

Herausforderungen an die Tradition

Haskala, Bildung und Gender: Zum Anspruch auf jüdisches Wissen für alle

Valérie Rhein

Das Thema Frau und Judentum ist heutzutage wichtiger als alle politischen Probleme des [jüdischen] Volkes und seines Staats. Setzen wir uns nicht ernsthaft damit auseinander, ist das auf Tora und Geboten basierende Judentum in der modernen Welt ernsthaft bedroht. [...] Frauen von Talmud Tora [Studium] fernzuhalten, bedeutet nicht, sie von einer Verpflichtung zu befreien [...], sondern vielmehr, ihnen ein elementares jüdisches Recht vorzuenthalten.

Yeshayahu Leibowitz¹

Israel im Jahr 1980: Der jüdisch-orthodoxe Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz (1903–1994) warnt vor Gefahren, die er aufgrund einer fehlenden Auseinandersetzung mit der Stellung der Frau im Judentum und ihrem beschränkten Zugang zu den klassischen jüdischen Texten ausmacht. Wie ist es – 200 Jahre nach der jüdischen Aufklärung (Haskala) – möglich, dass die Frau kein vollumfängliches Recht auf jüdische Bildung zu haben scheint? Und wie kommt es, dass Leibowitz Defizite beim Thema Gleichstellung von Mann und Frau als existenzielle Bedrohung für die Zukunft des Judentums wahrnimmt? Diese Fragen stellen sich auch vor dem Hintergrund, dass Mann und Frau in Israel in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens schon seit Langem gleichgestellt waren. So besaßen Frauen beispielsweise seit der Staatsgründung im Jahr 1948 das Stimm- und Wahlrecht, und mit Golda Meir gehörte ab 1949 eine Ministerin der Regierung an.²

Maßgeblich für eine Einordnung von Leibowitz' Appell ist der im Judentum seit talmudischer Zeit besondere Stellenwert der Auseinandersetzung mit biblischen und rabbinischen Quellen. Das Studieren und Lehren der Tora und der rabbinischen Literatur, *Talmud Tora* genannt, ist ein religiöses Gebot. Dazu ist allerdings nur der Mann verpflichtet und nicht die Frau. Von klein auf war deshalb nur der Mann mit *Talmud Tora* konfrontiert, während der nicht zum

¹ Leibowitz (1992: 128–129): «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. (...) Keeping women away from Talmud Torah is not to exempt them from a duty (...) but is rather to deprive them of a basic Jewish right.» Übersetzung aus dem Englischen: VR. Texte in eckigen Klammern stammen von der Autorin.

² Ramirez et al. (1997: 744); Rolef (2007: 778). 1949–1956 war Golda Meir (1898–1978) Arbeitsministerin und 1956–1965 Außenministerin. Von 1969 bis 1974 war Golda Meir Israels Ministerpräsidentin.

Studiergebot verpflichteten Frau bis weit in die Neuzeit hinein vorwiegend gelehrt wurde, was sie für ein Leben nach den Regeln der Halacha (jüdisches Gesetz) wissen musste. Lediglich das vom Alltag losgelöste Studieren biblischer Texte wurde ihr im Laufe der Zeit mehr und mehr zugestanden, nicht aber das Studium des Talmuds.

Erst in der Neuzeit sollte sich dies ändern und im 21. Jahrhundert schließlich zur Ordination orthodoxer Rabbinerinnen führen. Auf dem langen Weg von der Spätantike bis ins 21. Jahrhundert bildeten das Zusammenspiel von Haskala und allgemeiner Schulpflicht einen wichtigen Wendepunkt. Dieser Wendepunkt wird im Folgenden reflektiert. Bildung dient dabei als Paradigma für die unterschiedliche Anzahl religiöser Verpflichtungen von Mann und Frau im Judentum – der Mann hat mehr Gebote zu erfüllen als die Frau – und deren Implikationen im Alltag. Denn die dem Judentum innewohnende Gebotshierarchie, wozu auch das Studiergebot *Talmud Tora* gehört, geht mit einer sozialen Hierarchie einher, die Rollen, Rechte und Pflichten von Mann und Frau prägt (Rhein 2020: 31–32).

Der vorliegende Beitrag umschließt drei Zeitphasen:

- 1) Die Entstehung des Talmuds in der Spätantike: Der Blick auf die Anfänge des rabbinischen Judentums beleuchtet die Bedeutung des religiös verankerten ungleichen Zugangs zu jüdischer Bildung für Mann und Frau. Dieser wiederum ist untrennbar mit der unterschiedlich großen Anzahl religiöser Gebote verbunden, zu denen Mann und Frau verpflichtet sind. Im Verständnis der Rabbinen ist diese unterschiedliche Verpflichtung mit weitreichenden Folgen verbunden: Wer wie der Mann zu mehr Geboten verpflichtet ist, gilt als privilegiert.
- 2) Haskala und allgemeine Schulpflicht zwischen spätem 18. Jahrhundert und Mitte des 19. Jahrhunderts, als sich das Judentum in Europa wie andere religiöse Traditionen mit den Werten der Moderne konfrontiert sah: Anhand dieser Zäsur lassen sich Wechselwirkungen zwischen dem Zugang zu jüdischem und dem Zugang zu säkularem Wissen beobachten. Während die jüdische Aufklärung primär die Bildungschancen des Mannes erweiterte, sahen sich Rabbiner erst nach der Einführung der allgemeinen Schulpflicht dazu veranlasst, dem säkularen Wissen der Mädchen und Frauen ein größeres jüdisches Bildungsangebot gegenüberzustellen und damit deren jüdische Identität zu stärken. Der Begriff «Moderne» bezieht sich hier auf die Epoche der Aufklärung sowie die ab den 1770er-Jahren einsetzende Haskala. Das Zeitalter der Moderne führte für die jüdische Bevölkerung sowohl nach innen als auch nach außen zu einem tiefgreifenden Wandel. Die Entstehung der Reformbewegung gehörte ebenso dazu wie eine teilweise Integration der Jüdinnen und Juden in die bürgerliche Gesellschaft.
- 3) Jüdisch-feministische Initiativen ab den 1970er Jahren mit ihrem Engagement für eine umfassende jüdische Bildung für die Frau: Im Nachgang zur

zweiten Frauenbewegungswelle der späten sechziger Jahre formierte sich in den USA und in Israel eine jüdisch-feministische Bewegung. Diese war auch im orthodoxen Judentum stark verankert. Feministinnen wie Blu Greenberg oder Susannah Heschel, aber auch männliche Exponenten wie Yeshayahu Leibowitz oder der Rabbiner Menachem M. Schneerson forderten damals eine umfassendere jüdische Bildung der Frau. Trotz der weiterhin geltenden formellen Befreiung vom Gebot *Talmud Tora* erhielten Frauen im ausgehenden 20. Jahrhundert schließlich Zugang zum Studium der gesamten rabbinischen Literatur.

