

Valérie Rhein

Toralesung und die Frau: ein rabbinisches Dilemma

Abstract:

May women participate actively in the Torah reading on Shabbat morning? Both the Tosefta (Megillah 3:11) and the Talmud (Megillah 23a) address this issue, and both contain the same contradiction: while at first women are included in the quorum of seven needed for the ritual, in the next breath they are disqualified from reading in public. What motivated the sages to say “All are qualified to be among the seven [who are called to the Torah and read from the Torah on Shabbat morning], even a woman and even a minor [...]” only to follow the statement with a refusal to integrate women into the synagogal ritual of *Keriat haTorah*? An examination of women’s presence in biblical depictions of public Torah reading (Deuteronomy 31:10–13; Nehemiah 7:72–8:3; Joshua 8:30–35) suggests possible answers to this question.

Ein wesentliches Merkmal des jüdischen Gottesdienstes am Schabbatmorgen ist die Vorlesung aus der Tora. An diesem Ritual ist ein aus sieben Personen bestehendes Quorum (מנין שבעה) beteiligt. Dieses kann aus Männern, Frauen und Minderjährigen gebildet werden, wie die Tosefta und der Babylonische Talmud im Traktat Megilla überliefern:

„Alle werden zum Quorum der sieben [die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen] gezählt, selbst eine Frau, selbst ein Minderjähriger.“¹

Der ausdrücklich betonte Einbezug der Frau in die *Kriat haTora* (קריאת התורה; Toralesung) im Kontext der rabbinischen Literatur ist erstaunlich, da sie von den Rabbinen in der Regel nicht aktiv in öffentliche synagogale Rituale eingebunden wird.² Doch auch der in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a direkt auf diesen Satz folgende Ausschluss der Frau von der Lesung überrascht, weil er unvermittelt das Gegenteil aussagt:

„Man bringe nicht eine Frau, um in der Öffentlichkeit zu lesen.“³

„[...] aber die Weisen sagten, eine Frau lese aus Achtung vor der Gemeinde nicht aus der Tora.“⁴

Diese beiden aneinandergereihten widersprüchlichen Informationen im Traktat Megilla geben Rätsel auf. Bemerkenswert ist zudem, dass dieser Dissens von den Rabbinen nicht thematisiert und diskutiert wird.⁵

Ebenfalls erstaunlich ist, dass sich die Rabbinen beim Definieren und Regeln der *Kriat haTora* nicht auf biblische Darstellungen von Toralesungen stützen. Das früheste biblische Zeugnis einer öffentlichen Lesung von Toratexten stammt aus Deuteronomium 31,10–13: Es wird geboten, alle sieben Jahre eine Volksversammlung mit Lesung aus „הַתּוֹרָה הַזֹּאת“⁶ – gemeint ist hier das Deuteronomium⁷ – abzuhalten. Zu diesem Gebot, von den Rabbinen gestützt auf den ersten Begriff in Deuteronomium 31,12 „*Hakhel*“ (הַקְהֵל) genannt,⁸ werden Frauen – ebenso wie Männer, Kleinkinder und Fremde⁹ – ungewöhnlich explizit verpflichtet. Frauen sind auch in den Toralesungen, die in Nehemia 7,72–8,8 und Josua 8,30–35 überliefert werden, präsent: Ausdrücklich wird festgehalten, dass sich die Frauen unter den Zuhörenden befunden haben.¹⁰ Auch wenn die Lesung im Tanach ausschliesslich durch Repräsentanten einer männlichen Elite erfolgt und nicht durch Frauen: Das wiederholte Aufführen der Frauen als Teil des zuhörenden Volkes ist aussergewöhnlich und bedarf einer näheren Betrachtung. Weshalb nehmen die Rabbinen beim Regeln der synagogalen Toralesung nicht Bezug auf die öffentliche Lesung von Toratexten, von der in der Tora berichtet wird, oder von anderen im Tanach überlieferten Darstellungen von Toralesungen? Warum ignorieren sie im Kontext von *Kriat haTora* die in Deuteronomium 31, Nehemia 8 und Josua 8 ausdrücklich überlieferte Anwesenheit der Frau?¹¹ Und was bewog sie¹² dazu, in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten?

