hartman, Mitgründerin von Shira Hadasha, weist darauf hin, wie wichtig auch das gemeinsame Handeln von Männern und Frauen ist: «The shul was founded by a community of people, men and women, and the concerns underlying its founding were understood by this community to be not solely the concerns of women, but of the Jewish People as a whole. [...] The problem of gender inequality within traditional Judaism, heavily guarded though it may be, was recognized as a problem for everyone.»¹⁷⁰

Im orthodoxen Judentum hat sich die Gestaltung der Bat-Mizwa innerhalb weniger Jahrzehnte stark verändert. In den Schweizer Einheitsgemeinden reicht der Wandel vom Nichtfeiern über Jahrgangsrundenfeiern bis zu individuell gestalteten Zeremonien. Darin spiegelt sich die Dynamik der Halacha, auf welche die rabbinischen Autoritäten zurückgreifen können,¹⁷¹ ebenso wie die Bereitschaft der Gemeindemitglieder, Veränderungen im Rahmen jüdischer Traditionen mitzutragen.

Bibliografie

Primärliteratur

- Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt, 12 Bände, Berlin 1929–1936.
- Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner), 4 Bände, Jerusalem 1954.
- Der Midrasch Bereschit Rabba, die haggadische Auslegung der Genesis. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche, Leipzig 1881.
- Maimonides, Moses: Mishneh Torah, hg. von Eliyahu Touger, 14 Bände, New York, Jerusalem 1991.
- Masseketh Soferim, in: Abraham Cohen (Hg.): The Minor Tractates of the Talmud, Bd. 1, London 1971, S. 211–324.
- Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, 6 Bände, Basel 1968.
- Mishnah Berurah. The Classic Commentary to Shulchan Aruch Orach Chayim, comprising the laws of daily Jewish conduct by Yisroel Meir Ha-Cohen. Hebrew-English Edition, hg. von Aharon Feldman und Aviel Orenstein, 20 Bände, Jerusalem 1980–2002.

¹⁷⁰ Hartman, Feminism, S. 133. Dass viele Männer Väter von Töchtern sind, sei, so Hartman, mit ein Beweggrund für Männer, Gleichstellungsanliegen zu unterstützen. Vgl. auch Hurwitz et al., Empowerment (Audio).

¹⁷¹ Walzer et al., Jewish Political Tradition, S. 295 f.; vgl. auch Dreyfus, Jüdische Identitäten, S. 374 f.

Sekundärliteratur

- Adler, Rachel: *The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman*, in: Susannah Heschel (Hg.): *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983, S. 12–18.
- Baker, Cynthia M.: *Rebuilding the House of Israel. Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford (CA) 2002.
- Bebe, Pauline: *Isha. Frau und Judentum*. Enzyklopädie, Egging an der Paar 2004.
- Berkovits, Eliezer: *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey 1990.
- Berkovits, Rahel: *Women's Obligation in Kiddush of Shabbat* (TaShma: The Halakhic Source Guide Series), JOFA, New York (NY) 2008.
- Berman, Saul J.: *Invitation to Communal Sanctification of God*, in: Nancy Wolfson-Moche (Hg.): *Toward a Meaningful Bat Mitzvah*, Aventura (FL) 2002, S. 25.
- Besdin, Abraham R. (Hg.): *Man of Faith in the Modern World. Reflections of the Rav*; Adapted from the Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, Bd. 2, Hoboken (NJ) 1989.
- Biale, Rachel: *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York 1995.
- Bin-Nun, Yoel, Daniel Sperber, Joshua Maroof: *Responsa Regarding Women's Roles in Religious Leadership*. Conferral Ceremony of Sara Hurwitz, Hebrew Institute of Riverdale, 22. März 2009, 24 Seiten, <http://yeshivatmaharat.org/resources> (> Articles > Responsa on Women's Leadership).
- Bleich, David J.: *Contemporary Halakhic Problems*, Bd. 1, New York 1977.
- Breger, Jennifer: *The Halachot of Bat Mitzvah Celebrations*, in: dies., Lisa Schlaff (Hg.): *The Orthodox Jewish Woman and Ritual: Options and Opportunities – Bat Mitzvah*, Edition JOFA, New York 2000, S. 6–8.
- Brooten, Bernadette J.: *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Atlanta 1982.
- Brown, Erica S.: *Orthodox Judaism Grapples with Bat Mitzvah*, www.myjewishlearning.com/life/Life_Events/BarBat_Mitzvah/Contemporary_Issues/Orthodoxy_and_Bat_Mitzvah.shtml (12. Juli 2009).
- Brown, Erica S.: *The Bat Mitzvah in Jewish Law and Contemporary Practice*, in: Micah D. Halpern, Chana Safrai (Hg.): *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, S. 232–258.
- Broyde, Michael J.: *Orthodox Women Clergy?*, in: *The Jewish Press*, 22. Juli 2009, http://cslr.law.emory.edu/fileadmin/media/PDFs/Op-Ed_Pieces/Broyde_Orthodox_Women_Clergy_7.22.2009.pdf (31. Dezember 2012).
- Cohen, Alfred S.: *Celebration of the Bat Mitzvah*, in: *Journal of Halacha and Contemporary Society* 12, 1996, S. 5–16.
- Cohen Amir, Menucha, Elana Maryles Sztokman: *Pre-Mitzvah Education in an Orthodox-Egalitarian Community*, in: *Jewish Educational Leadership* 6/3, 2008, S. 37–39.
- Cousens, Beth: *Adult Bat Mitzvah as Entree Into Jewish Life for North American Jewish Women*, Hadassah International Research Institute on Jewish Women, Working Paper, 2002, 41 Seiten, www.brandeis.edu/hbi/publications/workingpapers/docs/cousens.pdf (31. Dezember 2012).
- DellaPergola, Sergio: *World Jewish Population, 2006*, in: *American Jewish Committee* (Hg.): *American Jewish Year Book*, Bd. 106, 2006, S. 559–601.

- Dreyfus, Madeleine: Jüdische Identitäten in der Schweiz, in: Gabrielle Rosenstein et al. (Hg.): Jüdische Lebenswelt Schweiz. 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG), Zürich 2004, S. 363–376.
- Eliav, Mordechai: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation, Münster 2001.
- Ellinson, Getsel: *Woman and the Mitzvot. A Guide to the Rabbinic Sources*, Bd. 1: *Serving the Creator*, Jerusalem 1986.
- Encyclopaedia Judaica, 2. Auflage, 22 Bände, Detroit (MI) 2007.
- Epstein-Mil, Ron: *Die Synagogen der Schweiz. Bauten zwischen Emanzipation, Assimilation und Akkulturation*, Zürich 2008.
- Farber, Seth: Responsum, in: Ora Wiskind Elper (Hg.): *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah*, Jerusalem 2003, S. 132–133.
- Fishman, Sylvia Barack: *Comparative Reflections on Modern Orthodox Jewish Women's Issues*, in: *The Edah Journal* 1/2, 2001, 6 Seiten.
- Frimer, Aryeh A.: *Women and Minyan*, in: *Tradition* 23/4, 1988, S. 54–88.
- Frimer, Aryeh A.: *Women's Prayer Services – Theory and Practice*, in: *Tradition* 32/2, 1998, S. 5–118.
- Frimer, Aryeh A.: *Guarding the Treasure. Review Essay on Tamar Ross, Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, in: *Journal of Torah and Scholarship* 18, April 2007, S. 67–106.
- Geffen Monson, Rela: *The Impact of the Jewish Women's Movement on the American Synagogue: 1972–1985*, in: Susan Grossman, Rivka Haut (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 227–236.
- Gerson, Daniel: *Schweizer Judentum im Wandel. Religionswandel und gesellschaftspolitische Orientierungen der Juden in der Schweiz. Schlussbericht zum Projekt im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58)*, Basel 2010, 19 Seiten, www.nfp58.ch/d_kommunikation_publicationen_projektpublikationen.cfm.
- Gerson, Daniel: *Ofek – Migwan – Od Mashehu: Ergänzung, Konkurrenz oder Bereicherung?*, in: *Ofek* (Hg.): *Den Horizont im Blick. Zehn Jahre Ofek*, Basel, Berlin 2009, S. 150–154.
- Graf, Pia, Jacques Picard: *Jüdische Gemeinden, Institutionen und Organisationen*, in: Gabrielle Rosenstein et al. (Hg.): *Jüdische Lebenswelt Schweiz. 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG)*, Zürich 2004, S. 453–508.
- Greenberg, Blu: *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia 1981.
- Greenberg, Blu: *Introduction/Perspectives*, in: Nancy Wolfson-Moche (Hg.): *Toward a Meaningful Bat Mitzvah*, Aventura (FL) 2002, S. 7–10, 27f.
- Grossman, Susan, Rivka Haut: *Introduction: Women and the Synagogue*, in: dies. (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 3–11.
- Grunder, Hans-Ulrich: *Schulwesen, Historisches Lexikon der Schweiz*, www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10396-3-3.php (31. Dezember 2012).
- Halpern, Micah D., Chana Safrai (Hg.): *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998.
- Handelman, Susan: *Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe*, in: Micah D. Halpern, Chana Safrai (Hg.): *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, S. 143–178.

- Hartman, Tova: *Feminism Encounters Traditional Judaism. Resistance and Accommodation*, Lebanon (NH) 2008.
- Hauptman, Judith: *Rereading the Rabbis. A Women's Voice*, Boulder (CO) 1998.
- Haut, Rivka: *Women's Prayer Groups and the Orthodox Synagogue*, in: Susan Grossman, Rivka Haut (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 135–157.
- Hein, Avi: *A History of Women's Ordination as Rabbis*, Jewish Virtual Library, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/femalerabbi.html#_ftn4 (31. Dezember 2012).
- Henkin, Chana: *Yoatzot Halachah: Fortifying Tradition Through Innovation*, in: *Jewish Action*, Winter 1999, S. 17f.
- Henkin, Chanah: *Women and the Issuing of Halakhic Rulings*, in: Micah D. Halpern, Chana Safrai (Hg.): *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, S. 278–287.
- Henkin, Yehuda: *Responsa on Contemporary Jewish Women's Issues*, Jersey City (NJ) 2003.
- Henkin, Yehuda: *Understanding Tzniut. Modern Controversies in the Jewish Community*, Jerusalem 2008.
- Henkin, Yehuda: *Women and Kaddish*, in: ders.: *Equality Lost. Essays in Torah Commentary, Halacha, and Jewish Thought*, Jerusalem 1999, S. 42–49.
- Henkin, Yehuda Herzl: *Qeri'at Ha-Torah by Women: Where We Stand Today*, in: *The Edah Journal* 1/2, 2001, 7 Seiten.
- Herrmann, Klaus: *Jewish Confirmation Sermons in 19th-Century Germany*, in: Alexander Deeg, Walter Homolka, Heinz-Günther Schöttler (Hg.): *Preaching in Judaism and Christianity. Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin 2008, S. 91–112.
- Hirsch, Samson Raphael: *Israels Gebete übersetzt und erläutert*, Zürich, Basel 1992.
- Hurwitz, Sara: *Rabbanit Reclaimed*, in: *JOFA Journal* VI/1, 2006, S. 10f.
- Hurwitz, Sara: *Orthodox Women in Rabbinic Roles*, in: Elyse Goldstein (Hg.): *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future*, Woodstock (VT) 2009, S. 144–154.
- Hyman, Paula E.: *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle, London 1995.
- Hyman, Paula: *The Other Half: Women in the Jewish Tradition*, in: Elizabeth Koltun (Hg.): *The Jewish Woman. New Perspectives*, New York 1976, S. 105–113.
- Hyman, Paula E.: *Bat Mitzvah: American Jewish Women*, in: dies., Dalia Ofer (Hg.): *Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia*, Jerusalem 2006, <http://jwa.org/encyclopedia/article/bat-mitzvah-american-jewish-women>.
- Jeselsohn, Noa: *Women and the Fulfillment of Positive Time Bound Commandments*, in: *JOFA Journal* I/4, 1999, S. 4–6.
- Joseph, Norma Baumel: *Mehitzah: Halakhic Decisions and Political Consequences*, in: Susan Grossman, Rivka Haut (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*, Philadelphia 1992, S. 117–134.
- Joseph, Norma Baumel: *On Becoming a Bat Mitzvah, or When do I Get to Say Today I Am a Jew?*, in: Debra Orenstein (Hg.): *Life Cycles. Jewish Women on Life Passages and Personal Milestones*, Bd. 1, Woodstock (VT) 1994, S. 92–93.
- Joseph, Norma Baumel: *Ritual, Law, and Praxis. An American Response/a to Bat Mitsva Celebrations*, in: *Modern Judaism* 22, 2002, S. 234–260.

- Joseph, Norma Baumel: Bat Mitzvah, in: *Encyclopaedia Judaica*, 2. Auflage, Bd. 3, Detroit (MI) 2007, S. 165–167.
- Katz, Leo: Halakhic Aspects of Bar-Mitzvah and Bat-Mitzvah, in: *Journal of Jewish Music and Liturgy* 9, 1986, 22–30.
- Kauz, Sophie: Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung, in: *Lectio Difficilior*, 2/2009, 31 Seiten.
- Kehat, Chana: Feminist Currents and Trends Among Various Orthodox Groups, in: Rachel Elior (Hg.): *Men and Women. Gender, Judaism and Democracy*, Jerusalem 2004, S. 200–213.
- Klapheck, Elisa (Hg.): *Fräulein Rabbiner Jonas: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden? Eine Streitschrift von Regina Jonas*, Teetz 1999.
- Lang, Marcel: Quo vadis Einheitsgemeinde?, in: Ofek (Hg.): *Den Horizont im Blick. Zehn Jahre Ofek*, Basel, Berlin 2009, S. 134–137.
- Lau, Benny: Community-Designed Bat Mitzvah Celebrations, in: Ora Wiskind Elper (Hg.): *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah*, Jerusalem 2003, S. 35–54.
- Leibowitz, Yeshayahu: The Status of Women: Halakha and Meta-Halakha, in: ders.: *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, hg. von Eliezer Goldman, Cambridge (MA) 1992, S. 128–131.
- Major, Laura, Orr Scharf: Dilemmas of Membership. A Technical Debate, an Urgent Challenge, in: *Havruta. A Journal of Jewish Conversation*, 1/2008, S. 10–29.
- Marienberg, Evyatar: A Mystery on the Tombstones: «Women’s Commandments» in Early-Modern Ashkenazi Culture, in: *Women in Judaism* 3/2, 2003, 18 Seiten.
- Meiselman, Moshe: *Jewish Woman in Jewish Law*, New York 1978.
- Millen, Rochelle L.: Social Attitudes Disguised as Halakhah: Zila Milta, Ein Havrutan Na’ah, *Kevod Hatzibbur*, in: *Nashim*, 4/2001, S. 178–196.
- Millen, Rochelle L.: *Women, Birth, and Death in Jewish Law and Practice*, Lebanon (NH) 2004.
- Millen, Rochelle L.: Birkhat Ha-Gomel: A Study in Cultural Context and Halakhic Practice, in: *Judaism* 43/3, 1994, S. 270–278.
- Nadell, Pamela S.: *Women Who Would Be Rabbis. A History of Women’s Ordination 1889–1985*, Boston (MA) 1998.
- Ner-David, Haviva: Feminism and Halakhah, in: Elyse Goldstein (Hg.): *New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future*, Woodstock (VT) 2009, S. 312–322.
- Nussbaum Cohen, Debra: Woman «Rabba» Roils Orthodox World, in: *The Jewish Daily Forward*, 12. März 2010, <http://forward.com/articles/126454> (9. April 2010).
- Ofek (Hg.): *Den Horizont im Blick. Zehn Jahre Ofek*, Basel, Berlin 2009.
- Ozick, Cynthia: Notes toward Finding the Right Question, in: Susannah Heschel (Hg.): *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York 1983, S. 120–151.
- Plaut, W. Gunther, Mark Washofsky: *Teshuvot for the Nineties. Reform Judaism’s Answers for Today’s Dilemmas*, New York 1997.
- Rackman, Emanuel: *Modern Halakhah for Our Time*, New Jersey 1995.
- Rakovsky, Puah: *My Life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*, Bloomington (IN) 2002.
- Rappoport, Rivka: The Way to Rejoice, in: Ora Wiskind Elper (Hg.): *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah*, Jerusalem 2003, S. 128–131.
- Rhein, Valérie: *Transforming Traditions: Halakhah, Women, and Kriat ha-Torah*, in:

- Judit Gazsi, Andrea Petö, Zsuzsanna Toronyi (Hg.): *Gender, Memory, and Judaism*, Budapest, Herne 2007, S. 67–73.
- Rhein, Valérie: «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» (bBer 6a). Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans, in: *Judaica* 4, 2007, S. 306–343.
- Rhein, Valérie: Zwischen Religionsgesetz und sozialer Konvention: Die Frau im Judentum, in: *Frauenfragen* 1/2, 2010, S. 69–74.
- Rhein, Valérie: Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»? in: *Lectio Difficilior*, 2/2012, 83 Seiten, www.lectio.unibe.ch/12_2/inhalt_d.htm.
- Ross, Tamar: *Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism*, Lebanon (NH) 2004.
- Safrai, Chana: *Women in the Temple. The Status and Role of Women in the Second Temple of Jerusalem*, Amsterdam 1991.
- Safrai, Chana: Traditional Judaism and the Feminist Challenge, in: Moshe Halber-
tal, Donniel Hartman (Hg.): *Judaism and the Challenges of Modern Life*, London 2007, S. 59–73.
- Safrai, Shmuel: The Place of Women in First-Century Synagogues, in: *Jerusalem Perspective* 40, 1993, 5 Seiten.
- Seidler-Feller, Chaim: Female Rabbis, Male Fears, in: *Judaism* 33/1, 1990, S. 79–84.
- Shamir, Ronen, Michal Shitrai, Nelly Elias: Religion, Feminism and Professionalism: The Case of Rabbinical Advocates, in: *Jewish Journal of Sociology* 38/2, 1996, S. 73–88.
- Shapiro, Mendel: Qeri'at ha-Thorah by Women: A Halakhic Analysis, in: *The Edah Journal* 1/2, 2001, 52 Seiten.
- Sperber, Daniel: Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading, in: *The Edah Journal* 3/2, 2002, 14 Seiten.
- Soloveitchik, Joseph B.: A Tribute to the Rebbetzin of Talne, in: *Tradition* 17/2, 1978, S. 73–83.
- Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*, München 1995.
- Stemberger, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 2011.
- Wallach-Faller, Marianne: Veränderungen im Status der jüdischen Frau. Ein geschichtlicher Überblick, in: *Judaica* 3, 1985, S. 152–172.
- Walzer, Michael, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar (Hg.): *The Jewish Political Tradition*, Bd. 1: *Authority*, New Haven (CT) 2000.
- Wegner, Judith Romney: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, New York 1988.
- Weiss, Avraham: *Women at Prayer. A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups*, Hoboken (NJ) 2001.
- Weissman, Deborah: Bais Yaakov: A Historical Model for Jewish Feminists, in: Elizabeth Koltun (Hg.): *The Jewish Woman: New Perspectives*, New York 1976, S. 139–148.
- Wiener, Julie: Todah «Rabba»? in: *The New York Jewish Week*, 26. Januar 2010.
- Wolosky, Shira: Foucault and Jewish Feminism: the Mehitzah as Dividing Practice, in: *Nashim*, 17/2009, S. 9–32.
- Wolowelsky, Joel B.: *Women, Jewish Law and Modernity. New Opportunities in a Post-Feminist Age*, Hoboken (NJ) 1997.

- Zlochower, Devorah: Reflections of a Rosh Beit Midrash, in: JOFA Journal VI/1, 2006, S. 7 und 12.
- Zohar, Zvi: Traditional Flexibility and Modern Strictness. Two Halakhic Positions on Women's Suffrage, in: Harvey E. Goldberg (Hg.): Sephardi and Middle Eastern Jewries. History and Culture in the Modern Era, New York 1996, S. 119–133.
- Zolty, Shoshana Pantel: «And All Your Children Shall Be Learned». Women and the Study of Torah in Jewish Law and History, Northvale (NJ) 1993.

Websites

- American Jewish University, www.ajula.edu.
- Drisha Institute for Jewish Education, www.drisha.org.
- Edah, www.edah.org.
- Hebrew Institute of Riverdale, www.hir.org.
- Historisches Lexikon der Schweiz, www.hls-dhs-dss.ch.
- Jewish Orthodox Feminist Alliance, www.jofa.org.
- Jewish Virtual Library, www.jewishvirtuallibrary.org.
- Jüdische Gemeinde Bern, www.jgb.ch.
- Kehillat Shira Hadasha Jerusalem, www.shirahadasha.org.il.
- Masorti Olami/Konservatives Judentum, www.masorteworld.org.
- Migwan, www.migwan.ch/de
- My Jewish Learning, www.myjewishlearning.com.
- Nishmat, www.yoatzot.org.
- Open Orthodoxy (Weblog), www.openorthodoxy.com.
- Yeshivat Maharat, <http://yeshivatmaharat.org>.

Audiodatei

- Hurwitz, Sara, Dov Linzer, Dina Najman: Empowerment: Exploring Models of Halakhic Authority, JOFA 6th International Conference, 11. Februar 2007, 79 Minuten, www.jofa.org/Community/Conference_Recordings > Women's Leadership (31. Dezember 2012).

Interviews

- Braunschweig-Gross, Dvorah, Schulleiterin des Religionsunterrichts der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich, 24. Februar 2009, Zürich.
- Ebel, Marcel Yair, Rabbiner der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich, 1. Juli 2009, Basel.
- Goldberger, Bracha, Daniel, Schlomit, Smadar und Schirli, Mitglieder der Israelitischen Gemeinde Basel, 27. Juni 2009, Basel.
- Nisenholz, Yaron, Rabbiner der Israelitischen Gemeinde Basel, 23. Juni 2009, Basel.
- Polnauer, David, Rabbiner der Jüdischen Gemeinde Bern, 1. Juli 2009 (telefonisch).

Zur Verfügung gestellte Interviews (Leonardo Fridman)

Grünfeld, Chajim, Schulleitungsmitglied der Primarschule Talmud Toire Chaje Oilom für Knaben Zürich, 29. Januar 2009, Zürich.

Lewenstein, Ari, Rektor des Jüdischen Schulvereins Zürich (Tagesschule für Mädchen), 28. Januar 2009, Zürich.

Saitowitz, Susi, Generalsekretärin der Jüdischen Liberalen Gemeinde Or Chadasch, Zürich, 10. Februar 2009, Zürich.

Sommer, Emilie, Leiterin Talmud Torah, Communauté Israélite Libérale de Genève, 19. März 2009, Genf.

Tov, Tomer, Rektor der Jüdischen Mittelschule, Basel, 15. März 2009, Basel.

In den Fusstapfen des Priesters

Betrachtungen zu Gesetz und Gender in Tora und rabbinischer Literatur am Beispiel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten

«Das Judentum ist eine *Religion der Zeit*, die auf die *Heiligung der Zeit* abzielt.»¹

Eine Mischna im ersten Abschnitt des Traktats Kidduschin gehört zu den Regelungen, die die Religionspraxis der jüdischen Frau während Jahrhunderten prägten.² In mKidduschin 1,7 werden die Gesetze in vier Kategorien eingeteilt: in zeitgebundene Gebote, nichtzeitgebundene Gebote, zeitgebundene Verbote und nichtzeitgebundene Verbote.³ Während für den Mann alle vier Kategorien bindend sind, verpflichten die Rabbinen die Frau grundsätzlich nur zu drei Kategorien: zu allen Verboten sowie zu nichtzeitgebundenen Geboten.⁴ Von zeitgebundenen Geboten hingegen wird sie in mKidduschin 1,7 befreit:

«Zu allen Geboten, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind [מצוות עשה שהזמן גרמה], sind Männer verpflichtet, Frauen aber davon befreit.»⁵

Dieses rabbinische Prinzip der Befreiung der Frau – die Mischna spricht von פטור (נשים פטורות)⁶ – von zeitgebundenen Geboten wird von den Rabbinen allerdings nicht konsequent angewandt: Es gibt nicht nur zahlreiche Ausnahmen, sondern die Rabbinen argumentieren beim Befreien der Frau von zeitgebundenen Geboten auch

¹ Heschel 1990, 6.

² Millen 1995, 26; 33; vgl. auch Hauptman 1998, 222.

³ Im Hebräischen wird zwischen «Geboten des Tuns» (מצוות עשה) – im deutschen Sprachgebrauch «Gebote» – und Geboten des «Nichttuns» (מצוות לא תעשה) – im deutschen Sprachgebrauch «Verbote» – unterschieden. Für die מצוות עשה werden im Folgenden in der Regel die Begriffe «zeitgebundene Gebote» und «nichtzeitgebundene Gebote» verwendet; als Überbegriff für die Ge- und Verbote werden die Termini Gesetze, Vorschriften, Verpflichtungen, Regelungen oder auch Gebote bzw. Mizwot verwendet.

⁴ Die in mKidduschin 1,7 überlieferten Kategorien sind für Männer insofern irrelevant, als sie zu allen vier verpflichtet werden; die Unterscheidung in vier Kategorien dient lediglich dazu, die Frau im Unterschied zum Mann von gewissen Geboten zu befreien (Hauptman 1998, 226f.).

⁵ mKidduschin 1,7; wo nicht anders angegeben, werden für Zitate aus Mischna, Tosefta und Gemara folgende Ausgaben und Übersetzungen verwendet: The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan (elektronische Daten; hebr.); Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Basel 1968; The Tosefta. Translated from the Hebrew with a New Introduction by Jacob Neusner; 2 Bände. Peabody (MA) 2002; Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band I: Seder Zeraim. 1.1: Berakot – Pea. Übersetzt und erklärt von Eduard Lohse und Günter Mayer. Stuttgart/Berlin/Köln 1999; Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt. Berlin 1929–1936; Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.; veraltete Ausdrücke und Orthografie aus Übersetzungen werden angepasst, hebräische Begriffe in eckigen Klammern in Zitaten stammen von der Autorin.

⁶ Vgl. dazu Abschnitt «פטור: befreit, im Prinzip aber verpflichtet».

nicht immer ausschliesslich mit dem in mKidduschin 1,7 überlieferten Prinzip der Zeitgebundenheit.⁷

Die Tora verpflichtet grundsätzlich Israel bzw. das Volk zu den Gesetzen (עם, ישראל, בני ישראל, כל-עדת ישראל, כל-עדת בני-ישראל, עם) und unterscheidet dabei in der Regel nicht zwischen Mann und Frau.⁸ So richten sich beispielsweise Textpassagen, auf die sich die Rabbinen für die Gebote zu Zizit und Lulaw⁹ stützen, ebenso an die Adressatengruppe בני ישראל wie jene, die Gebote zur Ruhe an Schabbat, Rosch Hachana oder Sukkot¹⁰ beinhalten. Während die Rabbinen die Frau von den beiden erstgenannten zeitgebundenen Geboten befreien,¹¹ verpflichten sie sie zu Letzteren.¹² Im Zusammenhang mit Ge- und Verboten wesentlich seltener sind geschlechtsspezifische Wortlaute wie «Rede zu den Kindern Israels: *Mann oder Frau*», auf dem das Gebot zum Sündenbekenntnis basiert,¹³ oder «Und Gott segnete sie [*Mann und Frau*, זכר ונקבה; Gen. 1,27], und Gott sprach zu *ihnen*: Seid fruchtbar und mehrt euch (...)» für die Fortpflanzung.¹⁴ Insbesondere im Zusammenhang mit Ritualen für den Mischkan und späteren Tempel unterscheidet die Tora hingegen zwischen Israel bzw. dem Volk und den Priestern:¹⁵ Im Gegensatz zum gewöhnlichen Volk sind die Priester zur Ausübung vieler Tempelrituale legitimiert.¹⁶

An wen richten sich die Gebote der Tora? Wie interpretieren die Tannaiten und Amoräer diese Adressatengruppen? Und welche Funktion hat die in mKidduschin 1,7 überlieferte Befreiung der Frau von einer Reihe zeitgebundener Gebote für die

⁷ Vgl. dazu Abschnitte «Von der biblischen Adressatengruppe abweichende rabbinische Zuordnung» und «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument».

⁸ Zu Ausnahme-Beispielen vgl. Fussnote 204.

⁹ Num. 15,38/Lev. 23,40; Adressatengruppe in Num. 15,38/Lev. 23,34.

¹⁰ Ex. 23,12/Lev. 23,24/Lev. 23,35 und 36; Adressatengruppe in Ex. 20,22/Lev. 23,24/Lev. 23,34.

¹¹ Gebote 386 und 324 (Sefer Hachinuch)/P 14 und P 169 (Sefer Hamizwot; zur Nummerierung in Sefer Hachinuch und Sefer Hamizwot vgl. Fussnote 32); vgl. u.a. bKidduschin 33b–34a; jKidduschin 1,7 61c; bSukka 28a–b.

¹² Gebote 85, 318 und 321/P 154, P 166 und P 167; vgl. u.a. bSchabbat 73a–75b (basierend auf der Analogie zum Verbot, an Schabbat zu arbeiten; 32/N 320; vgl. auch Cohen 2012, 115–121); bSchabbat 25a; bJom Tov (Bejza) 28b.

¹³ Num. 5,6 (Gebot 364/P 73; Hervorhebung vr); vgl. auch Num. 6,2 sowie u.a. Ex. 21,28–29, Lev. 13,29, 13,38 und 20,27, Dtn. 17,2 und 29,17; Cohen 2005, 122.

¹⁴ Gen. 1,28 (Gebot 1/P 212; Hervorhebung vr); weitere Beispiele sind die Wortlaute, die den Geboten zu *Hakhel* oder zur Elternehrfurcht zugrunde liegen; vgl. dazu Abschnitt «Von der biblischen Adressatengruppe abweichende rabbinische Zuordnung». Wo nicht anders angegeben, basieren biblische Zitate auf der Übersetzung der Zürcher Bibel (Zürich 2007; Ausnahmen bilden biblische Texte, die sich in Zitaten aus der rabbinischen Literatur befinden).

¹⁵ Staubli/Schroer 2014, 411f.; die kultischen priesterlichen Aufgaben im Tempel wurden ausschliesslich von Männern wahrgenommen (Staubli/Schroer 2014, 64; Marx 2013, 12; Encyclopaedia Judaica 2007, Band 16, 513; Biale 1995, 11). Eine dritte, in Bezug auf Gebotzahl und Status zwischen den Priestern und Israel liegende Personengruppe bilden die Leviten; vgl. dazu Haran 1978, 84f.; im Folgenden steht der unterschiedliche Status von Priestern und Volk im Vordergrund.

¹⁶ Vgl. Beispiele in Fussnote 212.

Rabbinen? Diese Fragen werden im vorliegenden Artikel anhand von 21 Geboten (מצוות עשה) – 11 zeitgebundenen und 10 nichtzeitgebundenen – betrachtet. Es handelt sich dabei um die Gesetze, die von den Rabbinen in den Traktaten Kidduschin und Berachot unter dem Aspekt der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Mizwot diskutiert werden. In der Gemara zu mKidduschin 1,7 illustrieren die Rabbinen die Regel zunächst mit 5 Beispielen für zeitgebundene und 4 für nichtzeitgebundene Gebote. In der nachfolgenden Diskussion führen sie jedoch auch Gebote auf, die der in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel widersprechen. Dasselbe geschieht in der Gemara des Traktats Berachot, wo die Rabbinen eine in mBerachot 3,3 überlieferte Auflistung von 2 zeitgebundenen und 3 nichtzeitgebundenen Geboten und die Befreiung bzw. Verpflichtung der Frau gegenüber diesen Gesetzen diskutieren.¹⁷

Das in mKidduschin 1,7 definierte rabbinische Befreitsein der Frau von zeitgebundenen Geboten lässt sich nicht losgelöst von ihrem sozialen Status betrachten: Die Tatsache, dass die Rabbinen die Frau von einer Reihe von Geboten befreien, dem freiwilligen Erfüllen von Geboten eine kleinere Bedeutung beimessen als der gebotenen Gesetzesausübung und den höheren Verpflichtungsgrad als Privileg verstehen,¹⁸ ist Ausdruck einer sozialen Hierarchie.¹⁹ Auch die folgenden Betrachtungen zum Befreitsein der Frau von einem Teil der Gebote gehen von sozialen Rollenmustern aus: Argumentiert wird, dass sich die rabbinische Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau an die biblische Gebotshierarchie zwischen Priester und Israel anlehnt. In beiden Fällen verbinden die Rabbinen die Verpflichtung zu einer grösseren Zahl von Geboten mit einem höheren gesellschaftlichen Status.²⁰

¹⁷ Am meisten Gebote werden im Babylonischen Talmud im Traktat Kidduschin (bKidduschin 33b–35a; 17 Gebote) und im Jerusalemer Talmud im Traktat Berachot (jBerachot 3,3 6b; 13 Gebote, davon figurieren 10 auch in bKidduschin) diskutiert; vgl. dazu Fussnoten 37 bis 40.

¹⁸ bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a; mHorajot 3,7; Rhein 2014[a], 166; Ross 2004, 14–16; Hauptman 1998, 221–223; Zohar 1993, 40f.; 44; Wegner 1988, 166f.; zum freiwilligen Befolgen von Geboten aus halachischer Sicht vgl. Noa Jeselsohn: Women and the Fulfillment of Positive Time Bound Commandments, in: JOFA Journal I/4, 1999, 4–6; Hauptman 1998, 233f.; Ellinson 1986, 77–94; zur Problematik des Sprechens von Segenssprüchen beim freiwilligen Wahrnehmen von Geboten vgl. Rema zu Schulchan Aruch, OH 589,6 (Bar Ilan Responsa Project); Rhein 2014[a], 181 (Fussnote 110).

