

Veränderungen im Status der jüdischen Frau : ein geschichtlicher Überblick

Autor(en): **Wallach-Faller, Marianne**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **41 (1985)**

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960764>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

VERÄNDERUNGEN IM STATUS DER JÜDISCHEN FRAU. EIN GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

von Marianne Wallach-Faller

Der Status der jüdischen Frau ist nicht etwas einmal Gegebenes und Unwandelbares, sondern war im Lauf der Geschichte steten Veränderungen unterworfen. Im folgenden möchte ich versuchen, einen Überblick über diese Veränderungen zu geben und ihre grossen Linien aufzuzeigen, wobei es natürlich unmöglich ist, auf diesem knappen Raum das Thema auch nur annähernd erschöpfend zu behandeln.

1. Der Status der jüdischen Frau in der Bibel

Familienrecht

In der Bibel fällt der Gegensatz auf zwischen — einerseits — der völlig von Männern kontrollierten rechtlichen Stellung der Frau, die ihr eine passive Rolle zuweist, und ihrer Zweitrangigkeit in der religiösen Praxis und — andererseits — den aktiv handelnden Frauengestalten und dem Respekt, der Frauen entgegengebracht wird¹.

Eine Frau geht rechtlich gesehen *passiv* von der Herrschaft ihres Vaters in diejenige ihres Mannes über (Dt. 22.16; Ex. 21.7). Beide können ihre Gelübde aufheben (Nm. 30.4-16). Nur der Mann kann die Ehe oder die Scheidung einleiten (Dt. 24.1)². Vor *Scheidung* geschützt ist die Frau nur in zwei Fällen: wenn ein junges Mädchen von einem Mann vergewaltigt wird, muss er es heiraten und darf sich nicht mehr von ihm scheiden lassen (Dt. 22.28-29), und wenn der Ehemann seine Frau zu Unrecht anklagt, sie sei bei der Eheschliessung nicht mehr jungfräulich gewesen (Dt. 22.13-18). Formäl kommt die Scheidung dadurch zustande, dass der Mann der Frau den *Scheidebrief* (Sefer keritut) gibt, den sie annehmen muss. Die Frau hingegen kann dem Mann keinen Scheidebrief geben, hat aber die Möglichkeit, vom Mann einen Scheidebrief zu verlangen, wenn er ihre elementaren Grundbedürfnisse an Nahrung, Kleidung und regelmässigem Sexualverkehr nicht befriedigt (Ex. 21.7-11). Im Scheidebrief wurde möglicherweise die finanzielle Seite

Dr. Marianne Wallach-Faller, Germanistin, Turnerstr. 12, CH-8006 Zürich.

der Scheidung geregelt, obwohl die Bibel nichts darüber sagt³, wie sie auch über die Besitzverhältnisse in der Ehe schweigt⁴. Die umliegenden westsemischen Völker kennen den Scheidebrief nicht, hingegen kennen sie den Heiratskontrakt bei der Eheschliessung, in dem die Besitzverhältnisse der Frau geregelt werden, auch für den Fall einer Scheidung. Der Frau kann darin auch dasselbe Recht auf Scheidung eingeräumt werden wie dem Mann⁵.

Ähnliche Ehekontrakte von *Jüdischen* Frauen aus dem 5.Jh.v. stammen von der jüdischen Militärkolonie in *Elephantine* in Oberägypten⁶. Darin wird in Richtung auf eine Gleichstellung mit dem Mann die Scheidung auch für die Frau erleichtert. Die Bibel strebt eine andere Art von Gleichstellung an, indem sie die *Scheidung für den Mann erschwert*. Schon das Ausfertigmüssen eines Scheidebriefes an sich verhindert eine Verstossung der Frau im Ärger. Hinzu kommen moralische Barrieren, indem im 5.Jh.v. zu Beginn des zweiten Tempels der Prophet Malachi den Mann verurteilt, der die Frau seiner Jugend verstösst (Mal. 2.14-16). Dahinter steht der im babylonischen Exil entstandene Gedanke, dass die *Ehe ein Bund zwischen Mann und Frau* ist, der sie zu gegenseitiger Treue verpflichtet — analog zum Bund zwischen Gott und dem Volk Israel (Ez. 16.8; Prov. 2.17).

Diese Forderung nach Treue zu seiner Frau ist auch die ideologische Basis der *Monogamie*. Bestanden während des ersten Tempels Monogamie und Polygamie noch nebeneinander — die Institution der Leviratehe verlangte ja die Polygamie —, herrscht während des zweiten Tempels in breiten Bevölkerungsschichten Monogamie, während Polygamie nur noch in einer schmalen Oberschicht praktiziert wird⁷.

Im *Erbrecht* sind Frauen ebenfalls benachteiligt. Immerhin haben sie durchgesetzt, dass Töchter erben können, wenn keine Söhne da sind (Nm. 27)

Gottesdienst

Im *gottesdienstlichen Bereich* haben Frauen weniger Verpflichtungen als die Männer — so sind nur die Männer zu den drei jährlichen Wallfahrten zum Tempel verpflichtet (Ex. 23.17; 34.23; Dt. 16.16) — die Frauen können aber an allen gottesdienstlichen Handlungen teilnehmen und Opfer bringen (Lv. 12.6). Die Frauen sind zusammen mit den Männern alle sieben Jahre zum Anhören der Tora verpflichtet (Dt. 31.12; Neh. 8.2-3). Benachteiligt sind nur die Frauen des Stammes Levi, da der Priester- und Levitendienst im Tempel Männern vorbehalten ist — im Gegensatz zu den umliegenden Kulturen, die Priesterinnen kennen. Möglicherweise übten Frauen im Stiftszelt und im Tempel von Schilo dennoch kultische Funktionen aus (Ex. 38.8; 1

Sm. 2.22)⁸, sicher aber nicht im Tempel von Jerusalem. Dass Frauen fremden Göttinnen und Göttern dienen (1 Rg. 15.13-14; 2 Par. 15.16; Jer. 7.18; 44.15-19; Ez. 8.14) kann eine Reaktion auf diese Benachteiligung sein⁹.

Die Bibel spricht nirgends von einer Trennung von Frauen und Männern während des Gottesdienstes. Erst im zweiten Tempel gibt es einen speziellen Frauenvorhof, in dem aber (nach der Beschreibung der Mischna) die Frauen nicht für sich sind, da dort auch religiöse Handlungen für Männer stattfinden (Middot 2.5)¹⁰.

Im Gegensatz zu diesen rechtlichen Benachteiligungen stehen die *aktiv handelnden Frauen* in den erzählenden Teilen der Bibel, so die Stammütter Sara, Rebekka, Lea und Rachel, ferner Tamar (Gn. 38). Mirjam wird als Prophetin bezeichnet (Ex. 15.20) und vom Propheten Micha zusammen mit ihren Brüdern zu den Befreiern vom ägyptischen Joch gezählt (Mi. 6.4). Aktive Frauen sind ferner Rachab (Jos. 2), die Prophetin und Richterin Debora (Jdc. 4.4), Jael (Jdc. 4.17-24), Channa (1 Sm. 1-2), Bat Scheba (2 Sm. 11-12, 1 Rg. 1), Ataljah (2 Rg. 11), die Prophetinnen Chulda (2 Rg. 22.14) und Noadjah (Neh. 6.14) sowie Ruth und Esther, der die Errettung praktisch des ganzen jüdischen Volkes ihrer Zeit zugeschrieben wird.

2. Der Status der jüdischen Frau im Talmud

Der Talmud erweitert die Rechte der jüdischen Frau auf gewissen Gebieten, vor allem im Bereich der Familie — auf anderen Gebieten, vor allem was ihr Auftreten in der Öffentlichkeit betrifft, beschränkt er sie. Die Rolle im Haus wird der Frau auch *expressis verbis* zugewiesen durch die entsprechende Interpretation von Ps. 45.14 «Ganz Herrlichkeit weilt die Königstochter im inneren Gemache» (Schewuot 30a). Dieselbe «Nestideologie» kennen auch Griechenland und Rom¹¹.

Eine rechtliche Besserstellung tritt in folgenden Fällen ein: Der Vater kann die Gelübde seiner Tochter nur noch bis zu ihrer Volljährigkeit aufheben (Nedarim 10.2)¹². Er kann sie nicht mehr ohne ihre Zustimmung verheiraten (Kidduschin 2b, 41a)¹³ — dieselbe Entwicklung findet auch in Griechenland und Rom statt¹⁴.

