

Tefillin, Zizith, Tallith, Kippah – religiöse Kleidung im Judentum bei Männern und Frauen

1. Einleitung

Wer kennt sie nicht – Bilder von kleinen jüdischen Jungen mit langen Locken, die von ihren Schläfen herabhängen; von jüdischen Männern im langen Kaftan mit einer pelzbesetzten, wagenradgroßen Kopfbedeckung; von Rabbinern, die eine gehäkelte *Kippah* auf dem Kopf tragen und in einen Gebetsmantel eingehüllt sind? Wenn im Fernsehen gezeigt wird, wie Juden an der Klagemauer beten, dann sind sie auf den ersten Blick an ihrer Kleidung zu erkennen. Und wer schon einmal im jüdischen Viertel *Mea She'arim* in Jerusalem oder in Brooklyn in New York zu Besuch war, der kann jene Symbole, die Teil unseres kollektiven Bewusstseins sind, aufgrund der eigenen Erfahrung bestätigen.

Aber wie sehen eigentlich jüdische *Frauen* aus? Gibt es auch für sie typische Kleidung, die sie kennzeichnet? Dieser Frage soll in dem folgenden Beitrag nachgegangen werden. Dabei spielt eine Vielzahl von Aspekten eine Rolle: Die grundsätzliche Bedeutung von religiöser Kleidung, wie sie in diesem Buch erörtert wird; die Tatsache, dass bei weitem nicht alle Juden »religiös« sind und dass sich das Judentum überhaupt nicht als »Religion« versteht, sondern als charakteristische Verbindung von Volk, Land und Gebot; die Differenz zwischen religiös motivierter *Gewandung* und *körperlichen* Merkmalen, die entweder veränderlich sein können (z.B. eine bestimmte Haar- oder Bartracht) oder unveränderlich (wie im Fall der Beschneidung); die spezifischen Unterschiede, die sich hierbei für jüdische Männer und Frauen ergeben; die verschiedene Stellung von Frauen und Männern innerhalb der jüdischen Religion; die feministische Kritik an der »patriarchalen Struktur« im Judentum; die innerjüdische Diskussion über die Berechtigung solcher Kritik und den Zusammenhang zwischen Feminismus und Antisemitismus. Im Falle des Judentums ist bei der Frage nach

religiöser Kleidung auch zu berücksichtigen, dass Juden in der zweitausendjährigen Geschichte ihrer Diaspora von der christlichen Mehrheit dazu *gezwungen* worden sind, bestimmte Kleidung zu tragen, die sie kenntlich gemacht, ausgegrenzt und nicht selten Gewalt oder Vernichtung vorbereitet hat. Dies gilt nicht nur für den »gelben Stern«, den Juden (und Jüdinnen gleichermaßen!) in Nazi-Deutschland tragen mussten, sondern ebenso für den »gelben Fleck« und den »Judenhut«, die es schon im Mittelalter gab. Wenn Juden sich dafür entscheiden, ihre Religionszugehörigkeit durch eine bestimmte Kleidung zu zeigen, so stehen sie in dieser Tradition, welche sie entweder unbewusst verinnerlicht haben oder aber (selbst)bewusst umdeuten.

Weiterhin ist bei der Frage nach religiöser Kleidung im Judentum zu beachten, dass es hier eine Vielzahl von Formen gibt, die mit regionalen Besonderheiten zusammenhängen. So sind z.B. *sefardische* Juden von anderen Traditionen geprägt als *Ashkenasim*, und die Situation stellt sich anders dar in Israel (dem einzigen Land, in dem Juden die Mehrheit darstellen) als in den USA (dem wichtigsten Ort des Diaspora-Judentums der Gegenwart), in Europa (wo Juden eine kleine Minderheit bilden) oder in islamischen Ländern (wo Juden von Verfolgung bedroht sind). Darüber hinaus ergeben sich Unterschiede aus den verschiedenen religiösen Strömungen im Judentum. Diese lassen sich grob einteilen in ultra-orthodoxe, orthodoxe und neo-orthodoxe Juden; konservative Gemeinden, Reformgemeinden, sowie liberale und progressive Gemeinden; schließlich die Bewegung der Rekonstruktionisten. Diese Aufzählung umfasst in etwa das Spektrum von »extrem rechts« bis »links außen«, wobei es keine eindeutige Abgrenzung gibt (wie bei den christlichen Konfessionen, die institutionell voneinander getrennt sind). Im Judentum existieren kaum verbindliche Strukturen, so dass mehrfache Zugehörigkeiten und fließende Übergänge verbreitet sind. Was z.B. in Deutschland als »liberales Judentum« begonnen hat, ist in England als »Reform-Judentum« bekannt und wird in den USA oft als »*conservative*« bezeichnet.

Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, all diesen Ausdifferenzierungen gerecht zu werden. Sie bilden nur den Hintergrund der nachstehenden Ausführungen, die sich auf folgende Fragen konzentrieren: 1. Die biblischen Grundlagen zum Thema in der Hebräischen Bibel; 2. die *alltägliche* Kleidung von jüdischen Männern und Frauen; 3. die *religiöse* Kleidung von jüdischen Männern und Frauen – speziell die Frage nach *Tefillin*, *Zizith*, *Tallith* und *Kippah*, wie sie sich aufgrund der religionsgesetzlichen

Bestimmungen im Talmud stellt; 4. die feministische Kritik an den entsprechenden religiösen Traditionen, wie sie innerhalb des Judentums geübt wird. Dabei möchte ich mich als christliche Theologin mit Kritik am Judentum aus Verantwortung vor der Geschichte zurückhalten, ohne eigene Überlegungen ganz auszulassen. Der Schwerpunkt der Darstellung wird auf der *Beschreibung* liegen – entsprechend dem *programmatischen Ansatz einer hörenden Theologie im christlich-jüdischen Dialog* und aufgrund der Beobachtung, dass selbst Grundkenntnisse über das Judentum in der westlichen Welt nach wie vor wenig verbreitet sind. Dies ist zum einen der Tatsache geschuldet, dass es infolge der Shoah in Europa nur wenige Möglichkeiten zur selbstverständlichen Begegnung mit jüdischen Menschen gibt – zum anderen sitzen Jahrtausende alte antijudaistische Stereotypen so tief, dass sie nur langsam überwunden werden.

Wenn wir uns dem Judentum *hörend* zuwenden, um zu erfahren, was es zur Frage nach religiöser Kleidung zu sagen hat, so werden wir vor allem eines feststellen: Die Art und Weise, wie diese Frage beantwortet wird, ist von der im Christentum vorherrschenden Denkstruktur grundverschieden. Zu einem Thema wie dem »Kampf der Württemberger Theologinnen um den Talar im Pfarramt«¹ gibt es im Judentum keine Entsprechung. Sondern wenn das Judentum in den Blick genommen wird, tun sich völlig neue Perspektiven auf.

2. Biblische Grundlagen für die religiöse Bedeutung von Kleidung im Judentum

Das grundlegende Datum für die Bedeutung der Kleidung aus jüdischer Sicht findet sich – wie fast alles, was in der Theologie wahrhaft maßgeblich ist – bereits in den ersten Kapiteln der Bibel, im Schöpfungsbericht. Dort heißt es, dass Gott die Menschen in ihrer *Körperlichkeit* geschaffen hat (genauer gesagt: als körperlich-geistige Wesen),² und zwar nackt. Im paradiesischen Zustand schämten sie sich dessen nicht (Gen 2,25). Weiterhin erfahren wir, dass der Mensch als *geschlechtliches* Wesen gemacht ist, in der Unterschiedlichkeit von Mann und Frau, die beide gleichermaßen an der Gottebenbildlichkeit teil haben (Gen 1,27). Die vielen Ungleichheiten,

1 Siehe den Beitrag von Stefanie Schäfer-Bossert in diesem Sammelband.

2 Gen 2,7.

welche die Menschen leidvoll trennen (wie der Unterschied zwischen arm und reich, zwischen schwarz und weiß, zwischen gesund und krank oder zwischen mehr oder weniger begabt) – sie hatten im Paradies keinen Platz. Der *eine* Unterschied jedoch, die geschlechtliche Grundspannung zwischen Mann und Frau, erscheint nach der Darstellung im ersten Schöpfungsbericht als gottgewollt.

Nach dem Sündenfall änderte sich manches an dieser ursprünglichen Ordnung. Die unmittelbare Folge der Sünde ist, dass der Mensch sich vor Gott versteckt, weil er sich *schämt*. Als Grund für diese Scham wird jedoch nicht die *Sünde* genannt, sondern das Bewusstsein, dass die Menschen *nackt* sind (Gen 3,8–10). Dieses Bewusstsein wiederum wird von Gott darauf zurückgeführt, dass der Mensch vom »Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« (Gen 2,9) genossen habe (Gen 3,11). Die verhängnisvolle Verbindung von Nacktheit (Sexualität), Scham und Schuld (die freilich im Christentum viel wirksamer geworden ist als im Judentum) hat hier ihren Ursprung. Die Folge ist schließlich die Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3,23f). Zuvor jedoch versorgt Gott die Menschen mit *Kleidung*,³ gleichsam um sie auszustatten für die raue Welt des Diesseits, wohin er sie entlässt. So steht die menschliche Kleidung an der Schnittstelle zwischen paradiesischem Ursprung und irdischer Wirklichkeit (in der Systematik der christlichen Theologie: zwischen »Schöpfungsordnung und »Erlösungsordnung«): Die Kleidung ist (wie der Körper selbst) nicht von Menschen gemacht, sondern von Gott selbst gefertigt; sie wird dem Mensch noch im Paradies angelegt, jedoch zum Schutz für seinen Weg in das »Jammertal« der Welt.

Wenn man sich diese Aussagen vergegenwärtigt, verwundert es nicht, dass das Thema »Kleidung« in der Hebräischen Bibel religiöse Bedeutung hat. Die grundlegende Vorschrift, welche sich auf die alltägliche Kleidung bezieht, findet sich in Deut 22,5, wo es heißt: »Eine Frau soll nicht Männersachen tragen, und ein Mann soll nicht Frauenkleider anziehen; denn wer das tut, der ist dem HERRN, deinem Gott, ein Greuel.«⁴ Diese Anordnung reflektiert das oben Gesagte über die in der Schöpfung angelegte Differenz zwischen Mann und Frau, welche durch die Kleidung nicht verwischt werden soll. Eine weitere Weisung bezieht sich auf die Beschaffen-

3 »Und Gott, der HERR, machte Adam und seiner Frau Leibröcke aus Fell und bekleidete sie.« Gen 3, 21. – Biblische Zitate entstammen hier und im Folgenden (soweit nicht anders angegeben) der Revidierten Elberfelder Übersetzung.