¹⁹ In der seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wachsenden Forschungsliteratur zur Frau im Judentum wird die Relevanz ihrer gesellschaftlichen Stellung in Antike und Gegenwart aus verschiedenen Perspektiven analysiert. Judith Romney Wegner beispielsweise zeigt die je nach Lebenssituation durchaus unterschiedliche, jedoch stets in irgendeiner Form vom Mann abhängige Stellung der Frau zur Zeit der Mischna auf (Wegner 1998; Wegner 1988, 10–17 und 114–144), Chana Safrai stellt die Bedeutung der Gebotsverpflichtung in den Kontext eines weit über das Religiöse hinausgehenden jüdischen Selbstverständnisses (Safrai 2007, 65) und Yeshayahu Leibowitz misst im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen der Auseinandersetzung mit der Stellung der Frau eine für das Judentum des ausgehenden 20. Jahrhunderts existenzielle Bedeutung zu (Leibowitz 1992, 128).

²⁰ mHorajot 3,8; vgl. dazu Abschnitt «Wie verstehen die Rabbinen das biblische «du»? Ex. 13,9 und das zeitgebundene «Urgebot» Tefillin».

Während der nichtpriesterliche Mann und die Frau in der Tora in Bezug auf die Gebotserfüllung weitgehend dieselben Verpflichtungen haben, erweitern die Rabbinen mit dem Prinzip der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten die antike Genderhierarchie um eine zusätzliche Ebene.²¹ Die bisherige Hierarchie zwischen Priester und Volk bleibt im rabbinischen Judentum zwar erhalten, kann aber ohne Tempel nicht mehr gelebt werden und erhält einen symbolischen Charakter.²² Am Übergang vom tempelzentrierten Judentum zum rabbinischen Judentum wird, wie Forschende verschiedentlich aufgezeigt haben, darüber hinaus eine Reihe priesterlicher Aufgaben auf das Volk ausgeweitet.²³ Eine Betrachtung dieser Entwicklung im Kontext der Adressatengruppen der Toragesetzgebung – der gewöhnliche Mann und die gewöhnliche Frau werden grösstenteils zu denselben Geboten verpflichtet – macht jedoch deutlich, dass die Rabbinen einen Teil der bisherigen priesterlichen Aufgaben nicht dem ganzen Volk (ישראל bzw. עם), sondern nur dem Mann übertragen.

Faktisch löst die auf unterschiedlicher Gebotsverpflichtung basierende Hierarchieebene zwischen Mann und Frau die auf unterschiedlicher Gebotsverpflichtung basierende Hierarchieebene zwischen Priester und Israel ab.²⁴ Ein grosser Teil der Gebote, von welchen die Rabbinen die Frau befreien – in den Traktaten Kidduschin und Berachot benennen sie neben zeitgebundenen Geboten auch nichtzeitgebundene Mizwot –, weist denn auch einen gemeinsamen Nenner auf, der sich unter dem Begriff «Tempelersatzrituale» zusammenfassen lässt. Dazu gehören einerseits das nichtzeitgebundene Talmud-Tora-Gebot und damit assoziierte zeitgebundene

²¹ In der Tora manifestiert sich die Genderhierarchie beispielsweise in einer im Vergleich zu den Protagonistinnen aktivere Rolle der Protagonisten sowie im sich fast ausschliesslich auf männliche Exponenten beschränkenden direkten Dialog Gottes (vgl. u.a. Meyers et al. 2000, 143; zu den Ausnahmen gehört der Dialog mit Rebekka in Gen. 25,23; vgl. auch Gen. 16,13). Im Unterschied zur Tora, die Laien priesterliche Aufgaben verbietet (vgl. dazu Fussnote 131), befreien die Rabbinen die Frau lediglich von zeitgebundenen Geboten, verbieten ihr aber deren Ausübung nicht (Hauptman 1998, 227; Hauptman 2007, 121f.). In der nachtalmudischen rabbinischen Literatur finden sich Meinungen, die Frauen das Anlegen von Tefillin verbieten (Brody 2014, 8–17; Berger 1998, 86f.).

²² Safrai 2007, 68; dies gilt z.B. auch für die in mGittin 5,8 überlieferte Regelung, wonach während der Toralesung die erste *Alija laTora* einem priesterlichen Nachfahren des biblischen Aarons zusteht (Rhein 2014, 52, Fussnote 114; vgl. auch Cohn 2013, 157, Fussnote 78).

²³ Vgl. u.a. Walzer et al. 2003, 110f.; Fraade 1999, 124f.; Himmelfarb 1997, 89f., 102–104; Michael Walzer et al. beziehen sich auf «the entire people» (110) und Martha Himmelfarb bezieht sich auf «all Israel» (104); sie beschränken das Übertragen von Aufgaben des priesterlichen Mannes damit nicht auf den nichtpriesterlichen Mann; Fraade spricht von «Levites and non-priests» (124); zum Übertragen priesterlicher Kompetenzen auf (und durch) die Rabbinen vgl. Cohn 2013, 71; 87f.

²⁴ Auch Hauptman stellt eine Verbindung zwischen Gebotsverpflichtung und sozialer Hierarchie in Tempel und rabbinischem Judentum her; vgl. dazu Zitat im Abschnitt «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe» (Fussnote 209; Hauptman 1998, 227).

Rituale wie das Schma-Israel-Gebet²⁵ mit den darin gebotenen Tefillin und Zizit²⁶ sowie andererseits für eine tempellose Religionspraxis umgewandelte zeitgebundene Tempelrituale wie Lulaw, Sukka oder Schofar.²⁷ Hinzu kommt, dass die im rabbinischen Judentum bedeutende, dem Mann vorbehaltene Verpflichtung zu Talmud Tora die mit Priestern assoziierte Aufgabe des Lehrens aufnimmt.²⁸ Im rabbinischen Judentum lässt sich das Übertragen von zuvor Priestern oder anderen männlichen Würdenträgern vorbehaltenen Aufgaben an die gesamte Personengruppe «Mann» auch bei der Regelung der regelmässigen Toralesung beobachten: Während in biblischen Texten öffentliche Toralesungen durch eine männliche Elite erfolgen, weiten die Rabbinen im Traktat Megilla die Lesefunktion auf den gewöhnlichen Mann aus.²⁹ In beiden Fällen wird gegenüber der Frau indes kein Verbot ausgesprochen.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Teile. In Teil 1 stehen die Adressatengruppen von 21 in den Traktaten Kidduschin und Berachot diskutierten Geboten im Vordergrund. Die Rabbinen setzen sich dort mit der Befreiung und Verpflichtung der Frau gegenüber insgesamt 11 zeitgebundenen und 10 nichtzeitgebundenen Geboten auseinander. Gibt es in der Tora Anhaltspunkte für die Befreiung und Verpflichtung von Mann und Frau gegenüber diesen Geboten, auf die sich die Rabbinen stützen? Lassen sich Zusammenhänge festmachen zwischen den Adressatengruppen der Toraverse, auf denen diese 21 Gebote basieren, und der rabbinischen Zuordnung der Gebote an Mann und Frau? Teil 2 widmet sich der rabbinischen Gesetzeskategorie der מצוות עשה שהזמן גרמה.³⁰ Was könnte die Rabbinen dazu bewogen haben, die Frau explizit von einer Reihe von Geboten zu befreien? Welche Relevanz hat die Kategorie der zeitgebundenen Gebote? Gibt es Merkmale, die den Geboten, von denen die Rabbinen die Frau befreien, gemeinsam ist? Und gibt es konsistente Kriterien für die rabbinische Befreiung der Frau von Geboten?

²⁵ Die beiden Gebote Schma Israel und Talmud Tora basieren auf demselben Vers Dtn. 6,7; zu den Zusammenhängen zwischen Talmud Tora und dem Schma-Israel-Gebet sowie Tefillin vgl. Alexander 2013, 137–143; 176f.

²⁶ Das Schma-Israel-Gebet besteht aus den drei Toraabschnitten Dtn. 6,4–9, Dtn. 11,13–21 und Num. 15,37–41. Der erste Abschnitt enthält u.a. das Gebot für das Schma Israel selbst (Dtn. 6,7) sowie für Talmud Tora (6,7), Tefillin (6,8) und Mesusa (6,9). Der zweite Abschnitt wiederholt die Gebote für Tefillin und Mesusa, der dritte Abschnitt enthält das Zizit-Gebot (Num. 15,38).

²⁷ Levine 2002, 389; Lehman 2006, 329f.; Safrai 1996, 108–112; vgl. auch Fraade 2014, 117.

²⁸ Dtn. 33,10; Walzer et al. 2003, 111; Tigay 1996, 325.

²⁹ Rhein 2014, 14f.; vgl. auch Abschnitt «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe».

³⁰ In der Tora ist der Begriff מצוות עשה שהזמן גרמה nicht enthalten.

Teil 1: Zu wem spricht die Tora, wenn sie gebietet?

21 biblische Gebote im Fokus

Im Traktat Makkot beziffert der Amoräer Rabbi Simlai die Zahl der in der Tora enthaltenen Gesetze mit 613, die sich aus 365 Verboten und 248 Geboten zusammensetzen.³¹ Um welche Vorschriften es sich dabei handelt, wird im Talmud nicht systematisch erläutert.³² Die Rabbinen unterscheiden jedoch zwischen biblischen Gesetzen (מצוות מדאורייתא) und rabbinisch verordneten Verpflichtungen (מצוות מדרבנן).³³ Bei der Diskussion biblischer Ge- und Verbote nehmen sie in der Regel Bezug auf einen Toravers oder auf mehrere Toraverse.³⁴ An wen richten sich diese Toraverse? Und lassen sich mithilfe der Adressatengruppen der Toraverse, auf welchen die Gesetze basieren, mögliche Kriterien erkennen, an denen sich die Rabbinen bei der Verpflichtung und Befreiung der Frau gegenüber Geboten orientieren?³⁵ Um Antworten auf diese Fragen zu finden, wird im Folgenden eine Reihe von Geboten (מצוות עשה) betrachtet. Es handelt sich dabei um 21 Gesetze, die die Tannaiten und Amoräer im Zusammenhang mit der rabbinischen Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten in den Traktaten Kidduschin und Berachot diskutieren. In der Gemara zu mKidduschin 1,7, in der die Befreiung der Frau von

³¹ bMakkot 23b.

³² Erst im Mittelalter listen Gelehrte die 365 Verbote und 248 Gebote auf, zunächst in Asharot (אזהרות; wörtlich «Warnungen») für das Schawuot-Fest (Elbogen 1995, 217–219) und ausführlicher beispielsweise Maimonides im 12. Jahrhundert im Sefer Hamizwot und Aaron ben Joseph Halevi von Barcelona im 13. Jahrhundert im auf Maimonides' Kompendium basierenden Sefer Hachinuch (Encyclopaedia Judaica 2007, Band 8, 230); das Sefer Hamizwot ist in die beiden Teile Gebote und Verbote (P 1–248 und N 1–365) gegliedert, während das Sefer Hachinuch sich chronologisch an den Toraversen, auf welchen die Vorschriften basieren, orientiert und durchgehend von 1 bis 613 nummeriert. Wo nicht anders angegeben, werden für das Sefer Hamizwot die Datenbank des Bar Ilan Responsa Project (elektronisch; hebr.) sowie die von Anne-Marie Geller ins Französische übersetzte Ausgabe (Lausanne 1987) verwendet. Für das Sefer Hachinuch wird die zweisprachige, von Gabriel Strenger aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzte Ausgabe (Zürich 2002) verwendet.

³³ Zu Letzteren gehören beispielsweise das Anzünden von zwei Lichtern am Vorabend von Schabbat und Feiertagen (bSchabbat 23b; Hilchot Schabbat 5,1; wo nicht anders angegeben, wird für Texte aus der Mischne Tora die Datenbank des Bar Ilan Responsa Project verwendet) oder das Anzünden von Lichtern während des Chanukkafestes (bSchabbat 21b–23a); die Unterscheidung in biblische und rabbinische Gebote steht in der amoräischen rabbinischen Literatur stärker im Vordergrund als in der tannaitischen (Kulp/Rogoff 2014, 187); zum Status rabbinischer Gesetze im Vergleich zu Toragesetzen vgl. Elon 1994, 212; zum für Mann und Frau geltenden Gebot zum Anzünden von Schabbatlichtern vgl. Ellinson 1986, 141.

³⁴ Vgl. z.B. Lev. 23,42 in der Diskussion des Sukka-Gebots in bKidduschin 34a; diese Toraverse werden ebenfalls erst im Mittelalter systematisch aufgelistet. Das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch stützen sich weitgehend auf die gleichen Toraverse, variieren aber bei der Auflistung und Gewichtung von Wiederholungen eines Gebots in der Tora.

³⁵ Die Rabbinen thematisieren die Verpflichtung oder Nichtverpflichtung der Frau nicht gegenüber allen Geboten explizit; wiederum erst im Mittelalter, beispielsweise im Sefer Hachinuch oder in Maimonides' 60 Mizwot Hahechrechijot (Sefer Hamizwot; vgl. Abschnitt «Exkurs: Maimonides' *schischim Mizwot Hahechrechijot*»), wird die Rolle der Frau systematisch aufgeführt. Gebote, denen eine Analogie zu Verboten innewohnt – etwa das Ruhen an Feiertagen und Schabbat analog zum Arbeitsverbot – sind im Verständnis der Rabbinen und späterer Gelehrter in der Regel für Mann und Frau gleichermaßen verpflichtend (Ellinson 1986, 43; Sefer Hachinuch, Kommentar zu Gebot 297; Sefer Hamizwot, Kommentar zu Gebot P 159; Tosafot zu bKidduschin 34b [Bar Ilan Responsa Project]); zur Ge- und Verbotsanalogie von Feiertagesgesetzen vgl. bSchabbat 25b; bJom Tov (Beitsa) 8b.

zeitgebundenen und ihre Verpflichtung zu nichtzeitgebundenen Geboten überliefert wird, sowie in der Gemara zu mBerachot 3,3, in der die Befreiung und Verpflichtung der Frau³⁶ gegenüber einer Reihe von Geboten thematisiert wird, diskutieren die Rabbinen über die Rolle der Frau gegenüber zeit- und nichtzeitgebundenen Geboten und über der in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel widersprechende Verpflichtungen und Befreiungen der Frau. In bKidduschin 33b–35a werden dabei insgesamt 17 Gebote diskutiert,³⁷ in bBerachot 20b 7, wovon 3 auch in bKidduschin figurieren.³⁸ In jKidduschin 1,7 61c werden 8 Gebote diskutiert, die alle auch in bKidduschin enthalten sind,³⁹ und in jBerachot 3,3 6b 13 Gebote, wovon 10 auch in bKidduschin figurieren.⁴⁰ Zu den insgesamt 21 Geboten gehören die 5 Rituale Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit und Tefillin⁴¹, die die Rabbinen in ihrem Kommentar zu mKidduschin 1,7 als Beispiele zeitgebundener Gebote (מצוות עשה שהזמן גרמה) aufführen.⁴² In bKidduschin 33b–34a sind alle diese 5 Gebote aufgelistet. In den Parallelstellen in jKidduschin 1,7 61c und jBerachot 3,3 6b sind mit Ausnahme von Zizit, die zunächst den nichtzeitgebundenen Geboten zugeordnet werden, dieselben Gesetze enthalten, während in bBerachot 20b nur eines davon – Tefillin – diskutiert wird. Auch die im Kommentar zu mKidduschin 1,7 aufgelisteten 4 Beispiele nichtzeitgebundener Gebote – Mesusa, das Errichten eines Dachgeländers, die Rückgabe eines

³⁶ In mBerachot 3,3 wird auch die Befreiung und Verpflichtung von Sklaven und Minderjährigen gegenüber diesen Geboten diskutiert; zu den religiösen Verpflichtungen der Personengruppen Frauen, Sklaven und Minderjährige in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur vgl. Hezser 2005, 75–82.

³⁷ Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin, Mesusa, Geländer errichten, Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes, Vogelmutter fliegen lassen, Mazza, Festfreude, Hakhel, Ehrfurcht gegenüber Vater und Mutter, Talmud Tora, Fortpflanzung, Auslösen des Erstgeborenen, Re'ija; vgl. Tabelle im Abschnitt «Adressatengruppen».

³⁸ Schma-Israel-Gebet, Gebet, Tischgebet, Kiddusch sowie ebenfalls Tefillin, Mesusa und Talmud Tora.

³⁹ Sukka, Schofar, Lulaw, Tefillin, Zizit, Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes, Vogelmutter fliegen lassen, Geländer errichten. Zur in der Fortsetzung dieser Gemara diskutierten Verpflichtung der Frau gegenüber den zeitgebundenen Geboten Pessach-Opfer und zweites Pessach-Opfer vgl. Fussnote 47; das Mazza-Gebot, das ebenfalls in jKidduschin 1,7 61c 17–36 aufgeführt und dort unter dem Aspekt der Zeitgebundenheit diskutiert wird, ist auch in der Gemara des Babylonischen Talmuds enthalten und wird in den folgenden Betrachtungen entsprechend berücksichtigt.

⁴⁰ Schma-Israel-Gebet, Gebet, Tischgebet sowie ebenfalls Talmud Tora, Mesusa, Sukka, Lulaw, Schofar, Tefillin, Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes, Vogelmutter fliegen lassen, Geländer errichten, Zizit. Unter den in der Fortsetzung dieser Gemara von den Rabbinen diskutierten 7 Geboten, die stellvertretend für andere Personen oder Personengruppen wahrgenommen werden können, figuriert einzig das zeitgebundene Hallel-Gebot nicht unter den im Folgenden zu betrachtenden 21 Gesetzen (die anderen Gebote, die in jBerachot 3,3 6b unter dem Aspekt der Stellvertretung diskutiert werden, sind Tischgebet, Gebet, Schma-Israel-Gebet, Sukka, Lulaw und Talmud Tora). Im Sefer Hachinuch und im Sefer Hamizwot wird Hallel nicht als eines der 613 Tora-Gebote aufgeführt und im Folgenden auch nicht näher betrachtet.

⁴¹ Im Traktat Menachot unterscheiden die Rabbinen in Tefillin für die Hand und Tefillin für den Kopf (bMenachot 37b; vgl. auch Sefer Hachinuch, Gebote 422 und 421; Sefer Hamizwot, Gebote P 12 und P 13), nicht aber in den Traktaten Kidduschin und Berachot. Wo nicht anders erwähnt, werden Tefillin für Hand und Kopf im Folgenden als ein Gebot aufgeführt und gezählt.

⁴² In tKidduschin 1,10, wo die Rabbinen ebenfalls die Frage aufwerfen, was zeitgebundene Gebote seien, listen sie als Beispiele Sukka, Lulaw und Tefillin auf. Zizit wird dort zunächst als nichtzeitgebundenes Gebot aufgeführt; vgl. dazu Benovitz 2007, 67f.; zur Zuordnung von Zizit in der Gemara des Jerusalemer Talmuds vgl. Abschnitt «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument».

verlorenen Gegenstandes und das Fliegenlassen einer Vogelmutter, wenn jemand deren Eier oder Jungtiere nimmt – sind Teil dieser 21 Gesetze.⁴³ Weiter nennen die Rabbinen der in mKidduschin 1,7 definierten Regel widersprechende Beispiele: die 4 zeitgebundenen Gebote Mazza,⁴⁴ Kiddusch,⁴⁵ Festfreude und Hakhel, zu denen sie die Frau verpflichten, und die 3 nichtzeitgebundenen Gebote Talmud Tora, Fortpflanzung und Auslösung des erstgeborenen Sohnes, von denen sie sie befreien. Und schliesslich enthält die Diskussion im Traktat Kidduschin mit Re'ija (die Pflicht, dreimal im Jahr im Tempel zu erscheinen) und der Ehrfurcht gegenüber den Eltern je ein weiteres Beispiel von Geboten, die dem Prinzip der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten und ihrer Verpflichtung zu nichtzeitgebundenen Geboten entspricht. Ergänzend zu diesen 18 Gesetzen führen die Rabbinen im Traktat Berachot neben Tefillin auch das Schma-Israel-Gebet als ein zeitgebundenes Gebot auf, von dem sie die Frau befreien, und neben Mesusa das Gebet sowie das Tischgebet als nichtzeitgebundene Gebote,⁴⁶ zu denen sie sie verpflichten.⁴⁷

⁴³ In tKidduschin 1,10 nennen die Rabbinen die Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes, das Fliegenlassen einer Vogelmutter, das Errichten eines Dachgeländers und Zizit (in dieser Reihenfolge; vgl. dazu Rovner 1994, 192).

⁴⁴ Im Gegensatz zu den zeitgebundenen Geboten, von welchen die Frau von den Rabbinen befreit wird, handelt es sich bei den zeitgebundenen Mizwot, zu welchen sie sie verpflichten, mehrheitlich um Gebote, die auf einer Verbots-Analogie basieren. Dazu gehören neben dem Essen von Mazza am Sederabend etwa das Beseitigen von Mazza vor Pessach oder das Ruhen an Schabbat und Feiertagen. Die Verpflichtung der Frau zu Mazza wird von den Rabbinen kontrovers diskutiert, schliesslich setzt sich jedoch Rabbi Manas Haltung, die Frau aufgrund der Analogie zum auch für sie geltenden Verbot des Chametz-Essens an Pessach zu verpflichten, durch (jKidduschin 1,7 61c; Benovitz 2007, 78; vgl. auch tPessach 2,22; bPessachim 43b und 91b).

⁴⁵ Beim zeitgebundenen Kiddusch-Gebot wird neben der Analogie zu den 39 an Schabbat verbotenen Tätigkeiten zusätzlich mit den unterschiedlichen Verben זכר (gedenken) in Ex. 20,8 und שמר (halten; wahren) von Schabbat in der Gebotswiederholung in Dtn. 5,12 argumentiert (bBerachot 20b; bSchawuot 20b; Berkovits 2008, 1–3; zu den an Schabbat verbotenen Tätigkeiten vgl. Cohen 2012, 118–121).

⁴⁶ Die Zeitgebundenheit des Gebets sowie dessen Ursprung – מדורבנן oder מדאורייתא (vgl. u.a. bBerachot 21a) – sind in der rabbinischen Literatur umstritten; basierend auf Maimonides' Haltung gilt das von einer Zeit unabhängige tägliche Gebet als biblisches Gebot und das an Tageszeiten gebundene Gebet – morgens, mittags und abends – als rabbinisches Gebot (Sefer Hamizwot, Kommentar zu Gebot P 5; Greenberg 1981, 79–82; Ellinson 1986, 169f.); in mBerachot 3,3 wird die Frau explizit zum Gebet verpflichtet (vgl. auch bBerachot 20b; Rhein 2007, 317–322; Hauptman 1998, 229). Für das Gebet stützen sich das Sefer Hachinuch und das Sefer Hamizwot auf unterschiedliche Toraverse (vgl. Tabelle im Abschnitt «Adressatengruppen»); wo nicht anders erwähnt, wird für das Gebet-Gebot im Folgenden die biblische Quelle des Sefer Hachinuch verwendet (Dtn. 10,20).

⁴⁷ mBerachot 3,3; bBerachot 20b; diese Mischna und die Gemara im Traktat Berachot des Babylonischen Talmuds weichen insofern von den oben genannten Quellen ab, als hier nicht die Frage nach Beispielen zeitgebundener und nichtzeitgebundener Gebote gestellt wird, sondern die Verpflichtung bzw. das Entbundensein der Frau (sowie von Sklaven und Minderjährigen) gegenüber den vier Geboten Schma-Israel-Gebet, Tefillin, Mesusa und Tischgebet diskutiert und mit dem Argument der Zeit- bzw. Nichtzeitgebundenheit begründet wird. In der Gemara des Jerusalemer Talmuds, in jBerachot 3,3 6b, wird die Frage, was ein an eine bestimmte Zeit gebundenes Gebot sei, zwar gestellt, jedoch nicht im Zusammenhang mit dem Schma-Israel-Gebet. Benovitz listet zusätzlich das Gebot des Pessach-Opfers auf (Sefer Hachinuch, Gebot 5; Sefer Hamizwot, Gebot P 55; Benovitz 2007, 49f.), dessen Verpflichtung der Frau von den Rabbinen jedoch nicht direkt im Kontext der Zeitgebundenheit diskutiert wird und im Folgenden nicht näher betrachtet wird; zur Rolle der Frau gegenüber dem Pessach-Opfer-Gebot vgl. tPessachim 2,22; bPessachim 91a–b; jPessachim 8,1 35d; jKidduschin 1,7 61c 17–27; vgl. auch tPessachim 8,10; Hauptman 2007, 115–117; 119–122; nur im Jerusalemer Talmud wird – im Zusammenhang mit dem Mazza-Gebot, dessen Verpflichtung der Frau parallel zum Pessach-Opfer-Gebot diskutiert wird – mit Zeitgebundenheit argumentiert.

In die Betrachtungen der 21 Gebote fließt auch die rabbinische Literatur dazu aus anderen Traktaten sowie aus dem Midrasch ein. Zudem werden einzelne Gebote mitberücksichtigt, die in der Tora oder in der tannaitischen und amoräischen Literatur im Kontext der 21 Gebote stehen. Die den 21 Geboten zugrunde liegenden Toraverse werden dem Sefer Hachinuch und dem Sefer Hamizwot entnommen.⁴⁸

Adressatengruppen

Die 21 im Folgenden zu analysierenden Gebote verteilen sich auf alle fünf Bücher Moses. Mit 12 Geboten befindet sich mehr als die Hälfte im Deuteronomium, 11 davon in der zweiten Rede Moses' in Dtn. 5–26. Je 3 der 21 Gebote sind in Numeri und Leviticus enthalten, zwei in Exodus und eines in Genesis.⁴⁹

Mit 17 von 21 zu betrachtenden Geboten basieren mehr als drei Viertel auf Toraversen, die sich – in vier Varianten – an Israel richten: 11 an ישראל,⁵⁰ 4 an בני ישראל⁵¹ und je 1 an כל-עדת ישראל⁵² und כל-עדת בני-ישראל.⁵³ 1 Gebot richtet sich an das Volk (עם)⁵⁴ und je 1 Gebot richtet sich an Aaron, den Menschen (אדם) bzw. Mann und Frau sowie an die Priester und die Ältesten Israels.⁵⁵

Ein Drittel der 21 Gebote steht im Widerspruch zur in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel, wonach die Frau zu nichtzeitgebundenen Geboten verpflichtet und von zeitgebundenen Geboten befreit ist: Die Frau wird zu 4 zeitgebundenen Geboten verpflichtet und von 3 nichtzeitgebundenen Geboten befreit.⁵⁶ Beim Betrachten der Adressatengruppen der 7 Toraverse, auf welchen die von der in mKidduschin 1,7

⁴⁸ Beide Werke stützen sich dabei auf die tannaitische und amoräische rabbinische Literatur; vgl. beispielsweise Lev. 23,42 für das Sukka-Gebot: Das Sefer Hachinuch (Kommentar zu Gebot 325) verweist auf bSukka 2a und das Sefer Hamizwot (Kommentar zu Gebot P 168) auf Sifra, Parascha Emor, wo sich die Rabbinen jeweils auf Lev. 23,42 berufen.

⁴⁹ Von den 613 Ge- und Verboten der Tora befinden sich 200 im Deuteronomium, 52 in Numeri, 247 in Leviticus, 111 in Exodus und 3 in Genesis (gemäß Auflistung im Sefer Hachinuch).

⁵⁰ Sefer Hachinuch, Gebote 419, 420, 421/422, 423, 430, 433, 488, 489, 538, 545, 546; Sefer Hamizwot, Gebote P 11, 10, 13/12, 15, 19, 5, 54, 53, 204, 148, 184; diese 11 Gebote sind alle in der zweiten Rede Moses' in Dtn. 5,1–26,19 enthalten, die sich an ישראל in Dtn. 5,1 richtet.

⁵¹ Gebote 324, 325, 386, 405/P 169, 168, 14, 170.

⁵² Gebot 10/P 158.

⁵³ Gebot 212/P 211.

⁵⁴ Gebot 31/P 155; vgl. auch nächste Fussnote.

⁵⁵ Gebote 1, 392, 612/P 212, 80, 16; vgl. Tabelle unten sowie die ausführlichere Liste der 21 Gebote im Anhang I. Das Hakhel-Gebot richtet sich an die Priester und die Ältesten Israels (in Dtn. 31,9–10); ihnen wird in Dtn. 31,12 geboten, «das Volk (עם), Männer, Frauen und Kinder, und die Fremden (...)» zu versammeln (vgl. auch Tigay 1996, 292).

⁵⁶ Vgl. Tabelle unten.

überlieferten Regel abweichenden Mizwot basieren, zeigt sich ein etwas anderes Adressatengruppen-Bild: Hier richtet sich nur knapp die Hälfte der Gebote an eine der Formen von «Israel», nämlich 2 an ישראל⁵⁷ und 1 an כל-עדת ישראל,⁵⁸ während sich 1 Gebot an das Volk (עם) richtet⁵⁹ und 3 Gebote andere Adressaten oder Adressatengruppen aufweisen (Mensch [אדם] bzw. Mann und Frau, Aaron sowie die Priester und Ältesten Israels).⁶⁰ Noch einmal anders sieht es aus, wenn die 4 für die Frau geltenden zeitgebundenen Gebote und die 3 für die Frau nicht verpflichtenden nichtzeitgebundenen Gebote separat betrachtet werden: Bei Ersteren richtet sich die Hälfte der Gebote an Israel (je 1 an ישראל⁶¹ und כל-עדת ישראל⁶²), während bei den für die Frau nicht geltenden nichtzeitgebundenen Geboten sich nur ein Gebot und damit ein Drittel an ישראל richtet.⁶³

21 Gebote, die im Zusammenhang mit der rabbinischen Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten in den Traktaten Kidduschin und Berachot diskutiert werden

Gebot Nichtzeitgebunden, Frau verpflichtet (7) Zeitgebunden, Frau nicht verpflichtet (7) Zeitgebunden, Frau verpflichtet (4) Nichtzeitgebunden, Frau nicht verpflichtet (3) Nummerierung Sefer Hachinuch Nummerierung Sefer Hamizwot	Toravers, auf dem Gebot basiert (für den Wortlaut der Toraverse vgl. Anhang I)	Adressatengruppe/Vers Israel Kinder Israels Volk Andere
Fortpflanzung ⌚ 1 / P 212	Gen. 1,28	Mensch (אדם) (...), Mann und Frau; Gen. 1,27
Mazza (am Sederabend essen) ⌚ 10 / P 158	Ex. 12,18	Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3
Des Schabbats gedenken (Kiddusch) ⌚ 31 / P 155	Ex. 20,8	Volk; Ex. 19,25
Ehrfurcht gegenüber Vater und Mutter ⌚ 212 / P 211	Lev. 19,3	Ganze Gemeinde der Kinder Israels; Lev. 19,2
Lulaw (an Sukkot nehmen und schütteln) ⌚ 324 / P 169	Lev. 23,40	Kinder Israels; Lev. 23,34

⁵⁷ Gebote 419, 488/ P 11, 54.

⁵⁸ Gebot 10/P 158.

⁵⁹ Gebot 31/P 155.

⁶⁰ Gebote 10, 392, 612/P 212, 80, 16.

⁶¹ Gebot 488/P 54.

⁶² Gebot 10/P 158.

⁶³ Gebot 419/P 11.