Die jüngere Forschung zur Rolle der Frau in der Toralesung konzentriert sich auf die Analyse der seit tannaitischer Zeit entstandenen halachischen Grundlagen.¹³ Dabei steht insbesondere die Rezeptionsgeschichte der die Frauen ausschliessenden Aussage in Tosefta und Babylonischem Talmud im Zentrum. Demgegenüber liegt der Fokus im vorliegenden Artikel auf dem Widerspruch in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a: dem betonten Einbezug der Frau, der sogleich widerrufen wird und sich in der Religionspraxis auch nicht manifestiert. Diese rabbinischen Aussagen zur Rolle der Frau in der *Kriat haTora* sollen im Licht der biblischen Darstellungen von Toralesungen betrachtet werden, und dabei sollen mögliche Gründe für die

Widersprüchlichkeit und deren Überlieferung erörtert werden. Argumentiert wird entlang einer These, wonach tMegilla 3,11 und bMegilla 23a ein Dilemma der Rabbinen widerspiegeln: Sich der Anwesenheit der Frauen in Deuteronomium 31, Nehemia 8 und Josua 8 sowie des die zuhörenden Männer und Frauen gleichstellenden Wortlauts in Deuteronomium und Nehemia bewusst – der Mann und die Frau aus dem Volk nehmen hier dieselbe Rolle des Hörens ein –, wagten es die Tannaiten und Amoräer beim Regeln der Toralesung im Traktat Megilla nicht, die Frau davon auszuschliessen. Gleichzeitig konnten sie sich aufgrund der damaligen gesellschaftlichen Stellung der Frau aber auch nicht vorstellen, sie in ein regelmässiges öffentliches synagogales Ritual einzubinden. Besonders deutlich wird der soziale Kontext in bMegilla 23a, wo die Rabbinen den Ausschluss der Frau mit dem Konzept von *Kewod haZibbur* (Achtung vor der Gemeinde/Würde der Gemeinde; כבוד הציבור) begründen.¹⁴ Hinzu kommt, dass die *Kriat haTora* in der jüdischen Tradition auch als eine Form von *Talmud Tora* gilt und die Rabbinen die Frau von dieser *Mizwa* entbunden haben.¹⁵

Die Analyse des Widerspruchs in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a wird ergänzt durch einen Exkurs zur Rolle der Frau in der Toralesung im modern-orthodoxen Judentum des 21. Jahrhunderts.¹⁶ Vorwiegend in Israel und in den USA haben sich seit der Jahrtausendwende rund 30 sogenannte Partnership-Minjanim gebildet, in welchen Frauen aktiv an der Toralesung teilnehmen.¹⁷ Ein diese Praxis begleitender Diskurs und die ihr zugrunde liegenden halachischen Argumentationen machen deutlich, wie aktuell das Dilemma ist, welches die Diskussion in der rabbinischen Literatur der Antike geprägt hatte. Die rabbinischen Autoritäten wissen um die halachische Möglichkeit, Frauen in die Toralesung einzubeziehen, die meisten lehnen eine Umsetzung in die Praxis jedoch aus politischen und gesellschaftlichen Gründen ab.¹⁸

Die synagogale Toralesung

„[...] es ist sehr wahrscheinlich, dass die Schriftvorlesung den Anlass zu den ersten gottesdienstlichen Versammlungen gegeben hat“, hielt Ismar Elbogen in seinem 1913 erstmals erschienenen Standardwerk zur Geschichte des Gottesdienstes im Judentum fest.¹⁹ Die Entstehungsgeschichte der in Synagogen abgehaltenen regelmässigen *Kriat haTora* liegt auch hundert Jahre später teilweise noch im Dunkeln. Es ist nicht restlos geklärt, seit wann sie in der heutigen, von den Rabbinen vorwiegend im Traktat Megilla²⁰ definierten Form als festes und einheitliches Ritual verbreitet und einem grösseren Personenkreis vertraut war.²¹ Die Anfänge liegen im 5. Jahrhundert v. Chr. und sind in Esra-Nehemia dokumentiert.²² Einen weiteren Anhaltspunkt bildet die

Septuaginta in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.: Die Notwendigkeit einer Übersetzung der fünf Bücher Moses in die damalige Alltagssprache lässt vermuten, dass regelmässige Toralesungen stattgefunden haben und von einem grösseren, des Hebräischen nicht kundigen Bevölkerungskreis besucht wurden.²³ Spätestens seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. war die wöchentliche *Kriat haTora* ein fester Brauch, wovon unter anderem die Darstellungen Philons von Alexandrien oder Josephus Flavius' zeugen.²⁴ Insbesondere nach der Zerstörung des Zweiten Tempels breitete sich die Toralesung weiter aus.²⁵

