

Bettina Kratz-Ritter

„Channah“: drei Frauengebote – und wie es wohl damals gewesen sein muss, eine deutsche Jüdin zu sein

1. Emanzipationsepoche: der Beginn der jüdischen Neuzeit

Als die Nationalsozialisten qua Gesetz sämtliche jüdische Organisationen in eine Einheits-Institution hinein zwangen, machten sie damit einen historischen Prozess rückgängig, der mit den Gleichstellungsgesetzen der Emanzipationszeit begonnen und in Deutschland über mehrere Generationen hinweg zu einer solch reichen Ausdifferenzierung jüdischen Lebens geführt hatte, wie sie heute wohl nur noch in den USA erlebbar ist. In Deutschland war die Bewegung entstanden, die, ursprünglich von einer Gottesdienst-Reform ausgehend, das gesamte jüdische Kult- und Alltagsleben modernisieren sollte. Im Grunde genommen war das, was da um 1850 stattfand, das Ende des jüdischen Mittelalters, ging es doch um die Grundlagen für so etwas wie ‚zeitgenössisches Jüdisch-Sein nach der Aufklärung‘. Bis anhin waren Juden und Jüdinnen keine Vollbürger ihres Landes gewesen, ohne staatsbürgerliche Rechte und Pflichten, lebten im Ghetto und unterlagen eigener Jurisdiktion.

2. ‚Feminisierung von Religion‘ – besonders im Judentum

Wie so oft waren es Männer, die solch ‚große Geschichte machten‘: als philosophische Vordenker und politische Macher, als gewählte Vertreter oder selbst ernannte Wortführer. Den Frauen kam eine ganz andere Aufgabe zu: die der konkreten Umsetzung im Familien- und Alltagsleben, in der Erziehung einer neuen Generation von deutschen Jüdinnen und Juden, die imstande sein sollten, den neu eroberten Platz in der demokratischen Gesellschaft auszufüllen und aktiv wahrzunehmen.

Der für das 19. Jahrhundert konstatierten ‚Feminisierung von Religion‘ kam jüdischerseits ein ganz besonderes Gewicht zu. Denn die Frau, in der jüdischen Tradition immer schon als ‚Priesterin des Hauses‘ tituliert und seit dem Ende des Jerusalemer Tempelkults verantwortlich für den häuslich-familialen Vollzug der jüdischen Rituale, wurde nun in doppelter Weise auf einen als typisch weiblich definierten Wirkungskreis festgelegt. Je mehr durch den enormen Modernisierungsschub, den die Emanzipationszeit mit Freizügigkeit, Mobilität und Urbanisierung gerade in der jüdischen Bevölkerungsgruppe auslöste, ‚draußen‘, in der gesellschaftlichen und beruflichen Sphäre des

Mannes, an Veränderungen bewirkt wurde, desto mehr gab es ‚drinnen‘, im Wirkungsbereich der Frau, zu kompensieren. Als Ehefrau und Mutter – und anders war die Frau im Judentum sehr lange Zeit nicht vorstellbar – hatte sie die alten Werte zu bewahren und an die nächste Generation weiterzugeben. Mehr noch: Indem die geschlossene Lebenswelt des Ghettos aufbrach und der alltägliche Vollzug jüdischer Traditionen den Ehemännern, die in säkulare, zumindest nicht-jüdische berufliche Strukturen eingebunden waren, verunmöglicht wurde, kam den ‚daheim gebliebenen‘ Ehefrauen wachsende Verantwortung für das Jüdisch-Sein und -Bleiben der gesamten Familie zu.

3. Texte für die ‚Priesterin des Hauses‘

Um die Mädchen und jungen Frauen zu ertüchtigen für diesen Aufgabenbereich, der ihnen neu und zusätzlich zugefallen war, wurden ihnen eigene Gebetbücher gewidmet: Sammlungen von Gebeten für verschiedene Anlässe und Feiertage im Leben einer Frau und durch das jüdische Kalenderjahr. Die Texte wurden, da das weibliche Geschlecht des Hebräischen und Aramäischen gewöhnlich nicht mächtig war, in hochdeutscher und zeitgemäßer Sprache verfasst. So sollten sie den Leserinnen helfen, ‚gute Jüdinnen‘ zu sein, aber gleichzeitig auch ‚gute Deutsche‘ zu werden.

Die rechte Erziehung junger jüdischer Mädchen ist auch Fanny Neuda, der Autorin eines weit verbreiteten Gebetbuches¹, ein erstes Anliegen: Sie seien vorzubereiten auf den „heiligen Doppelberuf der Frau“ als „Gattin und Mutter“, um später ihrer schweren Aufgabe als „Priesterinnen an dem Altare ihres Hauses“² gewachsen zu sein, das heißt einen jüdischen Haushalt zu führen, was im bürgerlichen Deutschland des 19. Jahrhunderts ein sehr kompliziertes Unterfangen darstellte und weitestgehend auf den Schultern der Frau ruhte. Oder, wie Fanny Neuda es formuliert: „Der Vater hat keine solche Macht über des Kindes Herz, denn sein Beruf hält ihn oft fern vom Hause.“

Dass diese Frauengebetbücher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts heute eine unschätzbare mentalitätsgeschichtliche Quelle darstellen, leuchtet ein. Selbstverständlich hat gegenüber einer solchen Textgattung ein besonders hohes Maß an Quellenkritik zu gelten. Denn Gebetstexte spiegeln stets mehr den ‚moralischen Soll-Wert‘ ihrer Zeit

¹ Neuda, Fanny: Stunden der Andacht. Ein Gebet- und Erbauungsbuch für Israels Frauen und Jungfrauen zur öffentlichen und häuslichen Andacht, sowie für alle Verhältnisse des weiblichen Lebens, Prag/Leipzig/Frankfurt a.M. 1855. Vgl. dazu meinen Artikel über Fanny Neuda (1819–1894) in: Dick, Jutta/Sassenberg, Marina (Hg.): Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, Hamburg 1993, S. 295f.