Sukka (an Sukkot in der Laubhütte wohnen) 🕒 325 / P 168	Lev. 23,42	Kinder Israels ; Lev. 23,34 [Alle Einheimischen; Lev. 23,42]
Zizit 🕒 386 / P 14	Num. 15,38	Kinder Israels ; Num. 15,38
Auslösen des Erstgeborenen 🕒 392 / P 80	Num. 18,15	Aaron; Num. 18,8
Schofar 🕒 405 / P 170	Num. 29,1	Kinder Israels ; Num. 28,2
Talmud Tora 🕒 419 / P 11	Dtn. 6,7	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4
Schma-Israel-Gebet 🕒 420 / P 10	Dtn. 6,7	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4
Tefillin 🕒 421/422 / P 13/P 12 Tefillin für die Hand / Tefillin für den Kopf	Dtn. 6,8 Vgl. auch Ex. 13,9 und 13,16 (Volk in Ex. 13,3) sowie Dtn. 11,18 (Israel in Dtn. 10,12)	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4
Mesusa 🕒 423 / P 15	Dtn. 6,9	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4
Birkat Hamason (Tischgebet) 🕒 430 / P 19	Dtn. 8,10	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4
Gott dienen/Gebet 🕒 433 / P 5	Dtn. 10,20 (<i>Sefer Hachinuch</i>) Ex. 23,25 (<i>Sefer Hamizwot</i>)	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4 Kinder Israels ; Ex. 20,22
Festfreude (an den drei Wallfahrtsfesten) 🕒 488 / P 54	Dtn. 16,14	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4; 10,12
Re'ija (dreimal im Jahr im Tempel erscheinen) 🕒 489 / P 53	Dtn. 16,16	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4; 10,12
Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes 🕒 538 / P 204	Dtn. 22,1	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4; 10,12
Eine Vogelmutter fliegen lassen 🕒 545 / P 148	Dtn. 22,6–7	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4; 10,12
Ein Geländer errichten (auf dem Dach) 🕒 546 / P 184	Dtn. 22,8	Israel ; Dtn. 5,1 (<i>ganz Israel</i>); Dtn. 6,4; 10,12
Hakhel (siebenjährliche öffentliche Toralesung anlässlich von Sukkot) 🕒 612 / P 16	Dtn. 31,12	Priester, Älteste; Dtn. 31,9–10 [Volk (<i>Männer, Frauen, Kinder, Fremde</i>); Dtn. 31,12]

Das Betrachten der 21 Gebote mit einem Fokus auf die in den relevanten Toraversen aufgeführten Adressatengruppen lässt weder auf ein einheitliches Muster noch auf Gründe für die rabbinische Verpflichtung oder Nichtverpflichtung der Frau schliessen. Deutlich wird vielmehr, dass die Rabbinen die Frau nicht nur häufig unabhängig vom Kriterium der Zeitgebundenheit, sondern auch unabhängig von den in der Tora genannten Adressatengruppen zu Geboten verpflichten oder sie davon befreien.⁶⁴

Unterschiedliche rabbinische Zuordnung bei gleicher biblischer Adressatengruppe

«Auch die Frauen sind im Schriftsinn [enthalten]» (אף הנשים במשמע)⁶⁵ erklären die Rabbinen unter anderem in Sifre Numeri zu Num. 15,38 («Rede zu den Kindern Israels [...]»). Diese Aussage sowie die Verpflichtung der Frau zu vielen Geboten, die sich an ישראל richten, suggerieren, dass Rabbinen die Frau grundsätzlich als Teil von ישראל bzw. כל-עדת בני ישראל, כל-עדת ישראל, oder בני-ישראל betrachten.⁶⁶ Als Kriterium für eine Zuordnung zeitgebundener Gebote an Mann und Frau eignet sich die grundsätzliche Zugehörigkeit der Frau zu Israel allerdings nicht. Denn die Rabbinen ordnen Verpflichtungen in der Regel unabhängig von der Adressatengruppe des Toraverses, auf welchen die Gebote basieren, Mann und Frau zu.⁶⁷ Veranschaulichen lässt sich dies beispielsweise anhand einer Reihe zeitgebundener Mizwot für das Sukkot-Fest, die in Lev. 23,33–44 geboten werden und die sich alle an בני ישראל richten:

⁶⁴ Vgl. dazu Abschnitt «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument».

⁶⁵ Sifre Numeri zu Num. 15,38 (Gebot von Zizit); Übersetzung aus: Der Midrasch Sifre zu Numeri. Übersetzt und erklärt von Dagmar Börner-Klein. Stuttgart 1997, 212.

⁶⁶ Vgl. auch Sifre Numeri zu Num. 15,29 und Abschnitt «Wie verstehen die Rabbinen das biblische ׁduׁ? Ex. 13,9 und das zeitgebundene ׁUrgebotׁ Tefillin»; Ilan 2001[a], 26; ein davon abweichendes Verständnis von בני ישראל überliefern die Rabbinen in der Auslegung von Ex. 19,3 («[...] So sollst du zum Haus Jakob sprechen und den Kindern Israels verkünden»): Den Begriff בני ישראל vorangehenden Begriff יעקב בית verstehen sie unter anderem als Bezeichnung für die Frauen, während sie בני ישראל hier als Bezeichnung für die Männer interpretieren (Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Bachodesch, Kapitel 2 zu Ex. 19,3; vgl. auch Schemot Rabba und Raschi zu Ex. 19,3 [zweisprachige Ausgabe Dessauer 1863] sowie Weissman 1976, 142). Im Unterschied zu Num. 15,29 und 15,38 enthält Ex. 19,3 mit יעקב בית und בני ישראל allerdings ein Begriffspaar, das nach einer Auslegung verlangt, und das in der Tora nur einmal in dieser Kombination verwendet wird (der Begriff יעקב בית wird in der Tora neben Ex. 19,3 auch in Gen. 46,27 verwendet, dort aber ohne בני ישראל). Unter anderem Shaye J. D. Cohen interpretiert das rabbinische Verständnis von ׁVolkׁ bzw. ׁIsraelׁ als männlich; für die Rabbinen gehöre, so Cohen, nur jener zu Israel, der zu *sämtlichen* Geboten verpflichtet sei (Cohen 2005, 120–124); vgl. dazu u.a. die Unterscheidung in בני ישראל und בני ישראל in Dtn. 23,18 (Cohen 2005, 122; vgl. dazu auch Alexander 2013, 224, Fussnoten 26 und 27; zum Begriff עם vgl. Rhein 2014, 11–13).

⁶⁷ Vgl. aber Tal Ilans Untersuchung zur die Frau mehrheitlich miteinbeziehenden Exegese in Sifre Numeri (Ilan 2001[a], 24–26).

«[Lev. 23,33] Und der Herr sprach zu Moses: [34] Sprich zu den Kindern Israels [אל-בני ישראל]: Am 15. Tag dieses siebten Monats ist das Laubhüttenfest für den Herrn, sieben Tage lang. [35] Am ersten Tag findet eine heilige Versammlung statt. Da dürft ihr keinerlei Werktagsarbeit tun. [36] Sieben Tage lang sollt ihr dem Herrn ein Feueropfer darbringen. Am achten Tag sollt ihr eine heilige Versammlung abhalten und dem Herrn ein Feueropfer darbringen. Es ist eine Festversammlung, ihr sollt keinerlei Werktagsarbeit tun. (...) [40] Und am ersten Tag sollt ihr euch schöne Baumfrüchte nehmen, Palmwedel und Zweige von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden, und ihr sollt sieben Tage fröhlich sein vor dem Herrn, eurem Gott. (...) [42] Sieben Tage lang sollt ihr in Laubhütten wohnen. Alle Einheimischen in Israel sollen in Laubhütten wohnen, [43] damit eure künftigen Generationen erfahren, dass ich die Kinder Israels [את-בני ישראל] in Hütten wohnen liess, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte. Ich bin der Herr, euer Gott. [44] Und Moses verkündete den Kinder Israels [אל-בני ישראל] die Festzeiten des Herrn.»

Lev. 23,35 wird das Gebot des Ruhens am 1. Tag Sukkot entnommen, dem nachfolgenden Vers Lev. 23,36 das Ruhen am 8. Tag Sukkot,⁶⁸ Lev. 23,40 das Lulaw-Gebot und Lev. 23,42 schliesslich das temporäre Wohnen in der Sukka. Beim Betrachten der Zuordnung dieser vier Gebote an Mann und Frau durch die Rabbinen fällt auf, dass sie die Frau von den beiden mit einem Ritual verbundenen Geboten Lulaw und Sukka befreien, während sie die Frau zu den sich aus Verboten ableitenden – und unabhängig von Ritualen erfüllbaren – Ruhe-Geboten verpflichten.⁶⁹ Das Ruhe-Gebot lässt sich denn auch nur durch ein Nichtübertreten der für die Festtage definierten Arbeits-Verbote erfüllen, basiert also auf einer Reihe von Verboten, und Verbote gelten grundsätzlich und fast ausnahmslos gleichermassen für Mann und Frau.⁷⁰

Für eine Betrachtung der sich an ישראל richtenden Toraverse eignet sich die zweite Rede Moses' in Dtn. 5,1–26,19: 11 der 21 Gebote sind darin enthalten.⁷¹ 7 der 11 sind für die Frau verpflichtend, davon ist eines – jenes der Festfreude – zeitgebunden.⁷² Von den anderen 4 Geboten wird die Frau befreit. Dazu gehören die drei zeitgebundenen Gebote Schma-Israel-Gebet, Tefillin und Re'ija sowie das nichtzeitgebundene Talmud Tora. 5 der 11 Gebote sind im Textteil enthalten, der den ersten Abschnitt des Schma-Israel-Gebets bildet: die Gebote zu Schma Israel,

⁶⁸ Sefer Hachinuch, Gebote 318 und 321; Sefer Hamizwot, Gebote P 166 und P 167.

⁶⁹ Auch die beiden anderen zeitgebundenen Regelungen im Rahmen der 21 hier betrachteten Gebote, die auf sich an ישראל richtenden Versen basieren und von denen die Frau befreit wird, sind mit Ritualen und Handlungen verbunden: nämlich Zizit (386/P 14/Num. 15,38; vgl. zudem Dtn. 22,12) und Schofar (405/P 170/Num. 29,1); zur nicht unumstrittenen Zeitgebundenheit des Zizit-Gebots vgl. Abschnitt «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument».

⁷⁰ Die Mischna nennt drei Ausnahmen (mKidduschin 1,7; vgl. Wortlaut im Abschnitt «Zeitgebundenheit: [k]ein Argument»).

⁷¹ Sefer Hachinuch, Gebote 419, 420, 421/422, 423, 430, 433, 488, 489, 538, 545, 546; Sefer Hamizwot, Gebote P 5, 10, 11, 12/13, 15, 19, 53, 54, 148, 184, 204; diese Gebote richten sich alle an ישראל in Dtn. 5,1.

⁷² Zur Rolle der Frau gegenüber dem Gebot der Festfreude vgl. Fussnote 201.

Talmud Tora und Tefillin sowie die für die Frau verpflichtenden nichtzeitgebundenen Gebote Mesusa und *Birkat Hamason*.⁷³

Diese Beispiele veranschaulichen, dass weder die Adressatengruppe des Toraverses, auf dem ein Gebot basiert, noch die in mKidduschin 1,7 enthaltene Regel der Zeitgebundenheit als verlässliches Kriterium für die Verpflichtung oder Befreiung der Frau gegenüber einer Mizwa dienen kann.

Von der biblischen Adressatengruppe abweichende rabbinische Zuordnung

«Versammle das Volk [עם], Männer, Frauen und Kinder, und die Fremden (...)», heisst es in Dtn. 31,12, wo die siebenjährige *Hakhel*-Lesung geboten wird. Die in diesem Vers enthaltene Erläuterung, wer alles zum Volk gehört, ist ungewöhnlich.⁷⁴ Hier sagt die Tora explizit, was die Rabbinen unter anderem im Zusammenhang mit dem sich an בני ישראל richtenden Zizit-Gebot in Sifre Numeri zu Num. 15,38 interpretieren: «Auch die Frauen sind im Schriftsinn enthalten.» Es handelt sich bei Hakhel um das einzige unter den 21 Geboten figurierende Gesetz, dessen ihm zugrunde liegender Toravers nicht nur explizit von Mann und Frau spricht,⁷⁵ sondern zu welchem die Rabbinen gleichzeitig auch beide, Mann und Frau, verpflichten.

Im Gegensatz dazu stimmt die rabbinische Zuordnung in drei Fällen nicht mit der Adressatengruppe des Toraverses, auf dem das Gesetz basiert, oder mit der in einer Binnendifferenzierung aufgeführten Personengruppe überein: bei den Geboten zur Fortpflanzung,⁷⁶ zur Ehrfurcht gegenüber Vater und Mutter⁷⁷ sowie zur Festfreude.⁷⁸ Beim nichtzeitgebundenen Gebot zur Fortpflanzung richtet sich der Toravers, auf dem die Mizwa basiert, sowohl an den Mann als auch an die Frau,⁷⁹ die Rabbinen

⁷³ Gebote 423 und 430/P 15 und 19.

⁷⁴ Rhein 2014, 6–8.

⁷⁵ Beim über die 21 Gebote hinausgehenden Blick finden sich einzelne weitere Beispiele für die biblische Erläuterung des Volksbegriffs im Kontext eines Gebots, so etwa in Num. 5,6–7, auf dessen Versen wie erwähnt das Gebot zum Sündenbekenntnis basiert: Ergänzend wird aufgeführt, wer hier mit בני ישראל gemeint ist, nämlich איש או-אשה, Mann oder Frau (Num. 5,6; 364/P 73; vgl. auch Cohen 2005, 122).

⁷⁶ Gen. 1,28; 1/P 212.

⁷⁷ Lev. 19,3; 212/P 211; der biblische Vers führt zuerst die Mutter auf, in der Auflistung des Sefer Hamizwot und des Sefer Hachinuch wird beim Gebot zur Elternehrfurcht hingegen zuerst der Vater genannt; vgl. auch Fussnote 83.

⁷⁸ Dtn. 16,14; 488/P 54; nicht in die Kategorie von Geboten mit Abweichungen zwischen rabbinischer Zuordnung und biblischer Adressatengruppe werden hier die auf Dtn. 6,7 basierenden Gebote Talmud Tora (419/P 11) und Schma-Israel-Gebet (420/P 10) aufgenommen, weil die Differenzierung durch den Begriff בן (לביך, bzw. בן ישראל) wie nicht zwingend den «Sohn» meint, sondern ebenso «Kinder» bedeuten kann (vgl. dazu auch Rhein 2012, 5 und 28).

⁷⁹ Gen. 1,28, sich an זכר ונקבה in Gen. 1,27 richtend.

verpflichten jedoch nur den Mann dazu.⁸⁰ Das zeitgebundene Gebot der Festfreude richtet sich grundsätzlich an Israel,⁸¹ und die Rabbinen verpflichten sowohl den Mann als auch die Frau dazu. In Dtn. 16,14 aber, dem in der 2. Person Singular formulierten Vers, auf dem das Gesetz basiert, fehlt in der Auflistung von Personen die Frau bzw. Ehefrau.⁸²

Auch zum nichtzeitgebundenen Gebot der Ehrfurcht gegenüber Vater und Mutter, das hier näher betrachtet werden soll, verpflichten die Rabbinen sowohl den Mann als auch die Frau, obwohl der dem Gebot zugrunde liegende Toravers die zuvor allgemein gehaltene Adressatengruppe בני-ישראל differenzierter aufführt und dabei ein männliches Zielpublikum anspricht.⁸³ Mehr noch: In bKidduschin 34b leiten die Rabbinen aus der Verpflichtung der Frau zur Elternehrfurcht die Regel ab, wonach sie grundsätzlich zu nichtzeitgebundenen Geboten verpflichtet sei.⁸⁴

Der diesem Gebot zugrunde liegende Vers in Lev. 19,3 spricht zunächst im Singular den Adressaten איש an und wechselt danach in die 2. Person Plural:

[Lev. 19,1] «Und der Herr sprach zu Moses: [2] Sprich zur ganzen Gemeinde der Kinder Israels und sage ihnen: Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig. [3] Ein jeder von euch (איש) soll seine Mutter und seinen Vater fürchten, und meine Schabbate sollt ihr halten. Ich bin der Herr, euer Gott.»

איש bezeichnet im biblischen Kontext nicht nur den Mann, sondern kann auch die erweiterte Bedeutung «Mensch» haben.⁸⁵ Der Babylonische Talmud sowie der Midrasch Sifra interpretieren das auf Lev. 19,3 basierende Gebot der Elternehrfurcht

⁸⁰ Die tannaitische und amoräische rabbinische Literatur enthält sich widersprechende Meinungen zur Frage, wem das Gebot zur Fortpflanzung obliegt; vgl. u.a. mJewamot 6,6 und bJewamot 65b; vgl. aber auch tJewamot 8,4 und 8,6 sowie Hauptman 1998, 132f.; zur Rolle der Frau im Zusammenhang mit dem Gebot zur Fortpflanzung vgl. Benovitz 2007, 62f.; Millen 2004, 20–25; Margalit 2004, 298–300; Hauptman 1998, 130–136; 223; Ellinson 1998, 9f. und 32–86.

⁸¹ Dtn. 5,1.

⁸² Tigay 1996, 121 (zu Dtn. 12,7); vgl. dazu Abschnitt «Wie verstehen die Rabbinen das biblische <du>? Ex. 13,9 und das zeitgebundene <Urgebot> Tefillin».

⁸³ Was die Elternehrfurcht beinhaltet, erläutert der Midrasch Sifra folgendermassen: «Er soll an seiner Stelle nicht sitzen, und er soll an seiner Stelle nicht reden und soll seine Worte nicht widerlegen» (Sifra, Parascha Kadoschim; vgl. auch tKidduschin 1,11; bKidduschin 31b). Im Gegensatz dazu bedeutet Elternehre: «Er gibt zu essen und zu trinken, kleidet an und deckt zu, führt hinein und führt heraus» (Sifra, Parascha Kadoschim); im Gegensatz zur in Lev. 19,3 gebotenen Elternehrfurcht mit der Reihenfolge Mutter–Vater wird im Toravers, auf dem das Gebot zur Elternehre basiert, zuerst der Vater aufgeführt (Ex. 20,12; Dtn. 5,16; vgl. auch die Erstnennung des Vaters in Dtn. 27,16; Meyers et al. 2000, 191; Tigay 1996, 70; Levine 1989, 125). Die für die Frau uneingeschränkt verpflichtende Elternehrfurcht beinhalte, so Shaye J. D. Cohen, ein zu vermeidendes Verhalten, während die für sie eingeschränkt verpflichtende Elternehre mit aktivem Handeln verbunden sei (Cohen 2005, 117); zum der Altersfürsorge dienenden Aspekt der Elternehre und -ehrfurcht vgl. Staubli/Schroer 2014, 88 und 533.

⁸⁴ Vgl. Wortlaut in Fussnote 120.

⁸⁵ Chernick 1983, 254f.; Botterweck/Ringgren 1973, Band I, 239–246; Jenni/Westermann 1976, 133f.; zum Numerus-Wechsel nach איש vgl. Levine 1989, 125.

– mit der Pluralform des Verbs יראו argumentierend⁸⁶ – zwar als für Mann und Frau verpflichtend. Doch die Rabbinen werfen dort auch die Frage auf, woher die Verpflichtung der Frau zur Ehrfurcht gegenüber den Eltern zu entnehmen sei, nachdem Lev. 19,3 nur vom Mann spreche:

«Weshalb heisst es demnach Mann? Ein Mann ist in der Ausführung unbehindert, eine Frau ist in der Ausführung nicht unbehindert, weil sie anderen unterworfen ist.»⁸⁷

Den familiären Pflichten einer verheirateten Frau gegenüber dem Ehemann räumen die Rabbinen in dieser Aussage Priorität ein. Damit unterstreichen sie die Abhängigkeit der Frau von ihrem Mann. Nichtsdestotrotz verpflichten sie die Frau zum Gebot der Elternehrfurcht. Wird Lev. 19,3 im Kontext der sich an die «ganze Gemeinde der Kinder Israels» (כל-עדת בני-ישראל; Lev. 19,2) richtenden Rede betrachtet, ist die Frau zudem ebenso angesprochen wie der Mann.

Auch das Betrachten von Geboten mit von der biblischen Adressatengruppe abweichender Zuordnung an Mann und Frau macht deutlich, dass die Adressatengruppen von Toraversen, auf denen Gebote basieren, ebenso wenig als verlässliches Kriterium für die Befreiung oder Verpflichtung der Frau gegenüber einer Mizwa dienen wie die in mKidduschin 1,7 überlieferte Regel zur Befreiung und Verpflichtung der Frau gegenüber zeit- und nichtzeitgebundenen Geboten.

Exkurs: Maimonides' «schischim Mizwot Hahechrechijot»

In seinem viel beachteten Essay «The Status of Women in Halakhic Judaism» (1973) macht Saul Berman auf die Inkonsistenz der in mKidduschin 1,7 überlieferten Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten aufmerksam. Er illustriert dies unter anderem am Beispiel einer 60 Gebote umfassenden Auflistung in Maimonides' aus

⁸⁶ «Wenn es heisst: *sollt ihr fürchten*, so sind darunter beide zu verstehen» (bKidduschin 30b; vgl. auch bKidduschin 29a; Sifra, Parascha Kedoschim).

⁸⁷ bKidduschin 30b; vgl. auch bKidduschin 35a sowie Sifra, Parascha Kedoschim; in der Fortsetzung dieser Gemara wird im Namen Raws erklärt, dass eine geschiedene Frau ihren Eltern gegenüber dieselbe Verpflichtung habe wie der Mann; die Aussage in bKidduschin 30b zur Abhängigkeit der Frau wirft Fragen auf, denn in der nachtalmudischen rabbinischen Literatur wird die Frau uneingeschränkt zur Elternehrfurcht verpflichtet, hingegen mit dem in bKidduschin 30b aufgeführten Argument häufig nur bedingt zur Elternehre (Sefer Hachinuch, Gebot 212; Schulchan Aruch, JD 240,17 [Bar Ilan Responsa Project]; in den Mizwot Hahechrechijot verpflichtet Maimonides die Frau zur Elternehre; Gebot P 210); vgl. dazu Cohen 2005, 251, Fussnote 19.

dem 12. Jahrhundert stammenden Sefer Hamizwot:⁸⁸ Die Frau sei von 14 dieser Gebote befreit, wovon lediglich 8 zeitgebunden seien.⁸⁹

Diese 60 Gebote, auf die sich Berman bezieht, befinden sich am Ende der Auflistung und knappen Erläuterung der 248 Gebote des Sefer Hamizwot. Maimonides nennt diese nochmals spezifisch aufgelisteten Gebote «*schischim Mizwot Hahechrechijot*» (מִצְוֹת הַהִכְרָחִיּוֹת; 60 notwendige Gebote; abgeleitet aus dem hebräischen הכרחי [notwendig]), weil sie unter normalen Lebensumständen für jeden jüdischen Erwachsenen⁹⁰ unabhängig von Zeit und Ort grundsätzlich relevant seien – Gebote also, die zu den am häufigsten wahrgenommenen gesetzlichen Verpflichtungen gehören.⁹¹ Diese Gebote unterschieden sich, so Maimonides, von jenen, die ein Mensch nicht erfüllen könne, weil die dazu notwendigen Voraussetzungen wie die Existenz des Tempels oder Grundbesitz fehlten.⁹²

In der Aufzählung der 60 Gebote äussert sich Maimonides 14 Mal zur Nichtverpflichtung der Frauen.⁹³ Dabei verwendet er elfmal die Formulierung מיוחדת בזכרים (die Frauen sind nicht dazu verpflichtet),⁹⁴ zweimal מיוחדת בזכרים (speziell für Männer)⁹⁵ und einmal מיוחדת בזכרי כהונה (speziell für männliche Priester).⁹⁶ Abschliessend sagt er explizit, dass 46 der 60 Mizwot Hahechrechijot auch für

⁸⁸ Mosche ben Maimon (Rambam), 1135–1204; das ca. 1170 in Ägypten fertiggestellte und auf arabisch verfasste Sefer Hamizwot diente Maimonides als vorbereitende Einführung in seinen Gesetzeskodex «Mischne Tora» (ca. 1180 abgeschlossen, auf hebräisch verfasst; Halbertal 2014, 1f., 107–111, 164f.; Encyclopaedia Judaica 2007, Band 13, 381f., 386f.; Maïmonide 1987, 13f. [Vorwort der Übersetzerin Anne-Marie Geller]).

⁸⁹ Berman 1973, 12; vgl. Fussnote 106.

⁹⁰ לכל איש שהגיע לכלל שנים מִיִּשְׂרָאֵל; normale Umstände herrschen für Maimonides in einem Alltag in besiedeltem Gebiet mit einem Heim, Nahrung, Arbeit und Familie (ספר המצוות לרמב"ם סיום מצוות עשה).

⁹¹ auch andere Gelehrte haben solche Gebotslisten erstellt; Sa'adia Gaon (9./10. Jahrhundert) spricht von 30 Ge- und Verboten, die für den Mann und nicht für die Frau gälten; im 11. Jahrhundert listet Isaac ibn Ghayyat diese (bzw. insgesamt nur 29) auf (Ellinson 1986, 37f.). Israel Meir Hakohen Kagan (Chafetz Chaim; 1838–1933) wiederum listet 77 immer und überall geltende Gebote sowie 194 Verbote auf und verpflichtet die Frau wie Maimonides zu einer überwiegenden Mehrheit der מצוות עשה (Kagan 1990, 13–97). Nur bei Maimonides wird der Begriff מצוות ההכרחיות verwendet.

⁹² 16 der 21 oben betrachteten Gebote sind auch in den 60 Mizwot Hahechrechijot enthalten, die 5 Gebote Auslösen des Erstgeborenen, Re'ija, Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes, das Fliegenlassen einer Vogelmutter sowie Hakhel hingegen führt Maimonides dort nicht auf.

⁹³ Im Gegensatz zu seinen Erläuterungen in den 60 Mizwot Hahechrechijot begründet Maimonides im Sefer Hamizwot die Nichtverpflichtung der Frau in der Regel nicht; vgl. dazu Dror Fixler: Patur Naschim miMizwot aseh she haSman grama beMischnat haRambam, in: Sinai 131 (2003), 41–53 (hebr.; www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/ptor-2.htm [1. April 2016]).

⁹⁴ Gebote P 10, 11, 12, 13, 14, 18, 161, 168, 169, 170 und 212.

⁹⁵ Gebote P 214 und 215.

⁹⁶ Gebot P 26; ספר המצוות לרמב"ם סיום מצוות עשה.

die Frau gälten und sie zu 14 Geboten nicht verpflichtet sei,⁹⁷ und er veranschaulicht diese drei Zahlen mit biblischen Versen.⁹⁸

Wie interpretiert Maimonides die Adressatengruppen der Toraverse, auf denen die biblischen Gebote basieren? Eine Betrachtung der מצוות ההכרחיות⁹⁹ sowie von Maimonides' – sich auf die tannaitische und amoräische rabbinische Literatur stützende – Zuordnung dieser Gebote an Mann und Frau zeigt Parallelen zu obigen Beobachtungen zu den 21 Geboten aus den Traktaten Kidduschin und Berachot: Auch bei Maimonides basieren mehr als drei Viertel der Gebote, nämlich insgesamt 47, auf Toraversen, die sich – in vier Varianten – an Israel richten: 22 an ישראל,¹⁰⁰ 17 an בני ישראל¹⁰¹ und je 4 an כל-עדת ישראל¹⁰² und כל-עדת בני-ישראל.¹⁰³ Insgesamt 5 Gebote richten sich an das Volk (עם),¹⁰⁴ während 8 weitere Gebote – etwas mehr als ein Sechstel – andere Adressaten oder Adressatengruppen haben.¹⁰⁵ Und auch bei Maimonides steht ein Drittel der aufgeführten Gebote im Widerspruch zur in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel, wonach die Frau zu den nichtzeitgebundenen Geboten verpflichtet und von zeitgebundenen Geboten befreit ist: Von den 14 Geboten, zu welchen Maimonides sie nicht verpflichtet, sind 5 nichtzeitgebunden,¹⁰⁶ und von den 46 Geboten, zu welchen er die Frau verpflichtet, sind 15 zeitgebunden.¹⁰⁷

Während die Tannaiten und Amoräer die Verpflichtung oder Nichtverpflichtung der Frau gegenüber zeitgebundenen Geboten wie erwähnt häufig nicht explizit

⁹⁷ Vgl. Tabellen 3a–c im Anhang II.

⁹⁸ Hld. 6,8: «Sechzig sind Königinnen (...)»; Dtn. 32,36: der Begriff יד entspricht einem Zahlenwert von 14; Sach. 9,11: der Begriff בדם entspricht einem Zahlenwert von 46; vgl. auch Maimonide 1987, 199f.

⁹⁹ Eine Auflistung dieser 60 Gebote sowie der Toraverse, auf denen sie basieren, und der Adressatengruppen, an die sie sich richten, befindet sich im Anhang II in Tabelle 1.

¹⁰⁰ Diese 22 Gebote sind alle in der zweiten Rede Moses' (Dtn. 5,1– 26,19) enthalten, die sich an ישראל in Dtn. 5,1 richtet (Sefer Hamizwot, Gebote P 2, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 19, 54, 94, 143, 146, 150, 172, 184, 195, 207, 213, 214).

¹⁰¹ Gebote P 5, 14, 73, 147, 149, 152, 154, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 197.

¹⁰² Gebote P 156, 158, 159, 160.

¹⁰³ Gebote P 206, 208, 209, 211.

¹⁰⁴ Gebote P 1, 8, 155, 157, 210.

¹⁰⁵ Gebote P 9, 18, 26, 32, 164, 165, 212, 215.

¹⁰⁶ Der Priestersegen wird hier den zeitgebundenen Geboten zugeordnet, während Saul Berman dieses Gebot zu den nichtzeitgebundenen Geboten zählt (Berman 1973, 12 und 25; vgl. auch Berman 2001, 4). Tefillin für Kopf und Hand werden bei Maimonides als zwei separate Gebote aufgeführt (P 12 und 13) und hier im Zusammenhang mit den מצוות ההכרחיות als zwei Gebote gezählt.

¹⁰⁷ Vgl. Tabelle 2 im Anhang II.

thematisieren,¹⁰⁸ kann aus Maimonides' ausdrücklicher Nichtverpflichtung der Frau gegenüber 14 Geboten ihre Verpflichtung zu den übrigen in den ששים מצוות ההכרחיות enthaltenen Gesetzen abgeleitet werden. Demnach sind die Frauen zu 15 und damit zu fast zwei Dritteln der von Maimonides aufgeführten 24 zeitgebundenen Gesetzen verpflichtet. Unter diesen 15 zeitgebundenen Geboten figurieren mit 8 zu mehr als der Hälfte Ruhe-Gebote, die die Rabbinen der Frau analog zu den für sie geltenden Verboten auferlegen. Nichtsdestotrotz veranschaulichen Maimonides' Verpflichtung der Frau zu einer überwiegenden Mehrheit der 24 aufgelisteten zeitgebundenen Gebote, der mit 20 von 60 Geboten hohe Anteil an Mizwot, die der in mKidduschin 1,7 definierten grundsätzlichen Befreiung der Frau von שהזמן גרמה widersprechen,¹⁰⁹ sowie die Parallelen zu obigen Beobachtungen zu den 21 Geboten aus den Traktaten Kidduschin und Berachot die Inkonsistenz der von den Rabbinen geschaffenen Regel.

Teil 2: Eine Regel, die keine ist: die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten

Wie verstehen die Rabbinen das biblische «du»? Ex. 13,9 und das zeitgebundene «Urgebot» Tefillin

Als Bezeichnung für das Volk der Israeliten werden in der Tora unter anderem die Begriffe ישראל und das häufigere בני ישראל verwendet.¹¹⁰ Zweimal macht der halachische Midrasch Sifre Numeri in Diskussionen zur Verpflichtung von Geboten mit der Redewendung אף הנשים במשמע darauf aufmerksam, dass mit der Adressatengruppe בני ישראל neben den Männern auch die Frauen gemeint seien: im Zusammenhang mit Num. 15,29 zum Sukka-Gebot und mit Num. 15,38 zum Zizit-Gebot.¹¹¹ Dieselbe Bemerkung – אף הנשים במשמע – macht der ebenfalls halachische Midrasch Mechilta

¹⁰⁸ Zum Erzählen vom Auszug aus Ägypten zum Beispiel (Sefer Hachinuch, Gebot 21; Sefer Hamizwot, Gebot P 157) finden sich in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur weder für eine Befreiung noch für eine Verpflichtung der Frau Anhaltspunkte (in mPessachim 10,5 wird die Verpflichtung allen [אדם] auferlegt). Erst in der nachtalmudischen Literatur wird das Gebot des Erzählens ausdrücklich auch der Frau auferlegt (vgl. z.B. Schulchan Aruch, OH 472,14 [Bar Ilan Responsa Project]; Benovitz 2007, 49; Ellinson 1986, 64; 113; 194; 199f.; 277; vgl. aber auch Hauptman 2007, 118, zu bPessachim 116a).

¹⁰⁹ Vgl. Tabelle 2 im Anhang II.

¹¹⁰ Botterweck/Ringgren 1982, Band III, 990f.; Jenni/Westermann 1976, 783f.

¹¹¹ Vgl. Abschnitt «Unterschiedliche rabbinische Zuordnung bei gleicher biblischer Adressatengruppe»; ein drittes Mal wird diese Redewendung in Sifre Numeri im Kontext des sich an die Priester richtenden Gebots, den Tempel zu hüten (388/P 22), im Zusammenhang mit dem Begriff אחיך in Num. 18,2 verwendet (Sifre Numeri zu Num. 18,2).

de Rabbi Jischmael im Rahmen einer Diskussion zum Tefillin-Gebot, dort allerdings nicht als Kommentar zu בני ישראל, sondern zur sich in Ex. 13,9 in der 2. Person Singular gehaltenen Formulierung «Es soll *dir* [לך] ein Zeichen sein (...)»:¹¹²

«Damit das Gesetz des Herrn in deinem Munde sei usw.: Warum ist das gesagt? Weil es heisst: *Es sei dir ein Zeichen*. Da könnte ich meinen, auch Frauen seien im Wortsinn inbegriffen.»¹¹³

Wie interpretieren die Rabbinen eine in der männlichen Form der 2. Person Singular formulierte Aussage der Tora, und welche Relevanz haben das «du» begleitende Erläuterungen für sie? Im Vers Dtn. 16,14 beispielsweise, auf dem das Gebot zur Festfreude basiert, folgt auf das «du» eine ergänzende Aufzählung:

«Und du sollst an deinem Fest fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der Fremde, die Waise und die Witwe, die an deinem Ort wohnen.»