In Yeshayahu Leibowitz' Appell aus dem Jahr 1980 sind aus allen drei Phasen Aspekte enthalten. Er stellt den nur partiellen Zugang der Frau zu jüdischer Bildung im zeitgenössischen orthodoxen Judentum in Frage und knüpft damit an eine der feministischen Forderungen an. Dem orthodoxen Judentum und dessen in der Spätantike definierten Regelungen bleibt er dabei treu: Die gemäß Halacha unterschiedlichen Gebotsverpflichtungen von Mann und Frau haben für ihn auch im 20. Jahrhundert noch Gültigkeit. Und in seiner Aussage ist implizit auch eine Forderung der Haskala enthalten: die Verbindung von säkularem Wissen, das Frauen 1980 in Israel ebenso erwerben konnten wie Männer, mit jüdischem Wissen, das für Erstere im orthodoxen Judentum damals nicht gänzlich zugänglich war, weshalb sie etwa an rabbinischen Gesetzesdiskursen und der damit einhergehenden Gestaltung des religiösen Alltags nur teilweise partizipieren konnten. Zudem widerspiegelt Leibowitz' Appell Differenzen zwischen den jüdischen Strömungen, die im Kontext der Haskala entstanden sind: Die jüdischen Gesetze werden im liberalen und orthodoxen Judentum unterschiedlich interpretiert und praktiziert – mit tiefgreifenden Auswirkungen auf die Definition der Rolle und Rechte der Frau.³

Leibowitz hat verstanden, dass von *Talmud Tora* befreit bzw. nicht dazu verpflichtet zu sein, nicht heißen darf, davon ausgeschlossen zu sein. Denn eine Ausgrenzung von *Talmud Tora* bedeutet begrenztes Wissen, begrenzte Autonomie, begrenzte Entscheidungskompetenz und begrenzte Partizipation. Für den Mann ist *Talmud Tora* ein Gebot, das ein praktizierender Jude zu erfüllen hat. Für die Frau ist *Talmud Tora* ein «elementares jüdisches Recht», das ihr zusteht. Wie grundlegend anders demgegenüber die spätantike Perspektive war, gilt es nun zunächst näher zu skizzieren.

³ Mit dem konservativen Judentum entstand im 19. Jahrhundert darüber hinaus eine dritte, zwischen dem liberalen und orthodoxen Judentum angesiedelte Strömung. Der Fokus liegt im Folgenden auf dem liberalen und orthodoxen Judentum.

1. Unterschiedliche Rechte und Pflichten: Mann und Frau im Judentum

Zu allen Geboten des Vaters gegenüber dem Sohn sind die Männer verpflichtet und die Frauen davon befreit. Zu allen Geboten des Sohnes gegenüber dem Vater sind sowohl Männer wie Frauen verpflichtet.⁴

Diese Aussage aus der Mischna aus dem frühen 3. Jahrhundert schildert anschaulich, dass im rabbinischen Judentum der Mann zu mehr Geboten verpflichtet ist als die Frau.⁵ In absoluten Zahlen ist der Unterschied zwischen den Geboten, die der Mann zu erfüllen hat, und den Geboten, die die Frau zu erfüllen hat, klein. Trotzdem hat die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung weitreichende Konsequenzen. Denn zum einen handelt es sich bei den Geboten, die nur für den Mann gelten und von denen die Frau befreit ist, vorwiegend um identitätsstiftende Rituale – zum Beispiel die Gebetsriemen (*tefillin*) oder das Höre-Israel-Gebet (*schema*) –, die zudem häufig in der Gemeinschaft, etwa im synagogalen Gottesdienst, wahrgenommen werden. Und zum anderen werten die Rabbinen die Verpflichtung zu einer größeren Anzahl von Geboten als Privileg und nicht als mühselige Last. Der Babylonische Talmud überliefert dazu im Traktat Kidduschin die Aussage des Gelehrten Rabbi Chanina:

Wer [zu einem Gebot] verpflichtet ist und es erfüllt, ist bedeutender als wer [zu einem Gebot] nicht verpflichtet ist und es erfüllt.⁶

Diese unterschiedliche Gebotsverpflichtung führt im rabbinischen Judentum zu einer Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Diese lehnt sich an die biblische Gebotshierarchie zwischen Priester und Volk an (Rhein 2020: 2–4). Im Tora-Text wird der Priester zu mehr Geboten verpflichtet als die nichtpriesterlichen Männer und die Frauen.⁷ Wird, wie es die Rabbinen beim Lesen und Auslegen der biblischen Texte tun, die Verpflichtung zu mehr Geboten als Privileg betrachtet, gestaltet sich die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung als Hierarchie zwischen Priester und Volk.⁸ Diese biblische Gebotshierarchie wird nach der Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels von den Rabbinen modifiziert weitergeführt als Gebotshierarchie zwischen dem nichtpriesterlichen Mann und der Frau.⁹ Mit der als Privileg geltenden Verpflichtung zu mehr

⁴ Mischna, Kidduschin 1,7; wo nicht anders angegeben, stammen Übersetzungen aus der rabbinischen Literatur von der Autorin.

⁵ Im Kontext der Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels im Jahr 70 löste das rabbinische Judentum das bisherige biblisch-priesterliche Judentum ab. Zur Entstehung des rabbinischen Judentums vgl. Stemberger (2009).

⁶ Babylonischer Talmud, Kidduschin 31a; vgl. auch bBaba Kama 38a und bBaba Kama 87a.

⁷ Neben Priestern und Volk gab es zudem die Gruppe der Leviten; vgl. dazu Rhein (2020: 4).

⁸ Mischna, Horajot 3,7; Perusch HaMischna zu mHorajot 3,7.

⁹ Rhein (2020: 26–31). Ohne Tempel konnten die Priester die meisten der nur ihnen obliegenden Gebote nicht mehr praktizieren.

Geboten geht ein höherer gesellschaftlicher Status des Mannes einher (Rhein 2020: 14, 24).

Mögliche Gründe für die Befreiung der Frau von einem Teil der Gebote werden in der jüdisch-feministischen Forschung kontrovers diskutiert (Rhein 2020: 26). Was auch immer hinter diesem Prinzip stehen mag: Die unterschiedliche Gebotsverpflichtung prägt die jüdische Religionspraxis von Mann und Frau bis ins 21. Jahrhundert hinein ganz wesentlich. Dieser Kontext war es denn auch, der Yeshayahu Leibowitz dazu veranlasste, vor möglichen Gefahren bisheriger Auslegungen rund um das Studiergebot *Talmud Tora* zu warnen.

2. Talmud Tora: *das Studiergebot für den Mann*

Seit talmudischer Zeit gehört das Studieren und das Vermitteln von biblischer und rabbinischer Literatur zu jenen Geboten, zu denen der Mann verpflichtet und von denen die Frau befreit ist.¹⁰ Außerdem ist es zu einem der prägendsten Charakteristika des rabbinischen Judentums geworden. Diese Entwicklung geht auf die Tempelzerstörung und die damit einhergehende Zäsur zurück: Mit dem Verlust des Zweiten Jerusalemer Tempels im Jahr 70 gingen Raum und Ort verloren, in welchen bis anhin die priesterlichen Rituale praktiziert wurden. Im Ringen um eine Erneuerung der bisherigen tempel- und priesterzentrierten Tradition setzten sich schließlich die Rabbinen durch. Eines ihrer Konzepte hieß *Talmud Tora*: das Lehren und Studieren der Quellen, auf denen das Judentum basiert. Dazu gehörte neben den biblischen Texten auch die rabbinische Literatur wie beispielsweise die Mischna und die Gemara.¹¹ Die Rabbinen machten *Talmud Tora* zu einem zentralen Gebot des nachpriesterlichen rabbinischen Judentums. Mithilfe neudefinierter Bräuche und Ersatzrituale wie dem Studiergebot schafften sie Alternativen zu nicht mehr praktikablen Tempelritualen.¹² Allerdings richtete sich *Talmud Tora* nicht an eine kleine priesterliche Elite, die einst im Tempel zu einer Reihe zusätzlicher Gebote verpflichtet war, sondern es galt für sämtliche Männer.