4 Luther-Übersetzung.

heit der Kleidung und gilt für Männer und Frauen gleichermaßen: »Du sollst nicht Gewebe von verschiedenartigem Stoff anziehen, Wolle und Leinen zusammen.« (Deut 22,11) Die Bedeutung dieses Gebotes ist nicht unmittelbar einsichtig, und dementsprechend hat es zahlreiche symbolische und spekulative Erklärungen auf sich gezogen. Umfangreich sind die Stellen, in denen das religiöse Gewand für Priester detailliert beschrieben wird: Karmesinstoff und Byssus, aus denen es herzustellen ist; der kostbare Purpur-Farbstoff, mit dem es violett und rot eingefärbt wird; die goldenen Verzierungen und Fäden, von denen es durchwirkt ist; der Brustschild (Ephod), der mit zwölf verschiedenen, genau bestimmten Edelsteinen besetzt werden soll; die goldenen Glöckchen und purpurfarbenen Granatäpfel, mit denen der Saum dieses Gewandes geschmückt ist (Ex 39,1–31. Vgl. auch Hes 16,10–14). Wer all das liest, kann sich der Frage kaum erwehren, warum das göttliche Gebot mit einem bestimmten »modischen Design« so unverbrüchlich verbunden wird.

Ein weiteres Beispiel für die religiöse Dimension von Kleidung im Judentum ist die zentrale Erzählung von der Berufung des Mose am brennenden Dornbusch. »Zieh deine Schuhe von deinen Füßen!« (Ex 3,1–5), so lautet die Aufforderung, mit der Gott Mose anspricht, nachdem er ihn bei seinem Namen gerufen hat. Erst *nach* der Gebotsverkündung erfolgt die Begründung – auch dies ist charakteristisch für jüdisches Selbstverständnis. Eine der »siebzig Deutungen der Thorah« zu dieser Stelle erklärt es so, dass die Schuhe ein Zeichen des menschlichen Stolzes seien, welcher angesichts des »heiligen Bodens« abzulegen sei.⁵

Als letzter Hinweis dieses kursorischen Überblicks soll die metaphorische Sprache erwähnt werden, in welcher die Kleidungsthematik in der Hebräischen Bibel bisweilen erscheint. In Ps 104,2 heißt es, dass Gott selbst sich »in Licht hüllt wie in ein Gewand«, und in Jes 61,10 ist die Rede von den »Kleidern des Heils« und dem »Mantel der Gerechtigkeit«, mit denen Gott seine Erwählten schmückt. Hiob sagt von sich selbst: »Ich kleidete mich in Gerechtigkeit, mich bekleidete wie ein Oberkleid und Kopfbund mein Recht« (Hi 29,14). Und in der Weisheitsliteratur mahnt der Prediger: »Deine Kleider seien weiß zu jeder Zeit, und das Salböl fehle nicht auf deinem Haupt. Genieße das Leben mit der Frau, die du liebst« (Pred 9, 8f). In Stellen wie diesen wird die Kleidung mit der Dimension des Religiösen in Verbindung gebracht. Dies bildet den Hintergrund dafür, dass sich

5 Vgl. Goldman, *Shattered Vessels*, 53f.

umgekehrt religiöse Werte auch in den scheinbar alltäglichen Fragen der Kleidung ausdrücken, wie im folgenden gezeigt werden soll.

3. Alltägliche Kleidung von jüdischen Männern und Frauen

Die meisten jüdischen Männer und Frauen heute tragen keine besondere Kleidung. Nur wenn sie ihre Kleidung *ablegen*, sind jüdische Männer an einem körperlichen, unveränderlichen Merkmal zu erkennen, nämlich an der Beschneidung (die freilich auch bei Nicht-Juden vorkommt und insofern kein eindeutiges Zeichen ist). Die Beschneidung gilt als wichtiges Identitätsmerkmal auch bei nicht-religiösen Juden und wird deshalb (ebenso wie die Feier der *Bar Mitzvah* für heranwachsende Jugendliche und wie die jüdischen Feste) weithin auch von jenen praktiziert, welche die Synagoge nicht regelmäßig besuchen oder vielleicht noch nicht einmal an Gott glauben. Um das Judentum zu verstehen, muss man sich vor Augen halten, dass es sich selbst nicht als »Religion« betrachtet (vergleichbar dem Christentum, dem Islam oder dem Hinduismus), sondern als ein *Volk*, dem eine bestimmte *Berufung* zuteil wurde – nämlich ein *Gebot*, das es halten soll und ein *Land*, in dem es wohnen darf. Bestimmte Glaubenslehren oder gar ein Kanon von Dogmen, die nicht bezweifelt werden dürfen, gibt es im Judentum nicht. Wichtiger als das, was man glaubt (»Orthodoxie«) ist das, was man tut (»Orthopraxie«), eben die Einhaltung der Gebote. Deshalb ist es möglich, dass ein Mensch sich als »ungläubig« bezeichnet, sogar als Atheist – und sich dennoch als Jude versteht. Das jüdische Volk wird durch eine lange und leidvolle Geschichte zusammengehalten, und die Erinnerung daran wird sehr bewusst gepflegt. Insbesondere durch die *Shoah* ist die jüdische Glaubensgemeinschaft zu einer *Schicksalsgemeinschaft* geworden, bei welcher der persönliche Glaube keine entscheidende Rolle spielt. So leben viele Juden im postmodernen Zeitalter ihren »Glauben« als Vergegenwärtigung ihrer Geschichte und als Solidarität mit dem Volk und Staat Israel. Wenn in den folgenden Ausführungen dennoch von der »jüdischen Religion«, »religiöser Kleidung« usw. die Rede ist, so geschieht dies aus der Perspektive christlicher Denkkategorien und in dem Bemühen, dabei in einen *Dialog* als »Verstehen des Anderen« einzutreten.

Die Tatsache, dass nur *Männer* das körperliche Zeichen der Beschneidung tragen, weist auf einen für das Judentum grundlegenden Umstand hin, nämlich auf die *patriarchalische Struktur* dieser Religion. Wenn wir uns

weiterhin mit jüdischer Kleidung und den entsprechenden Geboten befassen, werden wir dieser Tatsache immer wieder begegnen. Dies ist keine von außen kommende Herabsetzung des Judentums, sondern es wird auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft von Frauen und Männern kritisiert. Die Ursprünge des Judentums reichen weit in die Vergangenheit zurück – in eine Zeit, als Frauen noch als »Sachen« behandelt und als persönlicher Besitz ihrer Väter und Männer betrachtet wurden (vgl. z.B. Gen 29,15–30; 30,25f). Die Religionsmündigkeit der Frau und ihre volle religiöse Zugehörigkeit ist im Judentum nicht ursprünglich verankert und muss immer wieder neu errungen werden.⁶

Welche Kleidung tragen nun jüdische *Männer* im Alltag? Die folgende Beschreibung setzt bei den Gepflogenheiten im (ultra-)orthodoxen Judentum an, also im äußersten »rechten« Spektrum innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Ausdrücklich sei betont, dass damit nicht die Mehrheit der Juden angesprochen ist, sondern eine kleine Minderheit. Sie erlangt überproportionale Beachtung, weil sie aktiv und selbstbewusst auftritt und für sich in Anspruch nimmt, das »wahre« Judentum zu verkörpern. Und wenn es um die Frage der *Kleidung* geht, dann gerät diese Gruppe unweigerlich in den Blick – einfach deshalb, weil es hier etwas Besonderes zu *sehen* gibt, was die anderen nicht haben.

Ultra-orthodoxe Juden zeichnen sich durch eine bestimmte Haartracht aus (die oben schon erwähnten Schläfenlocken), entsprechend der biblischen Weisung in Lev 19,27.⁷ Auch lassen sie sich einen Vollbart wachsen; ähnlich wie bei christlichen Mönchen und bei muslimischen Gläubigen gilt er als Symbol der Frömmigkeit – je länger er ist, umso mehr. Der Bart verkörpert zum einen Männlichkeit; zum anderen ist er ein Zeichen des Alters, das mit Weisheit in Verbindung gebracht wird. Auch zeigt ein Mann, wenn er darauf verzichtet, sich täglich zu rasieren oder seinen Bart zu schneiden, dass er sich bevorzugt mit geistigen Dingen beschäftigt.

Fromme Juden tragen als Kopfbedeckung eine *Kippah*. Außer Haus wird darüber noch ein schwarzer Hut getragen bzw. in bestimmten Kreisen des ultra-orthodoxen chassidischen Judentums ein sogenannter *Streimel*. Dies ist eine auffällige, kreisrunde Kopfbedeckung, die mit braunem Fell

6 Dies ist eine gemeinsame Aufgabe von Juden und Christen, denn auch das Christentum ist durch eine patriarchale Struktur geprägt.

7 »Ihr sollt nicht den Rand eures Haupthaars rund scheren, und den Rand deines Bartes sollst du nicht verderben.«

besetzt ist und ihren Ursprung im osteuropäischen Judentum hat. Dazu gehört ein schwarzer Anzug und dunkle Schuhe, sowie in der Öffentlichkeit noch ein Mantel in schwarz oder in gedeckten Farben. Diese Kleidung erfüllt zum einen die Funktion, ihren Träger eindeutig als dem Judentum zugehörig auszuweisen. Dies soll dazu anspornen, die Gebote jederzeit gewissenhaft zu erfüllen, denn man ist niemals »inkognito« unter Menschen.⁸ Zum anderen drückt diese Kleidung eine bestimmte Haltung aus: Sie ist würdig, aber schlicht, und der Verzicht auf jede Farbigkeit und Schmuck entspricht einer asketischen Tendenz. Dieser *dress code* ist universal und gilt in verschiedenen Religionen sowohl für Männer als auch für Frauen, wie sich etwa durch die Ähnlichkeit mit der Ästhetik katholischer Ordensgewänder zeigt.

