

Ethos und Eros im Judentum

Überlegungen zur Rolle der Frau als Brücke zwischen Tradition und Moderne

"Männlich und weiblich erschuf er sie.....
und rief ihren Namen: 'Mensch', am Tag
wo er sie geschaffen hatte."(Genesis 5,2)

Einführung

Der unlängst verstorbene jüdische Historiker Amos Funkenstein erklärt am Anfang seines Buches "Jüdische Geschichte und ihre Deutungen", wenige Kulturen seien so stark mit ihrer eigenen Identität beschäftigt wie die jüdische. Die Einzigartigkeit, die im Judentum eine besonders schöpferische Form annahm, wurde als Voraussetzung seines Überdauerns und als Leitmotiv im religiösen, aber auch im späteren säkularisierten Bereich verstanden. Kultur könne, so Funkenstein, ihre Existenz und ihre Merkmale als Selbstverständlichkeit oder als eine natürliche Gabe betrachten. Für die jüdische Kultur treffe das seit biblischer Zeit jedoch nicht zu. Dass sie sich ständig mit ihrer Identität beschäftigt, ist ein Hinweis darauf, dass diese nicht als selbstverständlich betrachtet wurde. Die jüdische Kultur ist eine sich selbst reflektierende Kultur, und jüdisches historisches Bewusstsein ist der Ausdruck dieser Selbstreflexion.¹

Damit ist nicht gemeint, dass die Juden Zweifel an ihrer Stellung in der Welt oder ihrer Zukunft hatten. Bis ins 19. Jahrhundert galt, dass die Verheißung Gottes die weltliche Existenz des Volkes als Vorwegnahme der Ewigkeit garantierte, die allerdings trotzdem immer wieder auf Erklärung angewiesen war. So sollte sich das Volk nicht mit der Erwählung Gottes gegenüber anderen Völkern rühmen, sondern diesem besonderen Verhältnis musste ein Inhalt gegeben werden, es musste in jeder Epoche mit neuem Inhalt gefüllt werden: Nach innen, als jüdische Gemeinschaft und nach außen, im Bezug

¹ Amos Funkenstein, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, Frankfurt a. M. 1995, s. 9 f

auf die Umwelt, auf die verschiedenen Kulturen, mit denen es in Berührung trat. Man darf annehmen, dass dies eine der Kernfragen des jüdischen Monotheismus von seinen frühen Anfängen bis heute in allen seinen Zügen und unterschiedlichen Interpretationsweisen gewesen ist und noch immer ist. Die Verbindung mit Gott war erst garantiert, wenn die Juden als *Gemeinschaft* ihre Identität gefunden hatten.

Sicherlich hat diese Selbstreflexion letztendlich auch zum endgültigen Bruch in der Antike zwischen Judentum und Christentum geführt. Die verschiedenen Entwürfe von religiöser Identität brachen unter dem äußeren Druck der Verfolgungen zusammen. Die Gemeinschaft suchte einen Halt, eine Stütze, indem sie aus historischen Begebenheiten ein glaubwürdiges Ethos für ein Zusammenleben, auch in Krisensituationen, herleitete. *Selbstfindung* war das Ziel dieser Suche nach Identität, die sich einerseits aus dem Gefühl einer Gemeinsamkeit, aber andererseits auch aus einem tiefen Wunsch nährte, nicht in ein blindes Befolgen von Diktaten von außen zu verfallen, seien sie religiöser, sozialer oder historischer Art. Das historische Bewusstsein, welches das Judentum von seinen frühen Anfängen an geprägt hat, überdauerte Jahrhunderte von Unterdrückungen, Krisen und Verfolgungen. Immer fand man einen „logisch-religiösen“ Grund, die Geschichte zu deuten. Gerade aus der Krise, oder besser gesagt aus der Deutung der Geschichte, wurde für die nächste Generation ein glaubwürdiges *Ethos der Wirklichkeit* für eine hoffnungsvolle Zukunft geschaffen. Jede Wendung in der Geschichte Israels musste eine Deutung erfahren; keine erschien selbstevident, weder in guten, noch in schlechten Zeiten.

Im Folgenden wollen wir dieses Ethos der Wirklichkeit im Judentum am Beispiel der Frau hinsichtlich der Genderfrage, im Spannungsfeld von Ethos und Eros verfolgen.

1. Die Thora spricht *wie* in menschlicher Sprache

„Noch größer ist die Verheißung, die der Heilige, gelobt sei er, verheißen hat, für die Frauen als für die Männer; denn es heißt: ‚Frauen der Sorglosigkeit, steht auf, hört meine Stimme; Töchter der Verheißung, lauscht meiner Rede.‘ (Jes 32,9)

Rav sagte zu Rabbi Chija: Wodurch werden Frauen dessen würdig? Dadurch, dass sie ihre Söhne im Gemeindehaus Bibel lesen lassen und dadurch, dass sie ihre Männer im Lehrhaus Mischna lernen lassen und auf ihre Männer warten, bis sie vom Lehrhaus kommen.“ (Babylonischer Talmud, Berachot 17a)

Die Frage nach der Stellung der Frau im religiösen und somit im sozialen Leben steht zur Zeit im Vordergrund der Debatte um die Zukunft der jüdischen Tradition in den verschiedenen religiösen Orientierungen des Judentums weltweit.

Wir sind, in der Religion wie auch in der allgemeinen feministischen Revolution, in der dritten Phase: Frauen kämpfen heutzutage nicht nur mehr um *Rechte*, sie wissen längst, dass Rechte nie gegeben, nur genommen werden. Auch führen sie keine endlose Diskussion mehr über die *Rollen*, die sie spielen möchten, wenn sie nur die Erlaubnis bekommen würden. Es geht jetzt um die *Regeln der Partizipation*: Frauen sind nicht mehr bereit mitzumachen, wenn sie nicht die Spielregeln selbst bestimmen oder zumindest mitbestimmen können. Die „Töchter der Verheißung“ stehen auf und lauschen der Rede ihrer Stimme, fordern ihr Stimmrecht, um als gleichberechtigte Partnerinnen Verantwortung zu übernehmen für eine bessere Zukunft der Menschheit.

Als unorthodoxe orthodoxe Frau, Philosophin und Rabbinerin, die von der jüdischen Tradition ganz durchdrungen ist, fühle ich, dass die Zeit reif ist, dass Frauen, wie einst in der Bibel, beim Auszug aus Ägypten die Initiative ergreifen, nicht nur sich selbst, sondern die Gemeinschaft aus dem Sklavenhaus zu befreien.

Einige persönliche Bemerkungen sollen dies verdeutlichen.