Beim Regeln von *Talmud Tora* stützten sich die Rabbinen auf den biblischen Text. Der Babylonische Talmud überliefert dazu folgende Aussage:

¹⁰ Die Rabbinen befreien die Frau zwar von Geboten, die dem Mann vorbehalten sind (*patur*), sprechen aber kein Verbot aus. Damit unterscheidet sich die rabbinische von der biblischen Praxis. Für das Praktizieren von Geboten, die dem Priester vorbehalten sind, gilt im Toratext beispielsweise explizit ein Verbot (*assur*; Rhein 2020: 23–25) für all jene, die nicht zur Gruppe der Priester gehören (vgl. z.B. Exodus 30,31–33).

¹¹ Die Gemara ist ein Kommentar zur Mischna; die beiden Werke bilden zusammen den Babylonischen Talmud sowie den etwas älteren Jerusalemer Talmud.

¹² Neben *Talmud Tora* entwickelte sich etwa auch das dreimal täglich zu verrichtende Gebet zu einem Ritual, das an die Stelle der bisherigen Tempelrituale trat (Rhein 2012: 6–7, 28).

Der Vater ist verpflichtet, seinen Sohn [...] die Tora zu lehren [Mischna, Kidduschin 1,7]. Woher leiten wir [diese Verpflichtung] ab? Es heisst [im Schriftvers der Tora]: Ihr sollt sie [die Worte Gottes] eure Söhne lehren [Dtn 11,19] – und nicht eure Töchter.¹³

Zu den Verpflichtungen eines Vaters gegenüber seinem Sohn gehöre, so der Mischnatext im Traktat Kidduschin, das Lehren der Tora. Beim Erläutern dieser Mischna zitieren die Rabbinen im Babylonischen Talmud einen Vers aus Deuteronomium 11,19 und verstehen an dieser Stelle das hebräische *beneichem* als «eure Söhne». Übersetzen ließe sich *beneichem* auch mit «eure Kinder»,¹⁴ und die Rabbinen überliefern je nach Kontext durchaus beide Lesarten.¹⁵ In der Diskussion des *Talmud-Tora*-Gebots im Traktat Kidduschin des Babylonischen Talmuds sind indes explizit die männlichen Nachkommen gemeint, während die weiblichen Nachkommen ausgeklammert werden. Dieses Verständnis sollte fortan die Praxis des Studiergebots prägen und war eine wichtige genderspezifische Weichenstellung.

Es hatte allerdings bereits in Anfängen des rabbinischen Judentums auch Stimmen gegeben, die die Rolle der Frau gegenüber *Talmud Tora* anders beurteilten. Auch ihre divergierenden Haltungen wurden in der Mischna, im Babylonischen Talmud und anderen Werken überliefert. In der Mischna im Traktat Sota zum Beispiel plädierte der Gelehrte Ben Asai für das Unterrichten von Töchtern, während Rabbi Elieser die gegenteilige Haltung vertrat:

Ben Asai sagte: Ein Mensch ist verpflichtet, seine Tochter Tora zu lehren [...]. Rabbi Elieser sagte: Wer seine Tochter Tora lehrt, lehrt sie [sexuelle] Ausgelassenheit [*tiflut*].¹⁶

Das Gesetz orientierte sich an Rabbi Eliesers Haltung: Nur der Sohn musste über die praktischen Alltagsregeln des Judentums hinaus gehend unterrichtet werden und später als Erwachsener weiterstudieren. Bis weit in die Neuzeit hinein prägte diese Anschauung die jüdische Wissensvermittlung. Den Mädchen und Frauen wurde in der Folge primär vermittelt, was sie für ihren Alltag als Ehefrau und Mutter wissen mussten.¹⁷ Dazu gehörten zum Beispiel die Regeln

¹³ Babylonischer Talmud, Kidduschin 29b.

¹⁴ Vgl. z.B. die Übersetzungen der Zürcher Bibel oder der Jewish Publication Society.

¹⁵ Vgl. z.B. Midrasch Sifre Bamidbar zu Numeri 15,38 (Rhein 2020: 9–10); zur Bedeutung von «Kinder Israels» (*bnej jisrael*) in der Tora vgl. Erbele-Küster (2006: 277–279).

¹⁶ Mischna, Sota 3,4; bemerkenswert ist Ben Asais Argumentation. Seine und Rabbi Eliesers Aussagen sind eingebettet in eine Diskussion zu Numeri 5,11–31, wo die Verhaltensregeln gegenüber einer des Ehebruchs verdächtigten Frau festgehalten werden. Die Mischna skizziert die priesterliche Prozedur, der sich die Verdächtige unterziehen muss. Dazu gehört das Trinken eines Fluchwassers, das, so der Toratext, bei Schuldigen wirke und bei Unschuldigen wirkungslos bleibe. Demgegenüber sagt die Mischna, dass eine Frau, die sich in ihrem bisherigen Leben verdient gemacht habe, mit einer aufschiebenden Wirkung des Fluchwassers rechnen könne. Eine Tochter solle, so Ben Asai, unterrichtet werden, damit sie wisse, dass ihre bisherigen Verdienste die Wirkung des Fluchwassers verzögern könnten. Damit plädiert er für ein Stück Autonomie der Frau.

¹⁷ Eliav (2001: 349–350). Seit früher rabbinischer Zeit gab es aber auch immer wieder Ausnahmen (Rhein 2012: 14–18); vgl. auch Feiner (1999). Zur Gelehrten Beruria vgl. Fn. 19).

rund um die Menstruation oder die Koscher-Gesetze. Im Vergleich zu den alle Facetten des Judentums umfassenden Themengebieten, mit denen sich der Mann beim Studieren befasste, blieben das Wissen, die Entscheidungskompetenzen und die Autonomie der jüdischen Frau deutlich eingeschränkt.¹⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen: Im Verständnis der Mehrheit der Rabbinen ist der Mann zum Gebot des Lehrens und Lernens verpflichtet und die Frau davon befreit. Mit Blick auf Yeshayahu Leibowitz' Appell aber ist es von Bedeutung, dass auch divergierende Stimmen wie jene von Ben Asai Teil der jüdischen Tradition sind: Die überlieferte Vielstimmigkeit erlaubte späteren Generationen, aufgrund veränderter gesellschaftlicher Bedingungen an Diskussionen in Mischna oder Talmud anzuknüpfen.¹⁹

3. *Bildung ohne Grenzen: Haskala und Wissenschaft des Judentums*

Das Anknüpfen an frühere rabbinische Diskussionen hatte sich in den folgenden Jahrhunderten denn auch zu einer üblichen Praxis entwickelt. Davon zeugen beispielsweise die Schriften der Gelehrten des Mittelalters, unter ihnen der Bibel- und Talmudkommentator Raschi (Schlomo ben Jizchak, 1040–1105) oder der Philosoph und Talmudist Moses Maimonides (1135–1204). Und auch die Exponenten der Haskala knüpften an die rabbinische Literatur sowie an überlieferte Traditionen an.²⁰ Mit ihrer Forderung, traditionelle jüdische Erziehung mit säkularer Bildung zu verbinden, stießen sie jedoch gleichzeitig eine Bewegung an, die in dieser Dimension neu und fundamental war.