Auf den ersten Blick erscheinen ultra-orthodoxe *Frauen* im Vergleich dazu eher unauffällig. Aber auch hier gibt es eine Fülle von Kleidungsvorschriften. Grundlegend ist hierfür zum einen die biblische Vorschrift, dass Frauen keine Männerkleider tragen sollen (Deut 22,5) – deshalb tragen fromme Jüdinnen nur Röcke und Kleider, keine Hosen, Jacketts o.ä. Zum anderen gilt das Prinzip der *Zniuth*, was so viel bedeutet wie »Schicklichkeit«. Jede Art von Kleidung, die aufreizend wirken und Männern einen Anlass zu sexueller Verfehlung bieten könnte, ist demnach verpönt. Hierzu gehören bunte Farben ebenso wie auffälliger Schmuck oder extravagante Muster und enganliegende Schnitte. Und natürlich müssen alle »gefährlichen« Körperteile durch die Kleidung bedeckt sein. Für orthodoxe Jüdinnen (verheiratete ebenso wie unverheiratete, im Haus ebenso wie in der Öffentlichkeit) ist genau festgelegt, welche Körperteile zu bekleiden sind: dazu gehören der Nacken; das Schlüsselbein; die Oberarme bis einschließlich zum Ellenbogen; die Hüften und die Knie im Stehen ebenso wie im Sitzen.⁹ Andere gehen noch weiter und schreiben vor, dass die einzig erlaubte nackte Haut im Grunde diejenige des Gesichts und der Hände ist. Deshalb tragen ultra-orthodoxe Frauen lange Röcke und bei jeder Temperatur blickdichte Strümpfe, dazu weit geschnittene langärmelige Oberteile in gedeckten Farben. Damit ist ihre Kleidung dem gängigen Schönheitsideal und Modetrend geradezu entgegengesetzt.

Dennoch ist es keineswegs so, dass orthodoxe jüdische Frauen auf ihr Äußeres keinen Wert legen würden. Das weibliche Bedürfnis nach Schön-

8 Vgl. Goldman, *Shattered Vessels*, 54.

9 Vgl. Goldman, *Shattered Vessels*, 48.

heit, welches universal verbreitet ist, fordert auch hier sein Recht. Charakteristisch für das Erscheinungsbild orthodoxer Frauen, verglichen mit demjenigen der Männer: »It's not the uniformed ›folk costume‹ of their male counterparts, or the iconic Roman Catholic habit of women religious, or one of the various exotic (to many Westerners) forms of veiling by women in Muslim cultures worldwide. Perhaps it is the lack of uniformity and an obvious otherness coupled with the appearance of modesty-appropriate mainstream fashion that has omitted the clothing of Hasidic women from Western academic literature, in both ethnographies of the Hasidic community and discussions on the cultural significance of dress.«¹⁰ Auch ist es nicht zutreffend, dass die Kleidungs Vorschriften für orthodoxe Jüdinnen von ihnen selbst nur als Einschränkung empfunden würden. Sicherlich bedeuten sie auf der einen Seite Verzicht – aber sie werden zugleich auch als Gewinn erlebt, nämlich als Vertiefung der Weiblichkeit. Während die Weiblichkeit in der *mainstream*-Kultur weitgehend auf die Körperlichkeit und den *sex-appeal* reduziert wird, also auf ein äußerliches Schönheitsideal, das an Jugendlichkeit gekoppelt und vergänglich ist, sind orthodoxe jüdische Frauen vom Terror dieses Ideals befreit. Durch das Verbergen ihrer weiblichen Reize bringen sie zum Ausdruck, dass sie als ganze Persönlichkeit wahrgenommen werden wollen – nicht zuletzt mit ihren geistigen Werten und intellektuellen Fähigkeiten.¹¹

Die Kopfbedeckung jüdischer Frauen ist ein besonderes Thema. Grundlegend ist der Gedanke, dass das Haar der Frauen, vor allem, wenn es lang ist und offen getragen wird, einen erotischen Anreiz für Männer darstellt. Um der *Zniuth* willen sollte das Haar bei verheirateten Frauen daher unsichtbar bleiben. Hierfür bieten sich mehrere Möglichkeiten: Die radikalste von ihnen ist zweifellos diejenige, sich das Haar vollständig abzuscheren.¹² Diese Praxis wird von ultra-orthodoxen Frauen geübt, welche ihr nacktes Haupt mit einem Kopftuch (*Tikhl*) bedecken. Eine etwas gemäßigtere Form besteht darin, die Glatze mit einer Perücke zu verbergen. Solche Perücken

10 Ebd., 56.

11 Vgl. Goldman, *Shattered Vessels*, 53.

12 Dies ist bei den Chassidim aus Ungarn, Galizien und der Ukraine verbreitet. Es wird auch damit begründet, dass Frauen bei ihrem monatlichen Reinigungsbad nach Abschluss ihrer Menstruation keine Sorge haben müssen, ob dieser Ritus *kosher* vollzogen und damit gültig ist. Würde nämlich auch nur ein einziges Haar in der *Mikvah* über Wasser bleiben, so wäre das Gebot des vollständigen Untertauchens nicht erfüllt. – Vgl. Goldman, *Shattered Vessels*, 51.

entstammen wiederum der ost-europäischen Tradition und werden *Sheitl* genannt. Manche von diesen *Sheitls* bestehen aus Kunsthaar; manche sind zur Hälfte oder ganz aus Echthaar. Je mehr echtes Haar eine Frau auf ihrem Kopf trägt (auch wenn es nicht ihr eigenes ist) und je kunstvoller die Perücke gearbeitet ist, umso weniger entspricht sie den halachischen Vorschriften. Deshalb nehmen manche *Chassidim* ihre Zuflucht dazu, ihren *Sheitl* wiederum mit einem *Tikhl* zu bedecken – eine Art doppeltes Täuschungsmanöver, welches die Verhüllung und Offenbarung der weiblichen Reize auf bemerkenswerte Weise zum Ausgleich bringt, jedoch zugleich diese Praxis *ad absurdum* führt. Schließlich gibt es noch die einfache Möglichkeit, das eigene Haar zusammenzubinden und mit einem Kopftuch (oder häufiger mit einer Art gehäkelter runder Mütze) zu bedecken. Auch sind verschieden Varianten möglich, die unterschiedlich viel vom Haar sichtbar lassen und dementsprechend als mehr oder weniger fromm gelten.

Das Ideal, wonach Frauen sich im Verborgenen halten sollen, wird im Judentum mit einer allegorischen Auslegung von Ps 45,14 begründet. Dort heißt es: »Ganz herrlich ist die Königstochter drinnen« (d.h. in den inneren königlichen Gemächern). Stattdessen wird oft übersetzt: »Die Schönheit der Königstochter liegt in ihrem Innern.« Tatsächlich geht der Bibelvers so weiter: »... von Goldgewebe ihr Gewand; in buntgewebten Kleidern wird sie zum König geführt«. Obwohl hier also eine Frau beschrieben wird, die besonders prächtige Stoffe trägt, wurde dieser Vers zum Ausgangspunkt für die Forderung, dass Frauen sich auf ihre »inneren Werte« beschränken sollen, um ihre »wahre Schönheit« zum Ausdruck zu bringen. Dabei geht es keineswegs nur um die Kleidung – der gleiche Vers gilt als *magna charta* für das Prinzip, welches den Wirkungsbereich von Frauen auf das Innere des Hauses beschränkt. Mit dieser Begründung werden Frauen z.B. von der Teilnahme am jüdischen Gottesdienst »freigestellt«, so dass sie dort keine Funktion ausüben, und mit noch weiter reichenden Vorschriften wird ihnen die Ausübung jeder Art von öffentlichem Amt verwehrt.

Die im Judentum geforderte *Zniuth* wird auch in der christlichen Tradition von Frauen verlangt. Dies kommt z.B. in der konservativen Ethik der Pastoralbriefe zum Ausdruck, wenn dem Apostel Paulus die Worte in den Mund gelegt werden: »Ich will [...] dass die Frauen sich in würdiger Haltung mit Schamhaftigkeit und Sittsamkeit schmücken, nicht mit Haarflechten und Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung, sondern mit dem, was Frauen geziemt, die sich zur Gottesfurcht bekennen, durch gute Werke. Eine Frau lerne in der Stille in aller Unterordnung. Ich erlaube aber einer

Frau nicht, zu lehren, noch über den Mann zu herrschen, sondern ich will, dass sie sich in der Stille halte« (1. Tim 2,8–12). Dieser Text ist zur selben Zeit und im selben Umfeld entstanden, wie die rabbinischen Grundlagen im Talmud – die Ähnlichkeit zeigt, dass sich Judentum und Christentum zwar in verschiedene Richtungen entwickelt haben, aber aus derselben Wurzel entsprungen sind.

4. Religiöse Kleidung von Juden

Neben der Alltagskleidung, durch die sich jüdische Männer und Frauen von ihrer Umwelt unterscheiden, gibt es besondere religiöse Kleidungsstücke, die fromme Juden zu bestimmten Gelegenheiten anlegen. Die folgende Darstellung soll sich auf die vier wichtigsten und bekanntesten von ihnen beschränken, nämlich *Tefillin* (Gebetsriemen), *Zizith* (Schaufäden), *Tallith* (Gebetsmantel) und *Kippah* (die Kopfbedeckung). Alle diese Kleidungsstücke werden traditionell nur von Männern getragen – entsprechend dem oben Gesagten über die marginalisierte Rolle der Frau im jüdischen Religionsgesetz. Deshalb gelten die nachstehenden Ausführungen zunächst nur für Männer – die innerjüdische feministische Kritik an dieser Praxis und die Aneignung religiöser Kleidung durch Frauen wird im 5. Kapitel beschrieben.

4.1 *Tefillin*

Die Gebetsriemen stellen mit Abstand das wichtigste religiöse Attribut im Judentum dar.¹³ »Tefillin are of the highest sanctity. There are detailed rules governing how tefillin must be treated and how to act while wearing them.«¹⁴ Tefillin bestehen im Wesentlichen aus einer würfelförmigen Kapsel aus schwarzem Leder, die Pergamentstücke enthält, auf denen bestimmte Bibelverse niedergeschrieben sind (nämlich Ex 13,1–10 und 11–16; Dtn 6,4–9 und Dtn 11,13–21). Mittels eines Lederbands lässt sich diese Kapsel an der Stirn bzw. an der linken Hand befestigen, indem das Band um den Kopf und um den Arm gewickelt wird. Man unterscheidet also zwischen

13 Vgl. Reik, Gebetsmantel und Gebetriemen der Juden, 399–401, der z.B. darauf hinweist, dass nach jüdischer Überlieferung Gott selbst Tefillin trage und von der Zweckentfremdung der Tefillin als apotropäisches Zeichen berichtet.

14 Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 147.