Familienrecht

Analog zu den umliegenden Völkern wird der Ehekontrakt, die *Ketuba*, eingeführt¹⁵, worin der Mann Verpflichtungen gegenüber seiner Frau für die Dauer der Ehe und für den Fall einer Scheidung oder seines Todes eingeht¹⁶.

So muss der Mann seine Frau während der Ehe ernähren, aus Gefangenschaft loskaufen, sie heilen lassen und sie beerdigen (Ketubot 4.4-9).

Die Frau kann in der Ehe *eigenen Besitz* haben (Ketubot 78a), ihr Mann hat aber das Recht, ihn zu verwalten, und der Gewinn gehört ihm (Ketubot 65b) — wie in Griechenland¹⁷. In der Praxis verwalten Frauen aber (wie die griechischen und römischen Frauen¹⁸) ihren Besitz oft selbst und verfügen darüber, indem sie z.B. Schenkungen von und an Synagogen machen¹⁹.

Eine vergewaltigte Ehefrau wird nicht mehr bestraft, sondern sie kann bei ihrem Ehemann bleiben (Ketubot 51b)²⁰. Der Mann soll seine Frau nicht zum Weinen bringen (Bawa Mezia 59a). Nur die Mutter gibt das Judentum weiter (Jewamot 23a). Das biblische Gebot «Seid fruchtbar und mehret euch» (Gn. 1.22) wird nur für den Mann als verpflichtend erklärt. Frauen dürfen Verhütungsmittel benutzen und ihr eigenes Leben durch Abtreibung schützen (Tosefta Jewamot 8.4; Ohalot 7.6)²¹.

Bei der *Scheidung* ist die Frau weiterhin im Nachteil, da nur der Mann den Scheidebrief (Get) ausstellen kann. Entsprechend der nach der Schule Hillels gefällten halachischen Entscheidung kann ein Mann seine Frau verstossen, wenn ihm etwas an ihr missfällt. Die Schule Schammais lässt, strenger, nur Ehebruch der Frau als Scheidungsgrund gelten, während es nach R. Akiba genügt, wenn dem Mann eine andere Frau besser gefällt (Gittin 9.10). Erschwert wird die einseitige Scheidung durch den Mann durch Formvorschriften für den Get (Gittin 9.1-9) und durch weitere Gründe für ein Scheidungsverbot, nämlich wenn die Frau psychisch erkrankt (Jewamot 14.1; 113b), wenn sie in Gefangenschaft gerät (Ketubot 4.9) und wenn sie zu jung ist um den Get zu verstehen (Gittin 6.2). Zudem erschweren finanzielle Verpflichtungen des Mannes gegenüber seiner Frau die Scheidung. So wird auf verschiedene Weise versucht, die Mitgift (nedunja) der Frau und die Morgengabe (Ketuba) des Mannes an sie zu sichern. Schliesslich verfügt man, dass der Mann mit seinem ganzen Besitz für die Ketuba haftet und diese mit der Nedunja bei seinem Tod oder einer Scheidung an die Frau fällt (Ketubot 82b). Umliegende Völker kennen ähnliche Regelungen schon früher²².

Die Frau kann vom Gericht die Scheidung erzwingen lassen (Arachin 5.6; Jewamot 14.1; 106a; Gittin 9.8; Bawa Batra 48a), und zwar wenn der Mann die Ehe nicht vollziehen will (Ketubot 5.6; 61b-62b), wenn er impotent ist (Nedarim 11.12; Jewamot 65a-b), wenn ein schwerer Leibesfehler an ihm entstanden ist oder er einen Beruf ausübt, wegen dem er übel riecht (Ketubot 7.9-10; 77a-b), wenn er seiner Frau nicht einen angemessenen Lebensstandard bietet (Ketubot 5.8-9; 77a), oder wenn sie in Erez Israel leben will und er nicht (Ketubot 110b). Der Jerusalemer Talmud enthält ein fragmentarisches Zitat, das anzuzeigen scheint, dass die Frau, wie der Mann, ohne Gründe anzugeben die Scheidung verlangen kann (JKetubot 5.10,30b; 7.7,31c; JBawa Batra 8.9,16c)²³.

Während sich ein Mann von seiner Frau auch gegen ihren Willen scheiden lassen kann, ist dies einer Frau nur mit der Einwilligung ihres Mannes möglich (Jewamot 14.1). Das Gericht kann aber Druck auf ihn ausüben, damit er ihr einen Get ausstellt. Widersteht er jedoch diesem Druck, so ist die Frau — wie die Frau, deren Mann verschollen ist — eine *Aguna* (Vgl. auch S. 144) und kann keinen anderen Mann heiraten. Dieses Problem kennen hellenistisches und römisches Recht nicht. Dort kommen sowohl Eheschließung als auch Scheidung (*divortium*) bei gegenseitigem Einverständnis zustande. Scheidung kann auch vom Mann oder der Frau einseitig ohne Grundangabe erfolgen (*repudium*)²⁴. Es gab deshalb jüdische Frauen mit römischem Bürgerrecht, die sich nach römischem Recht scheiden liessen, z.B. Salome²⁵.

Der Trend zur *Monogamie* hält weiter an. Hohepriester werden zur Monogamie verpflichtet (Joma 13a). Die Mischna bezieht sich auf eine Gesellschaft, die weitgehend monogam lebt, obwohl die Leviratsgesetze die Polygamie noch voraussetzen. Von den 2800 Rabbinen des Talmud wird nur von einem berichtet, dass er zwei Frauen hatte²⁶. In Griechenland wird seit hellenistischer Zeit strenge Monogamie gefordert, und auch das römische Recht tut dies, ebenso das Christentum (1 Kor. 7). Römisches Recht überträgt sich auch auf die Juden, als sie im Jahr 212 römische Bürger werden. Im Jahr 285 verbietet Kaiser Diokletian allen Völkern der römischen Provinzen die Bigamie, aber erst Kaiser Theodosius setzt dies im Jahr 393 bei den Juden durch. Der aus Palästina, das römische Provinz ist, stammende R. Ami fordert Monogamie als Prinzip (Jewamot 65a). Von den Juden Babylons, das nicht römische Provinz ist, wird die Polygamie aber weiterhin praktiziert wie in der nichtjüdischen Umwelt. Durch eine Klausel in der Ketuba kann die Frau aber auch hier von ihrem Mann Monogamie verlangen. Mit der Zeit setzt sich auch in Babylon Monogamie als Prinzip durch²⁷.

Von den Reinheitsgeboten der Bibel bleibt nach der Zerstörung des zweiten Tempels praktisch nur noch dasjenige von *Nidda*, das die menstruierende Frau betrifft, in Kraft. Die Betonung wechselt von «Trennung wegen Unreinheit» zu «verbotene sexuelle Beziehung». Die Frauen verlängern zudem die Zahl von unreinen Tagen von sieben auf zwölf (Schabbat 13a-b; Ketubot 61a; Berachot 31a; Nidda 66a)²⁸, eine dem gleichzeitigen Neuplatonismus und Christentum analoge asketische Tendenz.

Im *Erbrecht* tritt eine leichte Verbesserung ein, indem Töchter in gewissen Fällen gegenüber Söhnen bevorzugt behandelt werden (Bawa Batra 9.1; Ketubot 4.6,11; 13.3). Die Ehefrau kann aber nicht direkt von ihrem Mann erben (Bawa Batra 8.1; 11b). Verbesserungen im Erbrecht zugunsten der Frau kennen auch Griechenland und das römische Recht²⁸.

Im Gegensatz zu ihrem Gewinn an Rechten innerhalb der Familie steht der Verlust an Rechten der jüdischen Frau in der *Öffentlichkeit*. So können Frauen nur noch in Ausnahmefällen als *Zeugen* auftreten und nicht mehr *Richterinnen* sein (Rosch Haschana 1.8; Schewuot 4.1; 30a). In der Praxis üben Frauen aber offenbar trotzdem richterliche Funktionen aus³⁰.