Das Judentum mit seinem Fokus auf dem Lehren und Lernen biblischer und rabbinischer Quellen sah sich im 18. Jahrhundert in Europa mit einer signifikanten gesellschaftlichen Entwicklung konfrontiert: Allgemeinbildung und akademische Bildung gewannen an Bedeutung und wurden für breitere Bevölkerungskreise zugänglich. Unter dem Einfluss der allgemeinen Aufklärung engagierten sich ab den 1770er-Jahren Intellektuelle wie Naphtali Herz Wessely (1725–1805), Moses Mendelssohn (1729–1786), Naphtali Herz Homberg (1749–1841) oder David Friedländer (1750–1834) für eine Aufklärungsbewegung innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Die Akteure der Haskala legten Wert auf das Bewahren des im Judentum seit Jahrhunderten verankerten Studi-

¹⁸ Hinzu kommt, dass die Rabbinen im Talmud das Ideal eines gelehrten Mannes skizzieren, und die Frau sollte ihren Mann dabei unterstützen (Babylonischer Talmud, Berachot 17a).

¹⁹ Ein Beispiel für den rabbinischen Pluralismus ist auch die hoch gebildete und geachtete Beruria, von der in der Tosefta – einem Parallelwerk zur Mischna – und im Talmud berichtet wird; die grundsätzliche Befreiung der Frau vom *Talmud-Tora*-Gebot hielt die Rabbinen nicht davon ab, eine Gelehrte im Lehrhaus zu charakterisieren (Rhein 2012: 17–18).

²⁰ Für eine Übersicht zu Verweisen und Bezugnahme auf frühere biblische und rabbinische Quellen vgl. die Online-Plattform «Sefaria», wo relevante Texte verlinkt werden (www.sefaria.org).

ums. Die Verbindung von traditioneller jüdischer Erziehung mit niederschwellig zugänglicher säkularer Bildung gestalteten sie in der Folge als einen Schwerpunkt der Bewegung.²¹ Das Vorhaben, das auf biblischen und rabbinischen Texten basierende bisherige jüdische Bildungsverständnis zu erweitern, war neu, radikal und folgenreich (Feiner 1999). Mit Blick auf den Bruch mit bisherigen Prinzipien und Machtverhältnissen sieht der Historiker Shmuel Feiner denn auch Parallelen zwischen der Bedeutung der Französischen Revolution für das damalige Europa und der Bedeutung der Haskala für das Judentum:²² Der bürgerlich-intellektuellen Elite, die sich im Juni 1789 in Frankreich zur Nationalversammlung erklärte und schließlich das bisherige politische System des Ancien Régime zu Fall brachte, stellt Feiner die Gruppe der Maskilim gegenüber, die Rolle und Entscheidungsmacht der rabbinischen Elite hinterfragte und sich innerjüdisch für eine bildungspolitische Emanzipation engagierte sowie in der Mehrheitsgesellschaft für eine politische Emanzipation der jüdischen Minorität einstand. Die Maskilim erweiterten und öffneten jahrhundertealte Traditionen im Sinne der in der Einleitung dieses Bandes skizzierten Demokratisierung und Reibungsgewinne und hielten zugleich an Vertrautem wie beispielsweise *Talmud Tora* fest.

Die Anfänge der Haskala lagen in Berlin, von wo aus sie sich auch in Osteuropa verbreitete (Zalkin 2016). Die Maskilim knüpften an Forderungen der Aufklärung, etwa in Bildungsfragen, an. Neben Bestrebungen, sich als Minderheit in die bürgerliche Gesellschaft zu integrieren, galt es auch, innerjüdisch für die Anliegen der Haskala zu sensibilisieren, beispielsweise für eine Öffnung gegenüber säkularer Bildung (Schulte 2002: 25–28).

Berlin war auch Ausgangspunkt der Bewegung «Wissenschaft des Judentums»: 1819 initiierte eine Gruppe jüdischer Aufklärer, darunter Leopold Zunz (1794–1886), Zacharias Frankel (1801–1875) oder Abraham Geiger (1810–1874), den «Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden».²³ Auch sie knüpften an traditionelle biblische und rabbinische Quellen an und wollten diese mit einem akademischen Zugang zu Wissen verbinden.²⁴ Darüber hinaus en-

²¹ Schulte (2002: 23–24). Der für die jüdische Aufklärung gebräuchliche hebräische Begriff «Haskala» (השכלה) bedeutet Bildung, Erziehung, Wissen, Vernunft.

²² Feiner (1999). Vergleiche zur Französischen Revolution bieten sich auch mit Blick auf die Zeitebene an: Sowohl die Haskala als auch die staatsbürgerliche Emanzipation der jüdischen Minorität setzten im späten 18. Jahrhundert ein (Schulte 2002: 19).

²³ Die Exponenten der Wissenschaft des Judentums waren deutschsprachig. Bis zur nationalsozialistischen Machtübernahme sind judaistische wissenschaftliche Publikationen – insbesondere im Bereich der rabbinischen Literatur – deshalb vorwiegend auf Deutsch erschienen (Stemberger 2000: 121). Der eigentliche Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden bestand nur bis 1824 (Graetz 1990: 123).

²⁴ Neue Strukturen entstanden auch mit der Gründung von Rabbiner- und Lehrerseminaren sowie Hochschulen im Kontext der Haskala, zum Beispiel in Berlin, Breslau, Wien oder Budapest: Deren Absolventen bildeten ein informelles Netzwerk, das von einer kritischen, wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den traditionellen Schriften geprägt war (Wiese 2016).

gagierten sich die Exponenten der Bewegung politisch. Unter dem Eindruck der Hep-Hep-Krawalle von 1819 gehörte eine soziale Emanzipation der jüdischen Bevölkerung und eine Integration in die bürgerliche Gesellschaft zu ihren Schwerpunkten (Heil 2012: 354; Wiese 2016).

Innerjüdisch führte die Haskala zu einer tiefgreifenden Zäsur. Das bisherige Ideal eines in Tora und Talmud bewanderten Mannes, das in der Praxis nur für einen kleinen Teil der jungen Männer erreichbar war, wurde abgelöst durch die Forderung nach einer für alle zugänglichen umfassenderen Bildung. Alle – zu Beginn meinten die Maskilim damit in erster Linie alle Männer²⁵ – sollten sich sowohl jüdische als auch säkulare Bildung aneignen. Auch Rabbiner, die das traditionelle jüdische Bildungsverständnis verkörperten, ergänzten ihre Ausbildung häufig mit akademischem Wissen. Denn viele jüdische Gemeinden erwarteten, dass ihr Rabbiner dem neuen Bildungsideal entsprach.²⁶ Diese Erwartung widerspiegelte die seit der Haskala zunehmende Bedeutung von säkularem Wissen und ein damit einhergehendes verändertes Aufgabenprofil des Gemeinderabbiners. Ergänzend zu Lehre und Rechtsprechung sollte ein Rabbiner beispielsweise auch Predigten halten und die Gemeinde nach außen repräsentieren können (Carlebach 2007).

Die Forderungen der Maskilim nach säkularer Bildung oder politischer Emanzipation stießen in der jüdischen Bevölkerung kaum auf Widerstand (Schulte 2002: 44). Anlass zu innerjüdischen Differenzen gab hingegen eine veränderte Haltung der Aufklärer gegenüber der klassischen rabbinischen Literatur, insbesondere des Talmuds, und deren Relevanz: Für die Maskilim galten die seit der Antike entstandenen Schriften nicht mehr wie bis anhin als normativ. Sind die von den Rabbinen in Mischna und Talmud definierten Gesetze auch Jahrhunderte später noch bindend oder lediglich historisch belangvolle Dokumente? Soll in der täglichen Religionspraxis dem Gesetz dieselbe Aufmerksamkeit geschenkt werden wie Ritualen? Ist die Tora göttlich oder ist sie göttlich inspiriert? Und wie ist die Autonomie des Individuums gegenüber gemeinschaftlichen religiösen Verpflichtungen zu gewichten? Divergierende Haltungen gegenüber solchen Prinzipien führten zu unterschiedlichen halachischen Verständnissen des orthodoxen und des liberalen Judentums (Schulte 2002: 81–84; Kaplan 2007: 173–175).