Dasselbe gilt für das auf Ex. 20,10 basierende Verbot, an Schabbat zu arbeiten:

«(...) Da darfst du keinerlei Arbeit tun, weder du selbst noch dein Sohn oder deine Tochter, dein Knecht oder deine Magd noch dein Vieh oder der Fremde bei dir in deinen Toren.»¹¹⁴

Sowohl die Kinder als auch die Dienenden werden nach Geschlecht differenziert aufgelistet. In beiden Fällen fehlt jedoch die in Aufzählungen sonst teilweise figurierende Frau.¹¹⁵

Die in der Mechilta de Rabbi Jischmael gestellte Frage nach der «mitgemeinten» Frau liegt auf der Hand. Denn die Rabbinen verpflichten die Frau zum nichtzeitgebundenen Gebot der Mesusa, und eine Analogie zwischen Mesusa und

¹¹² Hervorhebung vr; die in Ex. 13,3 einsetzende und in Ex. 13,16 endende Rede Moses' richtet sich an das Volk (עם). In allen drei erwähnten Fällen mit der Formulierung בְּמִשְׁמַע הַנְּשִׂיִם וְהַבָּנִים handelt es sich um Verse, auf denen Gebote basieren, von denen die Rabbinen die Frau mit dem Argument der Zeitgebundenheit befreien (Sukka, Zizit, Tefillin; vgl. tKidduschin 1,10, jKidduschin 1,7 61c, jBerachot 3,3 6b, bKidduschin 33b–34a; vgl. auch Brody 2014, 2–5), sowie um Gebote, die zu den 21 in diesem Artikel betrachteten Gesetzen gehören. Sowohl für Zizit als auch für Tefillin wird die Zeitgebundenheit allerdings auch in Frage gestellt; vgl. dazu Abschnitt «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument».

¹¹³ Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9; vgl. dazu auch Anhang I mit aufgeführten Wiederholungen von Geboten. Für die deutsche Übersetzung der Mechilta de Rabbi Jischmael wird hier die von Günter Stemberger aus dem Hebräischen übersetzte und herausgegebene Ausgabe verwendet (Berlin 2010); beide biblischen Textstellen stammen aus Ex. 13,9; Hervorhebung Stemberger.

¹¹⁴ Verbot 32/N 320 (vgl. auch Wiederholung in Dtn. 5,14); für weitere Beispiele aus dem Deuteronomium vgl. Ebach 2014, 134.

¹¹⁵ Vgl. z.B. Ex. 32,2, Num. 14,3, Dtn. 16,14 oder Dtn. 29,10. Karin Finsterbusch und Ruth Ebach weisen darauf hin, dass im Deuteronomium auch beim Frauen explizit miteinbeziehenden Sprachgebrauch des «du» die Ehefrau in den Aufzählungen der aufgelisteten Personengruppen fehlt und deshalb im «du» enthalten zu sein scheint (Ebach 2014, 131–135; Finsterbusch 2010, 391–393; vgl. auch Tigay 1996, 121 [zu Dtn. 12,7]; Meyers et al. 2000, 210).

Tefillin liegt aufgrund des beiden Geboten innewohnenden Markierungszeichens (אות) nahe.¹¹⁶ In der Fortsetzung der oben zitierten Zeilen heisst es denn auch:

«Und man könnte schliessen: Die Mesusa ist ein positives Gebot [מצוות עשה], und die Gebetsriemen sind ein positives Gebot. Da du von der Mesusa gelernt hast, dass sie für Frauen wie für Männer gilt, könnte es da nicht sein, dass auch die Gebetsriemen für Frauen wie für Männer gelten?»¹¹⁷

Beide Gebote, Tefillin und Mesusa, basieren auf Toraversen, die in der 2. Person Singular formuliert sind.¹¹⁸ Würden sich die Rabbinen beim Verpflichten von Mann und Frau zu Geboten an den Adressatengruppen der dem Gebot zugrunde liegenden Toraverse orientieren, wäre die Frau gegenüber Tefillin und Mesusa gleichermassen verpflichtet oder befreit. Die Rabbinen entscheiden aber anders, indem sie die Frau zu Letzterem verpflichten und von Ersterem befreien.

Das Gebot von Tefillin hat im Zusammenhang mit der Befreiung der Frau von einer Reihe von Mizwot einen besonderen Stellenwert: In den Traktaten Kidduschin und Berachot wird Tefillin als einziges Beispiel zeitgebundener Gebote in allen Auflistungen aufgeführt.¹¹⁹ Und in der Gemara zu mKidduschin 1,7 leiten die Rabbinen aus dem Männern vorbehaltenen Tefillin-Gebot die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten als generelles Prinzip ab:

«Woher, dass Frauen frei sind von Geboten, die von einer festgesetzten Zeit bedingt sind? – Es ist von den Tefillin zu folgern: Wie Frauen von den Tefillin frei sind, ebenso sind sie von allen von einer festgesetzten Zeit bedingten Geboten frei.»¹²⁰

¹¹⁶ Hinzu kommt, dass in Ex. 13,9 eine Verbindung zum Auszug aus Ägypten hergestellt wird – «(...) damit die Weisung des Herrn in deinem Mund sei, denn der Herr hat dich aus Ägypten geführt mit starker Hand» – und die Frau daran ebenso teilhatte wie der Mann; vgl. bPessachim 108a–b, wo die Rabbinen die Frauen zum rabbinischen Gebot des Trinkens von vier Gläsern Wein am Sederabend verpflichten, weil «auch sie (...) bei diesem Wunder [der Befreiung aus der Versklavung in Ägypten] beteiligt» gewesen seien; vgl. aber auch bBerachot 20b, wo Rava im Zusammenhang mit der Verpflichtung der Frau zum Kiddusch-Gebot die Frage aufwirft, ob sie nicht zu allen rabbinischen Geboten verpflichtet sei.

¹¹⁷ Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9; vgl. auch bKidduschin 34a und bBerachot 20b.

¹¹⁸ Tefillin: Dtn. 6,8 (mit Wiederholungen des Gebots in Ex. 13,9 und 13,16; 2. Person Plural in Dtn. 11,18); Mesusa: Dtn. 6,9 (mit einer Wiederholung des Gebots in Dtn. 11,20).

¹¹⁹ bKidduschin 33b–34a; jKidduschin 1,7 61c; bBerachot 20b; jBerachot 3,3 6b; vgl. auch tKidduschin 1,10 und mBerachot 3,3.

¹²⁰ bKidduschin 34a; parallel dazu wird in bKidduschin 34b die Elternehrfurcht als nichtzeitgebundenes «Urgebot» definiert: «Ferner: dass Frauen zu an eine bestimmte Zeit nicht gebundene Gebote verpflichtet sind, wird ja von der Ehrfurcht gefolgert, wie Frauen hierzu verpflichtet sind, ebenso sind sie auch zu allen von einer festgesetzten Zeit nicht bedingten Geboten verpflichtet» (vgl. dazu Rovner 1994, 209f.).

In der Fortsetzung dieser Gemara leiten die Rabbinen die Befreiung der Frau von Tefillin aus dem nichtzeitgebundenen Talmud-Tora-Gebot ab:

«Hinsichtlich der Tefillin ist es vom Studium der Tora zu folgern: Wie die Frauen vom Studium der Tora frei sind, ebenso sind Frauen von den Tefillin frei.»¹²¹

Diese Argumentationslinie – das Befreitsein vom nichtzeitgebundenen Talmud-Tora-Gebot führt zum Befreitsein vom (nicht von allen Rabbinen als zeitgebunden betrachteten) Tefillin-Gebot und damit grundsätzlich von allen zeitgebundenen Geboten – kann Einblicke in die Beweggründe vermitteln, die die Rabbinen zur Befreiung der Frau von einer Reihe zeit- und nichtzeitgebundener Gebote veranlasst haben könnten. Denn die auffallend grosse Zahl an Ausnahmen von der in mKidduschin 1,7 definierten Regel – 7 allein in den 21 oben betrachteten Geboten¹²² – macht deutlich, dass sie sich nicht oder nicht nur von der Zeitgebundenheit leiten liessen. Auffallend sind beim Betrachten der Ausnahmen von der Regel die mit den Adressatengruppen des Toraverses, auf welchen die Gebote basieren, nicht übereinstimmende Zuordnung der Gesetze an Mann und Frau sowie die in der rabbinischen Literatur aufgeworfene und diskutierte Frage nach den Adressantinnen und Adressaten des «Du» in Ex. 13,9 oder von בני ישראל in Num. 15,29 und 15,38: Dass die Rabbinen den Mann zu Sukka, Zizit und Tefillin verpflichten und die Frau davon befreien, geht aus dem Toratext nicht hervor und muss debattiert und erläutert werden.

Ebenfalls auffallend ist, dass die Rabbinen die von ihnen im Traktat Kidduschin als zeitgebundenes «Urgebot» definierten Tefillin sowie das Schma-Israel-Gebet, zu welchen sie die Frauen nicht verpflichten, mit Talmud Tora assoziieren.¹²³ Dem nichtzeitgebundenen Talmud-Tora-Gebot verleihen die Rabbinen eine ausserordentlich zentrale Bedeutung: Sie nutzen die Verpflichtung zum Lernen, um die Lücke zu schliessen, die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. durch das Wegfallen eines grossen Teils der identitätsstiftenden Gebote und Rituale des

¹²¹ bKidduschin 34a; vgl. dazu Rhein 2012, 3–13; vgl. Parallelstelle in der Mechilta de Rabbi Jischmael in der Fortsetzung der oben zitierten Aussage zur Analogie von Mesusa und Tefillin: «Doch die Schrift lehrt: *damit das Gesetz des Herrn in deinem Munde sei*. Das kann ich nur von jemandem sagen, der zum Lernen der Tora verpflichtet ist. Von daher sagten sie: Alle sind zum Lernen der Tora verpflichtet, ausgenommen Frauen und Sklaven» (Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9); vgl. auch Mechilta Schimon bar Jochai, Traktat Pis'cha, Kapitel 18,7 zu Ex. 13,9 (zweisprachige Ausgabe Nelson 2006). Es stellt sich hier die Frage, weshalb die Rabbinen zusätzlich zur Definition von Tefillin als zeitgebundenes «Urgebot» dieses Gesetz in eine Analogie zum nichtzeitgebundenen Talmud-Tora-Gebot bringen (Kraemer 1996, 107).

¹²² Dasselbe Zahlenverhältnis ergibt der Blick auf die Mizwot Hahechrechijot: Hier sind es 20 von 60 Geboten, die von der in mKidduschin überlieferten Befreiung der Frau von zeitgebundenen und Verpflichtung zu nichtzeitgebundenen Geboten abweichen.

¹²³ bKidduschin 34a; jBerachot 3,3 6b; Alexander 2013, 137–143.

Tempelbetriebs entstanden ist.¹²⁴ Die Rabbinen schaffen damit eine Parallele zwischen dem Tempelrituale praktizierenden Priester und dem sich Talmud Tora widmenden gelehrten Mann.

Diese Parallele zwischen dem Priester- und dem Gelehrtenstatus veranschaulicht eine Mischna im Traktat Horajot. In mHorajot 3,8 wird die soziale Hierarchie am Beispiel der einem Mann entgegenzubringenden Ehre dargelegt. Der Priester liegt in dieser Auflistung zunächst ganz oben. Kommt hingegen die Bildung als Kriterium hinzu, gesteht die Mischna einem gelehrten (תלמיד חכם) Mamser – der aus einer illegitimen Beziehung hervorgegangene «Bastard» geniesst wesentlich weniger Rechte und damit eine niedrigere soziale Stellung als das Kind eines rechtmässig verheirateten Ehepaares¹²⁵ – mehr Ehre zu als einem nichtgelehrten (עם הארץ) Hohepriester.¹²⁶ In der Gegenüberstellung mit einem sich nicht Talmud Tora widmenden Hohepriester vermag erworbene Gelehrsamkeit in den Augen der Rabbinen einen angeborenen Makel wettzumachen und einen angeborenen ehrwürdigen Status zu übertrumpfen.¹²⁷

Die Beschränkung des Talmud-Tora-Gebots auf den Mann ist ebenso Ausdruck einer Aufrechterhaltung der patriarchalen gesellschaftlichen Struktur der Antike wie das im rabbinischen Judentum ausschliesslich dem Mann als Verpflichtung übertragene Weiterführen von Mischkan- bzw. Tempelritualen wie Lulaw oder Schofar.¹²⁸ Im Unterschied zur Tora jedoch, die zwischen der priesterlichen Elite und dem Volk unterscheidet, nimmt im rabbinischen Judentum jeder freie erwachsene Mann die zuvor dem (männlichen) Priester vorbehaltenen hohen sozialen Position ein, die mit einer im Vergleich zum gewöhnlichen Volk grösseren Zahl einzuhaltender Gebote einhergeht.¹²⁹ Ebenfalls im Unterschied zu den in der Tora definierten Regeln beschränken sich die Rabbinen jedoch auf ein Befreien der Frau von diesen Geboten – also eine Art «Dispens»¹³⁰ – und verzichten auf ein explizites Verbot: Während der

¹²⁴ Rhein 2012, 3; 7; Schiffman 1991, 263; vgl. auch Cohn 2013, 74f.

¹²⁵ Vgl. z.B. Dtn. 23,3; mKidduschin 3,13.

¹²⁶ mHorajot 3,8; vgl. dazu Hezser 1997, 267–269 und 480–489.

¹²⁷ Jotkowitz 2014, 54f. und 63f.; wie Mamser und Priester wird auch die Frau in ihren Status hineingeboren; interessant wäre die rabbinische Einschätzung des Status einer gelehrten Frau gegenüber einem nichtgelehrten Mann; zur Stellung von Beruria in der rabbinischen Literatur vgl. Ilan 2001, 175–194.

¹²⁸ Vgl. dazu Abschnitte «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument» und «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe».

¹²⁹ Insbesondere das zeitgebundene «Urgebot» Tefillin repräsentiert darüber hinaus auch den Freiheits-Status des Mannes, wie eine Aussage von Rabbi Josua ben Levi im Babylonischen Talmud veranschaulicht: «Wenn ein Sklave in Gegenwart seines Herrn die Tefillin angelegt hat, so ist er frei» (bGittin 40a; Hauptman 1998, 226).

¹³⁰ Vgl. dazu Abschnitt «פטר: befreit, im Prinzip aber verpflichtet».

gewöhnliche Mensch – Mann oder Frau – im Tempel nicht befugt war, priesterliche Funktionen wahrzunehmen,¹³¹ muss die Frau im rabbinischen Judentum zwar eine Reihe von Geboten nicht auf sich nehmen, kann sich aber freiwillig dafür entscheiden. Allerdings erlangt sie durch das freiwillige Erfüllen von Geboten, zu welchen sie nicht verpflichtet ist, nicht den gleich hohen Status wie jenen des freien erwachsenen Mannes: Mehrfach halten die Rabbinen fest, dass das Erfüllen von Geboten, zu welchen ein Mensch verpflichtet ist, höher gewichtet wird als das freiwillige Erfüllen von Geboten, zu welchen er nicht verpflichtet ist.¹³²

Zeitgebundenheit: (k)ein Argument

Die Mischna überliefert die Regeln für zeitgebundene und nichtzeitgebundene Ge- und Verbote im ersten Abschnitt des Traktats Kidduschin. Nach Erläuterungen zur Antrauung von Frauen und zum Erwerb von Sklaven, Tieren und Gütern – die Mischna verwendet dafür stets dasselbe Verb קנה – durch den freien erwachsenen Mann in mKidduschin 1,1–6¹³³ werden zunächst die Verpflichtungen zwischen Eltern und Kindern geregelt. Anschliessend werden die Verpflichtungen von Mann und Frau gegenüber vier Gesetzeskategorien – zeitgebundenen Geboten, nichtzeitgebundenen Geboten, zeitgebundenen Verboten und nichtzeitgebundenen Verboten – skizziert:

«Zu allen Pflichten dem Sohn gegenüber, die dem Vater obliegen, sind Männer verpflichtet, Frauen aber davon befreit [פטורות]. Zu allen Pflichten dem Vater gegenüber, die dem Sohn obliegen, sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet. Zu allen Geboten, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, sind Männer verpflichtet, Frauen aber davon befreit. Zu allen Geboten, die nicht an eine bestimmte Zeit gebunden sind, sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet. Zur (Einhaltung) aller Verbote, einerlei ob sie an eine bestimmte Zeit gebunden oder nicht gebunden sind, sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet, ausgenommen das

¹³¹ Vgl. z.B. das Verbot, das für Tempelrichtungen und Priester zubereitete Salböl für Fremde bzw. Laien (זר) – gemeint sind alle Menschen, die nicht Priester sind und hier zusätzlich auch nicht König sind (vgl. dazu die Erläuterungen Maimonides' im Sefer Hamizwot zu den Verboten N 74 und 133; Gabriel Strenger übersetzt זר mit «Laie») – zu verwenden (108/N 84/Ex. 30,31–33); vgl. auch Marx 2013, 11; Haran 1978, 175–177; zur Rolle der Frau im Zweiten Tempel vgl. Chana Safrai: Women in the Temple. The Status and Role of Women in the Second Temple of Jerusalem, Utrecht/Amsterdam 1991 (unveröffentlichte Dissertation, Catholic Theological University of Utrecht [seit 2006 Tilburg University]).

¹³² bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a; vgl. auch mHorajot 3,7; Rhein 2014[a], 166. In bKidduschin 31a steht diese Aussage im Kontext eines (nicht zum Gebot verpflichteten) Nichtjuden, dem die Ernsthaftigkeit gegenüber dem Wahrnehmen der Elternehre (33/P 210/Ex. 20,12 und Dtn. 5,16) – von der die Rabbinen die verheiratete Frau teilweise befreien (bKidduschin 30b) – hoch angerechnet wird; in bBaba Kama 38a steht die Aussage im Kontext eines Tora studierenden Nichtjuden. Nicht ausser Acht gelassen werden kann in diesem Zusammenhang, dass im Gegensatz zur Frau der Nichtjude ebenso wie der Sklave (und der Minderjährige) den Status des freien erwachsenen jüdischen Mannes erlangen kann (Ilan 2007, 79; Cohen 2005, 120).

¹³³ Vgl. dazu Abschnitt «פטורות: befreit, im Prinzip aber verpflichtet».

Verbot des Rundscherens [des Haupthaares], des Zerstörens [des Bartrandes] und der Verunreinigung an Toten.»¹³⁴

Die Pflichten gegenüber Eltern und Kindern werden, wie bereits erwähnt, in Tosefta und Babylonischem Talmud erläutert.¹³⁵ Was aber sind Gebote, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind?

Diese Frage stellen und beantworten die Tannaiten und Amoräer in den Traktaten Kidduschin und Berachot: Sie führen dort die 6 Gebote Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin sowie Schma-Israel-Gebet als Beispiele zeitgebundener Gebote, von denen die Frau entbunden wird, auf.¹³⁶ Diese 6 Beispiele für מצוות עשה שהזמן גרמה scheinen allerdings nicht nur eine exemplarische, sondern eine nahezu abschliessende Auflistung zu sein.¹³⁷ Denn in der Gemara der beiden Talmude scheint sich nur noch ein weiteres Gebot zu befinden, dessen Befreiung der Frau die Rabbinen ausdrücklich mit Zeitgebundenheit in Verbindung bringen, und auch dieses ist in der Diskussion zu mKidduschin 1,7 enthalten:¹³⁸ Im Zusammenhang mit der auf Dtn. 16,16 basierenden und sich dort an den Mann richtenden Verpflichtung, an den drei Wallfahrtsfesten im Tempel zu erscheinen (ראייה), wird in bKidduschin 34b die Frage aufgeworfen, weshalb die Frau trotz der Zeitgebundenheit des Gebots explizit wegen des Torawortlauts «deine Mannschaft» (כל-זכורך) befreit wird.¹³⁹

¹³⁴ mKidduschin 1,7; in Sifre Numeri zu Num. 15,38 wird die Regel, wonach das Wahrnehmen zeitgebundener Gebote durch Männer und nicht durch Frauen erfolge (גנה), Rabbi Schimon zugeschrieben; vgl. dazu Fussnote 196.

¹³⁵ tKidduschin 1,11 und bKidduschin 31b; vgl. auch Sifra, Parascha Kedoschim; vgl. dazu Abschnitt «Von der biblischen Adressatengruppe abweichende rabbinische Zuordnung».

¹³⁶ bKidduschin 33b–34a, jKidduschin 1,7 61c, mBerachot 3,3, bBerachot 20b, jBerachot 3,3 6b; vgl. auch tKidduschin 1,10; vgl. dazu auch Abschnitt «21 biblische Gebote im Fokus». Alle 6 Gebote richten sich an eine Form von Israel: Die Toraverse, auf welchen Sukka, Lulaw, Schofar und Zizit basieren, richten sich an בני ישראל, bei Tefillin und Schma-Israel-Gebet ist es ישראל (auch in der Wiederholung des Tefillin-Gebots in Dtn. 11,18 ist der Adressat Israel, in den Wiederholungen des Gebots in Ex. 13,9 und 13,16 ist das Volk der Adressat [Ex. 13,3]).

¹³⁷ Die Gebote Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin (für Kopf und Hand) und Schma-Israel-Gebet entsprechen im Wesentlichen auch den zeitgebundenen Gesetzen, zu welchen Maimonides die Frau in den 60 Mizwot Hahechrechijot nicht verpflichtet. Zusätzlich nennt er die Gebote des Omer-Zählens, wofür sich in tannaitischen und amoräischen Quellen keine explizite Nichtverpflichtung für Frauen findet (Barmash 2014, 5; Berman 1973, 13; im Sefer Hamizwot [P 161] und in der Mischne Tora [Hilchot Temidin uMusafim 7,24] entbindet Maimonides die Frauen explizit von Omer; das Sefer Hachinuch [306] entbindet die Frau ebenfalls und begründet die Nichtverpflichtung mit der Zeitgebundenheit; zum unter Frauen verbreiteten Brauch des Omer-Zählens vgl. Ellinson 1986, 73–75), sowie des ausschliesslich für männliche Priester geltenden Priestersegens; Ersteres basiert auf einem sich an בני ישראל richtenden Toravers, Letzteres richtet sich an Moses bzw. Aaron und dessen Söhne.

¹³⁸ In der nachtalmudischen rabbinischen Literatur gibt es weitere Gebote, bei welchen in Bezug auf die Rolle der Frau mit Zeitgebundenheit argumentiert wird, etwa das in obiger Fussnote erwähnte Gebot des Omer-Zählens.

¹³⁹ «Das Erscheinen [am Wallfahrtsfest im Tempel] ist ja ein von einer festgesetzten Zeit bedingtes Gebot, dennoch sind Frauen nur deshalb ausgeschlossen, weil der Allbarmherzige *deine Mannschaft* geschrieben hat, sonst aber wären sie dazu verpflichtet!? – Dies ist nötig, denn man könnte glauben, es sei durch [das Wort] *erscheinen*, das auch bei der Versammlung [*Hakhel*-Gebot; Dtn. 31,12: יראו] gebraucht wird, zu folgern» (bKidduschin 34b); vgl. auch bChagiga 4a sowie bEruwin 96a–b unten. Eng mit dem Gebot von ראייה verknüpft sind die Gebote der Opferdarbringung im Tempel an den drei Wallfahrtsfesten (תגיגה; 88/P 52/Ex. 23,14) und die Festfreude; vgl. dazu Maimonides' Kommentar zum Gebot P 52 im Sefer Hamizwot; zur Rolle der Frau gegenüber dem Gebot der Festfreude vgl. Fussnote 201.

Die Zeitgebundenheit mehrerer der 6 als Beispiele aufgeführten Gebote – Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin, Schma-Israel-Gebet – ist unter den Rabbinen allerdings nicht unumstritten. Zu Zizit, Schma-Israel-Gebet sowie auch zu Tefillin, dem «Urgebot» der Zeitgebundenheit – alle drei Gebote basieren auf im Schma-Israel-Gebet enthaltenen Versen¹⁴⁰ –, etwa überliefert die tannaitische und amoräische Literatur widersprüchliche Haltungen. Die Tosefta und der Jerusalemer Talmud nennen Zizit zunächst explizit als ein Beispiel für nichtzeitgebundene Gebote, zu welchen die Frau grundsätzlich verpflichtet wird, und überliefern danach Rabbi Schimons gegenteilige Haltung, nach der sich die gängige Praxis schliesslich richtet:

«Was ist ein Gebot, für das die Zeit keine Veranlassung ist? Zum Beispiel (die Beibringung von) Verlorenem, das Fliegenlassen (der Vogelmutter) aus dem Nest, (das Anbringen) eines (Dach)geländers und (das Anlegen von) Schaufäden [Zizit]. Aber Rabbi Schimon befreit die Frauen von (dem Gebot) der Schaufäden, denn es ist ein Gebot, für das die Zeit Veranlassung ist.»¹⁴¹

Auch Tefillin gehören nicht für alle Rabbinen in die Kategorie der zeitgebundenen Gebote. Im Traktat Eruwin des Babylonischen Talmuds beispielsweise wird aus Äusserungen von Rabbi Meir und Rabbi Jehuda gefolgert, dass das Tefillin-Gebot nicht zeitgebunden sei:

«Michal, die Tochter des Kuschiten, legte die Tefillin an, und die Weisen wehrten es ihr nicht; die Frau [des Propheten] Jona ging auf die Wallfahrt, und die Weisen wehrten es ihr nicht. Wenn die Weisen es ihr nicht wehrten, so waren sie wohl der Ansicht, dies sei kein von einer bestimmten Zeit abhängiges Gebot. – Vielleicht waren sie der Ansicht Rabbi Joses, der sagt, das Stützen [Handauflegen beim Opfertier] sei den Frauen freigestellt!? Wieso haben sie, wolltest du nicht so sagen, der Frau Jonas, die auf die Wallfahrt ging, es nicht gewehrt, gibt es denn jemanden, der sagt, die Wallfahrt sei kein von einer bestimmten Zeit abhängiges Gebot!? Sie waren also der Ansicht, es sei [den Frauen] freigestellt, ebenso ist es ihnen auch hierbei freigestellt. – Vielmehr, es ist der Tanna der folgenden Lehre: Wer [am Schabbat] Tefillin findet, bringe sie paarweise heim, ob Mann oder Frau, ob neue oder gebrauchte – so Rabbi Meir; Rabbi Jehuda verbietet es bei neuen und erlaubt es bei gebrauchten. Sie streiten also nur über neue und gebrauchte, nicht aber über eine Frau. Hieraus ist somit zu entnehmen, dass dies kein von einer bestimmten Zeit abhängiges Gebot ist, und zu allen von einer bestimmten Zeit nicht abhängigen Geboten sind Frauen verpflichtet.»¹⁴²

¹⁴⁰ Vgl. Fussnote 26.

¹⁴¹ jKidduschin 1,7 61c; vgl. Parallelstellen in jBerachot 3,3 6b und tKidduschin 1,10; vgl. auch bMenachot 43a. Im Gegensatz zu Rabbi Schimon vertritt die Mehrheit der Rabbinen die Haltung, dass die Frau zu Zizit verpflichtet sei (Labowitz 2015, 80). Gail Labowitz zeigt auf, dass die tannaitische Literatur im Zusammenhang mit der Gebotspraxis sowie auch mit der Herstellung von Zizit von Männern und nicht von Frauen spricht (Labowitz 2015, 76–79; 83).

¹⁴² bEruwin 96a–b; vgl. auch die Parallelstellen in Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9, jBerachot 2,3 4c und bSchabbat 62a; vgl. auch bKidduschin 35a; Alexander 2013, 99–102. Diese Meinung wird hier von den beiden rabbinischen Autoritäten Rabbi Meir und Rabbi Jehuda vertreten (vgl. dazu Kraemer 1996, 106). Anders als die in der rabbinischen Literatur als Tefillin legend dargestellte Michal wird Michal in den Samuel-Büchern und im ersten Chronik-Buch nicht in den Zusammenhang mit Tefillin gebracht (Ilan 1996, 182).

Diese Haltung wird nicht in die Praxis umgesetzt. Dennoch ist es bemerkenswert, dass in dieser Gemara die Zeitgebundenheit von Tefillin sowie die Nichtverpflichtung der Frau gegenüber diesem Gebot in Frage gestellt werden. Denn im Traktat Kidduschin des Babylonischen Talmuds definieren die Rabbinen Tefillin wie erwähnt als zeitgebundenes Gebot schlechthin.

Dort, in bKidduschin 34a, begründen sie die Befreiung der Frau von Tefillin mit dem nichtzeitgebundenen Talmud-Tora-Gebot.¹⁴³ Eine Parallele dazu findet sich im Traktat Berachot des Jerusalemer Talmuds: Hier argumentieren die Rabbinen mit Talmud Tora, um die Frau vom zeitgebundenen Schma-Israel-Gebet zu befreien.¹⁴⁴ Darüber hinaus argumentieren sie in dieser Gemara sowohl in Bezug auf die Nichtverpflichtung der Frau als auch auf jene der Sklaven mit Adressatengruppen, an die sich die Tora im Zusammenhang mit den beiden Geboten Schma-Israel-Gebet und Tefillin richtet:

«Frauen, Sklaven und Kinder sind befreit vom Lesen des Schma und von den Tefillin (...).»¹⁴⁵

«Woraus ist dies hinsichtlich der Frauen zu entnehmen? (Es heisst): *Lehret sie eure Söhne*: eure Söhne, aber nicht eure Töchter. Woraus ist dies hinsichtlich der Sklaven zu entnehmen? Es heisst: *Höre Israel, der Ewige, unser Gott, ist ein einziger Gott*, (dies bedeutet: dieses Gebot verpflichtet) denjenigen, der keinen anderen Herrn hat als den Heiligen, gepriesen sei Er, ausgenommen der Sklave, der einen anderen Herrn hat.»¹⁴⁶

Im Gegensatz zur mBerachot 3,3 erläuternden Gemara des Babylonischen Talmuds, die mit Zeitgebundenheit argumentiert,¹⁴⁷ stützt sich der Jerusalemer Talmud beim Befreien der Frau vom Schma-Israel-Gebet auf die Adressatengruppe des in Dtn. 11,18 wiederholten Gebots zu Tefillin und damit zugleich auf jenes Argument, das den Rabbinen zur Nichtverpflichtung der Frau zu Talmud Tora dient.¹⁴⁸ Die Rabbinen

¹⁴³ Vgl. Wortlaut im Abschnitt «Wie verstehen die Rabbinen das biblische <du>? Ex. 13,9 und das zeitgebundene <Urgebot> Tefillin»; vgl. auch Alexander 2013, 137–143; 176f.

¹⁴⁴ jBerachot 3,3 6b; im Gegensatz dazu begründen die Rabbinen die Befreiung der Frau vom Schma-Israel-Gebet (sowie von Tefillin) im Babylonischen Talmud mit der Zeitgebundenheit (bBerachot 20b). In der Mischne Tora erklärt Maimonides, dass wer vom Schma-Israel-Gebet befreit ist, auch von Tefillin befreit sei (Hilchot Tefillin 4,13); die in Hilchot Kri'at Schma 4,1 skizzierte Befreiung der Frau vom Schma-Israel-Gebet begründet Maimonides nicht; in der von Boruch Kaplan ins Englische übersetzten und kommentierten Ausgabe wird auf bBerachot 20b verwiesen; vgl. auch Alexander 2013, 107–111.

¹⁴⁵ mBerachot 3,3.

¹⁴⁶ jBerachot 3,3 6b; vgl. dazu Benovitz 2007, 56; die beiden biblischen Zitate stammen aus Dtn. 11,19 und 6,4. Charles Horowitz übersetzt עבדים mit «Knechte»; der Bezug auf Israel in Dtn. 6,4 für die Nichtverpflichtung von Sklaven schliesst die – ebenfalls nicht verpflichtete – Frau hier indirekt aus der Adressatengruppe ישראל aus. Gleichzeitig impliziert diese Gemara, dass die Frau – im Gegensatz zum Sklaven – keinem «anderen Herrn» verpflichtet ist als Gott. Diese Gemara widerspricht der Haltung David ben Josef Abudarhams (14. Jahrhundert) und anderen Gelehrten, wonach die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten im Kontext ihrer Verpflichtungen gegenüber dem Ehemann zu sehen sei und diese mit ihren Verpflichtungen gegenüber Gott konkurrieren könnten (Rhein 2007, 315; Biale 1995, 13f.).

¹⁴⁷ bBerachot 20b.

¹⁴⁸ Rhein 2012, 5f.; vgl. auch Alexander 2013, 107–111.

überliefern damit als Grund für die Nichtverpflichtung der Frau zu den Geboten Tefillin und Schma-Israel-Gebet nicht nur das auf der Hand liegende in mKidduschin 1,7 definierte grundsätzliche Befreitsein der Frau von zeitgebundenen Geboten, sondern zusätzlich eine Verknüpfung mit dem nichtzeitgebundenen Talmud-Tora-Gebot.

Auch die Diskussionen der Rabbinen rund um die übrigen drei in den Traktaten Kidduschin und Berachot als Beispiele für zeitgebundene Gebote aufgeführten Rituale Sukka, Lulaw und Schofar beschränken sich beim Befreien der Frau nicht auf die Zugehörigkeit zur zeitgebundenen Gesetzeskategorie.¹⁴⁹ Es stellt sich die – unter anderem von Elizabeth Shanks Alexander und Pamela Barmash diskutierte – Frage, ob sich die rabbinische Befreiung der Frau von den nicht mit Talmud Tora assoziierten zeitgebundenen Geboten Schofar, Sukka und Lulaw unabhängig von den in mKidduschin 1,7 überlieferten Gesetzeskategorien entwickelt hat und nachträglich den *גרמה עשה שהזמן גרמה* zugeordnet wurde oder aber ob die Frau als Folge der geschaffenen Gesetzeskategorien befreit wurde.¹⁵⁰ Werden Sukka, Lulaw und Schofar wie Talmud Tora und die damit verbundenen zeitgebundenen Gebote unter dem gemeinsamen Nenner Tempelersatzrituale betrachtet, ist die zweite Variante wahrscheinlicher: Die sechs in den Traktaten Kidduschin und Berachot als Beispiele zeitgebundener Gebote aufgeführten Gesetze, von denen die Rabbinen die Frau befreien – Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin und Schma-Israel-Gebet¹⁵¹ –, dienen der Ausgestaltung einer die bisherige Hierarchie Priester–Israel ablösenden Hierarchie Mann–Frau, die sich in unterschiedlich umfangreicher Gebotsverpflichtung manifestiert.¹⁵²

Beim Diskutieren der Rolle der Frau gegenüber den zeitgebundenen Geboten Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin, Schma-Israel-Gebet sowie auch Re'ija hätten sich die Rabbinen auf einen Verweis auf das in mKidduschin 1,7 überlieferte grundsätzliche Befreitsein der Frau von zeitgebundenen Geboten beschränken können. Stattdessen stellen sie entweder die Zeitgebundenheit dieser Gebote in Frage oder führen auch andere oder keine Gründe für die Nichtverpflichtung der Frau auf.¹⁵³ Umgekehrt

¹⁴⁹ Für Schofar vgl. bRosch Haschana 33a und bEruwin 96b, für Sukka bSukka 28a–b und für Lulaw bSukka 42a.