Kopf- und Arm-Tefillin. Es ist genau festgelegt, auf welche Weise der Lederriemen zu binden ist und welche Gebete dabei aufgesagt werden müssen; aus welchem Material die Kapsel und das Band herzustellen sind; wie das Pergament beschaffen sein muss; auf welche Art und Weise es beschrieben werden soll usw.

Die Praxis, Tefillin zu binden, geht auf einen zentralen Text in der Bibel zurück – eine jener Stellen, die auch in der Gebetskapsel enthalten sind. Dort heißt es: »Höre, Israel: Der HERR ist unser Gott, der HERR allein! Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen sein. [...] Und du sollst sie als Zeichen auf deine Hand binden, und sie sollen als Merkzeichen zwischen deinen Augen sein« (Deut 6,4–6.8). Es geht also um das Herzstück des Judentums, um das jüdische Glaubensbekenntnis, welches auch für Christen maßgeblich ist (vgl. Mk 12,28–34 par.). Während diese Worte nach christlichem Verständnis jedoch symbolisch aufzufassen sind (»auf die Hand binden« bedeutet »danach handeln« und »zwischen deinen Augen sein« [an der Stirn] meint »daran denken«), ist es für das Judentum charakteristisch, dieses Gebot *wörtlich* zu erfüllen. Deshalb wird eine Abschrift dieser Worte mit Hilfe der Tefillin auf Stirn und Hand gebunden, und die Erfüllung dieses Gebots hat einen hohen Rang.

Im Prinzip sind die Tefillin dazu gedacht, andauernd getragen zu werden. Da es mit ihrer Heiligkeit jedoch unvereinbar ist, dabei sündhaft zu denken oder gar zu handeln, und weil nur sehr wenige Menschen dazu in der Lage sind, dem damit verbundenen Anspruch zu genügen, wurde die Forderung darauf reduziert, dass die Tefillin beim Gebet angelegt werden sollen – also dann, wenn man in besonderer Weise auf Gott ausgerichtet ist. Zwei Mal am Tag, beim Morgen- und beim Abendgebet, gebrauchen jüdische Männer deshalb die Tefillin. Daher leitet sich auch ihr Name ab, denn *Tefillah* bedeutet »Gebet«.

4.2 Zizith

Auch die Zizith (in unseren Bibelübersetzungen als »Schaufäden« oder als »Quasten« am Gewand bezeichnet) gehen auf eine biblische Bestimmung zurück. In Num 15,38f. spricht Gott zu Mose: »Rede zu den Söhnen Israel und sage ihnen, dass sie sich eine Quaste an den Zipfeln ihrer Oberkleider machen sollen für alle ihre künftigen Generationen und dass sie an die Quaste des Zipfels eine Schnur aus violetterm Purpur setzen sollen. Und das soll euch zur Merkquaste werden, und ihr sollt sie ansehen und dabei an al-

le Gebote des Herrn denken und sie tun«. ¹⁵ Die Zizith sind also ausdrücklich ein Erinnerungszeichen, welches auf die Bedeutung des gesamten Gesetzes hinweisen soll – daher erklärt sich ihre besondere Wichtigkeit. In einer für das Judentum charakteristischen Weise haben sich um die Beschaffenheit der Schaufäden und um die Art, wie sie geknüpft werden sollen, eine Fülle von zusätzlichen Vorschriften und Geboten gerankt. Sie bestehen heute aus einem längeren und drei kürzeren weißen Fäden, wobei der längere in Form von ganz bestimmten Knoten um die kürzeren geschlungen wird, so dass sich 8 Abschnitte und 5 Knoten ergeben. Ihre Summe ergibt 13, und diese Zahl weist, zusammen mit dem Zahlenwert des hebräischen Wortes für Zizith (der 600 beträgt) auf die Gesamtzahl der 613 Gebote hin, welche ein Jude einzuhalten hat. Hingegen ist die in der Bibel ausdrücklich erwähnte »Schnur aus violetterm Purpur« inzwischen weggefallen. Ihre bläuliche Farbe sollte in früherer Zeit an den Himmelsthron Gottes erinnern. ¹⁶ Da die Seeschnecke, aus welcher der benötigte Farbstoff gewonnen wurde, jedoch zu selten und zu teuer wurde, hat man diesen Fäden abgeschafft.

Im Altertum bestand das Obergewand aus einem rechteckigen Stück Tuch, und an seinen vier Ecken wurden die Zizith befestigt. Als sich der Zuschnitt der Kleidung differenzierte und als es im mittelalterlichen Judentum zunehmend gefährlich wurde, sich durch Kleidung als Jude zu erkennen zu geben, hat sich die Tradition herausgebildet, unter der normalen Kleidung ein rechteckiges Stoffstück mit einem Loch für den Kopf zu tragen, an dessen vier Ecken die Zizith befestigt werden. Dieses besondere Kleidungsstück heißt *Arba Kanfot* (wörtlich übersetzt »vier Ecken«). Es ähnelt etwa dem *Skapulier*, das bei den Mönchen im Karmeliterorden verbreitet war (eine Sitte, welche diese möglicherweise in der Kreuzzugszeit aus dem Land Israel mitgebracht haben). Während das Skapulier durch seine härene, grobe Webart den Mönch beständig zur Buße anreizen soll, erfüllen die *Arba Kanfot* die Funktion, den gläubigen Juden an das Halten der Gebote zu erinnern. ¹⁷ Andererseits wird in der Hebräischen Bibel ausdrücklich gesagt, dass die Zizith am *Obergewand* befestigt sein sollen, und

15 In Deut 22,12 findet sich eine Kurzform dieses Gebots, aus der auch hervorgeht, dass die Zizith »an den vier Zipfeln« des Oberkleides befestigt werden sollen.

16 Vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Men 43 b; Reik, Gebetmantel und Gebetriemen der Juden, 403.

17 Vgl. hierzu Reik, Gebetmantel und Gebetriemen der Juden, 430f.

als Erinnerungszeichen können sie nur dienen, wenn sie auch gesehen werden. Deshalb tragen (ultra-)orthodoxe Juden in heutiger Zeit die Schaufäden so, dass sie sichtbar unter der sonstigen Kleidung hervorschauen. Wenn sich in Jerusalem am Freitagnachmittag die Chassidim aus ihrem Viertel *Mea She'arim* zum Gebet an die Klagemauer begeben, dann durchqueren sie dabei die arabische Altstadt mit lang wehenden Zizith (und ihren sonstigen Insignien religiöser Kleidung). Von den Palästinensern wird dies als Provokation empfunden – die Lebensgefahr für sich und ihre Familien nehmen diese Juden dabei bewusst in Kauf.

Auch von Jesus wird im Neuen Testament berichtet, dass er das religiöse Gebot der Zizith befolgt hat und an seinem Gewand Schaufäden trug (vgl. Mt 9,20). Zugleich wird in seiner Drohrede gegen die Pharisäer vor einer Zurschaustellung religiöser Symbole gewarnt. Dort heißt es: »Alle ihre Werke aber tun sie, um sich vor den Menschen sehen zu lassen; denn sie machen ihre Gebetsriemen breit und die Quasten groß. Sie lieben aber den ersten Platz bei den Gastmählern und die ersten Sitze in den Synagogen und die Begrüßungen auf den Märkten und von den Menschen Rabbi genannt zu werden.«¹⁸ Im Sinne der Bergpredigt soll sich die Religiosität auf Gott als Vater beziehen, »der im Verborgenen sieht« (Mt 6,1–18). Dies schließt freilich die Praxis der Zizith aus christlicher Sicht nicht aus.¹⁹ Hierbei ist zu beachten, dass im Matthäus-Evangelium die Schriftgelehrten und Pharisäer als paradigmatische Gegner Jesu stilisiert werden und dass solche stereotypen Vorurteile in der Geschichte des Christentums zum verhängnisvollen Antijudaismus beigetragen haben. Tatsächlich sind Christen vor der Gefahr einer veräußerlichten Religiosität keineswegs gefeit, so dass man an ein anderes Wort aus der Bergpredigt erinnert wird: »Was aber siehst du den Splitter, der in deines Bruders Auge ist, den Balken aber in deinem Auge nimmst du nicht wahr?« (Mt 7,3)

4.3 Tallith

Der Tallith, der sogenannte Gebetsmantel im Judentum, steht mit den Zizith in engstem Zusammenhang. Er stellt kein eigenständiges religiöses Gebot dar, sondern lediglich eine Überlieferung, durch welche das Gebot

18 Mt 23,5–7.

19 Vgl. Mt 23,2f: »Auf Moses Lehrstuhl haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, tut und haltet; aber handelt nicht nach ihren Werken, denn sie sagen es und tun es nicht.«

der Zizith entfaltet wird. Denn der Tallith ist ein rechteckiges Stück Tuch, an dessen vier Ecken die Zizith befestigt sind – eine Erinnerung an das antike Obergewand bzw. ein Ersatz dafür. Während das Obergewand mit den Zizith ursprünglich den ganzen Tag über getragen wurde, hat es sich eingebürgert, den Tallith nur zu den Gebetszeiten anzulegen (daher die Bezeichnung »Gebetsmantel«). Man nennt die oben erwähnten Arba Kanfot auch »kleiner Tallith« (Tallith Katan) und den Gebetsmantel entsprechend »großer Tallith« (Tallith Gedolah). Beide erfüllen im Grunde die gleiche Aufgabe, nämlich als Befestigung für das Erinnerungszeichen der Zizith zu dienen. Die Gewohnheit, dass der Tallith ausschließlich zum Gebet getragen wird, entspricht der Reduktion im Gebrauch der Tefillin, von der oben die Rede war.

Ein Tallith wird vorzugsweise aus reiner Wolle gefertigt, aber auch Baumwolle oder Seide sind erlaubt (*kosher*). Zumeist sind darin blaue oder auch schwarze Streifen eingewebt (auf dieses Muster geht auch die Fahne des Staates Israel zurück). In seinen vier Ecken befinden sich die obligatorischen Schaufäden. Wenn der Tallith angelegt wird, bedeckt er sowohl Kopf als auch Schultern, so dass der Beter ganz darin eingehüllt ist. Dort, wo dann die Stirn ist, befindet sich zumeist noch ein aufgenähter Streifen, worauf in hebräischen Buchstaben jener Segensspruch (*Berakha*) eingewebt ist, denn man beim Anlegen des Tallith aufsagen muss. Jüdische Männer tragen den Tallith beim Gebet in der Synagoge (insbesondere, wenn sie aus der Thorah vorlesen oder als Vorbeter bzw. Vorsänger tätig sind), außerdem zuhause beim täglichen Morgengebet. Am Versöhnungstag, dem höchsten jüdischen Feiertag, welcher ganz dem Gebet und dem Fasten gewidmet ist, wird der Tallith den ganzen Tag über getragen; am 9. Av, dem Tag der Trauer über die Zerstörung des Tempels, trägt man ihn nachmittags. Jüdische Männer werden auch in einen Tallith eingehüllt beerdigt; dabei werden die Knoten an einer der vier Zizith gelöst, um darauf hinzuweisen, dass der Betreffende nun von der Pflicht zur Gebotserfüllung befreit ist.