Die Entstehung der jüdischen Strömungen im Kontext der Haskala kann ebenso als Reibungsgewinn wie als Reibungsverlust begriffen werden: Der proaktiven Neuinterpretation von Traditionen oder der Gründung neuer Bildungs-

²⁵ Feiner (1999). Nur vereinzelt hatte es bereits ab dem späten 18. Jahrhundert Bestrebungen gegeben, jüdischen Mädchen in Schulen Bildung zu vermitteln (Eliav 2001: 353–360).

²⁶ Viele Rabbiner entschieden sich zudem für eine Promotion. Dieser Trend lässt sich auch in der Schweiz beobachten: Von acht Rabbinern, die seit dem 19. Jahrhundert in der Israelitischen Gemeinde Basel amtierten, waren fünf promoviert (Arthur Cohn, Arthur Weil, Leo Adler, Israel M. Levinger und Moshe Baumel). In der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich und anderen Gemeinden der Schweiz verhält es sich ähnlich (Graf/Picard 2004: 458, 470).

institutionen im liberalen Judentum steht eine auch von außen auferlegte Neuorientierung gegenüber, von der die gesamte jüdische Gemeinschaft betroffen war. Daraus sind neben Synergieverlusten mitunter auch Rivalitäten entstanden, die bis ins 21. Jahrhundert nachwirken.

4. Gleichstellung versus Konservativismus: Die Frau im Zeitalter der Haskala

Divergierende Haltungen gab es auch gegenüber Gender-Fragen. Die Begründer der Haskala und der Wissenschaft des Judentums waren zwar ausschließlich Männer, und auch ihr Zielpublikum bestand primär aus Männern.²⁷ Die beiden Bewegungen führten im Laufe der Zeit jedoch auch für Frauen zu Veränderungen. Dies manifestierte sich etwa innerhalb des liberalen Judentums. Dessen Exponenten betrachteten traditionelle jüdische Rituale, Gesetze oder die Liturgie aus der Perspektive der Moderne und definierten sie teilweise neu.²⁸ Dazu gehörte auch ein Diskurs zur Rolle der Frau, der schon relativ früh geführt wurde. 1846 beispielsweise plädierte der Rabbiner David Einhorn (1809–1879) anlässlich einer Rabbinertagung der Liberalen in Breslau dafür, Männer und Frauen in Bezug auf die Religionspraxis gleichzustellen (*Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner* 1847: 253–265).

Dieses Bekenntnis zur Gleichstellung führte damals, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, zwar noch nicht zu einer umfassenden rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau im liberalen Judentum.²⁹ Es bildete aber ein Stück Realität ab, die in vielen liberalen jüdischen Gemeinden zunehmend an Akzeptanz gewann. Frauen wurden im synagogalen Alltag vermehrt in Rituale miteinbezogen, die bisher Männern vorbehalten waren. Bis zur Frauenordination sollte zwar noch mehr als ein Jahrhundert vergehen, der religiöse Gestaltungsraum der liberalen jüdischen Frau sowie auch ihr Zugang zu jüdischer Bildung waren jedoch deutlich größer geworden.

²⁷ Zu den ersten Maskilim, die sich zur Stellung der Frau äußerten und für ihren Zugang zu jüdischer Bildung plädierten, gehörte Isaac Wetzlar (1680–1751; Feiner 1999).

²⁸ Der Schriftsteller und Philosoph Saul Ascher (1767–1822) hat sich als einer der Ersten zu einer «Reformation» des Judentums geäußert und in seiner Schrift «Leviathan oder Über Religion in Rücksicht des Judenthums» bereits 1792 eine religiöse Neugestaltung des Judentums skizziert (Schulte 2002: 184–190).

²⁹ Der Prozess einer gesetzlichen Verankerung erweiterter Rechte und Pflichten der Frau im liberalen Judentum erstreckte sich bis ins späte 20. Jahrhundert, wie unter anderem die Responsenliteratur der US-amerikanischen Reformbewegung veranschaulicht; vgl. zum Beispiel die Erwägungen zum Thema *Agunot* von 1986 oder zur Frauenordination aus dem Jahr 1922 (Central Conference of American Rabbis 1988, o. J.). Eine *Aguna* ist eine vom Ehemann getrennt lebende Frau ohne Scheidungsurkunde; sie gilt halachisch als verheiratet und kann nicht erneut heiraten. Zur Frauenordination vgl. unten den Abschnitt «6. Jüdische Bildung für alle: Talmudgelehrte und Rabbinerinnen».

Yeshayahu Leibowitz' Appell, sich der jüdischen Bildung der Frau anzunehmen, erfolgte 134 Jahre nach David Einhorn's Bekenntnis zur Gleichstellung. Doch er richtete sich nicht an das liberale Judentum, das Frauen damals bereits ordinierte und entsprechende höhere jüdische Bildung ermöglichte.³⁰ Vielmehr erhob er seinen Mahnfinger gegenüber der Orthodoxie: Auch orthodoxen Frauen sollte im ausgehenden 20. Jahrhundert ein umfassender Zugang zu jüdischer Bildung gewährt werden.

Zwar wurde den Mädchen und Frauen aller Denominationen des Judentums im Laufe des 19. Jahrhundert neben säkularer Bildung zunehmend auch jüdisches Wissen vermittelt. Doch während im liberalen Judentum für alle Kinder größtenteils dasselbe Curriculum galt, gab es in orthodoxen Institutionen wesentliche Unterschiede zwischen Mädchen und Jungen. Ein großer Teil der klassischen jüdischen Fächer – neben Tora und weiteren biblischen Werken waren das insbesondere Teile der rabbinischen Literatur sowie Hebräisch – wurde beiden vermittelt. Das Talmudstudium hingegen blieb weiterhin den Jungen und Männern vorbehalten (Rhein 2012: 23–25). Denn zum einen entsprang die Vermittlung von jüdischer Bildung an Mädchen und Frauen in der Orthodoxie nicht wie im liberalen Judentum einem von innen kommenden Konsens über Gleichstellung und Bildung für alle, sondern basierte vielmehr auf einer Reaktion auf die Einführung der allgemeinen Schulpflicht: Es galt, den in allgemeinbildenden Schulen vermittelten Werten etwas entgegenzusetzen und damit einer drohenden Assimilation oder Interessen am liberalen Judentum entgegenzuwirken.³¹ Und zum anderen wohnte dem orthodoxen Judentum ein Konservativismus inne, der unter anderem dazu diente, sich von den religionsgesetzlichen Praktiken des liberalen Judentums abzugrenzen.

Der Konservativismus des orthodoxen Judentums lässt sich etwa am Beispiel einer Debatte um das Frauenstimm- und -wahlrecht im Palästina des frühen 20. Jahrhunderts veranschaulichen. Die dort lebende jüdische Bevölkerung war 1917, nach der Balfour-Deklaration, von den Briten zur Wahl eines repräsentativen politischen Gremiums aufgefordert worden. Rasch stellte sich die Frage, ob sich nur die Männer oder auch die Frauen an den Wahlen beteiligen sollten. Weil darüber Uneinigkeit herrschte, baten Mitglieder der religiös-zionistischen Partei «Misrachi» den als moderat geltenden Rabbiner Abraham Isaak Kook (1865–1935) um eine Einschätzung aus religionsgesetzlicher Sicht. Kook, 1904 aus Europa nach Palästina immigriert, war damals aschkenasischer Oberrabbiner Jerusalems. Die Auftraggeber waren überzeugt davon, dass der im modernen, aufgeklärten Europa aufgewachsene Rabbiner für die Wahlbeteiligung der

³⁰ In Israel, wo sich der aus Riga stammende Religionsphilosoph schon vor der Staatsgründung niedergelassen hatte, begann sich das liberale Judentum zudem erst ab den späten 1960er-Jahren zu etablieren (Kaplan 2007: 181).