¹⁵⁰ Alexander 2013, 39f.; 217–221; Barmash 2014, 8.

¹⁵¹ Zum von der Existenz des Tempels abhängigen zeitgebundenen Gebot, an den drei Wallfahrtsfesten im Tempel zu erscheinen (*ראייה*), vgl. Fussnote 139.

¹⁵² Vgl. dazu Abschnitt «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe»; vgl. auch Barmash 2014, 5.

¹⁵³ Vgl. z.B. tKidduschin 1,10 oder bMenachot 43a; vgl. auch Rhein 2014, 7f. und 20f.

weisen die Rabbinen im Zusammenhang mit nichtzeitgebundenen Geboten, zu welchen die Frau nicht verpflichtet wird, auch immer wieder auf den Widerspruch zur in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel hin.¹⁵⁴

Deutlich zeigt sich dabei, dass nicht oder nicht allein die Zeitgebundenheit das Kriterium für eine Verpflichtung oder Befreiung der Frau ist.¹⁵⁵ Insbesondere das sich auf Talmud Tora stützende alternative Argument für die Befreiung der Frau vermittelt Hinweise auf mögliche rabbinische Beweggründe: die Schaffung einer Hierarchie zwischen Mann und Frau, die sich an die Hierarchie zwischen Priester und Volk in Mischkan und Tempel anlehnt und im Kontext der Demokratisierung der Religionspraxis am Übergang Tempel–rabbinisches Judentum Traditionen neu definiert.¹⁵⁶ Hatte die Tora in Bezug auf Gebote vor allem zwischen Israel – dem Volk bzw. den Laien – und den männlichen Priestern (und Leviten) unterschieden und Letztere zu einer grösseren Zahl von Geboten verpflichtet, legitimiert und verpflichtet das rabbinische Judentum nun den gewöhnlichen Mann zu mehr Gesetzen – darunter insbesondere Tempelrituale wie Schofar oder Lulaw –, während die Frau die bisherige Rolle des Volkes einnimmt und in der Folge nicht zur Ausübung dieser Gebote verpflichtet bzw. davon befreit wird. Dasselbe aus dem biblischen in das rabbinische Wertesystem übertragene hierarchische Denken liegt der Befreiung der Frau von Talmud Tora und damit assoziierten Geboten zugrunde: Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem Wegfallen der Tempelrituale verleihen die Rabbinen Talmud Tora eine zentrale Bedeutung,¹⁵⁷ verpflichten jedoch nur den Mann zu dieser Mizwa und zu damit verbundenen Ritualen wie dem Schma-Israel-Gebet¹⁵⁸ sowie den darin enthaltenen Geboten Tefillin und Zizit.¹⁵⁹ Die Rabbinen greifen dabei die in Dtn. 33,10

¹⁵⁴ Vgl. z.B. bKidduschin 34a; u.a. bei Talmud Tora stützen sich die Rabbinen hier zudem nicht ausdrücklich auf die ebenfalls im Traktat Kidduschin überlieferte Regel, wonach der Vater im Gegensatz zur Mutter zu einer Reihe von Geboten gegenüber dem Sohn – darunter auch Talmud Tora – verpflichtet wird.

¹⁵⁵ Ginge es um mit engen Zeitfenstern verknüpfte oder zeitintensive Rituale, hätten die Rabbinen die Frau eher vom nach jeder Mahlzeit zu verrichtenden Tischgebet und vom täglichen Gebet befreit und nicht von wenig Zeit in Anspruch nehmenden Geboten wie Zizit oder von mit jährlichen Feiertagen verbundenen Gesetzen wie Schofar, Sukka oder Lulaw (Barmash 2014, 6f.; Benovitz 2007, 46–50; Hauptman 1998, 225; vgl. dazu Abschnitt «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe»; zur Verpflichtung der Frau gegenüber Birkat Hamason vgl. Kulp/Rogoff 2014, 170–202; zum Wohnen von Mann und Frau in der Sukka vgl. bKidduschin 34a–b).

¹⁵⁶ Vgl. dazu u.a. Margalit 2004, 304f.

¹⁵⁷ Schiffman 1991, 263; vgl. Abschnitt «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe».

¹⁵⁸ jBerachot 3,3 6b.

¹⁵⁹ Zum ebenfalls im Schma-Israel-Gebet enthaltenen nichtzeitgebundenen Mesusa-Gebot verpflichten die Rabbinen die Frau; vgl. dazu Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9, und Abschnitt «Wie verstehen die Rabbinen das biblische <du>? Ex. 13,9 und das zeitgebundene <Urgebot> Tefillin»; vgl. auch Alexander 2013, 139–145; 154f.; 221–232; Benovitz 2007, 68–70.

den Leviten bzw. Priestern¹⁶⁰ übertragene Lehrtätigkeit gegenüber Israel auf,¹⁶¹ erweitern sie und übertragen sie auf alle Männer, während die Frauen auch hier in der bisherigen Rolle des Volkes verbleiben.

Im Gegensatz zu Tefillin und Schma Israel assoziieren die Rabbinen Zizit nicht mit Talmud Tora. Indirekt gibt es aber dennoch eine Verbindung. In Num. 15,39 – aus dem vorangehenden Toravers wird das Gebot abgeleitet –, spricht die Tora über den Zweck von Zizit:

«Und wenn ihr die Quaste seht, sollt ihr an *alle Gebote* des Herrn denken und sie einhalten und nicht eurem Herzen und euren Augen folgen und hinter ihnen herhuren, damit ihr an *alle meine Gebote* denkt und sie einhaltet und eurem Gott heilig seid.»¹⁶²

Zizit soll ישראל בני¹⁶³ daran erinnern, «alle Gebote», כל-מצוות, zu erfüllen. Die Rabbinen verpflichten die Frau jedoch nicht zu כל-מצוות, weshalb sie, so eine mögliche Überlegung der Tannaiten und Amoräer, keine ständige Mahnung in Form von geknüpften Fäden an den vier äusseren Kanten eines rechteckigen Kleidungsstücks benötigen. Zizit sind ein Erinnerungszeichen für die Gebotserfüllung, und Talmud Tora bringt den Studierenden zur konkreten Gebotserfüllung und wird deswegen von den Rabbinen auch als wichtiger betrachtet als die Gebotserfüllung selbst.¹⁶⁴ Zizit als ständige Begleiter und Ermahnung zur umfassenden Gebotserfüllung und Talmud Tora als Technik, die zur Umsetzung führt: Beides benötigt nur jener, der grundsätzlich zu כל-מצוות verpflichtet ist.¹⁶⁵

Die in mKidduschin 1,7 überlieferte Regel erweist sich in den rabbinischen Diskussionen zur Rolle der Frau gegenüber Gesetzen als inkonsistent. In den 21 oben betrachteten Mizwot aus den Traktaten Kidduschin und Berachot befreien die Rabbinen die Frau von insgesamt 7 zeitgebundenen Geboten und verpflichten sie zu ebenso vielen nichtzeitgebundenen Geboten. Ein Drittel der Gebote – 7 von 21 – steht hingegen im Widerspruch zur in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel: Die Rabbinen verpflichten die Frau zu den 4 zeitgebundenen Geboten Mazza, Kiddusch, Festfreude sowie Hakhel und befreien sie von den 3 nichtzeitgebundenen Geboten

¹⁶⁰ Tigay 1996, 325.

¹⁶¹ Zur Gegenüberstellung Talmud Tora–Opferritual vgl. bMegilla 3b.

¹⁶² Num. 15,39–40 (Hervorhebung vr); vgl. auch Raschis Kommentar zu Num. 15,39 bzw. zum Zahlenwert 613 des Begriffs «Zizit».

¹⁶³ Num. 15,38.

¹⁶⁴ bKidduschin 40b; Rhein 2012, 3.

¹⁶⁵ Genaugenommen ist kein Mensch, auch nicht der Priester, zu sämtlichen 613 Gesetzen verpflichtet. Der Begriff כל-מצוות trifft im rabbinischen Verständnis aber grundsätzlich auf den Mann und nicht auf die Frau zu.

Fortpflanzung, Auslösen des Erstgeborenen sowie Talmud Tora.¹⁶⁶ Die Rabbinen argumentieren dabei nur teilweise und inkonsequent mit der Zeitgebundenheit. Die in mKidduschin 1,7 überlieferte Kategorisierung der Ge- und Verbote scheint den Rabbinen vielmehr als nachträgliche Begründung der Nichtverpflichtung der Frau zu einer Reihe von Geboten zu dienen. Nicht die in mKidduschin 1,7 definierte Regel ist die Norm, sondern es sind ebenso die Ausnahmen von dieser Regel, die die Religionspraxis prägen. «Aus Regeln ist nichts zu entnehmen, selbst wenn es ‹ausgenommen› heisst»:¹⁶⁷ Diese lakonische Bemerkung Rabbi Jochanans in der die Mischna Kidduschin 1,7 diskutierenden Gemara des Babylonischen Talmuds ist ein Ausdruck davon, und sie schwächt die von den Tannaiten begründete Unterscheidung in Gebote für den Mann und Gebote für die Frau. Rabbi Jochanan spricht hier explizit etwas aus, das in der tannaitischen und amoräischen Literatur vielfach implizit überliefert wird: Die Regel, wonach Frauen von zeitgebundenen Geboten befreit seien, vermag die Rabbinen nicht zu überzeugen. Die Tannaiten und Amoräer müssen sich der vielen Ausnahmen in beide Richtungen – die Verpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten und die Befreiung der Frau von nichtzeitgebundenen Geboten – sowie der nicht nur mit Zeitgebundenheit begründeten Befreiung der Frau von einer Reihe von Geboten bewusst gewesen sein.

Zeit, Autonomie und Heiligkeit

Weshalb stützen sich die Tannaiten beim Befreien der Frau von zeitgebundenen Geboten im Traktat Kidduschin auf den Begriff *מצוות עשה שהזמן גרמא*? Moshe Benovitz spricht von einer fehlerhaften Bezeichnung («misnomer»):¹⁶⁸ Die von den Rabbinen in den Traktaten Kidduschin und Berachot als *מצוות עשה שהזמן גרמא* definierten Gebote – Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin und Schma-Israel-Gebet (sowie

¹⁶⁶ Auch hier ergibt ein Vergleich mit Maimonides' 60 Mizwot Hahechrechijot ein ähnliches Bild: 24 der 60 Gebote sind zeitgebunden, und die Frau wird von Maimonides zu fast zwei Dritteln davon, nämlich 15, verpflichtet und nur von 9 entbunden. Umgekehrt wird sie von 5 der 46 nichtzeitgebundenen Gebote befreit. Ein Drittel der Gebote – 20 von 60 – widerspricht damit der in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel; zur Auslösung des Erstgeborenen vgl. Rhein 2014, 57, Fussnote 162.

¹⁶⁷ bKidduschin 34a; vgl. Kraemer 1996, 94–97 und 104; vgl. auch Parallelstelle in bEruwin 27a, die allerdings nicht im Kontext der Gebotsverpflichtungen der Frau steht, sowie Hirsch 2010, 679. Diese Aussage Rabbi Jochanans wirft auch deshalb Fragen auf, weil er stattdessen auf die ebenfalls in mKidduschin 1,7 überlieferte und in bKidduschin 29a erläuterte Regel hätte hinweisen können, wonach ein Vater – im Gegensatz zu einer Mutter – gegenüber einem Sohn zu einer Reihe von Geboten verpflichtet wird und die Rabbinen das nichtzeitgebundene Talmud Tora explizit als ein Beispiel für diese Regel aufführen.

¹⁶⁸ Benovitz 2007, 79.

das von ihm nicht aufgeführte Erscheinen im Tempel an den drei Wallfahrtsfesten)¹⁶⁹ – unterschieden sich von anderen zeitgebundenen Geboten, von denen die Frau von den Rabbinen nicht befreit wird, indem sie, so Benovitz, unabhängig von anderen Gesetzen – beispielsweise der Analogie zu Verboten – stünden. Weil Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin und Schma-Israel-Gebet kein über den Zeitfaktor wie «morgens» oder «abends» hinausgehender Zweck zugrunde liege, rege deren rein symbolische Charakter zu Reflexion und damit zu – nur für Männer verpflichtendem – Talmud Tora an.¹⁷⁰ Allerdings ist der Zeitfaktor mehrerer dieser Gebote, allen voran Zizit, unter den Tannaiten und Amoräern nicht unumstritten. Zudem stellt sich die Frage, weshalb ein nichtzeitgebundenes symbolisches Gebot wie Mesusa, zu dem es ebenfalls keine Analogie zu einem Verbot gibt, von den Rabbinen nicht auch als zu Talmud Tora anregend aufgefasst und dessen Verpflichtung in der Folge nur dem Mann übertragen wird. Fraglich ist auch, ob Gebote wie Sukka oder Lulaw tatsächlich mehr zu Talmud Tora anzuregen vermögen als andere Gebote wie etwa das Gebet, das Fasten oder *Zedaka*.¹⁷¹

In der Forschung wird dazu tendiert, die Kategorie der מצוות עשה שהזמן גרמה als nachträgliche Bezeichnung einer sozialen Realität einzuordnen.¹⁷² Doch unabhängig davon, wann der Begriff Eingang in die rabbinische Literatur gefunden hat, müssen die Tannaiten die entsprechenden Gebote in irgendeiner Form mit Zeit (זמן) assoziiert haben.¹⁷³ Mit Blick auf den Kontext von mKidduschin 1,7 – die Regelung des Erwerbs (קנה) von Frauen, Sklaven, Tieren und Gütern durch den Mann¹⁷⁴ –, kann das

¹⁶⁹ bKidduschin 34b; vgl. auch mChagiga 1,1; als möglicherweise ebenfalls in diese Kategorie gehörendes Gebot führt Benovitz zudem das Pessach-Opfer auf (Benovitz 2007, 49); vgl. dazu Fussnote 47.

¹⁷⁰ Benovitz 2007, 81f.; auch Samson Raphael Hirsch charakterisiert die מצוות עשה שהזמן גרמה, zu welchen er neben Sukka, Lulaw, Schofar, Tefillin und Zizit (jedoch nicht Schma-Israel-Gebet; vgl. dazu Biale 1995, 18) Re'ija sowie Chagiga zählt, als «symbolische Handlungen» (Hirsch 2010, 679 [Kommentar zu Lev. 23,43]; vgl. auch Benovitz 2007, 59; zu Re'ija und Chagiga vgl. Fussnote 139).

¹⁷¹ *Zedaka* gehört wie *Challa* oder das rabbinische Gebot von *Hadlakat haNer* zu den Geboten, die die Rabbinen mit Tempelritualen in Verbindung bringen (vgl. Fussnote 207; zur Funktion von *Zedaka* als Opferersatzritual vgl. Marx 2012, 46–48).

¹⁷² Vgl. u.a. Barmash 2014, 10; Ilan 1996, 177–179; Biale 1995, 17; vgl. auch Perusch haMischna zu mKidduschin 1,7 (Bar Ilan Responsa Project); demgegenüber vertritt Alexander die These, dass die Rabbinen anfänglich exegetisch argumentierten: Der Begriff זמן גרמה habe dazu gedient, zwischen den beiden «אות-Geboten» Tefillin (Ex. 13,9 und 16; Dtn. 6,8 und 11,18) und Mesusa (Dtn. 6,9 und 11,20 [mit Bezug auf אות in Dtn. 11,18]) und der Verpflichtung verschiedener Personengruppen dazu zu unterscheiden (Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9; Alexander 2013, 32–41).

¹⁷³ In der Tora gibt es זמן als Zeitbegriff nicht; zum ersten Mal erscheint der Begriff in den Schriftenbüchern des Tanachs (Pred. 3,1; Est. 9,27 und 31; Dan. 2,16 und 7,12; Esra 10,14; Neh. 2,6; vgl. Stern 2003, 26f.; Dietrich/Arnet 2013, 143); zu den biblischen Zeitbegriffen עת und מועד sowie zu זמן in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur vgl. Stern 2003, 26–45.

¹⁷⁴ mKidduschin 1,1–6; vgl. Abschnitte «Zeitgebundenheit: (k)ein Argument» und «פטור: befreit, im Prinzip aber verpflichtet».

Befreitsein von einer Reihe zeitgebundener Gebote als Ausdruck der nicht frei verfügbaren Zeit der nicht autonomen Frau und als Abgrenzung gegenüber der Autonomie des Mannes gelesen werden:¹⁷⁵ Das Privileg des Mannes, zu mehr Geboten verpflichtet zu sein als die Frau, assoziieren die Rabbinen mit Zeit, die für sie Unabhängigkeit und Freiheit symbolisiert.

Der Begriff *עשה שהזמן גרמה* muss auch im Kontext des Aspekts der Heiligung der Zeit betrachtet werden. Die Tora spricht in Genesis am Ende der Schöpfungsgeschichte erstmals von Heiligkeit: Skizziert wird die Heiligung des siebten Tages.¹⁷⁶ Günter Stemberger weist darauf hin, dass der Mensch «(...) ganz wesentlich an der Strukturierung und damit auch Heiligung der Zeit beteiligt» sei.¹⁷⁷ Während das Gebot der Heiligung von Schabbat für alle, Mann und Frau, gilt, sind die mit dem Tempel und dessen Heiligkeit¹⁷⁸ verbundenen Gebote in der Regel dem Priester vorbehalten. Es ist denkbar, dass die Rabbinen die Heiligkeit dieser priesterlichen Tempelaufgaben symbolisch auf die nur für den Mann verpflichtenden, in den Traktaten *Kidduschin* und *Berachot* aufgeführten «Tempelersatzrituale» übertragen. Damit grenzen sie den mit der Zerstörung des Tempels einhergehenden Verlust des Gestaltungsraums für Heiligkeit¹⁷⁹ ein und eröffnen zugleich dem nichtpriesterlichen Mann Zugang zu einem Teil der bisherigen priesterlichen Rituale.

Natan Margalit sieht in der Verlagerung des priesterlichen Tempel-Raums in einen von Zeit geprägten Raum des männlichen Familienoberhauptes eine Grundlage für die von den Rabbinen geschaffene Kategorie zeitgebundener Gebote.¹⁸⁰ Gestützt auf Judith Hauptmans Aussage, wonach der Zeitfaktor der *עשה שהזמן גרמה* qualitativ und nicht quantitativ zu verstehen sei,¹⁸¹ zeigt Margalit Parallelen zwischen den

¹⁷⁵ Hauptman 1998, 226; zum Zusammenhang zwischen Freiheit und dem Erfüllen von Geboten vgl. den Torakommentar von Owadja ben Jakob Sforno zu Ex. 12,2 (1. Hälfte des 16. Jahrhunderts; Bar Ilan Responsa Project).

¹⁷⁶ Gen. 2,3; vgl. Heschel 1990, 8; in Gen. 2,3 ist es Gott, der den siebten Tag heiligt; später, etwa in Ex. 20,8, wird dem Menschen geboten, den Schabbat zu heiligen.

¹⁷⁷ Stemberger 2009, 217; diese Aussage steht im Kontext von Ex. 12,2 und einer sich daraus ableitbaren dem Menschen übergebenen Neujahrs- bzw. Kalenderfestlegung (Nissan; vgl. Raschi zu Ex. 12,2; vgl. auch Cohen 2005, 121); vgl. z.B. auch das Gebot, den Neumond zu heiligen (*קידוש החודש*; 4/P 153; Stern 2003, 65–69).

¹⁷⁸ *mKelim* 1,8–9.

¹⁷⁹ Vgl. dazu Abraham J. Heschels Aussage, wonach das «höhere Ziel geistigen Lebens» darin bestehe, «heilige Augenblicke zu erleben» (Heschel 1990, 4); vgl. auch die sich an den im Tempel dargebrachten Opfern orientierende rabbinische Festlegung der Gebetszeiten (Stemberger 2009, 219f.).

¹⁸⁰ Margalit 2004, 304–306; Margalit stellt die weiblichen Aspekte der priesterlichen Gebote den weiblichen Aspekten jener Gebote gegenüber, von welchen die Frauen im rabbinischen Judentum befreit werden.

¹⁸¹ Hauptman 1998, 226f.; vgl. Abschnitt «Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe».

Gottesdienst-Aufgaben des Priesters im Tempel und den Aufgaben des Mannes im rabbinischen Judentum auf:

«In the post-Temple, rabbinic era of Judaism, the sacred space of the Temple was replaced by the increased emphasis on sacred time. The priestly duties of honoring God shifted from the realm of priests in the Temple to the male householders in the field of time.»¹⁸²

So gesehen stünde bei der Schaffung der rabbinischen Kategorie der zeitgebundenen Gebote und der Befreiung der Frau davon das Erbe der (männlichen) priesterlichen Aufgaben sowie deren Rangordnung im Vordergrund, während der Zeitaspekt nur eine sekundäre Bedeutung inne hätte. Wird der von Stemberger skizzierte Aspekt der «strukturierten Zeit», die das jüdische Jahr prägt,¹⁸³ mitberücksichtigt, kann die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten auch als Ausdruck eines männlichen Privilegs gelesen werden, einen höheren Anteil an dieser strukturierten Zeit und deren Heiligung zu haben.¹⁸⁴ Solche Überlegungen vermögen allerdings nicht darüber hinwegzutäuschen, dass der Zusammenhang zwischen der Kategorie der *מצוות עשה שהזמן גרמא* und dem Zeitbegriff noch weitgehend unerforscht ist.

פטר: befreit, im Prinzip aber verpflichtet

Bei der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten stützen sich die Rabbinen in den Traktaten Kidduschin und Berachot auf das Verb *פטר* (נשים פטורות).¹⁸⁵ In der rabbinischen Literatur wird *פטר* im Zusammenhang mit den Verpflichtungen gegenüber einem Gebot sowohl für Männer als auch für Frauen verwendet. Beim Beschreiben von Situationen, in denen ein Mann vom Schma-Israel-Gebet entbunden wird, sprechen die Rabbinen zum Beispiel in der Mischna des Traktats Berachot zweimal von *פטר*: Ein Bräutigam in der ersten Nacht seiner Ehe sowie ein Trauern-

¹⁸² Margalit 2004, 305; Margalit macht in diesem Zusammenhang zum Beispiel auf den in mBerachot 1,1 mit einer priesterlichen Handlung markierten Zeitpunkt für das abendliche Schma-Israel-Gebet – von welchem die Rabbinen die Frau befreien – aufmerksam; Susanne Plietzsch zeigt anhand des Midraschs Mechilta de Rabbi Jischmael (Traktat Schabbeta) ebenfalls eine wachsende Bedeutung von heiliger Zeit, insbesondere von Schabbat, im rabbinischen Judentum auf, während die Bedeutung des Tempels als heiliger Ort in diesem Kontext abnehme (Plietzsch 2010, 275–279).

¹⁸³ Stemberger 2009, 217; vgl. auch Stern 2003, 28f.

¹⁸⁴ Vgl. dazu letzter Absatz im Abschnitt «פטר: befreit, im Prinzip aber verpflichtet»; möglicherweise war auch die Regelmässigkeit, mit der viele priesterliche Gebote erfüllt werden müssen, bei der rabbinischen Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten relevant (תמיד; z.B. zweimal täglich oder einmal pro Woche; vgl. Haran 1978, 208–215).

¹⁸⁵ In der Tora findet sich das dieselbe Wortwurzel enthaltende Substantiv *פטר* (Erstgeburt; Mutterschoss; vgl. z.B. Ex. 13,2 und 13,12), nicht aber das Verb *פטר* (Dietrich/Arnet 2013, 444; Botterweck/Ringgren 1989, Band VI, 565).

der vor der Beerdigung des Verstorbenen müssen dieses Gebot nicht ausüben.¹⁸⁶ In beiden Fällen handelt es sich um eine temporäre Befreiung von einem im Normalfall geltenden Gebot: Der Bräutigam und der Trauernde sind grundsätzlich zum Schma-Israhel-Gebet verpflichtet, aufgrund besonderer Lebenssituationen aber vorübergehend von dessen Ausübung befreit.¹⁸⁷ Auch beim Befreien von für Männer wie Frauen geltenden Verboten bzw. dem unter bestimmten Umständen zugelassenen Missachten eines Verbots spricht die Mischna von פטור. In mSchabbat 2,5 zum Beispiel wird die Möglichkeit überliefert, an Schabbat in drohenden gefährlichen Situationen ein Licht auszulöschen. Auch hier geht es um ein temporäres Ausserkraftsetzen eines grundsätzlich verpflichtenden Gesetzes.

Für das in mKidduschin 1,7 überlieferte פטור der Frau gegenüber zeitgebundenen Geboten hingegen führen die Rabbinen keine Kriterien auf, die das Befreitsein eingrenzen. Dies lässt auf eine uneingeschränkte Gültigkeit schliessen. Deshalb stellt sich die Frage, ob פטור hier wie in obigen Beispielen eine grundsätzliche Verpflichtung gegenüber zeitgebundenen Geboten und eine dauerhafte Befreiung davon – eine Art von «Dispens» also – bedeutet oder aber eine grundsätzliche Nichtverpflichtung. Für Ersteres spricht die Wortwahl: Anders als die Tora, die Nichtpriestern das Wahrnehmen priesterlicher Gebote explizit verbietet,¹⁸⁸ sprechen die Rabbinen kein Verbot (אסור) aus.¹⁸⁹ Vielmehr scheint פטור eine grundsätzliche Verpflichtung der Frau gegenüber Geboten, wie sie etwa die Mischna im Traktat Ketuwot überliefert,¹⁹⁰ aufgrund von – nicht genannten – Umständen aufzuheben. Parallelen dazu finden sich im Traktat Megilla beim Regeln der Toralesung: Die Frau ist grundsätzlich Teil des aus sieben Personen bestehenden Quorums (מנין שבעה), das für eine synagogale Toralesung benötigt wird, beim Übertragen der in biblischen Texten männlichen Würdenträgern vorbehaltenen Lese- und *Alija*-Aufgabe an die gesamte Personengruppe «Mann» durch die Rabbinen wird gegenüber der Frau indes kein Verbot ausgesprochen.¹⁹¹

¹⁸⁶ mBerachot 2,5 und 3,1.

¹⁸⁷ Vgl. u.a. auch פטור in mPea 5,5, wo einem Mittellosen der Zehnte erlassen wird.

¹⁸⁸ Vgl. z.B. Ex. 30,33, Lev. 22,10 oder Num. 18,4; vgl. dazu Fussnote 131.

¹⁸⁹ In Bezug auf Schofar zum Beispiel überliefern die Rabbinen in bRosch Haschana 33a explizit, dass Frauen das für sie nicht verpflichtende Gebot wahrnehmen können.

¹⁹⁰ In mKetuwot 7,6 wird eine Reihe von Geboten aufgelistet, zu welchen eine verheiratete Frau verpflichtet ist; missachtet sie diese, verliert sie ihre im Ehevertrag festgehaltenen Ansprüche; vgl. auch Wegner 1998, 80.

¹⁹¹ tMegilla 3,11; bMegilla 23a; in der Gemara begründen die Rabbinen die nicht von der Frau wahrzunehmende Lese- und *Alija*-Aufgabe mit כבוד הציבור (Achtung/Würde vor der Gemeinde; Rhein 2014, 3).

Anhaltspunkte zur Frage, welche Umstände die Rabbinen zur Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten bewogen haben könnten, finden sich unter anderem in einer Mischna im Traktat Horajot: Die dort überlieferte Bestimmung, wonach in lebensbedrohlichen Situationen das Leben eines Mannes gegenüber dem Leben einer Frau Vorrang hat,¹⁹² ist Ausdruck eines dem Mann untergeordneten Status der Frau in einer patriarchalen Gesellschaft sowie in einem System, in dem die Verpflichtung zu Geboten als Privileg gilt und ein höherer Verpflichtungsgrad Grundlage für einen höheren sozialen Status darstellt.¹⁹³

Auch der Kontext von mKidduschin 1,7 enthält Anhaltspunkte für den Zusammenhang zwischen der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten, deren Status sowie Parallelen zwischen den Hierarchien Priester–Israel und Mann–Frau: Die Einteilung der Ge- und Verbote in vier Kategorien befindet sich im selben ersten Abschnitt des Mischna-Traktats Kidduschin wie die Antrauung bzw. der Erwerb (קנה) von Frauen, der Erwerb von Sklaven, Gross- und Kleinvieh und Gütern durch den freien Mann¹⁹⁴ sowie eine Auflistung von acht Tempelritualen, wovon sechs dem männlichen Priester und ausnahmslos alle dem Mann vorbehalten sind.¹⁹⁵ Dieser Abschnitt enthält zwei Gesetzes-Ebenen: zum einen die für ein tempellooses Judentum adaptierten rabbinischen Rituale und Gebote und zum anderen die biblischen Tempelrituale. Während Letztere in mKidduschin 1,8 – sie repräsentieren die biblische Hierarchie Priester–Israel – dem priesterlichen Mann vorbehalten und dem gewöhnlichen Mann sowie allen Frauen verboten sind, enthalten Erstere in mKidduschin 1,7

¹⁹² mHorajot 3,7.

¹⁹³ tBerachot 6,18 (Bar Ilan Responsa Project, Ed. Lieberman); bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a; Perusch haMischna zu mHorajot 3,7 (Bar Ilan Responsa Project); Rhein 2014, 14; Ilan 2007, 82f.; Safrai 2007, 59 und 68; Ross 2004, 14–16; Zohar 1993, 41–45; vgl. auch Barmash 2014, 28–30; tBerachot 6,18 – «Denn die Frau ist nicht zu den Geboten verpflichtet» – kann sowohl als Nichtverpflichtung der Frau zu sämtlichen Geboten als auch als Nichtverpflichtung zu einem Teil der Gebote gelesen werden; in der von Eduard Lohse ins Deutsche übersetzten und kommentierten Ausgabe wird zwar von Letzterem ausgegangen, die Gebotspflicht der Frau jedoch auf die drei in mSchabbat 2,6 aufgelisteten, als typische Frauen-Gebote geltenden Regeln *Nidda*, *Challa* und *Hadlakat haNer* reduziert; vgl. auch Ross 2004, 254, Fussnote 40.

¹⁹⁴ mKidduschin 1,1–6; Zohar 1993, 35–39 und 44f.; vgl. auch Alexander 2013, 27f.; Hauptman 1998, 68–71 und 222f.

¹⁹⁵ mKidduschin 1,8; Benovitz 2007, 54; Hauptman 1998, 227f.; Simon Schlesingers Kommentar zu mKidduschin 1,8 (Mischnajot 1968, Band 3, 409f., Fussnote 76); zu den Frauen verbotenen Tempelritualen vgl. auch bKidduschin 36a.

– die Hierarchie Mann–Frau repräsentierend – lediglich eine Befreiung der Frau, nicht aber ein Verbot.¹⁹⁶

Ähnlich wie der Statusunterschied Priester–Israel ist auch der Statusunterschied Mann–Frau dauerhaft: Die Frau bleibt – im Gegensatz etwa zum Minderjährigen oder zum Sklaven – bis an ihr Lebensende eine Frau¹⁹⁷ und damit von zeitgebundenen Geboten dauerhaft entbunden. Während Israel priesterliche Gesetze verboten sind, verzichten die Rabbinen jedoch darauf, Frauen das Wahrnehmen zeitgebundener Gebote zu verbieten: Das «nicht müssen» – bzw. die grundsätzliche Verpflichtung¹⁹⁸ – im Gegensatz zu einem «nicht dürfen» lässt eine freiwillige Ausübung zeitgebundener Gebote zu.

Weshalb aber befreien die Rabbinen in mKidduschin 1,7 die gesamte Personengruppe «Frau» dauerhaft von *מצוות עשה שהזמן גרמה*? Wären quantitative Zeitfaktoren das Kriterium, hätten sie ähnlich wie in obigen Beispielen die Befreiung eingrenzen können.¹⁹⁹ Denn eine ledige, geschiedene, verwitwete oder kinderlose Frau verfügt in der Regel nicht nur über grössere Zeitressourcen als eine Ehefrau und Mutter von Kindern und Jugendlichen, sondern auch über Zeitressourcen, die jenen eines Mannes ähnlich sind. Die Rabbinen hätten die Frau demnach nur dort temporär von Geboten befreien müssen, wo die Umstände, etwa die familiäre Situation, dies erfordern. Die uneingeschränkte Befreiung der Frau spricht dafür, dass sich die Rabbinen

¹⁹⁶ In Sifre Numeri zu Num. 15,38, wo Rabbi Schimon als Urheber der grundsätzlichen unterschiedlichen Verpflichtung von Mann und Frau gegenüber zeitgebundenen Geboten aufgeführt ist, wird die Frau nicht nur befreit, sondern ausgeschlossen (es wird dasselbe Verb *נהג* verwendet wie in mKidduschin 1,8). In mKidduschin 1,7 jedoch verwenden die Rabbinen das Verb *פטור*; wo es explizit um das Zizit-Gebot und nicht um die allgemeine Regel geht, stützt sich auch Rabbi Schimon auf den Begriff *פטור* (Sifre Numeri zu Num. 15,38; tKidduschin 1,10; vgl. dazu Hauptman 2007, 119–122; Labovitz 2015, 81). In der Forschungsliteratur wird mehrheitlich die Befreiung der Frau von Geboten der Verpflichtung des Mannes gegenübergestellt; demgegenüber richtet Hauptman ihren Blick auf das Begriffspaar Befreiung–Verbot: Während der Frau (wie dem gewöhnlichen Mann; vr) priesterliche Aufgaben verboten gewesen seien, eröffneten ihr die Rabbinen den freiwilligen Zugang zu ins rabbinische Judentum transferierten Tempelritualen (Hauptman 1998, 227f.; Hauptman 2007, 119–122).