² Dieses und das folgende Zitat: Neuda: Andacht (wie Anm. 1), S. 170.

als den tatsächlichen ‚historischen Ist-Wert‘. D.h.: Aus einem für Frauen einer bestimmten Epoche verfassten Gebet wird weniger zu erfahren sein, wie diese damals tatsächlich gebetet haben, als vielmehr, wie sie nach der Vorstellung gewisser Geistlicher zu beten hatten.

4. Jüdische Frauengebetbücher – vor und nach der Aufklärung

Literarisch gab es für die neuen deutschen Frauengebetbücher bereits ein Vorbild: die aus der voraufklärerischen Tradition des Ghetto- und Shtetl-Lebens stammenden, in Westjiddisch verfassten Techinnes (= Techinot, Gebete speziell für Frauen). Ende des 16. Jahrhunderts entstanden, waren sie durch das 17. und 18., ja bis in das 19. Jahrhundert hinein äußerst populär und verbreitet unter den Jiddisch sprechenden Frauen. Diese hatten nämlich keinen anderen Zugang zu den Quellen und Schauplätzen des öffentlichen religiösen Lebens und waren in die Liturgie des Synagogengottesdienstes nicht aktiv eingebunden, denn dieser lief vor ihren Augen, aber ohne ihr Zutun ab. Aus einer architektonischen Gegebenheit lässt sich wohl auch der ursprüngliche ‚Sitz im Leben‘ der Techinot, dieser volkstümlich-elementar formulierten Gebetstexte, ableiten: in der Synagoge, und zwar auf der Frauenempore. Dort gab es eine Art kultischer Dolmetscherin, die so genannte „Vor-Sagerin“, die simultan zum Ablauf des Synagogengottesdienstes einschlägige Lesungs- und Gebetstexte für die Frauen in einer eigenen, jiddischen Version vortrug. Da die hier entstandenen Texte oft schriftlich vorbereitet und kunstvoll ausgearbeitet waren, entwickelten sich dabei auch gewisse literarische Ansprüche, die über das simple Übersetzen der liturgischen Vorlagen hinausgingen und schließlich einer neuen, spezifisch weiblichen Literaturgattung zur Blüte verhalfen. Diese Techinot-Dichterinnen blieben mehrheitlich leider anonym, nur ein Name ist überliefert: Sara Bas-Tovim (17. Jh.).

Hier, in den Techinot, fanden Jüdinnen Gebetstexte, die speziell für Frauen und eben oft auch von Frauen verfasst waren, dazu nicht etwa in der kultischen Hochsprache, sondern in ihrer eigenen Alltagssprache Jiddisch.

Die Anlässe, Orte und Gelegenheiten zu solchen Gebeten waren allerdings neben der Synagoge vor allem im häuslichen Wirkungsbereich der Frau angesiedelt: Familienfeste, für frauenspezifische religiöse Anlässe (wie Neumond) und ‚biologisch‘ bedingte Themen (wie Menstruation, Mikwe, d.h. rituelles Tauchbad, Schwangerschaft und Geburt). So hatten die Frauen in den Techinot eigene Gebetstexte für die offiziellen Synagogentermine, vor allem aber auch für ihre spezifischen Bedürfnisse als jüdische Mütter und Ehefrauen: zahlreiche, im volksreligiösen Brauchtum verankerte Rituale, allen voran jedoch die drei Frauengebete (Challa, Nidda und Hadlaka; s.u.).

Da die Texte der jiddischen Techinot oft in populär-folkloristischen Traditionen und Ritualen wurzelten, zeichneten sie sich sprachlich wie theologisch durch eine gewisse Derbheit aus, die im 19. Jahrhundert zunehmend als unvereinbar mit dem Verbürgerlichungsstreben der deutschen Judenheit galt. Vor allem die im biologischen Themenzyklus: Fruchtbarkeit – Schwangerschaft – Geburt angesiedelten Texte wurden da als unsittlich verpönt und weitgehend retouchiert. In dem Dilemma, den jüdischen Frauen einerseits in ihrer angestammten Tradition stehende Identifikationstexte anbieten, sie aber andererseits für den Eintritt in das deutsche Bildungsbürgertum ertüchtigen zu wollen, wurde zu der Lösung Zuflucht genommen, neue Texte zu formulieren, die sprachlich, theologisch und politisch ‚bereinigt‘ waren. So entstand, meist aus der Feder deutscher Rabbiner, eine regelrechte Flut neuer Frauengebetbücher³.