4.4 Kippah

Für die Kippah, die Kopfbedeckung jüdischer Männer, gibt es kein explizites Gebot in der Bibel. Insofern kommt ihr unter den hier aufgeführten Attributen religiöser Kleidung die geringste Bedeutung zu. Dennoch wird sie von Außenstehenden bisweilen als besonderes Kennzeichen des Judentums angesehen – vermutlich deshalb, weil die Kippah bei denjenigen, die sie benutzen, auch im Alltag sichtbar ist (im Gegensatz zu Tefillin und Tallith,

die nur zum Gebet angelegt werden, und den Zizith, die zumeist unsichtbar sind). Die Kippah ist ein kreisrundes kleines Käppchen, das auf dem Hinterkopf getragen wird (ähnlich dem purpurfarbenen *Pileolus*, welchen die Kardinäle in der katholischen Kirche gebrauchen). Sie wird vorzugsweise aus schwarzem Samt oder Seidenstoff gefertigt. Ist sie stattdessen gehäkelt oder weist gar ein bestimmtes Muster auf, so gibt dies Aufschluss über die Zugehörigkeit ihres Besitzers zum konservativen Judentum oder zu bestimmten zionistischen Gruppierungen. Über der Kippah tragen ultraorthodoxe Juden noch einen schwarzen Hut oder einen Streimel. Beim Betreten einer Synagoge wird von männlichen Besuchern erwartet, dass sie ihren Kopf mit einer Kippah bedecken, auch wenn sie keine Juden sind. Deshalb halten viele Synagogen für diese Gelegenheit Kippot zum Ausleihen bereit, die aus Stoff oder auch aus Pappe bestehen.

Auch für die Kippah gilt, dass ihre Verwendung bisweilen auf die Gebets- und Studienzeiten oder sogar nur auf den Synagogenbesuch eingeschränkt wird, sofern man sie überhaupt trägt. Insgesamt hat sich diese Tradition erst spät und zögerlich durchgesetzt; so war sie z.B. in Frankreich im 13. Jahrhundert noch nicht verbreitet. Als Begründung für die Verwendung der Kippah wird zumeist angegeben, dass es verboten sei, den Namen Gottes barhäuptig auszusprechen oder dass die Bedeckung des Hauptes ein Symbol dafür sei, sich der Autorität Gottes zu unterstellen. Vor allem ist die Kopfbedeckung jüdischer Männer jedoch auf den Einfluss der Umwelt zurückzuführen, wie ihre verschiedenen Ausprägungen zeigen (Fez in der arabischen Welt, Turban in Afrika, Zylinderhut in England, Streimel in Osteuropa usw.)

5. Religiöse Kleidung im Judentum aus feministischer Perspektive

Um nachzuvollziehen, wie sich die Frage nach der religiösen Kleidung im Judentum *für Frauen* darstellt, muss man dazu bereit sein, sich auf eine ganz spezifische Denkweise einzulassen. Denn für diese Diskussion ist nicht der Aspekt der *Gleichberechtigung* ausschlaggebend oder derjenige der weiblichen *Identität* (wie bei scheinbar vergleichbaren Fragestellungen in der modernen westlichen Welt), sondern ein ganz anderer Gesichtspunkt – nämlich das *Gebot*. Es geht dabei um das Problem, inwieweit Gott das Gebot der Tefillin, der Zizith usw. auch den Frauen gegeben hat bzw. ob sie es *erfüllen dürfen*, auch wenn Gott es ihnen nicht auferlegt hat. Das

»Recht« zum Tragen dieser religiösen Attribute im Kontext der Gebote zu diskutieren bzw. die Erfüllung der Gebote als »Privileg« aufzufassen – dies ist eine für das Judentum charakteristische Sichtweise.

Weil das Tragen der *Kippah* grundsätzlich nicht auf einem biblischen oder rabbinischen Gebot beruht, stellt sich bei diesem Kleidungsstück die Frage überhaupt nicht. Wie wir bereits gesehen haben, gibt es eine Vielzahl an Möglichkeiten der Haartracht bzw. der Kopfbedeckung für jüdische Frauen. Prinzipiell könnten Frauen auch eine der verschiedenen Formen von *Kippah* tragen; dies kommt jedoch nur selten vor. Die Auseinandersetzung darüber scheint sich nicht zu lohnen, weil sie nicht die Sphäre des Gebots berührt. Anders verhält es sich jedoch bei der Praxis von *Tefillin* und von *Zizith* bzw. *Tallith*. Da *Zizith* und *Tallith* wiederum auf das gleiche biblische Gebot zurückgehen, beschränkt sich die Diskussion letztlich auf den Gebrauch von *Tefillin* und *Tallith* für Frauen. Hierfür sind die folgenden Überlegungen maßgeblich.

Im Judentum gibt es insgesamt 613 Gebote, die zu erfüllen sind. Sie werden unterteilt in »positive« Gebote und »negative« Gebote (d.h. Verbote); außerdem in »zeitgebundene« Gebote und »nicht-zeitgebundene« Gebote. Nicht jedes Gebot ist von jedem Einzelnen zu erfüllen; so gibt es z.B. bestimmte Gebote, die sich speziell auf die *Kohen*, die Angehörigen der Priesterklasse, beziehen und die für alle anderen Juden bedeutungslos sind. Grundsätzlich ist jedoch jeder dazu verpflichtet, diejenigen Gebote, die für ihn bestimmt sind, auch zu erfüllen. Nun gibt es im Judentum die Regel, dass Frauen von allen *positiven* und *zugleich zeitgebundenen* Geboten befreit sind.²⁰ Zu diesen Geboten gehört auch das Anlegen der *Tefillin*, da es zu den Gebetszeiten erfolgt.²¹ (Allerdings geht diese zeitliche Einschränkung nicht auf die Bibel selbst zurück, sondern auf die spätere Tradition.) Bei den *Zizith* wird die *Zeitgebundenheit* recht subtil daraus abgeleitet, dass sie ja als »Merkzeichen« dienen sollen und deshalb nur bei Tageslicht zu tragen sind.²²

20 Mishna, Traktat Kiddushin 1,7.

21 Ebd., 1,10: »Was versteht man unter einem positiven, zeitgebundenen Gebot? Z.B. das Bauen der *Sukkah*, das Tragen des *Lulav* und das Anlegen der *Tefillin*.«

22 Es werden insgesamt folgende zeitgebundene positive Gebote gezählt, von deren Erfüllung Frauen befreit sind: 1. die Rezitation des *Sh'ma Israel* zwei Mal am Tag; 2. das Anlegen der *Tefillin*; 3. der Gebrauch der *Zizith*; 4. das Anhören des *Shofar*-Horns während des Feiertags *Rosh Ha-Shanah*; 5. das Wohnen in der *Sukkah* während des Laubhüttenfestes; 6. das Tragen des Feststraubes (*Lulav* mit *Eitrog*) während des Lau-

Als Begründung dafür, dass Frauen von der Erfüllung der positiven zeitgebundenen Gebote befreit sind, wird traditionell angeführt, dass sich dies mit ihren Pflichten in Familie und Haushalt nicht verträgt.²³ Damit sie nicht in Konflikte geraten, wenn sie z.B. ein Kind stillen oder das Essen zubereiten und gleichzeitig an einem Synagogengottesdienst teilnehmen wollen, sind sie von solchen religiösen Pflichten grundsätzlich befreit. Um die Diskussion über religiöse Kleidung für Frauen im Judentum richtig einordnen zu können, muss man sich klar machen, dass diese Frage insgesamt eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Viel bedeutender ist etwa das Problem, ob auch Frauen zum *Minyan* gezählt werden können.²⁴ Bekanntlich ist das Judentum eine Religion, bei der die Gemeinschaft eine große Rolle spielt; deshalb wird das Morgen- und Abendgebet nicht alleine gesprochen, sondern man braucht dazu eine Gruppe von mindestens zehn Juden. Weil auch diese Gebete zu den zeitgebundenen Geboten gehören, müssen es zehn jüdische *Männer* sein. Dies führt zu der grotesken Situation, dass neun jüdische Männer die entsprechende Gebetszeit nicht abhalten können, selbst wenn noch hundert Frauen anwesend sind. Durch diese Regelung wird jüdischen Frauen eindrücklich vor Augen geführt, dass sie »nichts zählen« in wesentlichen Bereichen ihrer Religion.²⁵

hüttenfestes; 7. das *Omer*-Zählen zwischen den Festen *Pessach* und *Shavuot*. Nach anderen wird noch das Lernen, Schreiben und Lehren der Thorah hierzu gezählt. Außerdem bezieht sich das Gebot der Beschneidung naturgemäß nur auf Männer. Traditionell wird auch das Gebot »Seid fruchtbar und mehret euch« als Verpflichtung allein für die Männer gedeutet (!). Vgl. Aiken, *To Be A Jewish Woman*, 34; Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 54. – Auffällig ist, dass eine der ältesten und bis heute wichtigsten Traditionen im Judentum, nämlich die Feier des Pessachfestes, beginnend mit dem gemeinsamen *Seder*-Abend, *nicht* zu denjenigen *Mitzvot* gehört, von denen Frauen befreit sind – obwohl dieser Vollzug eindeutig auf eine bestimmte Zeit festgelegt ist.