Wie viele meiner Zeitgenossen bin ich nicht nur Jüdin, sondern auch das Produkt der westlichen Zivilisation und des westlichen Denkens: Es war für mich immer klar, dass es notwendig ist, eine Brücke zu schlagen zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Vernunft und eine Synthese und Harmonie herzustellen zwischen religiösen und säkularen Überzeugungen. In der religiösen Tradition finde ich die Antworten auf die Fragen, die sich im säkularen Bereich stellen und vice versa. Für mich erfordern die theologischen und moralischen Imperative des Lebens ein ständiges

Bemühen, um die Aufgaben, die sich zur Stunde stellen, zu erhalten und ihnen gerecht zu werden, indem ich zu meiner Tradition zurückkehre. Die Dinge geschahen nicht „einst vor langer Zeit“ (once upon a time...) in ferner Vergangenheit, sie werden jeden Tag neu offenbart. Indem wir die vergangene Erfahrung des jüdischen Volkes wieder erleben und diese Erfahrung zu einem Bestandteil unseres gegenwärtigen Lebens in all seinen Dimensionen machen, werden wir ein Glied in der Kette der jüdischen Tradition. Denn die jüdische Tradition leitet sich nicht von einem theologischen System, von Dogmen oder einem abgeschlossenen Glaubensbekenntnis ab, sondern von einer Reihe von Einsichten von Männern und Frauen in die *Natur* des Menschen und die *Struktur* der Welt. Diese Einsichten sind nach und nach, oft in schmerzlichen Krisenzeiten, aus der kollektiven Erfahrung des jüdischen Volkes und seiner Propheten, Prophetinnen und Lehrer hervorgegangen. Die jüdische Tradition ist in der Tat ein langer Bericht von der spirituellen Suche eines Volkes, das sich in einem steten Akt der Selbst-Vergewisserung als Juden, in der Suche also nach einer *eigenen* Identität, immer wieder mit der Heiligen Schrift auseinandersetzt. Im Begriff „Tora“ als Heilige Schrift, die durch die Übersetzung in eine mündliche Lehre dem Menschen erst zugänglich wird, eröffnet sich aus jüdischer Sicht eine Wirklichkeit, die konkret und erhaben neben der realen Wirklichkeit einen zentralen Ort im Leben des Volkes einnimmt. Das Diktum „Israel und die Tora sind eins“ galt als Leitwort und erlaubte das offene und verborgene Sehen durch die Irrtümer und den Schein der Welt hindurch. In diesem Sinne ist Tora kein Ausdruck für Gesetz oder Glaube, Gebot oder Weisheit, sondern ein Ausdruck dafür, dass Gott Schöpfer der Welt ist und dass er diese Welt nur mit ihr und um ihretwillen erschaffen hat. Das Lernen der Tora als Lebensweg ist so zum Kern der jüdischen Hermeneutik geworden.

Die grundsätzliche Frage, wie es überhaupt möglich ist, die Begegnung zwischen Gott und Mensch in Sprache auszudrücken, haben die Rabbinen in einem Satz zu lösen versucht: „*Dibra Tora kilschon bne adam* – Die Tora redet *wie* in menschlicher Sprache.“²

² Sifre zu Num 15,31 im Namen von Rabbi Ischmael.

Der biblische Text ist nicht ohnmächtig gegenüber dieser Begegnung mit einer Wirklichkeit, die sich immer wieder sprachlich erneuert. Jedoch wählt der Schreiber bewusst und absichtsvoll diesen Weg: Er gestaltet mit der Schrift eine Art Leiter zwischen Mensch und Gott und dabei weiß er, dass es eben gerade nicht die Stufen dieser Leiter sind, die das Auf und Ab bestimmen und ermöglichen. Es sind die Abstände zwischen diesen Stufen, die den Weg bestimmen und ermöglichen, ihm gleichsam im Schweigen eine Stimme geben. Jede Begegnung mit einem religiösen Text, sei es im religiösen oder wissenschaftlichen Rahmen, muss diese Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne, das Anwesende und das Abwesende, die Fülle und die Leere mit einbeziehen. Im Bild der Leiter Jakobs ist das Verhältnis zwischen dem konkreten Text und der religiösen und historischen Erfahrung zu verstehen. Die Leerstellen zwischen den Stufen müssen entdeckt werden. In der Sprache einer rabbinischen Redeweise³: „Die Tora wurde geschrieben, schwarzes Feuer auf weißes Feuer“. Das schwarze Feuer sind die Buchstaben der Tora, die es uns ermöglichen, sie zu lesen; sie sind aber zugleich nur Rahmen für die auszufüllenden Zwischenräume. Es ist wichtig, dass eine historische Betrachtung eines religiösen Textes die Möglichkeit einschließt, den Text in seinem historischen Kontext a-historisch zu betrachten, d.h. ihn immer in seiner grundlegenden Problematik zu sehen, nämlich in der Problematik von Sprache und Zeit. Sprache in dem Sinne, dass menschliche Sprache nie ausreichend ist, eine Brücke zwischen Mensch und Gott zu schlagen; und Zeit in dem Sinne, dass der Mensch eben endlich und bedingt, Gott aber unendlich und unbedingt ist. Einen religiösen Text verstehen heißt daher, in seiner Ohnmacht seine Stärke zu entdecken: Nur ohne Macht, d.h. ohne wirklich vollkommen begreifbar zu sein, also ohne den Leser ganz überzeugen zu wollen, kann seine Wirklichkeit entdeckt werden. Einen religiösen Text „sprechen zu lassen“ heißt, ihn für einen Augenblick aus seinem historischen Kontext zu lösen und ihn „wie am ersten Tag“ zu hören. Die Abschiedsreden von Mose an das Volk Israel im Buch Deuteronomium sind ein Beispiel für dieses Brechen der Historizität des Textes, welches eine Begegnung mit einer anderen Wirklichkeit ermöglicht. Zwei Dinge werden hier

³ Midrasch Asseret ha-Dibbrot 1.

nämlich erreicht; einerseits wird die Gegenwart mit der Vergangenheit verbunden und so als eine wirkliche Erfahrung erlebt, und andererseits wird die Gegenwart als Ewigkeit erlebt, die in jedem Augenblick wieder Gegenwart werden kann. Es geschieht also auf der horizontalen Ebene der Zeitlichkeit und auf der vertikalen, wo die Ewigkeit in die Zeit einbricht.

Wie bereits in der Einführung angedeutet, hat das Judentum sich ständig mit seiner eigenen Identität auseinandergesetzt. Es behauptet seine Einzigartigkeit und macht sie in jeder Form geltend, was dazu führte, dass es eine sich selbst reflektierende Kultur wurde. Diese Selbstreflexion nahm, wie gesagt, die Gestalt *historischen Bewusstseins* an. Dies erklärt auch die besondere Art und Weise, in der das Judentum religiöses Gedankengut in säkulare Sprache und Ideen übersetzen konnte. Das historische Bewusstsein war der Schlüssel zum Verständnis der Glaubensfragen, die sich in jeder Generation aufs Neue stellten und die nur im Lichte der jeweiligen historischen Situation eine Antwort bekommen konnten. Es ist Gott, der die Geschichte Israels mit den Völkern begleitet. Die *Schechina*, als Einwohnung Gottes in der Welt, ist mit dem Volk ins Exil gegangen, und die Aufgabe, von nun an ein „Licht für die Nationen“ zu sein, ist eine ständige Mahnung und ein Appell an das erwählte Volk, seine Aufgabe auch unter den schwierigsten Umständen nicht aufzugeben. Sie ist auch der Beweis dafür, dass die Vorsehung andauert, dass der Gott Israels sein Volk nicht verlassen hat und es nach dem leidvollen Exil wieder nach Zion zurückbringen wird.