5. Die drei Frauengebote („Channah“)

Hierbei handelt es sich um die einzigen religiösen Gebote, von denen die jüdische Frau nicht entbunden ist (mit Rücksicht auf ihre Angewandtheit in Haus und Hof, so die rabbinische Erklärung), sondern die im Gegenteil gerade und nur von ihr auszuführen sind: Absondern des Teigs beim Brotbacken (*Challa*), Einhaltung der Reinheitsgesetze in der Ehe (*Nidda*), Anzünden und Segnen der Sabbatlichter (*Hadlakat Nerot*)⁴. Typisch und konstitutiv für diese von der Frau zu einem bestimmten Zeitpunkt oder Anlass zu befolgenden religiösen Gebote (*Mizwot*) ist, dass sie eng an den häuslichen Wirkungskreis gebunden sind, im Falle der Reinheitsgesetze sogar eng an den individuellen Monatszyklus der Frau. Es ist daher reizvoll, gerade diese sehr frauenspezifischen Gebetstexte unter der Fragestellung anzuschauen: Wie wurde mit der Thematik umgegangen; wie wurden – in einer als besonders prude geltenden Zeit – die Klippen der Körperlichkeit umschifft; was wurde den Frauen geraten zu denken, zu hoffen und zu beten?

Da die drei weiblichen Gebote sozusagen ein ‚Frauenthema par excellence‘ darstellen, wäre zu erwarten, dass sie in den neueren Frauen-

³ Vgl. dazu meine Studie: Für ‚fromme Zionstöchter‘ und ‚gebildete Frauenzimmer‘. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert (HASKALA. Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. v. Moses Mendelssohn-Zentrum für europäisch-jüdische Studien und Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte; Bd. 13), Hildesheim 1995.

⁴ Durch Zusammenziehen dieser drei Begriffe entsteht das Wort: ‚Channah‘. Hannah ist als Vorbildfigur und auch als Titel von Gebetbüchern für Frauen in der Tradition sehr beliebt. Vgl. Jacob Freund: Hanna. Gebet- und Andachtsbuch für israelitische Mädchen und Frauen. Mit Beiträgen von Dr. A. Geiger, Dr. M. Gudemann, Dr. M. Joel u. Prof. Dr. M. A. Levy, Breslau 1867.

gebetbüchern einen ähnlich großen Raum einnehmen wie in den älteren Techinot⁵. Umso erstaunlicher ist aber der Befund, dass sie in den meisten Ausgaben extrem reduziert, wenn nicht gar unterschlagen worden sind. Und mit dieser quantitativen Reduktion geht auch eine qualitative einher, d.h. die verbliebenen Texte zu *Challa*, *Hadlaka* und vor allem zu *Nidda* sind inhaltlich entschieden anders akzentuiert. Der Tenor dieser Neuinterpretation lässt sich am besten an konkreten Textbeispielen veranschaulichen.

Challa: Zum Absondern des Brotteigs bietet Fanny Neuda ein knapp einseitiges Gebet auf Deutsch an, dem die Worte des Segensspruchs auf Hebräisch und Deutsch hinzugefügt sind. Eine neo-orthodoxe Gebetbuchsammlung mit dem Titel ‚Bas Ammi‘ („Tochter meines Volkes“)⁶ enthält sowohl einen deutschen Gebetstext als auch eine ausführliche Erklärung dieses Gebotes im Anhang. Scheint es um die Mitte des 19. Jahrhunderts, als vermutlich die wenigsten mitteleuropäischen Jüdinnen noch ihr eigenes Brot buken, nicht mehr selbstverständlich gewesen zu sein, ihnen Texte zur Ausübung dieses Gebotes zur Verfügung zu stellen, so ist auffällig, wie eng man sich beim Verfassen modernisierter Gebete dann an die biblischen Vorgaben hielt. Diese finden sich in 4. Mose 15,17–21: Hier wird den Israeliten geboten, wenn sie das Brot des verheißenen Landes essen, jeweils vom Erstling „ein Hebeopfer für den Herrn abzuheben“. Hierauf nimmt nun der Text bei ‚Bas Ammi‘ direkten Bezug (S. 17): „Als der heilige Tempel noch bestand, da brachte Israel Dir Abgaben von den Früchten seines Landes und von seinem Teige, um dankend vor Dir zu bekennen, dass Du der Spender alles Guten bist.“

Die im Anhang gebotenen Erklärungen zu den drei Frauen-Mizwot ziehen die Parallele zwischen der kultischen Handlung der Tempelpriesterin und der jüdischen Ehefrau als ‚Priesterin des Hauses‘ sehr direkt (S. 129): „Unsere Religion durchdringt das ganze Leben. Sie formt das Haus zu einem Tempel im Kleinen und erhebt die Hausfrau zu seiner Priesterin. Als solcher kommt es ihr zu, eine Handlung zu vollziehen, die an die ... Zeit des Tempels erinnert, an die Hebe vom Teig, die den Priestern gespendet worden ist.“

Diese Gedankenführung erinnert deutlich an eine alte Techina aus der Sammlung *Shloshe Shearim* („Drei Tore“) von Sara Bas-Tovim, wo es

⁵ So widmet die Techinot-Sammlung „Seder Tchines“ den Themen *Challa*, *Hadlaka* und *Nidda* 11 Gebete; vgl. dazu Kay, Devra: An Alternative Prayer Canon for Women: The Yiddish Seyder tkhines, in: Carlebach, Julius (Hg.): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 49–96, hier: S. 50f.