Nicht ganz klar ist auch, über wie viele Monate oder Jahre sich ein vollständiger Lesedurchgang der fünf Bücher Moses anfänglich erstreckte. In bMegilla 29b nimmt der Babylonische Talmud auf einen in Palästina üblichen Dreijahreszyklus Bezug, was in der Regel als Abgrenzung gegenüber dem in Babylonien entstandenen und gebräuchlichen Einjahreszyklus gelesen wird.²⁶ Die Usanz eines Einjahreszyklus' lässt sich einer Aussage Rabbi Schimon ben Ele'asars in bMegilla 31b entnehmen. Ben Zion Wacholder interpretiert diese Aussage als Ausdruck eines von verschiedenen Bräuchen geprägten Palästinas und nicht einer erst in Babylonien entstandenen Einrichtung.²⁷ Während Jahrhunderten wurden die beiden Zyklen parallel praktiziert; ab dem 13. Jahrhundert schliesslich löste der deutlich weiter verbreitete einjährige Zyklus den dreijährigen vollständig ab.²⁸

Die in der rabbinischen Literatur geregelte synagogale Lesung des Tora-Wochenabschnitts am Schabbatmorgen erfolgt in sieben Teilen. Jeweils eine Person wird namentlich zur Tora aufgerufen. Sie erhält eine *Alija laTora* (עלייה לתורה; auch einfach *Alija* genannt)²⁹ und wird aufgefordert, zum Vorlesepult zu gehen, einen Segensspruch zu sagen und entweder dem Text zu folgen, den der Vorbetende oder ein anderes Mitglied der Gemeinde in ihrem Namen aus der Torarolle liest, oder den Abschnitt selbst zu lesen.³⁰ Der erste dieser sieben Abschnitte wird in der Vorwoche auch am Schabbatnachmittag im *Mincha*-Gebet sowie am Montag- und Donnerstagmorgen im *Schacharit*-Gebet gelesen.³¹ Diese Lesungen sind wiederum in drei Textteile gegliedert und werden von je einer *Alija* begleitet.³² An Feiertagen wird der chronologische Jahreszyklus unterbrochen, damit die Toralesung thematisch zum jeweiligen Fest passt.³³ Je nach Feiertag enthält die *Kriat haTora* vier, fünf oder sechs Abschnitte und Aufrufe.³⁴

Die Tora wird auf der erhöhten *Bima* (במה) gelesen.³⁵ Im orthodoxen Judentum der Gegenwart befindet sich diese im Männerteil des Betraums. Das Teilen der Synagoge in je einen Raum für Männer und Frauen wird auf einen zur Zeit des Zweiten Tempels eingerichteten Brauch während des einwöchigen Laubhüttenfestes (*Sukkot*)

zurückgeführt; es soll eine Ablenkung des Mannes während des Gebets verhindern.³⁶ Die Geschlechtertrennung in Synagogen war jedoch vermutlich erst ab dem frühen Mittelalter üblich.³⁷ Weder lassen archäologische Funde antiker Synagogen aus dem 1. bis ca. 7. Jahrhundert auf eine in separate Räume für Männer und Frauen geteilte Architektur schliessen noch finden sich in den tannaitischen und amoräischen Schriften Hinweise darauf.³⁸ Wenn es während des Gebets keine Geschlechtertrennung gab, dürfte der im Zentrum der Synagoge lokalisierte Vorleseort für die Tannaiten und Amoräer auch keinen Grund dargestellt haben, Frauen nicht in die Toralesung einzubeziehen.³⁹

Unbestritten ist, dass Frauen in der Antike in Synagogen anzutreffen waren; davon zeugen auch Darstellungen in der rabbinischen Literatur und im Neuen Testament.⁴⁰ Im späten ausserkanonischen Traktat Soferim zum Beispiel wird erläutert, wie die Torarolle vor der Lesung gut sichtbar hochzuhalten und nach allen Seiten zu zeigen ist, damit die Männer und die Frauen sie sehen können.⁴¹

In der Antike, als nur eine Elite – vorwiegend, aber nicht ausschliesslich Männer – lesen und schreiben konnte und Textdokumente nicht weit verbreitet waren,⁴² diente die *Kriat haTora* dem Bekanntmachen der Inhalte der biblischen Schriften sowie einer Identifikation damit. Die Tora sowie Teile der Prophetenbücher⁴³ wurden so auch jenen zugänglich gemacht, die sie sich nicht selbständig erschliessen konnten.⁴⁴ Das liess die Tora zu einem öffentlichen Dokument⁴⁵ werden, einem Text, der im Unterschied zu den religiösen Schriften anderer Kulturen der damaligen Zeit nicht nur dem kleinen Kreis der Geistlichen offenstand, sondern der ganzen Bevölkerung und damit auch den nicht oder wenig gebildeten Laien.⁴⁶