Die *kulturelle* Aufgabe ist somit im Judentum eng mit der Idee der Verheißung verbunden, und die Auseinandersetzung mit neuem Gedankengut als Erklärung der eigenen Existenz wird zur Überlebensfrage. Das Judentum hat die Idee der Mission aufgegeben, es hat jedoch nicht auf die geistige Interaktion mit den Völkern, als existentielle Pflicht und Weg zur Erlösung, verzichtet: Partikularismus und Universalismus als Aufgabe und Ethos.

2. Geschichte und Offenbarung

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Bedeutung von Tradition im Judentum zu betrachten. Erstens gibt es die Definition von Tradition (*Massoret*), die sich auf das genaue Wort-für-Wort-Weitergeben des biblischen Textes als Heilige Schrift bezieht. Die zweite Definition von

Tradition meint den ganzen Korpus der religiösen Schriften in ihren theoretischen und juristischen Aspekten. Dieser Korpus ist im Grunde der Ausdruck des fortdauernden Kommentars, der nicht vom Text selber zu trennen ist: Form und Inhalt sind eng miteinander verknüpft. Erst durch die Interpretation bekommt der Text seine Bedeutung, da er einerseits ein Text ist, der „wie in menschlicher Sprache“ spricht, andererseits auch, weil Tradition genau dieses Verhältnis von Text und Kommentar als dialektische Spannung zum Ausdruck bringt und identitätstiftend weiterwirkt. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen dem Judentum und anderen positiven Religionen, die den menschlichen Kommentar auf die Offenbarung Gottes zur Grundlage ihres religiösen Lebens gemacht haben. Indem das religiöse Leben seine eigenen Wurzeln im Text schlug und so untrennbar damit verschmolzen wurde, bekommt Tradition einen religiösen Stellenwert und erweitert ihre eigene Bedeutung von der Sphäre des Textes zur Sphäre des Kommentars. Die Brüche im Text, die durch die historisch-kritische Methode der Bibelkritik des 19. Jahrhunderts aufgedeckt wurden, sind – traditionell gesprochen – Kommentare auf den Text und Teil der biblischen Hermeneutik.

In diesen zwei Definitionen kommt jedoch nicht die vollständige Bedeutung von Tradition im Judentum zum Ausdruck. Es gibt eine dritte, in der Tradition die *Gesamtheit des Lebens* bedeutet, die von einer Generation zur anderen überliefert wird. Der Übergang von den ersten beiden Bedeutungen zur dritten ist in Bezug auf das Judentum insbesondere deshalb aufschlussreich, weil der überlieferte Text als literarisches Dokument nicht nur eine theoretische Bedeutung hat, sondern die Materie des religiösen und sozialen Lebens der Gesellschaft selbst konstituiert: Der Text ist ein essentieller Faktor für die historische Kontinuität der Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Die Bibel beinhaltet Pflichten für den Einzelnen und für die Gemeinschaft, und in dem Maße, in dem diese Pflichten einen historischen Stellenwert bekommen, entsteht eine notwendige Verbindung zwischen Text, Kommentar und der historischen Beschaffenheit der Gemeinschaft und ihrer Geschichte. Obwohl alle drei Definitionen sich im Laufe der Geschichte des jüdischen Volkes manifestieren, ist ihre Relation nicht nur historisch, sondern auch

systematisch.⁴ Das Judentum hat daher keine Geschichtsschreibung im klassischen Sinn vorgenommen; die entscheidenden Geschichtsvorstellungen der Bibel wurden von Priestern und Propheten, nicht von Historikern geschrieben. Den Kern der biblischen Geschichte bildet im Grunde die Aufzählung der Taten Gottes, die aber in den Berichten und Erzählungen von menschlichen Handlungen und den Taten Israels und anderer Völker gefasst sind. Sicherlich gründete die Geschichtsschreibung im alten Israel in der Überzeugung, dass die Geschichte Theophanie ist und dass die Deutung allen Geschehens in dieser Überzeugung zu suchen ist. Das Resultat war aber keine Theologie, sondern eine Geschichtsschreibung, wie es sie vorher noch nicht gegeben hatte.⁵ Von Anfang an war es aus jüdischer Sicht also notwendig, die aktuelle Erfahrung der Gemeinschaft und des Einzelnen im Bezug zum Text als Erzählung über die *göttliche Offenbarung in der Geschichte* zum Ausdruck zu bringen.

Offenbarung ist aus jüdischer Sicht somit nicht nur eine Grundlage für Geschichtsbewusstsein, sondern das Geschichtsbewusstsein selbst, da Gott sich in der Geschichte, als Ursprung der Geschichte überhaupt, offenbart.

3. Erkenntnis als Liebesbeziehung zur Tora

Die Kunst, die Tora als das Wort Gottes "sprechen zu lassen" noch bevor eine bestimmte Bedeutung daran geknüpft ist, ist eines der Merkmale der jüdischen Hermeneutik von ihren frühen Anfängen gewesen.

Der Sohar, die mystische Bibel des Judentums, benutzt eine weibliche Metaphorik um die Liebesbeziehung zwischen Leser und Text zum Ausdruck zu bringen.

"Und merke: So ist der Weg der Tora. Im Anfang, wenn sie sich dem Menschen enthüllen will, gibt sie ihm einen Wink, ob er es gut verstehe, und wenn nicht, sendet sie zu ihm und heißt ihn 'Tor'. Und heißt den Toren sagen, dass er zu ihr komme, und sie mit ihm sich vergnüge. Wie geschrieben ist: 'Wer törisch ist, kehre hierher ein, wer kein Herz hat – sie spricht zu ihm' (Sprüche 9,4). Kommt er aber zu ihr, dann beginnt sie mit ihm zuerst hinter

⁴ Vgl. Nathan Rotenstreich, *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972, S. 7ff.

⁵ Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor, Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und Jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, S. 25ff.

dem Vorhang zu sprechen den sie ausgebreitet hat: Worte seiner Art entsprechen, bis er sie mit ihm unter einen dünnen Mantel mit Rätselworten, und dies ist 'Aggada'. Erst wenn er an sie gewohnt ist, eröffnet sie sich ihm von Angesicht zu Angesicht und spricht mit ihm über alle ihre verborgenen Geheimnisse und alle verborgenen Wege, die seit Urzeiten in ihren Herzen sind. Wird dann der Mensch erst in Vollkommenheit ein Vermählter der Tora, dann offenbart sie ihm alle ihre Geheimnisse, nichts verbergend von ihm. Und spricht Du siehst das Wort, dass ich dir erst in feinem Winke zugewinkt, Geheimnisse so und so. Nun sieht er, dass diesen Worten nichts hinzuzufügen, von ihnen nichts wegzunehmen ist. So ist der wahre Sinn der Tora, dass auch nicht ein Zeichen ihr zugetan, von ihr weggenommen werden darf. Darum sollen die Menschen dessen achtsam sein, der Tora nachzufolgen, dass sie Geliebte der Tora seien" (Sohar II, fol. 99a-b). Dieser Text zeigt die verschiedenen Verschleierungen der Tora als Heiliger Text und als Frau, und die "Stufen zu Entschleierung". Die Rede ist nicht von einem geschriebenen Text, sondern von einer Liebesoffenbarung zwischen Tora and Schüler, Frau und Mann, wobei die Frau dem Mann, je nach Erkenntnisstufe, die Geheimnisse mitteilt. Einerseits ist der Text bis auf das letzte Zeichen festgelegt, aber als Tora, als Lehre für das Leben, offenbart sie sich ihm, als Frau, immer in neuem Gewand. Dies ist nur möglich in einer geheimen und vertrauten Liebesbeziehung, eine *rite-de-passage*, der jedem Schüler eine einzigartige Auslegung erlaubt. Es geht also um ein Verständnis des Herzens, in dem Wissen und Glauben, sich begegnen. Der Schüler schließt einen Bund mit der Tora: *durch die Frau* wird er ein Vermählter der Tora. Dieser Bund ist das Urbild des ewigen Bundes Gottes mit dem Volk Israel durch die Tora.