⁶ Bas Ammi, Techinnah. Ein belehrendes Andachtsbuch für jüdische Frauen und Bräute. Mit einem Anhang über die besonderen Pflichten der jüdischen Frau, Frankfurt 5688 (= 1928).

heißt: „Möge meine Challa angenommen sein wie das Opfer auf dem Altar angenommen wurde. In alten Zeiten kam der Hohepriester und sorgte dafür, dass die Sünden vergeben wurden, so mögen auch meine Sünden hiermit vergeben sein.“

Auch in Fanny Neudas Übertragung des alten Challa-Gebets wird der Bezug auf das antike Tempelritual expliziert, jedoch mit der für die Emanzipationsepoche ganz typischen Tendenz, den Dienst am Altar im Sinne universalistischer Menschenliebe zu spiritualisieren (S. 163): „Es mahnet mich diese fromme Sitte nicht nur an die Vergangenheit unseres Volkes, wo unsere Vorfahren ihre Erstlinge alle freudigen Herzens auf deinem Altar niederlegten, sie mahnet mich auch, dass wir auch heute noch auf den Altar der Liebe und der Menschlichkeit gottgefällige Opfer niederlegen können.“

Es zeigt sich, dass die wenigen Gebetbücher, die auf die Challa-Thematik eingehen, dies unter Bezugnahme auf die biblischen Vorgaben tun. An diesem Punkt ist also deutlicher Rückbezug auf die Technot-Tradition ebenso zu erkennen wie entschlossene Neuinterpretation im Geist der Emanzipationsepoche.

Hadlaka: In der jiddischen Technot-Literatur gibt es, ähnlich wie bei Challa, Beispiele dafür, wie sich die jüdische Hausfrau beim Anzünden der Sabbatlichter am Freitagabend durchaus selbstbewusst in der Rolle des Opfer bringenden Hohenpriesters sieht: „Herr der Welt, möge mein Gehorsam, die Lichter zu zünden, angenommen werden wie der Akt des Hohenpriesters, wenn er die Lichter im lieben Tempel zündete.“⁸

Eine solch direkte Parallele zu ziehen zwischen der einstigen Pracht und Bedeutung des Jerusalemer Tempels und der ritualisierten Handlung einer jüdischen Hausfrau, wurde im 19. Jahrhundert dann doch als anmaßend empfunden, obwohl andererseits der Ehrentitel ‚Priesterin des Hauses‘ in zahlreichen Mahnrufen an die Adresse der deutsch-bürgerlichen Jüdin nur zu gern zitiert wurde. Doch ging es bei solchen Polemiken wohl nur darum, außerhäuslich orientierten und weltlich gebildeten Frauen das Heim als ‚eigentlichen Platz‘ anzupfehlen. Die modernisierten Versionen des Hadlaka-Gebets kreisen hingegen lieber um die Thematik der Sabbatruhe im Rahmen der Schöpfungsgeschichte: Bei Neuda wird „die sabbatliche Ruhe und

7 Vgl. Weissler, Chava: *The Traditional Piety of Ashkenazic Women*, in: Green, Arthur (Hg.): *Jewish Spirituality*, Bd. 2, New York 1987, S. 245-275, hier: S. 255f.; (eigene Rückübersetzung aus dem Englischen).

8 Zitiert und neu übersetzt nach Weissler, Chava: *Woman as High Priest: A Kabbalistic Prayer in Yiddish for Lighting Sabbath Candles*, in: *Jewish History*, vol. 5, No. 1, 1991, S. 9-26, hier: S. 19. Das Textbeispiel stammt aus der Sammlung *Shloyshe Shearim* von Sara Bas-Tovim.

Stille“ den „Mühen und Anstrengungen der Woche“⁹ entgegengestellt, eine Gelegenheit, die ein von Rabbiner Rosenthal verfasstes Gebetbuch erneut zu ernster Mahnung an die pflichtbewusste Hausfrau nutzt: „Einst überschaute der Ewige sein Schöpfungswerk, und siehe!, es war Alles darin sehr gut! ... Sei bei mir, Ewiger, mit Deiner Gnade, dass auch auf *meine* Wirksamkeit während der Werktage blickend, nach strenger Selbstprüfung ich mir sagen kann, es sei gut gewesen, und von Tag zu Tag möge es mir vergönnt sein, meine Pflichten immer gewissenhafter zu erfüllen.“¹⁰

Hier wird ein zentrales theologisches Thema, Schöpfung der Welt, massiv instrumentalisiert für Gender-spezifische Interessen.

Nidda: Das dritte religiöse Gebot für Frauen führt in eine komplexe Thematik, bei der die Unterschiede zwischen traditioneller (jiddischer) und modernisierter (hochdeutscher) Gebetbuchtradition am deutlichsten hervortreten.

Zur Erklärung des rituellen Sachverhalts: „Nidda ist fast die einzige ausschließlich an Frauen gerichtete Vorschrift der Tora, die von der Tempelzeit abgeleitet ist“; das biblische Gesetz, dessen Grundlage sich in 3. Mose 15,19ff., 18,19 und 20,18 findet, „belegt sieben Tage ab Menstruationsbeginn mit zwei Verboten: dem Zutritt zu gewissen Bereichen des Tempels ... sowie die Ausübung des Geschlechtsverkehrs. Das Untertauchen in einem rituellen Bad nach dieser Zeit stellt den normalen Zustand wieder her.“¹¹

Nachdem mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels der erste Teil des Gebots hinfällig geworden war, verschob sich dessen Akzent zunehmend auf den zweiten, familialen Teil und wurde gleichzeitig erweitert, so dass nach dem Ende der Blutung weitere sieben ‚reine‘ Tage abzuwarten sind. Hierbei muss die Frau durch gewissenhafte Selbstuntersuchung kontrollieren, ob tatsächlich kein Blut mehr vorhanden ist und es sich um so genannte weiße Tage handelt (an denen sie speziell weiße Unterwäsche anlegt). Nach dem Ablauf von sieben weißen Tagen erfolgt das Untertauchen im rituellen Bad, der Mikwe (dem ausführliche Körperreinigung vorangeht). Danach dürfen die Eheleute ihre sexuellen Beziehungen wieder aufnehmen.