- 23 Vgl. Aiken, *To Be A Jewish Woman*, 35f; Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 43.
- 24 Und noch wesentlich gravierender als solche liturgischen Fragen sind Probleme, die sich im Zusammenhang mit dem Ehe- und Scheidungsrecht ergeben, z.B. ob die Frau (abweichend von der bisherigen Tradition) auch selbst die Scheidung verlangen kann oder ob sie dabei von ihrem Mann abhängig ist. Auf solche Bereiche, die für das praktische Leben von großer Bedeutung sind, konzentriert sich der Kampf um Gleichberechtigung von jüdischen Frauen. Vgl. z.B. Greenberg, *On Women and Judaism*, 125–145.
- 25 Die Zugehörigkeit von Frauen zum *Minyan* ist nicht nur wichtig für den öffentlichen Bereich des Gebets in der Synagoge, sondern mindestens ebenso für den privaten Bereich. Eine religiöse Pflicht, die eine wichtige psychologische Funktion erfüllt und des-

Deshalb hat sich die Kritik jüdischer Feministinnen an einer solchen Regelung entzündet. Sie fordern, dass Frauen ebenso wie Männer der »Gnade des Gebots« teilhaftig werden und in gleicher Weise zu den zeitgebundenen *Mitzvot* verpflichtet sind. Da die Erfüllung der Gebote für jüdisches Selbstverständnis konstitutiv ist, könne die Marginalisierung von Frauen in der jüdischen Religion nur auf diese Weise überwunden werden. Jüdische Feministinnen kämpfen also, anders als ihre christlichen Schwestern, nicht um »Rechte« für die Frauen, sondern um »Pflichten« bzw. um das »Recht zur Pflicht«. Eine Argumentation wie diejenige, Frauen hätten »keine Zeit« zur Erfüllung vieler Gebote, sei heutzutage ganz unhaltbar geworden. Zum einen entspräche sie nicht der Lebenswirklichkeit heutiger Frauen, von denen eine steigende Anzahl keine Familie bzw. keinen großen Haushalt zu versorgen hat – zum anderen lege sie Frauen auf ein Rollenverständnis fest, in dem sich viele nicht mehr wiederfinden können. Im schlimmsten Fall sehe es so aus, dass jüdische Männer sich erbaulichen Beschäftigungen wie Gebet, Studium und öffentlichen Zusammenkünften hingeben, während ihre Frauen zuhause für sie kochen und putzen müssten – und dies sanktioniert durch die heiligen Vorschriften der Religion.

Um einen derartigen Eindruck zu vermeiden, haben orthodoxe gläubige Juden neuartige Begründungen für die Freistellung der Frauen von den zeitgebundenen Geboten entwickelt.²⁶ Die am meisten verbreitete Argumentationsfigur sieht so aus, dass Männer anfälliger für die Sünde seien als Frauen. Deshalb bräuchten sie eine beständige Ermahnung und Erinnerung, und hierzu dienten z.B. die Zizith oder das Anlegen der Tefillin mit den mahnenden Worten Gottes, sowie die regelmäßige Teilnahme an Gebetszeiten usw. Frauen seien der Sphäre des Göttlichen »von Natur aus« näher und bedürften solcher Hilfsmittel deshalb nicht.²⁷ Außerdem wird darauf

halb auch von vielen nicht-religiösen Jüdinnen und Juden ernst genommen wird, ist das *Kiddush-Gebet*. Es wird nach dem Tod der Eltern für ein Jahr lang jeden Tag für sie gebetet – verpflichtet hierzu sind wiederum ausschließlich die männlichen Nachkommen, in einem Minyan aus jüdischen Männern.

26 Vgl. unter den neueren Publikationen z.B. Jofa Journal, Jg. 8, 2009 [Themenheft zum Bereich Dress, Gender and Jewish Law].

27 Vgl. Aiken, To Be A Jewish Woman, 34–38; Meiselman, Jewish Woman in Jewish Law, 43–46.

hingewiesen, dass es nicht nur Gebote gibt, welche nur für Männer gelten, sondern auch solche, die allein Frauen vorbehalten sind.²⁸

Eine weitere Tendenz in der feministischen Diskussion dieser Thematik geht in die Richtung, dass Frauen die Erfüllung der zeitgebundenen positiven Gebote *nicht verboten* ist, auch wenn sie nicht dazu *verpflichtet* sind – sie dürfen sie also *freiwillig* praktizieren. Für diese Argumentation wird auf Belegstellen aus der talmudischen Tradition zurückgegriffen: Im Traktat Eruvin 96 b wird erzählt, dass Michal, die Tochter des Königs Saul, sich Tefillin legte, ohne dass die Weisen es ihr verwehrt.²⁹ Im Jerusalemer Talmud steht allerdings, dass man es ihr verboten habe (jBerachot 2.3,4 c und jEruvin 10.1,26 a).³⁰ Über die Zizith wird berichtet, dass Frauen dazu nicht verpflichtet sind (Kiddushin 34 a)³¹ – was nicht bedeutet, dass sie ihnen verwehrt werden. Von Rabbi Jehuda heißt es sogar, er habe seiner Frau Zizith in die Schürze geknüpft (Menachot 43 a).³²

28 Dabei handelt es sich im Einzelnen um folgende Vorschriften: 1. Das Gebot der *Mikveh*, d.h. des Reinigungsbadens nach Abschluss der monatlichen Menstruation; 2. das Entzünden der Kerzen zu Beginn des Shabbat [obwohl dies zweifellos ein zeitgebundenes Gebot ist!]; 3. das Absondern eines kleinen Stückchens Teig beim Zubereiten des Brotes für den Shabbat (*Challah*) – in biblischer Zeit war dies als Anteil für die Priester gedacht, seit der Zerstörung des Tempels und dem Verlust des Priesterstandes soll dieser Teig verbrannt werden. Vgl. Aiken, *To Be A Jewish Woman*, 38.

29 Der babylonische Talmud, Hg. Goldschmidt, Bd. 2, 280f. Vgl. auch Mekhilta de Rabbi Ishmael Pisha 17.

30 Der babylonische Talmud, Hg. Goldschmidt, Bd. 1, 87f.

31 Der babylonische Talmud, Hg. Goldschmidt, Bd. 6, 620f.

32 Der babylonische Talmud, Hg. Goldschmidt, Bd. 10, 525–527. Um einen Eindruck von der diskursiven, schwer verständlichen Argumentation des Talmud zu geben, seien hier Auszüge aus dem entsprechenden Abschnitt zitiert: »Rabbi Jehuda knüpfte Zizith ein in die Schürze seiner Hausfrau, auch sprach er jeden Morgen den Segen: »Sich in die Zizith zu hüllen«. – Wenn er einknüpfte, so war er ja der Ansicht, es sei ein von der Zeit nicht abhängiges Gebot, wieso sprach er demnach jeden Morgen den Segen? Dies nach Rabbi, denn es wird gelehrt: Über die Tefillin spreche man den Segen, so oft man sie anlegt – so Rabbi. – Demnach sollte dies auch von jeder anderen Stunde gelten!? – Rabbi Jehuda war ein keuscher Mann und legte den ganzen Tag das Gewand nicht ab. – Weshalb gerade morgens? – Beim Wechseln des Nachtgewandes auf ein Taggewand. Die Rabbanan lehrten: Alle sind zu den Zizith verpflichtet, Priester, Leviten, Israeliten, Proselyten, Frauen und Sklaven; nach Rabbi Simon sind Frauen befreit, weil es ein von der Zeit abhängiges Gebot ist, und Frauen von einem von der Zeit abhängigen Gebot befreit sind. [...] »Nach Rabbi Simon sind Frauen befreit.« Was ist der Grund Rabbi Simons? – Es wird gelehrt: *Ihr sollt es sehen*, ausgenommen ist das Nachtgewand, vielleicht ist dem nicht so, sondern: ausgenommen ist das Gewand eines Blinden? Wenn es

Auch in späterer Zeit wurde die Frage nach Tefillin und Zizith für Frauen kontrovers diskutiert. So berichtet Rabbi Jakob Ben Josef Halevi Mölln aus dem 14./15. Jahrhundert in Worms von einer Rabbinersfrau namens Bruna, die darauf bestand, ständig einen Tallith Katan zu tragen, um das Gebot der Schaufäden zu erfüllen, obwohl er versuchte, sie davon abzubringen.³³ Moshe Isserles schrieb in seinem Kommentar zum *Sulchan Aruch* im 16. Jahrhundert, Frauen dürften Zizith tragen; wenn sie es aber tun, sehe es so aus, als ob sie besonders stolz auf ihre Frömmigkeit seien. Was die Tefillin betrifft (wo die Regelung grundsätzlich strenger ist), so sind sie zwar im *Sulchan Aruch* den Frauen erlaubt; von dessen Autor Josef Karo werden sie an anderer Stelle jedoch trotzdem verboten. Denn die Tefillin dürfen nur im Zustand größter Heiligkeit getragen werden, und Frauen verstünden es angeblich nicht, sich rein zu halten. Diese Meinung wird auch von Moshe Isserles in seinem Kommentar übernommen.³⁴

Insgesamt kann man festhalten, dass es in der jüdischen Tradition *keine einstimmige Überzeugung* zur Frage nach Tefillin und Zizith für Frauen gibt, so dass für heutige Feministinnen zumindest Spielraum für eine liberale Praxis besteht. Die Meinungen variieren im Einzelnen je nach Strenge der jeweiligen Schule: Manche konstatieren, dass Frauen zum Gebot des

heißt: *womit du dich zudeckst*, so wird ja auch vom Gewande eines Blinden gesprochen, somit schließen die Worte *ihr sollt es sehen* das Nachtgewand aus. Was veranlaßt dich, das Gewand eines Blinden einzuschließen und das Nachtgewand auszuschließen? Ich schließe das Gewand eines Blinden ein, weil es von anderen gesehen wird, und ich schließe das Nachtgewand aus, weil es auch von anderen nicht gesehen wird. [...] *Ihr sollt es sehen und euch aller Gebote des Herrn erinnern*; wer zu diesem Gebote verpflichtet ist, ist zu allen anderen Geboten verpflichtet. Dies nach Rabbi Simon, welcher sagt, dies sei ein von der Zeit abhängiges Gebot. Ferner lehrt ein Anderes: *Ihr sollt es sehen und euch aller Gebote des Herr erinnern*; dieses Gebot wiegt alle anderen Gebote auf. Ferner lehrt ein Anderes: *Ihr sollt es sehen und euch erinnern und tun*; das Sehen bringt zur Erinnerung; und die Erinnerung bringt zum Tun. Ferner sagt Rabbi Simon ben Jochaj: Wer mit diesem Gebote behutsam ist, dem ist es beschieden, das Gesicht der Göttlichkeit zu empfangen, denn hierbei heißt es: *ihr sollt es sehen*, und dort heißt es: *den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, und ihm sollst du dienen*. Die Rabbanan lehrten: Beliebt sind die Israeliten, daß der Heilige, gepriesen sei er, sie mit Geboten umringt hat. Tefillin an ihren Häuptern, Tefillin an ihren Armen, Zizith an ihren Gewändern und Mezuzot an ihren Türen. Hierüber sprach David: *Siebenmal des Tages preise ich dich wegen deiner gerechten Ordnungen*. [...]« (Rechtschreibung leicht angepasst)

33 Historische Beispiele für weitere Frauen, die Tefillin und Tallith trugen, bei Levinson, Eva und ihre Schwestern, 126f.