Die verborgenen Geheimnisse sind seit Urzeiten in der Tora vorhanden – alles ist bereits vom Anfang an gegeben – die vielen Gelehrten und Schüler im Laufe der Generationen müssen versuchen, durch eine Liebesbeziehung zur Tora ihre Geheimnisse kennen zulernen. Wie Eva im Paradies Adam die Frucht des Baumes der Erkenntnis reicht, so teilt auch hier die Frau, als verschleierte Tora, dem Mann die Erkenntnis mit. Die erotische Komponente, die in diesem wie auch in anderen Kommentaren zum Ausdruck kommt, ist um so bemerkenswerter, als das Lernen der Tora, wie oben angedeutet, nach

klassischer jüdischer Tradition als Angelegenheit des Mannes gilt. Die Tora als Ort der verborgenen Weisheit Gottes ist in dieser Hinsicht eine Ablehnung der geistig-erotischen Wirksamkeit der Begegnung zwischen Mann und Frau im religiös-intellektuellen Leben. Die in diesem Text angesprochene Spiritualität hat auch in Kreisen der Kabbalisten keinen praktischen Ausdruck gefunden: Das ewige Mysterium der Tora – wie auch die Sehnsucht nach der Frau – blieb ihnen ein immer wiederkehrendes Thema. Vielleicht aber auch ein Rätsel, welches immer aufs neue entdeckt werden muss and so nie an Aktualität verliert.

4. Ethos und Eros

Das Motiv der Frau als Vermittlerin der religiösen Erfahrung finden wir bereit im biblischen Schöpfungsbericht. Die Frau ist im Grunde die Vermittlerin zwischen Mann und Gott und somit Vermittlerin eines Ethos der Wirklichkeit im Spannungsfeld von Ethos und Eros.

“Es ist nicht gut dass der Mensch allein ist, ich werde ihm einen Helfer schaffen”. Dieser Satz, der im 2. Kapitel Genesis die Schöpfung der Frau einleitet, ist ein Schlüssel zum Verständnis der Rolle der Frau in der Bibel wie auch in der jüdischen Tradition. Es ist nämlich eine interessante, und fast überraschende Tatsache, dass obwohl in der jüdischen Tradition die Frau dem Mann untergeordnet ist, als Mensch also, den anderen Mensch, den Mann unterliegt, in allen Bereichen des religiösen und sozialen Lebens, es bereits in der Bibel Anweisungen gibt, die den paradoxalen Charakter dieser Unterordnung zum Ausdruck bringen.

In der Bibel, ein angeblich patriarchaler Text, steht die Frau als Vermittlerin zwischen Mann und Gott, in den Fällen, wo es sich nicht um die formelle Verbindung zwischen Mensch und Gott handelt, wie z.B. in der Verheißung, sondern um die Erfahrung des Göttlichen selbst, eine Erfahrung, die nicht in einer bestimmter Form – sei diese sprachlich oder rituell - gebraucht werden kann, sondern die, wie wir sehen werden, den Kern des Gott-Mensch Verhältnis ausmacht. Sicherlich hat die Mystik diese Unmittelbarkeit aufgenommen und entwickelt, aber es wäre ein Fehler, die mystische Religion als eine weibliche zu betrachten. Sogar wenn wir in kabbalistischen Texten, wie oben, die Frau als Medium für das Verständnis der Tora begegnen, bleibt

sie nur Medium und Metapher ohne Fleisch und Blut. Es scheint also, als ob die männliche Form des Umgangs mit Gott durch einen Drang zur Sprache gekennzeichnet ist, dagegen ist die weibliche Form, d.h. die Form in der die Frauen in der Bibel sich äußern, eine unmittelbare Art und Weise, die sich schwer oder gar überhaupt nicht in Sprache ausdrücken lässt. Zusätzlich lässt sich nun beobachten, dass in der weiteren Tradition des Judentums, nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, also in der weiteren Entwicklung der sprachlichen Vermittlung der religiösen Erfahrung, die Frau als Vermittlerin mehr und mehr im Hintergrund gerät, wobei im Gottesdienst, als Ausdruck der Verbindung mit Gott, die Frau aus den wichtigen und zentralen Bereichen, wie das des Priesters und des Propheten (Lehrer, Rabbiner, Vorbeter and Vermittler der Tradition) ausgeschlossen wird. In der Bibel steht zwischen Gott und Mann die Frau, in der rabbinischen Tradition dreht sich dies um, und zwischen Frau und Gott steht der Mann.

Im Gegensatz zur Matriarchatsforschung möchte ich an dieser Stelle anmerken, dass es sich hier nicht um einen Rest einer matriarchalen Tradition handelt: es ist vielmehr so, dass wir es hier mit einer patriarchalischen Welt zu tun haben, die eine Trennung zwischen Inhalt und Form, Körper und Seele, Erfahrung und Sprache macht. Die Körperlichkeit der Frau, die eben den Unterschied zum Mann ausmacht als Sitz *des Biologischen und des Geistigen*, d.h. der menschlichen Fortpflanzung, erlaubt eine vollkommener Integration zwischen *allen* Teilen der menschlichen Erfahrung. Die Sprache ist nur ein kleiner Teil und der Rückzug auf die Sprache ist m.E. *eine Regression, nicht ein Fortschritt*, der jedoch nicht mehr rückgängig zu machen ist, trotz den mystischen und magischen Traditionen die im ersten Jahrhundert, wie auch im Mittelalter als Reaktion auf die Scholastik im Judentum aufkommen.

In der Bibel finden wir noch beide Formen, die des *Sprechens* und die des *Schweigens*. Der Schau und die Begegnung mit Gott (öfters ausgedrückt in der Begegnung mit einem Engel) ist genau so wichtig wie das Wort in dem das gegenseitige Verstehen von Gott und Mensch zum Ausdruck kommt – und das Bilderverbot zielt in dieser Richtung. Dadurch, dass es verboten ist, sich ein Bild von Gott zu machen, wird die direkte Verbindung mit Gott gelegt, und

es ist nur bedauerlich, dass diese wieder in der Sprache relativiert wird als Substitution dieser Realität als *wirklichen* Geschehen.

