



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Stellung der jüdischen Frauen in Wien“

Rollen, Bilder und Status von Frauen in der jüdischen Gemeinde Wien

Verfasserin

Tamara Schärf

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft

Betreuerin:

Ao. Univ-Prof. Dr. theol. Dr. phil.habil. Birgit Heller

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1. Forschungsfrage und Zielsetzung	2
1.2. Methode und Gliederung der Arbeit	4
1.2.1. Feldzugang	5
1.2.2. InterviewpartnerInnen	6
1.2.3. Interviewmethode	7
1.2.4. Teilnehmende Beobachtung	8
2. Gender und Religion	10
2.1. Gendertheorien im Überblick	11
2.1.1. Begrifflichkeit: Gender	11
2.1.2. Geschichte der Gendertheorien	12
2.2. Gender in der Religionswissenschaft	15
2.3. Rollen der Frau in Religionen	19
2.3.1. Allgemeine Betrachtungen	19
2.3.2. Die Rolle der Frau im Judentum - Eine kurze Einführung	21
3. Die jüdische Gemeinde in Wien	24
3.1. Kurze Geschichte der jüdischen Gemeinde	24
3.2. Infrastruktur und Aufbau	29
3.2.1. Vorstellung der Experten	30
3.2.2. Rabbinische Strukturen	31
3.2.3. Vielfalt der jüdischen Gemeinde	32
3.2.3.1. <i>Sephardisches Zentrum Wien</i>	34
3.2.3.2. <i>Chabad Wien</i>	35
3.2.3.3. <i>Jüdische liberale Gemeinde Wien</i>	37

3.2.3.4. <i>Weitere Jüdische Vereine</i>	38
4. Die Stellung der Frau aus rabbinischer Sicht	39
4.1. Rabbinische Schriften und die Halacha	39
4.1.1. Frauen und die Halacha.....	40
4.2. Frauen in den Schriften	42
4.2.1. Die Unsichtbarkeit der Frauen in den Texten.....	42
4.2.2. Die Vielfältigkeit der „Role Models“ in der Tanach.....	43
4.2.3. Frauen im Talmud.....	46
4.3. Verantwortungsbereiche der Frauen	48
4.3.1. Genderspezifische Mitzvot.....	48
4.3.2. Die Frau als Hüterin des Hauses.....	50
4.4. Nidda	52
4.4.1. Begrifflichkeit und biblischer Ursprung.....	52
4.4.2. Nidda in der rabbinischen Literatur.....	54
4.4.3. Positive Deutung aus Sicht der Orthodoxie.....	55
4.4.4. Nidda in der liberalen Gemeinde Wien.....	57
4.4.5. Konkreter Ablauf.....	57
4.4.6. Kontrolle durch den Rabbiner.....	59
4.5. Tzniut: Bescheidenheit und Sittsamkeit	59
4.5.1. Tzniut als Kleidungs- und Verhaltensnorm.....	60
4.5.2. Rabbinische Ansichten.....	61
4.5.3. Haarbedeckung.....	64
4.6. Die Rechtliche Stellung der Frau	66
4.6.1. Ketubba: Der Ehevertrag.....	66
4.6.2. Scheidung.....	68
4.6.2.1. <i>Aktuelle Problematik</i>	71
4.6.2.2. <i>Die Situation in Wien</i>	72
4.6.3. Sexualität.....	74

4.6.4. Gewalt.....	76
4.7. Die Religiöse Sphäre der Frauen.....	78
4.7.1. Die Synagogale Trennung.....	79
4.7.2. Der Synagogaler Gottesdienst.....	80
4.7.3. Weibliche Bereiche.....	81
4.7.4. Die Situation in Wien.....	83
4.7.5. Übergangsrituale.....	85
4.7.5.1. <i>Die Geburt eines Mädchens</i>	85
4.7.5.2. <i>Bat Mizwa</i>	87
4.7.5.3. <i>Das Hochzeitsritual</i>	89
4.7.6. Religiöse Bildung.....	92
4.8. Zusammenfassung: Wertschätzung der Frau?.....	94
5. Frauen der jüdischen Gemeinde Wien.....	99
5.1. Vorstellung der Interviewpartnerinnen.....	99
5.1.1. Religiöse Selbstbezeichnung.....	100
5.1.1.1. <i>Liberal – Or Chadasch</i>	101
5.1.1.2. <i>Modern Orthodox/ Traditionell - Stadttempel</i>	102
5.1.1.3. <i>Orthodox Zionistisch – Misrachi</i>	104
5.1.1.4. <i>Chassidisch – Chabad</i>	105
5.1.1.5. <i>Chassidisch – verschiedene Vereine</i>	106
5.1.1.6. <i>Orthodox/ Traditionell - Sephardisches Zentrum</i>	107
5.2. Auswertung der Interviews.....	108
5.2.1. Funktionen der Frauen in der Gemeinde.....	109
5.2.2. Lebensgestaltungen der Frauen.....	111
5.2.2.1. <i>Ideal der Ehe</i>	111
5.2.2.2. <i>Scheidung</i>	114
5.2.3. Verantwortungsbereiche der Frauen.....	119
5.2.4. Nidda.....	124

5.2.5. Tzniut.....	133
5.2.6. Rituell-religiöse Bereiche der Frauen.....	139
5.2.7. Empfundene Wertschätzung der Frauen?.....	146
6. Ergebnisse und Schlussfolgerungen.....	149
7. Quellenverzeichnis.....	159
8. Anhänge.....	178
8.1. Glossar.....	178
8.2. Abstract.....	183
8.3. Lebenslauf.....	185

1. Einleitung

Babylonischer Talmud: „*Though a woman be as a pitcher full of filth and her mouth be full of blood, yet all speed after her*“ (Shabbat 152a).

Babylonischer Talmud: „*He shall love her as himself and honor her even more than himself*“ (Yevamot 62b).

Mein persönlicher Zugang zu diesem Forschungsthema war zunächst von ambivalenten Empfindungen geprägt. Einerseits war ich aufgrund meines eigenen jüdischen Hintergrunds gespannt darauf, mich auf wissenschaftlicher Ebene mit diesem Bereich zu beschäftigen und mich dadurch auch mit meiner eigenen Identität als jüdische Frau auseinanderzusetzen und eine mögliche Stärkung dieser zu erfahren. Andererseits machten sich aber auch gewisse Zweifel in mir bemerkbar, dass ebendiese Vertrautheit unter Umständen zum kritischen Hinterfragen und damit einhergehend zur Verunsicherung des eigenen Kontexts führen könnte. Diese in mir vorhandene subjektive Diskrepanz, die zwischen möglicher Erhöhung und Abwertung meiner Identität als jüdische Frau pendelte, fand sich auch im äußeren polarisierende Bild, dass sich mir während meiner Recherche offenbarte, wieder. In der reichlich zu findenden Literatur, in Internetartikeln, Foren sowie Fernsehbeiträgen zu der Rolle der Frau im Judentum wird zum einen ihre Stellung als sehr positiv oder sogar besser als jene des Mannes dargestellt. Zum anderen wird jedoch eine sehr kritische Haltung deutlich, die die patriarchalen Strukturen der jüdischen Religion und die Unterdrückung der Frau in diesen betont. Demnach stehen die Ehrerbietung der Frau innerhalb der jüdischen Tradition und ihrer rituellen Bereiche, die Betonung der Wichtigkeit von Frauengestalten in den Schriften – wie die Anerkennung von Prophetinnen, Richterinnen oder Matriarchinnen – das Zelebrieren der eigenen weiblichen Sphäre, die Vereinbarkeit von weiblicher Emanzipation und Orthodoxie sowie die Achtung der zahlreichen herausragenden weiblichen jüdischen Persönlichkeiten in der Geschichte und Gegenwart im Gegensatz zu der Ausblendung, Objektivierung und Abwertung von Frauen in der kanonischen Literatur, ihrer Beschränkung im sakralen und

rituellen Bereich, der Widersprüchlichkeit von Feminismus und traditioneller Lebensweise sowie der Benachteiligung der Frau im rechtlichen Bereich, die sich am augenfälligsten im Scheidungsgesetz bemerkbar macht.

Meine Motivation liegt insbesondere darin, mich auf dieses Spannungsfeld einzulassen, ohne dabei in eine der entgegengesetzten Haltungen abzugleiten, sondern vielmehr, indem ich dessen Differenziertheit darstelle. Die jüdische Religion an sich und die mit ihr verschmolzenen Geschlechterrollen unterliegen, mit Berücksichtigung gewisser Merkmale der Kontinuität, einem stetigen Wandel und Prozess der Identitätsbildung:

Judaism, in its many forms, has not been a static religion, but rather a religion influenced by changes in the ideas and practices of its members interacting with the outside world. Throughout history, changes in the characterization of gender issues have both influenced and been influenced by Jewish perspectives (Rudavsky 1995: xiii).

Darüber hinaus stellt meine persönliche Vertrautheit mit diesem Kontext eine besondere Herausforderung dar, die nach einer sorgfältigen Introspektion verlangt, um die notwendige wissenschaftliche Distanz zu wahren. Zugleich eröffnet mir jedoch eben diese Nähe einen vorteilhaften Zugang sowie Möglichkeiten der Kontaktaufnahme zu Personen in diesem Forschungsfeld.

Vor allem die Komplexität und Vielfältigkeit der Thematik sowie mein persönliches Involviertsein haben mein Interesse geweckt, mich diesem Thema zu widmen.

1.1. Forschungsfrage und Zielsetzung

Diese Arbeit beschäftigt sich primär mit der Frage, welche Rollen, Bilder und Aufgabenbereiche der Frau im Judentum traditionell zugeschrieben werden, und inwiefern diese heutzutage innerhalb der jüdischen Gemeinde Wiens relevant sind. Darauf basierend soll der Frage nachgegangen werden, welchen Status die jüdischen Frauen einnehmen.

Aus der Mannigfaltigkeit der jüdischen Religion resultieren unterschiedliche Interpretationsspielräume der Geschlechterrollen, weswegen die verschiedenen jüdischen Ausrichtungen in Wien, die von progressiven bis zu ultraorthodoxen Bewegungen reichen, untersucht und in kurzer Form dargestellt werden sollen.

In dieser Arbeit soll zum einen durch die Theorie, die sich aus der Kombination von Literatur und Experteninterviews mit Wiener Rabbinern bildet, die normative Ebene herausgearbeitet werden, wobei nicht die gesamte rabbinische Exegese wiedergegeben, jedoch ein Eindruck vermittelt werden soll. Besonders werden jene Themenbereiche erläutert, die für das gegenwärtige Leben jüdischer Frauen relevant sind. Daraus soll erkennbar werden, welches Rollenideal der Frau in der jüdischen Tradition zugeschrieben wird.

Zum anderen liegt der weitere Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Darstellung der realen Lebenswelten jüdischer Frauen in Wien. Inwiefern haben die traditionellen Rollenzuschreibungen und Idealbilder Einfluss auf die Frauen in der jüdischen Gemeinde Wiens und wie werden diese im Alltag praktiziert und gelebt? Diese Erkenntnisse sollen aus Interviews mit Frauen und der teilnehmenden Beobachtung gewonnen werden. Im Fokus stehen dabei die persönlichen Empfindungen und Erfahrungen der Frauen.

Dabei soll festgestellt werden, welche Diskrepanzen oder Übereinstimmungen zwischen der theoretischen Ebene und den empirisch gewonnenen Erkenntnissen bestehen.

Die folgenden Fragen stehen somit im Hintergrund der Analyse:

Welche Weiblichkeitskonzepte sind heute leitend und werden sie im Vergleich zur rabbinischen Tradition modifiziert?

Wie wird der traditionelle Status der Frau im Judentum aus der Sicht von zeitgenössischen Wiener Jüdinnen eingeschätzt und erlebt?

Wie verstehen sie sich selbst? Welche Unterschiede oder Gleichheiten bestehen zwischen diesem Selbstbild und dem rabbinischen Fremdbild?

Welche Unterschiede und Gleichheiten bestehen diesbezüglich zwischen den verschiedenen Strömungen der jüdischen Wiener Gemeinde?

1.2. Methode und Gliederung der Arbeit

Die vorliegende Arbeit enthält neben dem auf Fachliteratur basierenden theoretischen Teil, einen empirischen Teil, dessen Daten aus Interviews und teilnehmender Beobachtung gewonnen wurden. Diese sind nicht strikt nach den Kapiteln der Arbeit voneinander getrennt, sondern ergänzen sich vielmehr gegenseitig.

Kapitel 2: Den theoretischen Rahmen der Arbeit bildet der Zusammenhang zwischen Gender und Religion, wobei die unterschiedlichen Gendertheorien und das Verhältnis zwischen der Genderforschung und der Religionswissenschaft prägnant umrissen werden sollen. Zudem soll eine kurze Darstellung über die traditionell geprägten Rollenzuschreibungen für Frauen in den Religionen wiedergegeben werden.

Kapitel 3: Im Anschluss daran werden die Geschichte der Wiener jüdischen Gemeinde sowie ihre gegenwärtigen Gemeindestrukturen im Überblick beschrieben, wobei vor allem die verschiedenen religiösen Gruppierungen der Gemeinde erörtert werden sollen. Dadurch soll einen Eindruck über die Diversität der jüdischen Gemeinde Wien in der Gegenwart vermittelt werden. Dazu werden Literatur und die gewonnenen Daten der Experteninterviews miteinander verknüpft.

Kapitel 4: Danach bildet ein Überblick der Stellung der Frauen aus Sicht des rabbinischen Judentums einen Schwerpunkt der Arbeit. Im Mittelpunkt stehen dabei jene Bereiche, die einen Einfluss auf das alltägliche Leben von jüdischen Frauen in der Gegenwart ausüben, wie etwa ihr Status im Familienrecht, ihre Rolle im religiös-rituellen Bereich, ihr attribuierte Idealbilder, sowie ihr zugeschriebene Sittlichkeits- und Reinheitsvorstellungen. Hierbei fließen neben der Literatur die gewonnenen Erkenntnisse aus den Experteninterviews mit den Rabbinern der unterschiedlichen Ausrichtungen der jüdischen Gemeinde Wiens mit ein. Damit soll einerseits ein Einblick in die rabbinischen Ansichten in Bezug auf die Stellung der Frau vermittelt werden und andererseits im Speziellen die Situation in Wien berücksichtigt werden. Darüber hinaus soll das Spannungsfeld zwischen den Anschauungen der Orthodoxie und des Feminismus miteinbezogen werden.

Kapitel 5: Im abschließenden Kapitel erfolgt die Beschreibung des religiösen Alltags von Frauen in der jüdischen Gemeinde Wien. Im Mittelpunkt stehen dabei die Erfahrungen und Empfindungen der jüdischen Frauen. Hier soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern die in den vorigen Kapiteln beschriebenen Themenbereiche gelebt und praktiziert werden. Dazu werden empirische Daten erhoben und ausgewertet. Diese Datenerhebung erfolgt einerseits durch Leitfadeninterviews mit mehreren Frauen der jüdischen Gemeinde Wiens und andererseits durch die teilnehmende Beobachtung an zwei Veranstaltungen mit themenspezifischen Vorträgen. Durch die Ergebnisse der Interviewauswertungen soll beantwortet werden, welche Abweichungen gegenüber den rabbinischen Idealbildern und welche Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten zwischen den Frauen der Gemeinde bestehen.

In der Schlussfolgerung werden schließlich die Ergebnisse aus Theorie und empirisch gewonnenen Daten komprimiert dargestellt.

1.2.1. Feldzugang

Da ich selbst Mitglied des zu erforschenden religiösen Feldes bin, kann ich meine eigenen Erfahrungen und Vorkenntnisse für diese Arbeit nutzen. Gleichzeitig verlangt dies eine starke Selbstreflexion und fortwährende Selbstkritik, um den Prinzip der Werturteilsfreiheit Folge leisten zu können:

„Denn wer über Religion forscht und einen wissenschaftlichen Standpunkt einzunehmen versucht, wird beinahe zwangsläufig damit konfrontiert, daß die religiös Überzeugten – wie übrigens auch ihre Gegner – selbst selten einen neutralen Standpunkt einnehmen.“ (Knoblauch 2003: 37).

Zu Beginn meiner Forschung konnte ich über Bekannte innerhalb der jüdischen Gemeinde gut Kontakte für Interviews knüpfen. Gerade durch die persönliche Verbindung wurde mir genügend Vertrauen entgegengebracht, um sich auf meine Fragestellungen einzulassen. Zudem waren die Frauen sehr hilfsbereit und haben mir zu weiteren Kontakten verholfen, wodurch sich schnell ein Schneeballeffekt einstellte. Gleichzeitig war es den befragten Frauen sehr wichtig, zu erfahren, was genau mit ihren Aussagen und den daraus gewonnenen Daten geschieht. Häufig wurde mir dabei die Frage gestellt, ob

diese Arbeit auch für Personen außerhalb der jüdischen Gemeinde einzusehen sein würde. Die Durchführung der Interviews erfolgte in einer Zeit, in der sich der Antisemitismus wieder in einer verstärkten Form in ganz Europa präsentierte, und sich dementsprechend auch die Besorgnis innerhalb der jüdischen Bevölkerung Wiens bemerkbar machte. Aufgrund dieser äußeren Gegebenheiten und der Bedenken meiner Interviewpartnerinnen war ich besonders darauf bedacht, ihre persönliche Grenzen zu wahren, indem Vertraulichkeits- und Anonymitätszusagen gemacht wurden und zudem die Möglichkeit eingeräumt wurde, jederzeit Fragen nicht zu beantworten. Nicht nur durch die äußeren Umstände, sondern auch durch das Forschungsthema an sich, das sehr intime Bereiche der Frauen, wie ihre Körperlichkeit und ihr Familienleben, anschnidet, war ein behutsamer Umgang meinerseits notwendig. *„Man soll nämlich nicht vergessen, daß die Forschung denen schaden kann, die untersucht werden“* (Knoblauch 2003: 42).

1.2.2. InterviewpartnerInnen

Die Datenerhebung erfolgte einerseits anhand von Leitfadeninterviews mit jüdischen Frauen und andererseits durch Experteninterviews mit Rabbinern aus unterschiedlichen religiösen Ausrichtungen der jüdischen Gemeinde Wiens. Aufgrund der Divergenz der jüdischen Gemeinde Wiens bestand mein Ziel darin, von möglichst vielen Strömungen Rabbiner sowie Frauen zu befragen, um somit ein annähernd vollständiges Bild der Gemeinde wiedergeben zu können. Dazu sollten die israelitische Kultusgemeinde Wien und andere Vereine, wie die orthodox-zionistische Bewegung Misrachi Österreich, die charedischen Gruppierungen Wiens sowie die sephardische Gemeinde und die jüdische liberale Gemeinde Or Chadasch, untersucht werden.

Für die Experteninterviews stellten sich letztendlich fünf Rabbiner der jüdischen Gemeinde als Experten zur Verfügung: Oberrabbiner Prof. Paul Chaim Eisenberg der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Gemeinderabbiner Mag. Schlomo Hofmeister der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Rabbiner Walter L. Rothschild der jüdischen liberalen Gemeinde Or Chadasch, Rabbiner Jacob Biderman von Chabad Wien, einer der chassidischen Gruppierung Wiens,

sowie Rabbiner Ilan Shamanov des sephardischen Zentrums – Verein der bucharischen Juden Österreichs.

Zudem wurden Interviews mit 20 Frauen der jüdischen Gemeinde Wien durchgeführt. Diese heterogene Gruppe setzte sich aus Frauen unterschiedlichen Alters, Familienstandes sowie unterschiedlicher Herkunft und Zugehörigkeit zu den jüdischen Gruppierungen zusammen. Die Zuordnung zu einer Ausrichtung innerhalb der jüdischen Gemeinde erfolgte über die Selbstdefinition der Frauen. Diese Selbsteinordnungen spiegeln die unterschiedlichsten Haltungen der Frauen wider, die von liberal, konservativ, traditionell, modern-orthodox, zionistisch bis charedisch reichen. Einige der Frauen haben auch Funktionspositionen innerhalb der Gemeinde inne, die offizielle Stellungen, etwa im Vorstand der Frauenkommission der Israelitischen Kultusgemeinde, oder inoffizielle Funktionen, wie jene der sogenannten Kala-Lehrerin, die Frauen auf das Eheleben vorbereitet, umfassen. Die Erläuterung dieser befragten Frauengruppe wird in Kapitel 5 näher ausgeführt.

1.2.3. Interviewmethode

Sämtliche qualitativen Interviews mit den Frauen und den Rabbinern wurden mündlich in einem Zeitraum von Anfang Juni bis Ende August 2014 durchgeführt. Anschließend wurden die Interviews transkribiert und ausgewertet. Alle Transkripte der Frauen sowie der Rabbiner befinden sich in meinem persönlichen Archiv. Als Auswertungsverfahren für die 20 befragten jüdischen Frauen wählte ich die thematische Kodierung. Diese Methode wurde für vergleichende Studien entwickelt. Dabei wird die These zugrunde gelegt, dass in den verschiedenen sozialen Gruppen divergierende Sichtweisen vorhanden sind. Das Sampling ist an der Gruppe orientiert und die Datenerhebung erfolgt mit einem Verfahren, das einerseits einer Vergleichbarkeit durch die thematischen Vorgaben und andererseits trotzdem die Offenheit für die jeweiligen Sichtweisen gewährleistet (vgl. Flick 2014: 402). Dabei wurde zunächst ein Kategoriensystem anhand eines ersten Interviews entwickelt, wobei sich die zentralen Thematiken aus den Fragestellungen des Leitfadenterviews automatisch ergaben. Diese bildeten sodann die sogenannten Grundkategorien. Die darunter gefassten Textpassagen wurden

anschließend erneut in Subthemen unterteilt und folglich zusammenfassend interpretiert. Dieses Kategoriensystem aus dem ersten Interview wurde in Folge für die weiteren Interviews angewendet. Dadurch sollten Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede zwischen den Frauen der unterschiedlichen jüdischen Ausrichtungen herausgearbeitet werden. Die aus der Auswertung gewonnenen Grundkategorien wurden als thematische Gliederung in Kapitel 5 übernommen. Für die Experteninterviews wurde die offene Kodierung gewählt. Die Ergebnisse daraus fließen in die jeweiligen Themenbereiche von Kapitel 4 mit ein.

Sowohl die Rabbiner als auch die meisten Frauen wurden einzeln befragt. In zwei Fällen wurden allerdings zwei Frauen gleichzeitig interviewt. Grundsätzlich erfolgten die Gespräche in deutscher Sprache – mit Ausnahmen von einzelnen Fällen, in denen aufgrund von sprachlichen Barrieren Englisch gesprochen wurde oder wegen mangelnder deutscher Terminologie hebräische sowie jiddische Ausdrücke mit einfließen. Als Befragungstechnik wurde für die Experten sowie für die Frauen das Leitfadenterview gewählt, wobei sich die Fragestellungen der Experteninterviews von jenen für die Frauen unterscheiden. Zumal in beiden Erhebungen entsprechende Kategorien vorhanden sind, wird bei den Frauen – im Gegensatz zu den Experteninterviews – kein Schwerpunkt auf Fachwissen gesetzt, sondern auf subjektive Erfahrungen und Empfindungen. Damit soll der Bezug zur täglich gelebten Realität der Frauen hergestellt werden. Lebensereignisse, Gedanken und Gefühle, welche die Wirklichkeit der Frauen in der jüdischen Gemeinde Wiens ausmachen, stehen im Vordergrund.

Die Vorstellung der Rabbiner für die Experteninterviews erfolgt ausführlicher in Kapitel 3.2.1., jene der interviewten Frauen in Kapitel 5.1.

1.2.4. Teilnehmende Beobachtung

Für die empirische Datenerhebung habe ich, neben den Interviews, in Form einer offenen, teilnehmenden, deskriptiven Beobachtung an zwei Veranstaltungen der jüdischen Gemeinde Wiens teilgenommen, die mir jeweils von mehreren meiner Interviewpartnerinnen empfohlen wurden.

Am 30. April 2014 fand ein Vortrag mit dem Titel „Der Status von Frauen in Israel heute – gute und schlechte Neuigkeiten“ von Dr. Sharon Finkel Shenav, einer internationalen Anwältin für Frauenrechte und anerkannten Expertin für Ehe und Scheidung im jüdischen Recht, im Sephardischen Gemeindezentrum in Zusammenarbeit mit der Frauen- und Familienkommission der Israelitischen Kultusgemeinde statt. Themenschwerpunkt war hierbei das Ehe- und Scheidungsrecht für Frauen im Judentum. Informationen aus diesem Vortrag fließen ergänzend in Kapitel 5.2.2.2. mit ein.

Die zweite Veranstaltung mit dem Titel „Jewish Woman’s Day’s Day“ fand am 01. Juli 2014 im Hilton Hotel Wien statt und war eine Kombination aus einem Vortrag zum Thema „Das Geheimnis einer glücklichen Ehe“, von Sarah Karmely – mit Schwerpunkt auf die sogenannte Familienreinheit und die damit verbundenen Gesetze für die jüdische Frau bezüglich ihrer Menstruation –, musikalischer Unterhaltung, gemeinsamem Essen, und Spendensammlung für mittellose jüdische Familien. Eine Veranstaltung dieser Form fand in Österreich zum ersten Mal statt. Sie wurde von verschiedenen jüdischen Vereinen organisiert und war ausschließlich weiblichen Mitgliedern der israelitischen Kultusgemeinde Wien zugänglich. Es ging vor allem darum, einen Raum zum Austausch für alle jüdischen Frauen Wiens, unabhängig von ihrem Grad der Religiosität, zu schaffen. Neben den Vorträgen waren auch die Gespräche, Diskussionen und die Konstellation der Teilnehmerinnen Teil meiner Beobachtung. Bei den Feldprotokollen kam das Auswertungsverfahren der offenen Kodierung zur Anwendung. Das Ergebnis dieser Veranstaltung fließt ergänzend bei den Auswertungen der Interviews in Kapitel 5.2.4. mit ein.

2. Gender und Religion

Religionen weisen in all ihren Dimensionen geschlechtsspezifische Prägungen auf, vor allem in den Lehren, Mythen, Ritualen, Bildern vom Göttlichen, und Systemen. Umgekehrt beeinflussen die religiösen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, Reinheit und Verschmutzung, Sexualität und Körper die Geschlechterrollen der jeweiligen Kulturen. Demnach kann die Beziehung zwischen Religion und Gender als eine wechselseitige betrachtet werden (vgl. Grieser 2005: 779f.).

Die Doppelperspektive „Gender und Religion – Religion und Gender“ nimmt die gesellschaftlichen und religiösen Regulative, die im Kontext mit Mannsein und Frausein auftreten, zusammen mit ihren Begründungsstrukturen in den Blick, und zwar nicht nebeneinander, sondern in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und in ihren wechselseitigen Auswirkungen auf Lebensentwürfe und Lebensvollzüge sowie auf Macht- und Herrschaftsverteilungen und –gestaltungen. (Demel/Emig 2008: 8f.)

Aus feministischer Perspektive werden die bestehenden Religionen als Sinnbilder für patriarchale Machtstrukturen gesehen, die von Männern bestimmt werden und in denen die Macht unter Männern weitergegeben wird, während Frauen bewusst ausgeklammert werden. Dementsprechend ist der Zugang zu religiösem Wissen und religiösen Ämtern, oder gar die Möglichkeit der Mitgestaltung und Einflussnahme innerhalb religiöser Institutionen meist genderabhängig und Männern vorbehalten. Geschlecht ist damit eine zentrale Ordnungsgröße, die in den rituellen Praktiken von Religionen von Bedeutung ist (vgl. Grieser 2005: 779f.). Die meisten Religionen leiden unter einem asymmetrischen Geschlechterverhältnis, in dem die Frau benachteiligt wird. Lediglich das Ausmaß dieser Asymmetrie variiert je nach Religion, Kultur und Gesellschaft (vgl. Jost/Raschzok 2011: 9). Dies bedeutet gewiss nicht, dass Frauen überhaupt keine Rolle in den Religionen spielen oder gespielt haben, jedoch sind Religionen weitgehend von androzentrischen Vorstellungen geprägt, die die männlich dominierten Sozialstrukturen legitimieren und bestärken und letztendlich die Unterdrückung der Frauen mit sich bringen. Der Androzentrismus bezieht sich auf ein Weltbild, das Männer ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt, während Frauen an den Rand gedrängt werden (vgl.

Heller 2013: 35). In diesem Sinn wird auch die allgemeingültige menschliche Norm über den Mann definiert, von der die Frau abweicht. Da die menschliche Norm mit dem „Männlichen“ gleichgesetzt wird, werden Frauen als Objekt außerhalb der „Menschheit“ verstanden. Folglich wird die Frau auch nicht als religiöses Subjekt oder als aktiv handelndes und mitwirkendes Mitglied von Religionsgemeinschaften betrachtet, und deshalb im religiösen Leben und Denken kaum erfasst (vgl. Heller 2010: 138f.). Die Genderforschung befasst sich allerdings mit weit mehr als der „bloßen“ Unterdrückung der Frau: *„Vielmehr werden das Geschlechterverhältnis als Ganzes, seine kulturelle Repräsentation und seine Symbolik in den Blick genommen und als eine grundlegende Analysekategorie in den Wissenschaften etabliert“* (Demel/Emig 2008: 7). Diese Herangehensweise hat auch in der Frauenforschung der Theologie und Religionswissenschaft neue Möglichkeiten der Erforschung von Rollenbildern, Verhältnissen zwischen Mann und Frau sowie hierarchischen Strukturen in Religionen eröffnet (vgl. ebd.: 7f.).

2.1. Gendertheorien im Überblick

2.1.1. Begrifflichkeit: Gender

Der englische Terminus „Gender“ bezieht sich im Gegensatz zum rein biologisch verstandenen Begriff „Geschlecht“ vielmehr auf das soziokulturelle Geschlecht, das als Ergebnis eines kulturellen Prozesses und nicht als ein naturgegebenes, starres Konstrukt gesehen wird. Das Geschlecht im Sinne von Gender ist sowohl individuell als auch kulturell potenziell veränderbar. Weiblichkeit und Männlichkeit sind folglich nicht zwei natürliche, einander gegenüberstehende Kategorien – sie werden vielmehr in den verschiedenen Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Bedeutungsgehalten versehen. So erfährt jedes Geschlecht unterschiedliche gesellschaftliche Rollenzuschreibungen mit damit einhergehenden geschlechtergebundenen Erwartungen, die oft zu Einschränkungen und Ungleichheiten insbesondere zuungunsten der Frau führen (vgl. Pohl-Patalong 2011: 13ff.): *„Gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences*

between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationship of power“ (Castelli 2001: 3). Die Einordnung von Menschen in Männer und Frauen ergibt leere und zugleich übervolle Kategorien, die jeweils historisch sowie gesellschaftlich verschiedenartig befüllt werden können. Im jeweiligen Kontext erfahren sie indessen eine universelle, absolute und naturgegebene Gültigkeit und werden daher als unveränderbar betrachtet (vgl. Franke/Maske 2012: 127). Somit wird der Begriff „Geschlecht“, der vor allem in den westlichen Gesellschaften die heteronormative Aufteilung in Mann und Frau als die dominante Genderordnung meint, als sozial und kulturell konstruiert interpretiert (vgl. Günther-Saeed 2010: 120f.).

2.1.2. Geschichte der Gendertheorien

In der ersten Phase war die feministische Forschung vor allem um die Dekonstruktion des Begriffs „Mensch“ und eine Differenzforschung als Modell gegen das männlich geformte Menschen- und Weltbild bemüht. Das Ziel dieser Bemühungen bestand darin, die Kategorien „gender“ und „sex“ als sozial geprägte Gebilde zu entlarven und ihre Entstehungsprozesse zu untersuchen. Nach diesem Verständnis lässt sich die Genderforschung als kritische Analyse der Geschlechterhierarchien und -rollen beschreiben. Aus feministisch-theologischer Perspektive werden die androzentrisch geprägten Schriften und Traditionen entsprechend der dekonstruktivistischen Gendertheorie nicht als selbstverständliche, gottgegebene und unveränderbare Gegebenheiten akzeptiert, sondern als veränderbare sozioreligiöse Konstruktionen betrachtet. Eine Theorie besagt, dass innerhalb des Kyriarchats, d. h. in einem pyramidal aufgebauten Netz von Machtstrukturen, symbolische Geschlechterkonstruktionen entworfen werden und die Unterdrückung diverser Personengruppen, etwa Frauen, in diesen Strukturen legitimiert wird. Geschlecht wird damit zu einem Bestandteil bestimmter Herrschaftsverhältnissen und die bestimmenden kyriarchalen Denkweisen fließen auch in die Theologien von Religionen ein. So wird Geschlecht auch in der Religion als natürlich betrachtet und Geschlechter- sowie Klassenunterschiede werden als gottgegeben gerechtfertigt (vgl. Jost/Raschzok 2011: 10f.). Aus den Frauenbewegungsgruppen entwickelte sich die

feministische Theologie, die sich zunächst als Frauenforschung etablierte und Frauen als Subjekte in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellte. Daraus entstanden dann die Differenz- und die Genderforschung, von denen sich letztere mehr etabliert hat. Die in den 1970er-Jahren aufkommende Differenzforschung versuchte, einen weiblichen Gegenentwurf zum männlich geprägten Weltbild zu schaffen. Dabei wurde davon ausgegangen, dass Frauen den Männern zwar rechtlich immer mehr gleichgestellt werden, sie jedoch keine substantielle Gleichheit erfahren, sondern in die männliche Ordnung assimiliert werden. Daher sollte umso stärker betont werden, dass es zwei Geschlechter gibt – von denen keines das gesamte menschliche Geschlecht repräsentiert (vgl. Fiorenza 2011: 18ff.). Viel weiter geht der Ansatz der Gender Studies, welcher die Kategorie „Geschlecht“ an sich hinterfragt und sein Zustandekommen erforscht. Geschlecht wird nach dieser Denkrichtung als sozial und kulturell geformtes und produziertes Konstrukt verstanden, das es zu demaskieren und zu dekonstruieren gilt. Dieser dekonstruktivistische Feminismus entstand in den 1980er-Jahren. Nachdem die Feminismusbewegungen der 1970er-Jahre die Gemeinsamkeiten zwischen den Frauen angesprochen und hervorgehoben haben, wird nun mehr auf die Differenzen zwischen Frauen eingegangen – zumal die vermeintlich gemeinsamen weiblichen Erfahrungen ebenfalls als gesellschaftliche Konstruktion betrachtet werden. Im Gegensatz zur Differenzforschung sollen nicht die „weiblichen“ und „männlichen“ Bereiche inhaltlich gefüllt, voneinander abgegrenzt und damit verstärkt, sondern die traditionellen Rollenzuschreibungen überwunden werden (vgl. Pohl-Patalong 2011: 16f.), was in einem ersten Schritt gelingt, indem man in diesem Konzept zwischen dem biologischen Geschlecht „sex“ und dem gesellschaftlich und kulturell hergestellten Geschlecht „gender“ differenziert. Dabei wird neben der binären Geschlechterdifferenz auch die daraus resultierende Heteronormativität infrage gestellt. Das Ziel dieser Forschung ist es, die auf Gender beruhenden Ungerechtigkeiten zu identifizieren, und ihre Auswirkungen zu unterbinden. Dazu müssen primär die Ursachen der jeweiligen Geschlechterkonstruktionen analysiert werden (vgl. Franke/Maske 2012: 126f.): *„Entsprechend wird mit dem Begriff Gender eine Ablehnung des biologischen Determinismus bezüglich der Geschlechterzuordnung zum Ausdruck gebracht und die Prämisse einer*

natürlichen Geschlechterdifferenz abgelehnt“ (ebd.: 127). Als eine Pionierin auf diesem Gebiet gilt Judith Butler, die in den 1990er-Jahren durch ihre Publikation *Gender Trouble* das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit ins Schwanken brachte. Sie kritisiert die binäre Vorstellung des biologischen Geschlechts, die ausschließlich die Einteilung in zwei einander gegenüberstehende Kategorien – „männlich“ und „weiblich“ – zulässt, und appelliert für eine Unterscheidung zwischen anatomischem Geschlecht (sex) und Geschlechtsidentität (gender) (vgl. Butler 2014: 22f.). Vor allem hält sie dazu an, die Kategorie „Frau“ kritisch auf ihre Entstehung und Funktionsweise in der Gesellschaft zu prüfen. Zugleich übt sie Kritik an ihren feministischen Vorgängerinnen, die eben diese Kategorien zu lange als gegeben angenommen und diese Zweiteilung dadurch verstärkt hätten. Butler beruft sich in ihrer Argumentation auf psychoanalytische und dekonstruktivistische Modelle, um eine Theorie für ihre radikale Kritik an den Kategorien der Identität zu entwerfen. Gender wird als ein soziosymbolischer Apparat der Produktion von Subjektivität betrachtet. Butler macht institutionelle Mächte, wie etwa die „Zwangsheterosexualität“, für die Konstruktion dieser starren Kategorien verantwortlich (vgl. Breger 2013: 66ff.). Die Kategorien „maskulin“ und „feminin“ oder „Mann“ und „Frau“ werden von ihr nicht als feststehende, dualistische Gesellschaftsraster gesehen, sondern als kulturell und gesellschaftlich begründete Handlungen, die eben nicht ausschließlich durch das biologische Geschlecht bestimmt werden (vgl. Fiorenza 2011: 23). So sieht diese Theorie den Zusammenhang zwischen Macht und Geschlecht darin, dass die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ unterschiedlich bewertet werden und sich deshalb Hierarchien innerhalb von Systemen bilden. In Folge kommt es zu unterschiedlichen Zuordnungen – so wird etwa der Frau eher das private Feld und dem Mann das öffentliche Feld zugeschrieben. Insbesondere wird auf diese Weise in Religionen das Männliche zur Norm der jeweiligen Gemeinschaft erhoben und Frauen werden zu Objekten innerhalb dieser maskulinen Normen degradiert (vgl. Warne 2001: 142f.). Daher wird zum Beispiel oftmals die „wahre Weiblichkeit“ in Verbindung mit dem häuslich-familiären Bereich gebracht. Attributzuschreibungen wie selbstlos, liebend, fürsorglich und mütterlich stehen dabei im Vordergrund. „Dasein für andere“ wird zum weiblichen Idealbild gemacht, wohingegen der Mann in

Zusammenhang mit der Repräsentation nach außen, Macht und Kontrolle gebracht wird. Diese Geschlechterunterschiede entstehen demnach aus soziokulturellen Herrschaftsbeziehungen, die die ungleiche Einteilung der Geschlechter in männlich und weiblich zur natur- oder gottgegebenen Norm erheben (vgl. Fiorenza 2011: 25f.). Butler meint, dass sich diese Hierarchien und Ungerechtigkeiten nur dann beseitigen lassen, wenn gezeigt werden kann, wie diese Ordnungen zustande gekommen sind. In diesem Sinne erforschen die Gender Studies die Bedeutung von Geschlechterkonstruktionen im historischen sowie im wissenschaftlichen Kontext. Dazu gehören die Analyse der herrschenden Machtstrukturen und die Reflexion der Entstehung und Veränderung solcher Geschlechterkonstruktionen (vgl. Franke/Maske 2012: 128).

2.2. Gender in der Religionswissenschaft

Der durch die Genderdiskussionen in den Sozial- und Geisteswissenschaften hervorgerufene Paradigmenwechsel wird noch nicht von allen Wissenschaftlern mitgetragen. Besonders in der Religionswissenschaft wurde der genderspezifische Aspekt später als in anderen Wissenschaften akzeptiert. In den letzten 20 Jahren sind jedoch auch in den Religionswissenschaften zahlreiche Publikationen zur Genderthematik veröffentlicht worden (vgl. Heller 2003: 758). Diese späte Integration von genderorientierten Ansätzen in der Religionswissenschaft ist womöglich auf das spannungsgeladene Verhältnis zwischen den beiden Wissenschaften zurückzuführen. In den Gender Studies werden Religionen pauschal als patriarchale Systeme abgetan, die keine weitere Auseinandersetzung erfordern. Die Religionswissenschaft berücksichtigt ihrerseits wiederum keine gendergeprägten Phänomene in den Religionen. Zudem ist die Religionswissenschaft bemüht, eine wertneutrale Haltung einzunehmen, die im Widerspruch zu den teilweise kritischen Anschauungen der Gender Studies steht. Als die genderdifferenzierte Perspektive in die Religionswissenschaft mit einzufließen begann, standen zunächst das Sichtbarmachen von Frauen sowie die Kritik an den androzentrischen Anschauungen in Religionen, die ausschließlich den Mann als Norm festschreiben, im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses.

Einstweilen existiert eine Vielzahl von Arbeiten, deren Bemühen vor allem dem Sichtbarmachen der Rolle der Frau in den Religionen gilt (vgl. Franke/Maske 2012: 129ff.). Von der genderorientierten Religionswissenschaft wurde speziell die Textzentriertheit der klassischen Religionswissenschaft problematisiert, die unter anderem zur Unsichtbarkeit der Frauen beigetragen hat, indem sie die mangelnde Repräsentation von Frauen in religiösen Quellen und Theologien verfestigte. Um Frauen sichtbar zu machen und sie zudem als aktiv handelndes Subjekt zu Wort kommen zu lassen, werden von einer genderorientierten Religionswissenschaft in erster Linie qualitative Methoden gefordert (vgl. Jones 2002: 132). Die Kategorie „Frau“ wurde historisch gesehen immer konstruiert und zu anderen Kategorien, die selbst einem stetigen Wandel unterworfen sind, in Relation gesetzt: *„Each of these terms – women, gender, and religion – is inherently unstable. None of them is tied in an unproblematic way to an easily discerned, identified, or fixed object“* (Castelli 2001: 4). Religion und Geschlecht sind beides Konzepte, die transdisziplinäre, mehrdimensionale Merkmale aufweisen und somit in der Forschung durch ihre Komplexität eine besondere Herausforderung darstellen. Die Kategorie „Geschlecht“ kann für sich alleine von unterschiedlichen Perspektiven bearbeitet werden. Einerseits kann sie als eine analytische Kategorie betrachtet werden, die das von der Gesellschaft und Religion erzeugte Wissen über die Geschlechterdifferenz erforscht. Andererseits sollten das Zusammenspiel von Geschlecht und Körperbildern in der Forschung sowie Gender als Kategorie sozialer Benachteiligung, die nicht isoliert von anderen Kategorien, wie etwa Religion, Nation oder Klasse, gesehen werden sollte, berücksichtigt werden. Ebenso wie die Genderforschung beschäftigt sich auch die Religionswissenschaft mit einem Gegenstandsfeld, das inter- und transdisziplinäre sowie plurale Dimensionen aufweist (vgl. Moser/Lanwerd 2010: 12ff.). *„Anschluss ermöglicht, unsere Grenzziehung an das Grundverständnis ‚Geschlecht‘, ‚Sexualität‘ und ‚Religion‘ als gesellschaftlich und geschichtlich variable Kategorien zu fassen – und damit eröffnet sich eine (bisher verkannte) produktive und zugleich so naheliegende Strukturähnlichkeit nicht nur der Kategorien, sondern auch der wichtigen Grundeinsichten innerhalb der Religionswissenschaft wie der Genderstudie selbst“* (ebd.: 14). Dementsprechend sollte Geschlecht nicht als singuläre Kategorie aufgefasst werden, sondern es sollte seine Mehrdimensionalität von

Kategorien und Identitäten in der Forschung berücksichtigt werden. Schließlich darf in einer genderorientierten Religionswissenschaft die Begründung von sozialer Ungleichheit aufgrund von „naturegegebenen“ Geschlechtskörpern nicht akzeptiert werden. Zudem sollte es das Ziel der genderorientierten Religionswissenschaft sein, sich den bisher blinden Flecken der Religionswissenschaft zu widmen, indem weibliche Symbole und Riten, religiöse Funktionen und Ämter sowie die religiöse Bildung und die religiösen Erfahrungen von Frauen untersucht und dargestellt werden (vgl. Moser 2010: 185ff.). Religionen beeinflussen Genderkonstruktionen immens –sie legitimieren die Geschlechterhierarchien und -rollen nicht nur innerhalb der jeweiligen religiösen Weltanschauung, sondern auch in der Gesamtgesellschaft. Sie bieten geschlechtergeprägte Orientierungsmuster und Weltbilder an, die wiederum auf religiöse Geschlechterbildungen zurückwirken (vgl. Franke/Maske 2012: 130). In der Beschäftigung mit genderspezifischen Phänomenen in Religionen kann daher zum einen gefragt werden, welchen Status die verschiedenen Religionen Männern und Frauen zuschreiben und welche geschlechtsspezifischen Rollen in diesen Systemen eingenommen werden. Die Untersuchungen konzentrieren sich unter anderem auf die Frage nach der Teilnahme von Frauen am religiösen Leben, dem Zugang zu Autorität, Führung und Bildung sowie dem Einfluss von Prophetinnen, Priesterinnen oder Heilerinnen, wobei Studien zeigen, dass Frauen in archaischen Stammes- und Volksreligionen höhere Positionen eingenommen haben als in den stärker institutionalisierten Religionsgemeinschaften. Zudem haben Frauen bei der Stiftung von Religionen zu Beginn eine signifikante Rolle gespielt. Zum anderen konzentriert sich die Forschung auf die Bedeutung von Frauen im religiösen Denken und in der religiösen Sprache. Dazu gehört die Fragestellung, inwiefern Frauen in den kanonischen Schriften mit einbezogen werden oder welche weiblichen Symboliken vorhanden sind. Ein weiterer Forschungsansatz beschäftigt sich mit den inneren religiösen Erfahrungen (vgl. King 2008: 32ff.): *„Wichtig ist auch zu hinterfragen, wie weit Religionen die traditionelle gesellschaftliche Rolle der Frau mit ihren Familienpflichten und ihrer Abhängigkeit vom Mann legitimiert haben anstatt Frauen anzuregen, ihre eigene Spiritualität zu entwickeln [...]“* (ebd.: 33). In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung sollte zudem bedacht werden, dass das Ideal der

Objektivität gerade in Bezug auf die Erforschung von Geschlechterhierarchien massiv auf den Prüfstand gestellt wird, da kein Wissenschaftler und keine Wissenschaftlerin von dieser Thematik unberührt bleibt, weswegen die genaue Selbstreflexion als absolute methodische Notwendigkeit gesehen werden sollte. So ist auch auffällig, dass ein Großteil der Publikationen zur Frauen- und Genderforschung von Wissenschaftlerinnen stammt (vgl. Günter-Saeed 2010: 121ff.). Überdies wird der absolute Objektivitätsanspruch der Religionswissenschaft von einigen Wissenschaftlern als Hindernis für die ernsthafte Auseinandersetzung mit feministischen Diskursen gesehen. *„So fungiert ein hoch gehaltener Objektivitätsanspruch letztendlich als Maske für partikulare Interessen, Werte und Bindungen“* (Heller 2010: 138). Auch wenn das Ideal der Objektivität weiterhin bestehen und als ethischer Imperativ fungieren soll, sollte das Involviertsein der Wissenschaftler in gewissen Standpunkten, Interessen und Werten nie außer Acht gelassen werden. Entsprechend erfordert das Studium von Religion und Gender eine Überprüfung der eigenen Anschauungen und Einstellungen, damit ein differenziertes Bewusstsein geschaffen werden kann (vgl. ebd.: 144f.). Ein weiterer Kritikpunkt besteht darin, dass die Genderforschung immer noch weitgehend Frauenforschung ist, weswegen dazu plädiert wird, die Genderforschung in den gesamten Forschungszusammenhang sowie in die Theorie und Methodik der Religionswissenschaft zu inkludieren (vgl. Günter-Saeed 2010: 121ff.). Außerdem sollte berücksichtigt werden, dass sowohl die Religionswissenschaft als auch die Genderforschung eurozentrisch orientiert sind. Demnach impliziert die binäre Denkweise der Forschung, von den „westlichen“ weißen Feministinnen auf der einen Seite und den unterdrückten „Dritte-Welt-Frauen“ auf der anderen Seite, einen intellektuellen Imperialismus. Folglich darf die bloße Gemeinsamkeit des weiblichen Geschlechts nicht ausreichen, um allgemeingültig über Frauen sowie stellvertretend für alle Frauen oder eine untersuchte Gruppe von Frauen zu sprechen. Um diesem Problem entgegenzuwirken, sollte die Mehrdimensionalität der Kategorie „Geschlecht“ ins Bewusstsein der Forschenden gerufen werden (vgl. Franke/Maske 2012: 132ff.): *„Entsprechend muss religionswissenschaftliche Forschung die Legitimation hierarchischer Strukturen in und durch Religion*

anhand der Kategorie Gender befragen sowie hinsichtlich ihrer Anschlüsse bezogen auf Geschlechterdifferenzen analysieren“ (ebd.: 135).

2.3. Rollen der Frau in Religionen

Wie bereits erwähnt werden die Geschlechter von Systemen mit unterschiedlichen Inhalten bestückt. So wird insbesondere in religiösen Anschauungen der Frau der private, familiäre Bereich und dem Mann der öffentliche zugeschrieben. Dementsprechend haben sich für Männer und Frauen in Religionen unterschiedliche Wirkungs- und Machtfelder herausgebildet, die zumeist auch die Unterdrückung der Frau mit sich gebracht haben (vgl. Grieser 2005: 779).

2.3.1. Allgemeine Betrachtungen

Wie stark diese Unterdrückung ausgeprägt ist, hängt von der jeweiligen Religion ab. Jedoch weisen alle Religionen gewisse Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Legitimation der männlichen Dominanz auf (vgl. Heller 2013: 35). Besonders in den monotheistischen Religionen werden Frauen in den kanonischen Schriften, die durchwegs von Männern verfasst wurden, übergangen, weswegen es wiederum nicht verwunderlich ist, dass diese Religionen ein Weltbild nachzeichnen, das die Dominanz der Männer rechtfertigt (vgl. Corherr 2010: 11f.). In den patriarchalen religiösen Systemen fungierten die Väter und Ehemänner lange Zeit als die rechtlichen Vormünder der Frauen. Diese Denkweise hält sich in diesen Religionen teilweise bis in die Gegenwart, wenngleich die Bevormundung der Frau subtilere Formen angenommen hat. Häufig erfährt die Frau in den androzentrisch ausgerichteten Religionen Anerkennung und Wertschätzung, allerdings nur dann, wenn sie den traditionellen Rollenzuschreibungen, wie jener der aufopfernden Mutter, entspricht. Auf der anderen Seite werden Frauen oft mit der sexuellen Verführung in Verbindung gebracht. Im Judentum stellt etwa Lilith aus dem ersten Schöpfungsbericht die personifizierte sexuell unkontrollierbare Kraft dar. Daraus entstand die Vorstellung, dass sich Männer mithilfe religiöser Gesetze

vor dieser Verführungskraft der Frauen „schützen“ müssen (vgl. Grieser 2005: 780). Die Assoziation von Sinnlichkeit und Weiblichkeit wird in vielen religiösen Traditionen sehr negativ bewertet und manifestiert sich in den Schriften in zahlreichen frauenfeindlichen Äußerungen. Daraus resultierten verschiedene Sittlichkeitsvorschriften für Frauen, die sich in Kleidungs- und Benimmregeln äußern (vgl. Heller 2013: 37). Im Judentum werden die jüdische Mutter und die ihr zugeschriebene Domäne der Kindererziehung und des Haushalts sehr respektiert, doch gleichzeitig ist die Frau im öffentlichen, rituell-synagogalen Bereich höchstens passiv präsent (vgl. Grieser 2005: 779). *„Da die Frau quer durch viele Kulturen mit ihren Körperfunktionen identifiziert wird, gelten Geburt, Kinder und Küche als ihre Domäne“* (Heller 2013: 37). Oftmals werden diese klassisch zugeschriebenen weiblichen Sphären von den Frauen selbst positiv uminterpretiert, wiederentdeckt und als machtvoll erlebt. Dennoch geht ein Machtverlust mit ihrer Position einher. Damit sich Frauen uneingeschränkt auf die ihnen auferlegten Pflichten konzentrieren können, wurden sie von anderen Pflichten, die hauptsächlich die öffentliche rituelle Domäne betreffen, befreit, wie es im Judentum üblich ist. Dies führte jedoch zu einem Ausschluss vom Erwerb religiösen Wissens. Der daraus resultierende geringere Bildungsstandard von Frauen gegenüber Männern hatte wiederum einen geringeren religiösen Status der Frauen zur Folge (vgl. ebd.: 37f.). Auch wenn sich innerhalb der meisten Religionen eine Verbesserung der Situation für Frauen abzeichnet, erfahren Frauen in den institutionellen religiösen Systemen weiterhin diverse Einschränkungen (vgl. Grieser 2005: 781). So sind Frauen noch immer weitgehend von religiösen Ämtern und Leitungspositionen ausgeschlossen. Während im katholischen Christentum Frauen nicht das Amt des Priesters übernehmen dürfen, ist auch im orthodoxen Judentum die Funktion des Rabbiners ausschließlich Männern vorbehalten. Der Ausschluss von Frauen wird zum Teil mit den körperlichen Funktionen der Frauen begründet, etwa der Menstruation, da diese nach religiösen Reinheitsvorstellungen als unrein gilt. Darin verdeutlicht sich die Verankerung der Geschlechterhierarchien in den institutionellen Organisationsstrukturen der Religionen (vgl. Castelli 2001: 10f.). Diese Strukturen werden als göttlich gegeben angesehen, weswegen sie auch als unveränderbar und über jegliche Kritik erhaben gelten (vgl. Heller 2013: 36f.). Zudem zeigt sich der noch weite

Weg zur Gleichberechtigung der Frau deutlich an der unterschiedlichen Gewichtung von Ritualen im öffentlichen Raum zwischen Männern und Frauen (vgl. Grieser 2005: 782f.): „*That ‘masculinity’ nevertheless is a salable cultural product is shown in numberless religious rituals for the transition of the child to male adult*“ (ebd.: 782). Indes muss vermerkt werden, dass sich die Vorstellungen über Frauen in den männlich dominierten Schriften der jeweiligen religiösen Traditionen nicht zwangsläufig mit den tatsächlich gelebten Lebenswelten der Frauen decken. Selbst wenn sie eine Ausnahme darstellen, existieren abseits der religiösen Norm in allen unterschiedlichen Religionen zahlreiche weibliche Persönlichkeiten mit einer außergewöhnlichen Lebensgeschichte. Innerhalb der religiösen Traditionen fordern zudem immer mehr Frauen ihre Rechte und die aktive Mitgestaltung von religiösen Riten und Symbolen ein (vgl. Heller 2013: 38f.):

Immer mehr jüdische, christliche und muslimische Frauen brechen das Interpretationsmonopol der Männer in ihren Religionsgemeinschaften auf und legen die religiösen Quellen selber aus; sie wollen ihre Religionsgemeinschaften aktiv mitgestalten, ihre religiösen Erfahrungen und ihre fachliche Kompetenz einbringen und die Entwicklung mitbestimmen. (Pieck 2011: 95)

2.3.2. Die Rolle der Frau im Judentum – eine kurze Einführung

Bezogen auf die Rolle der jüdischen Frau kann keine allgemeingültige Aussage getroffen werden. Je nach religiöser Gruppierung und zeitlichem Kontext hat sich die Rolle der Frau unterschiedlich entwickelt. Daher soll an dieser Stelle kurz ein geschichtlicher Überblick gegeben werden, bevor in Kapitel 4 ausführlich auf die Stellung der Frau aus rabbinischer Sicht eingegangen wird. Laut Wallach Faller fällt „*[i]. der Bibel [...] der Gegensatz zwischen der völlig von Männern kontrollierten rechtlichen Stellung der Frau, die ihr eine passive Rolle zuweist, und ihrer Zweitrangigkeit in der religiösen Praxis einerseits und den aktiv handelnden Frauengestalten und dem Respekt, der Frauen entgegengebracht wird, andererseits auf*“ (Wallach-Faller 2000: 59). In biblischen Zeiten ging die Frau rechtlich gesehen nach der Hochzeit von der Herrschaft ihres Vaters in die des Mannes über. Im kultischen Bereich waren die Frauen zwar vom Priesteramt ausgeschlossen, jedoch konnten Frauen an

gottesdienstlichen Riten und Handlungen teilnehmen. Obwohl die Stellung der jüdischen Frau als untergeordnet bezeichnet werden kann, werden in der Thora auch Frauen erwähnt, wie die Matriarchinnen Sara, Rebekka, Rachel und Lea, die an der Gründungsgeschichte des Judentums mitwirkten, oder andere wichtige Frauengestalten wie Hulda oder Miriam (vgl. ebd.: 59f.). Zu talmudischen Zeiten wird die rechtliche Stellung der Frau teilweise verbessert, insbesondere im Bereich der Familie. Gleichzeitig wird aber ihre Position im öffentlich-rituellen Raum geschwächt, da es zur verstärkten Rückbindung der Frau an die häusliche Sphäre kommt. Die Frau wird von den gottesdienstlichen Pflichten befreit, was jedoch ihre religiöse Bildung einschränkt. Zudem darf sie nicht aus der Thora lesen, was eine der zentralen rituellen Handlungen im Judentum darstellt. Eine deutliche Verbesserung erlebten die jüdischen Frauen in Europa im wirtschaftlichen Bereich des 11. Jahrhunderts. Sie durften – wie Männer – Geschäfte führen und hatten besseren Zugang zu Bildung. Gleichzeitig wurde auch ihre Stellung in religiöser Hinsicht verbessert, indem etwa eigene Frauensynagogen errichtet wurden und Frauen nicht mehr gegen ihren Willen geschieden werden konnten. Nichtsdestotrotz blieb es Frauen weiterhin verwehrt, religiöse Führungspositionen einzunehmen. Aufgrund der finanziellen Besserstellung konnten Frauen jedoch auf gemeindepolitischer Ebene eine gewisse Macht erlangen. Darüber hinaus erfuhren sie im häuslichen Bereich eine hohe Wertschätzung, wurden jedoch in den Synagogen von den Männern in den hinteren Reihen separiert und waren hinter einem Vorhang oder einer Wand versteckt (vgl. Pieck 2011: 8ff.). Mit den Emanzipationsbestrebungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts boten sich den Frauen neue Entfaltungsmöglichkeiten. Diese hingen jedoch von der jeweiligen Ausrichtung der jüdischen Gemeinde ab. Eine bekannte jüdische Verfechterin jüdischer Frauenrechte war zum Beispiel Bertha Pappenheim (1859–1936). Sie gründete den jüdischen Frauenbund und kritisierte die patriarchalen Strukturen des Judentums massiv. Henrietta Szold (1860–1945) war die erste Frau am Jewish Theological Seminary in New York und Regina Jonas (1902–1944) war die weltweit erste ordinierende Rabbinerin in Berlin (vgl. Mehner o. J.). Das Judentum des 19. Jahrhunderts entwickelte sich überdies mehr zu einer „häuslichen Kultur“. *„Waren die Aufgaben und Rollen der Geschlechter in der jüdischen Familie bis dahin vorrangig religionsgesetzlich definiert, so wurden*

diese im bürgerlichen Zeitalter für den männlichen Part ökonomisiert und säkularisiert, während die Aufgaben der Frau als Privatsache angesehen wurde“ (Heinsohn 2009: 26). Mit dem 20. Jahrhundert wurde Mädchen der Zugang zum Talmud- und Thorastudium erleichtert, zudem konnten Frauen vor allem in den liberalen Gemeinden Vorstandsämter besetzen. Ebenso bildeten sich zahlreiche feministische Bewegungen, die für die Gleichstellung der Frauen kämpften (vgl. Mehner o. J.), vorrangig in den USA. Besonders zu Beginn wurden Bildungszugang und Erwerbstätigkeit gefordert. In den 1970er-Jahren wurde dann auch die Gleichberechtigung im kulturell-religiösen und im religionsgesetzlichen Bereich verlangt, etwa die Zulassung zum Rabbinat. Diese zweite Welle des Feminismus entsprang insbesondere den orthodoxen und konservativen Strömungen. Zur selben Zeit wurde eine neue Perspektive der jüdischen Geschichte aus der Sicht der Frauen- und Geschlechtergeschichte eingefordert (vgl. Richarz 2003: 137f.). Auch sollte erwähnt werden, dass von Anfang an besonders der politische Zionismus die Gleichstellung der Frau propagiert und gefördert hat. Aus politischem Interesse wurden die Frauen beim Aufbau des Landes Israel als gleichberechtigt angesehen – in diesem Zusammenhang formierten sich zahlreiche Frauenbewegungen (vgl. Prestel 1994: 29ff.). Aber auch innerhalb der Orthodoxie haben sich jüdische Frauen an die alten Schriften angenähert, einerseits, um die Frauen darin sichtbar zu machen und andererseits, um für Frauen neue Bedeutungsgehalte zu kreieren, wenngleich die Orthodoxie regelmäßig keine Benachteiligung der Frauen sieht. Laut ihrer Argumentationslinie werden die Frauen im häuslichen Bereich mit zahlreichen Privilegien ausgestattet, etwa dem Recht, die Shabbat-Kerzen zu entzünden (vgl. Adler 1998: 63).