Welche Rolle die biblischen Darstellungen von Toralesungen bei der Entstehung der synagogalen *Kriat haTora* eingenommen haben, ist nicht ganz klar. Mehrheitlich wird die Meinung vertreten, dass die Lesung in Nehemia 7,72–8,8 als Modell diente.⁴⁷ Carsten Claussen hält Nehemia 8 für das älteste historische Zeugnis einer Lehre und Auslegung dienenden Toralesung, stellt allerdings eine Verbindung zwischen Esras Lesung und der synagogalen *Kriat haTora* in Frage: „Konkret lässt sich jedoch“, so Claussen, „eine Entwicklung hin zur synagogalen Praxis der Toralesung nicht rekonstruieren“.⁴⁸ Günter Stemberger sieht die Lesung in Nehemia als „einmaliges Ereignis [...], nicht die Einrichtung einer Institution auf Dauer“.⁴⁹ Doch auch unabhängig von einer allfälligen historischen Verknüpfung verbindet der die Tora breiten Bevölkerungskreisen zugänglich machende, identitätsstiftende Charakter die synagogale *Kriat haTora* mit den biblischen Toralesungen.⁵⁰

Biblische Darstellungen von Lesungen aus der Tora: a) Deuteronomium 31

Von einer Lesung von Toratexten berichtet die Tora erstmals in Deuteronomium 17:⁵¹ Der König wird aufgefordert, eine „Abschrift dieser Weisung“⁵² (משנה התורה הזאת) anzufertigen und soll nun darin „lesen alle Tage seines Lebens, auf dass er lerne, den Ewigen, seinen Gott, zu fürchten: Zu wahren alle Worte dieser Weisung und diese Gesetze, um sie zu üben“.⁵³ Damit soll unter anderem sichergestellt werden, dass er trotz seines hohen Amtes bescheiden bleibt.⁵⁴ Im Gegensatz zu dieser sich an ein Individuum richtenden Lesung ist in Deuteronomium 31 das ganze Volk angesprochen:

[31,9] „Und Moses schrieb diese Weisung auf und gab sie den Priestern, den Söhnen Levis, die die Bundeslade des Ewigen trugen, und allen Ältesten Israels. [10] Und Moses gebot ihnen und sprach: ‚Nach Ablauf von sieben Jahren, zur Festzeit des Erlassjahres, am Fest der Hütten, [11] wenn ganz Israel kommt, um vor dem Angesicht des Ewigen, deines Gottes, zu erscheinen an dem Ort, den er erwählen wird, sollst du diese Weisung in Gegenwart von ganz Israel vor ihren Ohren vorlesen. [12] Versammle [הקהל] das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder und auch den Fremdling, der in deinen Toren ist, damit sie hören und damit sie lernen und den Ewigen, euren Gott, fürchten und bedacht sind, alle Worte dieser Weisung zu üben. [13] Und auch ihre Kinder, die es nicht wissen, sollen hören und lernen, den Ewigen, euren Gott, zu fürchten alle Tage, die ihr auf dem Boden lebt, dahin ihr den Jarden durchschreitet, um ihn in Besitz zu nehmen.“

Dreimal pro Jahr, an den Wallfahrtsfesten *Pessach*, *Schawuot* und *Sukkot*, müssen die Männer nach Jerusalem aufbrechen, um im Tempel Opfer darzubringen.⁵⁵ Weder die Frauen noch die Kinder sind zu diesem Gebot verpflichtet.⁵⁶ Mit einer Ausnahme: Alle sieben Jahre, im Erlass- bzw. Schabbatjahr (שמיטה), müssen an *Sukkot* auch die Frauen und Kinder anwesend sein und die Lesung aus א-ה-ה-תורה הזאת hören,⁵⁷ wie in der in Deuteronomium 17,18–19 überlieferten Lesung des Königs handelt es sich auch bei den in Deuteronomium 31 zu lesenden Texten um Teile des Deuteronomiums.⁵⁸