Gottesdienst und Gebotserfüllung

Die Frau wird auch viel weitergehender als in der Tora von denjenigen positiven Geboten befreit, die obligatorisch oder mit Vorliebe ausser Haus ausgeübt werden, vor allem von Geboten aus dem gottesdienstlichen Bereich — in offizieller Lesart: von den *zeitgebundenen positiven Geboten* (wobei es aber zeitgebundene Gebote gibt, zu denen Frauen verpflichtet sind, und nichtzeitgebundene, denen sie enthoben sind Kidduschin 1.7; 34a). In den Diskussionen darüber, ob Frauen zu einem bestimmten Gebot verpflichtet sind oder nicht, sind die Meinungen der Rabbinen häufig geteilt³¹. Deren Ausübung wird den Frauen in talmudischer Zeit jedenfalls nie untersagt.

Verpflichtet wird die Frau zur *Tefilla*, d.h. zur täglichen Schemone Esre, dem Achtzehngebet, von Schacharit (Morgengebet) und Mincha (Nachmittagsgebet), nicht aber zum *Schema* («Höre Israel») (Berachot 3.3.; 20a-b)³², ferner zur Lektüre der *Megillat Esther* an Purim (Megilla 4a; Arachin 3a), zum Entzünden der *Chanukka-Lichter* (Schabbat 23a), zum *Hallel*, das sie aber nicht für einen Mann sagen soll (Sukka 3.10). Sie ist auch zum *Tischgebet* verpflichtet, soll es aber nicht für ihren Mann sagen (Berachot 20b; Sukka 38a). Zudem können Frauen zwar unter sich, aber nicht mit Männern zusammen, den *Simmun* von drei Personen beim Tischsegen bilden (Berachot 45b; Arachin 3a). An Pessach müssen am *Sederabend* nur vornehme Frauen anlehnen (Pesachim 108a).

Nicht verpflichtet sind Frauen zur *Sukka*, zum Wohnen in der Laubhütte, und zum *Lulav* (Feststrauß) an Sukkot, zum *Schofar* (Widderhorn) an Rosch Haschana und auch nicht zu den *Tefillin* (Gebetsriemen) (Kidduschin 34a; Berachot 20a-b).

Die Frage, ob Frauen zu den *Tefillin* verpflichtet sind, wird im Babylonischen Talmud eingehend diskutiert. Als Beispiel wird Michal, die Tochter König Sauls genannt, die Tefillin legte, ohne dass die Weisen es ihr wehrten (Eruwin 96b). Nach dem Jerusalemer Talmud habe man es ihr aber verboten (Berachot 2.3.,4c).

Auch zu den *Zizit* (Schaufäden) sind Frauen nicht verpflichtet (Kidduschin 34a), und auch darüber wird diskutiert. Dabei wird von R. Jehuda erzählt, er habe seiner Frau Zizit in die Schürze geknüpft (Menachot 43a).

Frauen können als *Mohel* wirken, d.h. beschneiden (Awoda Sara 27a) und als *Schochet*, d.h. schächten (Chullin 2a).

Unter den sieben Personen, die am Schabbat zur *Vorlesung aus der Tora* aufgerufen werden, können auch Frauen figurieren. Die Stellen darüber im Babylonischen Talmud und in der Tosefta weichen voneinander ab. So heisst es im Babylonischen Talmud: «Die Rabbanan lehrten: Jeder ist zu den sieben zugelassen, auch ein Minderjähriger und auch eine Frau. Doch sagten die Weisen, eine Frau dürfe vor der Gemeinde aus der Tora nicht vorlesen im Hinblick auf die Würde der Gemeinde» (Megilla 23a). Dies widerspiegelt die babylonische Praxis, die Tora durch einen offiziellen Vorleser lesen zu lassen. Es wird abgeraten, eine Frau zur Vorleserin zu bestimmen «im Hinblick auf die Würde der Gemeinde» — was auch immer das heissen mag. Die Tosefta bringt eine ältere Version des Textes, hinter der die ältere Praxis in Palästina steht, dass jede(r) zur Tora Aufgerufene selbst daraus vorliest. Die Stelle lautet: «Jeder ist zu den sieben zugelassen, auch ein Minderjähriger, auch eine Frau. Man soll aber keine Frau bringen um öffentlich vorzulesen» (Megilla 3). Offenbar will die Tosefta sagen, dass eine in der Synagoge anwesende Frau, die aus der Tora vorzulesen versteht, dies tun kann — falls man aber jemanden von draussen hereinholen muss, dies keine Frau sein soll. Talmud und Tosefta zeigen jedenfalls, dass eine Frau zur Tora aufgerufen werden kann, auch wenn sie dem Mann dabei nicht gleichgestellt ist³³. Dies ist offenbar auch einer *Nidda* (Menstruierenden) gestattet, denn «die Tora nimmt keine Unreinheit an» (Berachot 22a).

Für den öffentlichen Gottesdienst, der bevorzugten Form des Gebets (Berachot 6a, 8a; Awoda Sara 4b), können offenbar auch Frauen zum *Minjan* (Mindestzahl von zehn Personen) gezählt werden; der Talmud spricht jedenfalls nie von zehn *Männern* (Berachot 21b; Megilla 4.3; 23b)³⁴. Die Teilnahme von Frauen am Gottesdienst scheint häufig gewesen zu sein und wurde als Verdienst angesehen (Awoda Sara 38a-b; Sota 22a, 38a). Von einer räumlichen Trennung während des Gottesdienstes spricht keine der schriftlichen Quellen, und bei den ausgegrabenen antiken Synagogen ist keine Evidenz für Frauengalerien oder für abgesonderte Gebetsräume für Frauen vorhanden³⁵. Der Talmud spricht nur von einer Absonderung von Aussätzigen (Negaim 13.12). Eine temporäre Abtrennung von Frauen erwähnt er nur für das Fest des Wasserschöpfens, das im zweiten Tempel an Sukkot im Frauenvorhof stattfand und bei dem Wein getrunken wurde und eine ausgelassene Stimmung herrschte, um die Frauen vor den Belästigungen der Männer zu schützen (Middot 2.5; Sukka 51b-52a). Im 5. Jahrhundert werden bei Festlichkeiten, bei denen es zu solchen Ausschreitungen kommen kann, Männer und Frauen durch Töpfe oder Binsen getrennt (Kidduschin 81a).

Zu heftigen Diskussionen Anlass gibt die Frage, ob ein Vater verpflichtet sei, seine Tochter *Tora zu lehren*. Während Ben Asai dies bejaht, findet R. Elieser: «Wenn jemand seine Tochter Tora lehrt, ist es als ob er sie Ausschweifung lehre» (Sota 21b). Die Tosefta schlägt eine Zwischenposition vor: Frauen sind nicht zum Torastudium verpflichtet, man darf sie aber nicht davon abhalten. Die Diskussion der Amoräer (Talmudlehrer) widerspiegelt nur diese Zwischenposition (Kidduschin 29b)³⁶. Die Frau verliert damit ihr Recht auf gleiche Bildung wie der Mann. Es gibt aber dennoch Gesetzeslehrerinnen wie Imma Schalom, die Schwester R. Gamaliels II., und Beruria, die Frau R. Meirs, die durchaus respektiert werden. Frauen geben an den babylonischen Akademien Bibelunterricht³⁷. Sie bleiben aber Ausnahmen. Eine ähnliche Kontroverse über die Notwendigkeit von Frauenbildung spielt sich in Griechenland seit dem 5. Jh. v. ab: während sich in Athen die Mädchenbildung ausbreitet, die Epikuräer Frauen als Schülerinnen und Lehrerinnen favorisieren, die Stoa den Gleichheitsgrundsatz der Geschlechter aufstellt und mit weiblicher Anhängerschaft rechnet, wenden sich Plato und Aristoteles gegen eine zu grosse Freiheit der Frau. Aristoteles stellt die «wissenschaftliche» Theorie von der naturgegebenen physischen, geistigen und seelischen Unterlegenheit der Frau auf (z.B. Politik 1254b 13; 1259b 34; 1277b 20). Der Hellenismus setzt sich zwar für die Bildung der Frau ein, gibt ihrer Tätigkeit in Haus und Familie aber Priorität. Gebildet ist, wie auch im Rom der Kaiserzeit, nur eine Minderheit von Frauen der Oberschicht³⁸. Im *Christentum*, das anfangs vor allem viele Frauen, davon viele aus der Oberschicht anzieht, finden wir, trotz Lehrverbot für Frauen im NT (1 Tm. 2.12-14), und späteren Autoren bis ins 3. Jh. Frauen als Lehrautoritäten und auch in kirchlichen Ämtern. Mit der Institutionalisierung der Kirche im römischen Reich wird die theologische Diskussion für Frauen, die an der Ausbreitung des Christentums massgeblich beteiligt waren und besonders viele Märtyrerinnen stellten, gesperrt, und sie werden von den Ämtern ausgeschlossen³⁹. Das Judentum zieht parallel zum Christentum und zu gnostischen Bewegungen viele Frauen an. Besonders Frauen setzen sich für die Ausbreitung des Judentums ein und sind in zahlreichen jüdischen Gemeinden in der Überzahl⁴⁰. Seit der Zurückdrängung des Einflusses der Frauen im Gemeindeleben der christlichen Kirche vom 2. Jh. an, wechseln christliche Frauen wie zu nichtorthodoxen Gemeinden⁴¹ so auch zum Judentum über, wo Frauen bis ins 6. Jh. inschriftlich nachweisbar (wenn auch als Ausnahmen) *Ämter in der Synagoge* innehaben⁴².