Zusammenfassend kann die Rolle der Frau im Judentum nicht gänzlich negativ bewertet werden, weist aber große Ambivalenzen auf. Einerseits werden der Frau für die Erfüllung ihrer traditionellen Rollenzuschreibungen Anerkennung und Wertschätzung entgegengebracht, andererseits hat sie im rechtlich-religiösen Bereich bis heute, vor allem innerhalb der Orthodoxie, keine Gleichberechtigung mit dem Mann erfahren.

3. Die jüdische Gemeinde in Wien

Im Jahr 2006 wurde von Archäologen der Universität Wien der bisher älteste Nachweis jüdischer Spuren in Österreich erbracht: Im Burgenland wurde in einem Kindergrab eines römischen Friedhofs ein jüdisches Amulett aus dem 3. Jahrhundert gefunden. Bei dem Fundstück handelt es sich um ein Amulett mit einem Goldblech, in dem die wichtigste jüdische Gebetsformel *Schma Jisrael* eingeritzt ist. Es ist damit das älteste Zeugnis jüdischen Lebens auf heute österreichischem Boden (vgl. Archäologie online 2008). Die Geschichte der Juden in Österreich weist eine lange historische Tradition auf, weshalb im Rahmen dieser Arbeit das jüdische Wiener Gemeindeleben nur kurz skizziert werden kann. Vorrangig soll auf die aktuelle Situation der jüdischen Gemeinde in Wien mit ihrer außerordentlichen Diversität eingegangen werden, wobei insbesondere die Experteninterviews mit den Rabbinern der jüdischen Gemeinde ergänzend einfließen sollen.

3.1. Kurze Geschichte der jüdischen Gemeinde

Die Anfänge der Wiener jüdischen Gemeinde, die bis zu ihrer Zerstörung in den Jahren 1420 bis 1421 florierte, gehen auf das 12. Jahrhundert zurück. Vermutlich siedelte sich 1190 der erste Jude in Wien an, und ließ in der Seitenstettengasse die erste Synagoge der Stadt erbauen (vgl. Lohrmann 2000: 22f.). Im Mittelalter gehörte die Gemeinde Wien zu den wichtigsten jüdischen Zentren in ganz Europa. 1244 stellte der Babenbergerherzog Friedrich der Streitbare ein Judenprivileg aus, das für die Juden einen enormen Schutz bot. Dabei ist jedoch unklar, ob sich dieses Privileg an bereits ansässige Juden richtete oder ob damit die Einwanderung gefördert werden sollte (vgl. Lohrmann 2000: 37f.). Die größte Zuwanderungswelle von Juden im Mittelalter fand in den Siebziger- und Achtzigerjahren des 13. Jahrhunderts statt. In diesem Zeitraum wurde auch die zweite Synagoge, diesmal auf dem Judenplatz, erbaut. Durch die Habsburgerherrschaft in Österreich konnte sich das Gemeindeleben rasch entwickeln. Der geschichtliche Nachweis der Existenz verschiedener Funktionsträger im 13. und 14. Jahrhundert, wie jene

des Kantors oder des Zechmeisters, deutet auf eine strukturierte Gemeindeordnung hin. Zudem entstand eine Vielzahl von jüdischen Einrichtungen, wie der jüdische Friedhof vor dem Kärntner Tor, ein Spital, eigene Badehäuser sowie rituelle Tauchbäder für Frauen, sogenannte Mikwen. In dieser Zeit entwickelte sich auch ein reges Geschäftsleben zwischen Juden und Christen (vgl. Lohrmann 2000: 78ff.). Gleichzeitig kamen im Mittelalter viele antisemitische Vorurteile auf, wie jenes des „Wucherjudens“. Da Juden das Geldwesen zugewiesen bekommen hatten und somit für die Zinsgeschäfte verantwortlich waren, wurde ihnen aus der Bevölkerung viel Feindseligkeit entgegengebracht. Außerdem kam es zu zahlreichen Ritualmordbeschuldigungen und Plünderungen (vgl. Toch 2004: 23f.). Aufgrund der wirtschaftlichen Reformen von Herzog Rudolf IV wuchs die Gemeinde durch zuwandernde Juden, vor allem aus Ungarn, von 1300 bis 1400 rasant an. Die Gemeinde zählte zu diesem Zeitpunkt etwa 800 bis 900 Mitglieder und wurde von vielen berühmten jüdischen Gelehrten besiedelt. Gleichzeitig wurden neben dem Zuwachs des kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen jüdischen Lebens die zunehmenden Anfeindungen der christlichen Bevölkerung bemerkbar. Dieser Antisemitismus gipfelte schließlich in Brandanschlägen und Plünderungen. Ab 1420 und 1421 kam es zur Verfolgung der Juden und Zerstörung von Synagogen. Die meisten Juden wurden nach Mähren und Ungarn vertrieben. Diejenigen, die in Wien blieben, erlebten ein außerordentliches Martyrium von Folterungen über Zwangstaufen bis zur Ermordung. 200 bis 300 Juden wurden auf einem Scheiterhaufen in Erdberg verbrannt. Folglich gab es in den nächsten 150 Jahren so gut wie kein jüdisches Leben mehr in Wien (vgl. Lohrmann 2000: 155ff.) und die Gemeinde formierte sich erst ab dem 17. Jahrhundert wieder. Neue Synagogen entstanden und Kaiser Ferdinand II legte zudem 1624 ein Patent auf, das die Wiener Juden unter den Schutz des Hauses Österreich stellte. Dabei wurde ihnen die heutige Leopoldstadt als Wohngebiet zugeteilt. Die jüdische Gemeinde verwaltete sich von nun an mit eigenen Richtern und der Anstellung eines Rabbiners selbst. Allerdings dauerte es nicht lange, bis die nächste Welle von Antisemitismus über die jüdische Bevölkerung hereinbrach (vgl. Lohrmann 2004: 34f.). Ausgehend von einer katholischen Hetzkampagne kam es 1670 auf Befehl Leopolds I zur Ausweisung der Wiener Juden, von denen die meisten

nach Ungarn und Mähren emigrierten. Die Synagogen in der Leopoldstadt wurden zu Kirchen umgestaltet. Die Folge dieser Vertreibung war eine beachtliche Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage in Österreich (vgl. Rauscher o. J.). 1782 erließ Kaiser Joseph II ein Toleranzpatent für die Wiener Juden. Die erste umfassende Gesetzgebung für Juden verbesserte zwar ihre Situation, führte aber trotzdem nicht zu einer bürgerlichen Gleichstellung. Zudem durften nur wohlhabende Juden, die für den Staat von wirtschaftlichem Nutzen waren, nach Wien zurückkehren (vgl. Hecht o. J.). Das 18. Jahrhundert kann als Zeitalter der jüdischen Emanzipation bezeichnet werden. Viele Juden genossen in der Wiener Gesellschaft ein hohes Ansehen. 1826 wurde außerdem der Wiener Stadttempel, der bis heute als Hauptsynagoge fungiert, fertiggestellt. In dieser Epoche kam es zu internen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der Orthodoxie und jenen liberaler Strömungen, die sich letztendlich in der Gründung verschiedener Synagogengemeinschaften äußerte. Formal gesehen unterstanden diese dem Dachverband der Einheitsgemeinde, besaßen jedoch unabhängige organisatorische Strukturen. 1848 kam es seitens der Wiener Juden zu Forderungen nach einer verfassungsmäßigen Gleichstellung, die sodann auch erlassen wurde. Außerdem wurde die jüdische Gemeinde als Kultusgemeinde anerkannt. In dieser Zeit erfuhr das kommunale Leben ein enormes Wachstum (vgl. Lohrmann 2004: 36ff.). Allgemein kann gesagt werden, dass das jüdische Leben in dieser Zeit tatsächlich aufblühte, auch wenn die faktische Gleichstellung mit allen anderen Untertanen des Kaisers erst mit dem neuen Staatsgrundgesetz 1867 vollzogen wurde. Mit dem Untergang der Habsburgermonarchie war zugleich aber auch das letzte Kapitel jener Blüte angebrochen (vgl. Riedl 2012: 8f.). Bis in die Siebzigerjahre des 19. Jahrhunderts waren Zuwanderungen großteils aus Böhmen und Ungarn zu vermerken, später stammte eine Vielzahl von Immigranten aus Galizien. In dieser Zeit waren viele jüdische Familien an der Etablierung kultureller und intellektueller Leistungen des gründerzeitlichen Wiens beteiligt, doch wie schon in den vorigen Jahrhunderten wurde von christlicher Seite Judenfeindlichkeit propagiert, die auch in der Bevölkerung Fuß fasste. Die Hetzkampagnen wurden insbesondere vom Wiener Bürgermeister Karl Lueger vorangetrieben (vgl. Lohrmann 2004: 40f.). Nach dem Ersten Weltkrieg nahm diese

Feindlichkeit massiv zu. In zwei Wellen, 1915 und 1917, war eine große Anzahl galizischer und polnischer Juden nach Wien geflohen. In der Zwischenkriegszeit lebten etwa 180.000 bis 200.000 Juden in Wien, damals nahmen alle österreichischen politischen Parteien antisemitische Haltungen ein. Aufgrund der generell antisemitischen Stimmung, die auch in gewalttätigen Übergriffen gipfelte, gewannen die zionistischen Bewegungen in der Gemeinde an Bedeutung – es wurden zahlreiche Vereine gegründet (vgl. Adunka o. J.). Bis 1938 bestanden in Wien 94 Synagogen sowie zahlreiche kulturelle und soziale Einrichtungen. Wien war somit die größte deutschsprachige jüdische Gemeinde sowie die drittgrößte Gemeinde Europas. Mit dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich im März 1938 begann letztendlich der grauenvolle Albtraum für die jüdische Bevölkerung. Bereits am 18. März wurde das Amtsgebäude der IKG in der Seitenstettengasse von der Gestapo besetzt. Die Liquidierung der jüdischen Infrastruktur erfolgte danach schrittweise (vgl. Duizend-Jensen 2002: 40f.). In keiner anderen Stadt zeigte sich der grausame Antisemitismus so offen und deutlich wie in Wien. Synagogen und Geschäfte wurden von den Nazis mit Unterstützung der Bevölkerung zerstört. 120.000 Juden gelang zu diesem Zeitpunkt noch die Flucht. Mit dem Eintreffen von Adolf Eichmann in Wien begannen die systematische Erfassung der Juden und deren Vertreibung. Im Jahr 1941 wurde die Möglichkeit der Flucht ebenfalls unterbunden und die Deportation von Juden in Gettos und Massenvernichtungslager begann. 1942 wurde die Israelitische Kultusgemeinde aufgelöst. 120.000 Juden konnten vor diesen Gräueltaten flüchten. 65.000 Juden fielen der Schoah zum Opfer. Das Judentum Wiens wurde de facto ausgelöscht und nur wenige Juden konnten im Untergrund überleben. Die genaue Zahl ist bis heute nicht bekannt (vgl. Adunka 2000: 17ff.). Bei der Wiedergründung der Kultusgemeinde nach 1945 gehörte ein Großteil der Mitglieder zu den aus Osteuropa stammenden sogenannten „Displaced Persons“, die jedoch überwiegend weiter nach Israel oder in die USA emigrierten. Nur wenige Wiener Juden kehrten in ihre Heimat zurück, was vor allem am fehlenden politischen Engagement Österreichs lag, aber auch an der weiterhin latent vorhandenen antisemitischen Einstellung der Bevölkerung. 1946 gab es die ersten Kultuswahlen der Gemeinde und in den Jahren 1946 und 1947 kam es zu zahlreichen Wiedergründungen von jüdischen Institutionen

(vgl. Adunka 2000: 30f.). Erst in den 1980er-Jahren begann die jüdische Gemeinde, sich aufgrund von Förderungen ausländischer jüdischer Stiftungen, die speziell in Religions- und Bildungseinrichtungen der jüdischen Gemeinde investierten, wieder neu zu entfalten. Gleichzeitig waren diese Wiederaufbaujahre der jüdischen Gemeinde von terroristischen Anschlägen seitens der Neonaziszene und palästinensischer Gruppierungen geprägt. Innerhalb der orthodoxen Strömungen der Wiener Gemeinde kam es zudem zu heftigen Spannungen. Die verschiedenen chassidischen Gruppierungen waren nicht nur im Konflikt mit der Israelitischen Kultusgemeinde, sondern auch intern miteinander, was zur Gründung verschiedener chassidischer Vereine wie Khal Israel, Machsike Chadass oder Adass Jisroel mit jeweils eigenen Bethäusern führte (vgl. Adunka 2000: 459ff.).

Aktuell zählt die jüdische Gemeinde in Wien mit knapp 7.000 Gemeindemitgliedern weiterhin zu den sehr kleinen jüdischen Gemeinden in Europa, auch wenn der Zuwanderung von orientalischen und bucharischen Juden ein neues Aufleben der Gemeinde und eine kulturelle Vielfalt zu verdanken ist. Derzeit befinden sich in Wien etwa zwölf verschiedene jüdische Gruppierungen sowie 18 unterschiedliche Synagogen. Die Mehrheit der orthodoxen jüdischen Familien lebt im zweiten Wiener Bezirk, der Leopoldstadt, da dort die Infrastruktur auf jüdische Bedürfnisse abgestimmt ist (vgl. Riedl 2013). Diese Infrastrukturen werden allerdings noch weiter ausgebaut, weswegen die Gemeinde zunehmend attraktiver für die Immigration ausländischer Juden nach Wien wird. So lassen sich einerseits Juden aus EU-Ländern wie Deutschland und Frankreich und andererseits Juden aus der ehemaligen Sowjetunion und Israel in Wien nieder. Rund 5.700 Mitglieder sind im Besitz der österreichischen Staatsbürgerschaft. Israelische und deutsche Staatsangehörige bilden die nächstgrößte Gruppe und etwa 1.700 Juden stammen aus der ehemaligen Sowjetunion (vgl. Özkan 2012).

3.2. Infrastruktur und Aufbau

Bei der Volkszählung von 2001 wurden 8.140 Jüdinnen und Juden in ganz Österreich registriert. Die meisten von ihnen leben in Wien, während nur etwa 300 Juden und Jüdinnen in den restlichen österreichischen Bundesländern wohnen. Die Israelitische Kultusgemeinde Wien, kurz IKG, ist der Dachverband aller jüdischen Gemeinden in Wien, unter dem sich auch alle religiösen Ausrichtungen innerhalb des Judentums formieren. Auf die verschiedenen Vereine der jüdischen Gemeinde soll im Folgenden noch näher eingegangen werden. Die Gemeinde besteht aus einem Kultusvorstand, der für eine Dauer von fünf Jahren einen Präsidenten wählt. Zwei Gemeindesekretäre kümmern sich um kaufmännische sowie organisatorische Aufgaben. Für alle religiösen Angelegenheiten ist das Rabbinat der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, bestehend aus Oberrabbiner Paul Chaim Eisenberg sowie Gemeinderabbiner Schlomo Hofmeister, zuständig. Ihre Aufgabenbereiche erstrecken sich von Beratungen in halachischen Angelegenheiten und Eheschließungen über Vorträge bis hin zu Beschneidungen (vgl. Israelitische Kultusgemeinde Wien online 2011). Auf der Homepage der IKG finden sich unzählige jüdische Einrichtungen, von denen hier nur ein paar exemplarisch aufgezählt werden sollen: Neben den 17 Synagogen und Bethäusern gibt es fünf verschiedene Schulen, zwei Jeshivas, in denen sich Buben ausgiebig dem Talmudstudium widmen können, eine Akademie für höhere rabbinische Studien, ein Jüdisches Institut für Erwachsenenbildung sowie eine Jehuda Halevi Musikschule. Zudem existieren zahlreiche koschere Bäckereien, Restaurants und Supermärkte, vor allem im zweiten Wiener Gemeindebezirk. Jugendliche können sich in acht verschiedenen Jugendvereinen, die unterschiedliche Altersgruppen ansprechen, betätigen. Es gibt zwei Sportklubs sowie das Angebot von Printmedien, wie etwa die Zeitschrift „Die Gemeinde“. Zudem sind Wohltätigkeitsvereine Teil der Gemeindedienste (vgl. Israelitische Kultusgemeinde Wien online 2011) und es existieren für die jüdische Bevölkerung Wiens darüber hinaus soziale Institute, wie etwa Esra – ein 1994 gegründetes psychosoziales Zentrum – um Überlebende der Schoah zu

betreuen (vgl. Psychosoziales Zentrum Esra online 2014). Das Maimonides Zentrum mit koscheren Verpflegungsmöglichkeiten dient den älteren Gemeindemitgliedern als Pflgewohnheim (vgl. Maimonides Zentrum online 2014) und das Jewish Family Center bietet Erziehungsberatungen für Eltern an (vgl. Jewish Family Center online). Diese Vielfältigkeit an jüdischen Einrichtungen und Vereinen verdeutlicht das langsame Wiederaufblühen der Wiener Gemeinde nach der Schoah.

Im folgenden Unterkapitel sollen zunächst die interviewten Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Wien vorgestellt werden, bevor auf die Diversität der jeweiligen Vereine und internen rabbinischen Strukturen eingegangen wird.

3.2.1. Vorstellung der Experten

Das Ziel der Experteninterviews war es, zu erheben, inwiefern zwischen den religiösen Autoritäten Gegensätze oder Übereinstimmungen bestehen. Dazu sollten Rabbiner aus möglichst vielen der verschiedenen Gruppierungen der jüdischen Gemeinde Wiens befragt werden. Letztendlich haben sich die folgenden fünf Rabbiner zur Verfügung gestellt:

1. Paul Chaim Eisenberg: Der Oberrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien übernahm 1983 nach dem Tod seines Vaters das Amt des Oberrabbiners. Seit 1988 ist er auch Oberrabbiner des Bundesverbands der Israelitischen Kultusgemeinde Österreich (vgl. Eisenberg 2014: 2).
2. Mag. Schlomo Hofmeister, MSc: Er ist Gemeinderabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde. Er erhielt 2005 seine erste rabbinische Ordination in Deutschland und war somit seit 69 Jahren der erste Rabbiner, der in Deutschland geboren und aufgewachsen war. 2008 übernahm er das Amt des Gemeinderabbiners in Wien (vgl. Hofmeister 2014: 1f.).
3. Ilan Shamanov: Der in Israel geborene Rabbiner ist seit sieben Jahren Rabbiner im Sephardischen Zentrum, Verein der bucharischen Juden Österreichs (vgl. Shamanov 2014: 1f.).

4. Jacob Biderman: Der Rabbiner kam 1980 aus den USA nach Wien, um als Rabbiner bei Chabad-Lubawitsch Österreich, einer weltweit vertretenen chassidischen Gruppierung, tätig zu werden. Seine Aufgabe bestand damals vor allem darin, sich um die Migranten aus der Sowjetunion zu kümmern und ihre jüdische Identität zu stärken (vgl. Biderman 2014: 3ff.).
5. Mag. Walter Rothschild: Der Rabbiner wurde in England geboren und ist seit 1994, mit zeitweiligen Unterbrechungen, Rabbiner bei Or Chadasch, der seit 1990 bestehenden liberalen jüdischen Gemeinde Wiens (vgl. Rothschild 2014: 1f.).

Bedauerlicherweise hat sich kein Rabbiner aus dem Verein georgischer Juden oder den zahlreichen weiteren chassidischen Bewegungen wie der Khal Chassidim und der Agudas Israel zu einem Interview bereit erklärt (vgl. Israelitische Kultusgemeinde Wien online 2011). Der Rabbiner von Misrachi Österreich, einer orthodox-zionistischen Bewegung, lehnte mit der Begründung ab, dass seine halachischen Ansichten gänzlich mit jenen des Gemeinderabbiners Hofmeister übereinstimmen und sein Beitrag überflüssig sei (vgl. Misrachi Österreich online). Abgesehen von Rabbiner Rothschild, der als Vertreter der liberalen Gemeinde fungiert, sind alle befragten Rabbiner in orthodox ausgerichteten Synagogen tätig (vgl. Kapitel 4.7.4.).

3.2.2. Rabbinische Strukturen

Zu den Strukturen der religiösen Autoritäten innerhalb der jüdischen Gemeinde erläutert Hofmeister, dass bereits im frühen Mittelalter die Gemeinde aus einem Gemeindevorsteher und einem Hauptrabbiner bestand, der die halachische, d. h. die jüdisch-rechtliche, Autorität darstellte. Die Israelitische Kultusgemeinde ist die offizielle Vertretung der jüdischen Gemeinde und bildet damit die sogenannte *Kehilla*, die klassische Einrichtung der jüdischen Gemeinde einer Stadt. Demnach ist die Kultusgemeinde für die Gesamtgemeinde zuständig und Oberrabbiner Eisenberg gilt als höchste halachische Autorität, von der er theoretisch Gebrauch machen könnte. Rabbiner Hofmeister meint dazu, dass sich in der Praxis jedoch nicht jedes Gemeindeglied am Rabbinat der Kultusgemeinde als oberste halachische Autorität orientiert. Es besteht eine

Unterscheidung zwischen den Rabbinern der Kultusgemeinde, die vom demokratisch gewählten Gemeindevorstand ernannt werden, und den privaten Synagogenrabbinern, die im Gegensatz dazu von einer kleinen Gruppe der jeweiligen Synagogen bzw. von Tempelvereinen bestimmt werden (vgl. Hofmeister 2014: 2): „*Wir haben in Wien etwa zwanzig Privatrabbiner, die von den einzelnen Tempelvereinen, von den Synagogen angestellt sind*“ (ebd.: 2). Diese Privatrabbiner haben gewisse autoritäre Befugnisse, eigene rabbinische Entscheidungen zu treffen – formal-technisch sowie halachisch unterstehen sie aber trotzdem dem Rabbinat der Israelitischen Kultusgemeinde (vgl. ebd.: 3). In Diskrepanz zu Rabbiner Hofmeisters Sichtweise steht indessen Oberrabbiner Eisenbergs Aussage, dass er zwar für die gesamte Gemeinde betreffende Fragen zuständig ist, jedoch nicht wirklich seine Autorität gegenüber den anderen Rabbinern der Gemeinde ausüben kann (vgl. Eisenberg 2014: 1).

3.2.3. Vielfalt der jüdischen Gemeinde

Die Israelitische Kultusgemeinde kann laut Rabbiner Hofmeister als Einheitsgemeinde definiert werden, in der sämtliche nach der *Halacha* bestimmten Juden aus den unterschiedlichen kulturellen jüdischen Strömungen und unabhängig von der Intensität ihrer Religionsausübung vereint werden: „*Wir vereinen sehr [...] streng religiöse Juden von Chassidim, Sephardim, allen kulturellen Strömungen, bis hin zu den säkularsten Juden*“ (Hofmeister 2014: 3). Dabei sollten diese verschiedenen Ausrichtungen seiner Ansicht nach als unterschiedliche soziokulturelle Richtungen verstanden werden. Grundsätzlich besteht im Judentum eine Zweigliederung, die sich auch in Wien wiederfindet: Die eine Gruppe wird als aschkenasisches Judentum bezeichnet, die das europäische Judentum mit Schwerpunkt auf das westeuropäische Judentum umfasst. Dieser Gruppe werden etwa das österreichische, das deutsche und das ungarische Judentum zugeordnet. Die zweite Gruppe ist das sephardische Judentum, das Juden aus islamischen und asiatischen Ländern umfasst, und die sich kulturell durch diverse Gebräuche vom aschkenasischen Judentum unterscheiden. In Wien stammen die Sephardim vor allem aus der ehemaligen Sowjetunion sowie aus Kasachstan oder Usbekistan. Juden aus diesen Gebieten werden als bucharische Juden bezeichnet. Zudem sind noch einige

georgische Juden in Wien vertreten. Aus den Aschkenasim bildete sich eine weitere Gruppe – die chassidischen Juden. Ursprünglich kamen alle europäischen Juden aus Westeuropa, doch im Mittelalter wanderten einige nach Osteuropa ab. Das chassidische Judentum entwickelte sich im 17. und 18. Jahrhundert durch die osteuropäischen kulturellen Einflüsse. Heute ist das sehr streng religiös ausgerichtete chassidische Judentum sowohl vom aschkenasischen Judentum als auch vom sephardischen Judentum abgetrennt. In Wien sind einige unterschiedliche chassidische Gruppierungen zu finden. In der Wiener Einheitsgemeinde werden all diese kulturellen Strömungen zusammen organisiert. Der Grad der Religiosität eines Individuums spielt keine Rolle für die Mitgliedschaft in der IKG. Säkulare und chassidische Juden sind gleichberechtigt. Allerdings besteht im Kultusrat der österreichischen jüdischen Gemeinde ein Konsens darüber, dass die jüdische Religion ausschließlich als traditionelles Judentum definiert wird. Daher wird das liberale Judentum und somit Or Chadasch, die jüdische liberale Gemeinde Wiens, von der Israelitischen Kultusgemeinde nicht anerkannt (vgl. Hofmeister 2014: 2ff.). Neben der soziokulturellen Einteilung des Judentums haben sich je nach Intensität der Religionsausübung unterschiedliche Gruppierungen mit eigenen Traditionen und Philosophien herausgebildet, die aufgrund der enormen Vielfaltigkeit und Komplexität hier nur in sehr vereinfachter Form erwähnt werden sollen. Prinzipiell lässt sich das Judentum in progressive, orthodoxe und ultraorthodoxe Ausformungen unterteilen, die wiederum in Untergruppen gegliedert werden können. Das progressive Judentum inkludiert das liberale oder Reformjudentum bis hin zum konservativen Judentum. Das konservative Judentum schlägt wiederum die Brücke zum orthodoxen Judentum, das von Neo-Orthodoxie, Modernorthodoxie und Misrachi zu unterschiedlich traditionell geprägten Gemeinden reicht. In Europa lassen sich die meisten Einheitsgemeinden als orthodoxe Gemeinden definieren. Mitglieder des ultraorthodoxen Judentums oder charedischen Judentums führen ein streng an den Gesetzen der Thora orientiertes Leben und beziehen alle chassidischen Gruppen wie Chabad oder Agudat Jisrael mit ein. Die Grenzen zwischen diesen Ausrichtungen sind jedoch oft nicht klar zu ziehen, sondern verschwimmen insbesondere innerhalb der Orthodoxie und der Ultraorthodoxie (vgl. Rosenthal/Homolka: 190f.). *„Von allen religiösen Gruppierungen ist die Struktur*

der orthodoxen Gemeinschaft am wenigsten homogen – es gibt kein zentrales Rabbinerseminar, keine zentrale Synagogenorganisation, keine geschlossene Rabbinervereinigung und kein gemeinsames Sprachrohr“ (ebd.: 145).

3.2.3.1. Sephardisches Zentrum Wien

Bereits 1736 gründeten sephardische Juden in Wien eine Gemeinde. Unter den 95 Synagogen, die vor dem Zweiten Weltkrieg bestanden, waren einige sephardische. 1992 wurde mit Unterstützung der Israelitischen Kultusgemeinde und der Stadt Wien das erste Sephardische Zentrum gegründet, das sich heute in der Tempelgasse des zweiten Wiener Gemeindebezirks befindet. Das Zentrum besteht aus einer Synagoge sowie Klubräumen und bietet zudem Frauengebetsgruppen und Jugendvereine an (vgl. Verein der Bucharischen Juden Österreichs online 2014). Unter dem Dachverband der sephardischen Juden sind bucharische Juden, als größte Gruppe, georgische Juden sowie kaukasische Juden vereint. Im Unterschied zu den Aschkenasim haben sich bei ihnen unterschiedliche Bräuche und Traditionen, wie etwa im synagogalen Ritus oder im Umgang mit koscherem Essen, entwickelt. Obwohl es generell nicht verboten ist, heiraten sephardische Juden sehr selten außerhalb ihrer Gemeinschaft (vgl. Labudovic 2009). Bucharische Juden stammen aus Mittelasien, wo sich ihre Vorfahren bereits in der vorislamischen Zeit angesiedelt hatten. Sie wurden vor allem durch die muslimische Bevölkerung, mit der sie Jahrhunderte lang gemeinsam lebten, kulturell geprägt. Während der Sowjetzeit wurde die Verantwortung für die bucharischen Juden der Kommunistischen Partei, die hauptsächlich aus aschkenasischen Juden bestand, übergeben. Um miteinander kommunizieren zu können, wurde zunächst Hebräisch als Unterrichtssprache eingeführt. Sie wurden als nationale Minderheit anerkannt, für die die Religionsausübung nur beschränkt möglich war. Unter Stalin verschlechterte sich ihre Lage massiv. Synagogen wurden geschlossen und ihr Minderheitsstatus wurde mit 1938 abgeschafft. Dies führte zu einer großen Auswanderungswelle nach Palästina. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es 1971 aufgrund von Benachteiligungen und antisemitischen Handlungen zu einer zweiten großen Emigrationswelle aus Mittelasien. Bis 1987 hatten etwa 17.000 bucharische Juden die Sowjetunion verlassen, von

denen eine signifikante Mehrheit nach Israel auswanderte. Ein kleiner Teil siedelte sich auch in Österreich an (vgl. Sallinger 2010). Die meisten Familien kamen in den 1970er-Jahren nach Wien. Obwohl Österreich für viele bucharische Juden nur als kurzer Zwischenstopp auf ihrer Reise nach Israel oder in die USA vorgesehen war, blieben einige hier. Heute wächst die bucharische jüdische Gemeinde in Wien stetig an. Man geht von etwa 500 bucharisch-jüdischen Familien mit 3.000 Mitgliedern aus (vgl. Labudovic 2009). Im Gegensatz zu den bucharischen Juden stammen die georgischen Juden aus einem christlich geprägten Umfeld. Viele ihrer Gebräuche muten daher eher aschkenasisch an. Dem synagogalen Ritus nach sind sie wie die bucharischen und kaukasischen Juden jedoch sephardisch orientiert. Obschon der Ritus grundsätzlich gleich ist, bestehen diverse Abweichungen im Gebet, weswegen jede dieser drei Gruppen eine eigene Synagoge besucht (vgl. Weiss 2012). Dazu meint Rabbiner Shamanov vom Sephardischen Zentrum: *„Es gibt [...] eine Extrasynagoge für die Georgen im Sephardischen Zentrum, damit sie auch ihren eigenen Platz haben, aber trotzdem es kommen Georgen zu den Bucharen und Bucharen zu den Georgen, das ist gemischt“* (vgl. Shamanov 2014: 3).

3.2.3.2. Chabad Wien

Der Chassidismus wurde im 18. Jahrhundert in Osteuropa von Baal Schem Tov gegründet und wurde schnell zu einer großen Bewegung, deren Mitgliederzahl bis zum Zweiten Weltkrieg konstant anstieg. Im Laufe der Geschichte teilte sich die ursprünglich chassidische Bewegung in verschiedene kleinere Gruppierungen auf, wobei jede einen eigenen *Zaddik*, einen als heilig angesehenen Gelehrten, verehrte. Der Chassidismus beinhaltet viele Elemente der mittelalterlichen Mystik und versucht, Juden Lehrinhalte in vereinfachter Form zu vermitteln (vgl. Rosenthal/Homolka 1999: 176). Den geschichtlichen Hintergrund für die Gründung dieser Bewegung führt Rabbiner Biderman auf die schlechte Lage der Juden in Osteuropa zurück. Bei den Chmielnicki-Pogromen wurden Hunderte Gemeinden zerstört und Tausende Juden massakriert. Zudem gab es zeitgleich große Unstimmigkeiten innerhalb der jüdischen Bevölkerung. In dieser Zeit gründete Rabbi Baal Schem Tov seine

Bewegung aus der Philosophie heraus, das jüdische Ideal und den jüdischen Geist wiederzubeleben und das Judentum wieder zu seinen Grundprinzipien zurückzuführen. In der zweiten Generation nach Baal Schem Tov bildeten sich innerhalb des Chassidismus zwei Schulen: zum einen Chabad und zum anderen Chagat. Chabad betont einerseits die Wichtigkeit der religiösen Praxis, die mit Herz erfüllt sein sollte, und andererseits ihre intellektuelle Untermauerung. Bis zum Holocaust war Chabad eine eher elitäre geschlossene Gruppe. Durch die Shoah kam für Chabad jedoch eine große Wende. Das Judentum hatte eine kulturelle sowie geistige Zerstörung erfahren und Chabad setzte es sich zum Ziel, die jüdische Identität wieder zu stärken und den institutionellen Wiederaufbau zu fördern. In den 1940er- und 1950er-Jahren bildeten sich dazu in den USA sogenannte Mission Corps. Das sind Chabad-Familien, die in verschiedene Länder, insbesondere innerhalb Europas, gingen, um die jüdischen Gemeinden nach der Shoah zu stärken (vgl. Biderman 2014: 1ff.). *„Heute gibt es circa 4.000 Gesandtenfamilien, von denen die 250 Jahre [sic!] alten Prinzipien und die Chabad-Philosophie in mehr als 3.300 Institutionen mit Zehntausenden von Mitarbeitern zur Wohlfahrt des jüdischen Volkes angewendet werden“* (Chabad Österreich online 2014). Rabbiner Biderman wurde vor 34 Jahren selbst von Chabad nach Wien geschickt, um sich insbesondere um die Juden aus der ehemaligen Sowjetunion, die bucharischen Juden, zu kümmern und ihre jüdische Identität zu stärken. Als Erstes wurde eine Schule gegründet, damit Eltern die Möglichkeit hatten, ihre Kinder auf eine jüdische Schule zu schicken. Chabad begann weltweit mit der Gründung von Bildungseinrichtungen. Rabbiner Biderman konnte nicht angeben, wie viele Gemeindemitglieder der IKG zu Chabad gehören, da viele zwar die Chabad-Einrichtungen, wie Schulen, Kindergärten oder Bethäuser, besuchen, deshalb jedoch nicht zwingend der Chabad-Bewegung angehören. Es ist auch nicht das Ziel der Chabad-Bewegung, sie zu Chabad-Mitgliedern zu machen. Die Institutionen sind generell für alle Juden geöffnet. Rabbiner Biderman geht davon aus, dass maximal 30 Familien in Wien als Chabad-Chassidim zu bezeichnen sind (vgl. Biderman 2014: 3ff.). Chabad, auch Lubawitsch genannt, ist die weltweit größte chassidische Strömung und zugleich die intellektuellste unter ihnen (vgl. Rosenthal/Homolka 1999: 177). Von Chabad Wien werden zahlreiche Institutionen und Kurse angeboten. Diese

reichen von Krabbelstuben über ein Oberstufenrealgymnasium bis hin zur Lauder Business School, einer Fachhochschule mit Studiengängen, Feriencamps für Kinder, Frauengruppen, vier Synagogen, Hochzeitsvorbereitungen etc. (vgl. Chabad Österreich online 2014).

3.2.3.3. Jüdische liberale Gemeinde Wien

Die Wurzeln des liberalen Judentums reichen bis in das 18. Jahrhundert nach Deutschland zurück. Nach der Französischen Revolution verbesserte sich die rechtliche Lage für die meisten Juden in Westeuropa. So wurde ihnen gleiches Bürgerrecht und Wahlrecht zugesprochen und sie konnten sich in vielen Ländern an Universitäten einschreiben. Diese Besserstellung führte allerdings auch zur vermehrten Assimilation der Juden durch die christliche Bevölkerung. Um sich dieser Entwicklung entgegenzustellen, versuchten die Gründer des liberalen Judentums, einen Weg zu finden, die jüdische Tradition zu bewahren und gleichzeitig eine Brücke zu den zeitgemäßen Formen zu schlagen. Aus dieser Motivation heraus gründete der erste Reformler, Israel Jacobson, 1801 eine jüdische Schule, in der Kinder neben Religion auch in weltlichen Fächern unterrichtet werden sollten (vgl. Rosenthal/Homolka 1999: 40f.). Theologisch gesehen wird die Offenbarung, bei der Moses durch Gott die Thora empfangen hat, nicht als einmaliger Akt verstanden, sondern als ein fortlaufender und dynamischer Prozess. Die biblischen Schriften können deshalb historisch kritisch erforscht werden. Bis zur Schoah stellte das progressive Judentum eine Mehrheit der Gemeinden in Deutschland dar. Die reformierten, liberalen und progressiven Gemeinden werden allesamt unter der World Union for Progressive Judaism organisiert, die seit 1926 besteht. Als eines der Hauptkennzeichen des liberalen Judentums wird die Gleichstellung von Frauen und Männern in allen religiösen Angelegenheiten bis hin zur Ordination von Frauen zu Rabbinerinnen genannt (vgl. Union Progressiver Juden online 2014). Rabbiner Rothschild von der jüdischen liberalen Gemeinde Wien Or Chadasch betont die Wichtigkeit, religiöse Texte kritisch zu hinterfragen und nicht als unveränderbare Gegebenheiten hinzunehmen. Or Chadasch ist die einzige Gemeinde in ganz Österreich, die nach diesem Prinzip arbeitet. Rabbiner Rothschild vermutet, dass etwa 180 Juden Mitglieder bei Or Chadasch sind (vgl.

Rothschild 2014: 2). 1990 wurde in Wien die erste progressive jüdische Vereinigung von einer kleinen engagierten Gruppe gegründet. Die erste liberale Synagoge in der Geschichte Wiens wurde allerdings erst 2004 im zweiten Wiener Bezirk eröffnet. Or Chadasch, was „neues Licht“ bedeutet, ist Mitglied der World Union for Progressive Judaism. Zu den Gemeindeaktivitäten zählen regelmäßige Shabbat-Gottesdienste, Religionsunterricht für Kinder, Gebetsgruppen, Hebräischkurse, Vorträge sowie Feiern zu den jüdischen Feiertagen (vgl. Or Chadasch Jüdische Liberale Gemeinde online 2014).

3.2.3.4. Weitere jüdische Vereine

Als weiterer jüdischer Verein in Wien fungiert *Misrachi Österreich* mit Sitz im ersten Wiener Bezirk. Dabei handelt es sich um eine zionistische orthodox orientierte Bewegung, die Vorträge, Veranstaltungen zu den jüdischen Feiertagen, Gebetsseminare für Männer und Frauen, Kurse zur Vertiefung jüdischen Wissens, sowie Talmud- und Thora-Religionsunterricht für Kinder aller Altersgruppen anbietet. Weitere Informationen konnten zu diesem Verein nicht ausfindig gemacht werden (vgl. Misrachi Österreich online 2014). Auch über die Anzahl der Mitglieder und welchen Vereinen oder Gruppierungen sie angehören, konnte keine genaue Auskunft gegeben werden. Die Angaben beruhen ausschließlich auf Einschätzungen der Rabbiner.

Zu den anderen chassidischen Gruppierungen in Wien konnten keine Details ermittelt werden. Lediglich die Bezeichnungen von Synagogen im zweiten Wiener Bezirk wie *Khal Chassidim* oder *Agudas Israel* auf der IKG-Homepage verweisen auf die von ihnen genutzten Räumlichkeiten (vgl. Israelitische Kultusgemeinde Wien online 2014).

4. Die Stellung der Frau aus rabbinischer Sicht

Die Stellung der Frau im Judentum stellt eine kontroverse Thematik dar, die je nach Standpunkt unterschiedlich diskutiert wird. Das Spannungsfeld zwischen Erhöhung und Abwertung soll in der vorliegenden Arbeit dargestellt werden. In diesem Kapitel soll insbesondere die mannigfaltige rabbinische Sichtweise verdeutlicht werden – anhand der Experteninterviews mit den fünf verschiedenen Rabbinern der jüdischen Gemeinde Wiens, sowie durch ergänzende Literatur. Im Mittelpunkt stehen dabei Thematiken, die für das alltägliche Leben der jüdischen Frauen von Bedeutung sind und daher als Fragestellungen in den Experteninterviews aufgegriffen wurden.

4.1. Rabbinische Schriften und die Halacha

Die älteste und zugleich eine der wichtigsten rabbinischen Schriften ist die *Mischna*, die bis 200 n. Chr. entstand und aus einem Konglomerat von Religionsgesetzen basierend auf der *Thora* besteht. Zusammen mit der später entstandenen *Gemara*, die den Inhalt der Mischna ergänzt und erläutert, entwickelte sich schließlich bis ins 6. Jh. n. Chr. der *Talmud*, durch den die konkrete Zusammenfassung der jüdischen Religionsgesetze und Traditionen vervollständigt wurde und der somit eines der bedeutendsten Schriftstücke des Judentums darstellt (vgl. Baskin 2009: 3). Ausgehend vom Talmud wurden im Laufe der Geschichte immer wieder einflussreiche rabbinische Schriften verfasst, die die *Halacha* neu systematisierten und durch rabbinische Kommentare erweiterten, wie etwa die bis 1180 entstandene *Mishna Torah* von Moshe ben Maimon, einem der bedeutendsten jüdischen Gelehrten. Der im 16. Jahrhundert von Rabbiner Josef ben Ephraim Karo verfasste *Shulchan Aruch* beinhaltet ebenfalls eine überarbeitete Zusammenfassung der *Halachot*. Diese Ansammlung religiöser Gesetze und dazugehöriger Kommentare wurde danach von mehreren Rabbinergenerationen redigiert und gilt als das meistverbreitete und -akzeptierte rabbinische Werk aller Zeiten (vgl. Feldman 1998: 9ff.). Der Begriff *Halacha*, der als Bezeichnung für diese jüdischen

Gesetze dient, leitet sich von dem hebräischen Verb für „gehen“ ab und kann folglich als Weg oder Pfad übersetzt werden. Die von Rabbinern ausgeformten Gesetze regeln nicht nur den zeremoniellen und rituellen Bereich, sondern auch das alltägliche Leben und geben Verhaltensnormen für den zwischenmenschlichen Umgang vor: *„Its laws concern what Jews eat and wear, how they conduct business, organize social services, dump garbage, treat animals, raise children, mediate labor and neighbor disputes, try criminals, and contract marriages“* (Cantor 1995: 54). Die Halacha wird jedoch nicht als starres Regelwerk verstanden, sondern bietet eine breite Palette an Auslegungsmöglichkeiten. Dementsprechend sind die Entscheidungsprozesse der Rabbiner höchst komplex: *„In reality, the process of rabbinic decision-making is an unwieldy procedure that is not easy to summarize with a few concise rules and regulations“* (Ross 2000: 7).

4.1.1. Frauen und die Halacha

Aus kritischer feministischer Sicht wird im Hinblick auf die Halacha hervorgehoben, dass all diese rabbinischen Schriftwerke von Männern verfasst wurden und ein androzentrisches Weltbild vermitteln: *„These documents were all produced by rabbis, men who believed that their view of world reflected a divinely ordained pattern of life for the Jewish people“* (Baskin 2009: 3). Innerhalb des halachischen Systems wird die Frau vornehmlich als Objekt, nicht als Subjekt definiert, wodurch eine Ungleichheit zum Mann im Gesetz festgeschrieben wird. Zudem waren Frauen nicht dazu befugt, an der Gesetzesgestaltung mitzuwirken und damit vollends aus diesem Prozess ausgeschlossen (vgl. Gordon 1995: 3f.): *„This literature overwhelmingly constitutes women as objects of male agency, rather than as subjects of their own lives“* (Baskin 1997: 126). Durch diese rabbinische Sichtweise wird der Frau eine grundsätzliche Andersartigkeit zum Mann zugeschrieben, die als natürlich und gottgegeben angesehen wird, und dies nicht nur in Bezug auf körperliche Merkmale. Vielmehr umfassen die Unterschiede demnach auch psychische, geistige und emotionale Charaktereigenschaften. Es lassen sich einige Formulierungen im Talmud finden, die diese Differenzierung verdeutlichen (vgl. ebd.: 125f.). Hinzu komme, dass die Frau in ihrer

Andersartigkeit eine Bedrohung für den Mann darstellt. Daher muss sich der Mann vor der sexuellen Attraktivität der Frau schützen sowie vor diversen Prozessen des weiblichen Körpers, wie der Menstruation, die zu einer spirituellen Verunreinigung führen kann. Entsprechend dieser zugeschriebenen Unterschiede wurden Männern und Frauen auch unterschiedliche Sphären und Verantwortungsbereiche des täglichen Lebens zugewiesen. Traditionell obliegt hiernach der Frau vor allem der private und familiäre Bereich, im Gegensatz zur öffentlichen Domäne des Mannes. Zwar erfährt die jüdische Frau keineswegs einen gänzlichen Ausschluss aus diesem öffentlichen Bereich, jedoch tritt sie in diesem als individuelle Privatperson auf (vgl. Baskin 2009: 3ff.). Vom orthodoxen Standpunkt aus wird oftmals argumentiert, dass diese geschlechtsspezifischen Bereiche mit den entsprechenden Zuweisungen und den damit verbundenen Regelungen keinesfalls als Diskriminierung der Frau zu interpretieren sind, sondern dass jeder Sphäre ihre eigene Wertschätzung zuteilwird, jede ihre Machtposition innehat und dadurch die Beziehung zwischen Mann und Frau gefördert wird (vgl. Myers/Litman 1995: 51f.). Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass die Religionsgesetze im Laufe der Geschichte einen steten Wandel erfahren haben und der Status der jüdischen Frau somit nicht als statische Gegebenheit betrachtet werden kann, sodass sich die Stellung der Frau von der biblischen über die talmudische bis in die heutige Zeit sukzessive verbessert hat. Dies ist unter anderem auch darauf zurückzuführen, dass die jüdische Kultur ständig unter dem Einfluss von anderen Kulturen und Gesellschaften gestanden ist, die dementsprechend auch auf die Stellung der Frau und ihre gesetzliche Lage eingewirkt haben (vgl. Greenberg 1998: 66f.).

So, for example, although biblical, talmudic, and Muslim law all allow a man to marry more than one woman, Christian law does not, and so Ashkenazic Jewish men and women, who lived predominantly among Christians, were enjoined by Rabbeinu Gershom from polygamy while Sephardic Jews, who continued to live among Muslims, were not restricted in the way. (Dorff 2001: 85)

Auch in anderen Bereichen finden sich abweichende Zugänge zwischen den Rabbinern. So sprachen sich etwa sephardische Rabbiner, die unter muslimischem Einfluss standen, nicht für ein Verbot für Männer aus, ihre

Ehefrauen zu schlagen, während aschkenasische Rabbiner, insbesondere im protestantisch geprägten Deutschland, eine solche Gewalttat vehement verurteilten (vgl. Dorff 2001: 85). In diesem Sinne betont auch Rabbiner Biderman, dass innerhalb der orthodoxen Anschauung die Thora und die daraus folgenden Gesetze nicht als starres Werk betrachtet werden dürfen, sondern durch das jeweilige gesellschaftliche Umfeld Wandlungen erfahren haben und dass demgemäß auch die Position der Frau gewissen Veränderungen unterliegt. Die Verantwortungsbereiche und die Stellung der Frau hängen deshalb laut Rabbiner Biderman von Raum und Zeit ab: „*Je nachdem, wo wir leben und wann wir leben*“ (Biderman 2014: 6).

4.2. Frauen in den Schriften

In der *Tanach* ist eine große Anzahl von Frauengestalten zu finden, die jedoch mit dem Aufkommen der späteren rabbinischen Schriften immer stärker zurückgeht. Außerdem differieren die Erzählungen über Frauen nicht nur in ihrem Bedeutungsgehalt und ihren Botschaften in prägnanter Art und Weise, sondern es werden auch den Frauengestalten selbst unterschiedliche Attribute zugeschrieben. So werden die dargestellten Frauen mit positiven Eigenschaften wie Schönheit, Anmut, Bescheidenheit, Mütterlichkeit und Loyalität in Verbindung gebracht, aber auch mit negativen Charakteristika, wie sexueller Verführungskraft, Sünde, übertriebener Emotionalität und Unkontrollierbarkeit, assoziiert, wobei diese negativen Konnotationen in der talmudischen Periode zunehmen. Die Erörterung der zahlreichen Gestalten wäre im Rahmen dieser Arbeit zu umfangreich, weswegen nur einige Frauen im Folgenden exemplarisch beschrieben werden können.

4.2.1. Die Unsichtbarkeit der Frauen in den Texten

Aus kritischer feministischer Perspektive wird trotz der Präsenz dieser Frauen moniert, dass die jüdischen Frauen in den Aufzeichnungen von jüdischem Glauben weitgehend unsichtbar geblieben sind und ihre Stimmen und Erfahrungen fehlen. Selbst wenn Frauen in den Schriften vorkommen und zum

Teil sogar lebendig charakterisiert werden, sind sie stets bloß Nebenfiguren und Mitwirkende in den Erzählungen, die von Männern für Männer geschrieben wurden. Gleichwohl Frauen die jüdische Geschichte mitgetragen und mit geprägt haben, konnten sie Gesetze nicht aktiv mitgestalten und haben keinen Eingang in die jüdische Liturgie gefunden. *„Wo Frauen in männlichen Texten erscheinen, sind sie nicht die Subjekte und Gestalterinnen ihrer eigenen Erfahrungen, sondern die Objekte männlicher Ziele, Entwürfe und Wünsche“* (Plaskow 1990: 27). Die Beschreibung der Frauen und ihrer Erfahrungen erfolgt immer aus männlicher Sicht und auch wenn Frauen im Zentrum der Handlung stehen geht es nicht um sie selbst, sondern sie dienen lediglich einem übergeordneten Zweck (vgl. ebd.: 25ff.). Die Diskriminierung der Frau macht sich überdies bereits in der hebräischen Sprache bemerkbar, denn in den hebräischen Begrifflichkeiten für Ehemann (*ba'al*), Mann (*gever*) oder Herr (*mar*) wird die Dominanz, Besitznahme und Herrschaft über die Frau ausgedrückt. Der Ausdruck *Baal* für Ehemann bedeutet Herr oder Besitzer, wonach er als der Besitzer seiner Frau interpretiert werden kann, was den chauvinistischen Bedeutungsgehalt aufzeigt (vgl. Elijor 2004: 84). Im ersten Schöpfungsbericht der Genesis wird Mann und Frau noch eine prinzipielle Gleichheit vor Gott verliehen. Gott erschafft beide Geschlechter ebenbildlich und es wird keinerlei hierarchische Ordnung tradiert. Im zweiten Schöpfungsbericht wird die Frau jedoch indessen aus der Seite bzw. Rippe des Mannes erschaffen, worin der Ursprung und die Legitimation für die Ungleichstellung der Frau ausgemacht werden kann. Damit wird ein Bild vermittelt, nach dem die Frau als ein sekundäres, nicht gottunmittelbares Geschöpf wirkt (vgl. Chorherr 2010: 23ff.). Insbesondere das Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen Mann und Frau, das in den rabbinischen Gesetzen zu finden ist, bezieht seine Legitimation aus der Passage in Genesis 3:16: *„Yet your craving shall be for your husband, and he shall rule over you“* (Elijor 2004: 85).

4.2.2. Die Vielfältigkeit der „Role Models“ in der Tanach

Die Frauengestalten, die in den Schriften der Tanach zu finden sind, entsprechen grundsätzlich einem von zwei Typen: Zum einen treten sie als

Protagonistinnen auf, wie die vier Matriarchinnen Sara, Rebekka, Rachel und Lea, die Prophetinnen Miriam und Hanna oder die Richterin Debora, denen gewisse Machtrollen eingeräumt werden. Zum anderen werden viele der Frauen als reine Opfer dargestellt, wie etwa Tamar, Davids Tochter, die vergewaltigt wurde. Eine Theorie besagt, dass Protagonistinnen wie Ester mit ihren aktiven, autonomen Handlungen zu bedrohlich für die spätere männliche rabbinische Denkweise waren und die Rabbiner daher versuchten, die Macht der Frauen in den Schriften einzudämmen (vgl. Cantor 1995: 115f.). Eva wird für den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies verantwortlich gemacht. Durch ihren Verstoß gegen das göttliche Gebot wird das Unglück in die Welt gebracht. In der Erzählung selbst tragen Adam und Eva gleichermaßen Schuld daran und es werden beide bestraft, die Tradition rückt jedoch allein die Verfehlung der Frau in den Mittelpunkt. So steht zum Beispiel im *Midrasch* zur Genesis, dass der Satan zusammen mit Eva erschaffen wurde. Andere rabbinische Kommentatoren betonen jedoch Evas positive Rolle als Mutter aller Menschen, die nicht die Sünde, sondern das Wissen in die Welt gebracht hat (vgl. Kaufman 1993: 61ff.).