So weit die religiösen Vorschriften. Dass diese jedoch im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts nur noch von einer kleinen Minderheit vollumfänglich praktiziert wurden, ist bekannt: Einerseits waren es

9 Neuda: *Andacht* (wie Anm. 1), S. 19: „Beim Eingange des Sabbat nach dem Lichtzünden“.

10 Rosenthal, Ludwig A.: *Miro's Technina für Israels Frauen*, völlig umgearb., 6. Aufl., Rogasen 5647 (=1887), S. 15: „Beim Lichtzünden“.

11 Schultz, Magdalena: *Eine gute Tochter Israels*, in: *Zykla*, 1/1986, S. 6.

die jüdischen Deutschen, die in den 1880er Jahren mit konsequenter Empfängnisverhütung begannen und so den Trend zur später topisch gewordenen Zwei-Kind-Familie setzten. Die biologische Tatsache, dass die weibliche Fertilität um den 12. Zyklustag am größten ist, dürfte nicht unbekannt gewesen sein. Andererseits war regelmäßiger Mikwe-Besuch fast nur noch in ländlichen Gemeinden üblich.¹² Nach der Jahrhundertwende war dann die Handhabung der Nidda-Gesetze bei den deutschen Jüdinnen so sehr in Vergessenheit geraten, dass darüber wieder zahlreiche belehrende Broschüren in Umlauf gesetzt wurden.¹³

Diese unter den deutschen (nicht-orthodoxen) Jüdinnen gegen Ende des 19. Jahrhunderts übliche Nicht-Praxis schlägt sich auch in der Zusammensetzung der Gebetbücher nieder: Zum Thema Mikwe äußern sie sich meist überhaupt nicht.

Um ermessen zu können, welch immensen Eingriff und qualitativen Sprung gegenüber der angestammten Tradition solche Nichterwähnung darstellt, sind zunächst die entsprechenden Passagen in den Techinot näher zu betrachten.

Gebetstexte für den Akt des Untertauchens selbst finden sich zahlreich in den alten Techinot-Sammlungen. Und die Nidda-Thematik beginnt hier, anders als in den deutschen Frauengebetbüchern, nicht erst mit der vollendeten Tatsache einer bestehenden Schwangerschaft, sondern setzt weitaus früher ein, was dem biologischen Sachverhalt ja durchaus entspricht: Nicht nur, dass der entscheidende Moment von Geschlechtsverkehr und Empfängnis als Ausgangspunkt einer Schwangerschaft nicht schamhaft verschwiegen wird, wie in den modernen Nachfolgeversionen, mehr noch: In den Techinot stellt er den unumstrittenen Höhe- und Zielpunkt des weiblichen Zyklus dar, auf welchen mit langwierigen, aufwendigen und rituell zu begehenden Vorbereitungen wie Weißenlegen und Tauchbad systematisch hingearbeitet wird.

Viele Techinot-Texte lassen spüren, wie das bewusste Eingebunden-sein in den weiblichen Zyklus etwas von der Spannung zwischen den Polen Reinheit/Unreinheit auch in das Eheleben hineinträgt, und wie mit den starken körperlichen Konnotationen dieses Themas theologisch umgegangen wird. Der Gedanke von Reinheit, der vom Tempel abgeleitet und zutiefst kultisch ist, wird hier auf das individuelle For-

12 Vgl. Richarz, Monika: Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1979, S. 51.

13 Z.B.: Carlebach, Salomon: Sittenreinheit. Ein Mahnwort an Israels Söhne und Töchter, Berlin 1917; ders., Ratgeber für das jüdische Haus: Ein Führer für Verlobung, Hochzeit und Eheleben, Berlin 1918; Münz, L.: torat nashim. Ein Buch für die jüdische Ehefrau, 3. Aufl. Frankfurt 1920.

mat der einzelnen Israelitin umgeschrieben. Diese durchaus nicht bescheidene Parallelisierung zwischen offiziellem Tempelkult und häuslich-privatem Handeln der einzelnen Frau ist auch in anderen Techinot-Texten zu beobachten. In den deutsch-jüdischen Frauengebetbüchern wird dies jedoch nicht gewagt, ja nicht einmal erwogen.

Der Zeitpunkt, an dem die Frau sieben weiße Tage gezählt hat und sich für das rituelle Eintauchen vorbereitet, um danach, gereinigt und erneuert wie eine Braut, wieder ihrem Mann zu begegnen, stellt den absoluten Höhepunkt des monatlichen Ablaufs dar. Dies alles ist durchaus verbunden mit Spannung und mitunter auch Heimlichtuerei, die sich für die Frauen mit dem Mikwe-Besuch und dem komplizierten Prozedere dort verbanden. Anders als die Gebete des 19. Jahrhunderts nehmen die Techinot kein Blatt vor den Mund, wenn es darum geht, im Angesicht Gottes den eigentlichen Zweck der ganzen Prozedur zu benennen, nämlich, dass die kultisch gereinigte Frau nun ihrem Mann sexuell begegnen wird und dabei auf gute Empfängnis hofft, d.h. auf die Geburt eines gesunden, gottesfürchtigen, möglichst männlichen Kindes: „God, my Lord, I ... have kept Your commandments today with love, and have purified myself from my uncleanness, to come in purity to have intercourse with my husband, with great cleanliness, and with pure thoughts, so as to bring my husband in good will to fulfill Your commandment to multiply the world and to fill it. Merciful God, send me Your angels that they may meet me before I come to my husband, and that I may meet nothing unclean. ... Send me the good angel to wait in the womb to bring the seed before You, Almighty God, that You may pronounce, from this seed will come forth a righteous man, and a pious man, a fearer of Your Holy Name, who will keep Your commandments, and find favor in Your eyes and in the eyes of all people, and will study Torah day and night.“¹⁴

