

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	63 (2007)
Artikel:	"Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört" (bBer 6a) : die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans
Autor:	Rhein, Valérie
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-961542

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

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

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

von *Valérie Rhein**

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

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

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

Eine ganz andere Erfahrung in einer ähnlichen Situation – neun

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

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

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

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

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

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

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

Das Minyan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die jüdische Frau in der rabbinischen Literatur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Vgl. Num 27,1–11.

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

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

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

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

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

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

Verpflichtung und „Befreiung“ gegenüber religiösen Geboten

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

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

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

²⁸ Zu den Ausnahmen gehört unter anderem das Erbrecht.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Gen 1,28.

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

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

³⁷ bShab 23a.

³⁸ bPes 108b.

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

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

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

Verpflichtung zum Gebet

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

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

„Frauen, Sklaven und Minderjährige sind von der Schmarezitation

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

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

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

⁴⁴ Vgl. beispielsweise Ex 15,20–21.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ bBer 20b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Moshe Feinstein schliesst sich dieser Haltung an und erklärt:

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

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

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

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

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

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

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

Beten in einem Minyan: Verpflichtung oder „Befreiung“?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Argumente gegen den Einbezug von Frauen in das Minyan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Auch die Tatsache, dass Frauen nicht zu allen Ritualen und Gebeten eines Gottesdienstes verpflichtet sind – beispielsweise müssen sie morgens weder Tefillin legen noch das Schma-Gebet sagen –, wird als Grund für den Ausschluss von Frauen aus dem Minyan angeführt. Doch auch die Veränderungen in der Amida trugen dazu bei. Das aufgrund von mBer 3,3 für Männer *und* Frauen verpflichtende Gebet war ursprünglich weder an einen bestimmten Text noch an exakte Zeiten gebunden.⁸⁹ Nachdem die 18 bzw. später 19 Segenssprüche für die Amida an Wochentagen sich zu einer festen institutionalisierten Form entwickelt hatten – sie sind vermutlich zur Zeit des Zweiten Tempels entstanden, als sich Betende zum Gemeindegebet zu versammeln begannen⁹⁰ –, haben sich

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

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

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

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

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

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

Argumente für den Einbezug von Frauen in das Minyan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰³ bBer 47b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁹ bBer 6a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Praxis im 20. und 21. Jahrhundert

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Minyan im orthodoxen Judentum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Minyan im konservativen Judentum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Minyan im Reformjudentum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theorie und Praxis

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

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

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

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

¹⁵³ mBer III,3.

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

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

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

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

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

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