Neben Eva ist Lilith wohl eine der umstrittensten weiblichen Gestalten des Judentums. Ihren Ursprung hat sie höchstwahrscheinlich im ersten der beiden Schöpfungsberichte der Genesis, als Mann und Frau gleichzeitig erschaffen wurden. Laut Ansicht von Rabbinern wurde Adam als androgynes Menschenwesen geschaffen, der sich in einen weiblichen und einen männlichen Teil spaltete, die sich in der Ehe wieder vereinigen. Doch diese erste Frau ist verschwunden. In der Thora selbst wird Lilith nur einmal erwähnt, doch in der rabbinischen Exegese wird sie eingehend diskutiert (vgl. Cantor 1995: 118ff.). Das Verschwinden von Lilith wird damit erklärt, dass sie nicht unter Adam liegen wollte. Das heißt, sie wollte sich dem Mann nicht unterordnen und floh vor Adam. In der späteren Tradition wird Lilith für die Kindersterblichkeit verantwortlich gemacht und somit zum Gegenpol von Eva, die vor allem für Mütterlichkeit steht. Amulette für Neugeborene als Schutz gegen Lilith waren vor allem im chassidischen Milieu weitverbreitet. Zudem wird sie in einigen rabbinischen Schriften als dämonische Männerverführerin diffamiert, die Männern im Schlaf ihren Samen raubt. Lilith wird als todbringendes, sexualisiertes Wesen beschrieben, jedoch in vielen der

gegenwärtigen jüdischen Frauenbewegungen als Sinnbild der unabhängigen Frau gefeiert (vgl. Bebe 2004: 187ff.).

Neben den drei Stammvätern Abraham, Isaak und Jakob werden auch die vier Stammmütter Sara, Rebekka, Rachel und Lea, die gemeinsam mit ihren Ehemännern die jüdische Geschichte und Tradition begründeten, in der Tanach thematisiert. Diese vier Matriarchinnen gehören zu den aktiv handelnden Frauen der Thora und können als Archetypen von Mutterschaft betrachtet werden (vgl. Chorherr 2010: 16f.). Alle vier werden in einem jüdischen Gebet zur Segnung der Kinder erwähnt. Über die Mädchen wird der Segen mit den Worten gesprochen, dass sie so werden sollen wie Sara, Rebekka, Rachel und Lea. Diesen werden allgemein Attribute wie Schönheit, Voraussicht, Mütterlichkeit und Hilfsbereitschaft zugeschrieben (vgl. Herweg 1994: 11f.).

Eine besondere Rolle kommt zudem der Richterin Debora zu. Sie war die einzige Frau unter den zwölf Stammesführern und als Heeresführerin bestritt sie die entscheidende Schlacht gegen die Kanaaniter, deren Sieg zu einer langen Friedenszeit führte. Ebenso wie Miriam wird ihr der Titel einer Prophetin zuteil. Interessanterweise ist nicht überliefert, ob sie Kinder hatte, und auch über die Frage, ob sie verheiratet war, wird debattiert (vgl. Chorherr 2010: 24). Zudem war ein „*Streitpunkt für die späteren Rabbiner [...] die Tatsache, dass Debora überhaupt Richterin war, denn eigentlich kann nur als Richter fungieren, wer als Zeuge berechtigt ist, und im jüdischen Recht dürfen Frauen in der Regel nicht als Zeugen fungieren*“ (ebd.: 24). Debora stellt einen Präzedenzfall dar und wurde für Frauen, die Rabbinerinnen und Richterinnen innerhalb des rabbinischen Gesetzes werden wollen, zur Leitfigur. Demgemäß ist sie auch für feministische jüdische Bewegungen von zentraler Bedeutung. Neben Debora sei noch Judith erwähnt, die ebenfalls aktiv in das Geschehen eingriff, indem sie den gegnerischen Feldherrn enthauptete und auf diese Weise die Feinde in die Flucht schlug (vgl. ebd.: 23ff.).

Die oben bereits erwähnte Ester nimmt bis heute eine bedeutende Rolle im jüdischen Glauben ein. Ihre Geschichte ist Teil des Korpus der Tanach und wird als *Megillah Ester* verpflichtend am Feiertag *Purim* gelesen. Sie errettete als Königin durch ihre Verführungskraft die persischen Juden vor der Vernichtung durch Haman. In den späteren rabbinischen Schriften werden ihre sexuellen Reize besonders betont, wodurch sie an ein akzeptiertes Frauenbild angepasst

wurde (vgl. Bebe 2004: 90f.). Da sich Ester durch weibliche Durchsetzungskraft auszeichnet und somit Frauen zu rebellischem Denken und Handeln anspornen könnte, liegt es nahe, anzunehmen, dass die späteren Verfasser der Megillah dies unterbinden wollten und deshalb ein ausgleichendes weibliches „Role Model“ präsentierten, das die negativen Konsequenzen von zu viel Autonomie aufzeigt. Daher haben die Verfasser Esters Vorgängerin Königin Vashti gezielt am Beginn der Megillah-Erzählung positioniert. Königin Vashti widersetzte sich der königlichen Ordnung und besuchte als Frau ein Bankett, wodurch sie nicht nur ihre Verachtung gegenüber ihrem Ehemann zum Ausdruck brachte, sondern gegenüber allen Männern. Folglich besteht ein Grundappell des Texts weitgehend darin, dass Ehefrauen Respekt gegenüber ihren Ehemännern zeigen sollen (vgl. Cantor 1995: 115f.). *„Women are to be allowed a fairly wide behavioral range in order to be able to carry out their demanding enabler role, but they are to be discouraged from acts of assertiveness that [...] are selfish and only in the interests of the women herself“* (ebd.: 115).

Gemeinderabbiner Hofmeister und Rabbiner Biderman bemerken beide, dass die Erwählung von Vorbildern für die jüdischen Frauen der Gegenwart eine sehr individuelle Entscheidung darstellt, die von den Frauen selbst zu treffen ist. Gleichzeitig betonen sie jedoch die Wichtigkeit und Präsenz der vier Stammesmütter sowie diverser Prophetinnen bis in die Gegenwart. Rabbiner Biderman erklärt, dass diese Frauengestalten in den jüdischen Schulen in Wien natürlich Teil des Unterrichts sind. Zudem meint er, dass die Schriften eine latent matriarchische Botschaft übermitteln, denn im Endeffekt fällen immer die Frauen die Entscheidungen. Im Vordergrund steht zwar der Mann, doch im Hintergrund agiert die Frau und bewegt ihn zu Entscheidungen. Gleichzeitig zieht Rabbiner Biderman diesbezüglich Parallelen zu gegenwärtigen jüdischen Familienstrukturen, in denen die Frau letztendlich aus dem Hintergrund den Ton angibt (vgl. Biderman 2014: 19f.).

4.2.3. Frauen im Talmud

Im Talmud selbst wird nur wenigen Frauen größere Aufmerksamkeit gewidmet. Wertschätzung und Ehrung erfahren jene Frauen, die ihre Ehemänner im Sinne des weiblichen Idealtypus der aufopfernden Helferin bedingungslos

unterstützen. Besonders anschaulich wird diese Rolle an Rachel, der Ehefrau von Rabbi Akiba, einem der bedeutendsten Väter des rabbinischen Judentums. Sie gibt in selbstaufopfernder Art und Weise ihr Leben in Wohlstand, das ihr Vater ihr bietet, auf, um Rabbi Akiba ohne Wenn und Aber zu folgen und zu unterstützen. Der Rabbi ehrt sie dafür in seinen Texten, indem er betont, dass er sich nur dank ihrer Unterstützung, ihrem Rat und ihrer Weitsicht dem Schriftstudium widmen konnte (vgl. Adler 1998: 7f.). Weiters wird Rabbi Judah Ha-Nasis Frau erwähnt, die ihrem Mann gleichsam bedingungslos beisteht und ihm laut der Erzählung auch beim Textstudium mit Übersetzungen behilflich ist. Daher ist davon auszugehen, dass sie belesen war. Trotzdem wird nicht einmal ihr Name genannt. Auch anderen Frauen, die mit namhaften Rabbinern verheiratet waren, werden Weisheit und Intellektualität zugesprochen, allerdings wird gleichzeitig deutlich tradiert, dass sie weder in der Thora bewandert waren noch eine Rolle im öffentlichen Leben spielten (vgl. Bronner 1994: 8ff.). Eine einmalige Ausnahme in der talmudischen Literatur stellt diesbezüglich Beruriah dar. Sie ist die einzige Frau, die als Thoragelehrte gilt und deren Belesenheit und Intelligenz auch in den Texten große Anerkennung findet (vgl. Pelaia o.J.). Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Frauen im Großen und Ganzen Wertschätzung erfahren, allerdings nur dann, wenn sie ihrer passiven Rolle entsprechen und ihre zweitrangige Stellung gegenüber dem Mann akzeptieren. Zugleich lässt sich ein augenfälliger Wandel in der Bedeutung und Rolle der Frauengestalten von der biblischen zur talmudischen Zeit feststellen, bei dem die Frauen in ihrer Rolle immer passiver wurden. Eine Theorie besagt, dass diese Entwicklung mit dem Zerfall des Jerusalemer Tempels und des damit verbundenen Kults 70 n. Chr. in Verbindung steht (vgl. Bronner 1994: 16): „*After the fall of Jerusalem, the Jewish community became more focused on the Book and, concomitantly, became more hierarchical from within, focusing its life on the function of study and worship*“ (ebd.: 16). Dadurch wurde die Frau zunehmend in die private Sphäre des kommunalen Lebens zurückgedrängt.

4.3. Verantwortungsbereiche der Frauen

4.3.1. Genderspezifische Mitzvot

Das Leben jedes gläubigen Juden und jeder gläubigen Jüdin wird durch die sogenannten *Mitzvot* geregelt. Eine *Mitzvah* ist eine einzelne Pflicht oder ein einzelnes Gebot im Judentum, wohingegen die Halacha das gesamte religionsgesetzliche System bezeichnet. Die insgesamt 613 Mitzvot werden von Rabbinern festgelegt, die sich dabei auf die Thora berufen und das private sowie das öffentliche Leben dadurch minutiös bestimmen (vgl. Stemberger 2009: 57f.). Oberrabbiner Eisenberg meint, dass ein Großteil der *Mitzvot* Männer und Frauen auf gleiche Weise betrifft, etwa die Regelungen bezüglich *Kashrut* oder *Shabbat* (vgl. Eisenberg 2014: 2). Doch es existieren darüber hinaus genderspezifische Mitzvot, die entweder nur für Frauen gelten, wie die Reinheitsgesetze bezüglich ihrer Menstruation, oder nur für Männer, etwa hinsichtlich der Beschneidung. Prinzipiell gibt es vier Gruppen von Mitzvot: 1. positive Mitzvot, die zeitgebunden sind, 2. positive Mitzvot, die nicht zeitgebunden sind, 3. negative Mitzvot, die zeitgebunden sind, und 4. negative Mitzvot, die nicht zeitgebunden sind. Mit positiven Mitzvot sind Handlungen gemeint, die man tätigen soll, wie das dreimalige Gebet für Männer, und negative Mitzvot beziehen sich Handlungen, die verboten sind, wie das Essen von unkoscherem Fleisch. Beide sind nicht an eine bestimmte Zeit gebunden. Die positiven, zeitgebundenen Mitzvot sind nur für Männer verpflichtend, während Frauen davon befreit sind. Diese Befreiung bedeutet aber nicht, dass Frauen sich nicht daran halten dürfen, wenn sie dies möchten. Die Begründung für die Befreiung der Frauen, die bereits in der Mischna festgelegt wurde, liegt laut vielen orthodoxen Rabbinern darin, dass die Frau vor allem für den häuslichen und familiären Bereich zuständig ist und sich ein zeitlich vorgegebener Alltag etwa mit der Kindererziehung nicht vereinbaren lässt. Daher ist die Frau nur zu einem Gebet am Tag, dessen Zeitpunkt sie selbst bestimmen kann, verpflichtet, aber von den drei für Männer verpflichtenden zeitgebundenen Gebeten am Tag befreit (vgl. Biale 1984: 11ff.). Dazu meint zum Beispiel Rabbiner Biderman, dass sich die Thora an die natürlichen

Realitäten angepasst hat, weshalb aus einer Natürlichkeit heraus die Verantwortung der Kindererziehung auf die Frau übertragen wurde. Aus diesem Grund wurde auch die Frau von den zeitgebundenen Mitzvot befreit, damit sie ihre Aufmerksamkeit den Kindern widmen kann (vgl. Biderman 2014: 8). Rabbiner Shamanov folgt der gleichen Argumentation und meint, dass Gott die Frauen von diesen Gesetzen befreit hat, damit sie nicht in einen Konflikt mit ihren häuslichen und mütterlichen Pflichten geraten (vgl. Shamanov 2014: 2). Ein bekannter Rabbiner aus dem Mittelalter, Rabbi David Abudarham, interpretiert die Befreiung der Frau derart: „*One understanding of this exemption is that the women, like the slave who shares the same exemption, cannot be serving two masters at one time and that the fulfillment of a time-bound ritual might conflict with the tasks that she has to perform as wife or slave respectively*“ (Landau 2012: 28). Viel „schmeichelhafter“ legt dagegen Rabbiner Hofmeister die Befreiung aus, indem er konstatiert, dass Frauen spirituell nicht den gleichen Bedarf haben wie Männer, und sich daher nicht an zeitliche Reglementierungen halten müssen. Eine Frau hat bereits eine gewisse spirituelle Höhe erreicht und benötigt Vorgaben dieser Art nicht. Letztlich nennt aber auch er pragmatische Gründe für diese Befreiung, da eine Frau aufgrund ihrer anderweitigen primären Verpflichtungen oft nicht in der Lage ist, sich genau an zeitliche Vorschriften zu halten (vgl. Hofmeister 2014: 6f.). Diverse positive zeitgebundene Mitzvot sind allerdings auch für Frauen verpflichtend, wie etwa die Teilnahme an gewissen Ritualen zu den hohen Feiertagen. Da die Diskussionen um diese Ausnahmen zu kompliziert sind und selbst von Rabbinern bis in die Gegenwart debattiert werden, soll an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden (vgl. Biale 1984: 11ff.). Die jüdische Frau hat traditionell drei verpflichtende Aufgaben zu erfüllen, die sich als klassische Frauen-Mitzvot wenig überraschend auf den familiär-häuslichen Bereich beziehen. Im Detail sind sie in Mishna Shabbat 2:6 beschrieben:

1. Einhalten der Reinheitsgebote aufgrund der Menstruation: Die Frau ist während ihrer Periode *Nidda* und muss in diesem Zusammenhang komplexe Regelungen für den Erhalt der Familienreinheit, der sogenannten *Taharat Hamsipaha*, einhalten.
2. Absondern der *Challa* vom Teig: Damit ist das Abtrennen eines kleinen Stücks Teig vor dem Backen eines Brotes gemeint, das anschließend

verbrannt werden muss. Der Ursprung dieser Pflicht geht auf die Zeiten, als der Jerusalemer Tempel noch bestand, zurück. Damals wurde dieses Stück Teig dem *Cohen*, dem Tempelpriester, als Gabe dargebracht. Da der Tempel jedoch nicht mehr existiert, wird die *Challa* verbrannt.

3. Anzünden der Kerzen zu Shabbat oder zu *Yom Tov*, den jüdischen Feiertagen (vgl. Kaufman 1993: 214ff.)

Von orthodoxer Seite wird versucht, die drei klassischen Frauen-Mitzvot, die sich auf den privaten Bereich beschränken, aufzuwerten, indem sie in Verbindung mit den Priesterpflichten zu Zeiten des Jerusalemer Tempels gebracht werden. Das Anzünden der Kerzen zu Shabbat wird etwa parallel zum Anzünden der Kerzen im ehemaligen Tempel gesehen. Die Tatsache, dass die Befreiung der Frau von den zeitgebundenen Pflichten, die den öffentlichen Ritus betreffen, zum Ausschluss der Frauen an der aktiven Teilnahme am synagogalen Gottesdienst geführt hat, wird dabei allerdings zumeist ausgeklammert (vgl. Herweg 1994: 88f.).

4.3.2. Die Frau als Hüterin des Hauses

Für Rabbiner Shamanov ist die Frau bereits im Talmud traditionell dem Haus zugeordnet, bildet das Fundament des Hauses und ist das Zentrum der Familie (vgl. Shamanov 2014: 1). Rabbiner Biderman bestätigt, dass die Frau traditionell gesehen mehr für den privaten und familiären Bereich zuständig ist und der Mann für die öffentliche und äußere Sphäre. Ergänzend meint er jedoch, dass diese klassischen stereotypen Zuweisungen mehr auf die Vergangenheit zutreffen (vgl. Biderman 2014: 6): „*Es gab eine Zeit [...] wo der Mann [...] die Aufgabe [hatte] der Außenminister zu sein und die Frau war die Innenministerin von der Familie*“ (ebd.: 6). Unterdessen erklärt er aber auch, dass diese Zuordnungen aus einer Natürlichkeit heraus entstanden sind. Der Mann wurde aufgrund seiner stärkeren physischen Beschaffenheit mehr mit Feinden im Außen und der Verteidigung konfrontiert und die Frau wurde mit der Kraft, zu gebären, erschaffen, wodurch es für ihn nur logisch ist, dass sie das Zuhause hütet. Beruhend auf diesen vermeintlich natürlichen Gegebenheiten haben sich sodann die Regeln der Thora entwickelt. Durch die gegenwärtigen

Umstände hat sich die Gesellschaft jedoch verändert und dementsprechend auch die Rolle der Frau. Er führt an, dass seiner Erfahrung nach auch innerhalb von *Chabad*-Familien die Frau nach außen hin präsenter geworden ist und der Mann sich mehr in den Haushalt einbringt. Nichtsdestotrotz unterstreicht er, dass die Frau prinzipiell die stärkere Position im Haus und der Mann in der Öffentlichkeit innehat, auch wenn die Grenzen heute nicht mehr so starr gezogen werden (vgl. ebd.: 7ff.). Oberrabbiner Eisenberg geht noch einen Schritt weiter, wenn er anmerkt, dass das Bild der Frau als Hüterin des Hauses früher grundsätzlich zutreffend war und auch noch heute in religiösen Familien noch vorherrscht, jedoch für die Majorität nicht mehr bestimmend ist. In den meisten jüdischen Familien wird dieses Konzept nicht mehr gelebt. Dennoch räumt er ein, dass die Hauptverantwortung für die Erziehung der Kinder (immer noch) bei der Frau liegt (vgl. Eisenberg 2014: 2). Gemeinderabbiner Hofmeister beschreibt die Rollenverteilung ähnlich, wenn er meint, dass heutzutage außerhalb der familiären Sphäre keine großen Unterschiede zwischen Männern und Frauen in ihren Aufgaben und Verpflichtungen mehr bestehen, jedoch innerhalb der Familie die traditionelle Aufgabenteilung immer noch dominiert. Einerseits ist es laut Ehevertrag die Verpflichtung des Mannes, für den Lebensunterhalt aufzukommen, andererseits hat sich die Frau um die häuslichen Aufgaben zu kümmern. Zugleich hebt er hervor, dass es jedem Paar individuell überlassen ist, wie es dieses Ideal lebt (vgl. Hofmeister 2014: 5). Jedoch sei *„die traditionelle Rollenverteilung [jene], dass der Mann sich um die Logistik außerhalb des Haushalts, außerhalb der Familie kümmert und die Frau um die Logistik innerhalb des Haushaltes und der Familie“* (ebd.: 5).

Der Grundtenor der orthodoxen Wiener Rabbiner lautet somit, dass nach dem traditionellen Ideal zwar grundsätzlich die Frau für die private Sphäre und der Mann für die öffentliche Sphäre verantwortlich ist, diese Trennung heute jedoch nicht mehr so strikt ist, sondern sich vielmehr den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft angepasst hat. Zugleich wird jedoch von allen der „natürliche“ Ursprung dieser genderspezifischen Aufgabenbereiche betont, indem argumentiert wird, dass etwa aufgrund der Gebärfähigkeit der Frau automatisch eine intensivere Bezogenheit zu den Kindern und den daraus hervorgehenden erzieherischen und häuslichen Aufgaben besteht. Lediglich Rabbiner Rothschild, der Vertreter der liberalen jüdischen Strömung, hat mit

Nachdruck betont, dass diese klassischen Zuordnungen der Orthodoxie keine Bedeutung innerhalb des liberalen Judentums haben, da sich aufgrund der modernen Gegebenheiten auch das familiäre Bild im Gesamten verändert hat. So sind gleichgeschlechtliche Paare, alleinerziehende Mütter und Väter oder Patchworkfamilien Teil der liberalen Gemeinde, wodurch diese „Idealbilder“ hinfällig werden. Zudem ist für ihn die Gleichberechtigung der Frau innerhalb der liberalen Strömungen so selbstverständlich, dass sich die Frage nach genderspezifischen Zuordnungen nicht stellt (vgl. Rothschild 2014: 2ff.).

4.4. Nidda

Eine Frau gilt im Judentum während ihrer Menstruation sowie nach der Geburt eines Kindes als „Nidda“, womit sie für einen gewissen Zeitraum rituell unrein ist und eine Vielzahl von Regeln einhalten muss, denen im Talmud ein ganzer Traktat gewidmet ist. Die damit verbundenen Gesetze der Familienreinheit, auf Hebräisch *Taharat Hamishpaha*, stehen im Mittelpunkt des Lebens der jüdischen Frau. Die überragende Bedeutung dieser Thematik spiegelt sich auch in der umfassenden Literatur wider und in keinem anderen Bereich kommt die Diskrepanz zwischen kritischer feministischer Perspektive und verteidigender orthodoxer Sicht so deutlich zum Ausdruck.

4.4.1. Begrifflichkeit und biblischer Ursprung

Der Begriff *Nidda* lässt sich als verlassen, fliehen oder weichen übersetzen. Aufgrund der Etymologie des Worts kann allerdings keine genaue Aussage über seine Bedeutung getroffen werden. Vielmehr erschließt sich diese durch den jeweiligen Kontext, in dem der Begriff verwendet wird. Die Entwicklung des Begriffs reicht von einer kultischen über eine moralische bis hin zu einer religionspolemischen Bedeutung (vgl. Erbele-Küster 2008: 118ff.). Ursprünglich lassen sich die Reinheitsvorschriften für menstruierende Frauen auf Levitikus 15 zurückführen, wo beschrieben ist, inwiefern geschlechtliche Ausflüsse von Mann und Frau kultisch verunreinigen und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um diese kultische Unreinheit zu verhindern bzw. wieder aufzuheben (vgl.

Erbele-Küster 2008: 52). Dieses Kapitel des Alten Testaments ist streng symmetrisch aufgebaut, wobei der erste Teil, der die männlichen Ausflüsse thematisiert, dem zweiten Teil, der die weiblichen Ausflüsse behandelt, entspricht (vgl. Staubli 1996: 123). *„Wird dieser Grobstrukturierung zugestimmt, dann ließe sich der symmetrische Aufbau der Bestimmungen als Symmetrie der Geschlechter interpretieren“* (Erbele-Küster 2008: 54). Doch die Frau unterliegt einer sich steigernden Objektivierung innerhalb des Textgefüges. *„Although the woman’s focalization is equal to the man’s, point-of-view reveals her marginalization in the text, and language-depicting-the-sex-act reveals her objectification“* (Ellens 2008: 47). In Levitikus geht es bezüglich Nidda nicht um eine physiologische Beschreibung – es werden vielmehr kultische Grenzkategorien gezogen, und zwar über den Körper der Frau (vgl. Erbele-Küster 2012: 216ff.). Außerdem hat sich die Bedeutung von Nidda im Laufe der Zeit konstant zum Nachteil der Frau verändert: *„In der weiteren innerbiblischen Rezeption [...] entwickelt sich der Begriff Nidda [...] zu einer ethnisch-religiösen Grenzkategorie im Sinne von ‚Kontamination, Absonderung‘, die rückwirkend den weiblichen, menstruierenden Körper abwertet und damit die Geschlechterdifferenz zur Geschlechterhierarchie verschiebt“* (Maier 2012: 188). Schon in Levitikus 18 verschärfen sich die Aussagen bezüglich Nidda prägnant. Der Geschlechtsverkehr mit einer Frau, die Nidda ist, wird auf eine Stufe mit Verstößen wie Inzest und Ehebruch gestellt und auch dementsprechend bestraft. In den späteren biblischen Schriften wie Esra und Ezechiel spitzt sich die negative Konnotation des Begriffs Nidda weiter zu, indem er mit zusätzlichen moralischen Aspekten durchzogen wird. Der Grund dafür wird vielmals in den verstärkten Abgrenzungsversuchen gegenüber den umgebenden heidnischen Völkern und deren Sitten gesehen (vgl. Bebe 2004: 231ff.). Der Begriff wird zur Bezeichnung für das „andere“, das sich außerhalb des eigenen Systems befindet, und wird nun in Verbindung mit Unreinheit und Gräuel gebracht. Frauen werden somit mit Unreinheit gleichgesetzt, wodurch sich die Unreinheit zu einem spezifisch weiblichen Attribut entwickelt (vgl. Erbele-Küster 2008: 126f.). Im Hinblick auf den Grund für diese Reinheitsbestimmungen haben sich unterschiedliche Theorien herausgebildet, wobei die Thora selbst keinerlei Erklärungskonzepte zu diesen Vorstellungen anbietet. Eine Theorie besagt zum Beispiel, dass der Ursprung dieser

Reinheitsvorstellungen in Verbindung mit dem Tod steht, der als Quelle von Verunreinigung verstanden wird. Durch den Verlust von Blut, wie bei der Frau während der Menstruation, wird eine Brücke zur Sphäre des Todes geschlagen (vgl. Erbele-Küster 2012: 212f.). Demnach ist die menstruierende Frau von einer Aura des Todes umgeben. Blut wird als Träger der Lebendigkeit und Sitz des Lebens verstanden, weshalb nach diesem Verständnis der Verlust von Blut den Verlust von Leben impliziert. Durch das Eintauchen in der *Mikwe*, die mit lebendigem Quellwasser gefüllt ist, wird indessen wieder eine Verbindung zum Leben hergestellt (vgl. Erbele-Küster 2008: 109ff.), wenngleich sich in Levitikus 15 keine explizite Anweisung findet, nach der die Frau nach ihrer Menstruation ein Ritualbad nehmen soll – im Gegensatz zum Mann. Heutzutage betrifft diese Regelung nur noch verheiratete Frauen. Für Männer gilt es zwar als Ausdruck besonderer Frömmigkeit, in die Mikwe zu gehen, stellt aber keine religiöse Verpflichtung mehr dar (vgl. Bebe 2004: 237f.).

4.4.2. Nidda in der rabbinischen Literatur

In der rabbinischen Literatur finden sich mehrfach feindselige Äußerungen bezüglich menstruierender Frauen. So ist es zum Beispiel einem Studierenden verboten, eine Menstruierende zu grüßen. Geht eine menstruierende Frau zu Beginn ihrer Menstruation zwischen zwei Männern durch, wird sie einen der beiden töten, wenn es sich am Ende ihrer Menstruation ereignet, wird sie Streit unter ihnen verursachen. Zusätzlich schrieb man der Menstruierenden dämonische Kräfte zu, die schwächere Dämonen vertreiben konnten (vgl. Böckler 2001: 141f.). Durch die talmudische Gesetzgebung wurde zudem die Nidda-Zeitspanne erweitert. Während in Levitikus eine Quarantäne von maximal sieben Tagen vorgesehen ist, schreibt der Talmud vierzehn Tage vor: die sieben Tage der Periode und außerdem sieben sogenannte weiße Tage (vgl. Bebe 2004: 230ff.). Danach muss die Frau ein Tauchbad in der Mikwe, die mit natürlichem Quell- oder Grundwasser gefüllt sein muss, nehmen, um wieder als rein zu gelten. Diese Regelung hat für die orthodoxe jüdische Frau bis heute Geltung. Darüber hinaus wurden in der talmudischen und posttalmudischen Literatur zusätzliche, detailreiche Regelungen bezüglich Nidda festgeschrieben, die auch heute noch das Sexualleben von Ehepaaren bestimmen, da jegliche

körperliche Berührung untersagt ist, bis die Frau das vorgeschriebene Bad in der Mikwe genommen hat. Aus dem Mittelalter sind zahlreiche rabbinische Gutachten und Kommentare über den Nidda-Status erhalten, in denen von den Rabbinern gynäkologische Kenntnisse und Details aus gänzlich männlicher Sicht debattiert werden (vgl. Keil 2009: 39). Bereits die Mischna enthält äußerst umfangreiche Diskurse über die Menstruation der Frau sowie ganze Auflistungen unterschiedlicher Bluttypen, mit denen das Menstruationsblut gegenüber anderem Blut bestimmt werden soll, anhand von Kriterien, wie der farblichen Beschaffenheit. Damit sollte zwischen Menstruationsblut und Blut aufgrund von möglichen Geschlechtskrankheiten differenziert werden können (vgl. Fornrobert 2000: 103ff.). Bis zum heutigen Tag hat sich teilweise der Volksglaube gehalten, dass die Frau während ihrer Periode nicht die Synagoge betreten oder die Thorarolle berühren darf. Damit wurden die Gesetze der Nidda, die ausschließlich die familiäre Privatsphäre betreffen sollten, auch zum Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen Gemeindeleben missbraucht (vgl. Bebe 2004: 231f.). Die Separation der Frau, während sie sich im Status der Nidda befindet, hat einerseits zu einer Abwertung und Isolation der Frau geführt, andererseits wird ihr dadurch aber auch eine gewisse Kontrolle und Macht innerhalb der Ehe zugesprochen, da letztendlich sie den Zeitpunkt für die Wiederaufnahme der ehelichen Beziehung vorgibt (vgl. Keil 2009: 39).

4.4.3. Positive Deutung aus Sicht der Orthodoxie

Aus Sicht der Orthodoxie wird der Zustand der Nidda positiv umgedeutet, indem betont wird, dass sich die Frau durch die entstehende Trennung vom Mann intensiv ihren eigenen Bedürfnissen zuwenden kann, denn durch die zahlreichen Verbote, die das eheliche Leben betreffen, stehen automatisch nicht mehr ihre Pflichten gegenüber ihrem Ehemann im Mittelpunkt. Zudem wird herausgestrichen, dass der Frau dadurch Macht über ihr eigenes sexuelles Leben zugestanden wird (vgl. Myers/Litman 1995: 59f.). *„This rationale transforms a system of prohibitions and obligations into a psychosocial strategy of emotional substance and marital health“* (ebd.: 59). Die genderbegründete Abtrennung wird als weibliche Machtdomäne interpretiert. Nach rabbinischer Argumentation soll das Einhalten der Nidda-Gesetze zudem einen positiven

Effekt auf das Eheleben haben und das eheliche Zusammenleben fördern, da die Frau dem Ehemann nicht selbstverständlich sexuell zur Verfügung steht.

Diesbezüglich steht im babylonischen Talmud im Traktat über Nidda Folgendes geschrieben:

It was taught: R. Meir used to say, why did the Torah ordain that the uncleanness of menstruation should continue for seven days? Because being in constant contact with his wife [a husband might] develop a loathing towards her. The Torah, therefore, ordained: Let her be unclean for seven days in order that she shall be beloved by her husband as at the time of her first entry into the bridal chamber (Niddah 31b).

Sowohl Oberrabbiner Eisenberg als auch Rabbiner Shamanov von der bucharischen Gemeinde Wiens betonen, dass die *Taharat HaMishpachah* eines der wichtigsten Themen bei der Ehevorbereitung darstellt, da sie das Fundament der Ehe bildet (vgl. Eisenberg 2014: 7). Rabbiner Shamanov unterrichtet Männer vor der Hochzeit, um sie auf die Ehe vorzubereiten. Auch hier spielen die Reinheitsgesetze eine zentrale Rolle. Er betont, dass der Mann seine Frau während ihrer Periode weder berühren noch vom selben Teller wie sie essen darf und dass das Zusammensein mit einer Frau im Nidda-Status einem schweren Vergehen gleichkommt. Um die Bedeutsamkeit der exakten Einhaltung der Nidda-Gebote zu unterstreichen, erzählt Rabbiner Shamanov eine sehr eindringliche Geschichte aus dem Talmud über einen weisen Chassid, der trotz seines thoragerechten Lebens überraschend früh verstarb. Seine Ehefrau ging daraufhin verzweifelt zu verschiedenen Leuten, um sie zu fragen, warum ihr Mann so früh gestorben ist. Doch niemand wusste eine Antwort, bis ein weiser Mann sie fragte, ob sie sich an die Nidda-Gebote gehalten hatten. Dabei stellte sich heraus, dass sich die Eheleute zwar nicht berührt, aber im selben Bett geschlafen hatten. Am Ende der Geschichte wird deutlich vermittelt, dass dieser Verstoß gegen die Nidda-Gebote der Grund für den frühen Tod des Mannes war. Rabbiner Shamanov beruft sich zudem auf Argumente aus dem Talmud, nach denen diese Vorschriften in der Thora zu finden sind, damit die Frau für den Mann begehrenswert bleibt und durch die zeitliche Pause die Sehnsucht nach ihr gesteigert wird. Überdies kann die körperliche Distanz die emotionale Nähe zum Partner stärken (vgl. Shamanov 2014: 9ff.).

4.4.4. Nidda in der liberalen Gemeinde Wien

Rabbiner Rothschild von Or Chadasch Wien führt verschiedene Gründe auf, weshalb Nidda und der damit verbundene Mikwe-Besuch kein Thema für die Frauen der liberalen Gemeinde sind. Zunächst verfügt die liberale Gemeinde über keine Mikwe und laut Rabbiner Rothschild ist es ihnen auch nicht erlaubt, die Mikwen der orthodoxen Ausrichtungen zu verwenden. Zum anderen haben die Frauen heute genügend Waschmöglichkeiten, womit aus liberal-jüdischer Sicht die Benutzung einer halachisch vorgeschriebenen Mikwe nicht mehr obligatorisch ist. In biblischen Zeiten hatte die Mikwe eine unabdingliche hygienische Bedeutung, die jedoch aufgrund der aktuellen Gegebenheiten obsolet geworden ist. Der Mikwe-Besuch wird zwar auch in manchen liberalen Gemeinden von Frauen gerne praktiziert, wie der Rabbiner erklärt, allerdings nicht notwendigerweise aufgrund der Nidda-Thematik. Vielmehr besuchen manche Frauen vor den Feiertagen die Mikwe als Ausdruck für spirituelles Erleben. Lediglich vor der Hochzeit empfiehlt er Mann wie Frau, die Mikwe zu besuchen – sofern sie Zugang zu einer haben (vgl. Rothschild 2014: 8f.).

4.4.5. Konkreter Ablauf

Über die genauen Nidda-Gesetze und -Pflichten geben unzählige Bücher Auskunft, die zumeist von Rabbinern oder Ehefrauen von Rabbinern, Rebbetzins, oder anderen religiösen Frauen verfasst wurden. Diese Bücher enthalten etwa konkrete Handlungsanweisungen, wie die Frau die sieben weißen Tage anhand von Zeittabellen zählen und sich selbst zur Kontrolle vaginal untersuchen soll, wie die Eheleute Berührungen vermeiden sollen, wie sich die Frau auf den Mikwe-Besuch vorbereiten soll und vieles mehr. In allen Büchern, die unter diese Kategorie fallen, wird außerdem immer nachdrücklich betont, dass sich die Frauen bei der kleinsten Ungewissheit an ihren Rabbiner wenden sollen. Rebbetzin Tehilla Abramov schreibt in ihrem Buch „The Secret of Jewish Femininity – Insights into the Practice of Taharat HaMishpachah“, dass die Nidda-Regeln grundsätzlich für jede jüdische Frau gelten, sobald sie verheiratet ist. Vor der Hochzeit sollte die Frau die sieben weißen Tage zählen, bevor sie die Mikwe besucht. Dieses Tauchbad sollte in der Nacht vor der

Hochzeit erfolgen (vgl. Abramov 2005: 150ff.). Während die Frau Nidda ist, dürfen sich die Ehepartner in keiner Weise körperlich berühren: *„They are also prohibited from doing things that might lead to physical contact, so couples sleep in separate beds, do not hand things to each other, and do not sit close enough to each other that their bodies touch“* (Aiken 2008: 163). Wenn die Frau der Meinung ist, dass ihre Menstruation vorüber ist, soll sie sich zur Vergewisserung zweimal täglich mit einem weißen Tuch vaginal untersuchen. Zudem soll sie sieben Tage lang weiße Unterwäsche tragen, um sich besser vergewissern zu können, dass ihre Periode tatsächlich beendend ist. Wenn die sieben weißen Tage vorüber sind, soll sie in die Mikwe eintauchen (vgl. ebd.: 163f.). Für das Eintauchen in die Mikwe muss sich die Frau vorbereiten, indem sie alles Körperfremde wie Kleidung oder Schmuck sowie Schminke und Nagellack entfernt und ihren Körper penibel pflegt (Nägel schneiden, Haarknoten entfernen etc.). Bevor sie nackt mit ihrem gesamten Körper in das Wasser eintaucht, wird von der sogenannten Mikwe-Frau kontrolliert, ob sie die Kriterien der Körperpflege für die Mikwe erfüllt. Auch während dem Eintauchen in das Wasser ist die Mikwe-Frau anwesend, um sicherzustellen, dass der Eintauchvorgang korrekt und somit kosher war. Koscher ist der Vorgang dann, wenn jedes einzelne Haar mit Wasser bedeckt war. Darüber hinaus muss die Frau nach dem Auftauchen einen Segensspruch sagen. Nachdem die Frau die Mikwe besucht hat, ist es den Eheleuten wieder erlaubt, physischen Kontakt miteinander zu haben (vgl. Abramov 2005: 133ff.). Oberrabbiner Eisenberg erläutert dazu, dass die Mikwe-Frauen der israelitischen Kultusgemeinde in Wien offiziell angestellt sind, da diese den Frauen auch regelmäßig am Abend zur Verfügung stehen müssen. Vorab besprechen sie die Vorgehensweise mit dem Rabbiner. Zudem haben sie die entsprechende Ausbildung und Erfahrung: *„Die tun das schon mit einem Rabbiner besprechen, was geschehen soll oder nicht“* (Eisenberg 2014: 7).

4.4.6. Kontrolle durch den Rabbiner

Wenn eine Frau beginnt, die Familienreinheit zu halten, und noch unsicher ist, ob sie alles richtig macht, oder wenn es zu Blutungen zwischen dem üblichen Zyklus kommt, sollen sich die Frauen an ihren Rabbiner wenden. Dazu wird öfters die Unterhose per Post an den Rabbiner geschickt oder diesem vom Ehemann vorbeigebracht. Nach einer halachischen Kontrolle wird der Frau sodann verkündet, wie sie weiterhin verkehren soll (Hartman 2007: 87.): *„If a woman observing Niddah sees a blood stain, either when she is not menstruating or on the cloth of one of the internal checks during the seven clean days before immersion, she is instructed to ask rabbi whether this strain renders her unclean“* (ebd.: 87). Rabbiner Shamanov gab auf die Nachfrage, ob sich Frauen mit Problemen bezüglich Nidda an ihn wenden, zur Antwort, dass vor allem jüngere Frauen, die er zuvor schon in Kursen auf das Eheleben vorbereitet hat, bei ihm Rat suchen. Dabei gesteht er ein, dass sich die Frauen oft schämen, sich an ihn zu wenden, vor allem dann, wenn Unklarheiten bestehen, und sie ihm infolgedessen ihre weißen Unterhosen zeigen sollen, auch wenn er meint, dass Scham in diesem Zusammenhang nicht angebracht ist, da sie sich ja auch nicht schämen würden, sich von einem Gynäkologen beraten und untersuchen zu lassen. Genauso sei seine Arbeit zu verstehen. Er beantwortet lediglich halachische Fragestellungen und legt insbesondere jenen Frauen, die am Anfang ihres Ehelebens stehen, nahe, sich regelmäßig an ihn zu wenden, damit sie gleich von Beginn an wissen, was zu tun ist (vgl. Shamanov 2014: 15): *„[...] ich sage denen schon am Anfang, die sollen jedes Mal kommen und es mir zeigen, ob es in Ordnung ist oder nicht“* (ebd.: 15).

4.5. Tzniut: Bescheidenheit und Sittsamkeit

Rabbiner Shamanov vom Sephardischen Zentrum Wien meint hierzu: *„Etwas Wertvolles, wie zum Beispiel ein schöner Diamant, wird verpackt in vielen Schichten, damit seine Schönheit aufbewahrt bleibt, auch bei einer Frau muss es so sein, dass ihre Schönheit aufbewahrt sein soll für ihren eigenen Mann“* (Shamanov 2014: 3). Das hebräische Wort *Tzniut* kann mit Sittsamkeit,

Bescheidenheit oder auch Privatbereich und Intimsphäre übersetzt werden und bezieht sich auf Vorschriften und Ideale für ein bescheidenes Auftreten im traditionellen Judentum, das sowohl Verhaltens- als auch Kleidungsnormen umfasst. Prinzipiell gilt Tzniut für beide Geschlechter, jedoch steht immer wieder die Frau im Fokus von Tzniut-Debatten, insbesondere in Bezug auf ihre Kleidung. Dementsprechend ist es auch nicht verwunderlich, dass der Begriff vordergründig zu einer Bezeichnung für das weibliche Sittlichkeitsideal geworden ist (vgl. Silverman 2013: 86f.). 2006 trafen sich Tausende haredische Männer in Jerusalem, um religiöse Problematiken zu diskutieren. Einen Schwerpunkt bildete dabei die Sorge um den Verfall der Sittlichkeit der Frauen. So meinte ein anwesender Rabbiner: *„One of our generation’s biggest obstacles is tight clothing ... each and every one of us must stand guard and make sure his wife and daughter’s clothings are modest“* (ebd.: 86).

4.5.1. Tzniut als Kleidungs- und Verhaltensnorm

Laut *Schulchan Aruch* ist es Männern verboten, sich in Situationen zu bringen, in denen sich Frauen unsittlich verhalten oder diese unsittlich gekleidet sind. In gleicher Weise sollen sich Frauen von Männern fernhalten, die sexuell provokativ auftreten. Des Weiteren ist es Männern untersagt, zu beten, wenn sie in irgendeiner Form der „Nacktheit“ einer Frau oder eines Mannes ausgesetzt sind. Zudem ist es ihnen verboten, auch nur etwas zu lesen oder zu denken, das sexuell stimulierend sein könnte. Generell sollten sich weder Frau noch Mann so verhalten, dass es dem anderen Geschlecht sexuelle Zuwendung suggerieren könnte. Die Tzniut-Kleidungsvorschriften für ultraorthodoxe Frauen besagen, dass die Arme bis zum Ellenbogen bedeckt sein, der Ausschnitt nur bis zum Schlüsselbein reichen und der Rock bis über die Knie gehen sollte. Außerdem sollten verheiratete Frauen ihr Haar bedecken – mit einem Tuch, einem Hut oder einer Perücke, im Jiddischen auch *Scheitel* genannt. In einigen orthodoxen Gruppierungen ist es üblich, dass Frauen stets blickdichte Strumpfhosen tragen, sich nicht auffallend schminken und keine Farben wie Rot oder Pink wählen, da dies als zu aufdringlich gilt. In einigen Gemeinden ziehen Frauen auch keine Hosen an, da diese als zu körperbetont

bewertet werden. Laut Talmud ist es Frauen überdies verboten, vor anderen Männern außer ihrem Ehemann zu singen (vgl. Aiken 2008: 131ff.).

Babylonischer Talmud: Traktat Berachot 24a:

Samuel said: A woman's voice is a sexual incitement, as it says, for sweet is thy voice and thy countenance is comely. R. Shesheth said: A woman's hair is a sexual incitement, as it says, Thy hair is as a flock of goats.

Die verschiedenen orthodoxen Gruppierungen legen die Tzniut-Vorschriften unterschiedlich aus, was in diversen Variationen der Kleidungsstile zum Ausdruck kommt. So tragen Männer, die sich dem modern-orthodoxen Judentum zugehörig fühlen, durchaus gelegentlich Jeans und Sportschuhe. Frauen ziehen eventuell Jeansröcke an und manche verdecken ihre Haare nicht. Bei haredischen Ausrichtungen wäre dieser „moderne“ Stil indessen undenkbar. Dort tragen die Männer grundsätzlich schwarze Anzüge und Hüte, und die Frauen halten sich akribisch an die zuvor bereits beschriebenen Tzniut-Vorschriften (vgl. Silverman 2013: 86ff.).

4.5.2. Rabbinische Ansichten

Laut Gemeinderabbiner Hofmeister gelten die Tzniut-Gesetze für beide Geschlechter und umfassen einerseits gesellschaftlich-kulturelle und andererseits allgemeine halachische Aspekte. Für ihn gilt jene Kleidung als unpassend, die in der jeweiligen Gesellschaft als unanständig angesehen wird. Prinzipiell sollte man sich dem Umfeld entsprechend kleiden: *„Wenn man am Strand geht, hat man [einen] Bikini an, wenn man in die Fußgängerzone geht, sollte man was anderes anhaben“* (Hofmeister 2014: 9). Doch unabhängig von gesellschaftlichen Konventionen bestehen allgemeine halachische Regelungen für den Kleidungsstil der Frau. Ungeachtet der Kultur, in der sie lebt, sollte die Frau ihre Schultern, und die Arme bis zu ihren Ellenbogen bedecken, sowie Röcke tragen. Jedoch bestehen hierzu auch andere rabbinische Meinungen, wie die modern-orthodoxe Ansicht, nach der Frauen auch Hosen tragen können, sofern diese weit genug sind. Ausschlaggebend ist dabei für Tzniut, wie körperbetont ein Kleidungsstück ist. Somit kann ein Rock mehr *zanua* sein als eine Hose. Generell soll sich die Frau nicht extravagant und vor allem nicht

für Männer sexuell aufreizend kleiden. Dadurch soll eine Desensibilisierung des sexuellen Bereichs vermieden werden, da die Frau für den Mann ihren Reiz verliert, wenn dieser ständig mit sexuellen Reizen konfrontiert ist (vgl. ebd.: 10f.). „[...] dann ist das nicht, was das Judentum möchte, sondern das Judentum möchte, dass dieser Bereich, der durchaus auch als ein wertvolles Geschenk der Schöpfung betrachtet wird, seine Wertigkeit behält und nicht abgedroschen wird, nicht desensibilisiert wird, und dazu muss man natürlich auch darauf achten, dass es eben [...] nicht dazu kommt“ (ebd.: 11). Rabbiner Hofmeister weist zugleich darauf hin, dass Tzniut-Vorschriften auch für Männer bestehen, allerdings würden sich diese aus halachischer Sicht hauptsächlich auf den synagogalen Bereich beziehen. Zudem betont er, dass Tzniut nicht nur die Kleidungsregeln umfasst, sondern auch charakterliche Verhaltensnormen inkludiert. So gilt auch jemand als nicht Tzniut, der sich aufsehenerregend in der Öffentlichkeit benimmt, laut spricht oder provoziert. Rabbiner Biderman von Chabad Wien meint, dass der ursprüngliche Sinn von Tzniut in dem Bestreben liegt, ein gesundes gesellschaftliches Miteinander zu fördern. Die Thora gibt die Gesetze vor, die das Leben für die Gemeinschaft und die Familie regeln sollen. Ein besonders hoher Wert im Judentum ist demnach die Bescheidenheit, denn damit soll das zwischenmenschliche Miteinander friedvoll funktionieren. Durch das Einhalten der Tzniut-Regeln werden Provokationen, Eifersucht und damit verbundene Konflikte vermieden. In Bezug auf die Kleidungsregeln für Frauen ergänzt Rabbiner Biderman, dass sich die Frau laut Thora auch nicht zu übertrieben verstecken sollte. Als Beispiel dafür nennt er die Burka. Eine solche extreme Form des Versteckens ist laut der Thora sogar verboten. Gleichzeitig kritisiert er die Fixierung der modernen westlichen Welt auf die Körperlichkeit und das Aussehen, vor allem bei Frauen (vgl. Biderman 2014: 12f.): „*Ein Mensch ist nicht die Sammlung seiner Köperteile und nicht das soll unbedingt betont werden [...]*“ (ebd.: 13). Rabbiner Bidermans Argumentation zufolge können die Tzniut-Vorschriften als Schutz und Vorteil für die Frau betrachtet werden, da sie dadurch im Vergleich zur modernen westlichen Gesellschaft nicht auf ihre körperliche Attraktivität reduziert wird. Durch die Zurückhaltung des Körperlichen treten andere Qualitäten des Menschen, wie die Persönlichkeit oder Intellektualität, in den Vordergrund. Nach diesem Credo werden auch die Kinder von klein auf schon

mit den Tzniut-Richtlinien vertraut gemacht. In den Schulen von Chabad werden die Kinder von Anfang an mit Tzniut –konformen Schuluniformen eingekleidet. Auch wenn beide Geschlechter davon betroffen sind, wird die Kleidung jedoch vor allem bei den Mädchen thematisiert. Als Grund für die Fokussierung auf die Mädchen gibt Rabbiner Biderman die Übersexualisierung der Frauen in der westlichen Gesellschaft an. Dementsprechend müssten die Mädchen mehr geschützt werden. Rabbiner Biderman betont, dass die Regeln von Tzniut – bis auf einige grundlegende halachische Bestimmungen – nicht starr sind sondern dass sich die Kleidung auch immer den geografischen und kulturellen Umgebungen anpasst (vgl. ebd.: 12ff.). Auch Rabbiner Shamanov vom Sephardischen Zentrum Wien verdeutlicht, dass Tzniut weit mehr umfasst als lediglich Kleidungs Vorschriften. Vielmehr seien damit gewisse Verhaltensregeln gemeint. Einerseits merkt Rabbiner Shamanov an, dass die Tzniut-Regelungen für beide Geschlechter gelten, doch im gleichen Atemzug fügt er hinzu, dass sie für Frauen von weit größerer Bedeutung sind. Um diese Ansicht zu untermauern, erzählt Rabbiner Shamanov eine Geschichte aus dem Talmud, in der einem weisen Rabbiner die Frage gestellt wird, durch welchen Verdienst die Frau in die nächste Welt kommt, da sie nicht wie die Männer den Verdienst durch das Thorastudium, von dem die Frauen befreit sind, erbringen kann. Darauf antwortet der Rabbiner, dass der hauptsächliche Verdienst der Frau Tzniut ist (vgl. Shamanov 2014: 3ff.). Rabbiner Biderman ist ebenso wie Rabbiner Hofmeister der Ansicht, dass die Tzniut-Richtlinien für Mann und Frau gleichermaßen zutreffen. Zudem werden von beiden Rabbinern die Handelsspielräume innerhalb der Halacha sowie kulturelle und gesellschaftliche Einflüsse auf die Kleidungs Vorschriften genannt. Dabei werden die strikt vorgegebenen halachischen Pflichten jedoch nur in einem kurzen Nebensatz erwähnt. Rabbiner Biderman und Rabbiner Shamanov vermerken beide, dass eine übertriebene Bescheidenheit der Frauen nicht erstrebenswert ist. Als negatives Beispiel verweisen beide auf extreme Formen der muslimischen Verhüllungspraktiken, wie die Burka. Rabbiner Biderman bezieht sich zudem auf die übersexualisierte westliche Gesellschaft, in der die Frau auf ihre Körperlichkeit reduziert wird und dadurch Diskriminierung erfährt. Im Gegensatz dazu erhält die Frau im religiös-orthodoxen Bereich Schutz und Wertschätzung. Lediglich Rabbiner Shamanov betont durch seine Erzählung eindringlich die

genderspezifische einseitige Gewichtung von Tzniut. Demnach ist die Einhaltung der Tzniut-Regeln für die Frau sogar ein Kriterium für die Aufnahme in die nächste Welt.

4.5.2. Haarbedeckung

Gemäß der talmudischen Vorschrift soll die Frau ihr Haar bedecken, sobald sie verheiratet ist. In welcher Art und Weise Frauen dies tun, ist wiederum von der jeweiligen jüdischen Gruppierung abhängig. Einige Frauen tragen Perücken, andere Tücher. Manche verdecken ihre Haare immer und andere nur, wenn sie zu Shabbat die Kerzen anzünden oder die Synagoge besuchen (vgl. Greenberg 1983: 186f.). *„Die Kopfbedeckung ist in diesem Fall wie ein Lackmusstreifen, der genau anzeigt, aus welcher sozio-ökonomischen Schicht eine Frau stammt und welcher religiösen Gemeinde sie angehört“* (vgl. Segenreich-Horsky 2013). Die Begründung für die Bedeutung der Haare führen die Rabbiner auf mehrere Stellen in der Thora zurück, in denen Hinweise darauf zu finden sind, dass Frauen bereits in biblischen Zeiten ihre Haare durch Tücher bedeckt haben. Zum Beispiel steht im 4. Buch Moses, dass ein Tempelpriester während eines Rituals das Haar einer Frau entblößte. Daraus wird geschlossen, dass verheiratete Frauen ihr Haar bedecken mussten (vgl. ebd.). Das Haar der Frau wird oft mit Erotik und Verführung assoziiert und nach dem Talmud bringt das unbedeckte Haar der Frau Scham über ihren Mann. Ab dem 16. Jahrhundert begannen Frauen, Perücken zu tragen. Im Mittelalter etablierte sich in gewissen chassidischen Gruppierungen der Brauch, dass sich die Braut vollständig die Haare abrasiert, bevor sie ihr Haupt mit einem Kopftuch oder einer Perücke bedeckt. Diese Prozedur wiederholt sie monatlich (vgl. Greenberg 1983: 187). Jede chassidische Gruppierung hat wiederum ihren eigenen Brauch. Chassidim aus Ungarn rasieren sich zum Beispiel die Haare bis knapp zur Kopfhaut ab, während Chabad Chassidim längeres Haar unter der Perücke tragen. Idealerweise übernimmt die Braut den Stil der Haarbedeckung von ihrer Schwiegermutter (vgl. Silverman 2013: 92f.). *„Differences aside, these matrimonial haircuts symbolize a woman’s doubled rite of passage from youth to adulthood as well as from parental control to a husband’s authority“* (ebd.: 92). Der Grund für das Bedecken der Haare liegt darin, dass die Frau nach der

Hochzeit für keinen Mann außer ihren Ehemann attraktiv sein soll. Da jedoch heutzutage die Perücken oftmals schöner sind als das eigene Haar der Frauen, meinen einige Rabbiner, dass der eigentliche Zweck verfehlt wird, und sprechen sich daher gegen das Tragen von Perücken aus. Insbesondere ein Großteil der sephardischen Rabbiner verbietet das Tragen von Perücken im Gegensatz zu aschkenasischen Gelehrten (vgl. Greenberg 1983: 187f.).

Rabbiner Biderman von Chabad erzählt, dass die Frauen der Gemeinde ihr Haar bedecken, jedoch die Form der Bedeckung jeder Frau selbst überlassen ist. Je nach kulturellem Einfluss entwickeln sich unterschiedliche Bräuche. Bei Chabad hat sich etwa das Tragen des Scheitels etabliert (vgl. Biderman 2014: 15f.). Rabbiner Shamanov bestätigt als Vertreter der sephardischen Gemeinde, dass sich die sephardischen Rabbiner gegen das Tragen von Perücken aussprechen. Einige der großen Gelehrten bezeichnen es sogar als Sünde, wenn die Frau statt eines Tuches eine Perücke trägt. In Österreich orientieren sich die sephardischen Frauen der jüdischen Gemeinde Wien jedoch mehr an der Meinung der aschkenasischen Rabbiner, zumal es in Wien üblicher ist, einen Scheitel zu tragen (vgl. Shamanov 2014: 5f.). Doch nicht nur verheiratete Frauen sollen ihre Haare bedecken, sondern auch Witwen und geschiedene Frauen. Unverheiratete Frauen sollten ihre Haare zumindest zusammenbinden (vgl. Henkin 2008: 25). In den Schriften der mittelalterlichen Mystik lassen sich einige sehr negative Assoziationen mit dem unbedeckten Haar der Frau finden. So ist das unbedeckte Haar unter anderem als Einladung für Dämonen zu verstehen. Im *Sotah*, einem der zentralen Texte der *Kabbala*, wird eine Frau, die ihr Haar nicht bedeckt, für das Unglück ihrer Kinder und der nachfolgenden Generationen verantwortlich gemacht. Laut Rabbiner Shamanov vom Sephardischen Zentrum Wien steht im Talmud geschrieben, dass der gesamte Segen des Hauses von den bedeckten Haaren der Frau abhängt. So berichtet der Talmud über eine Frau, die sieben Kinder zur Welt brachte, die alle *Cohen Gadolim*, d. h. große Priester, wurden. Als Grund dafür, dass alle ihre Söhne so erfolgreich wurden, wird in der Geschichte das konsequente Verstecken ihrer Haare angeführt. Nicht einmal die Wände ihrer eigenen Wohnung sollen jemals ihre Haare erblickt haben. Rabbiner Shamanov meint, dass anhand dieser Geschichte deutlich wird, dass der ganze Segen der Familie von der Bescheidenheit der Frau abhängt (vgl. Shamanov 2014: 6f.): „*Und so hat sie*

sieben riesengroße Kinder, Cohen Gadolim, das ist eigentlich der Traum von jedem von uns, dass wir gute Kinder haben, und da haben wir ein Rezept dafür“ (ebd.: 6). Einige der modern-orthodoxen Frauen versuchen indes, die Bedeutung der Kopfbedeckung positiv umzudeuten, indem sie sie als weibliches Pendant zur *Kippa*, der Kopfbedeckung des Mannes, zur Erinnerung an Gott betrachten (vgl. Silverman 2013: 90f.).