34 Wallach-Faller, Veränderungen im Status der jüdischen Frau, 162.

Omer-Zählens verpflichtet seien³⁵ und alle anderen Gebote ihnen *erlaubt* sind; eine mittlere Position geht davon aus, dass Frauen alle zeitgebundenen Gebote erlaubt sind mit Ausnahme der *Tefillin*; nach strikter Auffassung sind im Prinzip alle Gebote erlaubt außer *Tefillin* und *Zizith* (also genau denjenigen Geboten, welche für die Frage nach der religiösen Kleidung von Bedeutung sind). Im Fall von *Tefillin* und *Zizith* kommt als zusätzliche Begründung für das Verbot noch hinzu, dass sie als spezifisch männliche Bekleidung betrachtet werden und dass es nach Deut 22,5 Frauen verboten ist, Männerkleidung zu tragen.³⁶

Während es im Prinzip vom *halachischen* (religionsgesetzlichen) Standpunkt aus keinen Zweifel gibt, dass die Erfüllung der *anderen* Gebote den Frauen nicht verboten ist (also z.B. das Studium der Thorah und das Rezitieren des Sh'ma Israel, das Wohnen in der Sukkah usw.), gibt es dennoch im (ultra-)orthodoxen Judentum eine Tendenz, welche den Frauen auch dies verbieten will. Da man hierbei nicht gesetzlich argumentieren kann, setzt man auf moralischer Ebene an: Weil Gott die Frauen nicht zur Einhaltung der betreffenden Gebote verpflichtet habe, sei es ein Zeichen von Hochmut, sie dennoch auf sich nehmen zu wollen. Feministisch orientierte Frauen griffen dadurch in die Ordnung Gottes ein, und ihr Tun wird als Sünde qualifiziert.³⁷ So schreibt Lisa Aiken: »When women feel that they have to legitimize their role by taking over the role of men in the synagogue, replete with *tallitot* (prayer shawls), *tefillin*, and the like, they are emulating Nadav and Abihu [welche für ihren selbstgewählten Gottesdienst im Feuer des göttlichen Zorns vernichtet wurden; vgl. Lev 10,1–7]. This approach negates the humility with which we are supposed to come before our Creator. It also negates the inherent sanctity in the way that God has commanded women to pray. Such actions broadcast a belief that the way that God has asked us to pray is insignificant. [...] We must be careful not to overstep the bounds of our egos; we must allow God's knowledge of what is in our best interests to determine how we pray.«³⁸

Als biblische Begründung für die strikte Beschränkung auf das göttliche Gebot wird der Grundsatz aus Deut 4,2 angeführt: »Ihr sollt nichts hinzu-

35 Da fast alle Frauen dieses Gebot seit Jahrhunderten erfüllen, haben sie es sich selbst auferlegt und seien aufgrund dessen nun auch dazu verpflichtet.

36 Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 149.

37 Kritisch hierzu Baker, *The Jewish Women in Contemporary Society*, 92.

38 Aiken, *To Be A Jewish Woman*, 106 f.

fügen zu dem Wort, das ich euch gebiete, und ihr sollt nichts davon wegnehmen, damit ihr die Gebote des HERRN, eures Gottes, haltet, die ich euch gebiete.«³⁹ Der berühmte Talmud-Kommentator Rashi (gestorben 1105) wird als Autorität für das *Verbot* von Tefillin und Tallith angeführt.⁴⁰ Rabbi Yossi dagegen (und mit ihm die Mehrheit der jüdischen Gelehrten) konstatiert, dass Frauen die freiwillige Gebotserfüllung im Prinzip erlaubt sei – ja, sie wird bisweilen als besonders verdienstvoll angesehen, da sie ja nicht aus Pflicht, sondern aus Liebe erfolge.⁴¹

In gemäßigten Kreisen ist es Frauen also gestattet, die Gebote von Tefillin und Tallith freiwillig zu erfüllen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass eine solche Tat privaten Charakter hat und sich grundsätzlich von dem Tun der Männer unterscheidet. »Although assuming an obligation is a serious commitment (analogous to a vow), the fact remains that performing the *mitzvah* is based on a voluntary choice for a woman while it is a divinely mandated responsibility for a man.«⁴² Um dies zu verstehen, muss man sich noch einmal die zentrale Bedeutung des Gebots für den jüdischen Glauben vor Augen führen: Eine religiöse Handlung hat ihren Wert demnach nicht in sich selbst, sondern letztlich darin, *dass Gott sie geboten hat*. Der »Segen des Gebots« beruht auf der Tatsache der göttlichen Anordnung und auf dem Gehorsam, mit dem diese erfüllt wird. Genau dadurch wird die Gebotserfüllung zur *Mitzvah*, zum verdienstvollen religiösen Vollzug. Sie gilt nur, *wenn* Gott sie geboten hat und für denjenigen, *dem* er sie geboten hat.⁴³ In dieser Betrachtungsweise ist es *keine Mitzvah*, wenn eine Frau einen Tallith trägt oder die Tefillin bindet. Ihr Tun hat demnach eine subjektive, innerweltliche Bedeutung und steht nicht in direkter Beziehung zur Dimension des Göttlichen.

Diese Überzeugung kommt dadurch zum Ausdruck, dass auch dort, wo jüdischen Frauen der Gebrauch religiöser Kleidung freigestellt wird, sie nicht den dazugehörigen Segensspruch aufsagen dürfen. Zu einer jeden

39 Vgl. ebenso Deut 13,1.

40 Vgl. Wallach-Faller, Veränderungen im Status der jüdischen Frau, 162.

41 Vgl. Meiselman, Jewish Woman in Jewish Law, 47. – Andere wiederum behaupten das Gegenteil – so schreibt der berühmte Gelehrte Joseph Karo: »A woman who has studied Torah has a reward but not as much as the reward of a man, because she is not commanded and performs it of her own will.« Yoreh De'ah 246 6, Zit. n. Biale: Women and Jewish Law, 43. Ebenso Tosafot zu Kiddushin 31 a.

42 Biale, Women and Jewish Law, 43.

43 Ebd., 49.

Mitzvah gehört eine entsprechende *Berakha*; darin wird Gott für die Gabe des betreffenden Gebots gedankt, denn indem man es erfüllt, kann man sich »einen Verdienst erwerben«. *Deshalb* ist das Gebot eine Gnade, so beschwerlich seine Erfüllung im Alltag auch sein mag.⁴⁴ Beim Anlegen des Tallith lautet der Segensspruch z.B.: »Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt hast durch dein Gesetz und uns das Gebot der Zizith gegeben hast.« Eine Frau, die sich einen Tallith umlegt, darf diesen begleitenden Segensspruch (der in der Regel auf den Tallith aufgesteckt ist) nach einer verbreiteten Tradition nicht aussprechen, denn damit würde sie beanspruchen, dass auch ihr das Gebot der Zizith gegeben ist. Und genau dies wird ihr nach orthodoxer jüdischer Lehre verweigert. Allerdings gibt es auch hier wieder unterschiedliche Auffassungen: Maimonides (gestorben 1204), einer der größten rabbinischen Gelehrten, vertrat diese strikte Auslegung, und ihr ist das *sefardische* Judentum gefolgt. Rabbenu Tam dagegen (gestorben um 1171), auch er eine gewichtige Autorität, lehrte, dass sich der Segensspruch »der du uns das Gebot ... gegeben hast« auf die jüdische Gemeinschaft als Ganzes bezieht und folglich auch von Frauen gesprochen werden darf. Dieser Meinung folgt im Allgemeinen das *ashkenasische* Judentum.⁴⁵

Im konservativen, liberalen oder erst recht im rekonstruktionistischen Judentum wurde das Gebetbuch (*Sidur*) so überarbeitet, dass es auch Berakhot enthält, die Frauen etwa beim Anlegen von Tefillin und Tallith oder beim Studium der Thorah sprechen können.⁴⁶ Und auch in der jüdischen Orthodoxie gibt es zunehmend Frauen, die sich für eine religiöse Gleichberechtigung einsetzen.⁴⁷ Dabei ist umstritten, ob Frauen die Texte übernehmen wollen, die traditionell Männern vorbehalten waren (um ihre volle Gleichberechtigung auszudrücken), oder ob für sie *eigene* Gebete entwi-

44 Dass die Gebote im Judentum als religiöses Privileg verstanden werden, als Zeichen der Erwählung und Auszeichnung, kommt auch dadurch eindrücklich zum Ausdruck, dass Männer im täglichen Morgengebet Gott dafür denken, dass er sie »nicht als Frau erschaffen« hat (während Frauen dafür danken, dass sie »nach Gottes Willen geschaffen« sind). Als Begründung hierfür wird angeführt, dass Frauen nicht zur vollen Gebotserfüllung verpflichtet sind. Dies zeigt, dass die »Befreiung« der Frauen von den positiven zeitgebundenen Geboten ein Ausdruck ihrer religiösen Marginalisierung ist. – Vgl. Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 49.

45 Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 48.