Die alle sieben Jahre gebotene Lesung gilt als eine der 613 von der Tora überlieferten Vorschriften (*Hakhel*-Gebot; מצות הקהל) und wird in Maimonides' *Sefer Hamizwot* sowie im *Sefer Hachinuch* entsprechend aufgeführt.⁵⁹ Beide Codices greifen die Verpflichtung der Frau zu diesem Gebot explizit auf und stützen sich dabei auf eine Diskussion aus der Gemara im Traktat *Kidduschin*. Ausgangspunkt dieser Diskussion

ist die in der Mischna in Kidduschin 1,7 geregelte Nichtverpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten:⁶⁰

„Zu allen von einer festgesetzten Zeit bedingten Geboten’ [mKidduschin 1,7]. [...] Ist dies denn eine stichhaltige Regel, das Ungesäuerte, die Festfreude und die Versammlung [הקהל] sind ja von einer festgesetzten Zeit bedingte Gebote, dennoch sind Frauen hierzu verpflichtet!?“⁶¹

Die Rabbinen werfen in der Gemara die Frage auf, weshalb die Frauen – unter anderem – zum zeitgebundenen *Hakhel*-Gebot verpflichtet werden. Die Diskussion endet mit dem Rabbi Jochanan zugeschriebenen Fazit „Aus Regeln ist nichts zu entnehmen, selbst wenn es ‚ausgenommen’ heisst“,⁶² auf das sich später auch das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch stützen. Letzteres bekräftigt die Verpflichtung der Frau zum *Hakhel*-Gebot ausdrücklich:

„Am Ende der Diskussion wurde erklärt: ‚Aus allgemeinen Vorschriften werden keine Schlussfolgerungen gezogen’ [bKidduschin 34a], was bedeutet, dass Frauen tatsächlich zur Einhaltung dieser Mizwa verpflichtet sind.“⁶³

Fragen wirft auch die Erläuterung des Begriffs **עם** (Volk) in Deuteronomium 31,12 durch die Auflistung „[...] die Männer und die Frauen und die Kinder [...]“ auf.⁶⁴ Denn wenn in der Tora im Zusammenhang mit einem Gebot von „Volk“⁶⁵ die Rede ist, sind damit Mann, Frau und Kind oder Mann und Frau in der Regel auch ohne zusätzliche Hervorhebung angesprochen. Dies gilt auch dort, wo die Rabbinen die Frau trotz grundsätzlicher Nichtverpflichtung zu einem zeitgebundenen Gebot verpflichten. In Exodus 20,8 zum Beispiel steht: „Gedenke des Schabbattages, ihn zu heiligen.“ Der Adressat dieser Aufforderung ist das in 19,25 erwähnte Volk (**עם**). Aus Exodus 20,8 leiten die Rabbinen den *Kiddusch* (Segensspruch über Wein an Schabbat und Feiertagen) ab, zu welchem sie auch die Frau verpflichten.⁶⁶ Ein weiteres Beispiel ist das am ersten Abend des *Pessach*festes gebotene Essen von *Mazza* (ungesäuertem Brot), das sich aus Exodus 12,18 ableitet⁶⁷ und sich an **כל-עדה ישראל** richtet.⁶⁸ Ebenso wie *Hakhel* sind auch die beiden Gebote *Kiddusch* und *Mazza*-Essen zeitgebunden, doch im Gegensatz zu Ersterem geht hier die Verpflichtung der Frau nicht explizit aus dem biblischen Text hervor.

Auch die Verwendung des Begriffs *Taf* (**טף**; Kleinkinder) in der Tora im Zusammenhang mit einem Gebot ist ungewöhnlich; gebräuchlicher ist **בן** bzw. der Plural **בנים**, was je nach Kontext mit „Sohn“, „Kind“ oder „Sohn und Tochter“ übersetzt