4.6. Die rechtliche Stellung der Frau

Anhand von einigen exemplarischen Themenbereichen wie dem Ehe- und Scheidungsrecht, der rabbinischen Haltung zur Gewalt gegenüber Frauen und der Sexualität der Frau sollen im Folgenden Einblicke in die rechtliche Stellung der Frau gegeben werden, die einerseits von der Komplexität der rabbinischen Exegese und andererseits von den kulturellen Einflüssen der jeweiligen Zeitepoche geprägt ist. Besonders deutlich zeigt sich bei der kontroversen Thematik des Scheidungsrechts, dass sich die rabbinische und innerjüdische Diskussion bezüglich der Stellung der Frau bis in die Gegenwart erstreckt.

4.6.1. Ketubba: der Ehevertrag

Noch während der jüdischen Hochzeitszeremonie wird traditionsgemäß der in Aramäisch verfasste Ehevertrag, die *Ketubba*, vor allen Anwesenden laut vorgelesen. Dieser Vertrag wird vom Bräutigam sowie von zwei männlichen Zeugen unterschrieben und soll die ehelichen Pflichten und Rechte regeln. Der Bräutigam übergibt der Braut während der Zeremonie den Vertrag, den die Frau immer bei sich haben soll. Im Fall eines Verlusts sollte sofort ein neuer erstellt werden, vor allem da er einige Regelungen zum Schutz der Frau beinhaltet (vgl. Brayer 1986: 67), etwa die Pflicht des Mannes gegenüber seiner Frau, eine gewisse Geldsumme, die ebenfalls als *Ketubba* bezeichnet wird, bei einer Scheidung oder bei seinem Tod zu überreichen bzw. zu hinterlassen. Im Talmud wird darüber debattiert, ob die *Ketubba* als biblische oder rabbinische Anweisung zu verstehen ist. Grundsätzlich geht man davon aus, dass *Ketubbas* bereits in der vortalmudischen Zeit existierten. In der frührabbinischen Zeit

wurde eine entscheidende Erneuerung eingeführt, indem anstatt des Betrags des Brautkaufpreises, der an den Vater zu zahlen war, eine Art Pfand festgelegt wurde, der der Frau im Falle einer Scheidung oder des Todes des Ehemannes ausbezahlt werden musste. Dies sollte grundsätzlich als Schutz für die Frau dienen, da sich der Mann jederzeit scheiden lassen konnte – im Gegensatz zur Frau. Dadurch sollte verhindert werden, dass sich Männer leichtfertig von ihren Frauen trennen, und darüber hinaus sollte die Frau finanziell abgesichert werden (vgl. Homolka 2009: 87ff.). Die Geldsumme, die festgelegt wurde, betrug für eine jungfräuliche Frau 200 *Susim*. Um die Hälfte reduziert wurde der Betrag für andere Frauen, etwa Witwen oder geschiedene Frauen. Die Geldsummen schwankten zwar je nach Zeit und Ort, jedoch wurden die Beträge stets bewusst sehr hoch angesetzt, um Männern eine Scheidung zu erschweren (vgl. Keil 1999: 29). Auch Gemeinderabbiner Hofmeister betont, dass die Ketubba als Schutz für die Frau gedacht ist: *„Der Ehevertrag [...] beinhaltet primär die Rechte der Frau und es ist eigentlich die Garantie der Frau für ihre Rechte in der Ehe, die sie hoffentlich nie einfordern muss [...]“* (Hofmeister 2014: 16). Der Text des Vertrags hat sich im Laufe der Zeit in gewissen Formulierungen verändert und variiert auch je nach Gemeinde, jedoch sind die Inhalte grundsätzlich gleich geblieben. In den liberalen Gemeinden existiert keine einheitliche Ketubba-Formulierung. Generell wird der finanzielle Teil jedoch aus dem Text entfernt, da die Ketubba nach liberal-jüdischem Verständnis ohnehin keine Rechtsgültigkeit mehr hat – sie wird vielmehr als ein traditionelles Symbol gesehen (vgl. Homolka 2009: 87ff.). Rabbiner Hofmeister verweist darauf, dass mit dem Begriff *Jungfräulichkeit* heutzutage nicht mehr der tatsächliche physische Zustand gemeint ist, nach dem die Frau vor der Ehe nie eine körperliche Beziehung zu einem Mann haben durfte. Wenn die Ketubba eine Frau als Jungfrau bezeichnet, dann bezieht sich das vielmehr juristisch gesehen darauf, dass sie noch nicht verheiratet war. Demnach könnte eine Frau bei ihrer Hochzeit hochschwanger sein und sie würde im Vertrag trotzdem als Jungfrau bezeichnet werden (vgl. Hofmeister 2014: 17). Durch die Eheschließung entstehen Pflichten sowie Rechte für das Paar. Laut Maimonides, einem der angesehensten Rabbiner aller Zeiten, soll der Mann seine Frau mehr als sich selbst achten, und so lieben wie sich selbst. Zugleich soll der Mann in den Augen der Frau wie ein Prinz

oder König sein und sie soll ihm seine Wünsche erfüllen. Gemäß der Halacha hat der Mann zehn Pflichten und vier Rechte, wobei zwischen der Unterhaltspflicht, der ehelichen Treue und der Verpflichtung zum Geschlechtsverkehr unterschieden wird. Diese Pflichten gehen alle auf die Thora zurück, wurden im Lauf der Zeit jedoch ausdifferenziert und spezifiziert. So muss der Mann etwa seine erkrankte Frau medizinisch versorgen. Umgekehrt muss sich die Frau laut Mischna zu gewissen Tätigkeiten im Haushalt verpflichten, wie zum Beispiel das Essen zu kochen, das Bett zu machen und die Kleidung zu waschen. Die Verpflichtung des Mannes gegenüber seiner Frau, den Beischlaf zu vollziehen, geht bereits auf die Thora, Exodus 21 zurück und wird als *Onah* bezeichnet. Die Mischna legt sogar genaue Zeiten fest, zu denen der Geschlechtsverkehr vollzogen werden soll. Wenn der Mann viel Freizeit hat, soll er zweimal wöchentlich, wenn er arbeitet einmal wöchentlich durchgeführt werden (vgl. Homolka 2009: 98ff.). Demnach hat der Mann seine Frau nicht nur mit Nahrung und einer Unterkunft zu versorgen, sondern er muss auch ihre sexuellen Bedürfnisse befriedigen. Im Talmud gibt es zu dieser Thematik zahlreiche Stellen, die zum behutsamen Umgang mit der Frau aufrufen. So darf der Bräutigam nicht das Zimmer betreten, solange ihm seine Braut dazu nicht die Erlaubnis erteilt. Der Mann darf die Frau keinesfalls zum Beischlaf zwingen. Er darf nicht mit ihr schlafen, wenn er in Gedanken bei einer anderen Frau oder wenn er betrunken ist. Nach einem Streit soll er sie zuerst besänftigen, bevor er sich ihr wieder nähert (vgl. Bebe 2004: 72f.).

4.6.2. Scheidung

Im jüdischen Scheidungsrecht kommt die rechtliche Diskriminierung der Frau, die innerhalb der orthodoxen Welt immer noch besteht, am deutlichsten zum Vorschein, insbesondere in Israel, da es dort kein alternatives zivilrechtliches Ehe- und Scheidungsrecht gibt. Nach jüdischem Religionsgesetz ist es dem Mann überlassen, ob er den für eine Scheidung notwendigen *Get*, den Scheidebrief, an seine Frau übergibt oder nicht. Tut er dies nicht, fällt die Frau automatisch in den Status der *Aguna*, die eine der komplexesten und meistdiskutierten Problematiken in der Halacha darstellt. Darunter werden laut

Talmud Frauen verstanden, die nicht wieder heiraten dürfen. Dieses Schicksal kann auch Frauen ereilen, deren Mann verstirbt, ohne dass Zeugen seinen Tod bestätigen können, denn dadurch würden sie nach dem Religionsgesetz weiterhin als verheiratete Frauen gelten. Demnach ist immer der aktive Akt des Mannes notwendig, damit sich die Frau scheiden lassen kann, sofern sie das möchte (vgl. Bebe 2004: 28f.). Ließe sich die Frau trotzdem auf eine neue Beziehung mit einem Mann ein, würde sie als Ehebrecherin betrachtet werden. Zudem würden die Kinder aus dieser Beziehung in den Status der *Mamserim*, der illegitimen Kinder, fallen. Mamserim können nach streng orthodoxer Auffassung keine jüdischen Partner heiraten, sondern ausschließlich andere Mamserim. Dass dieses Problem auf den Mann nicht zutrifft, geht auf die biblischen Zeiten zurück. Damals war dem Mann, im Gegensatz zur Frau, die Polygamie erlaubt. Auch wenn die Polygamie heutzutage nach rabbinischer Meinung nicht mehr zulässig ist, kann das biblische Gesetz nicht außer Kraft gesetzt werden. Daher kann der Mann theoretisch auch ohne Scheidung eine neue Beziehung eingehen (vgl. Rayner 2001: 39ff.). Prinzipiell kann nach jüdischem Scheidungsrecht kein Gericht über die Trennung entscheiden, sondern nur die beiden Parteien des ehelichen Vertrages (vgl. Kaufman 1993: 191f.). Aus diesem Grund müssen auch beide Personen aus freien Stücken in die Scheidung einwilligen: „*There must be free will on the part of the husband to give the get – unless the Beth Din, the rabbinic court, compels him to grant it – and there must be free will on the part of the wife to receive the get*“ (ebd.: 186). Grundsätzlich muss der Mann den Get also aus freien Stücken überreichen, ansonsten ist die Scheidung nicht gültig. Allerdings kann das *Beth Din* unter gewissen Umständen Druck auf den Mann ausüben. Dahingehend, inwiefern dies geschehen kann, kursieren unterschiedliche rabbinische Meinungen, die seit Jahrhunderten diskutiert werden und über die bis in die Gegenwart kein Konsens unter den Rabbinern besteht. Einige schließen sogar die Möglichkeit vollends aus, dass man von rabbinischer Seite den Get erzwingen kann, da dadurch keine Freiwilligkeit mehr gegeben ist. Einigkeit besteht unter den Rabbinern allerdings dahingehend dass der Druck niemals von einem nicht jüdischen Gericht ausgeübt werden darf. Nach orthodoxer Vorstellung wird daher auch keine zivilrechtliche Scheidung als gültig anerkannt (vgl. Landau 2012: 62ff.), denn die Mischna besagt: „*A letter of divorce given under duress*

exercised by a Jewish court is legal, but if exercised by a non-Jewish court, it is not“ (ebd.: 62). Andere Rabbiner lassen wiederum weite Interpretationsspielräume in Bezug auf dieses Gesetz zu, indem sie die Bedeutung von Freiwilligkeit unter solchen für die Frau verwerflichen Zuständen generell infrage stellen und somit die halachische Legitimation haben, Druck auf den Mann auszuüben. So meinte etwa der berühmte mittelalterliche Rabbiner Mosche ben Maimon, dass man dem Mann selbst Gewalt zufügen kann, damit er der Scheidung zustimmt, doch diese Ansicht hat sich bis in die heutige Zeit nicht durchgesetzt (vgl. Cantor 1995: 134).

Maimonides, Yad, Gerushim 2:20:

If one is obligated by law to divorce his wife and he refuses to do so, a Jewish court in every place and in every period may even cause him to be beaten until he declares 'I am willing.' He then writes the get, and it is a valid divorce contract.

Generell finden sich im Religionsgesetz gewisse Bedingungen, unter denen eine Scheidung einseitig vollzogen werden kann, sowohl vom Mann als auch von der Frau, allerdings sind für solche nur schwer Beweise zu finden und die Entscheidung hängt von einem ausschließlich männlichen Rabbinatsgericht ab. Manche dieser Umstände gelten für Mann und Frau gleichermaßen, wie etwa die Legitimation zur Scheidung, wenn der Partner bzw. die Partnerin konvertiert. Andere wiederum gelten nur für Männer und sollen hier exemplarisch aufgezeigt werden. So ist eine Scheidung gerechtfertigt, wenn

- der Mann in der Öffentlichkeit durch das unsittliche Verhalten seiner Frau beschämt wird,
- sie ihn dazu verleitet, die Gesetze zu brechen, wie etwa die Verführung zum Beischlaf während ihrer Menstruation,
- die Frau nach zehn Ehejahren keine Kinder gebären konnte,
- die Frau seit einem Jahr den Beischlaf verweigert,
- sie Ehebruch begeht.

Nur für Frauen gilt indessen als Scheidungsgrund, wenn

- der Mann an einer psychischen Erkrankung leidet,
- die Frau ihren Mann als abstoßend empfindet und daher keinen Beischlaf mit ihm vollziehen kann,
- der Mann keine Kinder zeugen kann,

- der Mann den Beischlaf verweigert,
- der Mann seine Frau regelmäßig schlägt (vgl. Kaufman 1993: 190f.).

4.6.2.1. Aktuelle Problematik

Wie problematisch diese Scheidungspolitik für manche Frauen sein kann, belegen konkrete Schicksale, von denen auch immer wieder in den Medien berichtet wird. So leben manche Frauen bereits jahrzehntelang im Status der Aguna, obwohl sie sich von ihren Männern getrennt haben. Häufig wird die Frau von ihrem Ehemann und dem Beth Din dahingehend unter Druck gesetzt bzw. erpresst, dass sie auf gewisse Rechte, vor allem finanzielle, oder das Sorgerecht für die Kinder, verzichten soll, um im Gegenzug den Get zu erhalten. In Israel versucht der Staat auf zivilrechtlicher Ebene, die Frauen zu stärken, indem der Mann etwa Schadensersatzzahlungen leisten oder sogar Gefängnisstrafen abbüßen muss. Doch selbst wenn der Mann aufgrund dessen einer Scheidung zustimmt, würden orthodoxe Rabbiner diese Scheidung nicht anerkennen, da ein solches Vorgehen dem Diktat der Freiwilligkeit widerspricht (vgl. Weiss 2013: 121ff.). Um dieser Problematik auch von orthodoxer Seite zu begegnen, hat man vor allem in Israel begonnen, den Beth Dins, einer Gruppe von halachischen Gelehrten, Frauen, genannt *Toalot*, zur Seite zu stellen, die Einfluss auf die Rabbiner nehmen und die Position der Frauen stärken sollen (vgl. Abramowitz 2004). Daneben existieren andere Lösungsansätze, die sich aber bisher innerhalb der Orthodoxie nicht etablieren konnten. Eine mögliche Lösung wird bereits in der Mischna angedeutet, wenn in einer Geschichte angemerkt wird, dass ein Mann, bevor er in den Krieg zog, seiner Frau einen Scheidebrief zur Absicherung hinterließ. Eine andere Überlegung legt nahe, dass die Ketubba, der eheliche Vertrag, nur für eine gewisse Dauer Gültigkeit besitzt. Wird er nicht erneuert, kommt es automatisch zur Scheidung. In den konservativen Bewegungen der USA wird seit den 1950er-Jahren eine Klausel hinzugefügt, mit der das Paar die Autorität im Fall einer Scheidung dem Beth Din übergibt. In liberalen Strömungen hingegen wird die zivilrechtliche Scheidung ohne Vorbehalte akzeptiert. Bereits 1868 war somit die Abschaffung des Gesetzes der Aguna beschlossen (vgl. Bebe 2004: 30f.).

4.6.2.2. Die Situation in Wien

Oberrabbiner Eisenberg erörtert, dass es im Judentum als Ideal gilt, verheiratet zu bleiben. Eine Scheidung und Wiederverheiratung sind aber grundsätzlich für Mann und Frau gleichermaßen möglich. Da Scheidungsvorgänge sehr kompliziert sind, werden dazu üblicherweise Rabbiner, die ein Beth Din formieren, aus dem Ausland nach Wien geholt. Eisenberg bestätigt auch, dass es in Wien zu Problemen in den Scheidungsprozessen für Frauen kommt, ohne jedoch näher darauf einzugehen (vgl. Eisenberg 2014: 9). Für Rabbiner Hofmeister kommt dem Mann bei der Eheschließung und damit auch bei der Scheidung der aktive Part zu. Bei der Hochzeitszeremonie übergibt ausschließlich der Mann der Frau den Ring und bei der Scheidung übergibt er ihr den Get. Die Frau empfängt lediglich. Gleichzeitig betont er aber, dass auch für die Frau Handlungsmöglichkeiten bestehen (vgl. Hofmeister 2014: 18): *„Aber genauso wie bei der Eheschließung die Frau sich weigern kann, den Ring in Empfang zu nehmen, kann sich die Frau weigern, die Scheidung in Empfang zu nehmen“* (ebd.: 18). Ein Paar kann demgemäß weder verheiratet noch geschieden werden, wenn nicht beide Seiten zustimmen. Seit Rabbiner Hofmeister als Rabbiner tätig ist, hat er mindestens so viele Fälle von Frauen, die sich weigerten, den Get in Empfang zu nehmen, wie von Männern, die sich weigerten, ihn zu geben, erlebt. Trotzdem gesteht Rabbiner Hofmeister ein, dass die Frau dem Mann im Scheidungsrecht nicht gleichgestellt ist, weist jedoch darauf hin, dass dies nur auf gewisse Aspekte zutrifft, die normalerweise für die Praxis nicht von Relevanz sind. Ein Extremfall wäre, dass einer der Partner aufgrund eines Unglücks verschwindet und der Tod nicht festgestellt werden kann. In diesem Fall könnte die Frau im Gegensatz zum Mann nicht wieder heiraten und würde zur Aguna werden. In Bezug auf die Polygamie unterstreicht Rabbiner Hofmeister mit Vehemenz, dass der Mann zwar theoretisch aufgrund des Polygamiegesetzes der Thora wieder heiraten könnte, dies in der Praxis jedoch kaum durchführbar ist (vgl. ebd.:19): *„Der Mann kann vom Beth Din [...] eine Suspendierung bekommen, durch die Unterschrift von hundert Rabbinern. Es müssen hundert Rabbiner bereit sein, dem Mann zu erlauben, wieder zu heiraten“* (ebd.: 19). Als weiteres Beispiel für die Benachteiligung der Frau führt Rabbiner Hofmeister den Fall an, dass der Mann

wegen eines Unfalls oder einer Krankheit unzurechnungsfähig wird und er der Frau aufgrund dessen den Get nicht übergeben kann. Wird dahingegen die Frau aufgrund einer Erkrankung unselbstständig, muss der Mann sie zwar laut Thora weiterhin versorgen, kann aber unter gewissen Umständen wieder heiraten (vgl. ebd.: 19ff.). Auch Rabbiner Biderman kennt, wie Rabbiner Hofmeister, genauso viele Fälle, bei denen sich die Frau weigerte, in die Scheidung einzuwilligen, wie Fälle, bei denen Männer den Get verweigerten. Er erwähnt auch, dass es häufig zu Problemen bei Scheidungsfällen kommt, ohne dies aber auf die Frau zu spezifizieren. Rabbiner Biderman vertritt die Meinung, dass sich die Situation der Frau seit dem 11. Jahrhundert immens verbessert hat, und meint als Vertreter der haredischen Strömung interessanterweise, dass das Rabbinatsgericht selbstverständlich die Möglichkeit besitzt, den Mann zur Scheidung zu zwingen (vgl. Biderman 2014: 17f.). Im Gegensatz dazu meint Rabbiner Shamanov vom Sephardischen Zentrum, dass man weder Frau noch Mann zu einer Scheidung zwingen darf. *„Wenn sie zwanghaft den Get bekommt, ist es ein unkoscherer Get“* (Shamanov 2014: 13). Er betont in diesem Zusammenhang, dass der Get unbedingt kosher sein muss, damit die Frau nicht in den Status der Aguna fällt und ihre Kinder als Mamserim gelten. Da eine Scheidung einen äußerst schwierigen Vorgang darstellt, müssen dafür auch hier gut ausgebildete Rabbiner von London nach Wien geholt werden. Dies passiert seiner Aussage nach in Wien etwa einmal im Monat. Wenn das Beth Din, bestehend aus drei Rabbinern, in Wien tagt, werden alle anstehenden Scheidungsfälle dargebracht (vgl. ebd.: 12ff.). In der liberalen Gemeinde werden Scheidungsfälle über das liberale europäische Beth Din in London abgewickelt. Dazu müssen beide Partner ein Formular ausfüllen, das dann nach London geschickt wird. Dazu müssen sich die Partner nicht einmal begegnen. Gegen eine Gebühr wird der Get ausgestellt und die Rabbiner bestätigen vor Zeugen den Scheidungsbrief, was wohl den größten Unterschied zur Orthodoxie darstellt, wie Rabbiner Rothschild meint. Wenn der Mann unauffindbar ist oder sich weigert, der Scheidung zuzustimmen, versucht man dreimal, den Mann zu kontaktieren. Bleibt er unauffindbar oder stimmt er weiterhin nicht zu, kann das Beth Din einen Get ausstellen. Dabei streicht Rabbiner Rothschild heraus, dass dieses Verfahren ausschließlich in liberalen

und gewissen konservativen Gruppierungen akzeptiert wird (vgl. Rothschild 2014: 10).

4.6.3. Sexualität

Im Judentum ist Sexualität grundsätzlich positiv konnotiert, wenngleich sie allein innerhalb der Ehe legitimiert ist und zudem gewissen Richtlinien entsprechen sollte. Laut Talmud, Berachot 57b, sind drei Dinge ein Vorgeschmack auf die kommende Welt – die *Olam haba*: Shabbat, Sonnenlicht und Sex. Dabei soll die Sexualität durchaus beiden Partnern Vergnügen bereiten, wobei jedoch immer das Gebot der Fortpflanzung im Vordergrund stehen sollte (vgl. Guski o.J.). Die Verpflichtung, sich zu vermehren, geht auf Gen 1:28 zurück: „*Be fruitful and multiply*“. Die darauf basierende Fortpflanzungspflicht trifft theoretisch jedoch nur auf den Mann und nicht auf die Frau zu. Ein Mann darf daher nach rabbinischem Recht nicht alleine bleiben und muss eine Frau heiraten, die Kinder bekommen kann. Hier wird deutlich, dass die Frau, auch wenn diese Pflicht nicht direkt für sie gilt, ebenfalls davon betroffen ist. Hat eine Frau drei Fehlgeburten erlitten und ist ihre Fortpflanzungsfähigkeit somit infrage gestellt, wird dem Mann empfohlen, sich von ihr scheiden zu lassen. Gleichermaßen kann aber auch die Frau die Scheidung verlangen, wenn ihr Ehemann impotent ist. In diesem Fall muss ihr der Mann die Scheidung zugestehen. Die Pflicht zur Fortpflanzung gilt laut Talmud dann als erfüllt, wenn ein Sohn und eine Tochter geboren sind. Das erstrebenswerte Ideal der orthodoxen Anschauung lautet jedoch: je mehr Kinder, desto besser (vgl. Homolka 2009: 103f.). Oftmals wird das Onah-Gesetz aus der Ketubba, das der Frau ein Recht auf sexuelle Befriedigung zuspricht, als besonders positives Beispiel für die Stellung der Frau im Judentum angeführt (vgl. Feldman 1998: 60). Zudem hat die Frau das Recht, den Mann jederzeit zurückweisen, und der Mann ist dazu verpflichtet, sich dem Wunsch der Frau zu fügen. Auch hat der Mann freilich ein Anrecht auf seine Sexualität, darf dieses aber unter keinen Umständen mit Gewalt einfordern. Eine Verweigerung kann sich allerdings mindernd auf die Entschädigungssumme im Fall einer Scheidung auswirken (vgl. Guski o.J.). Aus rabbinischer Sicht schützt die Sexualität innerhalb der Ehe vor unsittlichen und unkontrollierbaren

sexuellen Fantasien und Handlungen. Da der unverheiratete Mann seinen Trieben vermeintlich ausgeliefert ist, benötigt er die Ehe, um sich zügeln zu können. Der ledigen Frau wird im Gegensatz dazu keine Triebverhaftung zugeschrieben. Vielmehr kommt bei der unverheirateten Frau die sexuelle Gefahr von außen und die Ehe bietet ihr demnach Schutz vor Übergriffen von Männern (vgl. Biale 1984: 65): „*The unmarried woman is less vulnerable to temptation since women are generally expected to be less likely to act on their sexual impulses, even if they are subject to temptation*“ (ebd.: 65). Die Sexualität innerhalb der Ehe erfährt wenige Einschränkungen, bis auf das absolute Verbot des Beischlafes mit einer Frau, die Nidda ist. Aufgrund des Fortpflanzungsgebots, das primär den Mann betrifft, soll zudem kein Samen „verschwendet“ werden, weswegen die Ejakulation des Mannes nicht außerhalb des weiblichen Körpers stattfinden sollte. Aufgrund dieser Vorschriften und Ansichten haben sich entsprechende Verhütungsmethoden durchgesetzt, wobei, so Oberrabbiner Eisenberg, die Pille aus rabbinischer Sicht die beste Möglichkeit zur Verhütung darstellt, da dadurch der Geschlechtsverkehr ohne physische Trennung, die etwa durch das Kondom auftreten würde, vollzogen werden kann, und somit dieses Gesetz nicht gebrochen wird. Er betont aber, dass es im Judentum grundsätzlich die Aufgabe jedes Ehepaars ist, Kinder auf die Welt zu bringen, und zwar, wie bereits oben erwähnt, mindestens eine Tochter und einen Sohn. Sollten jedoch triftige Gründe für ein Paar vorliegen, dann wird auch aus rabbinischer Sicht Verhütung legitimiert (vgl. Eisenberg 2014 8f.). Zu diesen zählen laut Rabbiner Hofmeister:

[...] wenn eine Frau aus gesundheitlichen Gründen eine weitere Schwangerschaft von ärztlicher Seite her abgeraten bekommt, wenn aus logistischen Gründen, aus finanziellen Gründen noch ein weiteres Kind, wenn es schon mehrere Kinder im Haus gibt, ein Problem wäre, wenn der Hausfrieden darunter leiden könnte, [...] wenn es triftige Gründe gibt, dann ist angebracht, dass das Paar mit dem Rabbiner des Vertrauens spricht. (Hofmeister 2014: 15)

4.6.4. Gewalt

Nach jüdischem Gesetz wird Vergewaltigung, auch innerhalb der Ehe, als Verbrechen verurteilt. Schon in biblischen Zeiten wurde eine Vergewaltigung mit harten Strafen geahndet. Vergewaltigte ein Mann eine verlobte Frau, wurde er sogar mit dem Tod bestraft. Bei einer unverheirateten Frau musste er sie heiraten und dem Vater, der als ihr Besitzer galt, einen Schadensersatz bezahlen. Die Gefühle der Frau wurden dabei völlig außer Acht gelassen. Demnach wird das erste Verbrechen, ein Vergehen gegen das Verbot des Ehebruchs, härter gerichtet als die Vergewaltigung selbst. Zudem steht nicht die verletzte Frau im Fokus der Gesetzgebung, sondern der Verlobte bzw. der Vater der Tochter (vgl. Zlotnick 2002: 35ff.). Im Talmud werden später auch die psychischen und physischen Dimensionen für das Opfer mitberücksichtigt und es wurde auch die Eheschließungspflicht zwischen Täter und Opfer aufgehoben. Die Frau kann nun selbst bestimmen, ob sie den Mann heiraten will oder nicht. Wenn sie einer Heirat nicht zustimmt, muss der Mann eine Geldstrafe bezahlen. Die Frau erfährt durch die talmudische Auslegung eine bemerkenswerte Besserstellung, zumal ausdrücklich vermerkt ist, dass jegliche Zurückweisung der Frau zu akzeptieren ist. Ansonsten handelt es sich um eine Vergewaltigung, auch innerhalb der Ehe (vgl. Bebe 2004: 405ff.). Rabbiner Biderman unterstreicht, dass im Talmud sehr scharfe Aussagen gegen die Vergewaltigung zu finden sind und Vergewaltigung mit Mord verglichen wird: *„[...] und wenn er sie vergewaltigt hat, gilt er als jemand, der eine Seele umgebracht hat“* (Biderman 2014: 20). Überdies gilt laut Rabbiner Biderman ein generelles Gewaltverbot gemäß Halacha – sowohl für den Mann als auch für die Frau. Zudem wird jegliche Form von Gewalt, auch emotionale und verbale Gewalt, strengstens verurteilt (vgl. Biderman 2014: 20). Rabbiner Shamanov gesteht indessen, dass das Thema Gewalt innerhalb der Familien der sephardischen Gemeinde bedauerlicherweise sehr präsent, und diese auch häufig ein Grund für die von ihm angebotene Eheberatung ist. Bei solchen Fällen ist es sein Ziel, die Männer von rabbinischer Seite her gut zu beeinflussen. Hinzu kommt, dass sie als Rabbiner absolut gegen jegliche Gewalt sind, aber leider noch viel Arbeit bezüglich dieser Thematik notwendig ist. Shamanov erwähnt auch, dass die Rabbiner in solchen Fällen mit Esra,

einer psychosozialen Einrichtung für die jüdische Bevölkerung Wiens, zusammenarbeiten (vgl. Shamanov 2014: 12). Die Wiener Kultusgemeinde startete 2010 gemeinsam mit Esra die Kampagne „Shalom Bait – Leben ohne Gewalt in der Familie“, um besser aufzuklären und den betroffenen Frauen ein gutes Netzwerk anzubieten – so die Vorsitzende der Frauenmission der Israelitischen Kultusgemeinde und Leiterin der sozialen Arbeit bei Esra. Gewalt zeigt sich auch in sehr religiösen jüdischen Familien, doch die Frauen zögern meistens mehr als Frauen aus anderen Milieus, darüber zu sprechen, da sie das nach außen heile Bild der Familie bewahren wollen (vgl. Weiss 2010). Bereits im Mittelalter wurde von rabbinischer Seite vehement gegen Gewalt gegenüber Ehefrauen vorgegangen: „*While wife-beating is not dealt with in the Talmud, possibly because it is subsumed under the general assault laws, later rabbis fought it tooth-and-nail, especially in the Middle Ages in Europe*“ (Cantor 1995: 129). Im 19. und 20. Jahrhundert finden sich in den rabbinischen Schriften sehr radikale Vorschläge, was mit Männern passieren soll, die ihre Frauen schlagen. Diese reichen vom Ausstoß des Mannes aus der Gemeinde bis hin zum Abhacken der Hände. Zugleich deutet diese radikale Vorgehensweise darauf hin, dass Gewalt in den Lebenswelten der Familien omnipräsent war. Neben den zahlreichen rabbinischen Ausführungen zum Schutz der Frau, gibt es jedoch auch einige, die Gewalt legitimieren. Rabbi Mosche ben Maimon schrieb, dass Ehefrauen, die sich weigern, ihren häuslichen Pflichten nachzukommen, geschlagen werden sollten, bis sie diese erfüllen (vgl. ebd.: 130). So wird zwar von allen Rabbinern das Schlagen von „guten“ Frauen, also Frauen, die ihre familiären und ehelichen Pflichten erfüllen, abgelehnt, doch von manchen Rabbinern wird den Männern eine gewisse Berechtigung zugesprochen, ihre Frauen zu schlagen, wenn gewisse Umstände gegeben sind: „*The attitude of rabbinic sources toward 'bad wives' is ambivalent, and wifebeating is occasionally sanctioned if it is for the purpose of chastisement or education*“ (Graetz 1998: 93f.). Die Auseinandersetzung mit diesen unterschiedlichen Themenbereichen verdeutlicht die ambivalente Haltung der rabbinischen Schriften gegenüber der rechtlichen Stellung der Frau. Einerseits haben Frauen im Laufe der talmudischen Zeit immer mehr Rechte bekommen, gerade in Bezug auf ihren Schutz vor gewaltsamen Vergehen. Auch wenn sich Rabbiner auf der Suche nach einer halachischen

Gewaltlegitimierung auf gewisse Stellen berufen könnten, wendet sich ein Großteil der heutigen Rabbiner gegen diese Argumentation. In besonderem Maß positioniert sich die Israelitische Kultusgemeinde Wien gegen Gewalt. Dies belegen diverse Initiativen sowie die Aussagen der befragten Rabbiner. Ein solches Engagement lässt jedoch auf die Präsenz der Problematik in der Gemeinde schließen. Andererseits wird Frauen eine äußerst passive Rolle zugeschrieben, die sich bis heute insbesondere im Scheidungsrecht manifestiert. Obwohl innerhalb der Orthodoxie teilweise versucht wird, ihre Position diesbezüglich zu stärken, ist die Frau letztendlich vom guten Willen und dem Bemühen der männlichen Rechtsgelehrten abhängig. Die orthodoxen Rabbiner der Wiener Gemeinde räumen zwar ein, dass die Frau im Scheidungsrecht eine gewisse Benachteiligung erfährt, gleichzeitig wird aber eindringlich darauf verwiesen, dass sie ebenfalls eine aktive Rolle einnehmen kann, indem sie den Get verwehrt. Zu dieser Thematik konnte allerdings keine weiterführende Literatur oder mediale Aufarbeitung ausfindig gemacht werden.

4.7. Die religiöse Sphäre der Frauen

Die Befreiung der Frauen von den zeitgebundenen Mitzvot betrifft vor allem die Bereiche des öffentlichen rituellen Lebens. Die Orthodoxie sieht diese Befreiung als Schutz für die Frau, damit sie sich dem häuslichen Bereich uneingeschränkt widmen kann, jedoch hat eben diese Entlastung zur Zurückdrängung bis hin zum totalen Ausschluss der Frau aus der religiösen Bildung und dem synagogalen Bereich geführt. Das zeitgebundene Gebet, die Thoralesung und das Thorastudium wurden zur männlichen Domäne, in der die Frau maximal eine passive Rolle innerhalb der Orthodoxie einnimmt (vgl. Biale 1984: 17f.). Außerdem trug die Verbindung von der Vorstellung der Unreinheit und der Menstruation der Frau zur Ausklammerung der Frau von der rituellen Teilhabe bei (vgl. Kunstenaar 1989: 68f.). So kann etwa ein Gottesdienst mit der zentralen Thoralesung erst dann stattfinden, wenn zehn Männer – ein *Minjan* – anwesend sind. Die Anzahl der anwesenden Frauen ist dabei irrelevant. Darüber hinaus müssen sich die Frauen in einem eigenen separierten Teil der Synagoge abseits des rituellen Geschehens aufhalten.

Indessen treten zahlreiche feministische Gruppierungen dafür ein, ihren eigenen aktiven religiösen Bereich zu gestalten. Nicht nur innerhalb der liberalen Bewegung lässt sich das Bestreben nach einer weiblichen Sphäre beobachten, auch innerhalb der Orthodoxie bilden sich immer mehr Frauengebetsgruppen und Initiativen für eine aktivere rituelle Teilnahme (vgl. Israel-Cohen 2012: 49f.).

4.7.1. Die synagogale Trennung

Für die rabbinische Begründung der Trennung von Männern und Frauen in der Synagoge – der *Mechitza* – werden unterschiedliche Quellen genannt. Eine geht auf die biblische Erzählung zurück, dass die Männer und Frauen während dem Empfang der Zehn Gebote am Sinai getrennt voneinander standen. Der Talmud berichtet von einem sogenannten Wasserfest, im Zuge dessen sich die Frauen in einem eigenen Frauenhof innerhalb des Jerusalemer Tempels aufhielten. Später wurde dieser um einen Balkon erweitert, damit die Frauen die Männer beim Wasserfest beobachten konnten. Die Trennung wurde damit begründet, dass es während dem Fest zu zügellosem und unsittlichem Verhalten kam (vgl. Kunstenaar 1989: 69f.). Im Mittelalter wurde die Frauenempore in Europa als *Weiberschul* bezeichnet. Diese wurde durch einen Vorhang oder eine Wand vom Gottesdienstbereich abgetrennt. In manchen Synagogen gab es schon eigene Balkone für Frauen. Ansonsten wurden die Frauen im hinteren Bereich der Synagoge platziert (vgl. Keil 2009: 42f.). Auch heutzutage wird die Abtrennung in den orthodoxen Synagogen unterschiedlich gehandhabt. Manche haben Balkone, andere wiederum haben eine Frauenempore im hinteren Bereich. In einigen Synagogen ist zusätzlich noch eine Wand eingebaut, damit die Männer keinen Blick auf die Frauen werfen können. Je nach orthodoxer Ausrichtung werden die Bereiche unterschiedlich streng abgetrennt. In liberalen Gemeinden ist dagegen gar keine Trennung vorhanden (vgl. Kunstenaar 1989: 69f.). Als Grund für die Trennung werden oft Kontemplation und Züchtigung genannt, denn der Mann soll nicht von der Frau, die ihn sexuell erregen könnte, vom Gebet und dem Thorastudium abgelenkt werden. In der Thora wird der Begriff *Erwa* für Genitalien verwendet. Beim Anblick der Erwa soll die Thora nicht gelesen werden. Im Talmud wurde die

Bedeutung des Begriffs jedoch erweitert (vgl. Krohn 2007: 23ff.). Hierzu meinte zum Beispiel Rabbiner Schesschet: *„Wer auch nur den kleinen Finger eines fremden Weibes lüstern anschaut, ist ebenso sündhaft als wenn er ihre geheimste Stellen anschauen würde“* (ebd.: 34). Der Sichtschutz soll demnach den Mann vor seinen etwaigen Gelüsten schützen. Interessanterweise wird dieser Schutz nur für Männer als erforderlich erachtet, denn die Frau kann den männlichen Bereich problemlos einsehen. Die Begründung dafür liegt womöglich darin, dass die Konzentration der Frau für den Gottesdienst nicht so wichtig ist (vgl. ebd: 33f.).

4.7.2. Der synagogale Gottesdienst

Frauen ist es nach der jüdischen Tradition nicht erlaubt, die Thoralesung, die *Aliyyot*, die im Zentrum des jüdischen Gottesdiensts steht, zu vollziehen, auch wenn sich in den Schriften kein konkretes Verbot dahingehend finden lässt. Aus früheren geschichtlichen Perioden existieren Belege, dass Frauen sehr wohl aus der Thora vorgelesen haben. Mit der Zeit hat sich aufgrund nicht ganz geklärter Gründe jedoch die orthodoxe rabbinische Meinung durchgesetzt, dass die Frau ausgeschlossen wird (vgl. Berkovits 1990: 74ff.). Die Tradition beruft sich dabei auf die äußerst widersprüchliche Aussage aus Megillah 23a, die allerdings impliziert, dass eine Frau prinzipiell aufgerufen werden könnte: *„Our rabbis taught: All may be numbered among the seven [who are called to the Torah on Shabbat], even a minor and even a woman, but the Sages said: a woman is not to read from the Torah on account of kevod ha-tsiibur“* (Sperber 2002: 3) *„kevod ha-tsiibur“* könnte als Gemeindewürde oder Achtung übersetzt werden. Zudem wird oftmals erklärt, dass die Frau aufgrund ihrer Periode und der damit verbundenen rituellen Unreinheit nicht aus der Thora lesen darf, denn in der Gemara steht geschrieben, dass die Worte der Thora nicht in Unreinheit wiedergegeben werden dürfen. Unzählige bekannte Rabbiner wie Moshe ben Maimon bringen indessen unmissverständlich zum Ausdruck, dass die Frau auch während ihrer Menstruation die Thora lesen kann, denn die Worte der Thora können niemals in den Status der Unreinheit verfallen (vgl. Sperber 2002: 4ff.). Eine weitere Begründung des Verbots war, dass die Frau die hebräische Schrift nicht lesen und deshalb auch nicht zur Thoralesung

aufgerufen werden konnte, wobei diese Begründung heutzutage keine Legitimation mehr hat, da für die Thoralesung ein Vorleser engagiert wird, der stellvertretend für die aufgerufenen Männer liest. In der Praxis herrscht aber die Meinung, dass man durch den Aufruf der Frau zur Aliyyot die Männer der Gemeinde diskreditieren würde (vgl. Bebe 2004: 379ff.). Als weitere Diskriminierung der Frau wird auch die Tatsache hervorgehoben, dass die Frau nicht zum Minjan zählt. Für den Minjan müssen mindestens zehn Männer, die bereits ihre Bar Mizwa hatten, anwesend sein. Erst dann darf aus der Thora gelesen und andere Gebetsabläufe dürfen durchgeführt werden. Da die Frau nicht dazu verpflichtet ist, an den öffentlichen Gottesdiensten teilzunehmen, wird sie auch nicht zum Minjan gezählt. Ferner dürfen Frauen aufgrund der Sittlichkeitsvorschriften nicht im Chor des Gottesdiensts singen, da die Stimme der Frau als erotisch gilt und den Mann sexuell erregen könnte (vgl. Aiken 2008: 97f.).

4.7.3. Weibliche Bereiche

Durch den Wunsch nach einer aktiveren Rolle der Frauen innerhalb der Orthodoxie haben sich seit den 1970er-Jahren einige Frauen-Minjan und Frauengebetsgruppen formiert, in denen die Frauen unter sich aus der Thora lesen können, wenn keine Männer anwesend sind. Der Grund für den Ausschluss der Frauen-Minjan vom öffentlichen Gottesdienst liegt demnach in den nicht vorhandenen Gegebenheiten der Geschlechtertrennung in den Synagogen (vgl. Reihn 2014: 162ff.). Da die Frauen lange Zeit keinen Zugang zu religiöser Bildung hatten und somit auch nicht die hebräische Schrift lesen konnten, kamen in der Vergangenheit eigene Gebetsbücher für Frauen in jiddischer Sprache auf, die große Popularität unter den jüdischen Frauen erlangten. Dazu wurden Inhalte verfasst, die sich im Speziellen auf die weiblichen Mitzvot bezogen. Im 19. Jahrhundert gab es auch Frauen, die im eigenen Frauenbereich der Synagoge als Vorbeterinnen fungierten. Diese Frauen wurden *Firzorgerin* genannt und waren mit der jüdischen Liturgie sehr vertraut. Daraus lässt sich schließen, dass sie Zugang zur jüdischen Bildung hatten. Wenn sie auch vom männlichen Bereich abgetrennt waren, hatten sie dennoch eine religiöse Rolle inne (vgl. Goldberg 2005: 97ff.). In der modernen

Zeit versuchen viele Frauen gezielt, sowohl in liberalen als auch in orthodoxen Gruppierungen, weibliche Rituale zu schaffen oder wiederzubeleben, wie etwa die Feier von *Rosch Chodesch*, dem Neumondtag, die in den letzten Jahrzehnten von vielen Frauen wiederentdeckt wurde. Laut jüdischer Tradition wurden die Frauen mit dem Rosch Chodesch belohnt, weil sie sich geweigert hatten, Aaron Schmuck für das Goldene Kalb zu geben. In vielen Gemeinden wurden Rosch-Chodesch-Gruppen gegründet, um diesen Feiertag gemeinsam zu feiern und auch neue Rituale sowie eine Liturgie zu entwickeln und miteinander zu lernen. Der thematische Schwerpunkt liegt dabei sehr oft auf biblischen Frauengestalten, die von der Tradition her mit diesem Monat in Verbindung stehen, wie Ester oder Ruth (vgl. Plaskow 1990: 85ff.). Allgemein kann gesagt werden, dass sich die aktive Teilnahme der Frau am Gottesdienst auch aus rabbinischer Sicht im Laufe der Zeit verstärkt hat. Waren die Frauen in talmudischer Zeit noch weitgehend ausgeschlossen, hat sich ab dem Mittelalter vor allem unter den aschkenasischen Juden die Situation verbessert. Zum Beispiel durften Frauen einen Segensspruch bei jedem Ritual, von dem sie befreit waren, sprechen. Ebenso haben im Lauf der Geschichte immer mehr Rabbiner die Meinung vertreten, dass auch Frauen idealerweise dreimal am Tag beten sollten, auch wenn sie halachisch gesehen nur einmal am Tag dazu verpflichtet wären, und dass sie zumindest an den Gottesdiensten der hohen Feiertage teilnehmen sollten (vgl. Hauptman 2009: 73f.). Aktuell haben sich innerhalb des Judentums viele neue weibliche Rituale, Symboliken und Liturgien entwickelt: *„In most Conservative, Reform, and Reconstructionist congregations, the name of Sarah, Rebecca, Rachel, Leah have been incorporated into the central Amidah prayer along with the names of Abraham, Isaac, and Jacob“* (Barack Fishman 2009: 188). Einige Familien stellen außerdem zu *Pessach* neben den mit Wasser gefüllten Becher für den Propheten Elijah auch einen Becher für die Prophetin Miriam als weibliches Pendant hin (vgl. ebd.: 187f.).

4.7.4. Die Situation in Wien

Oberrabbiner Eisenberg meint, dass die Frau auch zum Gottesdienst kommen sollte, wenn sie die Zeit und die Möglichkeit dafür hat. Zu Shabbat sei es im Wiener Stadttempel üblich, dass Frauen den Gottesdienst besuchen: *„Viele religiöse Frauen, auch weniger religiöse, kommen jeden Sabbat. Der tägliche Gottesdienst ist ein bisschen schwierig, wegen der Kindererziehung“* (Eisenberg 2014: 3). Hinsichtlich der Frage nach der Anzahl der am Gottesdienst teilnehmenden Frauen antwortete Rabbiner Eisenberg, dass etwa zwei Drittel Männer und ein Drittel Frauen anwesend sind. Generell wird der Gottesdienst im Stadttempel von den Frauen rege besucht. Der Stadttempel ist eine traditionelle Synagoge, in der Männer und Frauen beim Beten mehr oder weniger streng voneinander getrennt sind. Für die Frauen ist ein anderes Stockwerk vorgesehen – die sogenannte Empore. Männer und Frauen können sich aber sehen. In sehr orthodoxen Gemeinden können die Männer die Frauen, wie bereits erwähnt, nicht sehen: *„Und die nicht strenge Version ist, dass die Frauen zumindest von Weitem sichtbar sind. Während [...] in sehr orthodoxen Gemeinden wird dafür gesorgt, dass die Männer die Frauen gar nicht sehen können“* (ebd.: 4). Gemeinderabbiner Hofmeister empfindet die Geschlechtertrennung im Wiener Stadttempel nicht als Diskriminierung der Frau und meint, dass die Frauen in der Hauptsynagoge von der Etage sogar eine bessere Sicht als die Männer haben. Er räumt jedoch ein, dass in manchen Synagogen eine Benachteiligung der Frau aufgrund der Trennung gegeben sei. In einigen Gebetshäusern bekommen die Frauen durch die Trennung kaum etwas vom Gottesdienst mit. Abgesehen davon erwähnt er, dass es auch in Wien durchaus Bestrebungen von jüngeren Frauen gibt, sich aktiver an gewissen gottesdienstlichen Elementen zu beteiligen. Für diese aktivere Teilnahme bietet die jüdische Tradition gewisse Spielräume und es besteht vor allem die Möglichkeit, Shiurim und Vorträge abzuhalten. Eine aktive Beteiligung am Gottesdienst selbst ist aber schwierig, weil das die Tradition einfach nicht vorsieht (vgl. Hofmeister 2014: 7). Im Sephardischen Zentrum besteht laut Rabbiner Shamanov ebenfalls eine räumliche Trennung zwischen Männern und Frauen beim Gottesdienst. Allerdings finden täglich Frauen-Shiurim statt, die von den Frauen dankbar angenommen werden. Ein paar Frauen haben vor

einigen Jahren damit begonnen und inzwischen nehmen zwanzig bis dreißig Frauen regelmäßig daran teil. Die Inhalte dieser Gebetsgruppen widmen sich in erster Linie den traditionellen Aufgabenbereichen der Frau (vgl. Shamanov 2014: 2f.): „[...] zum Beispiel die Gebote der Frauen, die sie einhalten sollen, [...] wie man richtig die Kinder erzieht und über Shalom Bayit, wie man zu Hause mit dem Mann umgehen soll“ (ebd.: 2). In allen Synagogen der Chabad ist die Geschlechtertrennung implementiert, wobei meistens keine eigene Frauenempore, sondern eine räumliche Trennung im Erdgeschoß vorhanden ist. Als Begründung für die Trennung gibt Rabbiner Biderman an, dass sich die Männer dadurch besser auf das Gebet konzentrieren können. Auch an ihn wenden sich Frauen mit Anfragen hinsichtlich einer aktiveren rituellen Teilnahme. Vor allem möchten sie Frauen-*Hakafot* gestalten. Dabei handelt es sich um einen Tanz mit den Thorarollen beim *Simchat-Thora*-Fest, der bisher nur von den Männern getanzt wurde, da ein gemeinsamer Tanz aufgrund der Sittlichkeitsvorschriften verboten ist. Grundsätzlich ist die Umsetzung dieses Ansuchens für Rabbiner Biderman denkbar (vgl. Biderman 2014: 11f.). In der liberalen Gemeinde Wien ist das Verhältnis von Männern und Frauen laut Rabbiner Rothschild ausgeglichen. Bei *Or Chadash* besteht keine Geschlechtertrennung und es ist den Frauen darüber hinaus erlaubt, jegliche Funktion im Gottesdienst auszuüben, da dort keine Unterschiede zwischen Mann und Frau bestehen. Somit fungieren auch Frauen regelmäßig als Vorbeterinnen im Gottesdienst (vgl. Rothschild 2014: 2).

Innerhalb der Orthodoxie besteht zusammenfassend in allen Synagogen eine Geschlechtertrennung, die jeweils unterschiedlich umgesetzt wird. Der Wunsch der Frauen in der jüdischen Gemeinde Wien nach einer intensiveren rituellen Teilhabe wird von allen Rabbinern bestätigt, wobei gewisse Formen der aktiveren Beteiligung auch hier möglich sind, wie etwa das Abhalten von Gebetsgruppen oder die Teilnahme an diversen Festlichkeiten. Die Teilhabe von Frauen am synagogalen Gottesdienst wird, im Gegensatz zu der liberalen Gemeinde, die eine vollkommene Gleichstellung praktiziert, hingegen gänzlich ausgeschlossen.

4.7.5. Übergangsrituale

Im Judentum werden männliche Passageriten in besonders ausgeprägter Form im öffentlichen und privaten Raum zelebriert, während die Frauen lange Zeit unbeachtet blieben oder von Riten dieser Art vollkommen ausgeklammert wurden. Im Laufe der letzten Jahrzehnte wurden aber immer mehr Stimmen für die Anerkennung weiblicher Zeremonien laut, wodurch Veränderungen, auch innerhalb der Orthodoxie, bemerkbar sind.

4.7.5.1. Die Geburt eines Mädchens

Acht Tage nach der Geburt eines Buben wird die *Brit Mila*, die Beschneidung, als Zeichen des Bundes mit Gott nach Genesis 17:10 vorgenommen. Die Beschneidung ist als einer der wichtigsten Bestandteile der jüdischen Identität anzusehen und wird zumeist mit einem großen Zeremoniell in Anwesenheit vieler Gemeindemitglieder durchgeführt. Zumal die Brit Mila des Sohnes eines der zentralen Rituale im Judentum darstellt und den symbolischen Eintritt in die jüdische Gemeinde markiert, stellt sich die Frage, ob bzw. inwiefern ein Ritus nach der Geburt einer Tochter veranstaltet wird. Seit jeher wurde die Beschneidung von Mädchen im Judentum strikt abgelehnt. Allerdings hat sich auch kein anderer einheitlicher Ritus anlässlich der Geburt eines Mädchens durchgesetzt. Vielmehr haben sich mit der Zeit und je nach religiöser Gruppierung unterschiedliche Abläufe entwickelt. Insbesondere die feministischen Gruppierungen in den Vereinigten Staaten haben einen gewichtigeren Ritus zur Feier der Geburt einer Tochter eingefordert und so entwickelte sich etwa in manchen liberalen Gruppierungen der Brauch, an Rosch Chodesch ein Fest für die neugeborene Tochter zu geben. Zudem werden oftmals Gebete oder Psalmen vorgetragen, die in Verbindung mit den vier Erzmüttern oder anderen biblischen Frauengestalten stehen (vgl. Millen 2004: 70ff.). In der Orthodoxie hat sich indes größtenteils das Ritual der Namensgebung des neugeborenen Mädchens in der Synagoge sowie ein anschließendes gemeinsames Mahl in der Gemeinde etabliert. Dabei wird der Vater zum ersten Shabbat nach der Geburt zur Thoralesung aufgerufen und der

Name des Mädchens verkündet (vgl. Leifer/Leifer 1976: 21ff.). Was die jüdische Gemeinde in Wien betrifft, erklärt Oberrabbiner Eisenberg, dass es als Gegenstück zur Brit Mila des Buben die Namensgebung des Mädchens gibt. Zu diesem Anlass wird der Vater zur Thoralesung im Stadttempel aufgerufen und der Name des neugeborenen Mädchens wird vor der Gemeinde verkündet (vgl. Eisenberg 2014: 4). Bei Chabad ist es üblich, einen *Kiddusch*, d. h. einen Segensspruch, zu sprechen und zu Shabbat zu einem anschließenden Essen einzuladen. Rabbiner Biderman betont, dass eine Feier üblich ist, jedoch keine Zeremonie stattfindet (vgl. Biderman 2014: 17). Auch in der Sefhardischen Gemeinde wird ein Fest veranstaltet, das laut Rabbiner Shamanov eine Art Dankfest mit einem Mahl ist. Im synagogalen Bereich spricht der Vater an Shabbat einen Segensspruch aus und anschließend wird der Name des Mädchens verkündet (vgl. Shamanov 2014: 6f.). In der liberalen Gemeinde Wien wird zunächst von der Mutter ein Dankesgebet gesprochen, in dem sie Gott für die Geburt ihrer Tochter dankt. Der Inhalt dieses Gebets ist für Mädchen und Jungen gleich, lediglich die Grammatik wird an das jeweilige Geschlecht angepasst. Das Mädchen soll Freude für Israel bringen, Erfolg haben und heiraten. Danach erfolgt die Verkündigung des Namens. Rabbiner Rothschild weist allerdings darauf hin, dass in Wien kaum der Wunsch nach Ritualen bei der Geburt eines Kindes besteht. Er selbst habe ein solches Ritual schon seit Jahren nicht mehr miterlebt. In anderen liberalen Gemeinden werden nach der Geburt eines Kindes auch größere Rituale praktiziert, die zumeist aus den Vereinigten Staaten übernommen wurden (vgl. Rothschild 2014: 5f.). In den orthodoxen Gemeinden Wiens gibt es damit keinen einheitlichen zeremoniellen Verlauf bei der Geburt eines Mädchens. Ähnlich ist allerdings in allen Gemeinden, dass dem Vater eine Ehrerbietung zugesprochen wird, indem er zur Thoralesung aufgerufen wird, und dass danach der Name verkündet wird. Auch ein Fest zur Feier der Geburt wird in allen Gemeinden veranstaltet. Lediglich in der liberalen Gemeinde wird die Mutter des neugeborenen Kindes in einen öffentlichen rituellen Akt mit eingebunden.