Von solch unbefangenen Umgang mit Körperlichkeit, naturgemäß am engsten verknüpft mit der Nidda-Thematik¹⁵, ist in den Gebetbüchern des 19. Jahrhunderts nichts mehr zu spüren. Doch ist dies nicht nur mit dem pruden Zeitgeist der Epoche zu erklären: damit, dass „die offenherzigen, unbefangenen Darstellungen von Körperlichkeit und Sexualität als peinlich, anstößig, ja geradezu obszön und sowohl für junge Mädchen wie für zartbesaitete Ehefrauen ungeeignet“ galten,

14 Seyder Tkhines, Nr. 9b und Seyder Tkhines u-Vakoshes, Nr. 93; zitiert nach Weissler: Traditional Piety (wie Anm. 6), S. 260f.

15 Weissler, Chava; Mizvot Built into the Body: Tkhines for Niddah, Pregnancy, and Childbirth, in: Eilberg-Schwartz, Howard (Hg.): People of the Body. Jews and Judaism from an embodied Perspective, New York 1992, S. 101–115, hier: S. 103, formuliert es so: „Thus, the three women's commandments ... are built into the women's bodies. Truly, in this case, anatomy is destiny.“

wie Pnina Navè Levinson¹⁶ schrieb. Die Auslassung des Mikwe-Themas spiegelt, wie gesagt, auch die historische Realität eines damals im Schwinden begriffenen Brauchs wider.

So ist in den modernen Gebetbüchern der gesamte Nidda-Komplex zeitlich nach hinten verschoben: Die Vorbedingungen von Empfängnis und Schwangerschaft (Weißenlegen, Eintauchen, Bitte um gute Empfängnis etc.) sind ausgeblendet, der Akzent liegt jetzt auf Geburt und Aufzucht der Kinder, die Gebetsanlässe sind: „Schwangerschaft, vor und nach der Entbindung, bei der Beschneidung des Sohnes bzw. Namensgebung der Tochter, beim ersten Synagogenbesuch der Wöchnerin, Gebet einer Kinderlosen“. Am deutlichsten kommt dieses Prinzip der Nichterwähnung im Gebetbuch „Hanna“ zum Ausdruck, wo innerhalb des Textteils „Häusliche Andacht“ dem „Gebet einer Neuvermählten“ auf dem Fuße das „Gebet einer Wöchnerin“ folgt, ohne dass die dazwischen liegenden Vorgänge Erwähnung finden.

Als letztes Beispiel zu diesem Thema noch ein von Pnina Navè Levinson¹⁷ neu übersetzter Gebetstext aus einer jüdisch-deutschen Technot-Sammlung, der zu sprechen ist, „wenn eine Frau trägt oder zu Kinde geht“: Hier wird Gott zunächst gedankt, „dass ich tragend geworden bin“. Dann folgt eine Reihe von Bitten, die in auffallend direkter und auch sprachlich unverblümter Art und Weise vorgebracht werden: Die Bitte um eine komplikationsfreie, gesunde Schwangerschaft und um Bewahrung vor einer Frühgeburt hört sich hier so an: „Lass mich nit schwer tragen, denn du bist dem Mensch sein Beschützer. Lieber Gott, hüt mich, dass ich nicht etwa das Kind verliere, und der Samen soll bei mir beständig sein, bis mein Zeit wird kommen zu gewinnen“ (= zu gebären).

Der Aspekt, dass auch die Mutter durch entsprechende Lebensweise zu einem ungestörten Verlauf der Schwangerschaft beizutragen hat, wird in den deutschsprachigen Frauengebetbüchern außerordentlich betont; anders hier: „Lass mich nix gelüsten, was verboten ist.“

Und auch an die Stunde der Entbindung, der in den modernen Versionen mit großer Leidensbereitschaft begegnet wird, stellt die Beterin konkrete Erwartungen: „Lieber Vater, wenn die Zeit wird kommen, da ich werd sein gewinnend, so lass mich nit lang auf dem Gebärstuhl sitzen, und lass mich mein Kind haben ohne Wehen, nit wie es pflegt zu sein bei einem Erstling. Und lass mein Kind von mir gehen ohne Schaden ... Es soll mir nix geschehen an meinem Leib und an meines Kindes Leib.“

16 Navè Levinson, Pnina: Eva und ihre Schwestern, Gütersloh 1992, S. 176.

17 Navè Levinson, Pnina: Esther erhebt ihre Stimme, Gütersloh 1993, S. 138.

Ein Gebet, das von den physisch-medizinischen Bedürfnissen der Schwangeren ausgeht und sich weder sprachlich noch theologisch scheut, diese Dinge vor Gott beim Namen zu nennen. Zwar weiß auch dieser Text um den in 1. Mose 3,16 über die Frau gesprochenen Fluch: „Ich will dir viel Beschwerden machen in deiner Schwangerschaft; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären!“ Dem wird jedoch die schlichte Bitte an den „barmherzigen Vater“ entgegengesetzt, „dass du sollst mir in derselbigen Zeit meine Sünd' nit gedenken und sollst mit mir haben großes Erbarmen.“