Die Rabbinen haben daher bewusst betont, dass die Tora "wie" in menschlicher Sprache spricht und haben damit diese Sprache als Bruchstück und Brücke zu Gott erfahren und gerade *nicht* auf sie verzichtet: Im Beten, in der Verwandlung des biblischen Textes in das Gebet, als unerfüllte Hoffnung kommt dies zum Ausdruck. Dort hat die menschliche Sprache ihr Ziel erreicht, wo Kopf und Herz vereint sind, wo der Mensch, Frau und Mann, die schöpferische Sprache Gottes spricht.

Es ist daher um so bedauerlicher, dass in der rabbinischen Tradition die Frau also religiöses Individuum vor Gott eine zweitrangige Position einnimmt, die gerade jetzt in der modernen Welt, die mehr und mehr dazu neigt, das Religiöse und das Profane zu trennen, verheerende Folgen für das Überleben des Judentums hat. Aus der Geschichte des Judentums wissen wir, wie gerade der Streit um die Tradition, die Weitergabe des erhaltenen Erbe als Basis für *alle* Bereiche des Lebens, ein fruchtbarer Boden für den Glauben war. Es geht letztendlich um die Glaubwürdigkeit dieser Tradition, die nicht 'von oben' sondern nur durch die Praxis eines jeden Einzelnen von uns bestätigt werden kann. In dieser Hinsicht sind die religiösen Institutionen besonders angesprochen, da diese ja die Verantwortung für das Erbe auf sich genommen haben. Wenn Frauen im Judentum jahrhunderte lang nicht als ebenbürtig mit Männern betrachtet werden, nachdem sie im Grunde durch eine (verborgene) geistige Kraft das Judentum jahrhunderte lang ernährt haben, sollten sie sich davor hüten, ihr religiöses Leben und ihre Pflichten, die Laut dem jüdischen Recht nicht so streng und umfangreich vorgeschrieben und umschrieben ist wie dies bei Männern der Fall, von Institutionen bestimmen zu lassen. Um 'religiöse' und 'profane' Identität wieder, wie einst, zusammenzubringen, um die gespaltene Seele unseres Volkes zu heilen, müssen wir alle Titel und Ämter beiseite lassen, jenseits aller Denominationen und Grenzen welche die jüdischen Gemeinden in der ganzen Welt belasten. Wenn wir also den Text der Tora in der Verbindung mit dem rabbinischen Kommentar so betrachten, also nicht als sprachlicher Ausdruck der Menschen, sondern als sprachlicher Ausdruck Gottes, dann erscheint uns ein neues Bild. Es geht jetzt nicht nur um ein vernünftiges Verständnis des

Textes, auch nicht um den Glauben, dass wäre wieder eine männliche, institutionalisierte Interpretation, sondern es geht in erster Linie um eine Gottesbegegnung, die die Grenzen der menschlichen Sprache als Parameter und Horizont der Gottesbegegnung ausdehnen will über die Grenzen des menschlichen Verständnis hinaus. Es wäre, wie oben angedeutet, ein Fehler, wenn diese Aussage mystisch verstanden werden würde: es ist nur das Resultat des logozentrischen Denkens, welches das Abendland von seinen frühen Anfängen bis zum heutigen Tag geprägt hat, das annimmt, dass nur was logisch vollziehbar ist, auch wirklich real ist. *Es ist dies ein Bild wo der Mann die Frau sieht, durch die Frau Gott sieht, sie, als Frau (d.h. Mensch) und daher auch sich selbst als Mann (d.h. als Mensch) nicht wahrnehmen kann.*

Religion ist die Wechselwirkung zwischen Gott und den Menschen. Sie kann verschieden gestaltet werden: als *Vertrag* (bei den Römern), als *Hinausstreben der Menschen zu den Göttern* (bei den Griechen), als *Herabkunft Gottes zu den Menschen* (im Christentum), als *Annäherung von Mensch und Gott mit dem Ziel der Verschmelzung* (in der Mystik). Es gibt aber auch eine andere Sichtweise der Beziehung zwischen Mensch und Gott: nicht die der *Richtung*, als Etablierung oder Überwindung einer Hierarchie, als Strategie der Legitimation also, sondern die der *Haltung*. Das männliche Modell wäre die Beschreibung der *Richtung*, die weibliche Form die Beschreibung der *Haltung*. Der übliche Unterschied zwischen Innen und Außen geht hier nicht auf, da es ja im Menschen kein Innen und Außen gibt, nur den ganzen Menschen, der und die sich als Mensch, als Mann und als Frau mit Körper und Seele, also als Innen und Außen in die äußere Welt einbringt, diese als göttliche Schöpfung mit Kopf und Herz begegnet.⁶ In der Bibel finden wir Zeugnis dieser Ganzheitlichkeit, die in der Tradition ihren Ausdruck findet, und die es wieder zu entdecken gilt. Es ist gerade in diesem Bereich, das Frauen eine wichtige Aufgabe haben, die den Kern des Judentums ausmacht.

⁶ vergl. Die Schöpfung der Frau aus der Rippe von Adam

Im Folgenden wollen wir dies an einem Beispiel verdeutlichen, welches eine zentrale Stelle ist zum Verständnis der Rolle von Männern und Frauen für eine religiöse *und* profane, also geistige Renaissance.

5. Die Frau: *Ezer kenegdo* – Helferin und auch gegen ihn

Nachdem Eva auf die Welt gekommen ist (Gen. 2) verlagert sich die Szene der Handlung ins Paradies (Gen. 3). Es ist bemerkenswert, dass der Konflikt zwischen Mensch und Gott im Paradies beginnt, und dass dieser Konflikt von der Frau initiiert, in der Bibel wie im rabbinischen Kommentar auf sie abgeschoben wird. Der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen ist der erste Ort der Begegnung zwischen Mensch und Gott im geistigen Sinn. Gut und Böse sind keine absolute Kategorien, sondern gewinnen ihre wahre Kontouren in der Gotteserfahrung, wenn der Mensch aus eigener Entscheidung, aus freien Willen, beschließt vom Baum zu essen oder nicht. Im griechischen Mythos wurde ein Versuch gemacht, nicht nur die Welt zu verstehen, sondern auch – und vielleicht in erster Linie – zu begreifen, was die Götter vom Menschen erwarten: was er zu tun hat. Da aber die Götter nie ausdrücklich sprachen und auch ihr Verhalten kein Modell für das menschliche Verhalten sein sollte, befand sich der Mensch ständig in einer Position, in der er verantwortlich gemacht wurde für etwas, was er im Grunde genommen nicht wissen konnte. Vom Menschen wurde erwartet, den Willen der Götter zu tun, ohne über diesen Willen explizit informiert zu sein und den Grund seiner Handlung logisch zu erklären wusste. In dieser Weltanschauung fehlte nicht nur die Idee des freien Willens des Menschen – erst im Nachhinein erkennt er den Willen der Götter als sein Schicksal – sondern auch die persönliche Beziehung zwischen Mensch und Gott wie wir sie aus der Bibel kennen.

Die griechische Philosophie verlagert dann die Quelle des Wissens um die Welt und ihre Ordnung in den Menschen selbst. Der Mensch sollte nicht mehr das Opfer der göttlichen Willkür sein: seine Vernunft sollte ihm die richtige Handlung zeigen. Der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung sollte auf Grund seiner wissenden Vernunft die richtige Handlung wählen: das Gut vom Böse unterscheiden.