4.7.5.2. Bat Mizwa

Zwölfjährige Mädchen werden im Judentum zu sogenannten *Bat Mizwas*, das bedeutet übersetzt Tochter der Gebote, und dreizehnjährige Buben werden zu *Bar Mizwas*, das wiederum Sohn der Gebote heißt. Dazu werden spezielle Rituale beziehungsweise Feiern veranstaltet. Ab diesem Zeitpunkt gelten sie als religionspflichtige Gemeindemitglieder und müssen von nun an die Mitzvot, die religiösen Pflichten, einhalten. Im Gegensatz zu der Bar Mizwa kennt das orthodoxe Judentum für die Mädchen nur wenige vergleichbare synagogale Rituale. Immerhin war es schon ab dem 19. Jahrhundert üblich, Bat-Mizwa-Feiern in Form eines gemeinsamen Mahls in der jeweiligen Gemeinde zu veranstalten (vgl. Golinkin 2011: 50f.). Seit dem 20. Jahrhundert werden insbesondere in Israel und in den USA Bestrebungen, auch innerhalb der Orthodoxie, bemerkbar, eigene Bat-Mizwa-Rituale zu kreieren. Die Mädchen sind zwar noch weit entfernt von einer gleichwertigen Behandlung, jedoch rückt der Wunsch nach einem eigenen Ritual zunehmend in das Bewusstsein der orthodoxen Rabbiner (vgl. Rhein 2014: 184f.): *„Von dieser Entwicklung zeugt auch eine veränderte Haltung von Poskim: Innerhalb weniger Jahrzehnte hat sich die Meinung religiöser Autoritäten zu einem festlichen Würdigen des Beginns der religiösen Mündigkeit zwölfjähriger Mädchen von ‚unbedeutend‘ zu ‚wünschenswert und empfehlenswert‘ gewandelt“* (ebd.: 185). Gleich wie bei der Geburt einer Tochter sind auch bei der Bat-Mizwa-Zeremonie unterschiedliche Bräuche aufgekommen, die von einer Zeremonie außerhalb der Synagogenräume bis hin zu individuellen Feierlichkeiten mit Teilnahme am Gottesdienst entsprechend der Bar Mizwa reichen, wie es in den liberalen Gemeinden praktiziert wird (vgl. Koller-Fox 1976: 31ff.). Auch in der jüdischen Gemeinde Wiens können unterschiedliche Herangehensweisen ausgemacht werden. Im Wiener Stadttempel werden seit einigen Jahren auch Bat Mizwas veranstaltet. Im Gegensatz zu den Reformgemeinden darf das Mädchen bei diesen jedoch nicht zur Thoralesung aufgerufen werden. Laut Rabbiner Eisenberg werden diese Feiern, die seit drei bis vier Jahren durchgeführt werden, von den Gemeindemitgliedern gerne und regelmäßig nachgefragt. Die Bat Mizwas finden am Ende des Freitagabendgottesdiensts statt. Indem die Mädchen davor die Kerzen anzünden, erfüllen sie zum ersten Mal als

religionsmündige Frauen eine der drei klassischen weiblichen Mitzvot. Sie tragen sodann in der Synagoge eine *Parascha*, eine Predigt zum Thorawochenabschnitt, sowie ein Gebet vor. Danach bekommen sie ein *Siddur*, ein Gebetsbuch, geschenkt und erhalten einen Segen vom Rabbiner. Wie bei der Bar Mizwa bewerfen die Anwesenden die Mädchen anschließend mit Süßigkeiten (vgl. Eisenberg 2014: 4). *„Das war meine Idee, am Freitagabend zu machen, damit niemand zur Thora aufgerufen wird – nicht nur das Mädchen nicht, sondern auch nicht der Vater, der Bruder, der Onkel und auch das Kerzenzünden ist ein sehr weiblicher Teil des Judentums ist, wodurch das Mädchen Anerkennung bekommt“* (ebd.). Laut Rabbiner Hofmeister gibt es im westeuropäischen Judentum und auch innerhalb der Orthodoxie schon seit Langem Bat-Mizwa-Feiern. Diese sind aber eine reine Feierlichkeit ohne den zeremoniellen Akt in der Synagoge. Die Feier kann am Shabbat selbst stattfinden, an dem Familie und Freunde zu einer Festtagsmahlzeit eingeladen werden. Mädchen werden nicht zur Thoralesung aufgerufen, da dies eine Verpflichtung des Mannes ist, von der Frauen entbunden sind, und die sie im Gegensatz zu vielen anderen Mitzvot nicht freiwillig erfüllen dürfen. Um den Mädchen dennoch nicht das Gefühl zu geben, dass sie vom gottesdienstlichen Bereich ausgeschlossen sind, haben insbesondere viele modern-orthodoxe Synagogen auch einen synagogalen Ritus eingeführt, bei dem das Mädchen das erste Mal die Kerzen in der Synagoge anzündet. In streng religiösen Familien zündet das Mädchen die Kerzen zu Hause an (vgl. Hofmeister 2014: 11f.). Rabbiner Biderman bemerkt, dass die Bat-Mizwa-Feiern besonders innerhalb der Chabad-Bewegung wiederbelebt wurden und heute selbstverständlich sind, nachdem sie vormals in chassidischen Gruppierungen kaum praktiziert wurden. Mit diesen Feiern soll dem Mädchen vermittelt werden, dass sie nun eine religiöse Verantwortung trägt. Es werden auch religiöse Textstellen vorbereitet, die bei der Feierlichkeit vorgetragen werden können. Die Feiern werden je nach Familie individuell gestaltet, manchmal in Verbindung mit Ausflügen. Allerdings findet kein zeremonieller Akt während des Gottesdiensts statt (vgl. Biderman 2014: 16f.). In der Sephardischen Gemeinde sind ebenfalls große Bat-Mizwa-Feiern mit einem üppigen Festmahl üblich. Auch hier finden die Feiern ausschließlich im individuellen privaten Bereich statt und nicht im Rahmen eines öffentlichen synagogalen Ritus (vgl. Shamanov

2014: 7). Ausschließlich in der liberalen Gemeinde findet zur Bat Mizwa ein synagogaler Ritus statt, der exakt jenem der Buben zur Bar Mizwa entspricht. Hier werden auch die Mädchen zur Thoralesung aufgerufen. Danach findet ein gemeinsamer *Kiddusch* mit einem Essen in der Gemeinde statt. Im Bat-Mizwa-Vorbereitungskurs werden keine genderspezifischen Inhalte vermittelt. Der Unterricht findet mit Buben und Mädchen gemeinsam statt und es werden allgemeine Themen, wie der gottesdienstliche Ablauf zu Shabbat besprochen (vgl. Rothschild 2014: 2ff.). Die Bat Mizwa wird in den orthodoxen Ausrichtungen Wiens als Feier im privaten Umfeld zelebriert. Im Wiener Stadttempel, der als orthodoxe Synagoge ausgerichtet ist, aber grundsätzlich für die Einheitsgemeinde da ist, wird seit einigen Jahren aber auch eine rituelle Einbindung der Mädchen ermöglicht, die vor allem von säkularen und modern-orthodox geprägten Familien gerne in Anspruch genommen wird. In der liberalen Gemeinde werden die Bat Mizwa und die Bar Mizwa mit den gleichen rituellen Abläufen durchgeführt.

4.7.5.3. Das Hochzeitsritual

„In the Jewish view, the single person is an incomplete entity who lacks the wholeness that God ordained for humanity“ (Kaufman 1993: 11). Diese Vorstellung wurzelt bereits in der zweiten Schöpfungsgeschichte der Genesis. Bevor Adam in eine männliche und eine weibliche Hälfte „geteilt“ wird, verkündet Gott: *„It is not good for the man to be alone; I will make him a helper suitable for him“* (Gen 2: 18). Dazu existieren einige Aussagen im Talmud, die die Unvollkommenheit des Mannes ohne eine Frau betonen. Demnach kann der Mensch seine Vollkommenheit und ursprüngliche Einheit nur durch die Verbindung mit seiner zweiten Hälfte in der Ehe erlangen. Interessanterweise beziehen sich diese Formulierungen hauptsächlich auf den Mann und nicht auf die Frau. Die Ehe ist für die Frau im Vergleich zum Mann theoretisch nicht verpflichtend, da die Fortpflanzungspflicht aus rabbinischer Sicht nur den Mann betrifft. Nichtsdestotrotz trifft die negative Behaftung des Singledaseins in den rabbinischen Schriften auf beide Geschlechter zu. So gelten Menschen, die sich gegen eine Ehe entscheiden, etwa als selbstsüchtig und egoistisch (vgl. Kaufman 1993: 9ff.). Die Hochzeitszeremonie an sich wird von feministischer

Seite des Öfteren als Ausdruck der aktiven und passiven Subjekt-Objekt-Rollenverteilung zwischen Mann und Frau angesehen, da im Verlauf des gesamten orthodoxen Zeremoniells lediglich der Mann eine aktive Rolle übernimmt (vgl. Bebe 2004: 121). Der Ursprung dieser Einseitigkeit geht auf biblische Zeiten zurück, als die Frau von der rechtlichen Obhut des Vaters in jene des Mannes übergeben wurde. Zudem wird die Ketubba auch heute noch allein vom Ehemann und von zwei männlichen Zeugen unterschrieben. Danach wird der Vertrag von einem Rabbiner verlesen (vgl. Hauptman 1998: 62ff.). Besonders deutlich ist diese Zuschreibung auch beim Ehering zu erkennen, der nur von der Frau getragen wird. Dazu spricht der Mann folgenden Segensspruch: „Siehe mit diesem Ring bist du mir nach den Gesetzen von Moses und Israel angeheilig“ (vgl. Greenberg 1983: 227). Durch diesen Spruch und die gleichzeitige Überreichung eines Wertgegenstands, typischerweise des Eherings, wird die symbolische Aneignung der Frau durch den Ehemann vollzogen. Danach spricht der Ehemann ein Gelöbnis unter der *Chuppa*, das nochmals die einseitige Gewichtung verdeutlicht (vgl. Berkovits 1990: 7f.): „*To this day, the marriage formula under the huppah is: Herei at mekudeshet li, ,You are sanctified/separated for me.*“ (ebd.: 7). Dazu muss erwähnt werden, dass auch beim Trauungsritual je nach jüdischer Gruppierung unterschiedliche Bräuche und Traditionen vorherrschen. In liberalen, aber auch in konservativen Gemeinden wird das Gelöbnis häufig umformuliert, sodass die Frau dem Mann dasselbe sagen kann. Überdies wird auch der Frau das Anstecken des Rings zugestanden (vgl. Union Progressives Judentum in Deutschland 2014). In orthodoxen Kreisen bedeckt der Mann das Gesicht der Braut zusätzlich mit einem Schleier, wofür es unterschiedliche Begründungen gibt. Kritisch betrachtet wird darin die Überprüfung der wahren Identität der Frau gesehen, was – wenn auch nur symbolisch – an den Kauf einer Ware erinnert. Andere verstehen es als Sinnbild für das Ideal der Keuschheit und Jungfräulichkeit der Braut. In der Orthodoxie wird dieser Vorgang besonders positiv ausgelegt, indem die verschleierte Braut in Verbindung mit der verborgenen *Schechina*, einer Vorstellung der weiblichen göttlichen Dimension, gesetzt wird. Zu guter Letzt wird auch das Ende der Zeremonie wieder aktiv durch den Mann gesetzt, indem er ein Glas zerbricht (vgl. Bebe 2004: 124f.). In der Wiener jüdischen Gemeinde werden vor der Hochzeit Ehevorbereitungskurse angeboten, bei

denen die Frauen von Frauen unterrichtet werden und die Männer von Männern. Rabbiner Hofmeister bietet selbst solche Kurse an. Themeninhalte sind dabei die Rechte und Pflichten, die durch die Ehe entstehen. Bei den Frauen stellt etwa die Übermittlung der Nidda-Reinheitsgesetze ein wesentliches Thema dar. Zusätzlich sollen diese Kurse präventiv als Eheberatung für eine friedliches Eheleben dienen (vgl. Hofmeister 2014: 12f.). Rabbiner Shamanov bietet ebenfalls Ehekurse an, die von vielen Mitgliedern beansprucht werden und deren Themenschwerpunkte jenen von Rabbiner Hofmeister entsprechen. Auch er betont, dass die *Thohorat HaMispocha* im Mittelpunkt der Vorbereitung für Frauen steht (vgl. Shamanov 2014: 11f.). Da das Anstecken des Rings bei orthodoxen Hochzeitszeremonien die Aneignung der Frau durch den Mann darstellt, betont Rabbiner Eisenberg, dass die Frau nicht auch dem Mann einen Ring anstecken kann, denn dadurch würde der Vorgang rückgängig gemacht werden (vgl. Eisenberg 2014: 8). Rabbiner Hofmeister gibt an, dass die Nachfrage von Frauen, die Hochzeitszeremonie umzugestalten, sehr gering ist. Prinzipiell besteht jedoch die Möglichkeit, gewisse Abläufe bei der Zeremonie zu verändern (vgl. Hofmeister 2014: 13): „Wenn eine Frau sagt, [...] sie möchte Dinge verändern an der Chuppa-Zeremonie beziehungsweise an dem ganzen Hochzeitsritual, da sind manchmal große Dinge, die problemlos sind und kleine Dinge, die ein großes Problem wären“ (ebd.: 14). Mit letzterem meint er etwa das Anstecken des Rings durch die Frau. Würde die Frau im Gegenzug zu dem Ring, den sie vom Mann erhält, dem Mann einen Ring unter der Chuppa geben, dann wäre die Chuppa nach jüdischem Recht ungültig und die Ehe wäre automatisch annullierbar. Nichtsdestotrotz kann der Mann einen Ehering tragen, relevant ist dabei nur der Zeitpunkt der Ringübergabe, für den es während der Hochzeitszeremonie mögliche Zeiträume gibt, die der Rabbiner kennt, damit alles halachisch problemlos abläuft (vgl. ebd.: 14f.). In der liberalen Gemeinde stellt das Anstecken des Eherings seitens der Frau kein halachisches Problem dar. Der Vorgang wird von beiden Partnern in gleicher Weise vollzogen. Ansonsten verläuft die Hochzeitszeremonie laut Rabbiner Rothschild nach dem gleichen Muster wie in der Orthodoxie (vgl. Rothschild 2014: 9f.).

4.7.6. Religiöse Bildung

Das Studium der Schriften sowie das tägliche Gebet als Ehrerbietung Gottes sind eine Verpflichtung für Männer, von der Frauen wie bereits erwähnt befreit ist. Irrtümlicherweise wurde diese Befreiung von einigen Männern als Verbot umgedeutet, was zu einem eingeschränkten Zugang oder sogar zum gänzlichen Ausschluss der Frauen von religiöser Bildung geführt hat (vgl. Golinkin 2011: 46f.). Im Talmud stehen dazu einige polemische Aussagen, davon ist eine der bekanntesten jene von Rabbi Moshe ben Maimon: „[...] *even though she has her reward, the sages commanded that a man not teach his daughter Torah because the minds of most women are not geared to learning and will turn the words of Torah into words of foolishness according to the poverty of their understanding [or intellect]*“ (Yad, Talmud Torah 1:13, zitiert nach Sassoon 2011: 100f.). Insgesamt ist heute eine Tendenz zu beobachten, dass das Studium der Schriften seitens Frauen auch in orthodoxen Kreisen zunehmend toleriert wird, mit Ausnahme von weniger streng chassidischen Gruppierungen. Die Einführung der Schulpflicht in Europa im 19. Jahrhundert einerseits sowie die Frauenemanzipationsbewegungen der 1960er- und 1970er-Jahre andererseits führten zu einem Umdenken in der jüdischen Welt (vgl. Golinkin 2011: 47ff.). Doch auch in der Vergangenheit waren Frauen zumeist nicht gänzlich von religiöser Bildung ausgeschlossen, allein schon weil sie sich mit den Regelungen für jene praktischen Bereiche, für die sie traditionell verantwortlich waren, auskennen mussten. Die Frau war für die Küche zuständig, weswegen sie sich zum Beispiel mit den *Kashrut*-Geboten auseinandersetzen musste. Es trifft jedoch gewiss zu, dass Frauen nie den gleichen Bildungszugang wie Männer der gleichen Gemeinschaft hatten, auch wenn einige Erwähnungen in den Schriften auf Frauen mit einer höheren religiösen Bildung hinweisen (vgl. Cohen 1988: 28ff.). Bei den charedischen Ausrichtungen besuchen die Buben religiöse Schulen, die *Yeshivas*, wo sie sich intensiv dem Talmudstudium widmen können. Für die Mädchen in diesen Gruppierungen wurden hingegen nie ähnliche Einrichtungen installiert. Im Gegensatz dazu wird in liberalen, konservativen und modern-orthodoxen Gemeinden eine Vielzahl von *Yeshivas* für Frauen oder für Frauen und Männer gemeinsam angeboten. Diese Initiativen werden besonders von Israel und den

USA gefördert (vgl. Beyrodt 2012). Oberrabbiner Eisenberg ist davon überzeugt, dass heutzutage in der Praxis Mädchen ebenso wie Buben aus der Thora lernen. In traditionellen Strömungen müssen die Frauen jene Themenbereiche der Thora lernen, die für sie von Relevanz sind. Darüber hinaus dürfen sie sich aber auch weiteres Wissen aneignen (vgl. Eisenberg 2014: 4). Auch Rabbiner Biderman meint, dass es bei Chabad durchaus üblich ist, dass Mädchen und Buben aus der Thora lernen. Prinzipiell wird das aber in jeder Familie individuell gehandhabt. In seiner eigenen Familie wird zu Shabbat jedes Kind, egal ob Tochter oder Sohn, zum Thorawochenabschnitt befragt. Da die Buben nach der Halacha jedoch mehr Mitzvot zu erfüllen haben, müssen sie folglich auch mehr aus der Thora lernen. Rabbiner Biderman bestätigt, dass es Frauen in der Vergangenheit verboten war, den Talmud zu lernen, und dass es darüber hinaus gewisse chassidische Strömungen gibt, die bis in die Gegenwart an diesem Verbot festhalten. Der Lubavitcher Rebbe, der Gründer von Chabad, war in diesem Bereich innerhalb der chassidischen Strömungen revolutionär, da er die Wichtigkeit von mehr religiöser Bildung für Frauen akzentuiert hat. Früher wurden zu *Fabrengen* – das sind Versammlungen rund um bekannte Rabbiner innerhalb des Chassidismus, bei denen gemeinsam Thoratexte und andere religiöse Inhalte besprochen werden – ausschließlich Männer eingeladen. Vom Lubavitcher Rebbe wurden indessen eigene Frauen-Fabrengen gegründet, an denen Tausende Frauen teilnahmen. Den Grund, warum Frauen früher nicht den Talmud lernen durften, sieht Rabbiner Biderman eher pragmatisch darin, dass die Frauen in der Vergangenheit allgemein keinen Bildungszugang hatten, weswegen auch das Lernverbot für den Talmud legitim war. Da die Frauen heute aber Zugang zu sämtlichen Bildungsbereichen haben, sollte ihnen auch der Zugang zum Talmudstudium nicht verwehrt werden (vgl. Biderman 2014: 9f.). Die Aussagen von Rabbiner Eisenberg und Rabbiner Biderman veranschaulichen abermals, dass auch innerhalb der Orthodoxie unterschiedliche Meinungen bezüglich des Talmudlernens der Mädchen herrschen. Auch in chassidischen Bewegungen wird der Bildungszugang gefördert, wenngleich der Schwerpunkt dabei auf die klassischen Frauenbereiche gelegt wird. Trotz der Öffnung und der toleranteren Haltung in Bezug auf mehr religiöse Bildung für Mädchen werden Frauen in religiösen Ämtern in der Orthodoxie durchwegs weiterhin abgelehnt. Dagegen

ist die Ordination von Rabbinerinnen in den liberalen Gemeinden seit den 1970er-Jahren zur Normalität geworden (vgl. Rhein 2014: 46). Bereits 1935 ordinierte Regina Jonas als erste Rabbinerin in Deutschland. Allerdings wurde sie in der jüdischen Gemeinde Berlin lediglich als Religionslehrerin angestellt. Nach dem zweiten Weltkrieg übernahm erst 1972 Sally Priesland als erste Frau in den USA das Amt der Rabbinerin einer liberalen Gemeinde (vgl. Winkelbauer 2007: 133). Rabbiner Eisenberg betont, dass es Frauen in den traditionellen Gemeinden verboten ist, religiöse Ämter, wie jene der Rabbinerin oder der Vorbeterin zu bekleiden. Allerdings können sie sonst jegliche Funktionen in der Gemeinde einnehmen und sogar im Vorstand der Israelitischen Kultusgemeinde Wien vertreten sein (vgl. Eisenberg 2014: 5). Gemeinderabbiner Hofmeister wirft ein, dass seiner Einschätzung nach mehr Frauen im Gemeindeleben engagiert sind als Männer, auf religiöser Ebene Frauen jedoch keine Funktion einnehmen können (vgl. Hofmeister 2014: 21). In der liberalen Gemeinde sind viele Frauen in Funktionspositionen, wie im Vorstand und auch im religiösen Bereich, aktiv vertreten. Frauen leiten den religiösen Unterricht, sind als Vorbeterinnen tätig und zudem sind Rabbinerinnen in den liberalen Strömungen erlaubt. Rabbiner Rothschilds Schwester ist Rabbinerin und war auch schon einige Mal bei Or Chadasch in Wien vertreten. 2014 leitete sie unter anderem die hohen Feiertage. Neben seiner Schwester werden auch regelmäßig andere Rabbinerinnen zur Or Chadasch eingeladen. Rabbiner Rothschild erklärt, dass die Ausbildung zur Rabbinerin für Frauen gleich verläuft wie für Männer. Sie müssen dazu bestimmte Colleges in den Vereinigten Staaten oder Israel besuchen, an denen Männer und Frauen auf idente Weise ausgebildet werden (vgl. Rothschild 2014: 3ff.).

4.8. Zusammenfassung: Wertschätzung der Frau?

Oberrabbiner Eisenberg ist davon überzeugt, dass die Frau im Judentum mit dem Mann gleichwertig ist, ohne diese Ansicht jedoch weiter zu erörtern oder zu begründen (vgl. Eisenberg 2014: 10). Rabbiner Shamanov geht sogar einen Schritt weiter und meint, dass die Frau im Judentum mehr Wertschätzung

erfährt als der Mann. Als Beleg dafür führt er mehrere Aussagen aus dem Talmud an, in denen der Mann aufgerufen wird, seine Ehefrau wertzuschätzen. So muss der Mann etwa seine Frau glücklich machen, damit er Reichtum erlangen kann (vgl. Shamanov 2014: 16). Anders sieht dies Rabbiner Biderman, der zwar betont, dass die Frau im Judentum wertgeschätzt wird und dem Mann gleichgestellt ist, dass ihre Stellung aber nicht ident mit jener des Mannes ist: „*Gleichgestellt auf jeden Fall. Ident gestellt auf jeden Fall nicht*“ (Biderman 2014: 20). Im Talmud finden sich nämlich einerseits Stellen, die die Frau positiv bewerten und schützen, und andererseits solche, die sie benachteiligen und herabsetzen. Als positives Beispiel nennt er eine Stelle im Talmud, nach welcher der Frau ein tieferer Verstand zugesprochen wird als dem Mann. Im Gegensatz dazu werden im Talmud aber auch Aussagen getätigt, die Frauen verallgemeinernd negative Eigenschaften zuschreiben, wie etwa eine instabile Emotionalität. Gleiches gilt laut Rabbiner Biderman aber auch für Männer, zumal sowohl für den Mann als auch für die Frau bevorteilende und diskriminierende Stellen in den rabbinischen Schriften vorhanden sind (vgl. ebd.: 20f.). Da die Gleichberechtigung der Frau eines der Grundkonzepte des liberalen Judentums darstellt, ist laut Rabbiner Rothschild die Gleichstellung innerhalb der progressiven Bewegungen selbstverständlich (vgl. Rothschild 2014: 2). Einige Aussagen der Rabbiner zur Wertschätzung der Frau im Judentum verdeutlichen die durchgehend angewendete Rhetorik innerhalb der Orthodoxie, die „übersetzt“ besagt: Die Frau erfährt grundsätzlich Wertschätzung für die Erfüllung der ihr zugeschriebenen traditionellen Rollen. Dabei werden, insbesondere von Rabbiner Shamanov, jene Stellen des Talmuds hervorgehoben, die diese Hochachtung untermauern. Die zahlreichen negativen Konnotationen der Frau in den rabbinischen Schriften werden dabei fast gänzlich ausgeklammert. Rabbiner Biderman spricht die Würdigung der Frau an, wobei er im selben Moment auf die Andersartigkeit zwischen Mann und Frau verweist. Zudem wird die ambivalente Haltung des Talmuds gegenüber der Frau zwar thematisiert, aber nicht als genderspezifisches Problem wahrgenommen. Vielmehr wird darauf aufmerksam gemacht, dass diese Zwiespältigkeit auch auf den Mann zutrifft.

Tatsächlich enthält der Talmud positive ebenso wie negative Stellen über Frauen, jedoch halten einige der besonders negativ besetzten Stellen Einzug in

die tägliche Liturgie von Gebetsbüchern, wie etwa dieses Zitat veranschaulicht: „*The statement, ‘Blessed be God for not making me a woman,’ which in the post-Talmudic period entered the daily morning service, seems to express an intensely disparaging attitude to women*“ (Hauptman 1998: 235). Zudem prägen die zahlreichen negativen Textstellen die Einstellung von Männern gegenüber Frauen bis in die heutige Zeit: „*The traditional male view concerning the place of women in the world of study, knowledge and creativity is reflected in the resounding words of Rabbi Elazar ‘May the words of Torah be burnt rather than given to women’ (JT, Sotah 3,4), and in the categorical statement: ‘he who teaches his daughter Torah, it is as if he has taught her nonsense or indecency’ (Mishnah, Sotah 3,4)*“ (Elior 2004: 82).

In den angesprochenen Themenbereichen wird von rabbinischer Seite oftmals argumentiert, dass die Gesetze lediglich als Schutz für die Frau zu verstehen sind. Die Befreiung von den Mitzvot, die letztendlich zum Ausschluss der Frau von der öffentlichen rituellen Sphäre geführt haben, wird als eine Hilfestellung umgedeutet, damit sich die Frau um die für sie vorgesehenen Aufgaben kümmern kann (vgl. Kapitel 4.3.1). Dies hatte jedoch zur Folge, dass Frauen in den patriarchal orientierten Traditionen weitgehend von religiöser Bildung ausgeschlossen wurden. Dazu zählt besonders auch das religiös bedeutende Studium der Thora mit den zentralen Geboten des Judentums (vgl. Heller 2013: 37).

Die Reinheitsgebote hinsichtlich der Menstruation der Frau werden von den Rabbinern ebenfalls positiv verstanden. Der Frau wird dadurch eine gewisse Macht über ihre Sexualität zugesprochen und dass sie zudem Raum und Zeit für ihre eigenen Bedürfnisse bekommt. Vor allem aber soll das Eheleben durch die unumgängliche Pause bereichert werden, da die Frau für den Mann nicht jederzeit als selbstverständliches Sexualobjekt zur Verfügung stehen kann. Welche zentrale Rolle das Einhalten dieser Gebote in der Orthodoxie spielt, zeigt sich daran, dass die Reinheitsgebote zu den wichtigsten Themen bei der Ehevorbereitung für die Frau zählen. Rabbiner Shamanov bringt sogar das Beispiel vor, dass der Talmud von einem frühzeitigen Tod eines Mannes berichtet, dessen Ehefrau die Nidda-Gesetze nicht eingehalten hat (vgl. Kapitel 4.4). Doch nicht nur von rabbinischer Seite wird diese Thematik positiv

ausgelegt. Orthodoxe Feministinnen wie Blu Greenberg verstehen die Einhaltung der Reinheitsgebote als einen spirituellen Gewinn für die Frau. Das Eintauchen in die Mikwe wird als ein Ritual und Symbol für die spirituelle Vereinigung mit dem Heiligen gesehen, die monatlich erfolgt. Zudem stärkt es die weibliche Identität. Diese Zeit der Pause wird überdies als asketische Erfahrung interpretiert (vgl. Greenberg 1983: 135f.).

In Bezug auf Tzniut, die Sittlichkeitsvorschriften, wird abermals dahingehend argumentiert, dass diese als Würdigung und Schutz der Frau zu begreifen sind. Dadurch wird die Frau nicht auf ihre Körperlichkeit reduziert, sondern vielmehr treten ihre geistigen Leistungen in den Vordergrund. Hinzu kommt, dass auch der Mann von diesen Vorschriften betroffen ist. Dass sich die Tzniut-Debatten allerdings ausschließlich auf Frauen beziehen, hat sehr wohl eine genderspezifische Gewichtung (vgl. Kapitel 4.5). Aus kritischer feministischer Perspektive werden diese Tzniut-Gebote sowie die Nidda-Vorschriften schlichtweg als Mechanismen der Kontrolle über den weiblichen Körper betrachtet. Der Körper der Frau wurde mit negativen Attributen besetzt, einerseits mit Verunreinigung und andererseits mit sexueller Anrührbarkeit, vor der die Männer geschützt werden müssen (vgl. Hartman 2007: 81f.):

As a result, women have been systematically overdressed and underdressed, locked indoors and exposed to public humiliation, and even burnt at the stake to placate men's fears about the hyperbolized, often mythologized, dangers their bodies are purported to pose (ebd.: 82).

Insbesondere das jüdische Scheidungsrecht bringt eindeutige Benachteiligungen für Frauen mit sich, die sich bis in die heutige Zeit abträglich auf ihr Leben auswirken können. Dies führt vor allem in der israelischen Gesellschaft zu hitzigen öffentlichen. Von rabbinischer Seite wird diese Benachteiligung eingestanden, jedoch wird zugleich auf die Möglichkeit der Frau verwiesen, dass sie sich weigern kann, den Scheidebrief anzunehmen. Damit wird suggeriert, dass auch hier keine eindeutig genderspezifische Problematik gegeben ist (vgl. Kapitel 4.6.2). Doch nicht nur von liberalen Gruppierungen, sondern auch von orthodoxer feministischer Seite wird die Forderung nach einer Modifizierung dieser Gesetzeslage laut (vgl. Greenberg 1983: 286). Dass diese teilweise schon Früchte zu tragen scheint, zeigt sich an

der Einbindung von halachisch gelehrten Frauen im Israelischen Scheidungsgericht in den letzten Jahren (vgl. Abramowitz 2004).

Zusätzlich ist ein vermehrtes Bedürfnis der Frauen zu erkennen, eigene öffentliche Rituale zu gestalten. Ein Umdenken seitens der Rabbiner der IKG zeigt sich indessen in der zunehmenden Umsetzung von Bat Mizwas in der Wiener Hauptsynagoge der Israelitischen Kultusgemeinde. Hier wird seit einigen Jahren versucht, Feiern für Mädchen in einem synagogalen Rahmen zu veranstalten, während in der chassidischen und sephardischen Gemeinde weiterhin keine Feiern im öffentlichen rituellen Raum für Mädchen gestattet sind (vgl. Kapitel 4.7.5.2). Der Bedarf an mehr weiblichen Ritualen wird auch daran deutlich, dass sowohl Gemeinderabbiner Hofmeister als auch Rabbiner Shamanov angaben, dass Frauen mit dem Wunsch nach mehr Frauengebetsgruppen an sie herantreten. Dabei wollen sie die Shiurim selbst gestalten und leiten. Laut Rabbiner Hofmeister ist dem halachisch nichts entgegenzusetzen (vgl. Hofmeister 2014: 21f.; Shamanov 2014: 14).

Alles in allem stimmen die Ansichten der Rabbiner aus den unterschiedlichen orthodoxen Ausrichtungen grundlegend überein. Lediglich die Ausdrucksweise lässt leichte Unterscheidungen erkennen. Der gemeinsame Tenor besteht im Wesentlichen darin, die kontroversen Thematiken bezüglich der Stellung der Frau positiv umzudeuten, indem die Wichtigkeit der eigenen weiblichen Sphäre betont wird. Allein der Umgang mit den Bat Mizwas lässt eine konkrete Differenzierung innerhalb der Orthodoxie erkennen. So findet eine rituelle Einbindung der Mädchen bei ihren Bat Mizwas im Wiener Stadttempel seit einigen Jahren statt. Dagegen werden die Feiern bei den Mädchen der anderen orthodoxen Vereine ausschließlich im privaten Bereich gestaltet (vgl. Kapitel 4.7.5.2.)

Eine wesentlich andere Haltung gegenüber Frauen im Judentum legt nur Rabbiner Rothschild als Vertreter der liberalen jüdischen Gemeinde an den Tag. Die signifikante Diskrepanz zwischen der Orthodoxie und der liberalen Anschauung äußert sich hier sowohl im rechtlichen Bereich, wie bei der Gleichstellung der Frau in Scheidungsverfahren, als auch im rituellen Rahmen, wie es etwa beim Hochzeitsritual ersichtlich ist (vgl. Kapitel 4.7.5.3). Frauen und Männer können zudem alle religiösen Ämter gleichermaßen bekleiden (vgl. Kapitel 4.7.6).

Auch wenn sich die realen Lebenswelten in ihrer Vielfältigkeit nicht zwingend in die strikten halachischen Ideale zwingen lassen und darüber hinaus eine Variabilität der Halacha selbst besteht sowie eine positive Umdeutung seitens der Orthodoxie möglich erscheint, lassen sich die patriarchalen Ursprünge gewisser Anschauungen und Gesetze nicht leugnen. Diese patriarchalen Gesinnungen aus der Vergangenheit setzen sich in vielen Bereichen bis in die Gegenwart fort und wirken sich auch heute noch auf das Leben jüdischer Frauen aus:

However, the patriarchal approach – in all its legal, cultural and social manifestations – held exclusive sway over relations between sexes, determined the boundaries of role and value, licit and illicit, terms of entry and exit in both private and public domains, freedom and sovereignty, personal status and freedom of expression. (Elior 2004: 84)

5. Frauen der jüdischen Gemeinde Wien

Dieses Kapitel widmet sich den religiösen Lebenswelten der jüdischen Frauen Wiens. Hier soll exemplarisch veranschaulicht werden wie die Jüdinnen Wiens einige der im vorangegangenen Kapitel beschriebenen Themenbereiche erleben und praktizieren. Wie bereits im vorigen Kapitel beschrieben wurde, entstammen die idealtypischen Lebenswelten jüdischer Frauen nicht einer zufälligen Anschauung, sondern stützen sich auf übergeordnete genderspezifische Rollenverteilungen die sich von biblischen Zeiten über die talmudische Epoche bis in die Gegenwart entwickelten und je nach rabbinischer Ideologie unterschiedlich scharf tradiert werden. Inwiefern die Rolle der „liebenden Mutter“ oder „sittsamen treuen Ehefrau“ auf die jüdischen Frauen der Gegenwart zutrifft und wie die begrenzte Partizipation am öffentlichen rituellen Geschehen wahrgenommen beziehungsweise wie damit umgegangen wird, soll im Folgenden veranschaulicht werden (vgl. Lamprecht 2009: 10f.).

Genauso wie „das Judentum“ nicht als starre klar abgegrenzte Kategorie zu verstehen ist, müssen auch die Lebenswelten der „jüdischen Frau“ mit all ihren Vielseitigen und Differenziertheiten berücksichtigt werden. Aus diesem Grund wurden Frauen aus möglichst allen unterschiedlichen jüdischen Gruppierungen der Wiener Gemeinde, die bereits im Kapitel 3.2.3. dargestellt wurde, befragt.

5.1. Vorstellung der Interviewpartnerinnen

Für die Interviews haben sich letztendlich zwanzig jüdische Frauen zur Verfügung gestellt, deren religiöse Selbstbezeichnung von liberal, traditionell, modern-orthodox bis zu charedisch reichen.

Zudem weisen sie unterschiedliche soziokulturelle Prägungen auf (vgl. Kapitel 3.2.3.): Siebzehn der befragten Frauen lassen sich der aschkenasischen Gruppe zuordnen und drei den Sephardim, wovon wiederum zwei der bucharischen Gruppe und eine der georgischen Ausrichtung angehören.

Zudem stammen die Frauen aus unterschiedlichen Herkunftsländern. Lediglich sechs Frauen gaben an, in Wien geboren und aufgewachsen zu sein und weitere fünf Frauen leben seit ihrer frühen Kindheit in Wien. Der Zeitraum der Niederlassung der restlichen neun Frauen in Wien variiert von drei bis sechsundzwanzig Jahren. Sieben Frauen stammen aus Israel, zwei aus den Vereinigten Staaten von Amerika, zwei aus der Schweiz, zwei aus England und eine aus Slowenien. Fünf dieser Frauen weisen zudem mehrfache Migrationen auf, die zumeist vor ihrer Niederlassung in Wien, einige Jahre in Israel gelebt haben. Von jenen drei Frauen, die der sephardischen Gruppe angehören, stammt die Elterngeneration aus der ehemaligen Sowjetunion.

Alle zwanzig Frauen geben an, sich unabhängig von ihrer Herkunft und Dauer des Wohnsitzes in Wien in der Wiener jüdischen Gemeinde gut integriert zu fühlen. Zudem sind alle Befragten Mitglieder der Israelitischen Kultusgemeinde Wien.

Die Altersgruppe der 30- bis 40-Jährigen bildet die Mehrheit der befragten Frauen. Die jüngste Frau ist 20 Jahre und die älteste 77 Jahre alt.

Sechs der befragten Frauen können einen Studienabschluss vorweisen und zwei weitere sind dabei, ein Studium zu absolvieren. Eine signifikante Mehrheit der Frauen ist berufstätig, lediglich zwei Frauen gaben an, als Hausfrauen tätig zu sein.

Eine deutliche Überzahl der Frauen hat zudem mehrere Kinder und ist verheiratet. Insbesondere jene Frauen, die sich als orthodox bezeichnen, weisen mehrere Kindern auf. Nur drei der befragten Frauen sind kinderlos und vier Frauen alleinstehend, wovon eine aktuell in Scheidung lebt.

Im Folgenden soll unter Berücksichtigung der Anonymisierung auf die jeweiligen Frauen kurz eingegangen werden.

5.1.1. Religiöse Selbstbezeichnung

Die religiöse Zuordnung der Frauen zu den jeweiligen Gruppen der jüdischen Gemeinde Wien erfolgt einerseits über die Selbstbezeichnung der Frauen und andererseits über die Synagogen, welche von den Frauen besucht werden. In manchen Fällen ist eine klare Zuweisung möglich, wie bei jenen Frauen, die Mitglieder von Or Chadasch, der liberalen Gemeinde Wiens, sind. Da die Israelitische Gemeinde als Einheitsgemeinde fungiert, werden die Differenzierungen innerhalb der Orthodoxie teilweise etwas undeutlicher. Die Einteilung in der vorliegenden Arbeit erfolgt daher, neben der Selbstbezeichnung der Befragten, anhand der jeweiligen Synagogen, welche von den Frauen besucht werden, da diese in Verbindung mit den unterschiedlichen Vereinen stehen. Der Grund der Kategorisierung der Frauen nach ihrer religiösen Zugehörigkeit soll den Vergleich zwischen den jeweiligen Strömungen des Judentums ermöglichen. Dadurch sollen mögliche Unterschiede sowie Gleichheiten zu den jeweiligen Themenbereichen verdeutlicht werden.

5.1.1.1. Liberal – Or Chadasch

Zwei Frauen der insgesamt zwanzig Befragten ordnen sich der liberalen Gemeinde zu.

Frau A. wurde in den 1950er-Jahren in Wien geboren und wuchs dort auf. Sie beschreibt sich als „moderat religiös“ und ordnet sich der liberalen Gemeinde Wien zu. Dabei betont sie, dass sie nicht orthodox ist, da sie als Frau vollkommene Gleichstellung mit dem Mann fordert.

Frau B. ist über 70 Jahre alt und wurde ebenfalls in Wien geboren. Während der Schoah konnte sie im Untergrund in Ungarn gemeinsam mit ihrer Familie überleben und kehrte nach Ende des Zweiten Weltkrieges wieder nach Wien zurück. Sie bezeichnet sich selbst als nicht religiös, jedoch als traditionell. Frau B. ist Or-Chadasch-Mitglied der liberalen Gemeinde geworden, da sie während

ihrer Jugend bei einer „reformed jewish Family“ in den USA positive Erfahrungen sammeln konnte. Sie erlebte, wie Männer und Frauen in der jüdischen Gemeinde vollkommen gleichberechtigt waren und in der Synagoge gemischt sitzen durften: *„Und es hat mir besonders gut gefallen, dass auch Männer und Frauen [...] gleichwertig sind und in der Synagoge miteinander sitzen“* (Frau B. Or Chadasch 2014). Sie hat darüber hinaus das Gefühl, dass diese Form der Gleichberechtigung innerhalb der Orthodoxie nicht gegeben ist. Beide Frauen geben als zentralen Anlass für ihre Mitgliedschaft bei Or Chadasch die Gleichstellung der Frau an, die sie in der Orthodoxie nicht erkennen. Die nicht vorhandene synagogale Trennung wird dabei besonders hervorgehoben.

5.1.1.2. Modern-orthodox/ Traditionell – Stadttempel

Vier der befragten Frauen geben an, den Wiener Stadttempel zu besuchen, wovon sich drei selbst als modern-orthodox bezeichnen und eine als traditionell.

Frau C. ist Mitte 40, wuchs in Wien auf und führte lange Zeit ein sehr orthodoxes Leben – seit einigen Jahren bezeichnet sie sich jedoch als modern-orthodox. Durch eine Psychotherapie sei sie autonomer geworden, wodurch sie die strengen Religionsgesetze zu hinterfragen begann, die ihrer Meinung nach zu sehr an äußere Merkmale gebunden sind. Sie ist der Meinung, dass eine orthodoxe Lebensführung einengt und die Eigenverantwortlichkeit darunter leidet. *„Und [...] wenn man sich nur an diese äußerlichen Gesetze hält, an diese Kastln und da gibt man auch viel von der Verantwortung ab“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Sie fügt hinzu, dass sie an den hohen Feiertagen den Wiener Stadttempel besucht.

Frau D. ist Ende 30 und wuchs ebenfalls in Wien auf. Sie ist väterlicherseits jüdisch und wurde erst durch das Konvertieren zum Judentum in ihrer Jugend religiös. Sie selbst würde sich als modern-orthodox definieren. *„Also am ehesten würde ich mich zu modern-orthodox zuzählen, das heißt, ich halte die wichtigsten Gebote, aber jetzt nicht streng, das heißt, es ist mir wichtig, dass ich kashrut halte und Shabbat“* (Frau D. Modern Orthodox 2014). Sie besucht

derzeit hauptsächlich den Wiener Stadttempel für den Gottesdienst, wobei sie auch gelegentlich zur Synagoge der Misrachi-Bewegung Wien geht.

Frau E. ist 60 Jahre alt, wurde in Israel geboren und lebt seit ihrer frühen Kindheit in Wien. Sie wurde von ihren Eltern nicht religiös erzogen. Insbesondere ihre Mutter hat durch die Geschehnisse der Shoah den jüdischen Glauben abgelegt, weswegen Frau E. in ihrer Kindheit keinen Bezug zur jüdischen Religion hatte. Erst durch eine jüdische Wiener Jugendbewegung trat sie mit der jüdischer Tradition in Kontakt und lernte dort die wichtigsten religiösen Gesetze kennen. *„Zuhause war das überhaupt nicht religiös bei meinen Eltern und erst wie ich dann eben in der Jugendbewegung war, hab dann begonnen, ein bisschen Tradition kennenzulernen“* (Frau E. Traditionell 2014). Seitdem würde sie sich selbst als traditionell benennen. Sie hält die hohen Feiertage und besucht gelegentlich den Wiener Stadttempel zum Shabbat-Gottesdienst. Frau E. hebt zudem hervor, dass ihre Kinder viel religiöser sind als sie selbst.

Frau F. stammt aus einer religiösen Familie aus Manchester und kam vor acht Jahren wegen ihres damaligen Ehemannes nach Wien. Sie selbst bezeichnet sich aktuell als modern-orthodox und besucht ebenfalls den Wiener Stadttempel, wobei sich ihre religiöse Selbstbezeichnung im Laufe ihres Lebens von streng orthodox zu eher traditionell verändert hat. Insbesondere hat sich ihre Religiosität durch ihre Scheidung, wodurch sie viel Leid innerhalb der jüdische Gemeinde Wien erfahren hat, verändert.

My definition of religious has changed. I used to define religious as what you wear, how you dress [...] and how many times you pray a day, and all these things that outwardly define you as religious. But now, I've seen behaviour from that section of orthodox Judaism that doesn't confirm to my definition of religious. So for me, a religious person is how they behave to other people and how they care for others [...] that's the foundation of religion for me (Frau F. Moder Orthodox 2014).

Die Frauen, welche sich der modern-orthodoxen beziehungsweise der traditionellen jüdischen Ausrichtung zuordnen, weisen unterschiedliche Motive für ihre Religionszugehörigkeit auf. Zwei der Frauen stammen aus nicht religiösen Familien, die erst im Laufe ihrer Jugend, entweder durch das Konvertieren oder durch jüdische Jugendbewegung die jüdische Tradition angenommen haben. Im Gegensatz dazu vollzogen die anderen zwei Frauen

einen religiösen Wandel von streng orthodox zu modern-orthodox. Hierbei scheinen persönliche Veränderungsprozesse, die hervorgerufen wurden, wie etwa durch eine Psychotherapie oder die negative Erfahrung einer Scheidung, eine tragende Rolle gespielt zu haben. Beide kritisieren, dass die strengere orthodoxe Lebensführung zu sehr auf äußere Attribute fokussiert sei und daher andere Werte sowie die Autonomie darunter leiden würden.

5.1.1.3. Orthodox Zionistisch – Misrachi

Vier Frauen geben an, eine orthodoxe Lebensführung zu praktizieren und teilen sich der zionistischen Misrachi Bewegung Wien zu.

Frau G. ist mit 20 Jahren die jüngste der befragten Frauen. Sie ist in Wien geboren sowie aufgewachsen. Ihre religiöse Selbstbezeichnung ist nicht klar definiert. So variiert diese zwischen der Misrachi-Bewegung und der modern-orthodoxen Ausrichtung. *„In Wien würde ich mich eher zur Misrachi-Gemeinde zuzählen. [...] die Misrachi-Gemeinde hier ist schon mehr religiös Richtung charedisch religiös. In Israel würde ich mich eher als Modern-Orthodox einordnen. Ich gehe normalerweise in den Stadttempel, weil mein Mann dort im Chor ist. Aber sonst [...] bin ich meistens in der Misrachi“* (Frau G. Misrachi 2014). Sie stammt aus einer nicht religiösen Familie und wurde kurz vor ihrer Eheschließung religiös. Als Grund für ihren Wandel zur Orthodoxie, gibt sie an, dass ihr durch die Religion Schutz und Struktur geboten wird. Bei ihrem Umfeld sei sie zunächst auf Unverständnis gestoßen, doch einstweilen würde ihr religiöser Lebensstil akzeptiert werden.

Frau H., 30 Jahre alt, stammt aus der Slowakei und lebt seit 10 Jahren in Wien. Sie gibt ebenfalls an, aus einer ursprünglich nicht religiösen Familie zu stammen und sich selbst dazu entschlossen zu haben, eine orthodoxe Lebensführung anzunehmen. Sie erlebt diesen Entschluss als absolute Bereicherung, auch wenn einige Gesetze, wie das Halten des Shabbats, nicht einfach seien. Auch ihr bietet diese Form der Religiosität Sicherheit. Hauptsächlich geht sie zu der Synagoge der Misrachi-Bewegung, gelegentlich besucht sie auch Gottesdienste bei Chabad oder anderen chassidischen Bewegungen.

Frau I. stammt aus einer chassidischen Wiener Familie und gibt an, die Synagoge der Misrachi Bewegung zu besuchen. Die religiöse Zuordnung zu einer Gruppierung wird von ihr folgendermaßen definiert: *„Ich bin nicht gerne in Schubladen, aber ich bin [...] schon chassidisch, aber zionistisch gesinnt. Also ich bin so ein Mix ein bisschen“* (Frau I. Misrachi 2014).

Frau J. übersiedelte im Alter von 20 Jahren vor drei Jahren aus der Schweiz nach Wien. Sie wurde religiös erzogen und bezeichnet sich selbst als religiös-orthodox. Mehrheitlich nimmt sie am Gottesdienst der Misrachi-Synagoge teil, besucht aber auch zeitweise Synagogen von chassidischen Gruppierungen.

Die Frauen fühlen sich zwar primär zu der Misrachi-Bewegung zugehörig, weisen aber gleichzeitig eine Variabilität ihrer Religionsbezeichnung, die von modern-orthodox bis chassidisch reicht, auf. Zwei der Frauen stammen zudem aus nicht religiösen Familien und haben sich selbst zu einem orthodoxen Lebensentwurf entschieden.

Diese Frauen, die zum orthodoxen Judentum zurückkehren, werden auf hebräisch *Baal teschuvah* genannt und weisen laut einer Studie von Debra Kaufman oftmals einen bildungsreichen Hintergrund auf. Als Grund für den religiösen Wandel werden oft die negativen Seiten der modernen individualisierten Gesellschaft genannt, wie etwa das Fehlen von ausreichend moralischen Normen und Grenzen oder einer zusammenhaltenden Gemeinschaft (vgl. Kaufman 1991: 4ff.): *„Their „return“ to orthodoxy, in some fundamental way, constitutes a protest against secular society, which many characterized as masculin in orientation and organization“* (ebd.: 7).

5.1.1.4. Chassidisch – Chabad

Drei der interviewten Frauen geben an, chassidisch zu sein und im Speziellen der Chabad-Ausrichtung anzugehören.

Die aus den USA stammende Frau K. lebt seit 28 Jahren in Wien und gehört der Chabad-Bewegung an. Gleichzeitig betont sie aber, dass sie es ablehne, das Judentum in verschiedene Gruppierungen einzuteilen: *„Am Berg Sinai hat Gott uns alle gleich als Jüdisches Volk auserwählt. Ich kann nie sagen, dass ich in eine gewisse Richtung gehöre, weil eine jüdische Frau zu sein, das ist die Richtung“* (Frau K. Chabad 2014). Sie nimmt vor allem an Gottesdiensten in der

Synagoge der Chabad teil. Zu besonderen Anlässen, wie etwa einer Bar-Mitzwa-Feier besuche sie aber auch andere orthodox ausgerichtete Synagogen.

Frau L. und Frau M. wurden beide in Israel geboren, sind Mitte 30 und leben seit etwa zehn Jahren in Wien. Sie ordnen sich beide der Chabad-Bewegung zu und heben die Grundhaltung von Chabad hervor, keine Unterscheidungen innerhalb des Judentums zu machen. Beide wurden streng religiös erzogen:

Chabad is basically a certain way in Judaism, which are method Hasidim [...] that means we have our Rabbi, who leads us [...]. What our method is, is to love every jew the way he is [...]. And that's why [...] Chabad people are all around the world, cause our Rabbi sent us all over to help other jews wherever they are (Frau L. Chabad, 2014).

5.1.1.5. Chassidisch – verschieden Vereine

Vier interviewte Frauen ordnen sich selbst verschieden chassidischen Strömungen der jüdischen Gemeinde zu, wie dem Verein Agudas Israel, Ohle Moshe oder den Khal Chassidim.

Frau M. ist 35 Jahre alt, in New York geboren und lebt seit etwa zwölf Jahren in Wien. Frau N. ist Anfang 30 und zog vor etwa zehn Jahren von der Schweiz nach Wien. Beide bezeichnen sich eindeutig als streng orthodox und ordnen sich dem Chassidismus zu. Sie halten strikt die halachischen Gesetze ein und stammen aus chassidischen Familien. Sie besuchen hauptsächlich die Synagoge von Ohel Moshe, betonen aber, dass sie teilweise auch zu anderen chassidisch orientierten Synagogen gehen.

Frau O. wuchs in Wien aufgewachsen, ist 34 Jahre alt und betont auch, streng orthodox aufgewachsen zu sein und diese Werte bis heute klar zu vertreten. *„Für mich ist religiös zu sein im Judentum, genau so die Tora zu halten wie es auch steht“* (Frau O. Chassidisch 2014). Sie besucht die Synagoge des chassidischen Vereins Agudas Israel.

Frau P. ist Mitte 30 und in Wien aufgewachsen. Sie bezeichnet sich selbst als sehr religiös und chassidisch. *„Ja, open-minded chassidisch“* (Frau P. Chassidisch 2014). Sie geht zur Synagoge des Vereins Khal Chassidim.

Alle der befragten Frauen, die den jeweiligen chassidischen Gruppierung zugehörig sind, stammen aus chassidischen Familien und wurden dementsprechend streng religiös erzogen. Die Religionszugehörigkeit wird von

ihnen zudem prägnant definiert. Es werden vorrangig jene Synagogen besucht, deren Vereine sie angehören, wenngleich auch gelegentlich andere chassidische Gebetshäuser, etwa zu besonderen Anlässen, besucht werden.

5.1.1.6. Orthodox/ Traditionell – Sephardisches Zentrum

Insgesamt drei der zwanzig interviewten Frauen sind dem sephardischen Judentum zuzuordnen, wobei zwei Frauen dem Verein der Bucharischen Juden Österreichs und eine Frau dem Verein georgischer Juden angehören.

Frau Q. ist 54 Jahre alt, in Israel geboren und lebt seit 25 Jahren in Wien. Sie bezeichnet sich selbst als religiös-orthodox und besucht die Synagoge des Vereins der Bucharischen Juden. Sie berichtet, dass ihre Familie in Wien religiöser geworden ist. Für sie bedeutet eine orthodoxe Lebensführung, die Shabbat-Gesetze, sowie die Kashrut-Gesetze einzuhalten. Zudem betont sie aber, dass sie entgegen dem orthodoxen Ideal keine Perücke trägt, sondern lediglich ihre Haare mit einem Tuch bedeckt, wenn sie am Gottesdienst teilnimmt. *„Ich habe aber keine Perücke, ich habe nur dieses schwarze Kopftuch, dass ich nur am Shabbat in der Synagoge trage“* (Frau Q. Orthodox/ Bucharischer Verein 2014).

Frau R. ist 30 Jahre alt, in Israel geboren und lebt seit ihrer frühen Kindheit in Wien. Ihre Eltern stammen aus Russland. Sie berichtet, dass sie aus einer streng orthodoxen Familie stammt. Ihre Eltern haben insbesondere in Wien durch die Beeinflussung der Chabad-Bewegung einen religiöseren Lebensstil eingeschlagen. Allerdings hat Frau R. vor einigen Jahren aufgrund einer persönlichen Veränderung mit dem orthodoxen Lebensstil der Chabad-Bewegung gebrochen. Sie bezeichnet sich nun als traditionell und besucht einerseits die Synagoge des Sephardischen Zentrums sowie gelegentlich den Wiener Stadttempel. Als Auslöser für ihren Ausstieg aus der orthodoxen Ausrichtung gibt sie an, dass sie keine Röcke mehr tragen wollte, wie es das orthodoxe Ideal vorsieht. *„Bin dann irgendwie zu Hosen umgewechselt, obwohl ich das innerlich schon in Gedanken immer hatte. Ich war schon richtig übersättigt von diesen ganzen Röcken und von diesen langweiligen Kleidern“* (Frau R. Traditionell/ Bucharischer Verein 2014). Zudem gibt sie an, dass sie sich nicht mehr durch diverse Religionsgesetze wie den koscheren

Essensregeln einschränken lassen wollte und darüber hinaus von vielen religiösen Leuten sehr enttäuscht worden sei. Als weiteren Grund für den Bruch mit der Orthodoxie, gibt sie die einschränkende idealtypische Rollenverteilung für Frauen an. *„Kinder kriegen, Lehrerin werden. Das ist genau das, was man mir von klein auf gesagt hat: Mehr als Pädagogin werden ist nicht drinnen für ein religiöses Mädchen“* (Frau R. Traditionell/ Bucharischer Verein 2014).

Frau S. ist 32 Jahre alt und wurde in Wien geboren. Sie bezeichnet sich selbst als traditionell und besucht die Synagoge des Vereins Georgischer Juden im Sephardischen Zentrum. Sie hält die wichtigsten Feiertage, wobei ihr die genaue strenge Einhaltung der Gesetze nicht wichtig ist. Sie wurde von ihren aus Georgien stammenden Eltern auch eher traditionell erzogen. Sie meint zudem, dass die georgischen Juden in Wien allgemein nicht sehr religiös sind. *„Bei uns ist das nicht so genau mit den Gesetzen, wie etwa bei den Bucharen, aber uns sind Traditionen schon wichtig“* (Frau S. Traditionell/ Georgischer Verein 2014).