wird.⁶⁹ Während in Deuteronomium 31,12 von $\eta\tau$ die Rede ist, wird im nächsten Vers $\eta\tau$ bzw. $\eta\tau$ verwendet. Doch auch unabhängig vom Gebrauch der beiden unterschiedlichen Begriffe stellt sich die Frage, weshalb Kindern die Anwesenheit während der alle sieben Jahre stattfindenden Lesung aus der Tora ausdrücklich auferlegt wird. In seinem Deuteronomium-Kommentar interpretiert Jeffrey H. Tigay Deuteronomium 31,13 als Gewähr, die Erfahrungen der Wüsten-Generation an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben: Jedes Kind ist bei der *Hakhel*-Zeremonie mindestens einmal dabei, bevor es erwachsen wird.⁷⁰ Parallel dazu liesse sich auch die ausdrückliche Auflistung der Männer und der Frauen in Deuteronomium 31,12 als zusätzliche Betonung ihrer gebotenen Anwesenheit lesen. Wo die Präsenz aller so deutlich und differenziert eingefordert wird, muss es sich um etwas Besonderes handeln; die ungewöhnliche Wortwahl könnte signalisieren, dass der Autor dieses Textabschnitts *Hakhel* für einen speziellen Anlass und ein besonders wichtiges Gebot gehalten hat. Hinzu kommt, dass dessen Anordnung in einen zentralen Moment der zu Ende gehenden 40-jährigen Wüstenwanderung eingebettet ist: In Deuteronomium 31,7–8 informiert Moses das Volk, dass seine Führungsaufgabe an Josua übergeben werden soll,⁷¹ und in Deuteronomium 31,14 eröffnet Gott Moses dessen baldigen Tod. Unmittelbar vor der eigentlichen Aufforderung zu *Hakhel* in Deuteronomium 31,10f. schliesslich schreibt Moses die „Weisung“ – $\eta\tau$ – nieder und übergibt sie in priesterliche Hände (Deuteronomium 31,9). Dieser inhaltliche Kontext verleiht diesem Gebot und der darin so explizit eingeforderten Anwesenheit aller eine zusätzliche Bedeutung.

b) Nehemia 8

In den Propheten- und Schriftenbüchern des Tanachs werden mehrere öffentliche Toralesungen überliefert. Eine davon, die Lesung Esras anlässlich der Rückkehr der Israeliten aus dem babylonischen Exil nach Judäa in Nehemia 7,72–8,8, weist Parallelen zu Deuteronomium 31,12 auf: Auch in Nehemia 8,2–3 wird der Begriff „Volk“ bzw. Volksmenge oder Versammlung ($\eta\tau$)⁷² erläutert. In Nehemia 8,2 geschieht dies mit den Worten „Mann und Frau und jede[r], der zu hören verstand“, und in Nehemia 8,3 steht (ohne vorherige Wiederholung von $\eta\tau$): „[...] vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten“:

„[7,72] [...] Als der siebente Monat herankam, dass die Kinder Israels in ihren Städten waren, [8,1] da versammelte sich alles Volk wie ein Mann auf dem Freiplatz vor dem Wassertor, und sie sagten Esra, dem Schriftgelehrten, dass er das Buch der Weisung Moses' bringe, die der Ewige Israel geboten hatte. [2] Da

brachte Esra, der Priester, die Weisung vor die Volksschar, Mann und Frau und jeden, der zu hören verstand am ersten Tag des siebten Monats. [3] Und er las daraus auf dem Platz vor dem Wassertor, vom Tageslicht an bis zum Mittag, vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten, und die Ohren des ganzen Volkes waren dem Buch der Weisung zugewandt.“

Die Lesung Esras erfolgt am Neujahrstag (*Rosch Haschana*). Nehemia 8,18 berichtet von weiteren Lesungen aus der Tora⁷³ anlässlich des siebentägigen Laubhüttenfestes vor der – nicht näher charakterisierten – Volksschar (כל-הקהל) bzw. den Kindern Israels (בני-ישראל).⁷⁴ Auch wenn, wie Michael Fishbane vermutet, sich Letztere möglicherweise am deuteronomischen *Hakhel*-Gebot orientieren,⁷⁵ handelt es sich in Deuteronomium und Nehemia um eigenständige, voneinander losgelöste einmalige Handlungen.⁷⁶ Erstere Lesung ist als religiöses Gebot alle sieben Jahre zu wiederholen, während die Lesungen in Nehemia 8 als einmalige Ereignisse beschrieben werden. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie im Kontext zentraler Momente der biblischen Geschichte stattfinden und dass die Formulierungen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 die zuhörenden Männer und Frauen zu vollständig gleichwertigen Teilnehmenden machen.⁷⁷ Es besteht hier nicht nur kein Zweifel, dass Männer *und* Frauen anlässlich der Lesungen präsent sind oder sein müssen, sondern die auf beide Geschlechter Bezug nehmenden erläuternden Formulierungen suggerieren – anders als in biblischen Texten häufig üblich – darüber hinaus nicht, dass mit Begriffen wie „Volk“ oder „Kinder Israels“ Männer mit ihrer Familie und ihrem Haushalt gemeint sind.⁷⁸ Den Begriffen folgt vielmehr eine Mann und Frau gleichwertig darstellende Konkretisierung.⁷⁹ Diese wirkt in einem patriarchal geprägten Dokument überraschend. Andererseits hat die feministische Bibelforschung der vergangenen Jahrzehnte den Blick für Textstellen geschärft, welche Frauen als eigenständige Persönlichkeiten und Handelnde skizzieren.⁸⁰ Die Formulierungen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 sind auch Zeugnisse einer Heterogenität, auf die sich beispielsweise Ilana Pardes in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts für ihre feministische Bibellektüre berufen hat.⁸¹