Während in der Bibel *frauenfeindliche Äusserungen* und solche über die grundsätzliche Inferiorität des Weiblichen fehlen, finden sich solche seit dem 8. Jh. v. bei den antiken griechischen und römischen Autoren, von wo sie vom Christentum übernommen werden, das sie mit Beispielen aus der Bibel kombiniert. Im Judentum beginnen solche Äusserungen in den Apokryphen und

sind zahlreich in der rabbinischen Literatur, wo ihnen aber ebensoviele frau-nefreundliche Äusserungen gegenüberstehen⁴³.

3. Der Status der jüdischen Frau im Mittelalter

Familienrecht

Im Mittelalter entwickelt sich die Stellung der jüdischen Frau in islamischer und christlicher Umwelt unterschiedlich. So werden in der 2. Hälfte des 13. Jhs. die jüdischen Mädchen im wieder christlich gewordenen Teil Spaniens dafür gerühmt, dass sie ohne Widerspruch den ihnen vom Vater ausgewählten Mann heiraten, im Gegensatz zu den christlichen Mädchen⁴⁴. Dies entspricht der islamischen Praxis, wo das Einverständnis des Mädchens zwar proforma eingeholt wird, dieses Einverständnis aber auch aus ihrem Schweigen geschlossen wird⁴⁵. Bei der christlichen Ehe dagegen kommt es primär auf den Konsens der Ehepartner an.

Der Trend zur *Monogamie* hält nicht überall an. In Babylonien, Spanien und Nordafrika besteht, unter arabischem Einfluss, eine Tendenz zur Polygamie. Doch kann die Frau durch eine Klausel in der Ketuba die Monogamie des Mannes verlangen, was auch vom Islam übernommen wird. In Deutschland und Frankreich setzen die Frauen im 12. Jh. die Monogamie durch. Die Polygamie wird in einem *R. Gerschom von Mainz (10. / 11. Jh.)* zugeschriebenen Bann verboten und Bigamie nur noch erlaubt, wenn eine Frau nach zehnjähriger Ehe kinderlos bleibt. Diese Entwicklung steht unter dem Einfluss der christlichen Umwelt, wo nach einem langen Kampf gegen die Polygamie die Kirche im 10. Jh. die Monogamie durchsetzt (wobei das Konkubinat, auch von Priestern, noch häufig ist) und im 12. Jh. die Ehe zum Sakrament erklärt. Seit dem 13. Jh. kann ein verheirateter jüdischer Mann keine Leviratsehe mehr eingehen und erhält die Hälfte des Erbes seines verstorbenen Bruders dafür, dass er an dessen Witwe die Chaliza-Zeremonie vornimmt, damit sie wieder heiraten kann. Die Juden der Provence, Spaniens und Italiens kennen noch bis zum Ende des 13. Jhs. die Bigamie⁴⁶.

Jüdische Frauen im islamischen wie im christlichen Kulturbereich streben die *finanzielle Unabhängigkeit* von ihrem Ehemann an, was teilweise mit ihrer zunehmenden Berufstätigkeit zusammenhängt. Im islamischen Raum widersetzen sie sich, ihre Einkünfte in den Haushalt fließen zu lassen und bekämpfen das Recht des Ehemannes, ihre Mitgift zu verwalten⁴⁷. In Deutschland und Frankreich sind viele christliche und jüdische Frauen in den Städten berufstätig und können selbständig Geschäfte tätigen und vor Gericht erscheinen⁴⁸. Da sie Handelserfahrung besitzen, können nun jüdische Frauen im islamischen wie im christlichen Raum (hier wie die christlichen Frauen)

vom Gericht zum *Vormund* für ihre minderjährigen Kinder und zur Verwaltung von deren Vermögen bestimmt werden⁴⁹.

Maimonides erlaubt dem Ehemann, wie das islamische Recht, seine Frau zu schlagen (Mischne Tora, Hilchot Ischut 21.3,10)⁵⁰. Auch das Christentum erlaubt dies, wenn die Frau ihrem Mann nicht gehorcht, und es wird häufig praktiziert⁵¹. Die Rabbinen in Deutschland und Frankreich dagegen verbieten es, und die Strafe dafür reicht von einer Geldstrafe für den Mann bis an die Grenze seines Vermögens im 9. und 10. Jh. über die Trennung von der Frau mit Unterstützungspflicht im 12. Jh. bis zur Durchsetzung der Scheidung durch das Gericht im 15. Jh., einer Regelung, die in den Schulchan Aruch eingeht (Ewen ha-Eser 154.3)⁵².

Im *Scheidungsrecht* verbessert sich die Stellung der Frau weiter. Heiratskontrakte des 10. und 11. Jhs. aus der Kairoer Geniza geben der Frau das Recht, sich auch ohne Angabe von Gründen vom Mann scheiden zu lassen, wobei sie die Morgengabe, die Ketuba, verliert. Auch Maimonides legt fest, dass sich eine Frau aus subjektiven Gründen scheiden lassen kann (Mischne Tora, Hilchot Ischut 14.8)⁵³ — im Gegensatz zum islamischen Recht, wo nur den Mann die Frau verstossen kann und ihm dies immer mehr erleichtert wird⁵⁴. Maimonides verschlechtert aber auch die Stellung der Frau, indem er eines der Scheidungshindernisse des Talmud streicht: wenn die Frau psychisch erkrankt, muss ihr Mann nicht mehr für sie sorgen, sondern kann sich von ihr scheiden lassen, wenn sie wieder gesund ist, und inzwischen eine andere Frau nehmen. Auch muss er sie weder ernähren, noch aus Gefangenschaft loskaufen, noch sie heilen lassen (Mischne Tora, Hilchot Geruschin 10.23)⁵⁵. Während Maimonides weiter den Grundsatz betont, dass sich ein Mann mit oder ohne Einwilligung seiner Frau scheiden lassen kann (Mischne Tora, Hilchot Geruschin 1.2), setzt R. Gerschom von Mainz im 11. Jh. das Recht des Ehemannes ausser Kraft, sich ohne Zustimmung seiner Frau scheiden zu lassen. Im 13. Jh. braucht es zudem noch die Einwilligung von drei Gemeinden zu einer Scheidung, eine Regelung, die im selben Jh. auch in Spanien wirksam wird. Diese Regelung ist offenbar unter christlichem Einfluss entstanden und entspricht dem kirchlichen Scheidungsrecht im beginnenden 10. Jh., als eine Scheidung bei gegenseitigem Einverständnis noch möglich war und von einem Diözesengericht ausgesprochen werden musste. Ab der 2. Hälfte des 11. Jhs. verbietet die Kirche die Scheidung⁵⁶.

Dass alle Familienangelegenheiten vor die Gemeinde gebracht werden müssen, entschärft das Problem der *Aguna* (Ehefrau eines Verschollenen). Im 12. Jh. legen die Rabbinen fest, dass kein Mann seine Frau ohne Erlaubnis der Gemeinde verlassen dürfe und dies nur für 18 Monate. Er muss ihr eine bedingte Scheidung aushändigen und während seiner Abwesenheit finanziell für sie sorgen⁵⁷. Will ein Mann seiner scheidungswilligen Frau keinen Get ge-

ben, kann das Gericht eine geheim vor zwei Zeugen geschlossene Ehe für ungültig erklären oder eine öffentlich geschlossene annullieren⁵⁸.