Jene Frauen die soziokulturell dem bucharischen Judentum zuzuordnen sind, geben an, dass ihre Familien in Wien einen religiöseren Lebensstil eingeschlagen haben. Hierbei wurde von Frau R. besonders die Beeinflussung der Chabad-Bewegung hervorgehoben. Bei ihr führte ebenfalls ein persönlicher Veränderungsprozess zu einer Ablegung des orthodoxen Lebensstils. Zudem wird von jener Frau des Georgischen Vereins vermerkt, dass Unterschiede in der Intensität der Religionsausübung zwischen bucharischen und georgischen Juden bestehen.

5.2. Auswertung der Interviews

5.2.1. Funktionen der Frauen in der Gemeinde

Beide interviewten Frauen der liberalen Gemeinde Or Chadasch sind als Vorstandsmitglieder der Gemeinde tätig. Zudem wird betont, dass Or Chadasch immer Wert darauf gelegt hat, dass Frauen in Funktionspositionen tätig sind: *„Bei uns sind sehr viele Frauen sehr engagiert in der Gemeinde sowohl im*

Vorstand als auch im religiösen Bereich und auch im Bildungsbereich“ (Frau B Or Chadasch 2014).

Von den vier Frauen, die den Wiener Stadttempel besuchen, hat eine Frau eine leitende offizielle Funktion in der Israelitischen Kultusgemeinde inne. Sie gründete die Frauen – und Familienkommission der IKG, die sich im Speziellen den Anliegen der Frauen der Gemeinde widmen soll. Mit der Bildung dieser Kommission vor etwa 15 Jahren stieß sie anfänglich nicht auf Akzeptanz innerhalb der IKG: *„Wie ich begonnen habe mit der Frauenkommission, war das auch bei den Säkularen schon noch viel konservativer und die haben sich auch lustig gemacht darüber, dass ich die Frauen vertrete und so, da wurde ein bisschen [...] sozusagen gehänselt damit“ (Frau E. Traditionell 2014).* Seit der Gründung der Frauenkommission hat sich laut Frau E. vieles in der IKG für die Frau zum Positiven verändert, wie etwa der Frauenanteil im Vorstand.

Im Gegensatz dazu sind den vier interviewten Frauen der Misrachi-Bewegung Wien zufolge keine Frauen in öffentlichen leitenden Funktionen vertreten. Jedoch hat eine der befragten Frauen eine tragende Rolle als sogenannte *Kala-Lehrerin* inne. *Kala* bedeutet auf Hebräisch „Braut“, folglich ist mit ihrer Tätigkeit die Vorbereitung der Braut auf ihre Hochzeit und ihr Eheleben gemeint: *„Ich mache das schon seit einigen Jahren, dass ich die Frauen auf die Hochzeit vorbereite. Da werden sie von Rabbinern geschickt oder sie kommen einfach so zu mir“ (Frau I. Misrachi 2014).*

Bei Chabad ist ebenfalls eine der befragten Frauen als *Kala-Lehrerin* tätig. Sie ist eine Rebbetzin, also die Ehefrau eines Rabbiners, und veranstaltet neben den Hochzeitsvorbereitungen auch einige Gebetsrunden, *Shiurim*, für Frauen. Eine Rebbetzin nimmt übernimmt oftmals eine repräsentative Rolle innerhalb der jüdischen Gemeinden und fungiert als Ansprechperson für die Frauen der Gemeinde. Inwiefern die Ehefrau eines Rabbiners Aufgaben für die Gemeinde übernimmt, wird individuell gestaltet (vgl. Alihodzic 2011):

Meistens ist man als Ehefrau des Rabbiners schon auch für die Gemeinde da und soll auch die Werte nach außen zeigen. Aber das wird bei jedem unterschiedlich gehandhabt. Zu mir kommen schon oft Frauen und ich mache Shiurim und Vorbereitungen für die Braut (Frau K. Chabad 2014).

Zudem ist eine weitere Frau der insgesamt drei interviewten Frauen die sich zu Chabad zuordnen als pädagogische Leiterin der „Chabad Teachers Academy“ tätig. Sie bildet Studentinnen für den Religionsunterricht für Kinder der Chabad-Schulen aus und unterrichtet zudem selbst.

Zwei der vier befragten Frauen aus den chassidischen Vereinen sind in sozialen Komitees tätig, die sich unter anderem um finanziell benachteiligte religiöse Familien kümmern. *„Ja, ich veranstalte Spendenabende für Familien, die Geld brauchen. Da bin ich im Komitee beteiligt“* (Frau P. Chassidisch 2014). Außerdem bietet eine dieser Frauen ebenfalls als Kala-Lehrerin Ehevorbereitungskurse für Frauen an. *„Ich habe keine offizielle Funktion, aber ich organisiere häufig so Zusammenkünfte für ein Komitee wo man Geld sammelt für arme Familien und ich gebe auch Ehevorbereitungskurse“* (Frau O. Chassidisch 2014).

Von den drei Frauen des Sephardischen Zentrums veranstaltet eine Frau regelmäßig Frauen-Shiurim: *„Ich habe begonnen [...] im kleinen Kreis mit den Shiurim, dass sich die Frauen mehr mit der Religion auskennen. Die müssen nicht ganz streng religiös sein, aber sie sollen ihre Wurzeln wissen“* (Frau Q. Orthodox/ Bucharischer Verein 2014.)

Durch die Aussagen der Interviewpartnerinnen wird veranschaulicht, dass Frauen in der liberalen jüdischen Gemeinde Or Chadash sowie in der jüdischen Einheitsgemeinde der IKG Wien leitende gemeindepolitische Positionen, wie jene im Vorstand, einnehmen können. Innerhalb der unterschiedlichen orthodoxen Richtungen, die von der Misrachi-Bewegung bis hin zu den verschiedenen chassidischen Vereinen reichen, haben die Frauen zwar keine offiziellen Funktionen inne, sind jedoch für gemeindeinterne pädagogische und soziale Aufgabenbereiche zuständig. So fungieren mehrere Frauen, wie etwa die Rebbetzin oder auch andere durch den Rabbiner empfohlene Frauen als *Kala-Lehrerinnen* oder sind in sozialen Komitees engagiert. Des Weiteren werden Frauen-Gebetsrunden, wie etwa im Sephardischen Zentrum, von Frauen organisiert.

5.2.2. Lebensgestaltungen der Frauen

Wie bereits im Kapitel 4. beschrieben, sieht das jüdische Ideal die Vermählung zwischen Mann und Frau sowie die Gründung einer Familie vor, was auf das biblische Gebot: „*Be fruitful and multiply, fill the earth and subdue it*“ (Gen 1, 28) zurückzuführen ist. Die Verbindung zwischen Ehe und dem Gebot der Vermehrung wird in der rabbinischen Literatur oftmals hergestellt. „*The taken-for-granted connection between procreation and marriage, implied by the Mishnah, suggests that marriage was considered so important because it was seen as the chief legitimate path leading to procreation*“ (Schremer 2007:39). Inwiefern dieses Vorbild der Verehelichung und des Kinderkriegens die Lebenskonzepte der Frauen beeinflusst, soll im Folgenden dargestellt werden. Zudem wurde im Kapitel 4 auf die Schwierigkeiten des jüdischen Scheidungsrechts für die Frau hingewiesen, wenngleich grundsätzlich die Scheidung sowie die Wiederverheiratung für Mann und Frau nach jüdischem Recht legitimiert wird (vgl. Kapitel 4.6.2). Wie diese Problematiken von den interviewten Frauen wahrgenommen wird, soll ebenfalls bearbeitet werden.

5.2.2.1. Ideal der Ehe

Vier der insgesamt zwanzig befragten Frauen geben an, derzeit alleinstehend zu sein. Frau R. ist 30 Jahre alt und gibt an, dass sie von ihrem Umfeld und ihrer Familie seit ihrer frühen Jugend enorm unter Druck gesetzt wurde, einen Mann zum Heiraten zu finden.

Auch in der Arbeit habe ich gemerkt, dass man mich ständig versucht, mit irgendwelchen Typen zu verkuppeln [...], also es war ständig auch diese Verpflichtung von [...] der anderen Seite, mich verkuppeln zu müssen. Sie können nicht akzeptieren, wenn man nicht will. Sie verstehen es nicht mal, wenn man nicht heiraten will“ (Frau R. Traditionell/ Bucharisch 2014).

Zudem betont sie, dass dieser Druck vor allem von Frauen auf Frauen ausgeübt wird. Alleinstehende Mädchen werden von anderen Frauen als hilfsbedürftig angesehen, weil die Auffassung vorherrscht, dass man ab einem gewissen Alter unbedingt verheiratet sein muss. Gleiches bestätigt Frau C.. Sie

empfindet, dass die jüdische Gemeinde Druck auf sie ausübt, weil sie über 40 Jahre alt und unverheiratet ist. Deswegen hat sie sich auch von den orthodoxen Gruppierungen entfernt. Sie machte zudem durchwegs negative Erfahrungen mit den *Shidduch* – das ist eine Partnervermittlung innerhalb der jüdischen Orthodoxie: *„Und die Leute, die das vermittelt haben, das sind orthodoxe Frauen haben überhaupt nicht darauf geachtet, wer ich bin und was für Ausbildungen ich habe, oder welche Wünsche ich habe. Die vermitteln einfach irgendwem damit man so schnell wie möglich heiratet, koste es was es wolle“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Zudem bestätigt sie ebenfalls, dass man als ledige Frau von anderen Frauen der Gemeinde bemitleidet wird und sie thematisiert, dass die Kinderlosigkeit, in der Orthodoxie vollkommen tabuisiert wird: *„Sich gegen Kinder zu entscheiden ist undenkbar und wenn sie keine Kinder bekommen, können dann wird immer die Schuld bei der Frau gesucht. Das ist ein totaler Druck für die Frauen und nagt an ihrem Wert, wenn sie keine Kinder haben“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Frau C. berichtet von einem Schicksal eines befreundeten, sehr religiösen Paares, das keine Kinder bekommen konnte. Der Fehler wurde lediglich bei der Frau vermutet, weswegen man sie zu Rabbinern schickte, die ihr sodann Amulette und Kräuter empfahlen, damit sie Kinder bekommen kann. Als dies nicht funktionierte, ließ sich ihr Mann von ihr scheiden. Zwischen den orthodoxen Frauen bestehe ein richtiger Konkurrenzkampf dahingehend, wer mehr Kinder auf die Welt gebracht hat: *„Je mehr Kinder du hast, desto mehr Anerkennung erfährst du in der Gemeinde. Also all das waren eben auch Mitgründe warum ich von dem Orthodoxen ein bisschen weg gegangen bin. Ich bin auch so wertvoll als Frau“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Frau D., ebenfalls alleinstehend, vermerkt zudem, dass das Ideal, verheiratet zu sein und Kinder zu kriegen, nicht nur in der jüdischen Orthodoxie besteht, sondern auch in den liberaleren Kreisen vorhanden ist, wobei die Frauen dort im Gegensatz zur Orthodoxie nicht so massiv unter Zugzwang gesetzt werden: *„Man merkt das aber genauso bei den weniger religiösen Kreisen, nur das man da nicht so extrem den Druck merkt, aber trotzdem ist es so, dass es lieber gesehen wird, wenn man verheiratet ist“* (Frau D. Modern Orthodox 2014). Frau F., die gerade eine Scheidung hinter sich hat, berichtet von sehr negativen persönlichen Erfahrungen, die sie

bezüglich dieser Thematik in der orthodoxen Gemeinde gemacht hat, und bringt damit die Problematik nochmals deutlich zum Vorschein:

Everyone thinks what's wrong with you and they ask, when you are not married. And then as soon as you get married they're looking at your stomach. I didn't have children for the first three years and I felt pressure on me and people think if you are not having children that you are unable. There must be something wrong with me, not with the husband. They always blame the women! (Frau F. Modern Orthodox 2014)

Von den befragten Frauen aus der liberalen jüdischen Gemeinde Wien wurde durchweg verneint, dass bei ihnen auf alleinstehende oder kinderlose Frauen ein Druck ausgeübt wird. Im Unterschied dazu sehen sie aber durchaus, dass dies in der Orthodoxie ein Problem darstellt. *„Bei uns nein, aber ich weiß schon von einigen religiöseren Freundinnen, dass da ein riesen Thema ist“* (Frau A. Or Chadasch 2014). Kritische Stellungnahmen, sowie Ausführungen von eigenen negativen Erfahrungen, werden gänzlich von Frauen aus dem modern-orthodoxen oder dem traditionellen religiösen Bereich verbalisiert, wobei sich ein Großteil dieser befragten Frauen von ihrer ursprünglich orthodoxen Lebensführung entfernte. Von den Frauen, die den chassidischen Ausrichtungen sowie der Misrachi Bewegung angehören, war der einheitliche Tenor, dass sich die Frage nach Kinderlosigkeit oder einem unverheirateten Konzept gar nicht stellt, da man selber diese Vorstellung von einem traditionellen Familienbild vertritt: *„Schau, die Frage stellen wir uns eigentlich gar nicht, das wollen wir doch haben. Was gibt es Schöneres als eine Familie und Kinder zu haben? Aber wenn das wer will, bitte, dann soll sie. Aber warum sollte man das wollen?“* (Frau M. Chassidisch 2014). Lediglich eine befragte Frau der Misrachi-Bewegung deutet an, dass auf Frauen in der Gemeinde ein gewisser Druck ausgeübt wird, sogleich nach der Hochzeit schwanger zu werden.

In der jüdisch-religiösen Lebensanschauung steht die Familie im Mittelpunkt und ein eheloser Mensch wird als unvollständig betrachtet. In den talmudischen Schriften wird die Ehelosigkeit, außer bei Menschen hohen Alters, lediglich als Übergangsphase akzeptiert. (vgl. Blau 2007: xif.). Sich gegen Kinder zu entscheiden, bedeutet, gegen das göttliche Gebot „vermehret euch“ zu verstoßen und den Fortbestand des jüdischen Glaubens zu gefährden (vgl. Müller o.J.). Wie stark sich dieses Ideal auf das Leben insbesondere von

Frauen, die sich gegen dieses Konzept entschieden haben, auswirkt, wurde durch die Aussagen der interviewten Frauen klar verdeutlicht. Auf die Frauen wird starker Druck ausgeübt, einerseits einen Ehepartner zu finden und andererseits nach der Eheschließung möglichst schnell Kinder zu bekommen. Dieser Druck wird auch eindeutig von Frauen in der Gemeinde ausgeübt. Die genderspezifische Benachteiligung wird im Falle einer möglichen Unfruchtbarkeit des Paares merklich, indem ausschließlich der Frau die volle Verantwortung aufgeladen wird.

5.2.2.2. Scheidung

In Kapitel 4.6.2. wurde erörtert, dass die Frau im Scheidungsrecht eine Benachteiligung gegenüber dem Mann erfährt. Verweigert der Mann ihr den *Get*, also den für die Scheidung notwendigen Scheidebrief, zu überreichen, so fällt sie automatisch in den Status einer sogenannten *Aguna*, einer Frau, die nicht wieder heiraten kann, und an ihren Mann gebunden bleibt. Die Frau ist folglich auf den guten Willen des Mannes oder der eingeschränkten Interventionsmöglichkeiten der Rabbiner angewiesen (vgl. Kapitel 4.6.2.). Der Mann hat somit eine Machtposition gegenüber der Frau inne, die leider auch zu genüge ausgenutzt wird, etwa bei Verhandlungen um das Sorgerecht der Kinder oder Unterhaltszahlungen (vgl. Ederberg 2013).

Eine der interviewten Frauen erlitt erst kürzlich dieses Schicksal. Ihr Ehemann weigerte sich monatelang, den für sie notwendigen *Get* zu überreichen. Die Willkür, der Frauen in einem solchen Fall ausgesetzt sein können, verdeutlicht sich daran, dass ihr Mann zunächst zusagte, ihr den *Get* zu überreichen, sich jedoch später wieder dagegen entschied. Zudem berichtet sie, dass sie auch von Rabbinern der Wiener jüdischen Gemeinde unter Druck gesetzt wurde, die gemeinsam mit ihrem nunmehr Ex-Ehemann Bedingungen, wie den Verzicht von Zahlungen und das Sorgerecht für ihre Kinder, stellten, damit sie ihren Scheidebrief erhalten würde: *„There were conditions set out that i had to give up fighting for my children in order to receive my get [...] and I said these are no conditions, you don't set conditions“* (Frau F. Modern Orthodox 2014). Sie berichtet, dass sich die Rabbiner sehr unterschiedlich verhalten hätten. Einige

hätten sie sehr unterstützt und ihren Mann massiv unter Druck gesetzt, während sich andere auf die Seite des Mannes gestellt hätten. In ihrem Fall waren neben den Rabbinern der jüdischen Gemeinde Wien Rabbiner aus unterschiedlichen Nationen involviert. Letztendlich konnte ihr ein Rabbiner aus London den *Get* erkämpfen.

I cannot say all rabbis are bad, because I have seen wonderful rabbis who fought for my get and pushed my husband very hard. The Vienna Rabbis were difficult, but the biggest name from England came, flew here personally, didn't ask for any money and then he got me the Get, after months and months. And I realize now how lucky I am because I know there are women that have waited ten, eleven years. It's a very cruel system. (Frau F. Modern Orthodox 2014)

Frau F. gehörte vor der Scheidung durch ihren damaligen Ehemann der Chabad Bewegung an und berichtet, dass sie während dieser schwierigen Zeit keinerlei Unterstützung als Frau von der Gemeinde erfahren hat. Vielmehr habe man sich von ihr abgewandt und sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Als Begründung, warum insbesondere die Frauen der Gemeinde den Kontakt zu ihr abgebrochen haben, gibt sie folgenden an:

They are just really weak and they are all living in fear, these women. I think they see me as an example if anyone steps out of line, if you don't tolerate being submissive in your marriage and being told what to do and being independent and free-thinking, then this is what happens to you. You have your children taken, you get excommunicated, you are ostracized. Some of them are secret supporters, but their husbands or parents don't let them support me. (Frau F. Modern Orthodox 2014)

Aufgrund dieser äußerst schmerzlichen Erfahrung wechselte Frau F. in den modern-orthodoxen religiösen Bereich und besucht nun den Wiener Stadttempel. Sie berichtet, dass einige Organisationen, insbesondere in Israel und den USA existieren, die sich der Besserstellung der Frau im Scheidungsrecht widmen und betroffene Frauen unterstützen. Zudem gründen einige betroffene Frauen, wie sie selbst, Kampagnen über soziale Medien, damit diese Thematik an die Öffentlichkeit gerät. Durch diesen öffentlichen Druck wurden laut Frau F. schon einige Erfolge erzielt.

When I was going public on Facebook I got a lot support and there was a case in England she was inspired by my campaign and started her own. She waited ten years for her get and within a few months after going public she finally got her get last week. (Frau F. Modern Orthodox 2014).

Dass die Diskussionen um das jüdische Scheidungsrecht in den Gemeinden präsent sind, zeigt sich auch an diversen Veranstaltungen die sich dieser Thematik zuwenden. So fand etwa am 30. April 2014 ein Vortrag mit den Titel „Der Status von Frauen in Israel heute – gute und schlechte Neuigkeiten“ von Dr. Sharon Finkel Shenav, im Sephardischen Gemeindezentrum Wien in Zusammenarbeit mit der Frauen- und Familienkommission der Israelitischen Kultusgemeinde statt, an der ich als teilnehmende Beobachterin Anteil genommen habe. An dem Vortrag sowie der anschließenden Diskussion waren dreizehn Frauen unterschiedlichen Alters anwesend.

Dr. Sharon Finkel Shenav ist eine israelische internationale Frauenrechtsanwältin und anerkannte Expertin für Heirat und Scheidung im jüdischen Gesetz. 2002 wurde sie in eine Kommission zur Ernennung von Dajanim – das sind Richter des rabbinischen Gerichtes Beth Din – in Israel gewählt. Sie ist die einzige und erste Frau, die an diesem Gremium teilnehmen durfte (vgl. Jerusalem Center of Public Affairs 2015). Zu Beginn des Vortrages betonte sie, dass sie eine orthodoxe Frau und Feministin sei und darin keinen Widerspruch sehe. Der Themeninhalt war speziell auf Israel bezogen, wo keine zivilrechtliche Ehe existiert und das Ehe- sowie Scheidungsrecht ausschließlich dem rabbinischen Gerichtshof unterliegt. Sie berichtete zudem von Fällen in England und Israel, wo Frauen bis zu vierzig Jahre auf ihre Scheidung warten mussten. Die Hauptproblematik sieht Frau Dr. Shenav darin, dass der Rabbinatsgerichtshof vierzig Jahre lang eine geschlossene Männergruppe war. Ihrer Meinung nach müssten bessere Rabbiner ausgewählt werden, die auch die Anliegen der Frauen hören. Sie betrachtet es daher als großen Fortschritt, dass man nun mehr Frauen im Beth Din mit einbezieht. Sie wurde zu Beginn von den Männern nicht akzeptiert, einstweilen würde man sie aber mit großem Respekt behandeln und annehmen. Sie betont, dass innerhalb der Orthodoxie sehr wohl die Möglichkeit bestehen würde, die Gesetzgebung für die Frau zu verbessern, ohne die Halacha zu verletzen. Dabei zitiert sie den Satz: „Wo ein

rabbinischer Wille ist, da gibt es auch einen halachischen Weg“ (Dr. Shenav, Vortrag Sephardisches Zentrum Wien, April 2014). Bei der anschließenden Diskussion wurde erstaunlicherweise Frau Dr. Shenav von einigen Frauen, die ihrer Kleidung nach als orthodox eingeschätzt werden konnten, massiv kritisiert. Sie warfen ihr vor, dass sie durch ihr Engagement die jungen Frauen dazu motivieren würde, sich scheiden zu lassen. Durch diese Erneuerungen würden die Scheidungsraten noch mehr steigen und das traditionelle jüdische Familienkonzept gefährdet werden (vgl. Dr. Shenav, Vortrag Sephardisches Zentrum Wien, April 2014).

Die interviewten Frauen der liberalen Gemeinde Or Chadasch äußerten sich einheitlich sehr kritisch zu dem orthodoxen jüdischen Scheidungsrecht und sehen dahingehend großen Handlungsbedarf. Eine der Frauen wurde sogar nach orthodoxem Verfahren geschieden, wobei es bei ihr keinerlei Probleme gab: *„Ich hatte damals zum Glück kein Problem, aber trotzdem gehört das Gesetz reformiert, man kennt ja viele Problemfälle“* (Frau A. Or Chadasch 2014). Zudem geben beide Frauen an, dass sie persönlich Frauen in Wien kennen, die Probleme mit der Scheidung hatten. *„Das Gesetz gehört auf jeden Fall geändert. Vor allem in Israel ist das ja ein Problem. Da muss was gemacht werden“* (Frau B. Or Chadasch 2014). Auch jene Frauen die sich der modern-orthodoxen oder traditionellen Ausrichtungen zuordnen, sehen das gegenwärtige Scheidungsverfahren als problematisch an. Ein Großteil von ihnen bestätigt, dass auch Fälle in Wien bekannt sind, wo der Mann sich weigerte, den *Get* zu geben: *„Ja, man weiß natürlich schon von Fällen, aber die Rabbiner in Wien, von der IKG, sind soweit ich weiß immer sehr bemüht, den Get für die Frau zu besorgen“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Bei den Frauen der Misrachi-Bewegung werden zwar gewisse Schwierigkeiten bei der Scheidung eingestanden, gleichzeitig wird aber betont, dass diese problematischen Fälle absolute Ausnahmen darstellen und in der jüdischen Gemeinde Wien letztendlich immer gut ausgegangen sind: *„Natürlich gibt es da solche Fälle, wo der Mann nicht seine Frau gehen lassen wollte, aber das sind halt absolute Ausnahmen, von denen man halt hört. Den überwiegend positiven Ausgängen hier in Wien wird dann natürlich keine Aufmerksamkeit geschenkt“* (Frau I. Misrachi 2014). Zudem betonen sie, dass sie sich zu wenig mit dieser

Thematik auseinandergesetzt haben und diese Frage besser von einem Rabbiner beantwortet werden könne. Einen ähnlichen Zugang zu dieser Thematik weisen die insgesamt sieben Frauen der chassidischen Richtungen auf. Die Argumentation besteht weitgehend darin, dass zwar ein paar Fälle aus dem Bekanntenkreis bekannt sind, die jedoch nicht der Norm entsprechen und denen daher einfach mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ein Änderungsbedarf wird weder verneint noch bejaht und die Hinterfragung dieses Systems wird blockiert, indem darauf verwiesen wird, dass es sich bei der Scheidung um eine halachische Angelegenheit handelt, die daher lediglich den Rabbinern obliegt.

Bei meiner Cousine war das schon der Fall, aber ich kann mir nur vorstellen, dass sie da die falsche halachische Betreuung hatte. Leider gibt es so etwas, aber ich kenne mich da mit dieser halachischen komplizierten Sache zu wenig aus, das müssen die Rabbiner wissen. Ich weiß aber, dass die Rabbiner eh Möglichkeiten haben, die Männer unter Druck zu setzen. Da gibt es zum Beispiel Sanktionen, dass sie nicht in die Synagoge kommen können. (Frau N. Chassidisch 2014).

Die drei Frauen des sephardischen Zentrums vertreten diesbezüglich sehr unterschiedliche Meinungen. Frau R. äußerte sich sehr kritisch gegenüber dem Scheidungsrecht, wohingegen die anderen zwei älteren Damen gar nicht auf die Problematik der *Aguna* eingehen, sondern die Meinung vertreten, dass sich die jungen Frauen in der heutigen Zeit viel zu wenig um ihre Ehen bemühen: *„Im Judentum ist die Familie sehr wichtig und dafür sollen auch die jungen Frauen kämpfen und nicht gleich scheiden lassen, wegen jedem Blödsinn“* (Frau Q. Orthodox/ Bucharischer Verein 2014).

Die Aussagen der befragten Frauen sowie die Beobachtungen des Vortrages von Frau Dr. Shenav zeigen, dass das kontroverse Thema des Scheidungsrechts und die damit verbundenen Probleme für die Frau innerhalb der jüdischen Gemeinde durchweg bekannt sind, die Auseinandersetzung damit allerdings eine unterschiedliche Handhabung durch die Frauen erfährt. Jene Frauen die sich mit den liberalen, traditionellen und modern-orthodoxen Gruppierungen identifizieren, weisen eine stark kritische Haltung auf und sehen auch einen Handlungsbedarf in der Reformierung der Gesetze. Alle Interviewpartnerinnen kennen Frauen, die durch dieses Verfahren bereits eine

Benachteiligung erfahren haben. Besonders drastisch wird durch den Schicksalbericht von Frau F. verdeutlicht, wie der positive Verlauf für die Frau von den Bestrebungen der jeweiligen Rabbiner abhängig ist und welche negativen Folgen, wie etwa der Ausschluss aus einer Gruppe oder die Forderung von Zahlungen, die betroffenen Personen ereilen können. Die Frauen der Misrachi-, Chabad- und anderen chassidischen Bewegungen, sowie der orthodoxen Frauen des Sephardischen Vereins berichten ebenfalls von prekären Fällen, die sie jedoch als Ausnahmereischeinungen relativieren und zudem die Auseinandersetzung mit dieser Thematik an die Rabbiner abtreten. Einige Frauen, wie bei der nachfolgenden Diskussion des Vortrages von Frau Dr. Shenav, sehen zudem in den Verbesserungsbestrebungen der Stellung der Frau einen möglichen Ansporn für häufigere Scheidungen und somit eine Bedrohung für die traditionellen jüdischen Werte.

Wie bereits von Frau F. angemerkt wurde, bestehen einige Plattformen und Kampagnen zur Unterstützung von Frauen, die keinen *Get* erhalten. So etwa die *GetYourGet* Initiative aus Israel, bei der sich halachisch gut ausgebildete Frauen, wie Dr. Rachel Levmore, die als Advokatin im israelischen Rabbinatsgerichtshof fungiert, anderen Frauen als Ansprechpersonen anbieten. Diese Frauen treten ebenso wie wie Frau Dr. Shenav als bewusst orthodoxe Frauen auf, die sich innerhalb der *Halacha* um Verbesserungen bemühen (vgl. *getyourget* online 2015).

5.2.3. Verantwortungsbereiche der Frauen

In Kapitel 4.3. wurde erörtert, dass die Befreiung der Frau von den zeitgebundenen *Mitzvot* von der Orthodoxie als Schutz für die Frau interpretiert wird. So könne sie sich besser um die ihr zugeschriebenen Pflichten im familiären und häuslichen Bereich meinen, kümmern.

Die Sphäre der Frau wird demnach vor allem mit Geburt, Kindererziehung und Haushalt in Verbindung gebracht. Dass die Freistellung der zeitgebundenen *Mitzvot*, die nur Männer einzuhalten haben, letztendlich zu einer massiven Einschränkung der Frau in der rituell öffentlichen Sphäre geführt hat, wird dabei zumeist ausgeklammert (vgl. Heller 2013: 37). Vielmehr werden die ihr attribuierten Aufgaben als machtvoller Verantwortungsbereich gedeutet: „Das

jüdische Haus wurde gleichsam der ‚Tempel der Frau‘, und der Tisch ist ihr ‚Altar‘“ (Herweg 1994: 89). Für welche Bereiche sich die befragten Frauen verantwortlich fühlen, und wie die klassischen Zuschreibungen tatsächlich gelebt werden, soll im Folgenden dargestellt werden.

Frau B. von Or Chadasch sieht die Verantwortung der Frau nicht mehr ausschließlich in der Rolle der Mutter und Hausfrau. Sie meint, dass diese Zuteilung auch in der Orthodoxie nicht mehr gelebt wird. Gleichzeitig betont sie aber, dass dieses starre Bild womöglich in den chassidischen Kreisen noch gelebt wird. Generell lehne sie diese festen Strukturen für Mann und Frau ab. Frau A. betont, dass sie persönlich nicht nach diesem orthodoxen Bild von der Frau als „Innenministerin“ und dem Mann als „Außenminister“ lebt, dass sie aber dieser klassischen Rollenverteilung durchwegs positive Attribute zugestehen kann: *„Für mich selber trifft das absolut nicht zu, aber ich kann mir schon vorstellen, dass es auch ganz schön und hilfreich sein kann, wenn jeder seinen eigenen Bereich hat“* (Frau A. Or Chadasch 2014). Die Mehrheit der Frauen, die sich als modern-orthodox oder traditionell bezeichnen, empfindet die klassische genderspezifische Teilung der Aufgaben, bei der die Frau idealerweise mehr für den häuslich familiären Bereich zuständig ist, als positiv.

Ich finde es nicht schlecht, wenn es klare Aufgaben und Teilungen gibt, das ist schon auch eine Erleichterung, wenn es gerecht aufgeteilt ist. Das ist halt ein traditionelles Bild, dass die Frau mehr zuständig ist für zu Hause und der Mann geht mehr beten. Solange es gerecht ist und die Frau nicht als Putzfrau abgestempelt wird, finde ich das sehr schön. (Frau D. Modern Orthodox 2014)

Frau F. sieht die Hauptverantwortung der Frau in der Schaffung eines liebevollen Heims: *„I came from a very loving home, I love the tradition in Judaism, I love the family meals and I think that it’s the women’s responsibility to create that, a loving home“* (Frau F. Modern Orthodox 2014). Gleichzeitig betont sie aber, dass die Frau nicht nur in den häuslichen Bereich gedrängt werden sollte, wie es in den sehr orthodoxen chassidischen Kreisen üblich ist. Die Frauen seien ihrer Meinung nach oft zu wenig ausgebildet und haben daher keine andere Möglichkeit als sich dem Mann zu unterwerfen und sich

ausschließlich um die Kinder zu kümmern. In modern-orthodoxen Kreisen sei die familiäre und berufliche Welt gut miteinander vereinbar:

They are raised to be dependent on men all their lives. They have no education and eight children, what can they do except being focused on their children and man? Education is there a big issue. But in modern-orthodox of course it's normal for women to go to university, to have career to balance both worlds. (Frau F. Modern Orthodox 2014)

Die Aufgabenbereiche der jüdischen Frau sehen die vier Interviewpartnerinnen der Misrachi-Bewegung ebenfalls primär im häuslichen und familiären Bereich, wobei sie jedoch keinen Widerspruch zwischen Berufstätigkeit und Familie sehen. So sieht etwa Frau G., die mit 20 Jahren zwei Studien absolviert und zudem Unternehmerin ist, die Hauptverantwortungsbereiche der Frau, wie die Erziehung der Kinder und den Haushalt, als eine für sie natürliche Gegebenheit an:

Es ist halt eine Tatsache, dass es einfach Sachen gibt, die ein Mann nicht übernehmen kann, auch wenn er einen sehr unterstützt. Und eine Mutter ist nun mal eine Mutter und das kann ein Vater nicht ersetzen. Das ist natürlich so und die Kinder sind die Zukunft unseres Volkes und da kann man nicht die Verantwortung abwälzen als Frau. Das heißt nicht, dass eine Frau dadurch nicht arbeiten gehen kann, es ist aber im Judentum einfach eine bessere Einteilung von Aufgaben zwischen Mann und Frau. (Frau G. Misrachi 2014)

Frau H. betont, dass einerseits der Haushalt zwischen ihr und ihrem Mann gerecht aufgeteilt ist und sie beide berufstätig sind, sie aber andererseits die jüdische Frau als Hauptverantwortliche für den familiären und häuslichen Bereich sieht. Die Frau bildet somit die Basis für die Wahrung der jüdischen Tradition:

Die klassische Aussage, ‚Die Frau in der jüdischen Ehe ist die Innenministerin und der Mann ist der Außenminister‘, die trifft schon zu. Ohne eine jüdische Frau im Haus wird die Familie zerbrechen. Das heißt, wenn *Kashrut* etwa nicht einen gewissen Standard hält, wenn die Frau ihre *Taharat HaMispacha* [...] nicht gewissenhaft praktiziert, wenn sie die Kinder nicht gut erzieht, dann wird das Judentum in diesem Haus keine Basis haben und zerbrechen. Das heißt, der Frau wird eine sehr hohe Stellung zugesprochen (Frau H. Modern Orthodox 2014).

Die Zuordnung der Frau auf den familiären Bereich wird zudem von den Interviewpartnerinnen als natürlich und gottgegeben argumentiert.

Die Hauptverantwortung hat die Frau ganz klar fürs Haus, auch wenn sie Karriere machen kann. Gott hat der Frau diese Fähigkeiten gegeben, das zu machen. Und auch von ihrem ganzen Wesen her passt das auch zur Frau. Und die Natur zwingt uns mehr oder weniger dazu, da wir ja die Kinder zur Welt bringen. Ich sehe diese starke Bindung als Frau zu ihrem Kind als großes Geschenk. (Frau I. Misrachi 2014)

Die drei Frauen der Chabad-Bewegung vertreten dieselbe Anschauung. Sie betrachten die Frau als Hüterin des Hauses, die die Basis der gesamten jüdischen Familie bildet, wodurch ihr eine äußerst machtvolle Position zugesprochen wird: *„Ja. It’s a woman’s job, it’s a woman’s power to build a house. Wenn sie fromm ist, ist auch die ganze Familie fromm. Sie ist die Hauptsache. She is in the kitchen and she can decide on kashrut and she could decide with the children“* (Frau M. Chabad 2014).

Die genderspezifischen Attribuierungen des orthodoxen Judentums und die daraus resultierenden aufgeteilten Bereiche, die als gottgewollt interpretiert werden, erfahren idealtypisch ihre jeweilige Wertschätzung in der Orthodoxie. Aus diesem Verständnis heraus wird eine natürliche, unveränderliche Andersartigkeit zwischen Mann und Frau gesehen, woraus sich folglich unterschiedliche religiöse Gesetze ergeben. So meint etwa die Rebbetzin von Chabad, Frau K., dass Mann und Frau von Gott anders erschaffen wurden und beide ihre eigenen wertvollen Eigenschaften mitbringen, weswegen auch jeder seine eigenen religiösen Verpflichtungen, die *Mitzwot* zu erfüllen hat: *„Ich habe Eigenschaften, die sind so besonders für eine Frau und wir haben so viele Stärken. Ich versuche nicht einmal, wie ein Mann zu sein, und ich bin froh, dass er seine und ich meine Mitzwot habe“* (Frau K. Chabad 2014). Zudem wird die Befreiung von den zeitgebundenen *Mitzwot*, die zu einer Einschränkung der Frau im rituellen öffentlichen Raum geführt hat, von der Rebbetzin positiv uminterpretiert. Vielmehr attribuiert sie dem Mann, im Gegensatz zur Frau, mangelnde Spiritualität :

Der Grund warum der Mann mehr *Mitzwot* zu erfüllen hat, ist keine Diskriminierung gegenüber der Frau. Der Mann ist anders erschaffen und er will gleich haben was er sieht. Das ist seine Natur, deswegen braucht er mehr Bindung mit Gott. Dazu müssen sie mehr beten, aber das brauchen wir nicht. Frauen haben schon einen direkten

Kontakt mit Gott und brauchen nicht etwa zur Toralesung gehen. Wir haben unsere drei schönen Mitzwot und das reicht. Ich denke, wenn man zufrieden ist als Frau, dann will man gar nicht ein Mann sein. (Frau K. Chabad 2014.)

Die vier Frauen aus den chassidischen Vereinen sehen die Verantwortung der Frau eindeutig im Haus und in der Erziehung der Kinder und verbalisieren dies auch kurz und prägnant. Zudem betonen alle vier, dass sie diese Aufgabenbereiche selbst sehr gerne erfüllen und sich als Frauen wohlfühlen. Sie stimmen zudem dem Bild zu, dass der Mann zwar eine stärkere repräsentative Stellung nach außen hat, betonen aber gleichzeitig, dass die Frau machtvoll im Hintergrund agiere und letztendlich den Mann steuere. Sichtlich amüsiert von meiner Fragestellung formulierten Frau M. und Frau N. diesbezüglich folgende Sätze: *„My husband is the head of the family, or let's say he thinks he is the head of the family, but I'm the neck to twist him right or left“* (Frau M. Chassidisch 2014), *„Wissen Sie, hinter jedem erfolgreichen Mann steht eine kluge Frau. So sehen wir das“* (Frau N. Chassidisch 2014).

Die Frauen des sephardischen Zentrums weisen sehr unterschiedliche Haltungen auf. So stimmt Frau Q. vom bucharischen Verein ebenfalls der Sichtweise zu, dass die Frau für die häuslichen Bereich zuständig und der Mann mehr in der Gemeinde präsent sei. Sie sehe sogar eine Gefahr für das gesamte Familienleben, wenn Frauen die Rollen der Männer übernehmen wollen: *„Die Frau ist Stützpfeiler für die Familie und wenn sie auch Außenminister werden will, wie der Mann, dann kommt alles ins Ungleichgewicht und stürzt zusammen“* (Frau Q. Orthodox/ Bucharischer Verein 2014). Im Unterscheid dazu praktiziert Frau S. aus dem georgischen Verein mit ihrem Mann keine klare Trennung der Aufgabenbereiche. Sie lehne es ab, dass die Frau nur mit dem Häuslichen in Verbindung gebracht wird, obwohl sie selbst sehr in ihrer Mutterrolle aufgeht. Sie erörtert zudem, dass viele georgische Familien nicht sehr religiös sind und im Gegensatz zu den orthodoxen Familien, die eher innerhalb der bucharischen Ausrichtung zu finden sind, dieses Ideal nicht haben: *„Ich bin gerne Mutter aber ich sehe es nicht so, dass wir Innenminister sind. Das wird bei uns so nicht gelebt, wir teilen das ganz genau auf“* (Frau S. Traditionell/ Georgischer Verein 2014).

Durch die Äußerungen der Frauen, die sich den orthodoxen Ausrichtungen zugehörig fühlen, wird sehr deutlich, dass sie einheitlich ihre Aufgabenbereiche klar im häuslichen und familiären Bereich sehen und zudem diese Rolle als durchaus machtvoll erleben. Zudem wird eine gottgegebene und natürliche Andersartigkeit zwischen Mann und Frau und den daraus entstehenden Sphären, die nicht hinterfragt werden und an sich jeweils als wertvoll betrachtet werden, akzentuiert. Die Frauen der modern-orthodoxen Ausprägungen und der Misrachi-Bewegung legen Wert darauf, zu betonen, dass ein klassisch orthodoxes Idealbild nicht im Widerspruch mit einer beruflichen Karriere stehe. Tatsächlich weisen all diese Frauen einen beachtlich hohen Bildungsgrad auf. Lediglich die Frauen aus der liberalen Gemeinde Wien sowie dem georgischen Verein lehnen diese traditionelle Aufteilung zwischen Mann und Frau ab.

5.2.4. Nidda

Wie bereits in Kapitel 4.4. beschrieben, fällt die verheiratete Frau während ihrer Menstruation in den Status der *Nidda* und muss sich folglich mindestens zwölf Tage an komplexe Reinheitsvorschriften halten. Dieser Status wird mit dem Eintauchen in ein Ritualbad, der *Mikwe*, beendet (vgl. Kapitel 4.4.). Die Ursprünge dieser Familienreinheit, die auf Hebräisch *Taharat Hamispacha* genannt wird, lassen sich auf Leviticus zurückführen und waren für Männer ebenso wie für Frauen verpflichtend. Im Laufe der talmudischen Epoche wurden diese Gesetze allerdings ausschließlich für die Frau obligatorisch und sie nehmen bis heute als Teil ihrer drei verpflichtenden *Mitzvot* eine zentrale Rolle ein. Zudem wurde die ursprünglich rein rituelle Unreinheit zunehmend mit der Frau selbst assoziiert, was folglich nicht nur zu einer teilweise massiv polemischen Haltung der Rabbiner führte, sondern auch zu dem Irrglauben, dass die Frau während dieser Phase die Synagoge nicht betreten darf (vgl. Bebe 2004: 230ff.). Gegenwärtig wird in der Orthodoxie, insbesondere von Frauen, die negative Konnotation von *Nidda* umgedeutet und als eigene weibliche Sphäre zelebriert (vgl. Myers/ Litman 1995: 61f.). Wie die Frauen der jüdischen Gemeinde Wiens die *Nidda*-Thematik behandeln und empfinden, wird im Folgenden behandelt:

Beide befragten Frauen der liberalen Gemeinde praktizieren die Familienreinheit nicht, geben aber an, vor ihrer Hochzeit einmal in der *Mikwe* gewesen zu sein. Zudem geben beide Frauen an, dass sie von ihren Müttern diesbezüglich nicht unterwiesen wurden und dass sie auch vor ihrer Hochzeit keine Vorbereitungskurse beansprucht haben. Auch wenn die Familienreinheit von ihnen nicht praktiziert wird, können sie darin gewisse Vorteile erkennen. Laut Frau B. stellt sich bei Or Chadasch die Frage der Einhaltung der *Nidda*-Gebote nicht, da keine eigene *Mikwe* vorhanden ist – ein gewisses Bedürfnis danach sei aber bei einigen Frauen erkennbar: *„Bei Or Chadasch fehlt es schon manchen Frauen nach einen eigenen weiblichen Bereich. Bei manchen liberalen Gemeinden wird das In-die-Mikwe-gehen unter den Frauen sehr zelebriert. Bei meiner Tochter in Israel vor ihrer Hochzeit gab es eine richtige Feier in der Mikwe. Dort werden die Polterabende in der Mikwe gefeiert, das war schon witzig“* (Frau B. Or Chadasch 2014). Nichtsdestotrotz wird von beiden Frauen das Grundkonzept von *Nidda* scharf kritisiert und als eine Abwertung der Frau verstanden, weswegen sie sich auch nicht an diese Regeln halten würden. *„Man kann hunderte Male betonen, dass die Frau nur rituell unrein ist, aber Tatsache ist, sie selbst wird als unrein angesehen. Und alleine das Konzept, dass eine Frau unrein sein kann und die Männer sich davor schützen müssen, ist skandalös“* (Frau B. Or Chadasch 2014).

Von den Frauen des modern-orthodoxen und traditionellen Bereiches hat lediglich eine Frau, bis zu ihrer Scheidung, die *Taharat Hamispacha* praktiziert. In ihrer Familie wurden diese Gebote auch schon von ihrer Mutter eingehalten. Die anderen geben an, nicht verheiratet zu sein oder aus ideologischen Gründen nicht zu praktizieren. Eine Mehrheit der befragten Frauen sieht Nachteile ebenso wie Vorteile in der Einhaltung dieser Gesetze. Als Vorteil wird angegeben, dass sich die Eheleute durch die Pause, bei der sie sich nicht körperlich berühren dürfen, auf einer anderen zwischenmenschlichen Ebene beschäftigen müssen. Zudem würde dadurch das Sexualleben in der Ehe prickelnd bleiben, da die Frau nicht immer sexuell verfügbar ist:

Wenn die Frau immer verfügbar ist, dann lernt der Mann keine Beherrschung und der Mann wertschätzt die Frau auch nicht aufgrund ihrer anderen Qualitäten. So müssen die Eheleute einfach eine andere Form der Kommunikation finden und wenn sie dann wieder dürfen, ist es wie in der ersten Hochzeitsnacht. (Frau C. Modern Orthodox 2014).

Als weiterer Punkt wird angegeben, dass die Reinheitsgebote, gleich wie die *kashrut*-Gesetze einen der Grundpfeiler der jüdischen Identität ausmachen.

Obwohl hauptsächlich die positiven Aspekte der Nidda-Gebote betont werden, werden auch die kritischen Aspekte, wie sie bei den Frauen der liberalen Gemeinde Wien angesprochen werden, wahrgenommen. „*Der Beigeschmack, das die Frau dadurch etwas Schmutziges ist, weil sie die Menstruation hat, das ist schon fraglich. Mir geht das auch zu weit wie das die ultraorthodoxen praktizieren, dass man die Betten auseinanderschiebt und so weiter*“ (Frau D. Modern Orthodox 2014). Frau F., die die *Nidda*-Gebote in der Vergangenheit praktizierte, nahm zudem die sogenannten *Mikwe*-Frauen, die die Frauen vor dem Gang in die *Mikwe* überwachen, als sehr unangenehm und beschämend wahr:

I didn't like the mikwe. I think it's humiliating. The women at the mikwe control you and look at you very close. I think that's embarrassing. I kept Nidda at the beginning because everybody is telling you how important it is for the marriage, but they just want to control women (Frau F. Modern Orthodox 2014).

Alle vier befragten Frauen der Misrachi-Bewegung praktizieren die Reinheitsgebote und geben an, dass sie ausschließlich positive Seiten an der Einhaltung der Gebote wahrnehmen. Sie sagen lediglich, dass sie zu Beginn Schwierigkeiten hatten, die gesamte Komplexität der Gesetze zu begreifen, weswegen sie sich des Öfteren mit Fragen an ihre Rabbiner wendeten. Zudem wurden alle vier durch Ehevorbereitungskurse, die von *Kala-Lehrerinnen* abgehalten wurden, auf die *Taharat Hamispacha* vorbereitet wurden. Lediglich bei einer Frau wurde *Nidda* bereits in ihrer Familie praktiziert. Die grundlegenden Argumente der Frauen, warum sie die Einhaltung der Reinheitsgebote als ausnahmslos wertvoll wahrnehmen, decken sich mit jenen, die bereits von den Frauen der modern-orthodoxen Ausrichtungen angeführt wurden: Im Vordergrund steht die Stärkung der jüdischen Identität. Das Eheleben würde dadurch gefördert, da sich die Eheleute auf einer geistigen Ebene miteinander beschäftigen müssen und die Freude an der Sexualität dadurch gesteigert würde. Dazu wird von den Frauen noch ein weiterer Aspekt erwähnt, der die positiven Seiten der *Nidda*-Gesetze unterstreicht: In dieser

Phase habe die Frau Zeit für sich und könne sich mehr ihren eigenen Bereichen widmen:

Das ist eine der wertvollsten *Mitzwot*, die es im Judentum gibt. Diese *Mizwa* gibt der Frau die Möglichkeit, ihre Ruhe zu bekommen. So, ich grenze mich mal ab und habe jetzt Zeit für mich. Man kann halt auch seine Einsamkeit ein bisschen genießen in dieser Phase des Zyklusses. Zudem stärkt es einfach die Beziehung zwischen Mann und Frau. (Frau I. Misrachi 2014)

Das Eintauchen in die *Mikwe* und die Vorbereitung davor nehmen alle vier Frauen als schön und wertvoll wahr. Zudem hätten sie durchwegs positive Erfahrungen mit den *Mikwe*-Frauen in Wien gehabt:

Das Eintauchen in die *Mikwe* ist etwas sehr Schönes und auch wirklich reinigend. Es fühlt sich reinigend an und mit den *Mikwe*-Frauen hier hatte ich noch nie Probleme. Die sind meisten sehr zurückhaltend und wissen, wie sie mit einem umgehen können. (Frau J. Misrachi 2014)

Die Bedeutsamkeit von *Taharat Hamispacha* zeigt sich daran, dass sie das zentrale Thema in der Ehevorbereitung ist. Frau I. ist *Kala-Lehrerin* und gibt an, dass sie bei der Vorbereitung alle wichtigen Themen für die Frau anspricht, wie die drei *Mitzwot* für die Frau, die *kashrut*-Regeln und eben die *Nidda*-Gebote, die einen der wichtigsten Aspekte der jüdischen Ehe ausmachen: „*Ich rede mit den Frauen über das Kerzenzünden, das Absondern der Challa und eben die Taharat Hamispacha, ein wirklich großes und wichtiges Thema*“ (Frau I. Misrachi 2014).

Wie bereits in Kapitel 4.4.6. beschrieben, erfolgt bei Unklarheiten bezüglich *Nidda*, insbesondere zu Beginn der Ehe, eine Kontrolle durch den Rabbiner.

In zahlreichen Ratgebern für Frauen über die *Nidda*-Gebote, wie in *The Secret of Jewish Femininity* von einer Rebbetzin namens Abramov Tehilla, wird genau angeführt, wie sich Frauen während ihres *Nidda*-Status verhalten sollen. Zudem wird eindringlich betont, dass man sich in Falle von Bedenken während der sieben weißen Tage, während der die Frauen ausnahmslos weiße Unterwäsche zur Kontrolle tragen dürfen, an den Rabbiner wenden soll. Dazu solle etwa die weiße Unterwäsche an den Rabbiner übermittelt werde, damit halachische Fragen geklärt werden können. Zuvor wird erörtert, dass sich die Frau deswegen nicht zu schämen brauche, da der Rabbiner ebenso wie ein

Gynäkologe als sachbetonter Fachmann fungieren würde (vgl. Abramov 2005: 62ff.): „*Consulting a Rav is both requirement and an advantage, because only a Rav can determine the status of spots and stains of a questionable type, size, or coloring*“ (ebd.: 63).

Die vier Frauen der Misrachi-Bewegung geben an, dass sie sich alle regelmäßig bei Fragen an ihren Rabbiner wenden, und dass sie damit kein Problem hätten. Jedoch geben sie ebenso an, dass sie die Unterhosen entweder per Post an der Rabbiner senden oder den Ehemann damit beauftragen, ihn zu fragen.

Es gibt so viele Wege es dem Rav zu bringen, also ich muss es nicht persönlich hin, wenn das unangenehm ist. Man kann es mit der Post schicken oder ich persönlich schicke es mit meinem Mann und damit habe ich kein Problem, weil wie gesagt, dass hilft mir ja. Ich gehe ja auch als Frau zum Gynäkologen. (Frau I. Misrachi 2014)

Die drei Frauen von Chabad sowie die vier Frauen der verschiedenen chassidischen Vereine, geben ebenfalls an, dass es für sie natürlich sei, den Rabbiner bei Unklarheiten zu fragen. Zudem werden dieselben Beweggründe wie bereits angeführt von den Frauen angegeben, warum sie die *Taharat Hamispacha* praktizieren und dies ausschließlich als vorteilhaft bewerten. So würde laut Frau N. die *Nidda*-Regel dazu führen, dass die Ehe nach jeder Enthaltensphase neu aufgefrischt wird. Man würde die Tage zählen und aufgereggt darauf warten, bis Intimität wieder erlaubt ist. Alle Frauen der Chabad-Bewegung geben an, dass in ihrer Familie bereits die *Nidda*-Gebote praktiziert wurden. Die Aufklärung bezüglich der *Nidda*-Gebote erfolgte trotzdem auch bei ihnen über die Ehevorbereitungskurse. Als neuen Aspekt bringt Frau M. ein, dass *Nidda* nicht nur die Frau betrifft, sondern von den Partnern gemeinsam beschlossen werden muss. Das Einhalten der Gebote stelle für beide eine Herausforderung dar und deshalb müssen sich beide bewusst dafür entscheiden: „*It's for sure not easy to start with it and you need both of the couples to be together by the decision*“ (Frau M. Chabad 2014). Zudem wirft sie ein, dass die Scheidungsrate unter Paaren, die sich an die Reinheitsgebote halten, geringer sei. Frau K., die als Rebbetzin von Chabad ebenfalls Ehevorbereitungskurse anbietet, gibt an, dass die Einhaltung dieser Gesetze das Fundament der jüdischen Ehe ausmacht. Für ihre Kurse und

Frauengebetsrunden, bei denen ebenfalls die *Nidda*-Thematik zentral ist, hat sie verschiedene Ausbildungen in Israel absolviert.

Frau O. erörtert, dass sich bezüglich des ersten *Mikwe*-Besuches vor der Hochzeit je nach Gruppierung unterschiedliche Gebräuche entwickelt haben:

Bei den Sephardim ist es eher üblich, dass man so eine Art Party macht bei der *Mikwe*. Bei den Bucharen, bei den Sepharden, wo die Schwiegermutter sogar mitgeht und sie bereiten Kuchen und Getränke vor. Das wird richtig gefeiert auch manchmal mit Freundinnen. Bei mir ist meine Mutter mitgekommen. Also, das ist bei Chassiden durchaus üblich, dass die Mutter mitgeht, aber keine Party. (Frau O. Chassidisch 2014)

Bei den Frauen des sephardischen Zentrums praktizieren zwei von drei Frauen die *Nidda*-Regeln. Sie geben an, dass es in der bucharischen Gemeinde vor zehn Jahren noch sehr selten war, dass Frauen die Reinheitsgebote halten. Durch den Einfluss von Chabad, wodurch die bucharische Gemeinde religiöse Bildung erhalten hätte, begannen die Frauen auch, sich mehr mit *Nidda* zu beschäftigen: *„Ich kenne die Gemeinde schon sehr lange und vor zehn Jahren da haben die Frauen noch gar nicht gehalten. Doch da hat Chabad viel gemacht durch Shiurim und Kurse und jetzt halten die Frauen schon viel mehr“* (Frau Q Orthodox/ Bucharischer Verein 2014). Frau S. von der georgischen Gemeinde praktiziert *Nidda*, obwohl sie ansonsten angibt, nicht religiös zu sein. *Nidda* betrachte sie aber als außerordentlich wichtig. Den Besuch der *Mikwe* betrachte sie als besonders schönes spirituelles Erlebnis. *„Wir Nichtfrommen sind vielleicht nicht so oft mit Gott verbunden und ich spüre währenddessen das Band auch wenn ich in die Mikwe gehe, das ist ein spirituelles Erlebnis“* (Frau S. Traditionell/ Georgischer Verein 2014).