³¹ Vgl. dazu Abschnitt «5. Unterschiedliche Rechte und Pflichten: Mann und Frau im Judentum».

Frauen plädieren würde. Abraham Isaak Kook aber kam zu einem anderen Schluss: Er war gegen ein Wahl- und Stimmrecht für Frauen und argumentierte unter anderem mit dem talmudischen Prinzip, wonach es der Verhaltensweise des Mannes entspreche, zu unterwerfen (und in der Folge zu herrschen oder mitzuentcheiden), und nicht der Verhaltensweise der Frau.³² Ebenso unerwartet wie Kooks Haltung war die Stellungnahme eines anderen Rabbiners: Der in Jerusalem geborene Ben-Zion Uziel (1880–1953), damals sephardischer Oberrabbiner von Tel Aviv, widersprach Kook und widerlegte dessen Argumentation Punkt für Punkt (Zohar 1996: 124–126). Die gegensätzlichen Haltungen der beiden Rabbiner waren Ausdruck ihrer jeweiligen Lebensrealität und Erfahrung. Abraham Isaak Kook wollte sich vom als Bedrohung empfundenen liberalen Judentum abgrenzen, indem er sich auf traditionelle talmudische Argumente stützte. Und Ben-Zion Uziel, der bisher nicht mit dem liberalen Judentum konfrontiert war, entschied sich für ein auf die Bedürfnisse der Gegenwart ausgerichtetes Vorgehen und knüpfte an den Pluralismus an, den das rabbinische Judentum seit der Spätantike geprägt hatte.³³

Dieser von Abgrenzung gegenüber dem liberalen Judentum geprägte Konservatismus trug wesentlich dazu bei, dass sich Exponenten wie Yeshayahu Leibowitz in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts dazu veranlasst sahen, für ein grundlegendes Recht der jüdisch-orthodoxen Frau auf *Talmud Tora* einzustehen.

5. Bildung, aber nicht Talmud für alle: Einführung der allgemeinen Schulpflicht

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führten die Staaten Europas nach und nach die allgemeine Schulpflicht ein, in der Schweiz etwa 1874.³⁴ Alle Jungen und Mädchen besuchten fortan während mehreren Jahren die Grundschule. In der jüdischen Bevölkerung führte dies zu einem Ungleichgewicht: Mädchen und Frauen verfügten jetzt zwar wie Jungen und Männer über ein säkulares Wissen, diesem stand jedoch eine deutlich geringere jüdische Bildung gegenüber. Das, so wurde rasch erkannt, könnte ungewünschte Folgen haben. Es war die Sorge um die jüdische Identität der Mädchen und Frauen, die schließlich zu einem Umdenken bei der Vermittlung von jüdischer Bildung

³² Babylonischer Talmud, Jewamot 65b; Zohar (1996: 122). Rabbi Ilea, der diese Aussage im Traktat Jewamot im Namen von Rabbi Eleazar ben Schimon macht, stützt sich dabei auf Genesis 1,28 («...und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan»).

³³ Die Debatte um das Frauenstimm- und -wahlrecht führte zu einer mehrfachen Verschiebung der Wahlen, die schließlich erst im Dezember 1925 durchgeführt werden konnten (Zohar 1996: 120–121).

³⁴ Stadler/Grunder (2012: 2.1.: Schulgesetze und Reformbestrebungen); Eliav (2001: 348–349).

führen sollte. Rabbiner und Religionslehrer wollten verhindern, dass sich junge Frauen säkularen Themen zuwandten und sich in der Folge vom Judentum und dessen Werten entfernten. Repräsentanten jüdischer Gemeinden des liberalen sowie des orthodoxen Judentums entschieden sich deshalb, künftig auch den Mädchen und Frauen ein breiteres jüdisches Wissen zu vermitteln.³⁵ Dieses sollte über die Grundkenntnisse hinausgehen, die es für die tägliche Religionspraxis brauchte (Rhein 2012: 22–27).

Zu den Pionieren des orthodoxen Judentums gehörte der Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888). 1853 eröffnete er in Frankfurt am Main eine koedukative jüdische Schule für Kinder im Alter von fünf bis 15 Jahren. Die Schülerinnen und Schüler lernten gemeinsam Hebräisch, Bibel und jüdisches Allgemeinwissen. Nur das Talmudstudium blieb nach wie vor den Jungen vorbehalten, während die Mädchen auf ihre späteren mütterlichen Erziehungsaufgaben vorbereitet wurden (Rhein 2012: 23–24). Der koedukative Unterricht und der breit gefächerte Zugang zu jüdischer Bildung, den Samson Raphael Hirsch den Mädchen eröffnete, waren für die damalige Zeit nichtsdestotrotz innovativ und wegweisend.

6. *Jüdische Bildung für alle: Talmudgelehrte und Rabbinerinnen*

So groß die Errungenschaften des erweiterten Zugangs zu jüdischer Bildung für die Frau im Zuge von Haskala und Einführung der Schulpflicht auch waren: Ihre Bildungsmöglichkeiten bewegten sich in den folgenden Jahrzehnten weitgehend unverändert in diesem Rahmen, und insbesondere im orthodoxen Judentum blieb das Talmudstudium weiterhin dem Mann vorbehalten.³⁶ Das sollte sich erst im Rahmen der jüdisch-feministischen Bewegung ändern, die sich in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss der zweiten Frauenbewegungs-Welle in den USA und Israel formierte (Heschel 2007: 753–754). Das war auch die Zeit, als Yeshayahu Leibowitz auf die Notwendigkeit höherer jüdischer Bildung für die Frau hinwies.³⁷ In

³⁵ Erste Maskilim hatten bereits im späten 18. Jahrhundert damit begonnen, Mädchen jüdische Bildung zu vermitteln (Rhein 2012: 23).

³⁶ Zu den Ausnahmen gehörten primär Frauen mit Vätern, die keine Söhne hatten und die ihr Wissen deshalb an ihre Töchter weitergaben (Rhein 2012: 20). Ein Beispiel dafür ist Isaac Bashevis Singers Erzählung «Yentl the Yeshiva Boy» aus dem Jahr 1962, die von Barbra Streisand 1983 verfilmt wurde (Whitfield 1998).

³⁷ Neben Leibowitz machten damals viele weitere Personen auf die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels aufmerksam. Menachem M. Schneerson (1902–1994) beispielsweise – der Rabbiner stand von 1951 bis zu seinem Tod 1994 der chassidischen Chabad-Bewegung vor – sagte 1981 mit Anspielung auf Rabbi Eliesers Aussage im Mischna-Traktat Sota (3,4): «[...] if one keeps their learning on a minimal level, that is teaching them tiflut, trivia» (englische Übersetzung aus dem Jiddischen zitiert aus Handelman 1998: 152). Und Blu Greenberg argumentierte 1984 in ihrem jüdisch-feministischen Klassiker «On Women and Judaism»:

den USA sowie in Israel entstanden damals erste orthodoxe Institutionen, die sich am Modell der Talmudhochschulen orientierten und Frauen das gesamte Spektrum der höheren jüdischen Bildung vermittelten. Fortan konnten auch orthodox praktizierende Frauen den Talmud studieren.