Im *Erbrecht* tritt für die Witwe eine Verbesserung ein, indem ihr Mann ihr (wie im Islam) durch Verfügung einen Teil seines Besitzes vererben kann⁵⁹. Von Toledo geht im 13. Jh. eine weitherum befolgte Anordnung aus, dass die Witwe mit den Kindern erbt und das Erbe verwalten kann. Die christliche Frau wird im Hochmittelalter in den Städten Mitteleuropas dem Mann im Erbrecht gleichgestellt⁶⁰.

Gottesdienst und Gebotserfüllung

Alle bedeutenden Rabbinen erlauben den Frauen, diejenigen Gebote, zu denen sie nicht verpflichtet sind, auszuüben — mit Ausnahme von Raschi im 11. Jh., der ihnen die Ausübung verbietet. Die sephardischen Rabbinen opponieren nur dagegen, dass die Frauen dabei die *Beracha*, den Segenspruch, sagen⁶¹. Wie steht es nun aber konkret mit der Ausübung der einzelnen Gebote?

Während der Talmud nur die vornehmen Frauen verpflichtet, am *Sederabend anzulehnen*, betrachten sich in Deutschland und Frankreich im 13. Jh. alle Frauen als vornehm und lehnen alle an (Mordechai, Pesachim 108)⁶².

Der Maharil (Rabbi Jakob ben Josef Halevi Mölln 14. / 15. Jh., Worms) berichtet von einer Rebezin (Rabbinersfrau) Bruna, die darauf beharrte, ständig einen Tallit katan zu tragen, um das Gebot von *Zizit* (Schau-fäden) zu erfüllen, obwohl er versucht, sie davon abzuhalten⁶³. Mosche Isserles schreibt im Kommentar zum Schulchan Aruch (16. Jh.), Frauen dürften *Zizit* tragen; wenn sie es aber tun sehe es aus, als ob sie besonders stolz auf ihre Frömmigkeit seien (Orach Chajim 17.2)⁶⁴.

Josef Karo (16. Jh.), der Autor des Schulchan Aruch, verbietet im Bet Josef (im Gegensatz zum Schulchan Aruch), den Frauen *Tefillin* (Gebetsriemen) zu legen, da sie es nicht verstünden, sich rein zu halten. Dies wird von Isserles in seinen Kommentar zum Schulchan Aruch übernommen (Orach Chajim 38.3)⁶⁵.

Maimonides verbietet es Frauen, *aus der Tora vorzulesen* (Mischne Tora, Hilchot Tefillin 12.16) «im Hinblick auf die Würde der Gemeinde», was in der Interpretation des Ritba (Jomtow ben Abraham, Spanien 13. / 14. Jh.) heissen soll, dass Frauen dadurch Männern beschämen würden, die dies nicht können. In Deutschland und Frankreich scheinen bis zum 13. Jh. Frauen tatsächlich zur Tora aufgerufen zu werden, wohl weil sie darauf beharren. Es gibt aber keine einheitliche Praxis. Der erste, der vom Min-

hag, dem Brauch, spricht, Frauen nicht aufzurufen, ist Joschua Falk (16./17.Jh., Lublin)⁶⁶.

Die Gebote von *Nidda* (Menstruierende) werden weiter verschärft. Der Sohar bezeichnet dies als die stärkste Unreinheit der Welt (Parschat Schemot), und nach Nachmanides (13.Jh.) vergiftet eine menstruierende Frau die Luft (zu Lv.12.14)⁶⁷. Maimonides im 12.Jh. legt allerdings fest, dass alle Unreinen eine Torarolle berühren und aus ihr lesen dürfen, da die Tora keine Unreinheit annimmt (nach Berachot 22a). Nach dem Schulchan Aruch «dürfen alle Unreinen aus der Tora lesen, das Schema sagen und beten». Isserles in seinem Kommentar dazu schreibt aber: «Einige haben geschrieben, eine menstruierende Frau dürfe nicht in die Synagoge gehen oder beten oder den Namen Gottes nennen oder eine Torarolle berühren (Hagaot Maimuniot, 14.Jh.), andere sagen, dies ist ihr alles erlaubt, und dies ist die Halacha (Raschi, Hilchot Nidda). Trotzdem folgt der Minhag (Brauch) in diesen Ländern der ersten Ansicht»⁶⁸.

Die Diskussion, ob Frauen zum *Minjan* (Mindestzahl von zehn Personen) zu zählen seien oder nicht, ist seit dem frühen Mittelalter im Gang. R. Simcha von Speyer (12./13.Jh.) vertritt die Ansicht, Frauen könnten zum Minjan gezählt werden, und er erlaubt seiner Frau, den Minjan fürs Tischgebet zu ergänzen (Mordechai, Berachot 21b.173; 45b). Der Schulchan Aruch verbietet es, Frauen zum Minjan zu zählen (Orach Chajim 55.4)⁶⁹.

Josef Kaspi (13./14.Jh.) verlangt, man solle eine Tochter daran hindern, für ihren Vater *Kaddisch* zu sagen, obwohl es ihr erlaubt sei⁷⁰. Dies tut im 17.Jh. ebenfalls Jair Chaim Bacharach, der berichtet, in Amsterdam habe eine Tochter für ihren ohne Sohn verstorbenen Vater Kaddisch gesagt (Chawat Jair 222). Im 18.Jh. empfehlen Jakob Reischer und Jakob Emden, eine Tochter solle Kaddisch zuhause sagen, während Jecheskel Katzenellenbogen es verbietet, dass eine Tochter in der Synagoge Kaddisch sagt⁷¹.

Während noch der Schulchan Aruch den Frauen erlaubt, als *Schochet* (Schächter) zu wirken, und in Italien Schochetzertifikate von Frauen erhalten sind, schreibt Isserles in seinem Kommentar: «Einige sagen, Frauen sollen nicht schächten, und dies ist die Regel geworden» (Jore Dea 1)⁷².

Im Spätmittelalter gibt es verschiedene Ansichten sogar über die Ausübung eines derjenigen Gebote durch Frauen, zu dem sie verpflichtet sind: das öffentliche Vorlesen der *Megillat Esther* (Schulchan Aruch, Orach Chajim 689), sodass Isserles vorsichtig darauf hinweist, dass Frauen zum Minjan für die Lektüre der Megilla gezählt werden dürfen (Orach Chajim 690.18)⁷³.

Der Schulchan Aruch fordert andererseits die Frauen auf, das tägliche *Schema* (Höre Israel) zu sagen, zu dem sie nicht verpflichtet sind⁷⁴.

Eine Absonderung der Frauen von den Männern während des Gottesdienstes findet sich zuerst unter islamischem Einfluss im 11. Jh. Der klassische Islam sieht es nicht gern, wenn Frauen am Gottesdienst teilnehmen und verbannt sie aus der Moschee. Dies führt bei Christen und Juden im islamischen Raum zu einer Absonderung der Frauen im Gottesdienst und zum Bau von Frauengalerien in Synagogen und Kirchen⁷⁵. In Deutschland und Frankreich sitzen Männer und Frauen, zwar offenbar getrennt, länger im selben Raum. So berichtet um 1200 Elieser ben Joel ha-Levi aus Bonn, dass am Schabbat vor der Predigt Vorhänge zwischen den Männer- und Frauensitzen gezogen würden. Später beginnt man getrennte Räume für Frauen an bestehende Synagogen anzubauen, so 1212/13 in Worms. In diesen Frauensynagogen haben die Frauen ihre eigenen Vorsängerinnen. Gegen Ende des Mittelalters wird die Abgrenzung immer strenger⁷⁶.