Wie gehen die modernen Versionen des 19. Jahrhunderts mit dieser Situation um? Auffällig ist, dass hier die Beterin viel bescheidener auftritt, und die naiven, direkten Bitten um schmerz- und problemfreies Gebären wesentlich ‚vernünftigeren‘, moderateren Anliegen gewichen sind: „Mildere die Schmerzen, welche die Entbindung zu begleiten pflegen“, formuliert Rabbiner Kaempff¹⁸ eher akademisch-distanziert. Ja, diese „Schmerzen und Leiden, die Dein unerforschlicher Rathschluß über das Weib verhängt hat“, werden sogar gern ertragen, haben sie doch eine erzieherisch-läuternde Funktion: „Was Deine Weisheit, o Herr! bestimmt, das kann nur einen heilsamen Zweck haben: der Ernst des körperlichen Zustandes soll auch die Seele ernsthaft stimmen, soll auch den Geist mächtig ergreifen und ihn zum Nachdenken über das wahre Ziel und den wahren Zweck des Muttersegens führen.“¹⁹

Fanny Neuda kann sich zwar als Frau besser in die Situation der Betenden einfühlen und beschreibt diese recht drastisch: „Bei jedem Schmerz, bei jedem Weh, das mich durchzuckt, ersterben mir die Worte auf den Lippen ...“ Aber auch sie ist vom spontanen, unkomplizierten Gebetston der alten, oben angeführten Techina so weit entfernt wie ihre männlichen Autorenkollegen: Statt Gott um Bewahrung vor allzu großem Leiden zu bitten, wird dieses als schicksalhaft akzeptiert und die Schwangere zu eiserner Selbstdisziplinierung verpflichtet: „Mögest du auch in dieser verhängnisvollen Zeit deine Gnadenhand nicht von mir abziehen, mögest du mir Kraft und Ausdauer verleihen, in Geduld und Heiterkeit die Leiden und Beschwerden meines gegenwärtigen Zustandes zu ertragen und freudig und mutig die Opfer zu bringen, die sich daran knüpfen.“

Wo in der alten Techina die Frau einfach von Gott fordert: „Lass mich nix gelüsten, was verboten ist“, da erbittet Neuda: „Standhaftigkeit,

18 Kaempff, Saul Isaac: Gebete des Hauses Jakob's. Gebetbuch für isr. Frauen und Mädchen für die öffentliche und häusliche Andacht in allen Verhältnissen des Lebens, Prag 1860, S. 139: „Gebet einer schwangeren Frau vor der Entbindung“.

19 Ebd., S. 136: „Gebet einer Frau während ihrer Schwangerschaft“.

Vorsicht und Mäßigung, um alles zu unterlassen, was dem jungen Keime in mir nachteilig und schädlich sein könnte, dass ich dessen eingedenk, mich wahren möge vor jedem verderblichen Einflusse und mich nimmer hingebe den Leidenschaften und den bewältigenden Aufregungen des Gemütes."

Im Grundtenor scheint dieses Gebet für Schwangere einen Katalog bürgerlicher Tugenden darzustellen – Verzicht, Selbstbeherrschung und Mäßigung sind denn auch die Garanten für zukünftiges Mutterglück: „Warum sollen wir nicht gern verzichten auf so manche Bequemlichkeiten und Genüsse und manches Opfer auf uns nehmen für die süßen erquickenden Mutterwonnen!“²⁰

Noch massiver fällt das Moralisieren bei Rabbiner Rosenthal aus, wo die werdende Mutter sich die „Hoffnung verdienen“ muss: „Bewahre mich, dass ich in dieser Zeit besonders mich auf die Pflichten der Mutter vorbereite, dass kein unwürdiges Gefühl, kein unwürdiger Gedanke in mir einziehe, um unheilvoll auf das erwachende Leben zu wirken. Lass mich nie vergessen, dass sich alles Ähnliche im Leben des Kindes straft, dass wir so handeln und denken müssen, wie wir wünschen, dass unsere Nachkommen handeln und denken sollen.“

Angesichts solch hochmoralischer Anforderungen treten die Sorgen und Ängste der Gebärenden denn auch in den Hintergrund, und wenn sie denn doch einmal laut werden, so muss um Nachsicht gebeten werden: „Verzeihe dem schwachen Weibe, wenn es nicht von allen Besorgnissen lassen kann!“²¹

Schwangerschaft als Bewährungsprobe für Wohlverhalten. Und wenn es dann, unter der Geburt, ernst wird, soll die Frau darum bitten, Gott möge ihrer Sünden nicht gedenken und sie nicht allzu sehr leiden lassen: Geburtswehen als Strafe für Evas Sünde zu verstehen, entspricht jüdischer Auslegungstradition. Doch anders als in der alten Techina wird hier, im 19. Jahrhundert, eine Gegenleistung angeboten: „Lass Deine Engel, o Herr, mein Lager umstehen, und befreie mich. Gedenke nicht meiner Sünden; gib mir Gelegenheit, sie wieder gut zu machen, indem ich als echte jüdische Mutter ein Kind zu Deinem Dienste heranziehe.“²²