Die Bibel dagegen erzählt einerseits von einer Offenbarung des göttlichen Willens, aber macht vom Anfang an diesen Willen abhängig von der Handlung des Menschen, und es ist die erste Frau, Eva, als Mutter alles Lebendigen – Hebr. *Em Kol Chai* – die diese Herausforderung aufnimmt und verwirklicht. Sie ist es die vom Baum der Erkenntnis isst und ihr Mann zu essen gibt. *Beide erkennen sich selbst und Gott*. Sie hören zum ersten Mal die Stimme Gottes im Garten der den Menschen ruft. *Ajeka* – Wo bist du? ist von nun an die Anfrage Gottes an den Menschen zu jeder Zeit und an jeden Ort. Nach der Geburt ihres Sohnes, nachdem Gott Adam und Eva aus dem Paradies geschickt hat, sodass sie nicht vom Baum des Lebens – des ewigen Lebens – essen (dies würde bedeuten, dass das Wissen um das Gute und das Böse *im Absoluten* bei den Menschen liegt), ist es wiederum die Frau die, ohne eine Verheißung zu bekommen zu haben, nach der Geburt ihres ersten Kindes die Verbindung für ihren Mann und ihren Sohn herstellt. Es ist die Antwort Evas auf Adams Ausruf nach ihrer Geburt, dass sie "Fleisch seines Fleisches, Knochen seines Knochens ist." (Gen. 2, 23) und wo der Adam sich erst als Mann erkennt, wenn Gott ihm eine Frau vorführt. Die Geschichte der Erschaffung der Frau aus dem Mann, will die Geburt eines jeden Menschen aus dem Leibe einer Frau hier überbieten. Sie ist als Frau ein selbständiger Mensch, die das Bindeglied zwischen Körper und Seele darstellt, zwischen Erde und Himmel vermittelt: zwischen Mensch und Gott gibt es für sie keine Trennung. Ihres ist das erste Gebet in der Bibel:

“...Ich habe einen *Isch* (Mann und Sohn) gewonnen mit Gottes Hilfe” (Gen 4,1). Kain, ihr erster Sohn, der diese Verbindung als Bund und Ent-bindung aushalten muss, ist jedoch auch der erste Mörder auf dieser Erde, er ist es der seinen Bruder Abel umbringt, wie jeder Mord ja immer ein Brudermord ist....

Beide, Adam und Eva verlassen das Paradies mit dem Wissen um den Tod. Eva hat jedoch die Lebenskraft einen Sohn zur Welt zu bringen und zu wissen, dass in jeden Menschen das Zeichen Kains eingraviert ist. So ist die Geschichte von Eva ein Paradigma für die religiöse und historische Erfahrung des Menschen als Individuum, im Guten wie auch im Bösen: Ethos und Eros begegnen sich hier.

Eine Untersuchung der Rollen von Mann und Frau in der Bibel im Detail, welche dem Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, ergibt in diesem Sinn ein wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Menschen als Zeuge der Ewigkeit in der Zeit and Zeuge der Zeit in der Ewigkeit, eingebettet in der Beschreibung der religiösen Erfahrung wie sie uns in der Bibel begegnet, in der eine Berücksichtigung der Geschlechterunterschiede unsere Einsicht grundsätzlich ändert und erweitert, als Ergänzung der rabbinischen Tradition.

6. Die Frauenfrage in der jüdischen Tradition

Die rabbinische Tradition thematisiert an vielen Stellen die Bedeutung der Frau für den Mann: "wie Gott" auf Erde zu sein. Das geistige Potential des Menschen im Leben zu erkennen, ist einer der Merkmale der Frau und öffnet den Weg zur Erlösung. Einer der wichtigen Unterschiede, und dies soll gerade an dieser Stelle betont werden, dass im Judentum im Unterschied zum Christentum nicht um einen Messias geht, sondern um die messianische Einsicht des gelebten Lebens als messianischer Prozess, welches durch jeden Einzelnen als Ethos der Wirklichkeit gelebt und verwirklicht werden kann, ist hier besonders aufschlussreich zum Verständnis der Gender-Frage im Spannungsfeld von Tradition und Moderne im jüdischen Abendland. Wir werden auf dieses Motiv zurückkommen, wollen aber zuerst einige rabbinische Beispiele bringen zur Bedeutung der Frau vis-à-vis dem Mann im Judentum.

"Rabbi Elasar sagte: Jeder Mensch, der keine Frau ist, ist eigentlich kein Mensch, denn es heißt: "Männlich und weiblich erschuf er sie ... und er rief ihren Namen: 'Mensch'" (Gen. 5,2). Ferner sagte Rabbi Elasar: "Jeder Mensch, der kein Land hat, ist eigentlich kein Mensch, denn es heißt: Die Himmel sind die Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschenkindern." (Ps. 115,16, Babylonischer Talmud, Jebamot 63a)

In diesen beiden Aussagen von Rabbi Elasar finden wir die besondere Art und Weise wie im jüdischer Tradition die 'Frauenfrage' behandelt wird.

Einerseits hängt das Mensch-sein von Verhältnis von Mann und Frau ab: jeder Mann der keine Frau hat, ist kein Mensch. Andererseits wird hier aber eine Erweiterung vorgenommen: die Existenz der Frau wird verglichen mit der

Erde überhaupt: wer kein Land hat (das hebräische Wort für 'Erde' und 'Land' – *eretz* – ist identisch), ist kein Mensch. Es scheint also, dass die Frau dem Mann nicht nur die Identität als Mensch verleiht, aber auch seinen Ort auf der Erde sichert. Die Frau ist nicht nur die Verbindung mit dem Himmel (in Gottes Ebenbild wurde der Mensch geschaffen) sondern auch mit der Erde.

Das Interessante an diesen Aussagen ist sicherlich die Tatsache, dass es sich hier nicht in erster Linie um den "Menschen – Frau" handelt, sondern um den "Menschen – Mann": wenn der Mann keine Frau hat, ist er kein Mensch, wenn der Mann keine Frau hat, hat er keine Erde, keinen Boden unter seinen Füßen, sozusagen.

In dieser Weise gibt es eine Menge Beispiele, von denen hier nur einige zitiert werden können.