Das Bildungsgefälle zwischen Männern und Frauen vertieft sich, da die Rabbinen immer mehr zur extremen Position R. Eliesers tendieren, Frauen am Toralernen zu hindern. Maimonides z.B. hält, unter dem Einfluss von Aristoteles, Frauen für denkschwach⁷⁷. Josef Karo verlangt allerdings, dass Frauen diejenigen Gebote studieren, die sie betreffen (Bet Josef, Orach Chajim 47)⁷⁸. Im allgemeinen erhalten Frauen aber nur eine rein praktische Ausbildung im Hinblick auf ihre Berufstätigkeit als Kauffrau, Geldverleiherin oder Ärztin, den hauptsächlichsten von Frauen ausgeübten Berufen⁷⁹. Es gibt jedoch Ausnahmen. So kommt es vor, dass ein Gelehrter, der keinen Sohn hat, seine Tochter lehrt, wie im islamischen Raum Samuel ben Eli, von 1164-1193 Gaon der jüdischen Akademie von Bagdad, dessen Tochter seine Schüler in Bibel und Talmud unterrichtet — durch ein Fenster, um nicht gesehen zu werden. Es gibt auch muslimische gelehrte Frauen⁸⁰. In Deutschland und Frankreich werden jüdische Frauen nicht daran gehindert, aus eigenem Antrieb zu lernen (Maharil, Responsa, Cremona 1556, 199). Gelehrte Frauen sind z.B. die Töchter Raschis, Dulcie, die Tochter Eliesers von Worms, die öffentlich am Schabbat predigt und 1213/14 das Martyrium erleidet; ferner Miriam Spira (geboren 1350), die in einer Jeschiwa hinter einem Vorhang unterrichtet⁸¹ — ähnlich wie die Christin Novella, Tochter des Bologneser Juristen Giovanni Andreae (1275-1347), die anstelle ihres Vaters Vorlesungen hält — wegen ihrer Schönheit ebenfalls hinter einem Vorhang⁸².

Mystikerinnen hat das Judentum, im Gegensatz zu Islam und Christentum nicht hervorgebracht⁸³, wohl weil Mystik im Judentum der Antike und des Mittelalters ein esoterisches, nur in gewissen Gelehrtenkreisen verbreitetes Wissen war.

Obwohl Maimonides das Übertragen von *Gemeindeämtern* an Frauen verbietet (Mischne Tora, Melachim 1.5), wird ihnen in Deutschland und

Frankreich die Verwaltung der Gemeindefinanzen übertragen, da sie durch ihre Berufstätigkeit Erfahrung in Finanzfragen haben⁸⁴.

Gesamthaft betrachtet können wir also im Mittelalter im islamischen Raum eine Verschlechterung der Stellung der jüdischen Frau feststellen, vor allem im öffentlichen Bereich, die sich in der Kodifizierung der Halacha durch Maimonides niederschlägt — offenbar unter islamischem Einfluss. Möglicherweise war Maimonides, der aus dem strengeren muslimischen Westen kam, im kosmopolitischen Kairo schockiert über die Freiheiten, die sich die dortigen jüdischen Frauen nahmen, und auferlegte ihnen deshalb rechtliche Restriktionen⁸⁵.

Im aschkenasischen Raum verbessert sich der Status der jüdischen Frau bis ins beginnende Spätmittelalter, wobei sich die Frauen offenbar für ihre Rechte einsetzen. Im Spätmittelalter verlieren sie aber vor allem im gottesdienstlichen Bereich Rechte, was im 16. Jh. in die Kodifizierung der Halacha durch Moses Isserles Kommentar zum Schulchan Aruch eingeht. Diese Entwicklung verläuft analog zum Wandel im Status der christlichen Frau. Die religiös aktiven jüdischen Frauen, die fakultative Gebote unbedingt auf sich nehmen wollen und öffentlich lehren und predigen, leben in einer Zeit, wo im Zug der Kirchenreform des 11. und 12. Jahrhunderts eine Frömmigkeitsbewegung das christliche Europa und insbesondere auch die Frauen ergreift. Es gibt Predigerinnen und Mystikerinnen wie die Gelehrte Hildegard von Bingen, die am Anfang der grossen Zeit der christlichen Frauenmystik steht. Viele Frauen laufen aber auch zu den Ketzerbewegungen über, da sie dort priesterliche Funktionen ausüben dürfen, die ihnen die Kirche verweigert. Diese Intensivierung der Frauenfrömmigkeit hängt eng zusammen mit der wachsenden Selbständigkeit der Frauen im 12. und 13. Jh. und ihrer höheren Einschätzung, die im Christentum u. a. in der Marienverehrung und im höfischen Minnedienst ihren Ausdruck findet. Im 13. Jh. wird dieser Aufbruch der Frauen von der Kirche aber zurückgedrängt und alle Frauenklöster in kontemplative Klöster mit strenger Klausur verwandelt. Daneben leben aber in den Städten viele religiöse Frauen als Beginen ohne feste Ordensregeln. Ebenfalls im 13. Jh. beginnt durch das Aufkommen der Universitäten, von denen Frauen ausgeschlossen sind, ihre Diskriminierung im Bildungsbereich⁸⁶. Im Spätmittelalter verflacht die religiöse Frauenbewegung. Die vor allem aus antiken Quellen gespiesene Frauenfeindschaft nimmt seit dem Ende des 13. Jhs. wieder zu. Sie findet sich gleichermassen in christlichen wie in jüdischen Texten. Die *Kabbala* neigt zur Dämonisierung des Weiblichen im Kosmos⁸⁷. Als in der 2. Hälfte des 14. Jhs. mit seiner Klimaverschlechterung und den grossen Pestepidemien die sozialen Zustände immer unstabiler werden, sucht man nach Sündenböcken dafür. Man findet sie u. a. in den Juden und in den Frauen der unteren sozialen Schichten, die als Bewahrerinnen alter Volkskultur in diesen unsicheren Zeiten vermehrt zu

magischen Praktiken Zuflucht nehmen. Es entsteht parallel zu den grossen Judenverfolgungen eine an Hysterie grenzende Frauenfeindschaft, die zu einer Inflation von Hexenprozessen führt. Dies vor allem seit die Kirche am Ende des 15. Jhs. die Vorstellung übernimmt, Hexen stünden mit dem Satan im Bund — damit Hexen den Ketzern gleichstellt und sie der Inquisition überliefert⁸⁸. Dass diese Verschlechterung der Stellung der christlichen Frau im Spätmittelalter die Stellung der jüdischen Frau beeinflusst, ist offensichtlich, und es ist ihr Unglück, dass Isserles Kommentar zum Schulchan Aruch gerade im 16. Jh. auf dem Höhepunkt der Frauenfeindschaft und der Hexenverfolgungen die für den aschkenasischen Raum gültige Halacha kodifiziert.

4. Der Status der jüdischen Frau in der Neuzeit

Mit der Emanzipation der Juden im 18. Jh. endet das jüdische Mittelalter in Europa. Gleichzeitig verliert das jüdische Recht einen Teil seiner Wirksamkeit. Das Judentum spaltet sich in verschiedene Richtungen, in denen die Rechtsentwicklung, auch was die Stellung der Frau betrifft, unterschiedlich verläuft.

Das grösste im orthodoxen Judentum ungelöste Problem betrifft die *Aguna*, deren Mann sich weigert, einen Get auszustellen. Das Problem hat sich gegenüber dem Mittelalter verschärft, da die rabbinischen Gerichte nicht mehr die Macht haben, eine Scheidung durchzusetzen⁸⁹. Das konservative Judentum hat das Problem dadurch gelöst, dass der Mann der Frau vor der Hochzeit zusichert, dass, falls er ihr keinen Get ausstellt, die Ehe 6 Monate nach einer zivilen Scheidung für nichtig erklärt wird⁹⁰. Das Reformjudentum der USA überträgt die Scheidung den zivilen Gerichten, wenn sie dem Geist des Judentums konform handeln⁹¹. In Grossbritannien kann das rabbinische Gericht anstelle des Mannes der Frau einen Get ausstellen.

Im Reformjudentum kann auch das Kind eines jüdischen Vaters, falls es in jüdischer Atmosphäre aufwächst, Jude sein und nicht nur das Kind einer jüdischen Mutter.

Im gottesdienstlichen Bereich wird an der Wende vom 19. zum 20. Jh. in der Orthodoxie den Frauen die Ausübung weiterer Gebote verboten, so durch Jechiel Epstein im Aruch Haschulchan das Tragen des Tallit mit *Zizit* (Orach Chajim 17)⁹². Nach Chaim Ch. Medini soll eine Tochter nicht *Kaddisch* sagen (Sede Chemed 160)⁹³. Nach Baruch Halevi Epstein (1860-1942, Russland) dürfen Frauen zwar als *Mohel* wirken, dies ist aber in seiner Gegend nicht die Praxis (Tora Temima)⁹⁴.

Frauen werden aber auch zu weiteren Geboten verpflichtet, so vom Chafez Chajim (Israel Meir Hacoheh) zum täglichen *Schema* (Mischna Berura 106.4) und vom Aruch Haschulchan zu allen drei täglichen Gebetszeiten (Orach Chajim 106.7)⁹⁵. Frauen werden heute praktisch überall zum *Schofarhören* verpflichtet, und man geht sogar mit dem Schofar zu ihnen nach Hause, um ihnen die Erfüllung dieser Mizwa zu ermöglichen⁹⁶. Die Gesetze von *Nidda* werden weiter verschärft⁹⁷.