Die hohe Geltung der *Nidda*-Thematik verdeutlicht sich an der Veranstaltung „Jewish Woman’s Day’s Day“, die am 01. Juli 2014 im Hilton Hotel Wien stattfand und bei der ein Vortrag mit den Titel „Das Geheimnis einer glücklichen Ehe“ von Sarah Karmely von der Chabad Organisation New York, einer Spezialistin für die Familienreinheit, den Hauptteil ausmachte (vgl. sarahkarmely.org, 2015). Eine Veranstaltung dieser Art fand zum ersten Mal in Wien statt und wurde von verschiedenen jüdischen Vereinen mit organisiert. Während dem Vortrag wurde deutlich, dass Chabad Österreich Hauptinitiator

dieser Veranstaltung war, die von einer Rebbetzin der Chabad-Bewegung ins Leben gerufen wurde. Es wurde zwar im Laufe des Abends immer wieder betont, dass es die Hauptmotivation der Veranstaltung war, allen Frauen der jüdischen Gemeinde Wiens unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit einen Raum zum Austausch zu schaffen, tatsächlich wurde aber der Schwerpunkt auf die Übermittlung der *Nidda*-Gesetze gelegt. Bereits vor dem Vortrag der *Nidda*-Spezialistin wurde immer wieder von Frauen der Chabad-Bewegung betont, wie wichtig und bereichernd die *Taharat Hamispacha* sei und welche große Verantwortung die Frau dadurch zu tragen habe. Laut Kassiererin der Veranstaltung waren etwa 300 Frauen anwesend. Die teilnehmenden Frauen wiesen eine starke Heterogenität auf. Durch die Kleidung erkennbar waren einige streng religiöse Frauen, die offenkundig Wert auf *Tzniut* legten, sowie weniger religiöse Frauen, die in Jeanshosen kamen, anwesend. Von den Gesprächen unter den Frauen, sowie den Mitveranstaltern, die auf den Flyern vermerkt wurden, zu schließen, waren Frauen der unterschiedlichsten Vereine, wie etwa der Chabad, dem Verein der georgischen Juden, der Misrachi-Bewegung und dem Verein der bucharischen Juden anwesend. Die Grundbotschaften des etwa eineinhalbstündigen im Zentrum stehenden Vortrages von Sarah Karmely beinhalteten Folgendes:

- Zunächst wurde die machtvolle Position der jüdischen Frau betont, indem eine Verbindung zu den bekannten Frauen der Tanach hergestellt wurde. Die jüdischen Frauen sind starke Frauen, da sie in der Tradition der vier starken jüdischen Stammesmüttern stehen. Alle Frauen sind Kinder dieser Mütter und haben daher deren Stärke in sich.
- Die drei klassischen Frauen-*Mitzvot*, wie das Kerzenzünden, das *Challa*-Absondern und die Familienreinheit werden in Verbindung mit der Erzmutter Sarah gebracht. So habe Sarah den Frauen diese Gebote als Geschenke dargebracht.
- Die Familienreinheit stellt die Basis der Familie dar und wird schon seit Jahrhunderten von den Vorfahren zelebriert, weswegen man diese Tradition weiterführen soll.
- Durch die Einhaltung der *Nidda*-Regeln wird der Kinderwunsch erfüllt. Dazu werden Schicksale von Frauen angeführt, deren Kinderwunsch unerfüllt blieb, bis sie die Reinheitsgebote einhielten.

- Zudem werden Geschichten von Frauen angeführt, deren Ehen durch die Einhaltung der Gebote gerettet wurden. Da die Frau nicht immer sexuell verfügbar sei, würde der Mann nicht das Interesse an ihr verlieren.
- Es wird betont, dass es nicht um eine körperliche, sondern um spirituelle Reinheit geht.
- Zudem wird der gesundheitliche Faktor angesprochen. Frau Sarah Karmely führt dabei an, dass das Risiko für Gebärmutterkreberkrankungen bei Frauen, die die Familienreinheit halten, bei Weitem geringer sei als bei Frauen, die sie nicht praktizieren.
- Außerdem wird betont, dass der Segen der gesamten Familie von der Frau abhängt. Ist die Mutter nicht glücklich, leidet die gesamte Familie darunter. Dementsprechend hat die Mutter eine äußerst machtvolle Rolle inne.
- Am Ende wird die Kritik aus feministischer Perspektive angesprochen, dass diese Regelungen von Männern gemacht worden wären, um die Frauen zu kontrollieren. Diese wird auf polemische Art und Weise von der Vortragenden abgetan, indem darauf verwiesen wird, dass kein Mann eine Regelung erfinden würde, bei der die Frau mindestens zwölf Tage lang nicht sexuell verfügbar sei.

Im Anschluss an den Vortrag wurde seitens der Vortragenden noch darauf hingewiesen, dass sich die Frauen bei Fragen bezüglich Familienreinheit an sie oder diverse Rebbetzins wenden könnten. Tatsächlich wurde dies sodann von einigen anwesenden Frauen beansprucht. Den Abschluss des Abends bildete ein gemeinsames Mahl und musikalische Unterhaltung (vgl. Sarah Karmely, Vortrag Jewish Woman's Day's Day, Juli 2014).

Die Rhetorik der Vortragenden beim Jewish Woman's Day sowie die Aussagen der Interviewpartnerinnen aus den orthodoxen Gruppierungen verdeutlichen die grundlegende Haltung, die innerhalb der Orthodoxie bezüglich der Reinheitsgebote vorherrscht. Die Familienreinheit wird durchwegs positiv interpretiert und jegliche Kritik wird verneint. Stattdessen wird die

Familienreinheit als machtvolle Sphäre der Frau umgedeutet, wodurch diese nicht nur ihren eigenen weiblichen Bereich zelebrieren kann, sondern ihr auch die Verantwortlichkeit für den gesamten familiären Bereich zugesprochen wird. Folgende Argumente sind dabei stets bei den Äußerungen der befragten Frauen präsent:

- Die Frau erhält dadurch ihren eigenen machtvollen weiblichen Bereich.
- Die Ehe wird dadurch gefördert, da die Frau dem Mann nicht selbstverständlich sexuell zur Verfügung steht und sich die Ehepartner zudem auf einer anderen Ebene miteinander beschäftigen müssen.
- Die jüdische Identität der jüdischen Frau wird dadurch gestärkt.

Zudem wurde beim Vortrag noch suggeriert, dass durch die Einhaltung der Gebote der Kinderwunsch erfüllt, sowie das Scheidungs- und Erkrankungsrisiko vermindert wird. Demnach trage die Frau die alleinige Verantwortung für diese Bereiche. Eine kritische Auseinandersetzung ist lediglich bei den Frauen von Or Chadash, sowie bei einigen Frauen aus dem modern-orthodoxen Bereich zu vermerken. Hierbei wird die grundlegende Haltung, dass die Frau durch ihre Menstruation als unrein gilt, missbilligt. Gleichzeitig wird aber auch in diesen Zusammenhang ein Bedarf nach einem eigenen weiblichen Bereich durch die *Mikwe* in der liberalen Gemeinde vermerkt. Zudem wird lediglich von Frau F. die Kontrolle durch die *Mikwe*-Frauen vor dem Eintauchen in die *Mikwe* als unangenehm und abwertend empfunden. Die restlichen Frauen vermerken, dass sie den *Mikwe*-Besuch als bereichernd und die *Mikwe*-Frauen als angenehm erleben. Bei den Frauen aus der Chabad-Bewegung, sowie den anderen chassidischen Vereinen, wurden die Reinheitsgebote bereits in der Familie praktiziert. Dagegen stammt die Mehrheit der Frauen der Misrachi-Bewegung sowie den praktizierenden Frauen des Sephardischen Zentrums hingegen aus Familie, in denen die *Nidda*-Gesetze nicht eingehalten wurden. Alle Frauen haben die Gesetze im Zuge eines Ehevorbereitungskurses durch Kala-Lehrerinnen oder Rebbetzins vermittelt bekommen. Zudem geben alle Frauen, die die Reinheitsgebote praktizieren, an, kein Problem damit zu haben sich bei Fragen an ihren Rabbiner zu wenden. Obwohl die Inhalte der Interviews sowie der Ablauf des Jewish Woman's Day anzeigen, dass bei der Tradierung der *Nidda*-Gesetze die Frauen der Gemeinde eine enorm wichtige Rolle einnehmen, hat letztendlich trotzdem der Rabbiner als Mann die letzte

Autorität inne. So wird ein Netzwerk von Frauen für Frauen angeboten, die die Reinheitsgebote vermitteln, etwa die *Kala-Lehrerinnen* bei den Vorbereitungskursen sowie die Rebbetzins oder andere Frauen, die sich darauf spezialisieren und Vorträge halten. Zudem erfolgt die Überwachung in der *Mikwe* ebenfalls über Frauen, doch das halachisch letzte Wort hat der Rabbiner. So meint Frau K., die Rebbezin von Chabad:

Ich weiß natürlich sehr viel über die Gebote, ich mache seit 30 Jahren Ausbildungen dazu und ja, die *Mikwe*-Frauen wissen da natürlich auch sehr viel. Aber bei halachischen Unklarheiten muss man sich natürlich an den Rabbiner wenden, das können wir nicht. Der halachische Spezialist ist er. Und ich sage immer den Frauen, dass da nichts dabei ist, er ist einfach ein Spezialist (Frau K. Chabad 2014).

5.2.5. Tzniut

Wie in Kapitel 4.5. bereits erörtert wurde, bezeichnet *Tzniut* die Sittlichkeitsvorschriften im Judentum, die sowohl Kleidungs- als auch Verhaltensregeln beinhalten. Diese Normen gelten für gläubige Männer gleich wie für Frauen, allerdings werden insbesondere die Bekleidungsvorschriften mit der Frau assoziiert, wodurch eine Genderungleichheit herausgelesen werden kann (vgl. Kapitel 4.5.). Aus kritisch-feministischer Sicht werden die *Tzniut*-Vorschriften schlichtweg als männliche Machtausübung auf den weiblichen Körper verstanden. Der weibliche Körper wird oft mit Sexualität und Verführung in Verbindung gebracht, weswegen aus männlicher Sicht eine Kontrolle des weiblichen Körpers erforderlich ist. Diese Kontrolle zeigt sich in den Sittlichkeitsvorschriften, die hauptsächlich den Diskursen männlich-religiöser Autoritäten unterliegen (vgl. Harris 2012: 6f.). Das Empfinden der Frauen der jüdischen Gemeinde Wien diesbezüglich sowie der Umgang mit dieser Thematik und deren Umsetzung sollen im Folgenden behandelt werden.

Die *Tzniut*-Regeln und die damit verbundene Kleidungsvorstellung haben bei den Frauen der liberalen Gemeinde Wien keinerlei Bedeutung. Sie erwähnen lediglich, dass sie beim Besuch des synagogalen Gottesdienstes Wert darauf legen, angemessen angezogen zu sein: „*Nein, in unserer Gemeinde ist das kein Thema. Frauen tragen Hosen oder Röcke, was sie wollen. Natürlich*

kommt keiner zu Shabbat mit Minirock oder zerrissenen Hosen. Dann ziehe ich schon auch etwas Angemessenes, wie eine feinere Hose, an“ (Frau B. Or Chadasch 2014). Die Bedeckung der Haare spiele bei Or Chadasch ebenfalls keine Rolle, obwohl es jeder Frau offen stehe, dies zu praktizieren. Manche Frauen tragen etwa zum Gottesdienst einen Hut.

Einheitlich wird von den vier Frauen des modern-orthodoxen des und traditionellen Bereiches *Tzniut* nicht nur als Kleidungs Vorschrift, sondern vielmehr als Bescheidenheit im zwischenmenschlichen Umgang interpretiert. Generell wird die Auslegung von *Tzniut* als eine individuelle, subjektive und intime Entscheidung betrachtet. Alle vier befragten Frauen weisen dementsprechend unterschiedliche Umsetzungen von *Tzniut* vor. So legt etwa Frau D. Wert darauf, sich bei der synagogalen Gottesdienstteilnahme oder bei festlichen Anlässen von streng orthodoxen Familien an die klassischen *Tzniut*-Vorstellungen, etwa einen langen Rock bis über die Knie, zu halten. Eine Kopfbedeckung würde sie hingegen nicht tragen, wenn sie verheiratet wäre: *„In der Synagoge lege ich schon Wert auf Kleidung die Tzniut ist, oder wenn Feste sind bei chassidischen Familien. Das ist einfach eine Respektsache“* (Frau D. Modern Orthodox 2014). Im Gegensatz dazu unterstreicht Frau C., dass sie in einer Ehe eine Kopfbedeckung tragen würde, wobei sie das Kopftuch dem Scheitel vorziehen würde. *„Ich würde auf jeden Fall ein Kopftuch tragen, das empfinde ich als total schön, vor allem so, wie es die Frauen in Jerusalem binden. Hier würde man nur damit auffallen und mit Muslimen verwechselt werden, deswegen tragen die meisten Frauen hier einen Scheitel“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Zudem betont sie, immer einen Rock zu tragen. Grundsätzlich wird *Tzniut* für sie mit Zurückhaltung gleichgesetzt und zudem argumentiert sie, dass durch eine bescheidene Kleidung andere Qualitäten der Persönlichkeit in den Vordergrund treten: *„Ich habe andere Qualitäten und es geht mir nicht darum, besonders viel Fleisch zu zeigen, das finde ich nicht mal schön. Von Männern angestarrt zu werden empfinde ich nicht als Erhöhung, sondern als Abwertung. Also ich habe kein Problem mit Tzniut“* (Frau C. Modern Orthodox 2014).

Bei Frau I. der Misrachi-Bewegung wird *Tzniut* als Schutz vor einer immer grenzenloser werdenden säkularen Gesellschaft gesehen, bei der die Frau nur auf ihre Äußerlichkeiten reduziert wird:

Es gibt überhaupt keine Scham mehr. Frauen werden nur noch nackt dargestellt und auch danach bewertet und ich glaube schon, dass es Grenzen geben muss. Ich sage nicht, dass man in Burkas gehen muss, man soll sich wohl fühlen und man kann ruhig gut ausschauen, aber man braucht diese Grenzen, weil sonst verliert sich das Ganze und es ist nur noch eine Fleischbeschau. (Frau I. Misrachi 2014)

Zudem wird angedeutet, dass *Tzniut*-Kleidung je nach Gruppierung unterschiedlich streng ausgelegt wird. So meint Frau I, dass sie Jeansröcke trägt, die wiederum in chassidischen Kreisen gemieden werden. Die anderen Frauen betonen ebenfalls, dass *Tzniut* nicht nur auf die Kleidung reduziert werden sollte, sondern vielmehr eine innere Einstellung und Haltung bedeutet: *„Zniut ist für mich eine Charakterstärke und eine innere Stärke. Vielleicht gibt es Frauen, die in Hosen rumlaufen und viel mehr zanua sind als Frauen mit langen Röcken“* (Frau J. Misrachi 2014). Die Frauen der Misrachi-Bewegung heben zwar einerseits hervor, dass *Tzniut* eine sehr subjektive Auslegung darstellt, andererseits wird aber darauf verwiesen, dass halachische Basisbestimmungen bestehen, die auch befolgt werden sollten. Innerhalb dieser Grenzen bestehen jedoch ausreichend Möglichkeiten, seine Individualität und Vorzüge auszuleben: *„Man muss sich natürlich an gewisse Grenzen halten. Ich als verheiratete Frau soll nicht meine Haare jedem Mann zeigen. Aber natürlich kann ich mir aussuchen, ob ich jetzt das Tuch so oder so binde, oder ob ich lieber eine Perücke trage“* (Frau H. Misrachi 2014). Alle vier befragten Frauen bestätigen, dass sie die Haare bedecken und damit prinzipiell kein Problem hätten. Zwei äußerten, dass es teilweise im Sommer schwierig sei, da es unter der Perücke warm wird. Die Umsetzung der Haarbedeckung wird unterschiedlich durchgeführt, die meisten bevorzugen jedoch die Perücke, um nicht mit muslimischen Frauen verwechselt zu werden oder aufzufallen. Frau G. eröffnete erst kürzlich das erste Scheitel-Geschäft in Wien, wobei sie auch nicht-jüdische Kunden betreut. Laut Frau F. ist die Nachfrage nach Scheiteln, die von Israel importiert werden, in der jüdischen Gemeinde sehr hoch. Sie trägt ebenfalls regelmäßig eine Perücke. *„Aus ideologischen Gründen würde ich lieber mit Kopftuch gehen, da ich aber in Wien lebe, ist es ein bisschen komplizierter. Ich möchte mich nicht rechtfertigen müssen und auch nicht auffallen auf der Uni“* (Frau G. Misrachi 2014). Zudem geben zwei Frauen an,

dass *Tzniut* als Schutz für die eigene Intimität und die Intimität der Ehe dient: „*Ich möchte einfach meinen Körper für mich behalten, für mich und meinen Ehemann. Es muss mich nicht jeder genau sehen. Das ist was Intimes zwischen mir und meinem Partner*“ (Frau H. Misrachi 2014). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass alle Frauen angeben, die Vorschriften hinsichtlich Kleidung und Haarbedeckung strenger zu praktizieren als sie es von ihren Müttern vermittelt bekommen haben: „*Meine Mutter legte schon auch Wert auf Tzniut und ich bin damit aufgewachsen, aber ich lege das eigentlich schon strenger aus*“ (Frau I. Misrachi 2014). Im Gegensatz dazu geben alle Frauen der chassidischen Gruppierungen an, bereits mit der *Tzniut*-Auslegungen erzogen worden zu sein, die sie gegenwärtig praktizieren. Die Frauen wachsen schon mit diesen Kleidungsvorschriften auf, weswegen sich die Frage, ob die Umsetzung von *Tzniut* schwer fällt, gar nicht stellt: „*Für uns ist das so normal, wir kennen das ja auch nicht anders. Deswegen nein, ich habe da überhaupt kein Problem damit*“ (Frau L. Chabad 2014). Frau K., Rebbezin bei Chabad, gibt an, dass wenn die *Tzniut*-Vorschriften von Beginn an richtig an die Kinder vermittelt werden, gar nicht erst ein Gefühl des Verzichtes bei ihnen aufkommt. So erzählte sie ihren Töchtern immer, dass die Röcke als Symbol für das Judentum zu verstehen sei: „*Ich habe elf Kinder und ich habe meinen Töchtern immer gesagt, dass die Buben ihre Zizit und Kippa haben und so ihr Jüdischsein ausdrücken, und wir jüdische Frauen haben unsere Röcke auf die wir stolz sein können. Wenn man hat einen richtigen gesunden Zugang dazu, dann ist das keine Last, im Gegenteil*“ (Frau K. Chabad 2014). Seitens der beiden anderen interviewten Frauen von Chabad wird nochmals der Aspekt betont, dass die Frau nur für ihren Ehemann verfügbar sein sollte: „*She could be very pretty and she could dress pretty, but she has to know that she is for her husband. You have to know to whom you belong to*“ (Frau M. Chabad 2014). Diese Ansicht wird von den Frauen der anderen chassidischen Vereinen ebenso geteilt. Die Attraktivität der Frau soll somit ausschließlich dem Ehemann vorbehalten sein. Dies wird von den Frauen positiv ausgelegt, indem sie in diesen Zusammenhang gleichzeitig auf die negativen Erscheinungen der säkularisierten Gesellschaft verweisen, bei der die Frau auf ihre Körperlichkeit reduziert wird. Im Gegensatz dazu bietet die Ehe einen geschützten Raum für die Frau: „*Ich will doch nicht von jedem Mann angestarrt werden und nur wegen*

dem gesehen werden. In der heutigen Zeit ist es wirklich schwer für Frauen, mit ihren wahren Qualitäten gesehen zu werden. Wichtig ist mir, dass ich von meinem Ehemann wahrgenommen werde und wir geben uns dadurch gegenseitig Schutz“ (Frau O. Chassidisch 2014). Einheitlich wird mit Nachdruck von den Frauen aus den streng religiösen Bereich formuliert, dass die Einhaltung der Gebote in keinem Widerspruch zum Schönsein der Frau stehe. Frau P. definiert Tzniut folgendermaßen: *„You should be attractive without attracting. Du brauchst dich für dein Frausein nicht schämen oder nicht verstecken, aber du brauchst auch nicht auf der Straße auffallen“* (Frau P. Chassidisch 2014). Die Frauen aus den chassidischen Vereinen erklären, dass sich je nach chassidischen Gruppierungen unterschiedliche Kleidungstraditionen entwickelt haben, die von den Frauen an die nächsten Generationen weitergegeben werden: *„Also meine Großmutter hatte schon diesen gewissen Stil und dann hat das meine Mutter auch so gemacht und mich so erzogen“* (Frau O. Chassidisch 2014). Bezüglich Haarbedeckung haben sich laut Aussagen der Frauen ebenfalls je nach chassidischer Gruppierung unterschiedliche Gebräuche entwickelt. So besteht etwa auch der Brauch bei gewissen chassidischen Kreisen, dass sich die Frauen die Haare ganz abrasieren: *„Eher aus Ungarn stammende Chassidim rasieren sich die Haare ganz ab. Das ist kein halachische Grund, sondern ein Brauch. Das kommt eher aus der Kabbala, also ein bisschen mystisch gesehen, dass an den Haaren etwas anhaftet und man soll rein in die Ehe gehen“* (Frau P. Chassidisch 2014). Die sephardischen Frauen weisen zu diesem Thema wieder sehr unterschiedliche Meinungen auf. Frau S. vom georgischen Verein sieht Tzniut als Kleidungsvorschriften interpretiert sehr kritisch und praktiziert dies auch nicht. Unter Tzniut versteht sie vor allem einen respektvollen zwischenmenschlichen Umgang. *„Nein, ich bin sehr gerne Frau und verstecke mich da auch nicht. Du kannst vielleicht lange Röcke tragen und deswegen glauben, dass du sehr religiös bist, aber wichtiger ist, wie man mit Menschen umgeht“* (Frau S. Traditionell/ Georgischer Verein 2014). Zudem betont sie, dass ihrer Erfahrung nach Frauen aus dem georgischen Verein keine Perücken oder Kopftücher tragen. Frau Q aus dem bucharischen Verein gibt wiederum an, dass sie aus einer nicht-religiösen Familie stammt und erst in Wien begonnen hat, mehr auf Tzniut Wert zu legen. Sie vertritt die Meinung, dass die

Kleidung an die Religiosität des Mannes angepasst werden sollte: „*Also ich sage meinen Töchtern immer, wenn der Mann trägt Kippa und geht regelmäßig beten, dann soll die Frau auch tzanua sein*“ (Frau Q. Orthodox/ Bucharischer Verein 2014). Frau R., deren Familie durch Chabad in Wien sozialisiert wurde, und dementsprechend mit strikten *Tzniut*-Regeln erzogen wurde, gibt an, dass ihr Ausstieg aus dem orthodoxen Milieu mit der Weigerung, weiterhin Röcke zu tragen, begonnen hat:

Ich wollte mich einfach nicht mehr einschränken lassen und hatte es einfach satt immer nur diese Röcke zu tragen. Ja, mit dem hat dann irgendwie alles begonnen. Die Leute haben mich schon komisch angeschaut wie ich dann Hosen getragen habe und mich gefragt, was denn los sei? Aber ich wollte einfach nicht mehr. (Frau R. Traditionell/ Bucharischer Verein 2014)

Bei Frau R. wird ersichtlich, inwiefern *Tzniut*-Kleidung eine Bedeutung als religiöses äußeres Merkmal und als Zeichen der Zugehörigkeit zu den jeweiligen religiösen Gruppierungen einnimmt. Die Nichteinhaltung dieser Kleidungs Vorschriften markierte demnach bei ihr den Ausstieg aus dem gemeinschaftlichen Verband.

Die Aussagen verdeutlichen, dass zwar zum einen keine einheitliche Auslegung des Begriffes *Tzniut* existiert und zudem eine weite Auslegungsbandbreite innerhalb der halachischen Grenzen zulässig ist, die eine gewisse Individualität ermöglicht, dass sich jedoch zum anderen nichtsdestotrotz je nach Gruppierung diverse Dresscodes entwickelt haben, die eine Zugehörigkeit signalisieren. Bei einer signifikanten Mehrheit der Frauen, deren Religionszugehörigkeit von traditionell bis hin zu chassidisch reichen, wird *Tzniut* durchwegs positiv interpretiert und keineswegs als Diskriminierung der Frau verstanden. Eine kritische Haltung ist lediglich bei jenen Frauen zu bemerken, die dem liberalen oder traditionellen Vereinen angehören, beziehungsweise die sich gänzlich aus dem orthodoxen Umfeld gelöst haben. So wird *Tzniut* als Schutz für die Frau vor einer übersexualisierten, grenzenlosen Gesellschaft gedeutet – als Schutz der eigenen weiblichen Intimität und der Intimität des Ehepaares, indem ausschließlich der Ehemann Anrecht auf die Schönheit seiner Frau hat. Parallel zu dem Hinweis, dass sich die Frau nicht auffällig verhalten oder kleiden sollte, wird jedoch betont, dass sich die Frau ihrer Attraktivität wegen nicht zu

schämen braucht. Bei den Interviews wird außerdem angedeutet, dass die Tradierung der Kleidungs Vorschriften sowie Methoden der Haarbedeckung in den jeweiligen Gruppen über die weiblichen Familienmitglieder erfolgt. Dabei wird ersichtlich, dass die Auslegung von *Tzniut* bei den Frauen der Misarchi-Bewegung strenger gehandhabt wird als noch bei ihren Müttern. Bei *Tzniut*, das nicht nur die Normierung der Kleidung, sondern auch des Verhaltens meint, wird der komplexe Balanceakt zwischen adäquater Einhaltung der *Halacha* und dennoch gelebter Individualität der Frauen sehr deutlich. Zudem zeigt es an, wie diese talmudischen Gesetze innerhalb der Orthodoxie positiv tradiert werden, sodass sie letztendlich als Fürsorge für die Frau interpretiert werden. Die talmudische Aussage, dass die Haare der Frau Scham über den Mann bringen und sie deshalb ihr Haar verstecken soll (vgl. Segenreich-Horsky 2013), erfährt somit keinerlei kritische Hinterfragung. Zudem werden die *Tzniut*-Vorschriften keineswegs als männliche Kontrollmechanismen über den weiblichen Körper verstanden.

5.2.6. Rituell-religiöse Bereiche der Frauen

In Kapitel 4.7., welches die religiöse Sphäre der Frauen behandelt, wurde erörtert, dass die Befreiung der Frau von den positiven zeitgebundenen *Mitzvot* letztendlich zu einer Beschränkung der Teilnahme am synagogalen Gottesdienst führte (vgl. Kapitel 4.7.). So kann die Frau nicht zur Toralesung, dem zentralen Geschehen während des Gottesdienstes, aufgerufen werden. Obwohl halachisch gesehen kein Verbot besteht, hat sich diese Ansicht in der Orthodoxie durchgesetzt. Zudem wird die Frau nicht als Teil des *Minjanes* gezählt. Erst ab einer Anzahl von mindesten zehn religiös vollmündigen Männern, dem *Minjan*, findet der vollständige Gottesdienst mit Toralesung statt (vgl. Shapiro 2001: 2ff.). Da die Frau zudem mit Erotik und Sexualität assoziiert wird und sich die Männer ungestört auf das Gebet konzentrieren sollen, besteht in den orthodox ausgerichteten Synagogen eine Geschlechtertrennung, wobei sich der Bereich der Frauen entweder in einem abgetrennten hinteren Bereich der Synagoge befindet oder auf einer Empore abseits des zentralen rituellen Geschehens (vgl. Chorherr 2010: 214f.). Als weiterer Grund für die beschränkte Teilnahme der Frau am rituellen Geschehen ist ihre jahrhundertelange

Benachteiligung bezüglich religiöser Bildung zu nennen. Laut Talmud besteht die Pflicht des Vaters, seinen Sohn die religiösen Schriften zu lehren. Die Tochter wird dabei ausgeklammert. Zurückgeführt wird dies auf die biblische Quelle: *„And you shall teach them to your children“* (Dtn 11:19, zitiert nach: Pantel Zolty 1993: 56). Mit „children“ sind laut hebräischen Terminus ausschließlich die Söhne gemeint. Auch wenn die Tochter nicht verpflichtet ist, Tora zu lernen, besteht keinerlei halachisches Verbot dahingehend. Nichtsdestotrotz hat sich über lange Zeitepochen jenes Bild, dass Frauen nicht lernen dürfen, durchgesetzt. Dies hat zu einer enormen Verschlechterung der Stellung der jüdischen Frau geführt (vgl. ebd.: 55ff.).

Mit der Frage ob und wie die begrenzte Teilnahme am rituellen Geschehen von den interviewten Frauen wahrgenommen wird, befassen sich die folgenden Seiten:

Frau B. von Or Chadasch gibt an, dass sie sich für die liberale Gemeinde Wien entschieden hat, da sie an der Orthodoxie unter anderem die synagogale Trennung der Geschlechter, sowie das Verbot der Frau, am öffentlichen Ritus teilzunehmen, ablehne. Zudem gibt sie an, dass für sie die Gleichstellung der jüdischen Frau erst dann gegeben wäre, wenn die Frau als Teil des *Minjan* gezählt wird: *„Ich ende damit, dass meiner Meinung nach die wirkliche Gleichberechtigung dann kommt, wenn es heißen wird, für einen Minjan, müssen es zehn Menschen sein und nicht zehn Männer“* (Frau B. Or Chadasch 2014). Frau A. teilt die Kritik von Frau B. und gibt zudem an, dass die Trennung zwischen den Geschlechtern aufgrund der leichten sexuellen Erregbarkeit der jüdischen Männer lächerlich sei: *„Bei uns können sich die Männer trotzdem auf das Gebet konzentrieren. Da kann man schon den Männern ein bisschen mehr vertrauen“* (Frau A. Or Chadasch 2014). Beide Frauen geben an, so oft wie möglich am synagogalen Gottesdienst sowie an den hohen Feiertagen teilzunehmen.

Die Frauen, die sich der modern-orthodoxen beziehungsweise traditionellen Ausrichtung zuordnen, geben ebenfalls an, sooft wie möglich den Gottesdienst im Wiener Stadttempel zu besuchen, etwa zu Shabbat und an den hohen Feiertagen. Sie betonen, dass sie auch Wert darauf legen, regelmäßig zu beten. Bezüglich der synagogalen Trennung, wie sie etwa im Stadttempel mittels einer

eigenen Frauenempore vollzogen wird, geben sie einheitlich an, keinerlei Probleme zu haben. So wird vielmehr angegeben, dass sie froh seien, auch ihren eigenen weiblichen Bereich zu haben: *„Nein, also ich bin froh wenn ich zumindest einmal in der Woche nicht unter Männern sein muss, sondern mich ausschließlich mit Frauen unterhalten kann. Sowieso ist der Frauenbereich im Stadttempel eigentlich besser wie der Männerbereich da unten. Wir sehen viel mehr“* (Frau D. Modern Orthodox 2014). Die Trennung wird als eigener Schutz und Ruhebereich interpretiert: *„Ich bin froh, wenn ich meine Ruhe beim Beten habe und nicht angestarrt werde“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Die Einschränkung an der aktiven rituellen Teilnahme, wie an der Toralesung wird zwar kritisch betrachtet aber als Gegebenheit akzeptiert.

Natürlich wurmt es mich, wenn wir eigentlich viele Frauen sind, aber zu wenige Männer für die Toralesung und wir zählen trotzdem nicht, aber so ist das halt. Mich interessiert das Ganze eigentlich nicht mehr so. Ich konzentriere mich einfach auf mein Gebet. Wenn die Männer das so zum Inszenieren brauchen, dann bitte, ich persönlich brauche das nicht“ (Frau C. Modern Orthodox 2014).

Gleichzeitig wird aber von zwei der vier Frauen angemerkt, dass sie den Wunsch nach mehr eigenen rituellen Bereichen hätten, anstatt sich an die männlichen halten zu müssen – zum Beispiel Rosh-Chodesch-Frauengruppen oder aktivere Frauengebetsgruppen: *„Ich denke mir, dass die Männer ihres haben sollen, aber es wäre schon schön und wichtig, wenn es mehr hochwertige Frauen-Shiurim geben würde oder Rosh-Chodesch-Gruppen“* (Frau D. Modern Orthodox 2014).

In den letzten Jahrzehnten haben sich viele Frauen, speziell aus dem modern-orthodoxen Bereich, um die Schaffung eigener religiöser Bereiche bemüht. Sie akzeptieren trotz ihres Verlangens nach einer aktiveren rituellen Teilnahme die orthodoxen Bedingungen, und bemühen sich deshalb, innerhalb der Halacha eine eigene rituelle Sphäre, etwa mit Gebetsgruppen, zu gründen (vgl. Wolowelsky 1997: 98f.).

Auch die Frauen der Misrachi-Bewegung geben an, sich aufgrund der Trennung in der Synagoge, oder der eingeschränkten Teilnahme am Gottesdienst nicht benachteiligt zu fühlen. Sie bedienen sich ebenfalls jener Argumentation, dass sie froh seien, ihren eigenen ungestörten Bereich zu

haben. Zudem wird die Einschränkung zu einer Erleichterung uminterpretiert. Sie seien froh, nicht so viel beten und Tora lernen zu müssen wie die Männer: *„Ich bin ja froh als Frau, dass ich nicht so viel lernen muss. Da haben wir viel mehr Freiheiten“* (Frau H. Misrachi 2014). Von einigen wird jedoch betont, dass es für sie von großer Bedeutung ist, sich mit religiösen Inhalten zu beschäftigen, weswegen sie auch regelmäßig an Vorträgen des Rabbiners oder an Gebetsrunden teilnehmen. Bezüglich der religiösen Erziehung der Kinder geben jene zwei Frauen mit Kindern an, dass sowohl Vater als auch Mutter zuständig sind. Allerdings würde in den ersten Lebensjahren der Kinder eher die Mutter die Verantwortung, sowohl für Tochter als auch Sohn, übernehmen, wobei auch bei den Inhalten kein Unterschied gemacht wird. Schließlich würde die Mutter automatisch mehr Zeit mit den Kindern zu Hause verbringen. Sie lehrt ihnen viel über die grundlegenden Dinge, wie das wichtigste Gebet im Judentum, das *Shma Israel*, oder die *Kashrut*-Gebote. Später widme sich der Vater mehr der religiösen Erziehung, insbesondere der Söhne, da sie gemeinsam in die Synagoge gehen und Tora lernen – was im Gegensatz zur Frau für den Mann eine Verpflichtung darstelle: *„Also am Anfang bin schon eher ich zuständig und lerne ihnen beiden halt die Basissachen und dann später ist natürlich der Papa mehr mit dem Sohn zusammen, wenn sie die Shul besuchen“* (Frau I. Misrachi 2014).

Die Frauen der Chabad-Bewegung geben ebenfalls an, so regelmäßig wie möglich den Gottesdienst zu besuchen, allerdings würde das aufgrund der Kinder und den Verpflichtungen zu Hause zeitlich nicht immer möglich sein. Die Einschränkung des öffentlichen Ritus für Frauen, wird nicht als solche empfunden, vielmehr verweisen sie darauf, dass die Frau dafür andere, eigene Bereiche habe. Bei der religiösen Erziehung der Kinder würden sie zudem Wert darauf legen, dass ihre Töchter auch religiöses Wissen vermittelt bekommen. Frau L., die pädagogische Leiterin bei Chabad ist, gibt an, dass beim Unterrichtsstoff von Mädchen und Buben Unterschiede bestehen: *„In school, Talmud for example only boys learn. And the girls learn something else like the Tanach, like more history“* (Frau L. Chabad 2014). Zudem, so Frau M., würde die Mutter gerade in den jungen Jahren einen großen Einfluss auf die religiöse Erziehung der Kinder haben und erst später der Mann bei den Söhnen:

Sie sind halt viel mehr mit uns zusammen, weswegen wir ihnen die Gebete am Anfang beibringen. Und da mach ich das bei den Töchtern eigentlich gleich wie mit den Söhnen. Später dann ist natürlich der Vater mehr mit den Söhnen zusammen, die müssen ja lernen. (Frau M. Chabad 2014)

Die Frauen der anderen chassidischen Vereine geben ebenfalls an, dass sie froh seien, nicht so viel beten zu müssen, und dass sie generell der Meinung sind, dass es Frauen leichter haben als Männer, da sie nicht so viele Gebote erfüllen müssen: *„I have a soft spot for my boys, I have four boys and I find they have much more restrictions and they have much more to do, like praying in the morning and so on. I look at my daughter and I think that she has it much more easier“* (Frau M. Chassidisch 2014). Frau O. erörtert, dass die religiöse Erziehung in der Familie gemeinsame Aspekte beinhaltet, dass aber auch separate Lerninhalte für Buben und Mädchen bestehen. Der Vater wende sich bei der Vermittlung der religiösen Lerninhalte später mehr an den Sohn. Trotzdem achten sie darauf, dass ihre Töchter auch immer aktiv mit eingebunden werden:

Wir sind schon beide zuständig für alle am Anfang. Und doch hat mein Mann dann später mehr Zuständigkeit für meinen Sohn, weil nur er mit ihm lernen kann. Trotzdem legen wir zum Beispiel Wert darauf, dass wir zum Beispiel zu Shabbes, auch mit unseren Töchtern über den Wochenabschnitt der Tora diskutieren und nicht nur mit unserem Sohn. Oder sie erzählen uns etwas über den Religionsunterricht, da wird kein Unterschied gemacht, aber beim Sohn ist es natürlich mehr und ausführlicher. (Frau O. Chassidisch 2014)

Auch sie empfinden es nicht als Diskriminierung aus dem öffentlichen Ritus ausgeschlossen zu sein und hätten auch keinen Bedarf dies zu ändern: *„Nein, warum sollte ich, ich bin froh, dass ich das nicht alles machen muss“* (Frau N. Chassidisch 2014). Einige chassidische Frauen betonten, dass es ihnen trotz nicht vorhandener Verpflichtung wichtig ist, über religiöse Themen zu lernen und zu diskutieren. So veranstaltet immer eine Frau abwechselnd bei sich zu Hause privat eine Gebetsrunde und dabei werden dann religiöse Themen besprochen. Die Themeninhalte variieren, wobei aber der Torawochenabschnitt im Vordergrund steht. Wenn Bedarf vorhanden ist, werden auch andere Themen der Tanach besprochen. Das wird individuell von

den Frauen festgelegt: *„Trotzdem ist das wichtig, dass wir lernen und da machen wir immer zu Hause ein privates Shiurim, wo wir dann diskutieren“* (Frau O. Chassidisch 2014). Alle Frauen des Sephardischen Zentrums geben an, regelmäßig zu beten, wobei betont wird, dass dies im Gegensatz zu den Gebetspflichten der Männer nicht zeitgebunden ist, sondern auch als individuelles persönliches Gebet stattfinden kann. Auch wird die Synagoge je nach zeitlichen Möglichkeiten besucht, vor allem dann, wenn die hohen Feiertage stattfinden. Generell haben die Frauen nicht das Bedürfnis, wie die Männer am aktiven Ritus teilzunehmen. Auch sie erleben es eher als Erleichterung, nicht so viel lernen und beten zu müssen. Frau R. gibt aber an, dass sie es schon wichtig findet, dass Frauen religiöse Inhalte lernen. Daher gäbe es im Sephardischen Zentrum auch Frauengebetsrunden, die in den letzten Jahren an Zuwachs gewonnen haben: *„Nein, ich bin froh, wenn ich da nichts machen muss. Aber die Frau soll trotzdem lernen. Das ist wichtig und daher veranstalten wir auch immer mehr Frauen-Shiurim im Zentrum. Da kommen auch wirklich viele Frauen hin“* (Frau R. Orthodox/ Bucharischer Verein 2014).

Zusammenfassung:

- Alle zwanzig der befragten Frauen geben an, dass sie prinzipiell Wert darauf legen, die Synagoge so oft wie möglich, insbesondere an den hohen Feiertagen, zu besuchen. Zudem würden sie auch regelmäßig beten, wobei nicht unbedingt das öffentlich rituell eingebundene Gebet, wie es für die Männern verpflichtend ist, gemeint ist, sondern auch das persönlich individuelle: *„Ich bete schon regelmäßig, aber eben auch für mich alleine und nicht so wie mein Mann“* (Frau J. Misrachi 2014).
- Die synagogale Trennung wird – außer von den Frauen der liberalen Gemeinde – nicht kritisiert oder als Diskriminierung erlebt. Vielmehr wird diese Trennung als angenehm erlebt. Der eigene Frauenbereich wird als geschützter Raum für sich interpretiert.
- Die eingeschränkte Partizipation der Frau am synagogalen Gottesdienst wird insbesondere von den Frauen der liberalen Gemeinde als diskriminierend empfunden. Unter anderem ist dies für einige Frauen Motiv für die Wahl der liberalen Gemeinde, wo diese Beschränkung nicht vorhanden ist. Die Frauen der modern-orthodoxen und traditionellen

Ausrichtungen empfinden zwar einen Bedarf an einer aktiveren Teilnahme und versuchen diesen auch durch eigene weibliche rituelle Bereiche zu füllen, akzeptieren aber die halachischen Gegebenheiten und versuchen diese auch nicht zu verändern. Die Frauen der Misrachi-Bewegung, der chassidischen Strömungen sowie des Sephardischen Zentrums erleben die Begrenzung der Frau im Gottesdienst nicht als solche, sondern interpretieren sie als Erleichterung, nicht so viel beten oder lernen zu müssen wie die Männer.

- Von allen Frauen der verschiedenen orthodoxen Ausrichtungen wird jedoch gleichzeitig betont, dass sie Wert auf eine Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten legen. Ihr Motto lautet sozusagen: „Wir sind froh, nicht lernen zu müssen, aber wir wollen“. Dementsprechend finden bei allen Frauen, egal ob aus den modern-orthodoxen oder den chassidischen Bereichen, Frauengebetsrunden statt, wobei Themen aus der Tanach diskutiert werden. Diese können, wie bei den Chassidim, im privaten Raum stattfinden oder so wie im Sephardischen Zentrum als offizielle Veranstaltungen für Frauen.
- Diejenigen Frauen aus dem orthodoxen Bereich, die sowohl Töchter als auch Söhne haben und zur religiösen Erziehung ihrer Kinder befragt wurden, geben an, dass in den ersten Lebensjahren kein Unterschied zwischen Mädchen und Buben gemacht wird. Anfänglich sei zudem mehr die Mutter für die Vermittlung der religiösen Inhalte verantwortlich, wobei vor allem Basisinhalte gelehrt werden. Die Unterscheidung in der Intensität der Vermittlung zwischen Buben und Mädchen erfolgt erst in der späteren Kindheit, wobei vor allem der Vater für die Tradierung an den Sohn verantwortlich wird. Im Religionsunterricht von Chabad wird dabei zudem in der Auswahl von Themeninhalten unterschieden – so werden den Mädchen mehr geschichtliche Themen aus der Tanach vermittelt, während die Buben den Talmud studieren. Den Töchtern werden demnach auch religiöse Inhalte vermittelt, jedoch liegt der Hauptfokus bei den Söhnen: *„Meine Töchter sollen schon lernen und wir diskutieren auch immer alle gemeinsam. Aber es ist halt bei ihnen sekundär. Primär sollen die Buben lernen“* (Frau O. Chassidisch 2014).

- Bei allen der befragten Frauen, einschließlich der chassidischen Gruppierungen, lernen demnach auch die Töchter religiöse Schriften, wenngleich nicht die gleiche Priorität wie für die Söhne gesetzt wird:

Bei den Buben ist es einfach eine Verpflichtung, aber bei mir zu Hause, meine Papa ist ja Rabbiner, sind wir immer alle an einem riesen Tisch gesessen und haben über die Tora diskutiert. Die Buben wie die Mädchen haben über Fragen zur Parasha diskutiert, zur Tora. Da wurde kein Unterschied gemacht und ich würde das bei meinen Töchtern genauso machen. (Frau P. Chassidisch 2014)

5.2.7. Empfundene Wertschätzung der Frauen?

Die Frauen der liberalen Gemeinde Wien fühlen sich bei Or Chadasch absolut gleichberechtigt und dementsprechend wohl. Auch wenn sie vieles bezüglich der Stellung der Frau kritisieren, wie das Scheidungsrecht oder die Einschränkungen im rituellen Bereich, merken sie an, dass die jüdische Frau in der Orthodoxie auch Wertschätzung erfährt.

Natürlich gibt es viele Bereiche, die ich angeführt habe, wo ich mir Änderungen für die jüdische Frau wünschen würde, aber trotzdem glaube ich, dass die Frau im Judentum, auch in religiöser Hinsicht, viel Wertschätzung erfährt. So findet man viele schöne Stellen auch in den Schriften und das muss man auch sehen. (Frau B. Or Chadasch 2014)

Ähnlich wird auch bei den Frauen, die sich als modern-orthodox oder traditionell bezeichnen, grundsätzlich eine Wertschätzung der Frau im Judentum bejaht, auch wenn diverse Bereiche innerhalb der Ultraorthodoxie von einigen Frauen bemängelt werden: *„Also bei den Ultraorthodoxen, da hat sicher der Mann noch eine sehr machtvolle Position und die Frau soll vor allem Kinder kriegen. Aber das ist halt bei wirklich extrem religiösen“* (Frau E. Traditionell 2014). Die Frauen merken vor allem an, dass sie die grundsätzliche Werthaltung und hohe Familienethik des Judentums begrüßen. *„Das Judentum hat eine wirklich schöne Familienethik, wo die Frau auch sehr viel Wertschätzung erfährt und überhaupt eine hohe Ethik und Werthaltung. Das vermisse ich in der säkularen westlichen Welt“* (Frau C. Modern Orthodox 2014). Zwei der vier Frauen geben zudem als weiteren positiven Punkt an, dass es viele starke weibliche Persönlichkeiten im Judentum gibt, sowohl in der Tanach als auch im

säkularen Bereich, und dass sie darauf stolz sind: *„Ich denke, dass jüdische Frauen stark sind und das zeigt einfach auch die Geschichte. Es gibt viele starke Vorbilder, auf die man stolz sein kann, wie in den heiligen Schriften und auch Frauen wie Hannah Arendt“* (Frau D. Modern Orthodox 2014). Des Weiteren wird die Solidarität der Frauen untereinander, vor allem im orthodoxen Bereich, als besonders positiv hervorgehoben:

Das Netzwerk unter den Frauen ist echt toll, wenn es mir schlecht geht, es ist einfach immer jemand für mich da, der sich um mich kümmert. Diese Gemeinschaft und das Zugehörigkeitsgefühl ist schon was Besonderes im Judentum. Da fühle ich mich als Frau einfach sehr geschützt. (Frau C. Modern Orthodox 2014)

Auch jene interviewte Frau, die aufgrund ihrer Scheidung in der jüdischen Gemeinde Wien sehr negative Erfahrungen, wie den damit verbundenen Ausschluss aus ihrer chassidischen Gruppierung, erfuhr, und deswegen in den modern-orthodoxen Bereich wechselte, empfindet das Judentum dennoch als schöne Religion und ist auch stolz, eine jüdische Frau zu sein.

I still think we have a wonderful religion and that will never change. I'm very grateful that I was born into this. Even there are many people who hurt me, at least in the Jewish world you feel some kind of safety. I love the tradition, the potential is all there, but unfortunately it's being abused by some rotten apples. You have some bad cases, but i can't say it's everybody because i had a lot of Jewish support around the world. Rabbis and religious people who are crying for me and are doing anything to help me. (Frau F. Modern Orthodox 2014)

Die Frauen der Misrachi-Bewegung betonen vehement, dass sie sich als jüdische Frauen wertgeschätzt fühlen. Die Frauen haben sich bewusst für eine orthodoxe Lebensführung entschieden und sind froh darüber. Einheitlich wird dabei hervorgehoben, dass sie durch diese Lebensgestaltung viel Sicherheit und Schutz erfahren würden. Die Solidarität unter den Frauen sowie die Netzwerke in der Orthodoxie spielen dabei eine besondere Rolle. Als Beispiel für die Anerkennung der Frau wird exemplarisch das Psalmenlied, *Esches Chajil'*, genannt. Dabei handelt es sich um ein Lied, das regelmäßig zu Shabbes vom Ehemann zur Ehrung der Ehefrau vorgetragen wird. Des Weiteren erfährt die Frau eine große Achtung als Mutter: *„Es gibt so viele schöne kleine Anerkennungen, wie wenn ich das Esches Chajil vorgesungen bekomme. Oder auch wirklich große Sachen, dass das wirklich anerkannt wird,*

dass die Mutter das Kind auf die Welt gebracht hat und die Kinder erzieht“ (Frau H. Misrachi 2014). Alle Frauen geben zudem an, dass eine abwertende Außenschau von der säkularen Welt auf die orthodoxe Lebensführung existiere und die Stellung der Frau falsch eingeschätzt würde. Die Frauen erleben diese äußere negative Beurteilung als offensiv und nehmen eine verteidigende Haltung ein:

Also man hört es immer wieder von außen, also von den nicht religiösen Leuten, dass die jüdischen religiösen Frauen ja so arm sind und dass man da was ändern muss und ihnen helfen muss. Wir brauchen keine Hilfe, wir werden wertgeschätzt und wir haben unsere Netzwerke. (Frau I. Misrachi 2014)

Meistens haben ja die Leute keine Ahnung und glauben wir stehen nur hinter dem Herd und sind dabei sehr übergriffig mit ihren Argumenten. Wir haben unsere Werte und die leben wir gerne und sind stolz darauf. Ich finde es traurig, wenn man so ein enges Weltbild hat und uns so falsch interpretiert. (Frau J. Misrachi 2014)

Mann und Frau werden wertgeschätzt, aber beide auf ihre eigene Art und Weise. Diese grundsätzliche Haltung wird von den befragten Frauen der Chabad-Bewegung vertreten. Sie bestreiten nicht, dass dem Mann und der Frau unterschiedliche Rollen zugeschrieben werden und betonen zudem, dass eine natürliche Andersartigkeit zwischen Mann und Frau bestehe. Jeder habe seine eigenen Aufgabenbereiche und erfährt für diese seine Anerkennung:

Mein Mann wird nicht für mich in die Mikve gehen können und ich werde nicht für ihn im Minjan zählen. Jeder hat seines, aber weder auf einer besseren, höheren, schlechteren oder niedrigeren Art und Weise, aber jeder für seine eigenen Bereiche bekommt viel Achtung. (Frau K. Chabad 2014)

Auch von den übrigen chassidischen Frauen sowie der orthodoxen Frau aus dem bucharischen Verein und der Frau aus dem georgischen Verein wird diese Anschauung geteilt. Mann und Frau weisen laut diesen Frauen grundlegend unterschiedliche biologische sowie charakterliche Eigenschaften auf, aus denen folglich unterschiedliche Aufgabenbereiche resultieren:

Die Frau hat eine andere Rolle und dafür auch einen anderen Körper, einen anderen Charakter, um ihre Rolle hier in der Welt zu erfüllen. Ich glaube, dass die meisten das von außen nicht verstehen. Aber wir innen sehen das einfach als natürlich an, dass der Mann eine andere Kraft hat wie die Frau und dadurch auch jeder andere Gesetze. (Frau O. Chassidisch 2014)

6. Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Zum einen verdeutlichen die mannigfaltigen Aussagen der befragten Frauen, dass die jüdische Religion und Kultur nicht als starre Einheit betrachtet werden können und sich dementsprechend neben der Differenzierungen den verschiedenen jüdischen Gruppierungen auch individuelle Lebensentwürfe der Frauen entwickelt haben. Doch unter Berücksichtigung dieser Diversität wird zum anderen auch der Einfluss der halachischen Rahmenbedingungen und der rabbinisch tradierten Idealbilder insbesondere innerhalb der verschiedenen Richtungen der Orthodoxie wahrnehmbar. Die Ausübung der Individualität ist zulässig, solange sie im Einklang mit der Halacha steht: „*Most significantly, changes in Orthodoxy must be in line with halacha*“ (Israel-Cohen 2012: 21). Zudem haben insbesondere die Tzniut-Vorschriften gezeigt, dass je nach Gruppierung wiederum eigene Normen bestehen. So wird etwa bei den Frauen der modern-orthodoxen Ausrichtungen eine weitere Variationsbreite der Kleidungsvorschriften akzeptiert, als bei den Frauen der chassidischen Bewegungen: „*The Modern Orthodox women may also expose their hair. By contrast, Hasidic [...] adhere to a far more stringent, often antimodern dresscode*“ (Silverman 2013: 87).

Die Stellungnahmen der befragten Frauen der jüdischen Gemeinde Wien zeigen, dass sich ausschließlich die Haltungen der Frauen, die sich dem traditionellen Ausrichtung oder der liberalen Gemeinde Wien zuordnen, und der Frauen der verschiedenen orthodoxen Ausrichtungen grundlegend unterscheiden. Dahingegen lassen sich bei den Frauen innerhalb der Orthodoxie, die von modern-orthodox bis chassidisch reichen, ähnliche Argumentationsmuster feststellen. Im Gegensatz zu der kritischen Auseinandersetzung mit den rabbinischen Gesetzen, wie sie bei den Frauen der liberalen und traditionellen Ausrichtungen erfolgt, werden die Gesetze hier als gegeben akzeptiert und mit positiven Inhalten umgedeutet. Diese Vorgehensweise durchzieht sämtliche in den Interviews angesprochene Themenbereiche.

Die klassische Rollenzuschreibung der jüdischen Frau auf die familiäre und häusliche Sphäre wird aus orthodoxer Sicht als machtvoller weiblicher Bereich

ausgelegt (vgl. Myers/ Litman 1995: 52, siehe auch Kapitel 5.2.3.). Das Bild der Frau als Hüterin des Hauses wird von den Interviewpartnerinnen der orthodoxen Ausrichtungen bewusst gelebt und als positiv wahrgenommen. Zudem wird die Einteilung in männliche und weibliche Sphären als natürlich gegeben und gottgewollt interpretiert: „*Wir haben halt diese verschiedenen Eigenschaften mitbekommen und wir sind nun mal anders und haben daher andere Gebote*“ (Frau L. Chabad 2014). Zudem geben die Frauen an, viel Wertschätzung für ihre traditionellen Rollen als Mutter und Ehefrau zu erfahren. Insbesondere jene Frauen der Misrachi-Bewegung, die aus nicht religiösen beziehungsweise traditionellen Familien stammen, geben an, dass sie durch diese klaren Strukturen und Zuschreibungen Sicherheit, Schutz und Anerkennung als Frauen erfahren würden. Dieses Empfinden wird auch von den Frauen in der Studie von Lynn Davidman, die sich für eine orthodoxe Lebensführung entschieden haben, geteilt:

[...] many secular women are drawn to Orthodoxy not primary because of religious beliefs, but because within the Orthodox community women are more likely to find husbands, female companionship [...] a framework within marriage that gives women ‚space‘, and respect for bearing and raising children. (Myers/Litman 1995: 68)

Die eingeschränkte Partizipation am rituellen öffentlichen Geschehen, welche ihren Ursprung in der Befreiung der Frau von den zeitgebundenen Mitzvot sowie in der geringeren religiösen Bildungsförderung der Frau hat (vgl. Heller 2013: 37), wird von den Frauen innerhalb der Orthodoxie ebenfalls nicht als störend betrachtet, sondern als Erleichterung dahingehend, nicht so viel lernen und beten zu müssen, empfunden. Gleichzeitig wird das Bedürfnis nach der Schaffung eigener ritueller Bereichen aber auch innerhalb der Orthodoxie, insbesondere bei den Frauen der modern-orthodoxen Ausrichtung, bemerkbar (vgl. Kapitel 5.2.6.). Die Umsetzung dessen zeigt sich in der Präsenz von Frauengebetsgruppen innerhalb der religiösen Ausrichtungen aller befragten Frauen. Dieser Anstieg von sogenannten Frauen-Shiurim in den letzten Jahrzehnten wird vor allem von orthodoxen Frauen, die sich aktiver mit religiösen Inhalten beschäftigen wollen, ohne dabei die Grenzen der Halacha zu überschreiten, vorangetrieben (vgl. Wolowelsky 1997: 98f.). Da die Frau mit Erotik und Sexualität assoziiert wird, haben sich unterschiedliche Normen, wie

das Konzept von Tzniut oder die räumliche Trennung von Mann und Frau in der Synagoge entwickelt, die beide darauf beruhen, dass der Mann vor einer möglichen sexuellen Erregbarkeit geschützt werden soll. Die Tzniut-Regelungen gelten zwar auch für den Mann, weisen jedoch unterschiedliche genderspezifische Stellungen auf: *„Men who violate Tzniut insult God and erode boundary between Jew and Gentile. By contrast, immodest women endanger men“* (Silverman 2013: 86). Zudem wurde das ursprüngliche biblische Konzept der „Nacktheit“ von den Rabbinern verschärft, sodass es etwa bereits als Nacktheit definiert wird, wenn mehr als 10 Zentimeter des Haaransatzes zu sehen sind. Folglich ist es Männern verboten, bei Anzeichen dieser „Nacktheit“ zu beten (vgl. ebd.: 86f.). Im Gegensatz zu diesen Anschauungen interpretieren die orthodox ausgerichteten interviewten Frauen Tzniut als Schutz für die Frau vor einer männlich dominierten säkularen Gesellschaft, in der die Frau auf ihre Körperlichkeit reduziert wird, sowie als Schutz der eigenen weiblichen Intimität und der Intimität zwischen den Ehepartnern (vgl. Kapitel 5.2.5.): *„Ich fühle mich nicht geehrt, wenn mich ein Mann wegen meiner Brüste oder Haare anstarrt. Wenn ich zanuva angezogen bin, begegne ich Männern auf einer ganz anderen Ebene, auf jeden Fall auf einer respektvolleren Ebene“* (Frau D. Modern Orthodox, 2014). Ebenso wird die synagogale Trennung als Schaffung eines eigenen geschützten weiblichen Bereichs wahrgenommen. Lediglich die Frauen der liberalen Gemeinde sehen diese Trennung und die Einschränkung der Partizipation am synagogalen Gottesdienst als Diskriminierung der Frau, weswegen sie sich für die liberale Gemeinde Wien entschieden haben, wo diese Ungleichheit nicht vorhanden ist (vgl. Kapitel 5.2.6.). Die Gleichstellung von Frauen im rituellen religiösen Bereich und die damit verbundene Akzeptanz von Frauen in religiösen Ämtern, wie jenes der Rabbinerin, ist einer der Grundpfeiler des liberalen Judentums. Jene Frauen die sich nicht mit den orthodoxen Zuschreibungen der Frau zur privaten Sphäre zufrieden gaben und eine aktivere Teilhabe am kommunalen Bereich forderten, haben die liberalen jüdischen Gemeinden entschieden mitgestaltet. Seitdem der ersten Frau in den 1970er-Jahren der Titel einer Rabbinerin verliehen wurde, gehören weibliche halachische Autoritäten zum gängigen Bild in den liberalen Gemeinden (vgl. Koch Ellenson 2009: 125ff.). Bei den orthodoxen Ausrichtungen ist dieser Zugang weiterhin lediglich Männern vorbehalten. In den letzten Jahrzehnten

haben sich jedoch auch innerhalb des orthodoxen Umfeldes für Frauen mit religiösem Fachwissen zunehmend in einzelnen Teilbereichen des Rabbinats Möglichkeiten eröffnet. So fungieren etwa halachische Beraterinnen auch in orthodoxen Gemeinden, insbesondere in den USA und in Israel. Ihre religiöse Ausbildung und Beratungsarbeit bezieht sich dabei auf Themenbereiche, die Frauen betreffen, wie die Reinheitsgebote für die Frau während ihrer Menstruation (vgl. Rhein 2014: 42f.). In der jüdischen Gemeinde Wien sind Frauen in der liberalen Gemeinde sowie in der Israelitischen Kultusgemeinde durchaus in offiziellen Positionen, etwa im Kultusvorstand vertreten. Die Interviews haben zudem gezeigt, dass Frauen aus den verschiedenen orthodoxen Vereinen, wie Chabad, Misrachi, dem Sephardischen Zentrum und anderen chassidischen Gruppierungen interne, nicht amtliche Funktionen innehaben, wie jene der Kala-Lehrerin, die Frauen auf die Ehe vorbereitet, der Rebbetzin, die Frau des Rabbiners, oder Mikwe-Frauen, die Frauen vor ihrem Gang in das Ritualbad überprüfen (vgl. Kapitel 5.2.1.).