Die inhaltliche Akzentverschiebung ist dem Geist des 19. Jahrhunderts und der gesellschaftlichen Situation des damaligen Judentums verpflichtet: So werden unverblümete Körperlichkeit durch sittlich-keusche Zurückhaltung, volkstümliche Frömmigkeit durch aufgeklärt-ver-

20 Neuda: Andacht (wie Anm. 1), S. 91: Gebet „Vor der Entbindung“.

21 Rosenthal: Techinna (wie Anm. 9), S. 193f: „Gebet einer Frau, die sich Mutter fühlt“.

22 Bas Ammi: Techinnah, (wie Anm. 6), S. 66: „Vor der Entbindung“.

nunftgemäße Religiosität ersetzt. In Tonfall und Gebetshaltung sind die deutsch-jüdischen Frauengebete eng am bürgerlichen Sittenkodex orientiert, der in den Techinot noch übliche Tenor direkter, unvermittelter, ja naiver Gläubigkeit wird nicht geteilt; im Gegenteil: Die modernen Gebetstexte enthalten mehr Anspruch als Zuspruch, scheinen in der Form belehrender Betrachtungen eher geeignet zum Memorieren des täglichen Pflichtenkatalogs als Hausfrau, Ehefrau und Mutter denn zum Reflektieren persönlicher Gedanken und Anliegen. Sie sind in diesem Sinne als hochgradig normativ und funktionalisiert zu bezeichnen.

6. Schreiben neuer Liturgien als Suche nach eigenen Ausdrucksformen

Gut, dass die jüdischen Frauen sich längst von der Moral solchermaßen zugeschriebener Gebets- und Geisteshaltung losgesagt haben und inzwischen ihre eigenen Texte schreiben!

„The source of a woman's prayer is her heartbeat“, schreiben junge, ordinierte Rabbinerinnen in einem kürzlich in England erschienenen Buch.²³ Es geht ihnen darum, Frauen Zugang zur eigenen Spiritualität zu eröffnen²⁴, damit sie selbst Worte für das finden, was sie religiös bewegt, und sich diese nicht mehr von anderen vorschreiben lassen, weder von Männern noch von angeblich amtlich dazu Autorisierten: „By expressing the self in prayer ... the religious human being fulfils her or his spiritual search.“²⁵

Selbstverständlich werden in solchen Gebets-Sammlungen gerade Frauenrituale nicht als peinlich empfunden und ausgelassen, im Gegenteil: „Meditations and prayers for use in the mikveh“ finden sich dort ebenso wie „a menarche ritual“ oder „a ritual for the termination of a pregnancy“.

Es ist erfreulich, dass diese innerhalb des liberal geprägten Judentums in England aufgekommene Aufbruchstimmung unter jungen Jüdinnen auch auf Deutschland übergreift, besonders nachdem hier in der Shoah so viel an jüdischer Substanz und Infrastruktur zerstört worden war. So hat über 50 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs eine spannende innerjüdische Spurensuche begonnen, bei der Altes kritisch gesichtet und Neues ergänzt wird. Die modern gebildeten Jüdinnen haben keinerlei Scheu, sich auch mit den teils sehr alten, aus

23 Rothschild, Sylvia/ Sheridan, Sybil (Hg.): Taking up the Timbrel. The Challenge of Creating Ritual for Jewish Women today, SCM Press, London 2000, S. 5.

24 Vgl. ebd., S. 33: „to speak in our own language and resonate with the beat of our own lives“.

25 Ebd., S. 9.

voraufklärerischer Zeit stammenden Volksbräuchen²⁶ auseinander zu setzen, sofern diese eine spezifisch weiblich-religiöse Identität zu stärken und vor männlichen Zuschreibungen und Bevormundungen zu bewahren vermögen.

So äußerte Sylvia Rothschild im Rahmen einer europäischen Tagung ihre Genugtuung darüber, „dass Rabbinerinnen begonnen haben, vor allem Liturgien für die Erfahrungen von Frauen zu schreiben. Dies ist die wichtigste Erneuerung, die sowohl Männern als auch Frauen einen Anstoß für das Schreiben neuer Liturgien gibt, zumal wir uns gewahr werden, dass wir dies können und mehr noch, dass wir dies brauchen.“²⁷

Und die deutsche Jüdin und Judaistin Rachel Monika Herweg ergänzt: „Wir Frauen bringen zurzeit mit großem Nachdruck unsere religiösen und spirituellen Bedürfnisse an die Oberfläche. Von uns scheint eine größere Kraft auszugehen und ein größerer Wille zu Fort- und Neugestaltung als von Männern. Ich glaube, dass wir gerade dabei sind, Männer in ihrer traditionellen Rolle abzulösen. Dabei haben wir die Chance, ... nach eigenen, unverstellten Ausdrucksformen zu suchen.“²⁸

26 Vgl. meinen Beitrag: Religiöse Rituale rund ums Kinderkriegen: Die Wöchnerin in der Synagoge, in: Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR) 9/2001, Leuven 2001, S. 203-214.

27 Kreative Liturgie-Gestaltung, in: Dämmig, Lara/Herweg, Rachel Monika/Klapheck, Elisa (Hg.), Journal Bet Debora Berlin, Berlin 2000, S. 25. Dabei handelt es sich um die Dokumentation einer „Tagung europäischer Rabbinerinnen, Kantorinnen, rabbinisch gelehrter und interessierter Jüdinnen und Juden“, die erstmals im Mai 1999 im Berliner Centrum Judaicum stattfand.

28 Beten Frauen anders?, in: ebd., S. 29.