Damit entstand allerdings eine weitere Problematik. Denn viele Frauen wollten ihr jüdisches Wissen über die weitgehend unumstrittene Lehrtätigkeit hinaus beruflich nutzen. Im liberalen Judentum gab es damals bereits Rabbine-rinnen: Die Reformbewegung hatte 1972 in den USA mit der Ordination von Frauen begonnen.³⁸ Im orthodoxen Judentum zeichnete sich hingegen erst um die Jahrtausendwende ein Wandel ab: Schrittweise erhielten auch orthodoxe Frauen Zugang zum nahezu gesamten beruflichen Spektrum innerhalb des Judentums, das bisher Männern vorbehalten war.

Dazu gehörte 1997 – drei Jahre nach Leibowitz' Tod – die Eröffnung einer Schule für halachische Beratung von Frauen zu den ehelichen Reinheitsgesetzen. Diese Aufgabe wird traditionell von Rabbinern wahrgenommen. Weil es dabei häufig um intime Themen geht – Menstruationsblutung, Schwangerschaft oder Eheprobleme –, ist die Hürde für ein Beratungsgespräch mit einem Mann für die Rat suchenden Frauen sehr hoch (Henkin 1998: 285–287). Trotz anfänglicher Skepsis waren die weiblichen Fachpersonen in diesem für Frauen neuen Berufsfeld insbesondere in Israel rasch sehr gefragt, und längst sind sie aus dem Alltag orthodoxer Jüdinnen in Israel und auch in den USA nicht mehr wegzudenken.

Als Lehrerinnen hatten jüdische Frauen schon seit Jahrhunderten gearbeitet (Rhein 2012: 20–22). Abgesehen von einzelnen Ausnahmefällen waren sie talmudisch jedoch nicht gebildet. Mit dem zunehmenden Zugang zu umfassender jüdischer Bildung gab es indes immer mehr Talmudfachfrauen, die nun in jüdischen Schulen und Gemeinden auch höhere jüdische Bildung vermittelten. Und weil die Lehre auch eine der Kernaufgaben eines Rabbiners ist und sich immer mehr Frauen eine ebenso umfassende jüdische Bildung aneigneten wie ordinierte Männer, wurde die Forderung laut, auch im orthodoxen Judentum gelehrte Frauen im Rabbinat zu beschäftigen. Bedeutende Schritte in diese Richtung waren Responsen, die den halachischen Rahmen für rabbinische Aufgaben der Frau skizzierten,³⁹ sowie 2009 die Gründung der Yeshivat Maharat in New York. An diesem ersten orthodoxen Rabbinerinnenseminar schliessen

«Women must apply themselves seriously to the difficult demands of Jewish scholarship; perhaps this is the only route that eventually will lead to lasting Jewish liberation» (Greenberg 1981: 67).

³⁸ Zwischen David Einhorn's Bekenntnis zur Gleichstellung von 1846 und Sally Priesand's Ordination von 1972 lagen 126 Jahre (Nadell 1998: 168). Zu Regina Jonas, der 1935 in Berlin eine Privatordination verliehen worden war, vgl. Nadell (1998: 85–88).

³⁹ Vgl. dazu z.B. die Responsen von Yoel Bin-Nun (Bin-Nun et al. 2009: 4–7) und Daniel Sperber (2020: 23–73); vgl. auch Henkin 1998: 284–285; Rhein 2012: 36–38. Responsen sind rabbinische Gutachten zu halachischen Themen.

Frauen seit 2013 ihr Studium mit einer Ordination ab. Zwischen 2013 und 2023 erlangten an der Schule 64 Studentinnen eine Ordination, und im Studienjahr 2022/23 bereiteten sich rund vier Dutzend Studentinnen darauf vor.⁴⁰

Die Bestrebungen nach umfassender Bildung für die gesamte jüdische Bevölkerung wurden ab dem späten 18. Jahrhundert im Zuge von Haskala, Wissenschaft des Judentums und allgemeiner Schulpflicht zunehmend umgesetzt und führten ab dem 20. Jahrhundert schließlich auch zur Ordination von Frauen.⁴¹ Institutionen wie die Yeshivat Maharat sind allerdings mit großer Opposition konfrontiert (Sperber 2020: 80–82). Sie befinden sich ebenso am linken Rand der Orthodoxie wie Absolventinnen des Rabbinerinnenseminars oder jüdische Gemeinden, die sie beschäftigen. Doch sie sind eine Realität, und sie verwirklichen eine Forderung Yeshayahu Leibowitz', die für ihn von existenzieller Bedeutung war: «Das Thema Frau und Judentum ist heutzutage wichtiger als alle politischen Probleme des [jüdischen] Volkes und seines Staats. Setzen wir uns nicht ernsthaft damit auseinander, ist das auf Tora und Geboten basierende Judentum in der modernen Welt ernsthaft bedroht.»

7. Schlussbemerkungen

Seit der Antike ist der Mann zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau: Was zur Zeit von Mischna und Talmud galt, gilt auch im zeitgenössischen rabbinischen Judentum noch. Rein formal gehört *Talmud Tora* zu den Geboten, von denen die Frau befreit ist. Im Alltag des 21. Jahrhunderts können sich trotzdem beide, Mann wie Frau, dem gesamten Spektrum von *Talmud Tora* widmen. Dieser Zugang zu umfassender jüdischer Bildung für alle ist eine Konsequenz der Moderne. Haskala, Wissenschaft des Judentums und allgemeine Schulpflicht stießen eine Entwicklung an, die im 21. Jahrhundert mit der rabbinischen Ordination von Frauen in der Orthodoxie einen vorläufigen Abschluss fand.

Yeshayahu Leibowitz' Appell und Einschätzungen waren für die jüngste Phase dieser Entwicklung bedeutsam: Es sei sinnlos, wenn eine Frau Gebote erfülle, zu denen sie nicht verpflichtet sei, wenn sie also beispielsweise Gebetsriemen oder Schaufäden (*zizit*) anlege. Denn das Befolgen solcher Rituale habe keinen anderen Zweck als das bloße Erfüllen des betreffenden Gebots. Mit *Talmud*

⁴⁰ www.yeshivatmaharat.org/our-alumnae, www.yeshivatmaharat.org/current-students (14.7.2023). In Israel gibt es inzwischen ähnliche Institutionen, beispielsweise das Susi Bradfield Women's Institute of Halakhic Leadership (Midreshet Lindenbaum, www.ots.org.il/program/susi-bradfield-wihl; 14.7.2023).

⁴¹ Im orthodoxen Judentum sind ordinierte Frauen – im Gegensatz zu ordinierten Männern oder auch zu ihren Kolleginnen im liberalen Judentum – vom Rabbinatsgericht und damit von einer bedeutenden rabbinischen Aufgabe ausgeschlossen. Übertritte zum Judentum beispielsweise können nur von männlichen Rabbinern vollzogen werden. Zur Zeugenaussage der Frau in Mischna und Talmud vgl. mSchewuot 4,1, bSchewuot 30a oder mJewamot 16,7.

Tora hingegen verhalte es sich, so Leibowitz, anders: Das Studium öffne Türen zu jüdischer Bildung, die der Mann nicht für sich allein beanspruchen dürfe, weil es «ein elementares jüdisches Recht» sei, das der Frau ebenso zustehe wie dem Mann.⁴²

Yeshayahu Leibowitz hat die maßgeblichen Veränderungen der vergangenen zweieinhalb Jahrzehnte nicht mehr erlebt, er ist 1994 gestorben. Doch wofür er in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts mahnend plädiert hatte, ist zu einer selbstverständlichen Realität geworden: *Talmud Tora* für die jüdische Frau.