¹⁹⁷ Ilan 2007, 79; 84f.; Cohen 2005, 120.

¹⁹⁸ Der Talmud-Kommentator Shlomo ben Aderet (Raschba; 13./14. Jahrhundert) argumentiert, dass das Verbot von *בל תוסיף* (es soll nichts [den in der Tora enthaltenen Geboten] hinzugefügt werden; Dtn. 13,1; 454/N 313) nicht missachtet werde, wenn die Frau zeitgebundene Gebote freiwillig wahrnehme, weil ihre Befreiung lediglich eine Erleichterung darstelle, sie aber grundsätzlich verpflichtet sei (Raschba zu bEruwin 96a [Bar Ilan Responsa Project]; Michel Monheit danke ich herzlich für den Hinweis auf diese Quelle). Raschbas Aussage impliziert, dass die Frau ebenso wie der Blinde (bBaba Kama 87a) zu den zeitgebundenen Geboten verpflichtet ist, weil sie wie der (sehende) Mann Teil des Volkes ist, dem die Tora-Gebote befohlen wurden (vgl. dazu auch Raschi zu bEruwin 96a–b [Bar Ilan Responsa Project]). In der Diskussion zur Verpflichtung oder Befreiung des Blinden gegenüber Geboten argumentiert Rabbi Jehuda mit einer Exegese von Dtn. 6,1: «Die Schrift sagt: <dies sind die Gebote, Gesetze und Rechtssatzungen>; wer den Rechtssatzungen unterworfen ist, ist auch den Geboten und Gesetzen unterworfen, und wer den Rechtssatzungen nicht unterworfen ist, ist auch den Geboten und Gesetzen nicht unterworfen» (bBaba Kama 87a).

¹⁹⁹ Vgl. dazu bKidduschin 30b, wo die Rabbinen im Zusammenhang mit dem Gebot zur Elternehre zwischen verheirateten und verwitweten Frauen unterscheiden; vgl. dazu auch Kagan 1990, 57; Hauptman 1998, 222–224.

von qualitativen Zeitkriterien, etwa der Heiligung von Zeit,²⁰⁰ leiten lassen. Ein Indiz dafür sind die in den Traktaten Kidduschin und Berachot als Beispiele aufgeführten zeitgebundenen Gebote: Sie bestehen im Wesentlichen aus mit dem nichtzeitgebundenen «Tempelersatzritual» Talmud Tora assoziierten Gesetzen Tefillin, Schma-Isra-el-Gebet und den darin enthaltenen Zizit sowie aus umgewandelten Tempelritualen wie Schofar oder Lulaw. Die von den Rabbinen als מצוות עשה שהזמן גרמה definierten Gebote sind eng verbunden mit dem Tempel und dessen Heiligkeit und mit priesterlichen Ritualen. Zeitgebundene Tora-Gebote hingegen, die nicht im Kontext früherer Tempelrituale stehen, sind für die Frau in der Regel ebenso verpflichtend wie für den Mann.²⁰¹

Von Mann zu Mann: das priesterliche Erbe

Beim Darlegen der vier Gesetzeskategorien – zeitgebundene und nichtzeitgebundene Gebote sowie zeitgebundene und nichtzeitgebundene Verbote – in mKidduschin 1,7 begründen die Rabbinen dieses neu geschaffene Prinzip nicht.²⁰² Sie stützen sich auch nicht auf biblische Quellen, mit welchen sich dieses Vorgehen einordnen und erklären liesse: Die Tora unterscheidet nicht zwischen zeitgebundenen und nichtzeitgebundenen Geboten,²⁰³ und sie differenziert mehrheitlich auch nicht in Mizwot für den Mann und Mizwot für die Frau.²⁰⁴ Was bewegt die Rabbinen

²⁰⁰ Stemberger 2009, 217; Heschel 1990, 6.

²⁰¹ Dazu gehören jene zeitgebundenen Gebote, denen eine Analogie zu Verboten innewohnt: das Ruhen an Schabbat und Feiertagen analog zum Arbeits-Verbot beispielsweise, das Fasten an Jom Kippur analog zum Essverbot (316/N 196) oder Mazza analog zum Chametz-Essverbot an Pessach (19/N 197). Diese Verbotsanalogie fehlt bei Geboten wie Schofar, Sukka und Lulaw (Benovitz 2007, 81). Keine Verbots-Analogie liegt auch dem zeitgebundenen Gebot der Festfreude zugrunde: Das Arbeits-Verbot an Feiertagen, beispielsweise an den drei Wallfahrtsfesten (Verbote 298, 301, 309, 319 und 323/N 323, 324, 325, 327 und 328), bildet eine Analogie zum Gebot des Ruhens an Feiertagen (Gebote 297, 300, 308, 318 und 321/P 159, 160, 162, 166 und 167), nicht aber zu einem sich Erfreuen an Feiertagen; in bChagiga 6b wird die Frau explizit zur Festfreude verpflichtet, in bPessachim 109a wird die eigentliche Aktivität, die zur Festfreude führen soll, dem Mann bzw. Familienoberhaupt übertragen (Männer sollen mit Wein und Frauen mit Kleidern erfreut werden); vgl. auch bKidduschin 34a, wo das Gebot für Witwen geregelt wird; zur Analogie zu Verboten vgl. auch Ellinson 1986, 43.

²⁰² Kraemer 1996, 95; Biale 1995, 11; Rovner 1994, 200f. Mögliche Gründe für die rabbinische Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten werden seit dem Mittelalter diskutiert (Benovitz 2007, 47–50; Margalit 2004, 301). Im Vordergrund stehen dabei die häuslichen Aufgaben der Frau, die sich nicht mit den zeitgebundenen Ritualen in der Synagoge oder mit den Pflichten gegenüber ihrem Mann vereinbaren liessen (Rhein 2007, 315f.; Ross 2004, 14–19; Hauptman 1998, 226; Biale 1995, 11–14), oder es wird suggeriert, dass die Frau aus biologischen Gründen nicht denselben umfassenden gesetzlichen Rahmen benötige wie der Mann (Alexander 2013, 2f.; Benovitz 2007, 58–60; Hirsch 2010, 679; Ellinson 1986, 43f.).

²⁰³ Pamela Barmash macht zu Recht darauf aufmerksam, dass zwischen einer rein biblischen Exegese – insbesondere wenn sie Jahrhunderte nach der tannaitischen und amoräischen Zeit erfolgt – und der biblischen Exegese durch die Rabbinen unterschieden werden muss (Barmash 2014, 33).

²⁰⁴ Zu den Ausnahmen gehören sowohl spezifisch für den Mann als auch spezifisch für die Frau geltende Ge- und Verbote, so etwa das Gebot für die Frau, nach einer Geburt ein Opfer darzubringen (168/P 76/Lev. 12,6), oder das Re'ija-Gebot für den Mann.

dazu, die Gesetze in vier Kategorien einzuteilen und dieses System lediglich in der Abgrenzung gegenüber der Frau (sowie häufig auch dem Minderjährigen und Sklaven)²⁰⁵ anzuwenden? Die zeitgebundenen Gebote, die die Rabbinen in der Diskussion der vier Gesetzeskategorien in den Traktaten Kidduschin und Berachot als Beispiele aufführen, geben eine mögliche Antwort auf diese Frage: Es handelt sich dabei entweder um Gebote, die sie mit Talmud Tora assoziieren, oder um Rituale, die im priesterlichen Tempelbetrieb von Bedeutung waren und die sie für das rabbinische Judentum neu definieren.²⁰⁶

Das Schaffen von vier Gesetzeskategorien durch die Tannaiten und das Verpflichten des Mannes zu allen vier sowie das Befreien der Frau von einer davon führt zu einer Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Diese löst die bisherige biblische Gebotshierarchie zwischen Priester und Israel ab. Weder der Zeitaufwand noch der für die Gebotserfüllung definierte Zeitrahmen stehen bei der unterschiedlichen Zuordnung der *עשה שהזמן גרמה* an Mann und Frau im Vordergrund, sondern eine Differenzierung zwischen der Religionspraxis von Mann und Frau, die anstelle der bisherigen Differenzierung zwischen der Religionspraxis von Priester und Israel tritt.²⁰⁷ Den Rabbinen dient die Kategorie der *עשה שהזמן גרמה* also zur Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Religionspraxis und damit gleichzeitig auch zwischen männlichem und weiblichem Status in einem tempellosen Judentum:²⁰⁸

«Women were exempted from the essential ritual acts of Judaism, those that year in and year out mark Jewish time, in order to restrict their performance to men, to heads of household; only people of highest social standing, according to the rabbis, does God consider most fit to honor or worship Him in this important way. This hierarchical arrangement is reminiscent of Temple protocol. Only *kohanim*, the individuals of highest social standing, as evidenced by their more stringent rules for marriage, ritual purity, and physical fitness (Leviticus 21), could serve as Temple functionaries. The point is that those who serve God must themselves be

²⁰⁵ Hezser 2005, 75–82.

²⁰⁶ Hauptman bezeichnet die modifizierten Tempelrituale, von welchen die Rabbinen die Frauen befreien, als «rituals that were able to survive the destruction of the Temple» (Hauptman 1998, 228). Neben den Darlegungen zu «Tempelersatzritualen» skizzieren die Rabbinen sehr ausführlich auch die nicht mehr praktikierbaren Tempelrituale. Naftali S. Cohn liest den besonderen Stellenwert der Tempelrituale in der rabbinischen Literatur als Reaktion der Tannaiten auf die auch nach der Zerstörung hohe Bedeutung des Tempels in der jüdischen Bevölkerung und als Strategie, dem rabbinischen Judentum Akzeptanz und Autorität zu verleihen (Cohn 2013, 73f.).

²⁰⁷ Auch die Religionspraxis der Frau enthält Aspekte, die in priesterlichen Tempelritualen wurzeln; Sylvie-Anne Goldberg stellt etwa die drei Gebote *Nidda*, *Challa* und *Hadlakat haNer* Aufgaben des Priesters gegenüber (Goldberg 2011, 22f.; vgl. auch Marx 2012, 48). Der Mann ist allerdings ebenso zu *Challa* und *Hadlakat haNer* verpflichtet wie die Frau (Barmash 2014, 5; 15f.); de jure handelt es sich denn auch nicht um eigentliche «Frauen-Gebote», auch wenn sie bis in die Gegenwart hinein kulturell als solche tradiert werden.

²⁰⁸ Hauptman 1998, 226; Hauptman betont, dass der Talmud ausschliesslich im Zusammenhang mit der Frau (sowie teilweise auch Sklaven und Minderjährigen; vr) von zeitgebundenen und nichtzeitgebundenen Geboten spreche; vgl. dazu auch Barmash 2014, 8.

especially worthy. In rabbinic society this meant that only males were fitting candidates for the time-bound positive commandments, the highest form of ritual act.»²⁰⁹

Talmud Tora ist ein von den Rabbinen in den Mittelpunkt gerücktes identitätsstiftendes Ritual, das wie die mehrmals täglich zu verrichtenden Gebete dazu beiträgt, die infolge der Zerstörung des Zweiten Tempels entstandene Lücke zu schliessen.²¹⁰ Nicht mehr der Tempel steht nun im Zentrum der jüdischen Religionspraxis, sondern das Gebet sowie das Lernen um des Lernens willen. Jene, die zum Studiergebot und zu den damit assoziierten Ritualen – Tefillin, Schma-Israel-Gebet und Zizit²¹¹ – verpflichtet werden, treten so indirekt in die Fussstapfen der Priester, die im Tempel mit einer Vielzahl ausschliesslich ihnen vorbehaltenen Aufgaben bzw. Geboten betraut waren:²¹²

«Was in der Vergangenheit nur im Tempel vollzogen werden konnte durch Leute, die in die Priester-Kaste hinein geboren wurden und die entsprechende Ausbildung erhalten hatten, kann von nun an von jedem Menschen, zu jeder Zeit und überall praktiziert werden, sobald er nur die angemessene Lernbereitschaft zeigt.»²¹³

Ähnlich verhält es sich mit Tempelritualen wie Schofar oder Lulaw, die für ein tempelloses Dasein umgestaltet und ins rabbinische Judentum übertragen werden:²¹⁴ Jene, die zu diesen Ritualen verpflichtet werden, nehmen eine Rolle ein, die zu jener des Priesters im Tempel Parallelen aufweist.

Weder bei der Gebotsausübung von Lulaw noch von Schofar waren ausschliesslich Priester beteiligt. Doch beim Überliefern der beiden Rituale schildern die Rabbinen eine auf den Jerusalemer Tempel ausgerichtete Praxis und den Priestern vorbehaltenen Handlungen.²¹⁵ So sind es etwa Priester, die im Tempel «zwischen Vorhalle und

²⁰⁹ Hauptman 1998, 227; vgl. dazu auch Margalit 2004, 301–306; Hauptman skizziert die zeitgebundenen Gebote, von welchen die Rabbinen die Frau befreien, als für die jüdische Religionspraxis zentrale, wiederkehrende Momente («key mitzvot of marking Jewish time»; Hauptman 1998, 227). Im Unterschied dazu wird im vorliegenden Artikel argumentiert, dass die Tempelersatzfunktion das Kriterium bzw. der gemeinsame Nenner für jene zeitgebundenen und nichtzeitgebundenen Gebote darstellt, die zu einer Unterscheidung der Religionspraxis des Mannes von jener der Frau dienen. Zu den Parallelen der Bedeutung von Zeit im Zusammenhang mit priesterlichen Aufgaben im Tempel und mit Männern vorbehaltenen Geboten im rabbinischen Judentum vgl. Margalit 2004, 305f.

²¹⁰ Rhein 2012, 7; Halbertal 1997, 1, 6–8, 94–100; Schiffman 1991, 164–66, 263.

²¹¹ Alexander 2013, 139–145, 216–221.

²¹² Vgl. z.B. die nur für Priester geltenden Gebote, zweimal pro Tag Weihrauch zu räuchern (103/P 28/Ex. 30,7–8) oder die Lichter im Heiligtum zu ordnen (98/P 25/ Ex. 27,21); vgl. dazu Stemberger 2012, 9; vgl. auch Halbertal 1997, 6f.; zum diesen Geboten innewohnenden Zeitfaktor (תמיד) vgl. Haran 1978, 208–215; zur Stellung von Priesterinnen vgl. Sarah Shectman: The Social Status of Priestly and Levite Women, in: Mark A. Leuchter und Jeremy M. Hutton: Levites and Priests in Biblical History and Tradition. Leiden/Boston 2012, 83–99.

²¹³ Marx 2012, 46.

²¹⁴ Fraade 2014, 117; Hauptman 1998, 228; Safrai 1996, 108f.; Rachel Hachlili zeigt auf, dass mit dem Tempel assoziierte rituelle Objekte wie Lulaw und Schofar in Wandmalereien oder auf Mosaiken spätantiker Synagogen häufig Darstellungen einer Menora begleiten; zur Zeit des Zweiten Tempels versinnbildlichte die Menora die Priester und deren Aufgaben (Hachlili 2001, 206f. und 211–213).

²¹⁵ Safrai 1996, 108–112.

Altar (...) ihrer Pflicht der Bachweide (...) genügen»²¹⁶ oder an den ersten sechs Sukkot-Tagen mit dem Lulaw in der Hand den Altar einmal und am letzten Tag siebenmal umkreisen.²¹⁷ Zur Zeit des Tempels ist der Lulaw nur dort während der gesamten siebentägigen Festwoche in Gebrauch, während das Ritual ausserhalb des Tempels nur am ersten Sukkot-Tag üblich ist.²¹⁸ Und in mSukka 4,4 schildert die Mischna, wie die Lulawim von den Männern bereits vor Feiertagsbeginn zum Tempelberg gebracht werden müssen, falls der erste Sukkot-Tag auf einen Schabbat fällt.

Parallelen dazu finden sich für Schofar. So figuriert zum Beispiel in einer Auflistung männlicher Personengruppen, die an Rosch Haschana zum Schofar-Gebot verpflichtet sind, unter anderem der Priester; diese explizite Erwähnung sei, so die Rabbinen, nötig, um die Feiertags-Rolle der Priester, die während des ganzen Jahres zu Schofar verpflichtet sind, in Abgrenzung zur Rolle der übrigen Männer, denen die Pflicht nur am Neujahrsfest obliegt, zu klären.²¹⁹ Und in mRosch Haschana 4,1 beschreibt die Mischna, dass zur Zeit des Tempels für das Schofarblasen in Jerusalem andere Regeln gelten als anderswo, wenn das Neujahrsfest auf einen Schabbat fällt. In Sifre Numeri zu Num. 10,8 – «Und die Söhne Aarons, die Priester, sollen in die Trompeten blasen» – halten die Rabbinen fest, dass das Schofarblasen anlässlich von Gemeindeversammlungen explizit den Priestern vorbehalten sei; mit Blick auf diese rabbinische Quelle erklärt Shmuel Safrai, dass die Tannaiten das Schofarblasen im Tempel an Rosch Haschana als Privileg der Priester verstanden hätten.²²⁰

Auch beim Sukka-Gebot finden sich Parallelen zum Priester und zum Tempel. Ähnlich wie bei der in bRosch Haschana 29a überlieferten Klärung der Rolle der Priester gegenüber dem Schofar-Gebot präzisieren die Rabbinen im Traktat Arachin deren Verpflichtung gegenüber Sukka. Im Gegensatz zum diensthabenden Priester wird der Nichtdiensthabende von den Rabbinen zum Sukka-Gebot verpflichtet:

««Jeder ist zur Festhütte [Sukka] verpflichtet, Priester, Leviten und Israeliten.» Selbstverständlich, wenn diese nicht verpflichtet sein sollten, wer denn sollte verpflichtet sein!? – Dies ist wegen der Priester nötig; da es heisst: *in den Hütten sollt ihr weilen*, und der Meister sagte hierzu: das

²¹⁶ bSukka 44a; die Weide ist Teil des aus vier Pflanzenarten zusammengesetzten Feststraußes, zu dem auch Palm- und Myrtezwige sowie ein Etrog (Zitrone) gehören (Encyclopaedia Judaica 2007, Band 19, 300).

²¹⁷ mSukka 4,5; vgl. auch bSukka 37b–38a; das Umkreisen des Altars ist grundsätzlich Priestern vorbehalten (vgl. mKelim 1,9).

²¹⁸ mRosch Haschana 4,3.

²¹⁹ bRosch Haschana 29a; vgl. auch tRosch Haschana 2,5.

²²⁰ Safrai 1996, 109.

Weilen müsse dem Wohnen gleichen, wie in der Wohnung Mann und Frau zusammen, ebenso in der Hütte Mann und Frau zusammen, so könnte man glauben, Priester seien, da sie den Dienst zu verrichten haben [und sich in dieser Zeit von ihren Frauen zurückziehen], nicht verpflichtet, so lehrt er uns, dass sie, wenn sie auch zur Dienstzeit frei sind, ausserhalb der Dienstzeit verpflichtet sind.»²²¹

Parallel zum diensthabenden Priester, der im Tempel ohne seine Frau seine ihm – im Gegensatz zum Volk – vorbehaltene religiöse Pflicht erfüllt, kann die Sukka als Raum betrachtet werden, in dem der Mann ohne seine Frau das ihm – im Gegensatz zur Frau – vorbehaltene Gebot erfüllt, während des Sukkot-Festes in der Laubhütte zu wohnen.²²² Wie bei allen *עשה מצוות עשה שהזמן גרמה* gilt auch hier: Während die Tora dem gewöhnlichen Volk das Wahrnehmen priesterlicher Aufgaben verbietet, befreien die Rabbinen die Frau lediglich vom Sukka-Gebot und lassen dem Ehepaar damit die Option offen, auch während des Laubhüttenfestes zusammenzuwohnen.

Die Tora unterscheidet in Bezug auf Gebote in der Regel nicht zwischen Mann und Frau, sondern zwischen Priestern – sowie anderen männlichen Würdenträgern wie den Ältesten oder Königen – und Israel. Das Schaffen von vier Gesetzeskategorien und das Ausschliessen der Frau von einer davon nimmt diese Hierarchie Priester–Israel auf und wandelt sie in eine Hierarchie Mann–Frau um. Damit tun die Rabbinen etwas ähnliches, das sie auch beim Regeln der Toralesung tun: Dort wird die biblische Hierarchie «lesende männliche Elite–zuhörendes Volk» (Mann und Frau) – etwa anlässlich der Hakhel-Lesung in Dtn. 31,12²²³ – in eine rabbinische Hierarchie «lesender und zuhörender Mann–ausschliesslich zuhörende Frau» transformiert; die in biblischen Texten männlichen Würdenträgern vorbehaltene Leserolle wird auf den gewöhnlichen Mann ausgeweitet, der damit in die Fussstapfen der damaligen Elite tritt.²²⁴ Und ebenso wie sich die Rabbinen dort des Dissenses zwischen Toragesetz und rabbinischem Gesetz bewusst sind und den Einbezug der Frau in die Toralesung in der Folge grundsätzlich ermöglichen, nicht aber in die Praxis umsetzen, sprechen sie in den Traktaten Kidduschin und Berachot von einer Befreiung und nicht von einem Verbot gegenüber einer Reihe zeitgebundener Gebote. In der Praxis aber ist es in der Regel dennoch ausschliesslich der von den Rabbinen ausdrücklich verpflichtete Mann, der diese von der Tora mehrheitlich unabhängig vom Geschlecht Israel und damit dem ganzen Volk auferlegten *עשה מצוות עשה שהזמן גרמה* wahrnimmt. In

²²¹ bArachin 3b; die biblische Textstelle stammt aus Lev. 23,42.

²²² Lehman 2006, 329.

²²³ Vgl. auch die explizite Präsenz der Frauen anlässlich von Esras Lesung in Neh. 8,2–3.

²²⁴ Rhein 2014, 14f.

dieser von den biblischen Adressatengruppen losgelösten Gesetzeszuordnung widerspiegeln sich die patriarchale Gesellschaftsordnung der Antike sowie eine Praxis, die möglicherweise bereits zur Zeit der Tora üblich war.²²⁵

Mit den für das tempellose Judentum definierten unterschiedlichen Regeln für Mann und Frau schaffen die Rabbinen eine Parallele zu den in der Tora überlieferten unterschiedlichen Geboten für das Volk – Israel – und den Priester. Nicht ausser Acht gelassen werden können dabei die Zahlenverhältnisse: Während die Priester eine Minderheit darstellen,²²⁶ bilden die Frauen die Hälfte der Bevölkerung. Im Unterschied zur Tora, die einer kleinen männlichen Elite das Privileg einer umfangreicheren Gebotspflicht überträgt, verleihen die Rabbinen dieses Privileg nun der Gesamtheit der Männer. Dieser quantitative Faktor macht die Frauen unweigerlich zu Personen «zweiter Klasse».²²⁷

Schlussbemerkungen

Obige Betrachtungen zu den Adressatengruppen der den 21 fokussierten Geboten zugrunde liegenden Toraversen, vergleichende Beobachtungen zu Maimonides' 60 Mizwot Hahechrechijot sowie Reflexionen zum rabbinischen Prinzip der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten ergeben ein heterogenes Bild:

- Die Zuordnung der Gebote an Mann und Frau durch die Rabbinen erfolgt in der Regel unabhängig von der Adressatengruppe des Toraverses, auf denen die Gebote basieren. Bei manchen Geboten steht die rabbinische geschlechtsspezifische Zuordnung vielmehr im Widerspruch zur Adressatengruppe des Toraverses, die dem Gebot zugrunde liegt.
- Die Tora verpflichtet mehrheitlich Israel bzw. das Volk zu den Gesetzen und unterscheidet dabei in der Regel nicht zwischen Mann und Frau. 4 der 7 zeitgebundenen Gebote, von denen die Rabbinen die Frau in den Traktaten Kidduschin und Berachot befreien, richten sich an בני ישראל, 3 an ישראל. Von den 3 nichtzeitgebundenen Geboten, von welchen sie die Frau dort befreien, richtet sich je 1 an

²²⁵ Rhein 2014[a], 163–168; Ross 2004, 103–110; Hauptman 1998, 3–5; Zohar 1993, 34 und 41–45.

²²⁶ Marx 2013, 11.

²²⁷ Den Begriff «second-class» verwenden mehrere jüdisch-feministische Forschende, so etwa Judith Romney Wegner in «Chattel or Person?» (Wegner 1988, 152). Pamela Barmash spricht in Bezug auf religiöse Rituale von einer «secondary role» der Frau (Barmash 2014, 34); vgl. auch Greenberg 1981, 172; Hyman 1976, 110; Berman 1973, 7.

ישראל, an den Menschen bzw. an Mann und Frau sowie an Aaron. 2 der 4 zeitgebundenen Gebote, zu welchen die Rabbinen die Frau in den Traktaten Kidduschin und Berachot verpflichten, richten sich an ישראל bzw. כל-עדת ישראל und je 1 an das Volk (עם) und an die Priester und Ältesten Israels.

- Im Zusammenhang mit der Verpflichtung zu Ge- und Verboten unterscheidet die Tora vor allem zwischen dem gewöhnlichen Volk (עם, ישראל, בני ישראל u.a.) und dem Priester. Im Gegensatz dazu schaffen die Rabbinen mit dem in mKidduschin 1,7 überlieferten Prinzip der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten eine zusätzliche Hierarchie zwischen Mann und Frau. Diese geschlechtsspezifische Gebotsverpflichtung des rabbinischen Judentums steht im Kontext der Genderhierarchie der Tora, erweitert diese aber um eine Ebene. Die rabbinische Gebotshierarchie Mann–Frau löst die biblische Gebotshierarchie Priester–Volk ab, die seit der Zerstörung des Zweiten Tempels nur noch symbolischen Charakter hat.
- Beim Befreien der Frau von zeitgebundenen Geboten argumentieren die Rabbinen in der tannaitischen und amoräischen Literatur häufig nicht ausschliesslich mit der in mKidduschin 1,7 definierten Regel.
- Die in den Traktaten Kidduschin und Berachot aufgeführten zeitgebundenen Gebote Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin und Schma-Israel-Gebet, von denen die Rabbinen die Frau befreien, lesen sich exemplarisch für die Kategorie der מצוות עשה שהזמן גרמה. In der Gemara der beiden Talmude scheint sich jedoch nur noch ein weiteres Gebot zu befinden, dessen Befreiung der Frau die Rabbinen explizit mit Zeitgebundenheit in Verbindung bringen – jenes, an den drei Wallfahrtsfesten im Tempel zu erscheinen (ראייה) –, sodass sich diese insgesamt sieben Mizwot als abschliessende Auflistung erweisen.
- Mit Ausnahme des Omer-Zählens, wofür sich in tannaitischen und amoräischen Quellen keine ausdrückliche Befreiung der Frau findet, und des nur für männliche Priester geltenden Priestersegens handelt es sich bei den 9 zeitgebundenen Geboten, zu welchen Maimonides die Frau in den Mizwot Hahechrechijot nicht verpflichtet, um dieselben Gebote, die die Rabbinen in den Traktaten Kidduschin und Berachot als Beispiele für מצוות עשה שהזמן גרמה aufführen.
- Bei den 6 in den Traktaten Kidduschin und Berachot als Beispiele zeitgebundener Gebote aufgeführten Gesetzen, von welchen die Rabbinen die Frau befreien,

handelt es sich um Tempelersatzrituale. Dies sind zum einen mit Talmud Tora assoziierte Gebote wie das Schma-Israel-Gebet mit den darin gebotenen Tefillin und Zizit, die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels von den Rabbinen anstelle der Tempelrituale ins Zentrum gestellt werden. Zum anderen handelt es sich um Mischkan- bzw. Tempelrituale wie Schofar oder Lulaw, die von den Rabbinen für ein tempelloses Dasein modifiziert werden.

- Die Rabbinen verpflichten die Frau zu vielen zeitgebundenen Geboten, die für die Feiertage relevant sind. Sukka, Lulaw und Schofar gehören zu den Ausnahmen davon.²²⁸

Die Tora unterscheidet beim Vermitteln von Ge- und Verboten in der Regel nicht zwischen Mann und Frau; die Gesetze richten sich vielmehr mehrheitlich an das Volk (אֱשֶׁר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, etc.). Hingegen unterscheidet die Tora in Gebote, die für Priester gelten, und solche, die für Nichtpriester bzw. das Volk gelten. Demgegenüber führen die Rabbinen eine systematische Unterscheidung zwischen Geboten für Mann und Frau ein: In mKidduschin 1,7 schaffen sie vier Gesetzeskategorien, die ausschliesslich dazu dienen, einen Teil der Gebotsverpflichtungen des Mannes von den Gebotsverpflichtungen der Frau abzugrenzen. Beim Definieren dieser Gesetzeskategorisierung stützen sich die Rabbinen nicht auf biblische Quellen. Den 7 zeitgebundenen Geboten, von denen die Rabbinen die Frau in den Traktaten Kidduschin und Berachot aufgrund der Zeitgebundenheit befreien und mit denen sie die Kategorie der *גרמא שהזמן עשה מצוות* illustrieren – Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin und Schma-Israel-Gebet (sowie das nicht unter den exemplarischen zeitgebundenen Geboten figurierende Erscheinen im Tempel an den drei Wallfahrtsfesten) –, stehen allerdings ebenso viele Gebote gegenüber, die dieser Regel widersprechen. Denn die Rabbinen befreien die Frau dort auch von 3 nichtzeitgebundenen Geboten und verpflichten sie zu 4 zeitgebundenen Geboten. Dass nicht die in mKidduschin 1,7 institutionalisierte Kategorisierung, sondern ebenso die Ausnahme davon die Regel ist, zeigt sich noch deutlicher bei der Betrachtung von Maimonides' 60 Mizwot Hahechrechijot: Der mittelalterliche Gelehrte verpflichtet die Frau zu 15 der 24 dort aufgelisteten zeitgebundenen Tora-Gebote.

²²⁸ Lehman 2006, 316f.; anders als bei den meisten zeitgebundenen Feiertagsgeboten, zu welchen die Frau im rabbinischen Judentum verpflichtet wird, liegt diesen drei Geboten keine Analogie zu Verboten zugrunde.

Die tannaitischen und amoräischen Rabbinen begründen die Kategorisierung in mKidduschin 1,7 nicht, und sie beziehen sich auch kaum auf Toraverse, um ihr Vorgehen im biblischen Text zu verankern und es damit zu legitimieren. Vielmehr hinterfragen sie die Regel mehrfach und begründen darüber hinaus die Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten nicht ausschliesslich mit der Zeitgebundenheit.

Mögliche Gründe für die in mKidduschin 1,7 überlieferte Regel, die zu einer Unterscheidung in Gebote für Mann und Frau führt, finden sich in der Auswahl der Gesetze, die die Rabbinen als Beispiele zeitgebundener, für die Frau nicht verpflichtender Gebote aufführen: Sukka, Lulaw, Schofar, Zizit, Tefillin und Schma-Israel-Gebet symbolisieren für die Rabbinen Rituale, die bei der Transformation von häufig Priestern vorbehaltenen Opfer- und Tempelritualen hin zu einem text- und lernorientierten rabbinischen Judentum eine zentrale Rolle einnehmen. In diesem Kontext dient den Rabbinen die in mKidduschin 1,7 überlieferte inkonsistente Regel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten, die unter dem gemeinsamen Nenner «Tempelersatzrituale» zusammengefasst werden können, zur Schaffung einer Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau, die die bisherige Gebotshierarchie zwischen Priester und Volk ablöst.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt; 12 Bände. Berlin 1929–1936.

Kagan, Israel M.: The Concise Book of Mitzvoth. The Commandments Which Can Be Observed Today. Compiled by the Chafetz Chayim, English Adaption and Notes by Charles Wengrov [zweisprachige Ausgabe Hebräisch/Englisch]. Jerusalem 1990.

Maïmonide, Moïse: Le Livre des Commandements – Séfèr Hamitsvoth. Traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Geller. Avant-propos de Georges Vadnai; Introduction d'Emmanuel Levinas. Lausanne 1987.

Maimonides: Mishneh Torah. Hilchot Kri'at Shema and Hilchot Tefilah [I]. A New Translation with Commentaries, Notes and Diagrams by Boruch Kaplan. New York (NY)/Jerusalem 1989.

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Günter Stemberger. Berlin 2010.

Nelson, W. David (Hg.): Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Jochai. Translated into English with Critical Introduction and Annotation. Philadelphia (PA) 2006.

Der Midrasch Schemot Rabba. Die haggadische Auslegung des zweiten Buches Moses. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche. Leipzig 1882.

Der Midrasch Sifre zu Numeri. Übersetzt und erklärt von Dagmar Börner-Klein. Stuttgart 1997.

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung; sechs Bände. Basel 1968.

Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche mit worttreuer, deutscher Übersetzung. Nebst dem Raschi-Commentare punktiert, leichtfasslich übersetzt, und mit vielen erklärenden Anmerkungen versehen von Julius Dessauer; 5 Bände. Ofen 1863.

Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band I: Seder Zeraim. 1.1: Berakot – Pea. Übersetzt und erklärt von Eduard Lohse und Günter Mayer. Stuttgart/Berlin/Köln 1999.

Sefer Hachinuch. Übersetzung ins Deutsche von Gabriel Strenger. Redaktionelle Bearbeitung von Raphael Pifko; 5 Bände. Zürich 2002.

Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus. Übersetzt von Jakob Winter. Breslau 1938.

The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database (elektronische Daten; hebr.), Bar Ilan University, Ramat Gan.

The Tosefta. Translated from the Hebrew with a New Introduction by Jacob Neusner; 2 Bände. Peabody (MA) 2002.

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.

Zürcher Bibel. Zürich 2007.

Sekundärliteratur

Alexander, Elizabeth Shanks: *Gender and Timebound Commandments in Judaism*. New York (NY) 2013.

Barmash, Pamela: *Women and Mitzvot*; Y. D. 246:6, April 2014, in: *The Rabbinical Assembly: Committee on Jewish Law and Standards*, www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/halakhah/teshuvot/2011-2020/womenandhiyyuvfinal.pdf (34 Seiten; 1. April 2016).

Benovitz, Moshe: *Time-triggered Positive Commandments as Conversation Pieces*, in: *Hebrew Union College Annual* 78, 2007, 45–90.

Berger, Aliza: *Wrapped Attention: May Women Wear Tefillin?*, in: Halpern, Micah D.; Safrai, Chana (Hg.): *Jewish Legal Writings by Women*. Jerusalem 1998, 75–118.

Berkovits, Rahel: *Women's Obligation in Kiddush of Shabbat*. *TaShma: The Halakhic Source Guide Series (JOFA)*. New York (NY) 2008.

Berman, Saul J.: *Reshut: Individual Discretion in Halakha*, in: *JOFA Journal*, 2001, S. 4–5.

Berman, Saul J.: *The Status of Women in Halakhic Judaism*, in: *Tradition* 14:2, 1973, 5–28.

Biale, Rachel: *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York (NY) 1995.

Botterweck, Gerhard Johannes; Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz-Josef (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973f.

Brody, Shlomo M.: *Women, Tefillin, and the Halakhic Process*, in: *Torah Musings Journal*, 24. Februar 2014, www.torahmusings.com/wp-content/uploads/2014/02/Women-and-Tefillin-Different-Models.pdf (20 Seiten; 1. April 2016).

Chernick, Michael: *אִישׁ as Man and Adult in the Halkic Midrashim*, in: *The Jewish Quarterly Review* 73:3, 1983, 254–280.

Cohen, Aryeh: *The Gender of Shabbat*, in: Ilan, Tal; Brockhaus, Monika; Hidde, Tanja (Hg.): *Introduction to Seder Qodashim. A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V*. Tübingen 2012, 109–126.

Cohen, Shaye J. D.: *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*. Berkeley und Los Angeles (CA)/London 2005.

Cohn, Naftali S.: *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*. Philadelphia (PA) 2013.

Dietrich, Walter; Arnet, Samuel: *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. Leiden/Boston (MA) 2013.

Ebach, Ruth: *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*. Berlin 2014.

Elbogen, Ismar: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdruck der 3., verbesserten Auflage Frankfurt/M. 1931 [1913]. Hildesheim 1995.

Ellinson, Getsel: *Woman and the Mitzvot. A Guide to the Rabbinic Sources*. Band 3: *Partners in Life*. Jerusalem 1998.

- Ellinson, Getsel: *Woman and the Mitzvot. A Guide to the Rabbinic Sources. Band 1: Serving the Creator.* Jerusalem 1986.
- Elon, Menachem: *Jewish Law. History, Sources, Principles. Volume I.* Philadelphia (PA) 1994.
- Encyclopaedia Judaica. Zweite Auflage; 22 Bände. Detroit (MI) 2007.
- Finsterbusch, Karin: *Frauen zwischen Fremdbestimmung und Eigenständigkeit. Genderrelevantes in den Gesetzestexten der Tora*, in: Fischer, Irmtraud; Navarro Puerto, Mercedes; Taschl-Erber, Andrea (Hg.): *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Band 1.1: Tora.* Stuttgart 2010, 375–400.
- Fraade, Steven D.: *Memory and Loss in Early Rabbinic Text and Ritual*, in: Thatcher, Tom (Hg.): *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A Conversation with Barry Schwartz.* Atlanta (GA) 2014, 113–126.
- Fraade, Steven D.: *Shifting from Priestly to Non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Damascus Document and the Midrash Sifra*, in: *Dead Sea Discoveries* 6:2, 1999, 109–125.
- Goldberg, Sylvie-Anne: *Is Time a Gendered Affair? Category and Concept: «Woman» and «Mitzvah»*, in: Baumgarten, Elisheva; Raz-Krakotzkin, Amnon; Weinstein, Roni (Hg.): *Tov Elem: Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies. Essays in Honor of Robert Bonfil (hebr./engl.).* Jerusalem 2011, 15–28.
- Greenberg, Blu: *On Women and Judaism. A View from Tradition.* Philadelphia 1981.
- Hachlili, Rachel: *The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum. Origin, Form and Significance.* Leiden/Boston (MA)/Köln 2001.
- Halbertal, Moshe: *Maimonides. Life and Thought.* Princeton (NJ) 2014.
- Halbertal, Moshe: *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority.* Cambridge (MA) 1997.
- Haran, Menahem: *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School.* Oxford 1978.
- Hauptman, Judith: *From the Kitchen to the Dining Room: Women and Ritual Activities in Tractate Pesahim*, in: Ilan, Tal et al. (Hg.): *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud. Introduction and Studies.* Tübingen 2007, 109–126.
- Hauptman, Judith: *Rereading the Rabbis. A Women's Voice.* Boulder (CO) 1998.
- Heschel, Abraham J.: *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen.* Neukirchen-Vluyn 1990.
- Hezser, Catherine: *Jewish Slavery in Antiquity.* New York (NY)/Oxford 2005.
- Hezser, Catherine: *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine.* Tübingen 1997.
- Himmelfarb, Martha: *«A Kingdom of Priests»: The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism*, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, 1997, 89–104.

- Hirsch, Samson R.: Die fünf Bücher der Tora, übersetzt und erläutert. 3. Teil: Wajikra. Basel 2010.
- Hyman, Paula: The Other Half: Women in the Jewish Tradition, in: Koltun, Elizabeth (Hg.): The Jewish Woman: New Perspectives, New York (NY) 1976, S. 105–113.
- Ilan, Tal: The Woman as «Other» in Rabbinic Literature, in: Frey, Jörg; Schwartz, Daniel R.; Gripenrog, Stephanie (Hg.): Jewish Identity in the Greco-Roman World. Leiden/Boston (MA) 2007, 77–92.
- Ilan, Tal: Integrating Women into Second Temple History. Peabody (MA) 2001.
- Ilan, Tal: «Daughters of Israel, Weep for Rabbi Ishmael»: the School of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael on Women, in: Nashim 4, 2001[a], S. 15–34.
- Ilan, Tal: Jewish Women in Greco-Roman Palestine. Peabody (MA) 1996.
- Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.): Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band 2. München/Zürich 1976.
- Jotkowitz, Alan: «A Man Takes Precedence Over a Woman when it Comes to Saving a Life»: The Modern Dilemma of Triage From a Halakhic and Ethical Perspective, in: Tradition 47:1, 2014, 48–68.
- Kraemer, David: Reading the rabbis. The Talmud as Literature. New York (NY) 1996.
- Kulp, Joshua; Rogoff, Jason: Reconstructing the Talmud: An Introduction to the Academic Study of Rabbinic Literature. New York (NY) 2014.
- Labovitz, Gail: A Man Spinning on His Thigh: Gender, Positive Time-Bound Commandments and Ritual Fringes. Mishnah Mo'ed katan 3:4, in: Nashim 28, 2015, 75–87.
- Lehman, Marjorie: The Gendered Rhetoric of Sukkah Observance, in: The Jewish Quarterly Review 96:3, 2006, 309–335.
- Leibowitz, Yeshayahu: The Status of Women: Halakha and Meta-Halakha, in: ders.: Judaism, Human Values, and the Jewish State, hg. von Eliezer Goldman. Cambridge (MA) 1992, 128–131.
- Levine, Baruch A.: Leviticus. The JPS Torah Commentary. Philadelphia (PA)/New York (NY)/Jerusalem 1989.
- Levine, Lee I.: Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.–70 C.E.). Philadelphia (PA) 2002.
- Margalit, Natan: Priestly Men and Invisible Women: Male Appropriation of the Feminine and the Exemption of Women from Positive Time-Bound Commandments, in: AJS Review 28:2, 2004, 297–316.
- Marx, Dalia: Tractates Tamid, Middot and Qinnim. A Feminist Commentary. Tübingen 2013.
- Marx, Dalia: Der fehlende Tempel. Der Stellenwert des zerstörten Tempels in der Kultur des Volkes Israels, in: Hafner, Johann Ev.; Talabardon, Susanne; Vorpahl, Jenny (Hg.): Pilgern. Innere Disposition und praktischer Vollzug. Würzburg 2012, 41–63.
- Meyers, Carol; Craven, Toni; Kraemer, Ross S. (Hg.): Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament. Boston (MA) 2000.

- Millen, Rochelle L.: *Women, Birth, and Death in Jewish Law and Practice*. Lebanon (NH) 2004.
- Millen, Rochelle L.: *Analysis of Rabbinic Hermeneutics*, in: Rudavsky, Tamar M. (Hg.): *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*. New York (NY) 1995, 25–37.
- Plietzsch, Susanne: «Dass jede einzelne Sache, für die Israel sein Leben gab, in seinen Händen Bestand haben sollte...»: Individuelle und regional unabhängige Religiosität in der Mekhilta des Rabbi Jischmael, in: *Journal for the Study of Judaism* 41, 2010, 244–285.
- Rhein, Valérie: *Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma*, in: *Lectio Difficilior* 1/2014, www.lectio.unibe.ch/14_1/inhalt_d.htm (62 Seiten; 1. April 2016).
- Rhein, Valérie: *Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden*, in: Picard, Jacques; Gerson, Daniel (Hg.): *Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung*. Zürich 2014[a], 159–201.
- Rhein, Valérie: *Talmud Tora für die Frau: vom «Verbot» zum «Gebot»?», in: *Lectio Difficilior* 2/2012, www.lectio.unibe.ch/12_2/inhalt_d.htm (83 Seiten; 1. April 2016).*
- Rhein, Valérie: «Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört» (bBer 6a). Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans, in: *Judaica* 4, 2007, 306–343.
- Ross, Tamar: *Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism*. Lebanon (NH) 2004.
- Rovner, Jay: *Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babylonian Talmud. The Case of Kiddushin 34a–35a*, in: *Hebrew Union College Annual* 65, 1994, 177–231.
- Safrai, Chana: *Traditional Judaism and the Feminist Challenge*, in: Halbertal, Moshe; Hartman, Donniel (Hg.): *Judaism and the Challenges of Modern Life*. London 2007, 59–73.
- Safrai, Shmuel: *Jerusalem in the Halacha of the Second Temple Period*, in: Poorthuis, Marcel; Safrai, Chana (Hg.): *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*. Kampen 1996, 94–113.
- Schiffman, Lawrence H.: *From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*. Hoboken (NJ) 1991.
- Staubli Thomas; Schroer, Silvia: *Menschenbilder der Bibel*. Ostfildern 2014.
- Stemberger, Günter: *Did Women Actively Participate in the Sacrificial Cult of the Temple of Jerusalem? Some Preliminary Observations*, in: Ilan, Tal; Brockhaus, Monika; Hidde, Tanja (Hg.): *Introduction to Seder Qodashim. A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V*. Tübingen 2012, 9–21.
- Stemberger, Günter: *Zeit, Geschichte, Ewigkeit im rabbinischen Judentum*, in: Kratz, Reinhard G.; Spieckermann, Hermann (Hg.): *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*. Berlin/New York (NY) 2009, 213–230.
- Stern, Sacha: *Time and Process in Ancient Judaism*. Oxford/Portland (OR) 2003.
- Tigay, Jeffrey H.: *Deuteronomy. The JPS Torah Commentary*. Philadelphia (PA)/Jerusalem 1996.

Walzer, Michael; Lorberbaum, Menachem; Zohar, Noam J. (Hg.): The Jewish Political Tradition. Volume II: Membership. New Haven (CT) 2003.

Wegner, Judith Romney: The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism, in: Baskin, Judith (Hg.): Jewish Women in Historical Perspective. Zweite Auflage, Detroit (MI) 1998, 73–100.

Wegner, Judith Romney: Chattel or Person? The Status of Women in the Mishna. New York (NY) 1988.

Weissman, Deborah: Bais Yaakov: A Historical Model for Jewish Feminists, in: Koltun, Elizabeth (Hg.): The Jewish Woman: New Perspectives. New York (NY) 1976, 139–148.

Zohar, Noam J.: Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in Mishnah, in: Basser, Herbert W.; Fishbane, Simcha (Hg.): Approaches to Ancient Judaism. Historical, Literary, and Religious Studies. Atlanta (GA) 1993, 33–54.

In den Fussstapfen des Priesters

Betrachtungen zu Gesetz und Gender in Tora und rabbinischer Literatur am Beispiel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten

Anhang I

21 von den Rabbinen in den Traktaten Kidduschin und Berachot (bKidduschin 33b–35a, jKidduschin 1,7 61c, bBerachot 20b, jBerachot 3,3 6b) diskutierte Gebote mit Toraversen und Adressatengruppen

Legende linke Spalte

Nichtzeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau verpflichtet ist (7)

Zeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau nicht verpflichtet ist (7)

Zeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau verpflichtet ist (4)

Nichtzeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau nicht verpflichtet ist (3)

Nummerierung Sefer Hachinuch

Nummerierung Sefer Hamizwot

⌚ zeitgebunden

⌚ nichtzeitgebunden

Legende zweite Spalte von links

[] = Dem relevanten Vers vorangehende oder folgende Verse stehen in eckigen Klammern; es wird eine kleinere Schrift verwendet.

Legende dritte Spalte von links

Die im Zusammenhang mit Geboten am häufigsten aufgeführten Adressatengruppen sind farblich markiert:

Israel (ישראל)

Kinder Israels (בני ישראל)

Volk (עם)

andere Adressaten(gruppen)

[] = Vorangehende oder nachstehende Verse mit anderer Adressatengruppe stehen in eckigen Klammern; es wird eine kleinere Schrift verwendet.

Biblische Zitate basieren auf der Übersetzung der Zürcher Bibel (Zürich 2007; Hervorhebungen durch die Autorin).

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe	In Kidduschin und Berachot
Fortpflanzung ⊕ 1 P 212	Gen. 1,28: Und Gott segnete sie [Mann und Frau (זכר ונקבה); Gen. 1,27], und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan (...).	Mensch (אדם) (...), Mann und Frau; Gen. 1,27: Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.	• bKidduschin 34a–35a zusätzlich u.a.: • mJewamot 6,6 • bJewamot 65b
Mazza (am Seder-Abend essen) ⌚ 10 P 158	Ex. 12,18: Im ersten Monat, vom Abend des 14. Tags des Monats bis zum Abend des 21. Tags des Monats, sollt ihr ungesäuerte Brote essen.	Ganze Gemeinde Israels ; Ex. 12,3: (...) Sprecht [Moses und Aaron; Ex. 12,1] zu der ganzen Gemeinde Israels: (...). (Rede Ex. 12,2–12,20)	• bKidduschin 34a–35a • jKidduschin 1,7 61c 11–17 zusätzlich u.a.: • tPessachim 2,22 • bPessachim 91b • jPessachim 8,1 35d
Des Schabbats gedenken (Kiddusch) ⌚ 31 P 155	Ex. 20,8: Denke an den Schabbattag und halte ihn heilig.	Volk ; Ex. 19,25: Und Moses stieg hinab zum Volk und sprach zu ihnen.	• bBerachot 20b zusätzlich u.a.: • bSchawuot 20b
Ehrfurcht gegenüber Vater und Mutter ⊕ 212 P 211	Lev. 19,3: Ein jeder von euch (אישי) soll seine Mutter und seinen Vater fürchten, und meine Schabbate sollt ihr halten. Ich bin der Herr, euer Gott.	Ganze Gemeinde der Kinder Israels ; Lev. 19,2: Sprich zur ganzen Gemeinde der Kinder Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev 19,37)	• tKidduschin 1,11 • bKidduschin 31b; 34b–35a zusätzlich u.a.: • Sifra, Parascha Kedoschim
Lulaw (an Sukkot nehmen und schütteln) ⌚ 324 P 169	Lev. 23,40: Und am ersten Tag sollt ihr euch schöne Baumfrüchte nehmen, Palmwedel und Zweige von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden, und ihr sollt sieben Tage fröhlich sein vor dem Herrn, eurem Gott.	Kinder Israels ; Lev. 23,34: Sprich [Moses; Lev. 23,33] zu den Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev. 23,43)	• tKidduschin 1,10 • bKidduschin 33b • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • jBerachot 3,3 6b zusätzlich u.a.: • mSukka 3,12; 3,15 • bSukka 42a; 44a
Sukka (an Sukkot in der Laubhütte wohnen) ⌚ 325 P 168	Lev. 23,42: Sieben Tage lang sollt ihr in Laubhütten wohnen. Alle Einheimischen in Israel sollen in Laubhütten wohnen, [23,43] damit eure künftigen Generationen erfahren, dass ich die Kinder Israels in Hütten wohnen liess, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte.	Kinder Israels ; Lev. 23,34: Sprich [Moses; Lev. 23,33] zu den Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev 23,43) Alle Einheimischen (כל-האזרח); Lev. 23,42: (...) alle Einheimischen in Israel (...).	• tKidduschin 1,10 • bKidduschin 33b–34a • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • jBerachot 3,3 6b zusätzlich u.a.: • bSukka 28a–b

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe	In Kidduschin und Berachot
Zizit  386 P 14	Num. 15,38: Rede zu den Kindern Israels und sage zu ihnen, sie sollen sich an den Zipfeln ihrer Kleider eine Quaste machen, von Generation zu Generation, und sie sollen an der Zipfelquaste eine Schnur von blauem Purpur anbringen.	Kinder Israels ; Num. 15,38: Rede zu den Kindern Israels und sage zu ihnen: (...). (Rede endet in Num. 15,41)	<ul style="list-style-type: none"> • tKidduschin 1,10 • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • bKidduschin 33b • jBerachot 3,3 6b zusätzlich u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • Sifre Numeri zu Num. 15,38 • bMenachot 43a
Auslösen des Erstgeborenen  392 P 80	Num. 18,15: Was von allem Fleisch den Mutterschoss durchbricht, alles, was sie dem Herrn darbringen, bei Menschen und Vieh, soll dir gehören. Doch die Erstgeburt der Menschen sollst du auslösen, und auch die Erstgeburt des unreinen Viehs sollst du auslösen.	Aaron; Num. 18,8: Und der Herr sprach zu Aaron: Sieh (...). (Rede endet in Num. 18,19)	<ul style="list-style-type: none"> • bKidduschin 29a; 34a–35a zusätzlich u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • bBechorot 47b
Schofar  405 P 170	Num. 29,1: Und im siebten Monat, am Ersten des Monats, sollt ihr eine heilige Versammlung halten, da sollt ihr keinerlei Werktagsarbeit tun. Ein Tag des Signalblasens ist es für euch.	Kinder Israels ; Num. 28,2: Gebiete [Moses; Num. 28,1] den Kindern Israels und sprich zu ihnen (...). (Rede endet in Num. 29,39)	<ul style="list-style-type: none"> • bKidduschin 33b • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • jBerachot 3,3 6b zusätzlich u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • tRosch Haschana 2,5 bRosch Haschana 33a • bEruwin 96b
Talmud Tora  419 P 11	Dtn. 6,7: (...) und du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] deinen Kindern (לבניך) einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du dich erhebst. Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots in Dtn. 31,12 hin: (...)...damit sie hören und lernen (...); (Volk in Dtn. 31,12).	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindes Kinder (אתה ובניך ובני-בניך)]	<ul style="list-style-type: none"> • tKidduschin 1,11 • bKidduschin 29a–b; 34a–35a; 40b • bBerachot 20b • jBerachot 3,3 6b zusätzlich u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • mHorajot 3,8 • mSota 3,4 • Sifre zu Dtn. 6,7 • jSota 3,4/7 19a

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe	In Kidduschin und Berachot
Schma-Israel-Gebet  420 P 10	Dtn. 6,7: (...) und du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] deinen Kindern (לבניך) einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du dich erhebst.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]	<ul style="list-style-type: none"> • mBerachot 1,1–2; 3,3 • tBerachot 3,1 • bBerachot 20b–21a • jBerachot 3,3 6b
Tefillin  Tefillin für die Hand: 421 P 13 Tefillin für den Kopf: 422 P 12	Dtn. 6,8: Du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] als Zeichen auf deine Hand binden und sie als Merkzeichen auf der Stirn tragen. Maimonides weist auf drei Wiederholungen des Gebots hin: in Ex. 13,9 und 13,16 (Volk in Ex. 13,3) sowie Dtn. 11,18 (Israel in Dtn. 5,1).	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]	<ul style="list-style-type: none"> • tKidduschin 1,10 • bKidduschin 34a–35a • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • mBerachot 3,3 • bBerachot 20b • jBerachot 3,3 6b zusätzlich u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • bEruwin 96a–b • Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9
Mesusa  423 P 15	Dtn. 6,9: (...) und du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] auf die Türpfosten deines Hauses schreiben und an deine Tore. Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots hin in Dtn. 11,20: Und schreibe sie auf die Türpfosten deines Hauses und an deine Tore (Israel in Dtn. 5,1).	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]	<ul style="list-style-type: none"> • mBerachot 3,3 • bBerachot 20b • jBerachot 3,3 6b • bKidduschin 34a–b zusätzlich u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9 • bPessachim 4a
Birkat Hamason (Tischgebet)  430 P 19	Dtn. 8,10: Und du sollst dich satt essen, und du sollst den Herrn, deinen Gott, loben für das gute Land, das er dir gegeben hat.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]	<ul style="list-style-type: none"> • mBerachot 3,3 • bBerachot 20b • jBerachot 3,3 6b

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe	In Kidduschin und Berachot
<p>Gott dienen/ Gebet</p> <p>⊕</p> <p>433</p> <p>P 5</p>	<p>Dtn. 10,20: Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm sollst du dienen, an ihm festhalten und bei seinem Namen schwören. (<i>Sefer Hachinuch</i>)</p> <p>Ex. 23,25: Dem Herrn, eurem Gott, sollt ihr dienen, so wird er dein Brot und dein Wasser segnen, und hinwegnehmen werde ich alle Krankheit aus deiner Mitte. (<i>Sefer Hamizwot</i>)</p> <p>In Sefer Hachinuch und Sefer Hamizwot wird auf Wiederholungen des Gebots hingewiesen, etwa in Dtn. 6,13, 11,13 (<i>Israel</i> in Dtn. 5,1).</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p> <p><i>Kinder Israels</i>; Ex. 20,22:* Da sprach der Herr zu Moses: So sollst du zu den Kindern Israels sprechen: (...). (Rede endet in Ex. 23,33) [Ex. 22,30: Heilige Männer (<i>אנשי-קדש</i>) sollt ihr mir sein.]</p> <p>* (Je nach Bibelausgabe variiert die Nummerierung dieses Verses zwischen Ex. 20,18 und Ex. 20,22.)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • mBerachot 3,3 • bBerachot 20b • jBerachot 3,3 6b
<p>Festfreude (an den drei Wallfahrtsfesten)</p> <p>⌚</p> <p>488</p> <p>P 54</p>	<p>Dtn. 16,14; Und du sollst an deinem Fest fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der Fremde, die Waise und die Witwe, die an deinem Ort wohnen.</p> <p>[Dtn. 16,1f.: Pessach; 16,10f.: Schawuot; 16,13: Sukkot]</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • bKidduschin 34a–35a <p>zusätzlich u.a.:</p> <ul style="list-style-type: none"> • bChagiga 6b • bPessachim 109a
<p>Re'ija (dreimal im Jahr im Tempel erscheinen)</p> <p>⌚</p> <p>489</p> <p>P 53</p>	<p>Dtn. 16,16: Dreimal im Jahr soll alles, was männlich ist bei dir (<i>כל-זכורך</i>), vor dem Herrn, deinem Gott, erscheinen an der Stätte, die er erwählen wird: am Fest der ungesäuerten Brote, am Wochenfest und am Laubhüttenfest.</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • bKidduschin 34b <p>zusätzlich u.a.:</p> <ul style="list-style-type: none"> • mChagiga 1,1 • Mechilta de Rabbi Jischmael, Traktat Pis'cha, Kapitel 17 zu Ex. 13,9 • bEruwin 96a–b • bChagiga 4a; 6b
<p>Rückgabe eines verlorenen Gegenstandes</p> <p>⊕</p> <p>538</p> <p>P 204</p>	<p>Dtn. 22,1: Wenn du siehst, dass sich das Rind oder das Schaf deines Bruders verirrt hat, sollst du dich ihnen nicht entziehen, sondern du sollst sie wieder zu deinem Bruder führen.</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • tKidduschin 1,10 • bKidduschin 34a • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • jBerachot 3,3 6b

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe	In Kidduschin und Berachot
<p>Eine Vogelmutter liegen lassen</p> <p>⊕</p> <p>545</p> <p>P 148</p>	<p>Dtn. 22,6–7: Wenn du unterwegs auf irgendeinem Baum oder auf der Erde zufällig ein Vogelnest mit Jungen oder mit Eiern findest, und die Mutter sitzt auf den Jungen oder auf den Eiern, dann sollst du nicht die Mutter mit den Jungen wegnehmen. Die Mutter sollst du fliegen lassen und nur die Jungen nehmen, damit es dir gut geht und du lange lebst.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • tKidduschin 1,10 • bKidduschin 34a • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • jBerachot 3,3 6b
<p>Ein Geländer errichten (auf dem Dach)</p> <p>⊕</p> <p>546</p> <p>P 184</p>	<p>Dtn. 22,8: Wenn du ein neues Haus baust, sollst du an deinem Dach ein Geländer anbringen, damit du nicht Blutschuld auf dein Haus lädst, wenn jemand herunterfällt.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • tKidduschin 1,10 • bKidduschin 34a • jKidduschin 1,7 61c 11–17 • jBerachot 3,3 6b
<p>Hakhel</p> <p>(siebenjährliche öffentliche Lesung aus der Tora anlässlich von Sukkot)</p> <p>⊕</p> <p>612</p> <p>P 16</p>	<p>Dtn. 31,12: Versammle (הקהל) das Volk, Männer, Frauen und Kinder, und die Fremden an deinen Orten, damit sie hören und lernen und damit sie den Herrn, euren Gott, fürchten und alle Worte dieser Weisung halten und danach handeln.</p>	<p>Priester, Älteste; Dtn. 31,9–10: Dann schrieb Moses diese Weisung auf und gab sie den Priestern, den Söhnen Levis, die die Lade des Bundes des Herrn trugen, und allen Ältesten Israels. Und Moses gebot ihnen: (...). Volk (Männer, Frauen, Kinder, Fremde); Dtn. 31,12: Versammle das Volk, Männer, Frauen und Kinder, und die Fremden (...). (Rede endet in Dtn. 31,13)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • bKidduschin 34a–35a • <p>zusätzlich u.a.:</p> <ul style="list-style-type: none"> • mSota 7,8 • bSota 41a–42a

In den Fussstapfen des Priesters

Betrachtungen zu Gesetz und Gender in Tora und rabbinischer Literatur am Beispiel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten

Anhang II

Maimonides' «schischim Mizwot Hahechrechijot» mit Toraversen und Adressatengruppen

- *Tabelle 1: Die 60 Gebote mit Toraversen und Adressatengruppen (Seite ii)*
- *Tabelle 2: Gebote, die von der in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel abweichen (Seite xiii)*
- *Tabellen 3a 3a, 3b, 3c: Gebote, die die Frau nicht erfüllen muss (Seiten xiv und xv)*

Legende linke Spalte

Nichtzeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau verpflichtet ist (31 x)

Zeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau nicht verpflichtet ist (9 x)

Zeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau verpflichtet ist (15 x)

Nichtzeitgebundenes Gebot, zu welchem die Frau nicht verpflichtet ist (5 x)

Nummerierung Sefer Hamizwot

[Nummerierung Sefer Hachinuch]

⌚ zeitgebunden

⌚ nichtzeitgebunden

Maimonides' Formulierung in der Aufzählung der «schischim Mizwot Hahechrechijot» zur Nichtverpflichtung der Frau

Legende mittlere Spalte

[] = Dem relevanten Vers vorangehende oder folgende Verse stehen in eckigen Klammern; es wird eine kleinere Schrift verwendet.

Legende rechte Spalte

Die im Zusammenhang mit Geboten am häufigsten aufgeführten Adressatengruppen sind farblich markiert:

Israel (ישראל)

Kinder Israels (בני ישראל)

Volk (עם)

andere Adressaten(gruppen)

[] = Vorangehende oder nachstehende Verse mit anderer Adressatengruppe stehen in eckigen Klammern; es wird eine kleinere Schrift verwendet.

Biblische Zitate basieren auf der Übersetzung der Zürcher Bibel (Zürich 2007; Hervorhebungen durch die Autorin).