"Rabbi Chama, Chininas Sohn sagte: Sobald ein Mensch eine Frau geheiratet hat, kommen seine Verschuldungen zum Abschluss, denn es heißt: ‚Wer eine Frau fand, fand etwas Gutes and bekommt Gunst von den Herrn.‘" (Sprüche 18, 22)

"Rabbi Chelbo sagte: Immerdar, sei ein Mensch um die Ehrung seiner Frau bedacht, denn nur um seiner Frau willen waltet Segen im Haus eines Menschen, denn es heißt: "Und er tat Abram Gutes ihretwegen." (Gen. 12,16)

Unsere Meister lehren: Wer seine Frau wie sich selbst liebt und sie mehr als sich selbst ehrt, er seine Söhne und Töchter auf geraden Weg leitet und sie nahe ihrer Reife verheiratet – über sie sagt die Schrift: ‚Du wirst erfahren, dass dein Zelt Frieden hat.‘" (Hiob 5,24) (Babylonischer Talmud, Ketubot 32a-b)

Aus diesen Beispielen wird deutlich, wie laut den Rabbinen das Schicksal des Mannes in gewisser Weise von seinen Verhalten zu seiner Frau abhängig ist. Das Schicksal des Mannes ist aus religiöser Sicht selbstverständlich kein blindes Geschick: es geht hier um den Kern der Religiosität, um des Verhältnis zu Gott, welches durch das Verhältnis zur Frau thematisiert wird. Die folgende Aussage aus der oben zitierten Talmudstelle bringt dies auf dem Punkt:

"Im Westen (aus Babylon gesehen liegt Palästina im Westen) sagten sie über einen Menschen, der eine Frau genommen hat: *fand* oder *finde*, denn es steht geschrieben: ‚Wer eine Frau fand, fand etwas Gutes.‘" (Sprüche 18,22)

Finde – denn es heißt: “Da finde ich, bitter als den Tod, die Frau” (Prediger 7,26).

Das Gute und das Böse kommt also von der Frau.

Kehren wir an dieser Stelle nochmals zurück zur Paradiesgeschichte. Gott ruft den Menschen, als er in Not ist. ‘Ajeka’ – wo bist du? Vielleicht hatte Gott den Menschen bereits früher angerufen, sicherlich hatte er mit ihm geredet, aber keine Antwort bekommen. Jetzt aber kommt aus dem Anruf Gottes eine Antwort von Adam: “Ich hörte deine Stimme im Garten – und ich sah, das ich nackt bin und versteckte mich in Scham” (Gen. 3,10). Hier kommt dann die Antwort Gottes als eine Frage, die erste Frage Gottes an den Menschen: “Wer hat dir gesagt dass du nackt bist? Hast du möglicherweise vom Baum gegessen, von dem ich dir gesagt habe nicht zu essen?” Dies ist kein donnernder, böser Gott, sonder jemand der fragt: Was hast du erfahren, was hast du gelernt? Und Adam und Gott schauen nun auf die Nacktheit des Menschen ... Aber wo ist die Frau geblieben, sie war das Medium der Erkenntnis, das Instrument der Erfahrung, das außerhalb der männlichen Erfahrung blieb, wie auch in der ersten Begegnung mit der Frau, die Gott ihm geschaffen hatte, der Mann nur sich selbst, nicht die Andere sieht (Gen 2,23). Und so bleibt auch die Gottesbeziehung außerhalb seiner Erfahrung. Der Mann beschuldigt die Frau. Die Beschuldigung ist aber wie eine erstaunliche Frage an Gott: War das nicht deine Absicht, Gott, „... die Frau, die du mir gegeben hast, bei mir zu sein, sie hat mir die Frucht gegeben und ich aß ...” (Gen. 3,13) Adam ist an dem Punkt angelangt, wo er die Schöpfung der Frau und ihr Potential im Bezug auf seine Gottesbeziehung zu verstehen anfängt, aber scheitert. Und so scheitert auch die Frau dadurch, dass sie die Schlange beschuldigt. Später werden alle Mütter – Eva, Sarah, Rebekka, Rachel und Leah – ihren Söhnen Namen geben, die ihre eigene Gottesbeziehung als Mutter ausdrücken, und damit ein Zeichen setzten für die Geschichte des jüdischen Volkes, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begegnen sich in diesen Namensgebungen, wo die persönliche Gotteserfahrung der Mütter verbindet mit dem Schicksal der Kinder Israels.

“*Ma zot asit*” – was hast du getan?” fragt Gott die Frau, aber bekommt keine Antwort. Vieles wird hier deutlich: es geht nicht um die Rechte der Frau, die

sie vom Mann bekommen soll, es geht um die geistige Rolle, die sie in der Identitätsbildung des Mannes zu spielen hat: *die Menschheit ist unerlöst, da die Frau ihre geistige Rolle nicht verwirklicht hat*. Es erinnert an Adam's Aussage, wenn er Eva zum ersten Mal sieht, in der das Wort "zot" – *diese* (Frau) drei Mal wiederholt wird, (Gen. 2,23) und nur passiv auf dem Mann bezogen bleibt; die Frau bleibt stumm und verzichtet auf eine aktive Rolle oder gar eine Aussage über ihre eigene Identität. Die Aufgabe, die Gott ihr im Potential zugeteilt hat. An dieser Stelle soll betont werden, dass alle lebendigen Wesen männlich und weiblich erschaffen sind. Nur bei der Erschaffung des Menschen als *lebendiges Wesen mit einem freien Willen*, wie das 2. Kapitel Genesis erzählt, ist das Wissen um Gott, das Wissen ums Gut und Böse das *ethische* Bewusstsein also, ermöglicht, welches den Menschen von allen anderen Lebenswesen unterscheidet. Es geht hier also nicht um ein rein intellektuelles, vernünftiges Wissen, es geht um die Verbindung zwischen Logos, Ethos und Eros. Eine Erklärung Raschis ist hier besonders aufschlussreich: "Bevor Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, konnten sie die Welt benennen, aber kannten nicht den Unterschied zwischen Gut und Böse". (Raschi-Kommentar zur Stelle) „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist" – etwas fehlt in der Schöpfung, nämlich das Bewusstsein, dass der Mensch Gott erkennen kann. Nicht nur die Gebote befolgt, oder sein Plan für die Welt kennt, sondern ein Gottesbewusstsein bekommt. Dies geschieht durch die Erschaffung der Frau, die als *aktive* Partnerin Gottes, als *Ezer kenegdo – Helferin und auch gegen ihn*, ausgedrückt im Verhältnis zwischen Mann und Frau, ihr Potential erfüllt: Ethos und Eros zu verbinden.

Der Talmud sagt: "Wegen drei Übertretungen sterben Frauen in der Stunde ihres Gebärens: weil sie nicht achtsam waren bei der Monatsblutung, bei der Teighebe und beim Anzünden der Schabbatlampe." (Mischna Schabbat II,6) Diese Gebote sind laut den Rabbinen für Frauen der Weg zur Entsühnung: Eva hat die Welt 'zerstört', aber jede Frau kann sie wieder reparieren ... Wenn Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben werden, gibt Adam ihr (endlich) einen Namen: *Em kol chai* – Mutter aller Lebendigen, als Trost für die Vertreibung gibt es immer den Mutterschoss ...