Im Bereich der Frauenbildung hat es sich verhängnisvoll ausgewirkt, dass u.a. der Gaon von Wilna im 18. Jh. den Frauen sogar das selbständige Lernen der mündlichen Lehre verbot (Orach Chajim 47.18) und David Halevi den Männern, ihnen die Schwierigkeiten der Tora zu erklären (Jore Dea 246.4)⁹⁸. Die Mädchen werden in weltliche Schulen geschickt, statt zuhause wenigstens ein gewisses jüdisches Wissen zu erhalten. So bricht der jüdische Traditionsfaden ab. Um dem entgegenzuwirken gründet im Jahr 1918 Sarah Schenirer mit dem Segen des Belzer Rebbe die erste *Bet Jakob-Schule*. Sie erhält Unterstützung gegen ihre Kritiker durch den Chafez Chajim, der es angesichts der Zeitumstände als Mizwa (Gebot) ansieht, jungen Mädchen die Grundlagen des Judentums beizubringen⁹⁹.

Das Reformjudentum forderte 1846 an seiner Breslauer Konferenz die religiöse Gleichstellung von Männern und Frauen. Mädchen erhalten dieselbe religiöse Bildung wie Knaben. *Weibliche Rabbiner* gibt es aber erst seit 1972, nachdem die erste Frau in den 30er Jahren ordiniert wurde. Auch die Konservativen gewähren Frauen dieselben Bildungschancen wie den Männern und ordinieren seit 1984 Rabbinerinnen. Seit kurzem können auch in der modernen Orthodoxie Frauen, damit sie nicht zum Reform- oder Konservativen Judentum überlaufen, in einigen Jeschiwot der USA und Israels dieselbe religiöse Bildung erwerben wie Männer, und die Forderung nach weiblichen Rabbinern wird auch hier erhoben.

Im Reform- und Konservativen Judentum sitzen während des Gottesdienstes die Frauen nicht mehr von den Männern abgesondert. Frauen können zum Minjan gezählt werden, einen Tallit tragen und zur Tora aufgerufen werden. Frauen amtieren als Kantorinnen. Dies ist aber noch nicht in allen Gemeinden verwirklicht. Dieses Ziel streben nun auch Feministinnen der modernen Orthodoxie an. Als Zwischenlösung üben sie in Frauen-Minjanim alle liturgischen Funktionen aus, tragen den Tallit und legen Tefillin.

Reform- und Konservatives Judentum haben analog zur Bar Mizwa die Bat Mizwa — Zeremonie eingeführt, um die religiöse Volljährigkeit auch der Mädchen zu markieren, was in modifizierter Form von vielen orthodoxen Gemeinden übernommen wurde.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich der Status der jüdischen Frau im Lauf der Geschichte stets gewandelt hat, im allgemeinen dem Zeitgeist folgend. Um eine Verbesserung ihrer Stellung zu erreichen, haben sich Frauen immer wieder selbst eingesetzt, und ihre Wünsche wurden von den rabbinischen Autoritäten wenigstens teilweise erhört. Zum Nachteil gereicht es den Frauen, dass sie selbst keine Entscheidungsgewalt haben und dass die Kodifizierungen der Halacha an Orten und zu Zeiten stattfand, die Frauen ungünstig gesinnt waren. Als Folge davon ist der heutige Status der Frau in der Orthodoxie unserer auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau hin tendierenden Zeit unangemessen. Moderne orthodoxe Frauen fordern denn auch, zusammen mit den sie unterstützenden Rabbinern, eine Änderung ihres Status — im Bewusstsein, dass solche Änderungen stets stattgefunden haben¹⁰⁰. Diese Verbesserung des Status der jüdischen Frau im Hinblick auf ihre Gleichstellung mit dem Mann haben Reform- und Konservatives Judentum bereits weitgehend verwirklicht.

ANMERKUNGEN

1. J.B. Segal, *The Jewish Attitude towards Women*, in: *Journal of Jewish Studies* 30(1979) S. 122. — Blu Greenberg, *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia 1981, S. 59.
2. Yair Zakovitch, *The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce*, in: *The Jewish Law Annual (JLA)* 4 (1981) S. 34f.
3. Daniela Piattelli, *The Marriage Contract and Bill of Divorce in Ancient Hebrew Law*, in: *JLA (Anm. 2)*, S. 76.
4. Zakovitch (Anm. 2), S. 46.
5. E. Lipiński, *The Wife's Right of Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition*, in: *JLA (Anm. 2)*, S. 10-20.
6. *Aegyptischen Einfluss nimmt an: Reuven Yaron, Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*, Oxford 1961, S. 53. — Lipiński (Anm. 5), S. 21-23, sieht im Gegenteil darin das Fortführen einer westsemitischen Tradition.
7. Ze'ev W. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages (= Scripta Judaica 6)*, Oxford 1966, S. 2-4.
8. Segal (Anm. 1), S. 128. — Bernadette J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue (= Brown Judaic Studies 36)*, S. 84f.
9. Segal (Anm. 1), S. 129. — Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Bd. 3, Berkeley — Los Angeles — London 1978, S. 320f.
10. Solomon B. Freehof, *Reform Jewish Practice and its Rabbinic Background*, Cincinnati 1944, S. 53f.

11. Klaus Thraede, Frau, in: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1969), Sp. 201, 215f.
12. Segal (Anm. 1), S. 128, Anm. 43.
13. Segal (Anm. 1), S. 121. — Greenberg (Anm. 1), S. 60. — Jacob Neusner, A History of the Mishnaic Law of Women, 5: The Mishnaic System of Women (= Studies in Judaism in Late Antiquity 33), Leiden 1980, S. 264.
14. Thraede (Anm. 11), Sp. 199, 212, 222.
15. Piattelli (Anm. 3), S. 75f. — Thraede (Anm. 11), Sp. 199.
16. Greenberg (Anm. 1), S. 61, 129f. — Jacob Neusner, From Scripture to Mishnah. The Origins of Mishnah's Division of Women, in: Journal of Jewish Studies 30 (1979) S. 147.
17. Neusner (Anm. 13), S. 265.
18. Thraede (Anm. 11), Sp. 211.
19. Brooten (Anm. 8), S. 141-144.
20. Solomon B. Freehof, Reform Responsa for our Time, Cincinnati 1977, S. 218.
21. Julius Preuss, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, Nachdruck: New York 1971, S. 479f. — Greenberg (Anm. 1), S. 149. — Pnina Navé Levinson, Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt 1982, S. 67.
22. Piattelli (Anm. 3), S. 75.
23. Mordechai Akiva Friedman, Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Geniza Study, Bd. 1, Tel Aviv, New York 1980, S. 316-320.
24. Alfredo Mordechai Rabello, Divorce of Jews in the Roman Empire, in: JLA (Anm. 2), S. 79-82.
25. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, 15.7.10. — Vgl. Rabello (Anm. 23), S. 92f.
26. Falk (Anm. 7), S. 3-6. — Joseph Herman Hertz, Pentateuch und Haftarat mit Kommentar, Berlin 1937-38, Nachdruck: Zürich 1984, Bd. 5, S. 314.
27. Falk (Anm. 7), S. 6-11.
28. Greenberg (Anm. 1), S. 66, 113-115.
29. Thraede (Anm. 11), Sp. 199, 248.
30. Brooten (Anm. 8), S. 54f., 149.
31. Saul Berman, The Status of Women in Halakhic Judaism, in: Elizabeth Koltun, The Jewish Woman. New Perspectives, New York 1976, S. 118-122, 127 Anm. 12, 13.
32. Greenberg (Anm. 1), S. 79f., 62.
33. Aaron H. Blumenthal, An Aliyah for Women, in: Seymour Siegel ... (Hgg.), Conservative Judaism and Jewish Law, New York 1977, S. 266-271.
34. Philipp Sigal, Women in a Prayer Quorum, in: Siegel (Anm. 33), S. 290 Anm. 9.
35. Brooten (Anm. 8), S. 103-138.
36. Berman (Anm. 31), S. 119f., 127 Anm. 17-128 Anm. 21.
37. Pnina Navé, Die jüdische Frau: Dulderin oder Partnerin?, in: Willehad P. Eckert (Hg.), Frau im Judentum, Emuna 10 (1975) Supplementheft 1, S. 27. — Navé Levinson (Anm. 21), S. 65.
38. Thraede (Anm. 11), Sp. 201-203, 208-210, 222. — Joseph R. Strayer, Antifeminism, in: Dictionary of the Middle Ages Bd. 1 (1982), S. 323. — Goitein (Anm. 9), S. 321f. — Vern L. Bullough, Medieval Medical and Scientific View of Women, in: Viator 4 (1973) S. 487.