Haben Wortlaute wie jene in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3, welche die zuhörenden Männer und Frauen gleichgestellt präsentieren, die Rabbinen beim Regeln der synagogalen Toralesung beeinflusst? Auch diese Frage begleitet die Analyse der widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a.

c) Josua 8

Das in den biblischen Schriften gängigere Aufführen der Frau als Teil der Familie und des Haushaltes des im Zentrum der Norm stehenden Mannes findet sich im Bericht einer Toralesung in Josua 8,30–35. Moses' Nachfolger Josua errichtete Gott auf dem Berg Ebal einen Altar (8,30) und „schrieb dort auf die Steine den Vertrag der Weisung Moses' (משנה תורת משה), welcher dieser geschrieben hatte vor den Kindern Israels“. ⁸² Auf eine Segnung des Volkes (ohne explizite Erwähnung der Frau; 8,33) folgt die Lesung:

„[8,34] Und nachher las er alle Worte der Weisung, den Segen und den Fluch, ganz wie im Buch der Weisung geschrieben steht. [35] Es war kein Wort von allem, was Moses geboten hatte, das Josua nicht las vor der ganzen Volksschar Israels und den Frauen, den Kindern und dem Fremdling, der in ihrer Mitte zog.“

Es wird nicht erläutert, wer zur „Volksschar“ – כל-קהל ישראל – gehört. Vielmehr wird aufgelistet, wer ausserdem der Lesung beiwohnte. Sie – die Frauen, die Kinder und der Fremdling – sind hier nicht Teil von כל-קהל ישראל, und weil die Männer nicht explizit aufgeführt werden, muss davon ausgegangen werden, dass „Volksschar“ in Josua 8,35 ausschliesslich die männlichen Anwesenden umfasst. Zwar wird in der in Josua überlieferten Toralesung ausdrücklich vom Beisein der Frauen berichtet. Anders als in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 macht der Sprachgebrauch Männer und Frauen aber nicht zu gleichwertigen Teilnehmenden, sondern geht vom Mann als Norm aus, die einer ergänzenden Aufzählung weiterer Anwesender bedarf. ⁸³

Während die Septuaginta für Deuteronomium 31,12⁸⁴ und Nehemia 8,2–3⁸⁵ dieselben Personengruppen aufführt wie der masoretische Text, weicht sie bei der Darstellung der Toralesung Josuas davon ab: Wie in Deuteronomium und Nehemia werden in LXX auch die Männer explizit erwähnt:

„Es gab kein Wort von allem, was Mose *Josua* befohlen hatte, was Josua nicht vor *den Ohren* der ganzen Gemeinde *der Israeliten* vorlas, *den Männern*, den Frauen, den Kindern und *den Zuwanderern*, die zu Israel herangezogen waren.“⁸⁶

Mit Blick auf die Rolle der Frau in biblischen Darstellungen von Toralesungen ist von Relevanz, dass in Josua 9,2f^{LXX} die Frau wie in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 – sowie in Deuteronomium 31,12^{LXX} und 2 Esra 18,2–3^{LXX} – Teil der

Gemeinschaft (כל-קהל ישראל bzw. כל-הקהל/עם) ist und in Josua 9,2f^{LXX} darüber hinaus (und im Gegensatz zu Josua 8,35^{MT}) eine für Männer und Frauen identische zuhörende Rolle während der Lesung „alle[r] Worte *dieses* Gesetzes“⁸⁷ überliefert wird.