Tabelle 1: Die 60 Gebote mit Toraversen und Adressatengruppen

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>An Gott glauben ⊕ P 1 [25]</p>	<p>[20,1: Und Gott redete alle diese Worte und sprach:] Ex. 20,2: Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.</p>	<p>Volk; Ex. 19,25: Und Moses stieg hinab zum Volk und sprach zu ihnen.</p>
<p>Die Einheit Gottes ⊕ P 2 [417]</p>	<p>Dtn. 6,4: Höre, Israel: Der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובני ובנות ובנות ובנות)]</p>
<p>Gott lieben ⊕ P 3 [418]</p>	<p>Dtn. 6,5: Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובני ובנות ובנות ובנות)]</p>
<p>Gott fürchten ⊕ P 4 [432]</p>	<p>Dtn. 6,13: Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, und ihm sollst du dienen, und bei seinem Namen sollst du schwören.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובני ובנות ובנות ובנות)]</p>
<p>Gott dienen/Gebet ⊕ * P 5 [433]</p> <p>* Die Zeitgebundenheit dieses Gebots ist in der rabbinischen Literatur umstritten; in mBerachot 3,3 wird die Frau explizit dazu verpflichtet (vgl. Rhein 2007, 317f.; Hauptman 1998, 229; Ellinson 1986, 171f.)</p>	<p>Ex. 23,25: Dem Herrn, eurem Gott, sollt ihr dienen, so wird er dein Brot und dein Wasser segnen, und hinwegnehmen werde ich alle Krankheit aus deiner Mitte. (<i>Sefer Hamizwot</i>)</p> <p>Dtn. 10,20: Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm sollst du dienen, an ihm festhalten und bei seinem Namen schwören. (<i>Sefer Hachinuch</i>)</p> <p>Maimonides weist auf Wiederholungen des Gebots hin, etwa in Dtn. 6,13, 11,13 und 13,5 (Israel in Dtn. 5,1).</p>	<p>Kinder Israels; Ex. 20,19:* Da sprach der Herr zu Moses: So sollst du zu den Kindern Israels sprechen: (...). (Rede endet in Ex. 23,33) [Ex. 22,30: Heilige Männer (אנשי-קדש) sollt ihr mir sein.]</p> <p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p> <p>* (Je nach Bibelausgabe variiert die Nummerierung dieses Verses zwischen Ex. 20,18 und Ex. 20,20.)</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>Sich Toragelehrten zugesellen ⊕ P 6 [434]</p>	<p>Dtn. 11,22: Denn wenn ihr dieses Gebot haltet, das ich euch gebe, und danach handelt und den Herrn, euren Gott, liebt und auf allen seinen Wegen geht und an ihm festhaltet, [11, 23: dann wird der Herr alle diese Nationen vor euch vertreiben, und ihr werdet den Besitz von Nationen übernehmen, die grösser und stärker sind als ihr].</p> <p>Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots in Dtn. 10,20 hin: Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm sollst du dienen, an ihm festhalten (...); (<i>Israel</i> in Dtn. 5,1).</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>
<p>Wer einen Schwur ablegen muss, soll beim Namen Gottes schwören ⊕ P 7 [435]</p>	<p>Dtn. 10,20: Den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm sollst du dienen, an ihm festhalten und bei seinem Namen schwören.</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>
<p>Den guten und rechten Wegen Gottes nacheifern ⊕ P 8 [611]</p>	<p>Dtn. 28,9: Der Herr wird dich zu einem Volk machen, das ihm geweiht ist, wie er es dir geschworen hat, wenn du die Gebote des Herrn, deines Gottes, hältst und auf seinen Wegen gehst.</p> <p>Maimonides weist auf Wiederholungen des Gebots hin, etwa in Dtn. 11,22 und 13,5 (<i>Israel</i> in Dtn. 5,1). Das Gebot wird auch in Dtn. 10,12 wiederholt: (...) was fordert der Herr, dein Gott, von dir, als dass du (...) auf allen seinen Wegen gehst (...).</p>	<p><i>Volk</i>; Dtn. 27,11: Und Moses gebot dem Volk an jenem Tag. (Rede endet in Dtn. 28,68)</p>
<p>Den göttlichen Namen heiligen ⊕ P 9 [296]</p>	<p>Lev. 22,32: Und ihr sollt meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit ich heilig gehalten werde unter den Kinder Israels. Ich bin der Herr, der euch heiligt (...).</p>	<p>Moses; Lev. 22,26: Und der Herr sprach zu Moses: (...). (Rede endet in Lev. 22,33) Moses, Aaron, Aarons Söhne, <i>Kinder Israels</i>; Lev. 22,17: Und der Herr sprach zu Moses: Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen und zu allen Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev. 22,25)</p>
<p>Schma-Israël-Gebet ⊕ P 10 [420] אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Dtn. 6,7: (...) und du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] deinen Kindern (לבניך) einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du dich erhebst.</p>	<p><i>Israel</i>; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אִתָּךְ וּבְנֵי-בִנְיָן)]</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>Talmud Tora ⊕ P 11 [419] אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Dtn. 6,7: (...) und du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] deinen Kindern (לבניך) einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du dich erhebst.</p> <p>Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots in Dtn. 31,12 hin: (...)...damit sie hören und lernen (...); (Volk in Dtn. 31,12).</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]</p>
<p>Tefillin für den Kopf ⌚ P 12 [422] אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Dtn. 6,8: Du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] als Zeichen auf deine Hand binden und sie als Merkzeichen <i>auf der Stirn</i> tragen.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]</p>
<p>Tefillin für die Hand ⌚ P 13 [421] אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Dtn. 6,8: Dtn. 6,8: Du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] als Zeichen <i>auf deine Hand</i> binden und sie als Merkzeichen auf der Stirn tragen.</p> <p>Maimonides weist auf drei Wiederholungen des Gebots hin: in Ex. 13,9 und 13,16 (Volk in Ex. 13,3) sowie Dtn. 11,18 (Israel in Dtn. 5,1).</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]</p>
<p>Zizit ⌚ P 14 [386] אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Num. 15,38: Rede zu den Kindern Israels und sage zu ihnen, sie sollen sich an den Zipfeln ihrer Kleider eine Quaste machen, von Generation zu Generation, und sie sollen an der Zipfelquaste eine Schnur von blauem Purpur anbringen.</p>	<p>Kinder Israels; Num. 15,38: Rede zu den Kindern Israels und sage zu ihnen: (...). (Rede endet in Num. 15,41)</p>
<p>Mesusa ⊕ P 15 [423]</p>	<p>Dtn. 6,9: (...) und du sollst sie [diese Worte; Dtn. 6,6] auf die Türpfosten deines Hauses schreiben und an deine Tore.</p> <p>Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots hin in Dtn. 11,20: Und schreibe sie auf die Türpfosten deines Hauses und an deine Tore (...). (Israel in Dtn. 5,1).</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>Eine Torarolle schreiben (lassen)</p> <p>⊕</p> <p>P 18 [613]</p> <p>אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Dtn. 31,19: Und nun schreibe [Moses; Dtn. 31,14] dieses Lied auf, und lehre es die Kinder Israels (...). [31,22: Und damals schrieb Moses dieses Lied auf und lehrte es die Kinder Israels.]</p>	<p>Moses; Dtn. 31,16: Und der Herr sprach zu Moses: Sieh, du legst dich nun zu deinen Vorfahren (...). (Rede endet in Dtn. 31,21)</p> <p>Adressatengruppe im Kontext: Kinder Israels; Dtn. 31,19 ([...] lehre es die Kinder Israels) und 31,22: (Und [...] Moses [...] lehrte es die Kinder Israels).</p>
<p>Birkat Hamason (Tischgebet)</p> <p>⊕</p> <p>P 19 [430]</p>	<p>Dtn. 8,10: Und du sollst dich satt essen, und du sollst den Herrn, deinen Gott, loben für das gute Land, das er dir gegeben hat.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...). [6,2: du und deine Kinder und deine Kindeskinde (אתה ובנך ובן-בנך)]</p>
<p>Täglicher Priestersegen</p> <p>🕒</p> <p>P 26 [378]</p> <p>מיוחדת בזכרי כהונה</p>	<p>[6,22: Und der Herr sprach zu Moses:] Num. 6,23–27: Rede zu Aaron und seinen Söhnen: So sollt ihr die Kinder Israels segnen, sprecht zu ihnen: (...). So sollen sie meinen Namen auf die Kinder Israels legen, und ich werde sie segnen.</p>	<p>Moses; Num. 6,22: Und der Herr sprach zu Moses: (...). (Rede endet in Num. 6,27).</p> <p>Aaron und Aarons Söhne; Num. 6,23: Rede zu Aaron und seinen Söhnen: (...). Segnung der Kinder Israels; Num. 6,23: (...) So sollt ihr die Kinder Israels segnen (...); Num. 6, 27: (...) So sollen sie meinen Namen auf die Kinder Israels legen, und ich werde sie segnen.</p>
<p>Das Ehren der Nachkommen Aarons</p> <p>⊕</p> <p>P 32 [269]</p>	<p>Lev. 21,8: Und <i>du</i> sollst ihn [den Priester; Lev. 21,7] heilig halten, denn er bringt die Speise deines Gottes dar. Er soll <i>dir</i> heilig sein, denn heilig bin ich, der Herr, der euch heiligt.</p>	<p>Moses; Priester bzw. Nachkommen Aarons; Lev. 21,1: Und der Herr sprach zu Moses: Sprich zu den Priestern, den Söhnen Aarons, und sage ihnen (...). (Rede endet in Lev. 21,15)</p>
<p>Festfreude (an den drei Wallfahrtsfesten)</p> <p>🕒</p> <p>P 54 [488]</p>	<p>Dtn. 16,14; Und du sollst an deinem Fest fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der Fremde, die Waise und die Witwe, die an deinem Ort wohnen.</p> <p>[Dtn. 16,1f.: Pessach; 16,10f.: Schawuot; 16,13: Sukkot]</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>Sündenbekenntnis (an Jom Kippur) ⊕ P 73 [364]</p>	<p>[5,5: Und der Herr redete zu Moses:] Num. 5,6–7: Rede zu den Kindern Israels: Wenn ein Mann oder eine Frau irgendeine Sünde begeht, wie die Menschen sie begehen, und eine Veruntreuung gegen den Herrn verübt, wird diese Person schuldig. [5,7] Sie sollen aber ihre Sünde bekennen, die sie begangen haben. Dann soll man vollständig zurückerstatten, was man schuldet, und noch ein Fünftel hinzufügen und es dem geben, an dem man schuldig geworden ist.</p>	<p>Moses; Num. 5,5: Und der Herr sprach zu Moses; Kinder Israels, Mann oder Frau; Num. 5,6: Rede zu den Kindern Israels: Wenn ein Mann oder eine Frau (...). (Rede endet in Num. 5,10)</p>
<p>Mündliche Versprechen erfüllen ⊕ P 94 [575]</p>	<p>[23,23: Wenn du aber unterlässt, etwas zu geloben, dann trifft dich keine Strafe.] Dtn. 23,24: Was über deine Lippen gegangen ist, sollst du halten und danach handeln, wie du es dem Herrn, deinem Gott, freiwillig gelobt und wie du es mit deinem Mund ausgesprochen hast.</p> <p>Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots hin in Num. 30,3: Wenn ein Mann (שאי) dem Herrn ein Gelübde ablegt oder einen Eid schwört, sich eine Enthaltung aufzuerlegen, soll er sein Wort nicht brechen. Ganz so, wie er es ausgesprochen hat, soll er handeln (Kinder Israels/Mann in Num. 30,1). [Num. 30,4: Und wenn eine Frau dem Herrn ein Gelübde ablegt und sich eine Enthaltung auferlegt im Haus ihres Vaters, solange sie ledig ist (...).]</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>
<p>Vorderbein, Kinnbacken und Magen eines Tieropfers dem Priester übergeben ⊕ P 143 [506]</p>	<p>Dtn. 18,3: Auf dies aber hat der Priester ein Anrecht beim Volk, bei denen, die opfern, sei es ein Rind oder ein Schaf: Man soll dem Priester die Schulterstücke, beide Kinnbacken und den Magen geben.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>
<p>Das Schächten (von Tieren, die gegessen werden) ⊕ P 146 [451]</p>	<p>Dtn. 12,21: Ist die Stätte, die der Herr, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dorthin zu legen, für dich zu fern, so schlachte von deinen Rindern oder deinen Schafen, die der Herr dir gegeben hat, wie ich es dir geboten habe, und iss davon in deinen Ortschaften nach Herzenslust.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>Das Blut eines geschächteten Tieres bedecken ⊕ P 147 [187]</p>	<p>Lev. 17,13: Und jeder (ואיש איש) von den Kindern Israels und von den Fremden, die in ihrer Mitte leben, der Wild oder Geflügel erlegt, das man essen darf, soll das Blut weggiessen und es mit Erde bedecken.</p>	<p>Aaron, Aarons Söhne, alle Kinder Israels; Lev. 17,2: Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen und zu allen Kindern Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in 17,16) Jeder (ואיש איש), Kinder Israels, Fremder; Lev. 17,13: Und jeder (ואיש איש) von den Kindern Israels und von den Fremden (...).</p>
<p>Die (Reinheits-) Zeichen von Vieh und Wild untersuchen ⊕ P 149 [153]</p>	<p>Lev. 11,2–3: Sprecht [Moses und Aaron; Lev. 11,1] zu den Kindern Israels: Dies sind die Tiere, die ihr essen dürft von allen Tieren auf der Erde. Jedes Tier, das gespaltene Klauen, und zwar ganz gespaltene Klauen, hat und wiederkäut, dürft ihr essen.</p>	<p>Kinder Israels; Lev. 11,2: Sprecht [Moses und Aaron] zu den Kindern Israels: (...). (Rede endet in 11,47)</p>
<p>Die (Reinheits-) Zeichen von Vögeln untersuchen ⊕ P 150 [470]</p>	<p>Dtn. 14,11: Alle reinen Vögel dürft ihr essen.</p>	<p>Israel; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).</p>
<p>Die (Reinheits-) Zeichen von Fischen untersuchen ⊕ P 152 [155]</p>	<p>Lev. 11,9: Von allem, was im Wasser ist, dürft ihr dies essen: Alles, was im Wasser lebt, in den Meeren und Bächen, was Flossen und Schuppen hat, dürft ihr essen</p>	<p>Kinder Israels; Lev. 11,2: Sprecht [Moses und Aaron; Lev. 11,1] zu den Kindern Israels: (...). (Rede endet in 11,47)</p>
<p>Am Schabbat ruhen ⌚ P 154 [85]</p>	<p>Ex. 23,12: Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, am siebten Tag aber sollst du ruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde aufatmen können.</p>	<p>Kinder Israels; Ex. 20,22:* Da sprach der Herr zu Moses: So sollst du zu den Kindern Israels sprechen: (...). (Rede endet in Ex. 23,33) [Ex. 22,30: Heilige Männer (אנשי-קדש) sollt ihr mir sein.]</p> <p>* (Je nach Bibelausgabe variiert die Nummerierung dieses Verses zwischen Ex. 20,18 und Ex. 20,22.)</p>
<p>Des Schabbats gedenken (Kiddusch) ⌚ P 155 [31]</p>	<p>Ex. 20,8: Denke an den Schabbattag und halte ihn heilig.</p>	<p>Volk; Ex. 19,25: Und Moses stieg hinab zum Volk und sprach zu ihnen.</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
<p>Chametz beseitigen (Gesäuertes; vor Pessach)</p> <p>🕒</p> <p>P 156 [9]</p>	<p>Ex. 12,15: Sieben Tage sollt ihr ungesäuerte Brote essen. Gleich am ersten Tag sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern entfernen. Wer aber Gesäuertes isst zwischen dem ersten und dem siebten Tag, soll aus Israel getilgt werden.</p>	<p>Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3: (...) Sprecht [Moses und Aaron; Ex. 12,1] zu der ganzen Gemeinde Israels: (...). (Rede Ex. 12,2–12,20)</p>
<p>Vom Auszug aus Ägypten erzählen</p> <p>🕒</p> <p>P 157 [21]</p>	<p>Ex. 13,8: Deinem Sohn (לבניך) aber sollst du es an jenem Tag erklären: Um dessen willen, was der Herr für mich getan hat, als ich auszog aus Ägypten.</p>	<p>Volk; Ex. 13,3: Und Moses sprach zum Volk: Gedenkt dieses Tages (...). (Rede endet in Ex. 13,16)</p>
<p>Mazza (am Seder-Abend essen)</p> <p>🕒</p> <p>P 158 [10]</p>	<p>Ex. 12,18: Im ersten Monat, vom Abend des 14. Tags des Monats bis zum Abend des 21. Tags des Monats, sollt ihr ungesäuerte Brote essen.</p>	<p>Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3: (...) Sprecht [Moses und Aaron; Ex. 12,1] zu der ganzen Gemeinde Israels: (...). (Rede Ex. 12,2–12,20)</p>
<p>Am ersten Tag Pessach ruhen</p> <p>🕒</p> <p>P 159 [297]</p>	<p>Ex. 12,16: Am ersten Tag sollt ihr eine heilige Versammlung halten (...).</p>	<p>Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3: (...) Sprecht [Moses und Aaron; Ex. 12,1] zu der ganzen Gemeinde Israels: (...). (Rede Ex. 12,2–12,20)</p>
<p>Am siebten Tag Pessach ruhen</p> <p>🕒</p> <p>P 160 [300]</p>	<p>Ex. 12,16: (...) und am siebten Tag [sollt ihr] eine heilige Versammlung [halten]. [An diesen Tagen darf keinerlei Arbeit getan werden; nur was jeder zum Essen braucht, das allein darf von euch zubereitet werden.]</p>	<p>Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3: (...) Sprecht [Moses und Aaron; Ex. 12,1] zu der ganzen Gemeinde Israels: (...). (Rede Ex. 12,2–12,20)</p>
<p>Omer zählen (zwischen Pessach und Schawuot)</p> <p>🕒</p> <p>P 161 [306] אין הנשים חייבות בה</p>	<p>Lev. 23,15–16: Und ihr sollt von dem Tag an zählen, der dem Schabbat folgt, dem Tag, an dem ihr die geweihte Garbe gebracht habt. Sieben volle Wochen sollen es sein. Bis zum Tag nach dem siebten Schabbat sollt ihr zählen, 50 Tage. Dann sollt ihr dem Herrn ein frisches Speiseopfer darbringen.</p> <p>Maimonides weist auf eine Wiederholung des Gebots in Dtn. 16,9 hin: Sieben Wochen sollst du zählen (...). (Israel in Dtn. 5,1)</p>	<p>Kinder Israels; Lev. 23,10: Sprich [Moses; Lev. 23,9] zu den Kindern Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev. 23,22)</p>
<p>An Schawuot ruhen</p> <p>🕒</p> <p>P 162 [308]</p>	<p>Lev. 23,21: Und ihr sollt an diesem Tag das Fest ausrufen, eine heilige Versammlung sollt ihr abhalten, ihr sollt keinerlei Werktagsarbeit tun. Das ist eine ewige Ordnung für euch, wo immer ihr wohnt, von Generation zu Generation.</p>	<p>Kinder Israels; Lev. 23,10: Sprich [Moses; Lev. 23,9] zu den Kindern Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev. 23,22)</p>

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
An Rosch Haschana ruhen  P 163 [310]	Lev. 23,24: Sprich [Moses; Lev. 23,23] zu den Kindern Israels: Im siebten Monat, am Ersten des Monats, soll für euch ein Feiertag sein, ein Gedenktag mit Jubelgeschrei, eine heilige Versammlung.	Kinder Israels ; Lev. 23,24: Sprich [Moses; Lev. 23,23] zu den Kindern Israels: (...). (Rede endet in Lev. 23,25)
An Jom Kippur fasten  P 164 [313]	Lev. 16,29: Und dies soll eine ewige Ordnung sein für euch: Im siebten Monat, am Zehnten des Monats, sollt ihr fasten und keinerlei Arbeit tun, weder der Einheimische noch der Fremde, der in eurer Mitte lebt.	Moses; Aaron; Lev. 16,2: Und der Herr sprach zu Moses: Sage deinem Bruder Aaron (...). (Rede endet in Lev. 16,34) Der Einheimische (האזרח) und der Fremde (הגר); Lev. 16,29: (...) der Einheimische (...) der Fremde, der in eurer Mitte lebt.
An Jom Kippur ruhen  P 165 [317]	Lev. 16,31: Ein Schabbat, ein Feiertag, ist es für euch, und ihr sollt fasten. Das ist eine ewige Ordnung.	Moses; Aaron; Lev. 16,2: Und der Herr sprach zu Moses: Sage deinem Bruder Aaron (...). (Rede endet in Lev. 16,34) Der Einheimische (האזרח) und der Fremde (הגר); Lev. 16,29: (...) der Einheimische (...) der Fremde, der in eurer Mitte lebt.
Am ersten Tag Sukkot ruhen  P 166 [318]	Lev. 23,35: Am ersten Tag [des Laubhüttenfestes; Lev. 23,34] findet eine heilige Versammlung statt. Da dürft ihr keinerlei Werktagsarbeit tun.	Kinder Israels ; Lev. 23,34: Sprich [Moses; Lev. 23,33] zu den Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev. 23,43)
Am achten Tag Sukkot ruhen  P 167 [321]	Lev. 23,36: (...) Am achten Tag [des Laubhüttenfestes; Lev. 23,34] sollt ihr eine heilige Versammlung abhalten (...), ihr sollt keinerlei Werktagsarbeit tun.	Kinder Israels ; Lev. 23,34: Sprich [Moses; Lev. 23,33] zu den Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev. 23,43)
Sukka (an Sukkot in der Laubhütte wohnen)  P 168 [325] אין הנשים חייבות בה	Lev. 23,42: Sieben Tage lang sollt ihr in Laubhütten wohnen. Alle Einheimischen in Israel sollen in Laubhütten wohnen, [23,43] damit eure künftigen Generationen erfahren, dass ich die Kinder Israels in Hütten wohnen liess, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte.	Kinder Israels ; Lev. 23,34: Sprich [Moses; Lev. 23,33] zu den Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev. 23,43) Alle Einheimischen (כל-האזרח); Lev. 23,42: (...) alle Einheimischen in Israel (...).
Lulaw (an Sukkot nehmen und schütteln)  P 169 [324] אין הנשים חייבות בה	Lev. 23,40: Und am ersten Tag sollt ihr euch schöne Baumfrüchte nehmen, Palmwedel und Zweige von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden, und ihr sollt sieben Tage fröhlich sein vor dem Herrn, eurem Gott.	Kinder Israels ; Lev. 23,34: Sprich [Moses; Lev. 23,33] zu den Kindern Israels (...). (Rede endet in Lev. 23,43)

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
Schofar  P 170 [405] אין הנשים חייבות בה	Num. 29,1: Und im siebten Monat, am Ersten des Monats, sollt ihr eine heilige Versammlung halten, da sollt ihr keinerlei Werktagsarbeit tun. Ein Tag des Signalblasens ist es für euch.	Kinder Israels ; Num. 28,2: Gebiete [Moses; Num. 28,1] den Kindern Israels und sprich zu ihnen (...). (Rede endet in Num. 29,39)
Auf jeden Propheten hören  P 172 [516]	Dtn. 18,15: Einen Propheten wird dir der Herr, dein Gott, auftreten lassen, aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern (מאחריך), so wie mich [Moses], auf ihn sollt ihr hören.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).
Der Mehrheit folgen  P 175 [78]	Ex. 23,2: Du sollst nicht den Vielen folgen und Böses tun, und bei einer Aussage in einem Rechtsstreit sollst du dich nicht nach den Vielen richten und das Recht beugen.	Kinder Israels ; Ex. 20,22:* Da sprach der Herr zu Moses: So sollst du zu den Kindern Israels sprechen: (...). (Rede endet in Ex. 23,33) [Ex. 22,30: Heilige Männer (אנשי-קדש) sollt ihr mir sein.] * (Je nach Bibelausgabe variiert die Nummerierung dieses Verses zwischen Ex. 20,18 und Ex. 20,22.)
Ein Geländer errichten (auf dem Dach)  P 184 [546]	Dtn. 22,8: Wenn du ein neues Haus baust, sollst du an deinem Dach ein Geländer anbringen, damit du nicht Blutschuld auf dein Haus lädst, wenn jemand herunterfällt.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).
Zedaka (Wohltätigkeit/ ausgleichende Gerechtigkeit)  P 195 [479]	Dtn. 15,7–8; 11 Wenn einer arm ist bei dir, einer deiner Brüder [אחריך] in irgendeiner Ortschaft in deinem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt, dann sollst du dein Herz nicht verhärten und deine Hand nicht verschliessen vor deinem armen Bruder [מאחריך], sondern deine Hand für ihn auf tun und ihm leihen, so viel er braucht. (...) Denn es wird immer Arme geben im Land, darum gebiete ich dir: Du sollst deine Hand willig auf tun für deinen bedürftigen und armen Bruder [לאחריך] in deinem Land. Maimonides weist auf Wiederholungen des Gebots hin, etwa in Lev. 25,35 [Kinder Israels in Lev. 25,2], wo ebenfalls in der 2. Person Plural von אחריך gesprochen wird.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
Dem Armen Geld leihen ⊕ P 197 [66]	Ex. 22,24: Wenn du meinem Volk, dem Armen neben dir, Geld leihst, sei nicht gegen ihn wie ein Schuldherr; legt ihm keinen Zins auf.	Kinder Israels ; Ex. 20,22:* Da sprach der Herr zu Moses: So sollst du zu den Kindern Israels sprechen: (...). (Rede endet in Ex. 23,33) [Ex. 22,30: Heilige Männer (אנשי-קדש) sollt ihr mir sein.] * (Je nach Bibelausgabe variiert die Nummerierung dieses Verses zwischen Ex. 20,18 und Ex. 20,22.)
Nächstenliebe ⊕ P 206 [243]	Lev. 19,18: (...) du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (...).	Ganze Gemeinde der Kinder Israels ; Lev. 19,2: Sprich [Moses; Lev. 19,1] zur ganzen Gemeinde der Kinder Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev. 19,37)
Proselyten lieben ⊕ P 207 [431]	Dtn. 10,19: Auch ihr sollt den Fremden (גר) lieben; denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).
Mit Waagen, Gewichten und Massen genau sein ⊕ P 208 [259]	Lev. 19,36: Eine richtige Waage, richtige Gewichtsteine, ein richtiges Efa und ein richtiges Hin sollt ihr haben (...).	Ganze Gemeinde der Kinder Israels ; Lev. 19,2: Sprich [Moses; Lev. 19,1] zur ganzen Gemeinde der Kinder Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev. 19,37)
Gelehrte ehren ⊕ P 209 [257]	Lev. 19,32: Vor ergrautem Haar sollst du aufstehen, und einen Alten sollst du ehren (...).	Ganze Gemeinde der Kinder Israels ; Lev. 19,2: Sprich [Moses; Lev. 19,1] zur ganzen Gemeinde der Kinder Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev. 19,37)
Vater und Mutter ehren ⊕ P 210 [33]	Ex. 20,12: Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst auf dem Boden, den der Herr, dein Gott, dir gibt. Dtn. 5,16: Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie der Herr, dein Gott, es dir geboten hat, damit du lange lebst und es dir gut geht auf dem Boden, den der Herr, dein Gott, dir gibt.	Volk ; Ex. 19,25: Da stieg Moses zum Volk hinab und sagte es ihnen. Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel: (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).
Ehrfurcht gegenüber Vater und Mutter ⊕ P 211 [212]	Lev. 19,3: Ein jeder von euch (איש) soll seine Mutter und seinen Vater fürchten, und meine Schabbate sollt ihr halten. Ich bin der Herr, euer Gott.	Ganze Gemeinde der Kinder Israels ; Lev. 19,2: Sprich zur ganzen Gemeinde der Kinder Israels und sage ihnen: (...). (Rede endet in Lev. 19,37)

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe
Fortpflanzung ⊕ P 212 [1] אין הנשים חייבות בה	Gen. 1,28: Und Gott segnete sie [Mann und Frau (זכר ונקבה); Gen. 1,27], und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan (...).	Mensch (אדם) (...), Mann und Frau; Gen. 1,27: Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie.
Eine Frau ehelichen ⊕ P 213 [552]	Dtn. 24,1: Wenn jemand eine Frau nimmt und sie heiratet (...).	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).
Ein Mann verbringt das erste Ehejahr mit seiner Ehefrau (und erfreut sie) ⊕ P 214 [582] מיוחדת בזכרים	Dtn. 24,5: Wenn sich jemand eine neue Frau genommen hat, muss er nicht mit dem Heer ausziehen, und man soll ihm nichts auferlegen. Er soll ein Jahr lang frei sein für sein Haus und seine Frau glücklich machen, die er genommen hat.	Israel ; Dtn. 5,1: Und Moses rief ganz Israel zusammen und sprach zu ihnen: Höre, Israel (...). (Rede endet in Dtn. 26,19); Dtn. 6,4: Höre, Israel (...); Dtn. 10,12: Und nun, Israel (...).
Beschneidung (eines Sohnes) ⊕ * P 215 [2] מיוחדת בזכרים	Gen. 17,10/17,14: [17,10] Dies ist mein Bund zwischen mir und euch und deinen Nachkommen, den ihr halten sollt: Es soll sich bei euch beschneiden lassen alles, was männlich ist. (...) [17,14] Ein männlicher Unbeschnittener aber, der sich nicht am Fleisch seiner Vorhaut beschneiden lässt, der soll aus seiner Sippe getilgt werden; meinen Bund hat er gebrochen. Das Sefer Hachinuch bezieht sich auf eine Wiederholung des Gebots in Lev. 12,3: Und am achten Tag soll seine Vorhaut beschnitten werden (Kinder Israels in Lev. 12,1).	Abraham und dessen Nachkommen; Gen. 17,9: Und Gott sprach zu Abraham: Du aber, halte meinen Bund, du und deine Nachkommen, von Generation zu Generation (...). (Rede endet in Gen. 17,14)

* Die Zuordnung der Beschneidung zu den nichtzeitgebundenen Geboten wird in bJewamot 72a–b in Frage gestellt; diskutiert wird, ob die Beschneidung am 8. Tag nach der Geburt eines Jungen tagsüber erfolgen muss oder auch nachts möglich ist. Darauf wird auch in Tosafot zu bKidduschin 29a (Bar Ilan Responsa Project) verwiesen: Im Rahmen einer Diskussion zur Befreiung der Frau von Geboten des Vaters gegenüber dem Sohn argumentieren die Rabbinen in der Gemara bei der Befreiung der Frau vom Beschneidungsgebot unter anderem mit Gen. 21,4 («Und Abraham beschnitt seinen Sohn Isaak, als er acht Tage alt war, wie Gott es ihm befohlen hatte») und halten fest: «ihm und nicht ihr»; in Tosafot zu bKidduschin 29a wird die Frage aufgeworfen, weshalb hier die Befreiung der Frau mit einem Toravers begründet wird, obwohl es sich bei der Beschneidung um ein zeitgebundenes Gebot handle und die Frau von zeitgebundenen Geboten grundsätzlich befreit sei. In der Regel wird die Beschneidung in der rabbinischen Literatur aber wie in Maimonides' 60 «*schischim Mizwot Hahechrechijot*» den nichtzeitgebundenen Geboten zugeordnet (vgl. u.a. Alexander 2013, 17; Berman 1973, 12 [Fussnote 12]) und wird in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur darüber hinaus als Beispiel von Geboten des Vaters gegenüber des Sohns aufgelistet (tKidduschin 1,11, bKidduschin 29a; jKidduschin 1,7 61a, 18).

Tabelle 2: Gebote, die von der in mKidduschin 1,7 überlieferten Regel abweichen

Gebot Zeitgebunden, Frau verpflichtet; Nichtzeitgebunden, Frau nicht verpflichtet Nummerierung Sefer Hamizwot und [Sefer Hachinuch]	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe/Vers Israel Kinder Israels Volk andere
Festfreude (Wallfahrtsfeste) ⌚ P 54 [488]	Dtn. 16,14	Israel; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4; 10,12
Sündenbekenntnis (an Jom Kippur) ⌚ P 73 [364]	Num. 5,6–7	Moses; Num. 5,5 Kinder Israels, Mann oder Frau; Num. 5,6
Am Schabbat ruhen ⌚ P 154 [85]	Ex. 23,12	Kinder Israels; Ex. 20,19
Des Schabbats gedenken (Kiddusch) ⌚ P 155 [31]	Ex. 20,8	Volk; Ex. 19,25
Chametz beseitigen ⌚ P 156 [9]	Ex. 12,15	Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3
Vom Auszug aus Ägypten erzählen ⌚ P 157 [21]	Ex. 13,8	Volk; Ex. 13,3
Mazza ⌚ P 158 [10]	Ex. 12,18	Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3
Am ersten Tag Pessach ruhen ⌚ P 159 [297]	Ex. 12,16	Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3
Am siebten Tag Pessach ruhen ⌚ P 160 [300]	Ex. 12,16	Ganze Gemeinde Israels; Ex. 12,3
An Schawuot ruhen ⌚ P 162 [308]	Lev. 23,21	Kinder Israels; Lev. 23,10
An Rosch Haschana ruhen ⌚ P 163 [310]	Lev. 23,24	Kinder Israels; Lev. 23,24
An Jom Kippur fasten ⌚ P 164 [313]	Lev. 16,29 und 16,31	Moses; Aaron; Lev. 16,2 Der Einheimische und der Fremde; Lev. 16,29
An Jom Kippur ruhen ⌚ P 165 [317]	Lev. 16,31	Moses; Aaron; Lev. 16,2 Der Einheimische und der Fremde; Lev. 16,29
Am ersten Tag Sukkot ruhen ⌚ P 166 [318]	Lev. 23,35	Kinder Israels; Lev. 23,34

Am achten Tag Sukkot ruhen ⌚ P 167 [321]	Lev. 23,36	Kinder Israels ; Lev. 23,34
Talmud Tora ⊕ P 11 [419]	Dtn. 6,7	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4
Eine Torarolle schreiben (lassen) ⊕ P 18 [613]	Dtn. 31,19	Moses; Dtn. 31,16
Fortpflanzung ⊕ P 212 [1]	Gen.1,28	Adam (...), Mann und Frau; Gen. 1,27
Ein Mann verbringt das erste Ehejahr mit seiner Ehefrau ⊕ P 214 [582]	Dtn. 24,5	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4, 10,12 u.a.
Beschneidung (eines Sohnes) ⊕ P 215 [2]	Gen.17,10	Abraham und dessen Nachkommen; Gen. 17,9–10

Tabellen 3a, 3b, 3c: Gebote, die die Frau nicht erfüllen muss

Tabelle 3a: «die Frauen sind nicht dazu verpflichtet»

Gebot Nichtzeitgebunden, Frau nicht verpflichtet Nummerierung Sefer Hamizwot und [Sefer Hachinuch]	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe/Vers Israel Kinder Israels Volk andere
Schma-Israel-Gebet ⌚ P 10 [420]	Dtn. 6,7	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4
Talmud Tora ⊕ P 11 [419]	Dtn. 6,7	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4
Tefillin für den Kopf ⌚ P 12 [422]	Dtn. 6,8	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4
Tefillin für die Hand ⌚ P 13 [421]	Dtn. 6,8 Vgl. auch Ex. 13,9 und 13,16 (Volk in Ex. 13,3) sowie Dtn. 11,18 (Israel in Dtn. 10,12).	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4
Zizit ⌚ P 14 [386]	Num. 15,38	Kinder Israels ; Num. 15,38

Eine Torarolle schreiben (lassen) ⊕ P 18 [613]	Dtn. 31,19	Moses; Dtn. 31,16
Omer zählen ⌚ P 161 [306]	Lev. 23,15–16	Kinder Israels ; Lev. 23,10
Sukka ⌚ P 168 [325]	Lev. 23,42	Kinder Israels ; Lev. 23,34 Jeder Einheimische; Lev. 23,42
Lulaw ⌚ P 169 [324]	Lev. 23,40	Kinder Israels ; Lev. 23,34
Schofar ⌚ P 170 [405]	Num. 29,1	Kinder Israels ; Num. 28,2
Fortpflanzung ⊕ P 212 [1]	Gen. 1,28	Adam (...), Mann und Frau; Gen. 1,27

Tabelle 3b: «speziell für Männer»

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe/Vers
Ein Mann verbringt das erste Ehejahr mit seiner Ehefrau ⊕ P 214 [582]	Dtn. 24,5	Israel ; Dtn. 5,1 (ganz Israel); Dtn. 6,4, 10,12 u.a.
Beschneidung (eines Sohnes) ⊕ P 215 [2]	Gen. 17,10	Abraham und dessen Nachkommen; Gen. 17,9–10:

Tabelle 3c: «speziell für männliche Priester»

Gebot	Toravers, auf dem Gebot basiert	Adressatengruppe/Vers
Täglicher Priestersegen ⌚ P 26 [378]	Num. 6,23–27	Moses; Num. 6,22 Aaron und Aarons Söhne; Num. 6,23 Segnung der Kinder Israels ; Num. 6,23

Selbständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich diese Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäss aus Quellen entnommen wurden, habe ich als solche gekennzeichnet. Mir ist bekannt, dass andernfalls die Universität Bern gemäss Artikel 4 Absatz 4 Buchstabe a des Gesetzes vom 5. September 1996 über die Universität zum Entzug des aufgrund dieser Arbeit verliehenen Titels berechtigt ist.

Valérie Rhein
Basel/Bern, 12. April 2016