46 Vgl. Baker, *The Jewish Women in Contemporary Society*, 71.

47 Müller/Raming, *Orthodoxe jüdische Frauen im Konflikt*.

ckelt werden sollten (um ihre spezifische Spiritualität zum Ausdruck zu bringen). Letztlich haben hier wohl *beide* Anliegen ihre Berechtigung. Jüdische Frauen, die begonnen haben, Tefillin und Tallith zu tragen, erleben dies oftmals als wichtiges Symbol ihrer religiösen Ermächtigung und als spirituelle Bereicherung. Als eines von vielen Beispielen hierfür sei zitiert: »I began to wear a *tallit* [...] with pride and joy [...] it has come to symbolize [...] a bringing together of mind and body to the oneness of prayer.«⁴⁸ Andere Jüdinnen sprechen sich dagegen aus, dass Frauen den traditionell männlichen Tallith tragen, weil sie ihre Identität damit verleugnen müssten: »The requirements that women wear *tallit* and *tefillin* communicates the hope that if women are visually indistinct their presence may not be so obvious and, perhaps, will go unnoticed.«⁴⁹

Jüdische Feministinnen haben diskutiert, ob es möglich ist, durch einen Akt der kollektiven Selbstverpflichtung ein Gebot wie etwa dasjenige der Zizith auch für Frauen *bindend* zu machen (so dass seine Erfüllung verdienstvoll bzw. religiös relevant wird). Als Beispiel hierfür wird das Abendgebet (*Ma'ariv*) angeführt, welches nach den Bestimmungen des Talmud für Männer nicht verpflichtend ist. Gleichwohl hat sich im Laufe der Zeit die Gewohnheit entwickelt, dass dieses Gebet stets gesprochen wird, und das wird als eine Form der freiwilligen Selbstverpflichtung angesehen, wodurch das *Ma'ariv* nun allgemein bindend geworden ist. Nach Magen Avraham (gestorben 1683) gilt dies für alle freiwillig angenommenen Gebote (so dass Frauen inzwischen z.B. auch zum Omer-Zählen verpflichtet seien). Grundsätzlich gilt im Judentum, dass Frauen, *wenn* sie ein bestimmtes Gebot auf sich genommen haben, dann auch dazu *verpflichtet* sind – die Erfüllung ihnen also nicht mehr frei steht.⁵⁰ Dies hat mit dem Wesen des Gebots zu tun, welches einen obligatorischen Charakter hat und den Menschen in die Pflicht nimmt. Allerdings können auf diese Weise keine neuen Gebote formuliert, sondern nur die bestehenden erweitert werden. Auch entspricht der Status eines solches Gebotes niemals dem einer

48 Ebd., 90. Beispiele für eine emanzipative Praxis im deutschsprachigen Raum s. Wallach-Faller, *Die Frau im Tallith*, 14. 57f u.ö.; Wallach-Faller, *Veränderungen im Status der jüdischen Frau*, 167.

49 Forman, *Under a tallit a woman is invisible*, 99. Allerdings kritisiert die Autorin hier eine Praxis, wonach jüdischen Frauen die Verwendung des Tallith im Gottesdienst vorgeschrieben worden ist – und zwar in einer Anordnung, die von einem mehrheitlich männlich besetzten Gremium verabschiedet wurde.

50 Biale, *Women and Jewish Law*, 43.

unmittelbar göttlichen Anordnung. Außerdem ist erforderlich, dass sich hierfür ein *magnus consensus* innerhalb der jüdischen Gemeinschaft herausbildet – in Bezug auf den Gebrauch von Tefillin und Tallith sind jüdische Frauen hiervon jedoch weit entfernt. So bleibt es vorerst dabei, dass die Verwendung dieser religiösen Kleidungsstücke durch Frauen eine persönliche Praxis darstellt. Religionsgesetzlich hat sie den Status eines Brauches bzw. einer Gewohnheit (*Minhag*).⁵¹

Dennoch haben jüdische Feministinnen die Vision einer Veränderung für die Zukunft – wobei den Frauen dabei viel abverlangt wird und sie die gesamte Verantwortung für die Verbesserung ihrer Situation alleine tragen: »The issue of assuming obligations points to a possibly radical change in the religious status of women. If women were to choose in great numbers the obligations of daily prayer, Torah reading, wearing tefillin, or the study of Torah, they would create a very different profile of Jewish worship and learning. Then, they might press for a bolder ruling on the final barrier to full participation and equality of women in Jewish religious life: that their performance of *mitzvot* be deemed equal to men's. If the community of women as a whole assumes the obligation for a *mitzvah* from which women are exempt, the obligation could then be expressed as a modern day *takanah* which, like the *takanot* of previous generations, has the force of law and becomes an integral part of the Halakhah.«⁵²

6. Zusammenfassung

Für Außenstehende mag die jüdische Auseinandersetzung über die religiöse Kleidung von Frauen subtil, bisweilen sogar sophistisch anmuten. Das Thema ist sehr komplex, und das Sprichwort »drei Juden – vier Meinungen« scheint sich zu bewahrheiten. Dennoch zeichnen sich gewisse Grundlinien in der Diskussion ab, welche die patriarchale Struktur der jüdischen Religion und die marginalisierte Stellung von Frauen im Grundsatz bestätigen: Demnach sind Frauen von wesentlichen religiösen Vollzügen ausgeschlossen, wozu auch das Anlegen der Tefillin und das Tragen eines Tallith gehört. Zwar gibt es auch Gebote, die sich speziell an Frauen richten, aber die Gebote für Männer sind zahlreicher und bedeutsamer. Nach einer res-

51 Meiselman, *Jewish Woman in Jewish Law*, 47f.

52 Biale, *Women and Jewish Law*, 43.

triktiven Auffassung ist es Frauen verboten, freiwillig diejenigen Gebote zu erfüllen, welche den Männern gegeben sind – zumindest gilt dies für das Tragen der Tefillin, denen eine besondere Heiligkeit beigemessen wird. Andere gehen davon aus, dass Frauen die freiwillige Gebotserfüllung erlaubt ist. Jedoch wird das dazugehörige Aufsagen des Segensspruches, in dem man Gott für das betreffende Gebot dankt, Frauen zumeist verweigert. Und selbst wenn sie ein Gebot freiwillig auf sich nehmen, wird ihnen dafür nicht dieselbe religiöse Anerkennung zuteil wie den Männern, denn eine menschliche Entscheidung kommt niemals dem Status einer göttlichen Anordnung gleich.

Es gibt in den unterschiedlichen Strömungen des Judentums (von ultra-orthodox bis rekonstruktionistisch) Frauenbewegungen, die ihr Anliegen mit jeweils unterschiedlichen Positionen zur Sprache bringen. In den letzten Jahrzehnten haben sich viele Frauengruppen gebildet, die sich um eine inklusive Sprache, um Liturgien für Frauen und um Verbundenheit untereinander bemühen. In diesen Kreisen beschäftigen sich jüdische Frauen auch mit dem Studium der Thorah, absolvieren die Ausbildung zur Rabbinerin, übernehmen öffentliche Ämter als Kantorin usw. Einige dieser Frauen haben für sich die Praxis entdeckt, Gebetsriemen anzulegen, einen Gebetschal zu tragen oder auch eine Kippah aufzusetzen. Andere Frauen, die ihre Identität ebenfalls sehr bewusst reflektieren, kritisieren eine solche egalitäre Praxis und möchten ihr Judentum in Unterscheidung zu männlichen Rollen (ultra-liberal) bzw. entsprechend der überlieferten Praxis (ultra-orthodox) leben.

Insgesamt bietet die Meinungsvielfalt im Judentum die Chance, sich für fast jede Überzeugung auf Quellen in der rabbinischen Tradition zu berufen und auch historische Anpassungen vorzunehmen. Die jüdische Halacha ist nicht statisch, sondern dynamisch und lässt bisweilen Akte der expliziten Neuformulierung zu (wie z.B. den berühmten Erlass zum *Prosbul* von Rabbi Hillel). Darüber hinaus gibt es gewisse Unstimmigkeiten in der Argumentation zur Frage nach religiöser Kleidung für jüdische Frauen, welche die feministische Bewegung für sich nutzen kann. So gibt es etwa bedeutende Gebote, die positiv und zugleich zeitgebunden sind und dennoch für Frauen verpflichtend (z.B. die Teilnahme am Seder-Abend). Hieraus ergibt sich ein Freiraum für die jüdische feministische Theologie, ihre Anliegen zu vertreten – und es ist wohl die angemessenste Vorgehensweise, dabei die komplexen talmudischen Denkfiguren aufzugreifen. Da jedoch auch für Frauen gilt: »drei Jüdinnen – vier Meinungen«, ist die Durchset-

zung von bestimmten Forderungen erheblich erschwert, und so bleibt abzuwarten, in welche Richtung sich die jüdische Praxis in Zukunft entwickeln wird.

Literatur

- Aiken, Lisa: *To Be A Jewish Woman*, Northvale 1993.
- Der babylonische Talmud, Hg. Goldschmidt, Lazarus, 12 Bde., Berlin 1929–1936.
- Baker, Adrienne: *The Jewish Woman in Contemporary Society. Transitions and Traditions*, New York 1993.
- Biale, Rachel: *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York 1995.
- Carnet, Janet u.a. (Hg.): *The Jewish Women's Awareness Guide. Connections for the 2nd Wave of Jewish Feminism*, New York ²1993.
- Forman, Lori: *Under a tallit a woman is invisible*. In: Toll Oppenheim, Carolyn (Hg.): *Listening to American Jews. An Anthology of Sh'ma (A Journal of Jewish Responsibility) 1970–1987*, New York [1987], 98f.
- Goldman Carrel, Barbara: *Shattered Vessels That Contain Divine Sparks. Unveiling Hasidic Women's Dress Code*. In: HEATH, JENNIFER (Hg.): *The Veil. Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, Berkeley 2008, 44–59.
- Goldstein, Elyse: *Revisions. Seeing Torah Through a Feminist Lens*, Woodstock 1998.
- Greenberg, Blu: *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia 1981.
- Herweg, Rachel Monika: *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*, Darmstadt 1994.
- Jofa Journal, Jg. 8, 2009 [Themenheft zum Bereich Dress, Gender and Jewish Law].
- Kaufman, Debra Renee: *Rachel's Daughters. Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick 1991.
- Levinson, Pnina Navè: *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1992.
- Levinson, Pnina Navè: *Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum*, Gütersloh 1989.
- Meiselman, Moshe: *Jewish Woman in Jewish Law (The Library of Jewish Law and Ethics, Bd. 6)*, New York 1978.
- Müller, Iris/Raming, Ida: *Orthodoxe Jüdische Frauen im Konflikt mit patriarchalen Strukturen im Judentum*. In: *Una Sancta*, Jg. 42, 1987, 157f.
- Priesand, Sally: *Judaism and the New Woman*, New York 1975.
- Reik, Theodor: *Gebetmantel und Gebetriemen der Juden. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Hebräischen Archäologie*. In: *Imago*, Jg. 16, 1930, 389–434.
- Tal, Ilan: *Mine and Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 41)*, Leiden 1997.
- Wallach-Faller, Marianne: *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen*. Hg. Brodbeck, Doris/Domhardt, Yvonne, Zürich 2000.
- Wallach-Faller, Marianne: *Veränderungen im Status der jüdischen Frau. Ein geschichtlicher Überblick*. In: *Judaica*, Jg. 41, 1985, 152–172.