Haskala und Wissenschaft des Judentums waren von Männern geprägte Bewegungen (Feiner 2007: 249–250), und deren Forderung nach Bildung führte zunächst in erster Linie für den jüdischen Mann zu Veränderungen. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht ab Mitte des 19. Jahrhunderts eröffnete der jüdischen Frau Zugang zu säkularer und in der Folge auch zu einer gewissen jüdischen Bildung. Doch erst die ab dem ausgehenden 20. Jahrhundert gängig gewordene umfassende höhere jüdische Bildung, gepaart mit gesellschaftlicher Gleichstellung, ermöglichten es der Frau schließlich, sich in diesem Bereich wie der Mann auch beruflich zu betätigen, sich in Gesetzesdiskurse einzubringen und die jüdische Religionspraxis mitzugestalten.

Talmud Tora ist ein religiöses Gebot, zu dem der Mann verpflichtet und von dem die Frau befreit ist. Seit dem Eintritt in das Zeitalter der Moderne hat sich *Talmud Tora* aber zugleich sukzessive zu einem «elementaren jüdischen Recht» entwickelt, das weder Mann noch Frau (noch Kind) vorenthalten wird.

Literatur

- Bin-Nun, Yoel / Sperber, Daniel / Maroof, Joshua (2009): *Responsa regarding women's roles in religious leadership. Conferral ceremony of Sara Hurwitz*, https://www.ise.bgu.ac.il/faculty/kalech/judaism/sara_hurwitz.pdf (Stand: 8.3.2022).
- Carlebach, Alexander (2007): «Art. Rabbi, rabbinate: Germany», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 17. Ra-Sam*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA/Keter Pub. House, S. 16–17.
- Central Conference of American Rabbis (o. J.): *ARR 24–43. 7. Ordination of women as rabbis*, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/arr-24-43/> (Stand: 7.5.2022).
- Central Conference of American Rabbis (1988): *NARR 374–377. 234. Agunot*, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/narr-374-377/> (Stand: 7.5.2022).

⁴² Leibowitz (1992: 128–129). Leibowitz plädiert hier trotz bzw. losgelöst von der Befreiung der Frau vom Gebot *Talmud Tora* für ihren uneingeschränkten Zugang zu höherer jüdischer Bildung. In anderen Worten: Der Mann widmet sich *Talmud Tora*, weil er zu diesem Gebot verpflichtet ist, und die Frau widmet sich *Talmud Tora*, weil ihr dies im 20. Jahrhundert ohne Wenn und Aber ebenso zusteht wie dem Mann.

- Eliav, Mordechai (2001): *Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation*, Diss. Hebräische Universität Jerusalem, 1958, Münster: Waxmann.
- Erbele-Küster, Dorothea (2006): «Der Dienst der Frauen am Eingang des Zeltheiligtums (Exodus 38,8): Kultisch-religiöse Verortungen von Frauen in Exodus und Leviticus», in: Riemer Roukema (Hg.), *The interpretation of Exodus. Studies in honour of Cornelis Houtman*, Leuven: Peeters, S. 265–281.
- Feiner, Shmuel (1999): *Haskalah attitudes toward women*, <https://jwa.org/encyclopedia/article/haskalah-attitudes-toward-women> (Stand: 11.2.2022).
- Feiner, Shmuel (2007): *Haskala – jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*, Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Graetz, Michael (1990): «Judentum als Religion – Judentum als Wissenschaft: Kontinuität oder Bruch?», in: Karlfried Gründer, Nathan Rotenstreich (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg: Schneider, S. 123–129.
- Graf, Pia / Picard, Jacques (2004): «Jüdische Gemeinden, Institutionen und Organisationen», in: Gabrielle Rosenstein et al., Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (Hg.), *Jüdische Lebenswelt Schweiz. 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG) = Vie et culture juives en Suisse: cent ans Fédération suisse des communautés israélites (FSCI)*, Zürich: Chronos, S. 453–508.
- Greenberg, Blu (1981): *On women and Judaism. A view from tradition*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America.
- Handelman, Susan (1998): «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: Urim Publications, S. 143–178.
- Heil, Johannes (2012): «Wissenschaft des Judentums 1819–1933: Wissenschaft, Selbstbild und Trugbilder», in: Markus Hilgert, Michael Wink (Hg.), *Menschen-Bilder. Darstellungen des Humanen in der Wissenschaft*, Berlin: Springer, S. 351–372.
- Henkin, Chanah (1998): «Women and the issuing of Halakhic rulings», in: Micah D. Halpern, Chana Safrai (Hg.), *Jewish legal writings by women*, Jerusalem: Urim Publications, S. 278–287.
- Heschel, Susannah (2007): «Art. Feminism», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 6. Dr-Feu*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA/Keter Pub. House, S. 752–757.
- Kaplan, Dana Evan (2007): «Art. Reform Judaism», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 17. Ra-Sam*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA/Keter Pub. House, S. 165–183.
- Leibowitz, Yeshayahu (1992): «The status of women: Halakha and meta-Halakha», in: Yeshayahu Leibowitz (Hg.), *Judaism, human values, and the Jewish state*. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge, MA, London: Harvard University Press, S. 128–131.
- Nadell, Pamela S. (1998): *Women who would be rabbis. A history of women's ordination, 1889–1985*, Boston, MA: Beacon Press.
- Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbiner. Abgehalten zu Breslau, vom 13. bis 24. Juli 1846 (1847)*, Breslau: Leuckart.

- Ramirez, Francisco O. / Soysal, Yasemin / Shanahan, Suzanne (1997): «The changing logic of political citizenship: cross-national acquisition of women's suffrage rights, 1890 to 1990», in: *American Sociological Review*, 62, Nr. 5, S. 735–745.
- Rhein, Valérie (2012): *Talmud Torá für die Frau: vom <Verbot> zum <Gebot>?*, http://www.lectio.unibe.ch/12_2/rhein_valerie_talmud_tora_fuer_die_frau.html (Stand: 11.2.2022).
- Rhein, Valérie (2020): *Law, hierarchy, and gender: Reflections on the exemption of women from time-bound commandments*, <https://judaica.ch/article/view/1.4/10229> (Stand: 11.2.2022).
- Rolef, Susan Hattis (2007): «Art. Meir (Myerson, née Mabovitch), Golda», in: Fred Skolnik, Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 13. Lif-Mek*, Detroit, MI: Macmillan Reference USA; Keter Pub. House, S. 777–779.
- Schulte, Christoph (2002): *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München: Beck.
- Sperber, Daniel (2020): *Rabba, maharat, rabbanit, rebbetzin. Women with leadership authority according to halachah*, Jerusalem, New York: Urim Publications.
- Stadler, Hans / Grunder, Hans-Ulrich: «Art. Schulwesen» [Version vom 21.11.2012], in: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS) online*, Bern. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010396/2012-11-21/> (Stand: 22.5.2023).
- Stemberger, Günter (2000): «Talmud und Rabbinische Literatur», in: Michael Brenner, Stefan Rohrbacher (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 121–133.
- Stemberger, Günter (2009): *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München: Beck.
- Whitfield, Stephen J. (1998): «Yentl», in: *Jewish Social Studies*, 5, Nr. 1-2, S. 154–176.
- Wiese, Christian (2016): «Art. Wissenschaft des Judentums», in: Dan Diner (Hg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Zalkin, Mordechai (2016): «Art. Maskilim», in: Dan Diner (Hg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Zohar, Zvi (1996): «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 modern era*, Bloomington, IN, Indianapolis, IN: Indiana University Press, S. 119–133.