In der Auseinandersetzung mit der kontroversen Scheidungsthematik zeigt sich deutlich eine rechtliche Benachteiligung der Frau gegenüber dem Mann, da sie erst als geschiedene Frau gilt, nachdem sie den Scheidebrief ihres Mannes erhalten hat. Weigert dieser sich, fällt sie in den Status der Aguna, wodurch sie weiterhin als verheiratete Frau gilt und im Gegensatz zum Mann keine neue Ehe eingehen darf (vgl. Biale 1984: 100f.). Die Aussagen der interviewten Frauen haben gezeigt, dass diese Problematik durchwegs allen Frauen der unterschiedlichen jüdischen Denominationen bekannt ist, und auch grundsätzlich kritisch betrachtet wird. Allerdings wird von den Frauen der orthodoxen Ausrichtungen betont, dass es sich dabei lediglich um absolute Ausnahmen handelt. Eine wesentlich kritischere Haltung zeigt sich hinsichtlich dieses Themas bei den Frauen der liberalen Gemeinde, die nach einer Reformierung des Gesetzes verlangen. Zudem wurde durch den Vortrag von Frau Dr. Shenav, der Expertin für jüdisches Scheidungsrecht, deutlich, dass sich auch innerhalb der Orthodoxie Dynamiken diesbezüglich abzeichnen. So wirken seit kurzer Zeit Frauen im Gremium des rabbinischen Gerichtshofs in Israel mit, oder fungieren als Advokatinnen an der Seite von Rabbinern, um die Stellung der Frau innerhalb der Halacha zu verbessern (vgl. Kapitel 5.2.2.2., Dr. Shenav, Vortrag Sephardisches Zentrum Wien, April 2014). Die positive

Auslegung halachischer Vorschriften innerhalb des orthodoxen Umfeldes zeigt sich besonders deutlich bei den Reinheitsgeboten, die in Verbindung mit der Menstruation der verheirateten Frau stehen. So wird das Verbot, dass sich die Ehepartner aufgrund der Nidda-Gesetze für mindestens 12 Tage nicht berühren dürfen, da die Frau in dieser Zeit als rituell unrein gilt, als fördernd für die Ehe ausgelegt. Dadurch müssten sich die Partner in dieser Zeit auf einer freundschaftlichen Ebene miteinander beschäftigen und würde zudem verhindert, dass die Frau als Sexualobjekt verstanden wird (vgl. Gordon 1995: 4f.). So argumentieren die Frauen in den Interviews, dass der Mann aufgrund dieses Gebotes die Frau nicht als selbstverständlich erachten würde und dadurch die Lust auf das gemeinsame Sexualleben erhalten bleibe. Zudem wird die Zeit während Nidda und die damit verbundenen Rituale, wie das Eintauchen in die Mikwe, nach dem die Frau wieder als rituell rein gilt, als eigene machtvolle weibliche Sphäre gedeutet. Einheitlich erachten die Frauen der orthodoxen sowie jene der traditionellen Ausrichtungen diese Gesetze als wichtig und als Stärkung ihrer jüdischen Identität. Dass diesen Reinheitsgeboten eine große Wichtigkeit beigemessen wird, zeigt sich daran, dass sich ein Großteil der Ehevorbereitungskurse dieser Thematik widmet und Frauen, die als Spezialistinnen dieses Bereichs tituliert werden, etwa beim Jewish Woman's Day in Wien Vorträge dazu halten, wie elementar wichtig die Einhaltung dieser Gesetze für das gesamte jüdische Familienleben ist. Auch von den Frauen der liberalen Gemeinde können trotz grundlegend kritischer Betrachtung positive Aspekte darin erkannt werden, etwa im Eintauchen in die Mikwe als eigenes weibliches Ritual. (vgl. Kapitel 5.2.4). Die Aussagen der Frauen zeigen auf, dass die Frau aus ihrer Sicht im traditionellen Judentum, in den ihr jeweils zugeschriebenen Rollen, wie jener der Mutter oder Ehefrau, eine große Wertschätzung erfährt. Dabei wird die als gottgegeben gedeutete Andersartigkeit zwischen Mann und Frau von ihnen betont, aus der sich die unterschiedlichen Aufgabenbereiche von Mann und Frau entwickelt haben (vgl. Kapitel 5.2.7.): *„Frau und Mann sind einfach anders und in der jüdischen Religion da werden beide einfach sehr geschätzt. Wir feiern jedes Mal wenn eine Frau bei uns ein Kind bekommt und ihre Leistung als Mutter verdient auch Anerkennung“* (Frau N. Chassidisch 2014). Dieses Bild wird auch durch einige positive Attribuierungen aus den rabbinischen Schriften bestätigt. So singt etwa

der jüdische Ehemann jeden Shabbat, nach der Rückkehr aus der Synagoge, für seine Ehefrau das Lied „*Eschet Chajil*“, das „Lied der tüchtigen Frau“. Dabei wird sie als Wohltäterin, fleißige Hausfrau und Arbeiterin, als vertrauenswürdige Ehefrau und gottesfürchtige Frau gelobt (vgl. Herweg 1994: 97).

Dass diese Idealvorstellungen auch einen Druck auf die Frauen auslösen können, insbesondere jene, die diesem Bild nicht entsprechen, haben die Aussagen einiger interviewten Frauen gezeigt. Das jüdische Ideal, möglichst viele Kinder zu bekommen, gilt sowohl für die Frau als auch für den Mann, doch durch die Verbindung der Frau mit der Gebärfähigkeit wird der Druck stark auf die Frau projiziert: *„Sobald man verheiratet ist, erwarten alle, dass man auch schnell ein Kind bekommt. Das löst schon einen Druck aus“* (Frau D. Modern Orthodox 2014). Sich gegen Kinder zu entscheiden oder nicht zu heiraten ist innerhalb der Orthodoxie undenkbar. So werden alleinstehende Frauen als hilfsbedürftig angesehen und – von anderen Frauen – unter Druck gesetzt, jemanden zum Heiraten zu finden (vgl. Kapitel 5.2.2.1.).

Das persönliche Schicksal von Frau F., die von ihrem damaligen Ehemann nicht den für die Scheidung notwendigen Get erhalten hat, verdeutlicht zum einen die Benachteiligung der Frau im halachischen Scheidungsrecht sowie zum anderen die negativen Auswirkungen auf Frauen, die sich gegen diese Normen auflehnen. Sie führt zudem den Ausschluss - aus ihrem damaligen religiösen Umfeld - auf ihr Engagement gegen diese Gesetzgebung zurück. Ihr Beispiel würde den Frauen Angst machen, dass ihnen das gleiche Schicksal ereilt. *„The women stoped talking to me or crossed the street when they saw me. They are afraid because they see me as an negative example. They are afraid of my cruel fate, that the same happens to them if they don't match with the system“* (Frau F. Modern Orthodox 2014). Auch jene Frau, die sich einerseits dazu entschloss, nicht früh heiraten zu wollen und sich andererseits nicht mehr an jene Tzniut-Vorschrift zu halten, indem sie begann, Hosen zu tragen, markierten den Ausstieg aus ihrer damaligen religiösen Gruppierung. *„Sie haben es mir nicht direkt ins Gesicht gesagt, aber meine Mutter haben sie immer gefragt, was mit mir nicht stimmt. Warum ich jetzt Hosen trage und noch immer nicht verheiratet bin. Ich passe nicht ins Bild und das irritiert sie halt sehr“* (Frau R. Modern Orthodox/ Bucharischer Verein 2014). Trotz dieser Erfahrungen haben sich diese Frauen nicht von ihrer jüdischen Religion

abgewendet und erkennen in der jüdischen Tradition positive Aspekte für sich als Frau. Alle befragten Frauen, von der liberalen Gemeinde bis zu den chassidischen Vereinen, empfinden eine Form der Wertschätzung für sich als jüdische Frauen. Wenngleich auch von einigen Frauen aus dem liberalen sowie traditionellem Bereich diverse Themen kritisch betrachtet werden. Einige Frauen vermerken zudem, dass eine abwertende Haltung von der säkularen Gesellschaft auf die orthodoxe Lebensführung sowie eine Fehleinschätzung über die Stellung der Frau im traditionellen Judentum vorhanden sei. *„Wir sind nicht arm und vieles was in diesen Frauenkommissionen besprochen wird, wie die Gründung von Frauennetzwerken, haben wir doch schon längst“* (Frau I. Misrachi 2014). Die Haltung innerhalb der Orthodoxie, dass Frau und Mann zwar „gleichwertig“ aber sehr „unterschiedlich“ sind, verdeutlicht sich in der immer wiederkehrenden Rhetorik der befragten Rabbiner, als auch auf gleicher Weise in den Aussagen der interviewten Frauen. Diese postulierte Andersartigkeit, die aufgrund biologischer Merkmale sowie gottgegebenen Eigenschaften argumentiert wird, führt folglich zu einer unterschiedlichen religiösen Positionierung, Teilhabe an Ritualen sowie Zugang zu religiösen Ämtern zwischen Mann und Frau (vgl. Israel-Cohen 2012: 19). Diese „natürliche“ Differenzierung zwischen Mann und Frau wird in den rabbinischen Schriften bereits auf den Schöpfungsbericht der Genesis zurückgeführt. Dass sich aber häufig negative Äußerungen in den Schriften finden lassen, die sich eben auf diese „gottgegebene“ Andersartigkeit der Frau berufen, wird dabei ausgeklammert. Aussagen über eine zweitrangige Position der Frau werden etwa durch den zweiten Schöpfungsbericht legitimiert, wonach die Frau erst nach dem Mann beziehungsweise aus dem Mann entstanden sei.

„Comments in Genesis Rabbah 17:8 assert that women are both other and lesser than men, as a result of the secondary creation: R. Joshua was asked: ‚Why does a man come forth [at birth] with his face downward, while a woman comes forth with her face turned upwards?‘ ‚The man looks towards the place of his creation [the earth], while the woman looks towards the place of her creation [the rib],‘ he replied“ (Gen Rabbah 17:8, zitiert nach Baskin 1997: 127).

Durch diese Denkweise wird dem Mann eine aktivere Rolle als der Frau zugeschrieben, die letztendlich zu einer Einschränkung der Frau im religiösen

kommunalen Leben sowie einer Ausklammerung bei der Gestaltung von religiösen Gesetzen entwickelt. Die Frauen werden in der Halacha im Gegensatz zu den Männern nicht als Subjekte verstanden und zudem waren sie nicht bei der Mitgestaltung von diesen Gesetzen beteiligt. Aus feministischer Sicht wird die Halacha als männlich konstruiertes Regelwerk zur Kontrolle der Frau betrachtet, wohingegen Vertreter der jüdischen Orthodoxie vermerken, dass die Regelungen die zwischenmenschlichen Beziehung zwischen Mann und Frau strukturieren und dadurch schützen sowie verstärken (vgl. Gordon 1995: 3f.). Auch wenn etwa die Reinheitsvorschriften - verbunden mit Nidda - als weibliche machtvolle Domäne interpretiert werden und auch so von den praktizierenden Frauen empfunden wird, sind die Gesetze von Männern entworfen worden und können nur durch letztendlich männliche religiöse Autoritäten, den Rabbinern, modifiziert werden. *„Thus, wherease women following the family purity laws may have some added power, they do not have any additional authority“* (Myers/ Litman 1995: 66). Die Entwicklung der Nidda-Vorschriften aus den ursprünglichen Gesetzen von Leviticus, die sowohl für Mann und Frau bestimmend waren und zudem als rituelle Unreinheit beziehungsweise Reinheit verstanden wurden, wurden im Laufe der rabbinischen Epoche ausschließlich auf Frauen bezogen. Zudem wurde die rituelle Unreinheit, verstärkt durch polemische rabbinische Aussagen, mit dem weiblichen Körper und seinem Zyklus an sich in Verbindung gebracht. Eine Theorie besagt zudem, dass die Einführung dieser Gesetze letztendlich aus der Angst der Männer vor der weiblichen Sexualität entstanden sei. Die wichtigste Pflicht jüdischer religiöser Männer, die heiligen Schriften zu studieren, könnten durch die Sexualität der Frau gefährdet werden. Durch Nidda-Vorschriften wird die Sexualität in ein Regelwerk eingebettet und kontrolliert (vgl. Cantor: 138f. 1995). Exemplarisch zeigt sich bei dieser Thematik wie ein ursprünglich männliches Konstrukt von der gegenwärtigen Orthodoxie als Schutz für den weiblichen Bereich ausgeführt wird. Zudem zeigt sich, dass hierbei die Frauen innerhalb der Orthodoxie die Rhetorik der Rabbiner deutlich übernehmen. So meint etwa Rabbiner Shamanov vom Verein der bucharischen Juden, dass die halachische Kontrolle, von Unklarheiten bezüglich Nidda, wobei die Unterwäsche der Frauen ausschließlich von den Rabbinern untersucht werden können, als ein rein professioneller Akt gleich eines Gynäkologen zu verstehen

sei (vgl. Kapitel 4.4.6.). Genau die gleiche Stellungnahme lässt sich bei einigen befragten Frauen feststellen. Gleichzeitig wird von einigen Frauen eingestanden, dass sie den direkten Kontakt mit den Rabbiner eher meiden, weswegen sie den Mann mit besagtem Inhalt zum Rabbiner schicken. *„Ich schäme mich prinzipiell nicht, da der Rabbiner ein halachischer Profi ist und man ja auch zum Frauenarzt geht, aber trotzdem schicke ich lieber meinen Mann hin“* (Frau G. Misrachi 2014). Genauso wird bei Tzniut von den Rabbinern argumentiert, dass diese Gesetze als Schutz für die Frau zu verstehen seien. Dadurch treten andere Attribute der Frau, wie ihre geistige Leitungsfähigkeit, in den Vordergrund und wird nicht auf ihre körperlichen Merkmale reduziert (vgl. Rabbiner Biderman 2014: 12f.). Ebenso wird, wie bereits zu Beginn des Kapitels angeführt, von den Frauen argumentiert, dass sie Tzniut für sie als Abgrenzung zu einer übersexualisierten grenzenlosen Gesellschaft verstanden wird und Tzniut ihnen als Schutz für ihre eigene weibliche Integrität dient.

Die Interviews haben zudem gezeigt, dass die Frauen für die Tradierung von religiösen Inhalten wichtige Funktionen auch in der Orthodoxie einnehmen, wie etwa die Kala-Lehrerinnen oder die Mikwe-Frauen, die eine kontrollierende Zuständigkeit inne haben. Frauen nehmen zudem Positionen in rabbinischen Gerichtshöfen ein und werden als halachische Beraterinnen akzeptiert. Die letzte halachische Entscheidungskraft bleibt jedoch unbestritten den Rabbinern vorbehalten.

Dies verdeutlicht die androzentrische Ausrichtung der jüdischen Gesetzgebung, in der letztendlich der Mann die oberste Instanz darstellt. Die Formierung und Auslegung der Halacha wird ausschließlich den männlichen Entscheidungsträgern vorbehalten. Die Untersuchung der realen Lebenswelten der Frauen der jüdischen Gemeinde Wien haben jedoch verdeutlicht, dass sich innerhalb der halachischen Grenzen eine enorme Vielfalt der realen Lebenswelten der Frauen zeigt, die auch auf eine gewisse Flexibilität der jüdischen Gesetzgebung schließen lässt. Zudem wurde ersichtlich, dass diese halachischen Normierungen bewusst von den Frauen gelebt und getragen werden. Insbesondere jene Frauen, die aus weniger religiösen Familien stammen und sich bewusst für eine orthodoxe Lebensführung entschieden haben, erachten diese Gesetze als Sicherheit und Schutz gebend. Zudem werden zu einem Großteil diese Werte deutlich von den Frauen verteidigt. Dies

exemplifizierte sich insbesondere dort, wo sich mögliche Veränderungsprozesse abzeichnen, wie zum Beispiel im Scheidungsrecht. Hierbei wurde etwa die Vortragende Frau Dr. Shenav, die sich als orthodoxe Frau für die Besserstellung der Frauen im Scheidungsrecht engagiert, während der Veranstaltung von einigen anwesenden Frauen angegriffen, weil sie die traditionellen Werte bedrohen würde. Eine Hinterfragung dieser Wertvorstellungen zeichnete sich am stärksten bei jenen Frauen ab, die sich aufgrund von persönlichen Veränderungsprozessen, ausgelöst etwa durch die negative Erfahrung eines Scheidungsprozesses, nicht mehr in den ihnen zugeschriebenen traditionellen Rollen wohlfühlen. Auch wenn die Frauen nicht aktiv mitwirkend bei der Gestaltung der Gesetze waren und weiterhin in der Orthodoxie nicht als halachische Autoritäten fungieren, so empfinden sie ihre Position durchwegs als machtvoll und nehmen aktive Rollen in der Tradierung der traditionellen Werte ein.

Diese Frage nach Gleichstellung, die stellt sich eigentlich gar nicht bei uns. Innerhalb der Orthodoxie höre ich das eigentlich nie, dass sich die Frau schwach oder minderwertig fühlt. Und zwar nicht, weil die Frauen so klein gemacht werden, sondern weil die Frage erst gar nicht aufkommt, weil man fühlt sich wertgeschätzt und man fühlt sich gut aufgehoben und man fühlt sich stark als Frau. Mir tuen eher die Frauen leid da draußen, die keine Werte mehr haben, die sie vertreten können (Frau H. Misrachi 2014).

7. Quellenverzeichnis

Interviews

Experteninterviews: Rabbiner

Biderman, Jacob: Rabbiner bei Chabad-Lubawitsch Österreich (2014), Persönliches Experteninterview, geführt von der Verfasserin, Wien, 06. August 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Eisenberg, Paul Chaim: Oberrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien (2014). Persönliches Experteninterview, geführt von der Verfasserin, Wien, 12. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Hofmeister, Mag. Schlomo: Gemeinderabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien (2014). Persönliches Experteninterview, geführt von der Verfasserin, Wien, 15. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Rothschild, Mag. Walter: Rabbiner der liberalen jüdischen Gemeinde Wien Or Chadash, (2014), Persönliches Experteninterview, geführt von der Verfasserin, Wien, 02. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Shamanov, Ilan: Rabbiner des Sephardischen Zentrums Wien/ Verein der Bucharischen Juden Österreich (2014), Persönliches Experteninterview, geführt von der Verfasserin, Wien, 19. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Interviews: Frauen der Jüdischen Gemeinde Wien

Frau A. Or Chadasch (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 01. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau B. Or Chadasch (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 26. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau C. Modern Orthodox (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 12. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau D. Modern Orthodox (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 24. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau E. Traditionell (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 10. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau F. Modern Orthodox (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 19. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau G. Misrachi (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 30. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau H. Misrachi (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 01. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau I. Misrachi (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 21. August 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau J. Misrachi (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 25. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau K. Chabad (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 07. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau L. Chabad (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 15. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau M. Chabad (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 15. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau M. Chassidisch (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 09. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau N. Chassidisch (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 09. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau O. Chassidisch (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 09. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau P. Chassidisch (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 13. August 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau Q. Orthodox/ Bucharischer Verein (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 21. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau R. Traditionell/ Bucharischer Verein (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 21. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Frau S. Traditionell/ Georgischer Verein (2014), Persönliches Interview, geführt von der Verfasserin, Wien, 20. Juni 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Vorträge

Finkel, Shenav, Dr. Sharon: „Der Status von Frauen in Israel heute – gute und schlechte Nachrichten“ – Scheidungsrecht (2014), Sephardisches Zentrum Wien, Teilnehmende Beobachtung der Verfasserin, 30. April 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Karmely, Sarah: „Das Geheimnis einer glücklichen Ehe“ Jewish Woman´s Day – Familienreinheit (2014), Teilnehmende Beobachtung der Verfasserin, Hilton Hotel Wien, 01. Juli 2014, Transkript befindet sich im persönlichen Archiv der Verfasserin

Literatur

Abramov, Tehilla: The Secret of Jewish Femininity. Insights into the Practice of Taharat HaMispachah, Jerusalem, 2005

Adler, Rachel: Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics, Boston, 1998

Adunka Evelyn: Die ersten Wochen nach der Befreiung, In: Institut für Geschichte der Juden in Österreich (Hg.): Die vierte Gemeinde. Die Geschichte der Wiener Juden von 1945 bis heute, Wien, 2000, S.17-30

Adunka Evelyn: Die Konsolidierung der IKG in den achtziger Jahren, In: Institut für Geschichte der Juden in Österreich (Hg.): Die vierte Gemeinde. Die Geschichte der Wiener Juden von 1945 bis heute, Wien, 2000, S.469-485

Aiken, Lisa: To be a Jewish Woman, Jerusalem, 2008

Barack Fishman, Sylvia: Women's Transformation of Contemporary Jewish Life, In: Greenspahn, Frederike E. (Hg.): Women and Judaism. New Insights and Scholarship, New York, 2009, S. 182-199

Baskin, Judith R.: Four Approaches to Women and the Jewish Experience, In: Greenspahn, Frederike E. (Hg.): Women and Judaism. New Insights and Scholarship, New York, 2009, S. 1-25

Baskin, Judith R.: Rabbinic Judaism and the Creation of Woman, In: Peskowitz, Miriam/ Levitt, Laura (Hg.): Judaism since Gender, New York, 1997, S. 125-131

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

Berkovits, Eliezer: Jewish Women in Time and Torah, Hoboken, 1990

Biale, Rachel: Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today, New York, 1984

Blau, Rivkah: Einleitung, In: Blau, Rivkah (Hg.): Gender Relationships In Marriage and Out, New York, 2007, S.xi-xii

Böckler, Annette: Die Tora. In Jüdischer Auslegung. Wajikra. Levitikus (Band III), Gütersloh, 2001

Brayer, Menachem M.: The Jewish Woman in Rabbinic Literature. A Psychosocial Perspective, Hoboken, 1986

Breger, Claudia: Identität, In: Von Braun, Christina/ Stephan, Inge (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Wien, 2013, S.55-77

Bronner, Leila Leah: From Eve to Esther, Louisville, 1994

Butler; Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Gender Studies, Frankfurt am Main, 2014

Cantor, Aviva: Jewish Women. Jewish Men. The Legacy of Patriarchy in Jewish Life, New York, 1995

Castelli, Elizabeth A.: Women, Gender, Religion: Troubling Categories and Transforming Knowledge, In: Castelli, Elizabeth A. (Hg.): Women, Gender, Religion. A Reader, New York, 2001

Chorherr, Christa: Wer wirft den ersten Stein? Unterdrückung der Frauen durch Religionen, Graz, 2010

Cohen, Naomi G.: Women and the Study of Talmud, In: Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought, Vol. 24, No.1, 1988, S. 28-37

Demel, Sabine/ Emig, Rainer: Einleitung, In: Demel, Sabine/ Emig, Rainer (Hg.): Gender Religion, Heidelberg, 2008, S. 7-13

Dorff, Elliot N.: Drives Jewish Law on Women, In: Jacob, Walter/ Zemer, Moshe (Hg.): Gender Issues in Jewish Law, New York, 2001, S. 82-107

Elior, Rachel: Men and Women. Gender, Judaism and Democracy, Jerusalem, 2004

Ellens, Deborah: Woman in the Sex Texts of Leviticus and Deuteronomy. A Comparative Conceptual Analysis, New York, 2008

Erbele-Küster, Dorothea: Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15, Neukirchen, 2008

Erbele-Küster, Dorothea: Die Körperbestimmung in Leviticus 11-15, In: Berlejung, Angelika u.a. (Hg.): Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient, Tübingen 2012, S. 209-223

Feldman, David M.: Birth Control in Jewish Law, New York, 1998

Fiorenza Schüssler Elisabeth: Gender, Sprache und Herrschaft. Feministische Theologie als Kyriarchatsforschung, In: Jost, Renate/ Raschok, Klaus (Hg.): Gender-Kultur-Religion. Biblische, interreligiöse und ethnische Aspekte, Stuttgart, 2011, S.17-37

Flick, Uwe: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung, Reinbeck bei Hamburg, 2014

Fornrobert, Charlotte Elisheva: Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender, Stanford, 2000

Franke, Edith/Maske, Verena: Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender. In: Stausberg, Michael (Hg.): Religionswissenschaft, Berlin, 2011, S. 125-139

Greenberg, Blu: On Women and Judaism. A View from Tradition, Philadelphia, 1998

Greenberg, Blu: How to Run a Traditional Jewish Household, New York, 1983

Goldberg Muter, Silke: Language and Gender in Early Modern and 19th Century Jewish Devotional Literature, In: Platzner, Robert L. (Hg.): Gender, Tradition and Renewal, Bern, 2005, S. 93-113

Golinkin, David: The Participation of Jewish Women in Public and Torah Study 1845-2010, In Golinki, David (Hg.): Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender, No.21, 2011, S. 46-66

Gordon, Leonard D.: Toward a Gender-Inclusive Account of Halakhah, In: Rudavsky, T.M. (Hg.): Gender and Judaism. The Transformation of Tradition, New York, 1995, S. 3-13

Graetz, Naomi: Silence is Deadly. Judaism Confronts Wifebeating, New York, 1998

Hauptman, Judith: Women and Jewish Law, In: Greenspahn Frederick E. (Hg.): Women and Judaism. New Insights and Scholarship, New York, 2009, S.64-91

Grieser, Alexandra: Gender Stereotypes, In: Von Stuckrad, K. (Hg.): The Brill Dictionary of Religion, Boston, 2005, S.779-784

Günther-Saeed, Marita: Kritische Positionen: Frauen, Gender und Religionswissenschaft, In: Lanwerd, Susanne/ Moser, Márcia Elisa (Hg.): Frau, Gender, Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, Würzburg, 2010, S.119-137

Hauptman, Judith: Rereading the Rabbis. A Woman's Voice, Oxford, 1998

Harris, Rachel S.: Sex, Violence, Motherhood and Modesty: Controlling the Jewish Woman and her Body, In: Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues, No.23, 2012, S. 5-11

Hartman, Tova: Feminism Encounters Traditional Judaism,. Resistance and Accommodation, Waltham, 2007

Heinsohn, Kirtsen: Geschlechtergeschichte und Jüdische Geschichte, In: Lamprecht, Gerald (Hg.): „So wirkt ihr lieb und hilfsbereit...“ Jüdische Frauen in der Geschichte, Graz, 2009, S.19-35

Heller, Birgit: Zwischen Diskriminierung und Geschlechtergleichheit. Frauen und Religionen. In: APuZ Aus Politik und Zeitgeschichte: Religion und Moderne. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament. 63. Jahrgang, 24/2013, Wien, 2013, S. 35-39

Heller, Birgit: Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritische Distanz: Impulse der Frauenforschung/ Gender Studies für die Religionswissenschaft, In: In: Lanwerd, Susanne/ Moser, Márcia Elisa (Hg.): Frau, Gender, Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, Würzburg, 2010, S.137-149

Heller, Birgit: Gender und Religion. In: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, 2003, S. 758-779

Henkin, Rabbi Yehuda: Understanding Tzniut. Modern Controversies in the Jewish Community, Jerusalem, 2008

Herweg, Rachel Monika: Die Jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat, Darmstadt, 1994

Homolka, Walter: Das jüdische Eherecht, Berlin, 2009

Israel-Cohen, Yael: *Between Feminism and Orthodox Judaism. Resistance, Identity, and Religious Change in Israel*, Boston, 2012

Jones, Constanze: *Feminist Research in the Sociology of Religion*. In: Sharma, Arvind (Hg.): *Methodology in Religious Studies. The Interface with Women's Studies*. New York, 2002, S. 67-96

Jost, Renate/ Raschzok, Klaus: *Eine Einleitung*, In: Jost, Renate/ Raschzok, Klaus (Hg.): *Gender-Kultur-Religion. Biblische, interreligiöse und ethnische Aspekte*, Stuttgart, 2011, S. 9-17

Kaufman, Debra Renee: *Rachel's Daughters. Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick, 1991

Kaufman, Michael: *The Woman in Jewish Law and Tradition*, Northvale, 1993

Keil, Martha: *Sittsam und mächtig: Jüdische Frauen im Spätmittelalter*, In: Lamprecht Gerald (Hg.): *„So wirkt ihr lieb und hilfsbereit...“*. *Jüdische Frauen in der Geschichte*, Graz, 2009, S.35-51

Keil, Martha: *„Maistrin“ und Geschäftsfrau. Jüdischen Oberschichtfrauen im spätmittelalterlichen Österreich*, In: Hödl, Sabine/ Keil, Martha (Hg.): *Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart*, Bodenheim bei Mainz, 1999, S. 27-51

King, Ursula: *Gender-kritische (Ver-)Wandlung in der Religionswissenschaft. Ein radikaler Paradigmenwechsel*, In: Höpfinger, Anna-Katharina/ Pezzoli-Oligati, Ann Jeffers (Hg.): *Handbuch. Gender und Religion*, Göttingen, 2008, S.29-41

Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung*, Paderborn, 2003

Koch Ellenson, Jaqueline: From Personal to Communal, In: Goldstein, Elyse (Hg.): New Jewish Feminism. Probing the Past, Forging the Future, Woodstock, 2009, S.125-133

Koller-Fox, Cherie: Women and Jewish Education: A new Look at Bat Mitzvah, , In: Koltun, Elisabeth: The Jewish Woman. New Perspectives, New York, 1976, S. 31-43

Krohn, Wiebke: Ein Platz für Frauen. Die Synagoge, In: Kohlbauer-Fritz, Gabrielle/ Krohn, Wiebke (Hg.): Beste aller Frauen. Weibliche Dimensionen im Judentum, Wien, 2007, S.22-42

Kunstenhaar, Marion Th.: Zur Einführung, In: ebd. (Hg.): Der eigene Freiraum. Frauen in Synagoge und Kirche, Offenbach, 1989, S. 5-11

Lamprecht, Gerald: Jüdische Frauen in der Geschichte, In: ebd. (Hg.): „So wirkt ihr lieb und hilfsbereit...“ Jüdische Frauen in der Geschichte, Graz, 2009, S.9-19

Landau, Melanie: Tradition and Equality in Jewish Marriage. Beyond the Sanctification of Subordination, New York, 2012

Leifer, Daniel I./ Leifer, Myra: On the Birth of a Daughter, In: Koltun, Elisabeth: The Jewish Woman. New Perspectives, New York, 1976, S. 21-31

Lohrmann, Klaus: Kleine Geschichte der Wiener Juden, In: Jüdisches Wien, 2004, S.20-50

Lohrmann, Klaus: Die Wiener Juden im Mittelalter, Berlin, 2000

Miller, Rochelle L.: Women, Birth, and Death in Jewish Law and Practice, Lebanon, 2004

Moser, Márcia Elisa/ Lanwerd, Susanne: Einleitung, In: (ebd. Hg.): Frau. Gender. Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, Würzburg, 2010, S.11-23

Moser, Márcia Elisa: Das Geschlecht der Religion? Fragen an die Kategorie ‚Frau‘ – Perspektiven für religionswissenschaftliche Genderforschung, In: Moser, Márcia Elisa/ Lanwerd, Susanne (Hg.): Frau. Gender. Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft, Würzburg, 2010, S.185-211

Myers, Jody/ Litman, Rachel Jane: Hiddenness, Power, and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World, In: Rudavsky, T.M. (Hg.): Gender and Judaism. The Transformation of Tradition, New York, 1995, S. 51-81

Pantel Zolty, Shoshana: „And all your Children shall be Learned“ Women and the Study of Torah in Jewish Law and History, Oxford, 1993

Pieck Girau, Gabrielle / Pruschy, Eva: Leistungsfunktionen von Frauen in Leistungsfunktionen, In: Piek Girau, Gabrielle u.a. (Hg.): Interreligiöser Think That. Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen ... Leistungsfunktionen von Frauen im Judentum, im Christentum und im Islam, 2011, S.7-31

Plaskow, Judith: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern, 1992

Pohl-Patalong, Uta: Gender – An- und Aufregungen in Theorie und Praxis, In: Gerber, Christine/ Petersen, Silke/ Weiße, Wolfram: Unbeschreiblich weiblich? Neue Frage zur Geschlechterdifferenz in den Religionen, Berlin, 2011, S. 11-31

Prestel, Claudia T.: Frauen und die zionistische Bewegung (1897-1933) Tradition oder Revolution?, In: Historische Zeitschrift, Bd.258, 1994, S.29-71

Rayner, John D.: Gender Issue in Jewish Divorce, In: Jacob, Walter/ Zemer, Moshe: Gender Issues in Jewish Law, New York, 2001, S.33-58

Rhein, Valérie: Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden, In: Picard, Jacques/ Gerson, Daniel (Hg.): Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung, Zürich, 2014, S.159-203

Rhein, Valérie: Orthodoxe Jüdische Frauen in rabbinischen Funktionen, In: Jewish Women's Perspectives. Bet Deborah Journal. Generationen, Berlin, 2014

Richarz, Monika: Frauenforschung und Jüdische Geschichte. Frau, Religion und Gesellschaft in der Neuzeit, In: Dingel, Irene (Hg.): Feministische Theologie und Gender-Forschung, Leipzig, 2003, S.137-155

Riedl, Joachim: Jüdisches Wien, Wien, 2012

Ross, Tamar: Modern Orthodoxy and the Challenge of Feminism, In: Frankel, Jonathan (Hg.): Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy, New York, 2000, S. 3-39

Rosenthal, Gilbert S./ Homolka, Walter: Das Judentum hat viele Gesichter, München, 1999

Rudavsky, T.M.: Gender and Judaism. The Transformation of Tradition, New York, 1995

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

Schremer, Adiel: Marriage, Sexuality, and Holiness: The Anti-Ascetic Legacy of Talmudic Judaism, In: Blau, Rivkah (Hg.): Gender Relationships In Marriage and Out, New York, 2007

Scott, Joan: Gender. Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse. In: Kaiser, Nancy (Hg.): Selbst Bewusst. Frauen in den USA. Leipzig, 1994, S. 27-75

Shapiro, Mendel: Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis, In: The Edah Journal, 2001

Silverman, Eric: A Cultural History of Jewish Dress, New York, 2013

Sperber, Daniel: Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading, In: The Edah Journal 3:2, 2002, S.1-14

Staubli, Thomas: Die Bücher Leviticus, Numeri, Stuttgart, 1996

Stemberger, Günter: Jüdische Religion, München, 2009

Tanach. The Torah/ Prophets/ Writings. The Stone Edition, Art Scroll Series, Scherman, Rabbi Nosson (Hg.), New York, 1998

The Sonico Babylonian Talmud. Shabbos, Book V, Folios 130a-157b, Rabbi Dr. Epstein (Hg.), 2010

The Sonico Babylonian Talmud. Shabbos, Book III, Folios 41a-63b, Rabbi Dr. Epstein (Hg.), 2011

Toch, Michael: Spätmittelalterliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz: Die Verfolgung, In: Hödl, Sabine/ Rauscher, Peter/ Staudinger, Barbara (Hg.): Hofjuden und Landjuden. Jüdische Leben in der frühen Neuzeit, Berlin-Wien, 2004, S.19-64

Wallach-Faller, Marianne: Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen, Zürich, 2000

Weiss, Susan: From Religious „Right“ to Civil „Wrong“: Using Israeli Tort Law to Unravel the Knots of Gender, Equality, and Jewish Divorce, In: Fishbayne Joffe, Lisa/ Neil, Silvia (Hg.): Gender, Religion, & Family Law, Waltham, 2013, S.119-136

Winkelbauer, Andrea: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?, In: Kohlbauer-Fritz, Gabrielle/ Krohn, Wiebke (Hg.): Beste aller Frauen. Weibliche Dimensionen im Judentum, Wien, 2007, S.128-158

Wolowesky, Joel B.: Women, Jewish Law and Modernity. New Opportunities in a Post-Feminist Age, Hoboken, 1997

Zlotnick, Helena: Dinah's Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity, Philadelphia, 2002

Internetquellen

Abramowitz, Lea: Women Advocates Make their Mark, 2004:
<http://ou.org.s3.amazonaws.com/publications/ja/5765/5765winter/WOMENADV.PDF>, (Abrufe am 07.12.2014, 20.12.2014)

Adunka, Evelyn: Die Veränderung der Wiener Jüdischen Gemeinde in der Zwischenkriegszeit 1918 bis 1938, o.J.:
<http://www.misrachi.at/die%20vernderungen%20der%20wiener%20jdische%20gemeinde%20in%20der%20zwischenkriegszeit.pdf>,
(Abruf am 01.12.2014)

Alihodzic, Zlatan: Nicht ohne meine Rebbetzin. Was würden Rabbiner machen, wenn ihre Frauen nicht wären? Zwei Beispiele, 2011:
<http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/10949>
(Abruf am 10.01.2015)

Archäologie Online – Uni Wien, 2008:

<http://www.archaeologie-online.de/magazin/nachrichten/aeltestes-zeugnis-juedischen-lebens-in-oesterreich-entdeckt-2454/>,

(Abruf am 30.11.2014)

Beyrodt, Gerlad: Traditionell und weltoffen. In Jerusalem frischen Männer und Frauen aus aller Welt ihre Talmudkenntnisse auf, 2012:

<http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/14580.>,

(Abruf am 13.12.2014)

Chabad Österreich, 2014:

<http://www.chabad.at/>,

(Abruf am 15.12.2014)

Ederberg, Gesa: Aus und vorbei. Wie die jüdische Tradition die Ehescheidung regelt, In: Jüdische Allgemeine, 2013:

<http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/16782>

(Abruf am 13.01.2015)

Esra: Psychosoziales Zentrum, 2014

<http://www.esra.at/ueber-esra.html>,

(Abruf am 12.12.2014)

GetYourGet Organisation, 2015:

<http://www.getyourget.com/about/>

(Abruf am 13.01.2015)

Guski, Chajm: Judentum und Sexualität, o.J.:

<http://www.talmud.de/tlmd/judentum-und-sexualitaet/>,

(Abruf am 08.12.2014, 09.12.2014)

Israelitische Kultusgemeinde Wien, 2011:

<http://www.ikg-wien.at>,

(Abrufe am 05.12.2014, 12.12.2014)

Jerusalem Center of Public Affairs, 2015:

<http://www.jcpa.org/jcbrd.htm>

(Abruf am 13.01.2015)

Jewish Family Center, 2014:

<http://www.familycenter.eu/jewish-family-center-neu-in-wien/>,

(Abruf am 12.12.2014)

Kermely, Sarah: Homepage. Biografie, 2015:

<http://www.sarahkarmely.org/>

(Abruf am 13.01.2015)

Labudovic, Ida: Sephardim in Wien, In: Die Presse.com, 2009:

http://diepresse.com/home/panorama/integration/493309/Sephardim-in-Wien_Die-unbekannten-Juden,

(Abruf am 14.12.2014)

Maimonides Zentrum, 2014:

<http://www.maimonides.at/>,

(Abruf am 12.12.2014)

Mehner, Andrea: Rolle der Frau, o.J.:

<http://judentum-projekt.de/religion/frau/index.html>,

(Abruf am 28.11.2014)

Misrachi Österreich, 2014:

<http://www.misrachi.at>,

(Abrufe am 05.12.2014, 16.12.2014)

Müller, Anni: Eine jüdische Hochzeit, o.J.:

<http://www.judentum-projekt.de/religion/juedischerlebenskreis/hochzeit>

(Abruf am 11.01.2015)

Or Chadasch. Jüdische liberale Gemeinde Wien, 2014:

http://www.orchadasch.at/pages/main_home.htm

(Abruf am 16.12.2014)

Özkan, Duygu: Weshalb Juden Wien lieben – Attraktivität für Zuzug steigt, 2012:

<http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/1311072/Weshalb-Juden-Wien-lieben-Attraktivitaet-fur-Zuzug-steigt>

(Abruf am 02.12.2014)

Pelaia, Ariela: Who was Beruriah?, o.J.:

<http://judaism.about.com/od/jewishpersonalities/a/Who-Was-Beruriah.htm>,

(Abruf am 06.12.2014)

Rauscher, Peter: Die Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich m Jahr 1670, o.J.:

<http://www.misrachi.at/index.php/geschichte/geschichte-der-juden-in-wien/71-die-vertreibung-der-juden-aus-wien-und-nieder-oesterreich-im-jahr-1670>

(Abruf am 30.11.2014)

Riedl, Joachim: Die neue Gemeinde. Wie die Juden in Wien nach schlimmen Nachkriegsjahrzehnten wieder zu selbstbewussten Bürgern der Stadt wurden, 2013:

<http://www.zeit.de/2013/02/Juedisches-Wien-Sachbuch-Auszug>

(Abruf am 02.12.2014)

Sallinger, Marianne: Die bucharischen Juden Mittelasiens, In: David Jüdische Kulturzeitschrift, Heft 86, 2010:

<http://www.davidkultur.at/ausgabe.php?ausg=86&artikel=167>,

(Abruf am 13.12.2014)

Segenreich-Horsky, Daniela: Rebellion! Schön sein trotz Gebote, 2013:

<http://www.wina-magazin.at/?p=3743>,

(Abruf am 07.12.2014, 13.01.2015)

Union Progressives Judentum in Deutschland e.V., o.J.:
<http://www.liberale-juden.de/das-liberale-judentum/leben/hochzeit-chuppa/>,
(Abrufe am 12.12.2014, 15.12.2014)

Verein der Bucharischen Juden Österreichs, 2014:
<http://bucharische-gemeinde.at/index.php?show=religion>,
(Abruf am 15.12.2014)

Warne, Randi R.: Gender and the Study of Religion, 2001, S.141-152
http://www.iupui.edu/~womrel/Rel433%20Readings/Warne_Gender&StudyReligion.pdf,
(Abruf am 20.11.2014)

Weiss, Alexia: Und nun auch die Kaukasier, In: Wiener Zeitung.at, 2012:
http://www.wienerzeitung.at/meinungen/blogs/juedisch_leben/495446_Und-nun-auch-die-Kaukasier.html,
(Abruf am 15.12.2014)

Weiss, Alexia: Scham, Schuld, Schmerz. Die Wiener Kultusgemeinde startet eine Kampagne gegen Gewalt in der Familie, 2010:
<http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/3509>,
(Abruf am 10.12.2014)

8. Anhänge

8.1. Glossar

Aguna: hebr.: „Angekettet Frau“ Eine Frau die keinen Scheidebrief erhalten hat und nicht wieder heiraten darf nach jüdischem Gesetz.

Aliyah LaTorah: hebr.: „Aufruf zur Toralesung“

Askenasim: Mittel-, nord-, und osteuropäische Juden. Das Judentum teilt sich in zwei soziokulturelle Gruppierungen: den Askenasim und den Sephardim. Beide entwickelten spezifische Gebräuche und Rituale.

Bar Mitzwa: „Sohn des Gebotes“. Buben erreichen im Alter von dreizehn Jahren die Religionsmündigkeit

Bat Mizwa: „Tochter des Gebotes“ Mädchen erreichen im Alter von zwölf Jahren die Religionsmündigkeit

Beth Din: hebr.: „Gerichtshof“ Ein Rabbinatsgericht, das aus mindestens drei Rabbinern besteht

Bracha (Ez.)/ Brachot (Mz.): Segen. Bei jeder Mitzwa, sowie über Essen oder Trinken wird eine Bracha gesprochen

Brit Mila: Beschneidung des jüdischen Buben acht Tage nach seiner Geburt

Chabad: Eine bekannte chassidische Gruppierung oder Dynastie innerhalb des orthodoxen Judentums. Anhänger werden Chabad-Chassidim oder Lubawitscher-Chassidim genannt

Challa (Ez.)/ Challot (Mz.): Bezeichnung für Brote die zu Shabbat verwendet werden oder für einen abgesonderten Teil des Teiges. Die Absonderung des Teiges ist eine Mizwa für die jüdische Frau

Chassidismus: Streng religiöse Bewegungen im Judentum, die im 18. Jahrhundert in Osteuropa entstanden und mystische Ausprägungen aufweisen.

Charedisch: Streng orthodoxe konservative Richtung im Judentum die im 19. Jahrhundert als Reaktion auf die jüdische Aufklärung in Mittel- und Osteuropa entstand.

Dajanim: hebr.: „Rabbinatsrichter“ beim Beth Din

Gemara: Teil des rabbinischen Schrifttum. Sie erläutert und ergänzt den Inhalt der Mishna, der mündlichen Überlieferung. Mishna und Gemara bilden gemeinsam den Talmud.

Get: hebr.: „Scheidebrief“. Ein Dokument, das der Ehemann der Ehefrau überreichen muss, damit die Scheidung nach jüdischen Recht vollzogen werden kann.

Halacha (Ez.)/ Halachot (Mz.): hebr.: „gehen“ oder „wandeln“. Ein Begriff der das gesamte gesetzliche System des Judentums umfasst. Es meint die Gebote sowie Verbote der mündlichen und schriftlichen Überlieferung.

Hohe Feiertage: Die hohen Feiertage im Judentum sind jene Feiertage die bereits in der Tora geschrieben stehen. Diese umfassen: Rosh Hashana (Das jüdische Neujahrsfest), Jom Kippur (hebr.: „Tag der Sühne“, findet zehn Tage nach Rosh Hashana statt), Pessach (Feier zur Erinnerung Auszug aus Ägypten), Shawuot (Wochenfest, das 50 Tage nach Pessach stattfindet) und Sukkot (hebr.: „Laubhüttenfest“).

Kala: hebr.: „Braut“

Kehillah: hebr.: „Gemeinde“. Damit werden meistens die jüdischen Einheitsgemeinden gemeint.

Ketubba: Jüdischer Ehevertrag, der in aramäisch verfasst wird und von zwei männlichen Zeugen unterschrieben wird. Die Kettuba definiert die Verpflichtungen des Ehemannes gegenüber seiner Gattin.

Kiddusch: hebr.: „Heiligung“. Damit wird der Segensspruch über einen Becher Wein bezeichnet, mit dem der Schabbat und die jüdischen Feiertage eingeleitet werden.

Kosher oder Kashrut: Bezeichnung für jüdische Speisegesetze

Mamser: Bezeichnet nach jüdischem Gesetz den Nachkommen aus einer verbotenen Beziehung, wie Inzest oder Ehebruch.

Midrasch: Auslegung religiöser Texte im rabbinischen Judentum

Mikwe: Rituelles Tauchbad im Judentum

Minhag: Jüdisches Brauchtum

Minjan: Anzahl von mindestens zehn religionsmündigen Männern, die notwendig ist um einen vollständigen jüdischen Gottesdienst abhalten zu können.

Mitzwa (Ez.)/ Mitzwot (Mz.): Gebot im Judentum

Mishna: hebr.: „Überlieferung“. Mishna ist die erste große Niederschrift der mündlichen Tora. Die Mishna bildet die Basis des Talmuds. Sie beinhaltet die religionsgesetzlichen Überlieferungen des rabbinischen Judentums.

Parascha: Bezeichnet den Wochenabschnitt der Tora

Rebbetzin: Gattin des Rabbiners

Scheitel: Yiddische Bezeichnung für Perücke, die von verheiratet orthodoxen Frauen getragen werden.

Schoah: hebr.: „die Katastrophe“ oder „das große Unglück/Unheil“ bezeichnet den Völkermord an Juden durch das Deutsche Reich in der Zeit des Nationalsozialismus

Shabbat: Ruhetag im Judentum an dem Tätigkeiten, die gemäß der Halacha als Arbeit definiert sind, verboten sind. Er findet wöchentlich von Freitagabend bis Samstagabend statt

Shalom bayit: Ausdruck für ein „friedliches zu Hause“. Es meint das jüdische Konzept einer friedlichen familiären Zusammenlebens, insbesondere zwischen den Ehepartnern

Shidduch: Jüdisch-orthodoxe Partner- bzw. Ehevermittlung

Shiurim: hebr.: „Gebetsgruppen“

Sephardim: Bezeichnung für Juden und ihre Nachfahren, die bis zu ihrer Vertreibung 1492 und 1513 auf der Iberischen Halbinsel lebten. Die Sephardim unterscheiden sich zu den Aschkenasim, der anderen soziokulturellen Gruppe des Judentums, in gewissen Ritualen und Bräuchen.

Siddur: Jüdisches Gebetsbuch

Taharat Hamispacha: Bezeichnet ein System von Reinheitsgesetzen, die die jüdische Frau während ihrer Menstruation einhalten soll

Talmud: Bedeutendes Schriftwerk des rabbinischen Judentums. Der Talmud besteht aus Mishna und Gemara und beinhaltet die rabbinische Auslegung der Gesetzestexte. Es existieren zwei verschiedene Ausgaben: der Babylonische Talmud, die allgemein anerkannte Version und der Jerusalemer Talmud.

Tanach: Die hebräische Bibel, die aus drei Teilen besteht: der Tora (Fünf Bücher Mose), den Neviim (Prophetenschriften) und den Ketuvim (Restlichen biblischen Schriften)

Tora: hebr.: „Gebot“ oder „Weisung“. Die fünf Bücher Mose und der erste Teil der Tanach, der hebräischen Bibel

Tzniut oder Zniut: zanua (Adj.): Sittlichkeitsvorschriften im Judentum, die Kleidungs- sowie Verhaltensnormen beinhalten.

Jeschiwa: Eine jüdische Hochschule, an der sich vordergründig Männer dem Tora- und Talmudstudium widmen.

Zaddik: hebr.: „Rechtsschaffender“ oder „Gerechter“. Ein religiöser Titel für männliche Persönlichkeiten im chassidischen Judentum die aufgrund ihres rechtsschaffenden Lebensstils hochgeschätzt werden.

8.2. Abstract

Die Arbeit untersucht die Stellung der Frauen in der jüdischen Gemeinde Wiens, wobei primär der Frage nachgegangen wird, welche Rollen, Bilder und Aufgabenbereiche den Frauen im Judentum traditionellerweise zugeschrieben werden und wie diese von den Frauen der jüdischen Gemeinde Wien gelebt und empfunden werden. Dazu fließen neben dem auf der Fachliteratur basierenden Theorieteil empirisch gewonnene Daten aus Interviews mit fünf Rabbinern sowie mit zwanzig Frauen der jüdischen Gemeinde Wiens in die Arbeit mit ein.

Religionen weisen in all ihren Dimensionen geschlechtsspezifische Prägungen auf, etwa in den Lehren, Mythen, Ritualen und Systemen. Umgekehrt beeinflussen die religiösen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit die Geschlechterrollen der jeweiligen Kulturen. Um im Speziellen der Entstehung der geschlechterspezifischen Rollenzuschreibungen im Judentum nachzugehen, wird zunächst ein Einblick in die Vielfältigkeit der rabbinischen Exegese geboten. Die idealtypischen Lebenswelten jüdischer Frauen beruhen auf übergeordneten genderspezifische Rollenverteilungen, die sich von biblischen Zeiten über die talmudische Epoche bis in die Gegenwart entwickelt haben und je nach rabbinischer Ideologie unterschiedlich scharf tradiert werden.

Da die jüdische Religion vielfältige Ausprägungen aufweist, bestehen unterschiedliche Interpretationsspielräume der Geschlechterrollen. Deshalb werden die verschiedenen jüdischen Ausrichtungen in Wien, die von progressiven bis zu ultraorthodoxen Bewegungen reichen, untersucht und in kurzer Form dargestellt. Sodann erfolgt die Darstellung der gegenwärtigen vielfältigen Lebensgestaltungen der jüdischen Frauen in Wien. Dabei wird erörtert, inwiefern die traditionellen Rollenzuschreibungen und Idealbilder, welche die jüdische Frau vor allem dem familiär häuslichen Bereich zuordnen, Einfluss auf die Frauen in der jüdischen Gemeinde Wiens haben, und wie diese im Alltag praktiziert und gelebt werden.

Abstract

This paper deals with the status of women in the Jewish Community of Vienna. It focusses mainly on the question, which roles, images and duties are traditionally attributed to Jewish women and how these are practised and perceived by the women of the Jewish Community in Vienna. In order to give a full picture, this paper will include a theory part based on scientific literature, as well as data from interviews with five rabbis and 20 women from the Jewish Community in Vienna.

All religions display various gender-specific features, for example in their theories, myths, rituals and systems. In return, the religious ideas of masculinity and femininity influence gender roles within the respective cultures. Particularly regarding the formation of the gender-specific roles in Judaism, this paper will first provide an insight in the diversity of rabbinic exegeses. The traditional idea of an ideal living environment for Jewish women is based on a superordinate gender-specific allocation of roles that has evolved from biblical times over the Talmudic era until today. The strictness of how the traditions are passed on varies according to the respective rabbinic ideologies.

Within Judaism, there is a variety of movements, which allows different ways of interpreting gender roles. For this reason, the Jewish movements in Vienna, which range from progressive to ultra-orthodox, are studied and presented briefly in this paper. Subsequently, the various ways of life of Jewish women in Vienna nowadays are presented. This paper will also discuss to what extent the traditional allocation of roles and ideals, which attaches Jewish women primarily to the family and domestic domain, influence the women in the Jewish Community in Vienna. It will also look into how these ideals are practised and lived in everyday life.

8.3. Lebenslauf

Tamara Schärf

Geburtsort und Datum	10. Mai 1085, Zell am See
Staatsbürgerschaft	Österreich
Familienstand	Ledig
Beruf	Selbständig: Psychotherapeutin in Ausbildung unter Supervision

Ausbildung

Oktober 2011 (aktuell)	Bachelorstudium Judaistik Universität Wien
Juli 2011 – September 2011	Oversease Studies: Hebräisch Kurs
Juli 2012 – September 2012	Haifa University & Tel Aviv University
Juli 2013 – September 2013	
September 2010 – Jänner 2011	Lehrgang für Trauerbegleitung Caritas Erzdiözese Wien
Oktober 2010 (aktuell)	Klientenzentrierte Fachspezifikum Psychotherapie Ögwg & Donau Universität Krems
September 2008 – Juli 2010	Psychotherapeutisches Propädeutikum Arge Bildungsmanagement Wien
Seit Oktober 2007 (aktuell)	Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft Universität Wien
Oktober 2007	Externistenreifepfung Bundesoberstufenrealgymnasium Wien 3