Chava – ist in der Tat eine lebendige, die vom Anfang an die Mutter aller lebendigen Wesen war, nicht nur die *biologische*, sondern die *geistige* Mutter. Sie, Eva, ohne jegliche Verheißung bekommen zu haben, stellt bei der Geburt ihres ersten Sohnes die Verbindung mit Gott her. Sie nennt ihm Kain – als Ausdruck einer Verbindung mit *Isch* (Mann und Sohn) und mit Gott durch ihre Aussage, wenn sie (zum ersten Mal ihre eigene Stimme findet) *'kaniti isch et ha-elohim'* – 'ich habe einen *Isch* bekommen mit Gottes Hilfe' oder 'ich habe einen *Isch* (und damit) Gott bekommen'. (Der hebräische Text und auch die Übersetzungen lassen verschiedene Lesensarten zu.) Es ist also die Frau, die die Verbindung mit Gott für ihren Mann und ihren Sohn befestigt. Dieses Motiv liegt den Genesis und Exodus Geschichten als Modell für die weiteren Frauenfiguren in der Bibel zugrunde, und gewinnt eine besondere Brisanz wenn wir bedenken, dass Frauen aus orthodoxer Sicht von den zentralen Bereichen des 'Gottesdienst', wie das Lernen und Lesen der Tora, wie auch die formale Pflicht des Gebetes ausgeschlossen sind. Wie bereits oben angedeutet: zwischen Frau und Gott steht im rabbinischen Judentum der Mann, der von nun an das formelle Bindeglied für die Frau zu Gott ist. Damit ist aber nicht nur der geistige Weg für sie gesperrt aber auch für den Mann, der von nun an sich mit Gott verbindet, nicht durch den anderen Menschen, sein Gegenüber als Frau, sondern durch den Ritus, wobei aber die Frau, als Geliebte – wie wir das oben durch die Tora beobachtet haben – instrumentalisiert wird. Die Frau als Fleisch und Blut bleibt auf der Strecke und auch der Mann verliert sein identitätsstiftende Selbstbewusstsein da er sozusagen seinen eigenen Körper im Dienste Gottes stellt.

Ein Beispiel finden wir im Ritus der *Tefillin*, das Anlegen der Gebetsriemen. Das Eingedenken und die Sehnsucht nach Gott findet ihren Ausdruck im begleitenden Gebet, das den Worten des Propheten Hosea entnommen ist, welches erzählt, wie Gott sich nach der jungen Braut Israel sehnt, die, wie die Hure Gomer, ihm abtrünnig geworden ist. Er fordert sie auf, wie einst in den Tagen ihrer Jugend, mit ihm in die Wüste zu ziehen (Hos. 2,17). Jeden Morgen bindet der Jude die Riemen der *Tefillin* um den Kopf und auf seinen linken Arm, in Kreisen, die in einen Punkt des Mittelfingers enden "als Zeichen auf deinem Arm", wie es im Schema Gebet heißt. Der Segenspruch lautet dann: "Ich will mich mit dir verloben mit Gerechtigkeit und Recht, in Liebe

(*Chessed*) und Barmherzigkeit. Und ich will mich mit dir verloben in Treue und du wirst Gott kennen." (Hos. 2, 21-22)

Dies ist keine Glaubensaussage: mit jeder Windung wird das Band mit Gott, wie eine Liebesbeziehung erspürt und befestigt. Mit dem *Tallit*, den Gebetsmantel als Zelt des Friedens über den Kopf, ist der Mann, klassisch-jüdisch gesprochen, in einem Moment der Offenbarung wie einst eingebunden. Für den Frommen beginnt hier die Sehnsucht nach der Erlösung aus den Schmerzen dieser Welt. Der Alltag hat sich radikal für ihn geändert und wir fangen an zu verstehen, warum Frauen in allen Zeiten der jüdischen Geschichte, wie die Töchter von Raschi im Mittelalter und Frauen heute nicht auf diesen Ritus verzichten wollen. Die Frage ist aber nach wie vor, wie steht es mit der Verbindung zwischen dem ethischen und dem erotischen Verhältnis zwischen Mann und Frau im Judentum als Grundlage des Menschseins, eine Frage, die den Kern der Gender Frage in der Moderne betrifft.

Schluss

Im Judentum gab es, wie gesehen, immer eine dynamische Verbindung zwischen Offenbarung und Tradition. Die Offenbarung als schriftliche Lehre findet ihren Vollzug in der mündlichen Lehre als Ausdruck der Interpretation der Offenbarung innerhalb der historischen Zeit und im Ritus als gelebter Moment. Jede Auslegung der Schrift und jede religiöse Handlung ist somit ein Hereinbrechen der Ewigkeit in die Zeit – im potential ein messianischer Moment, ein Gegenwart, die die Zeit sprengt und sie öffnet für die Erlösung. Es ist höchste Zeit, dass Frauen ganz bewusst diese Aufgaben auf sich nehmen, um volle Mitglieder der Gemeinschaft zu sein. Der Verlust wäre einfach zu groß, wenn wir auf sie verzichten würden, das Haus Israel braucht zur Erlösung die Frau.

In der Midrasch-Sammlung *Pesikta Rabbati* zu den Festtagen und besonderen Schabbaten werden die Leiden des Messias am tiefsten und eingehendsten dargestellt. Efraim, der Gesalbte Gottes, der sich bereit erklärt, das Leiden als Herausforderung an die Welt für Gott auf sich zu nehmen, wird am Ende der Tage von Gott getröstet werden und den Lohn für seinen Leiden erhalten.

“Der Allheilige spricht: Ihr Gerechte der Welt, noch hat Efraim, mein gerechter Gesalbter nicht (den Lohn für) die Hälfte seines Leidens erhalten. Noch habe ich ein Maß, das ich ihm zuerteilen will und das noch niemals ein Auge erblickt hat, wie es heißt (Jes. 64,3) ‘Kein Auge hat je gesehen, O Gott, außer dir, was er dem bereiten wird, der auf ihn harrt’ (Pesikta Rabbati, 37).

Die besondere Rolle Rachels, der Grossmutter Efraims, die am Weg nach Beth-Lechem auf die Rückkehr ihrer Söhne, bis zum letzten – “weil er ist nicht da”- *ki enenu* (Jer. 31,14), klingt hier an.

Die Frau leidet eben nicht nur für sich selbst, sie leidet an der Unvollkommenheit der Welt, die sie zu ändern nicht im Stande ist. Sie lässt sich eben nicht trösten mit einem Versprechen, dass am Ende alles ausgeglichen und versöhnt werden wird. Sie verzichtet auf das Morgen um den Heute willens, und weiß, dass Gott in seiner Güte die Welt und den Menschen an einem jeden wirklich gelebten Tag tatsächlich erneuert und dass daher, wie es in einer rabbinischen Aussage heißt: "Alles vorgesehen, aber die freie Entscheidung gegeben ist".

Evelin Goodman-Thau, Rabbinerin und Philosophin, Dr. phil. habil.
Geb. 1934 in Wien, 1938 Flucht nach Holland, überlebte im Versteck, seit 1956 in Jerusalem. Professorin für Jüdische Religions- und Geistesgeschichte, Universität Kassel und Direktorin der Hermann Cohen Akademie für Religion, Wissenschaft und Kunst (Buchen/Odenwald). Gastprofessuren in Heidelberg, Kassel, Oldenburg, Bern, Havard Divinity School (USA) und Wien. Gründung und Leitung des Institutes für Jüdische Studien an der Martin-Luther-Universität Halle/Saale 1993-1998. Ehrungen: 2004 Ehrenmedaille der Stadt Wien, 2005 Ehrenmedaille der Stadt Buchen. Jahrelang aktiv beteiligt an öffentlichen Diskussionen zu Deutschland und Israel. Zahlreiche Publikationen zu Judentum und Moderne, abendländische Kulturphilosophie, rabbinische Hermeneutik, Frauenstudien, Erinnerungskultur und Israel in Europa