39. Thraede (Anm. 11), Sp. 231, 236, 241f., 250, 260-262.
40. Brooten (Anm. 8), S. 144-147.
41. Thraede (Anm. 11), Sp. 262.
42. Brooten (Anm. 8), S. 1, 5-72, 146.
43. Jean Leclercq, *La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard*, Paris 1983, S. 114-119. — Strayer (Anm. 38), S. 322f. — Greenberg (Anm. 1), S. 63. — Ferdinand Dexinger, *Frau*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 11 (1983), S. 425f.
44. Isidore Epstein, *The «Responsa» of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain*, London 1925, S. 82.
45. Roger Arnaldez, *Statut juridique et sociologique de la femme en Islam*, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 20 (1977), S. 135f.
46. Falk (Anm. 7), S. 11-25, 32f., 145. — Isidore Epstein, *The Jewish Woman in the Responsa (900 C.E. - 1500 C.E.)*, in: *Response* 18 (1973) S. 29.
47. Shelomo Dov Goitein, *The Jewish Family in the Days of Moses Maimonides*, in: *Conservative Judaism* 29/1 (1974) S. 33. — Goitein (Anm. 9), Bd. 1 (1967) S. 127-129, Bd. 3, S. 324.
48. Epstein (Anm. 44), S. 24. — Falk (Anm. 7), S. 144. — Eileen Power, *Medieval Women*, Cambridge 1975, S. 55-61. — Shulamith Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein/Ts. 1981, S. 169-174. — Edith Ennen, *Frauen im Mittelalter*, München 1984, S. 104-107, 135f.
49. Goitein (Anm. 9), Bd. 3 S. 331. — Falk (Anm. 7), S. 145. — Ennen (Anm. 48), S. 138, 155, 232.
50. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, Bd. 16, Sp. 627. — Arnaldez (Anm. 45), S. 135.
51. Power (Anm. 48), S. 16. — Shahar (Anm. 48), S. 91f., 164, 196. — Ennem (Anm. 48), S. 124, 138, 232.
52. Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, 1896, Nachdruck: New York 1969, S. 87-89. — Epstein (Anm. 44), S. 27.
53. Mordechai Akiva Friedman, *Divorce upon the Wife's Demand as Reflected in Manuscripts from the Cairo Geniza*, in: *JLA* (Anm. 2), S. 104-107. — Friedman (Anm. 22), S. 323.
54. Arnaldez (Anm. 46), S. 135, 140.
55. Greenberg (Anm. 1), S. 144 Anm. 4. — Friedman (Anm. 23), S. 424f.
56. Epstein (Anm. 46), S. 27f. — Falk (Anm. 7), S. 115f., 131-141.
57. Epstein (Anm. 46), S. 26. — Abrahams (Anm. 52), S. 89f.
58. Mark Washofsky, *The Recalcitrant Husband*, in: *JLA* (Anm. 2), S. 151.
59. Goitein (Anm. 47), S. 30. — Falk (Anm. 7), S. 145.
60. Epstein (Anm. 46), S. 30. — Ennen (Anm. 48), S. 94.
61. Chaim Listfield, *Women and the Commandments*, in: *Conservative Judaism* 29/1 (1974) S. 43-48.
62. Abrahams (Anm. 52), S. 155. — Epstein (Anm. 45), S. 25.
63. Epstein (Anm. 46), S. 25, 31 Anm. 17.
64. Solomon B. Freehof, *Modern Reform Responsa*, Cincinnati 1971, S. 53. — Listfield (Anm. 61), S. 45.
65. Listfield (Anm. 61), S. 44f.

66. Blumenthal (Anm. 33), S. 266-279. — Meir Friedmann, Mitwirkung von Frauen beim Gottesdienste, in: Hebrew Union College Annual 8/9 (1931-32), S. 518f. — Freehof (Anm. 10), S. 52; Bd. 2 (1952), S. 69. — Sigal (Anm. 34), S. 286. — Greenberg (Anm. 1), S. 71 Anm. 17.
67. Greenberg (Anm. 1), S. 115.
68. Blumenthal (Anm. 33), S. 277f.
69. Epstein (Anm. 46), S. 31 Anm. 21. — Sigal (Anm. 34), S. 285-287.
70. Blumenthal (Anm. 33), S. 278.
71. Freehof (Anm. 10), Bd. 2 (1952), S. 118f.
72. Freehof (Anm. 10), Bd. 2 (1952), S. 68. — Blumenthal (Anm. 33), S. 278.
73. Friedmann (Anm. 66), S. 518. — Sigal (Anm. 34, S. 287f).
74. Greenberg (Anm. 1), S. 98.
75. Goitein (Anm. 47), S. 27. — Goitein (Anm. 9), Bd. 2 (1971), S. 144.
76. Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a.M. ³1931, Nachdruck: Hildesheim 1967. — Abrahams (Anm. 52), S. 26. — Fritz Reuter, Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms, Worms 1984, S. 41f.
77. z.B. More Newuchim, Bd. 3, Kap. 33.
78. Berman (Anm. 31), S. 120.
79. Epstein (Anm. 44), S. 24. — Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1972, Bd. 11, Sp. 1190.
80. Goitein (Anm. 9), Bd. 2 (1971), S. 183-185. — Goitein (Anm. 47), S. 26-28. — Abrahams (Anm. 52), S. 343.
81. Abrahams (Anm. 52), S. 341-344. — Listfield (Anm. 61), S. 50.
82. Maureen Cheney Curnow (Hg.), The Livre de la Cité des Dames of Christine de Pisan. A Critical Edition, Nashville, Tennessee 1975, 185, S. 874f., 1096f.
83. Gerschom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, S. 40f.
84. Epstein (Anm. 44), S. 24. — Encyclopaedia Judaica (Anm. 50).
85. Goitein (Anm. 47), S. 26.
86. Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ³1970. — Kaspar Elm, Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Internationale katholische Zeitschrift «Communio» 11 (1982) S. 360-379. — Ennen (Anm. 48), S. 20, 110-119. — Shahar (Anm. 48), S. 21, 213-230. — Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer (Hgg.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern 1985.
87. Bullough (Anm. 38), S. 487f. — Leclercq (Anm. 43), S. 114-127. — Michel Rouche, La femme au moyen âge — histoire ou hagiographie?, in: Revue du Nord 63 (1981) S. 583. — Power (Anm. 48), S. 28f. — Abrahams (Anm. 52), S. 87, 164f. — Scholem (Anm. 83), S. 41.
88. František Graus, Judenpogrome im 14. Jahrhundert: Der Schwarze Tod, in: Bernd Martin und Ernst Schulin (Hgg.), Die Juden als Minderheit in der Geschichte (= dtv Geschichte 1745), München 1981, S. 81f. — Robert Muchembled, La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle), Paris 1979. — Shahar (Anm. 48), S. 231-239. — Ennen (Anm. 48), S. 217f.
89. JLA (Anm. 2), S. 144-225, 250-288. — Lea Levavi, Legal mitzva, in: The Jerusalem Post International Edition, 4. - 10. März 1984.

90. Washofsky (Anm. 58), S. 166 u. Anm. 86.
91. Freehof (Anm. 10), S. 106, 108f.
92. Freehof (Anm. 64), S. 54.
93. Freehof (Anm. 71), S. 119.
94. Blumenthal (Anm. 33), S. 278.
95. Greenberg (Anm. 1), S. 81f, 102 Anm. 5,6.
96. Greenberg (Anm. 1), S. 98, 104 Anm. 17.
97. Greenberg (Anm. 1), S. 116.
98. Berman (Anm. 31), S. 120.
99. Deborah Weissman, Bais Yaakov: A Historical Model for Jewish Feminists, in: Koltun (Anm. 31), S. 140-142. — Berman (Anm. 31), S. 120.
100. Greenberg (Anm. 1), S. 66f.