d) 2 Könige 23/2 Chronik 34

Keine konkreten Anhaltspunkte für die Anwesenheit von Frauen vermittelt die Toralesung in 2 Könige 23,2 mit Parallelstelle in 2 Chronik 34,30. Auch wenn anzunehmen ist, dass mit der Formulierung „und alles Volk von Klein bis Gross“ auch die Frauen gemeint sind, werden sie hier nicht wie in den Lesungen in Deuteronomium, Nehemia und Josua ausdrücklich erwähnt. Mit Blick auf die Rolle der Frau gegenüber *Kriat haTora* ist diese Lesung aber dennoch relevant, gehen ihr doch die Identifizierung eines Dokumentes als Tora und die Prophezeiung durch eine Frau – die Prophetin Hulda – voraus. Der Hohepriester Chilkija findet im Tempel das „Buch der Weisung“ (הַזְוֵרָה סֵפֶר), welches zu König Joschija gebracht und ihm vorgelesen wird. Der sichtlich berührte Regent sendet seine Leute aus, um Gott zu befragen (2 Könige 22,8–14).⁸⁸ Diese wenden sich an die Prophetin Hulda. Nach der Übermittlung ihrer Botschaft, die sowohl eine schlechte (und sich bewahrheitende) als auch eine gute (sich nicht erfüllende) Nachricht enthält (2 Könige 22,16–20),⁸⁹ veranlasst der König im Tempel die erwähnte Lesung im Beisein aller. In anderen Worten: Huldas Einordnung des Textes sowie ihre Prophezeiung lösen eine öffentliche Toralesung aus.

Die Weissagung einer Frau – einer Gelehrten und von ihren Zeitgenossen unbestrittenen Autorität – steht in einem historisch bedeutsamen Moment sowohl „im Zusammenhang mit der Entdeckung des Torabuches“⁹⁰ als auch mit dessen Lesung im Tempel in Anwesenheit der Würdenträger⁹¹ und Bewohnenden Judäas und Jerusalems.⁹² Auch diese ungewöhnliche Rolle einer Frau im Kontext einer biblisch überlieferten Toralesung gilt es bei der Betrachtung der rabbinischen Regelungen zur *Kriat haTora* im Auge zu behalten.⁹³

Das Volk: עם und קהל

Den die zuhörenden Männer und Frauen gleichstellenden Wortlauten in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 gehen unterschiedliche Volksbegriffe voraus: עם im Deuteronomium und קהל in Nehemia. קהל wird auch in Josua 8,35 sowie Nehemia 8,17 verwendet, wo der Begriff den nicht spezifisch aufgeführten Mann zu implizieren scheint,⁹⁴ während dem nicht ausdrücklich geschlechterspezifisch erläuterten עם in 2 Könige 23,2 und 2 Chronik 34,30 eine Auflistung verschiedener Personengruppen vorausgeht.⁹⁵

Bibelstelle	Anwesende	Schrift/Buch
Deuteronomium 31,12	das Volk [עם], die Männer und die Frauen und die Kinder [...]	diese Weisung [התורה הזאת] (31,11)
Nehemia 8,2	die Volksschar [קהל], Mann und Frau und jeden, der zu hören verstand [...]	das Buch der Weisung Moses' [ספר תורת משה] (8,1)
Nehemia 8,3	vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten	Buch der Weisung [ספר התורה]
Nehemia 8,17	die ganze Volksschar [כל-הקהל] [...]; [...] die Kinder Israels [בני-ישראל] [...]	Buch der Weisung Gottes [ספר תורת האלוהים] (8,18)
Josua 8,35	vor der ganzen Volksschar [קהל] Israels und den Frauen, den Kindern [...]	Vertrag der Weisung Moses' [משנה תורת משה] (8,32) Worte der Weisung [...], Buch der Weisung התורה ספר [...] דברי התורה (8,34)
2 Könige 23,2	[...] alle Männer von Jehuda und alle Bewohner von Jerusalem (...) und alles Volk [עם] von Klein bis Gross [...]	Bundesbuch [ספר הברית] Buch der Weisung [ספר התורה] (22,8 und 22,11)
2 Chronik 34,30	[...] und alle Männer von Jehuda und die Bewohner Jerusalems [...] und alles Volk [עם] von Gross bis Klein [...]	Bundesbuch [ספר הברית] Buch der Weisung des Ewigen [ספר תורת-יהוה] (34,14) Buch der Weisung [ספר התורה] (34,15) Worte der Weisung [דברי התורה] (34,19)

Eine isolierte Lesung von ׀ע in Deuteronomium 31,12 und von קהל in Nehemia 8,2 erweckt den Eindruck, dass die beiden biblischen Volksbegriffe für eine sich aus beiden Geschlechtern zusammensetzende, generationenübergreifende Gemeinschaft stehen. Umgekehrt scheint קהל in Josua 8,35 in einer kontextlosen Betrachtung eine reine Männergruppe zu sein, während ׀ע in 2 Könige 23,2/2 Chronik 34,30 verschiedene Altersgruppen umfasst und nichts über deren Geschlecht aussagt. Diese in biblischen Darstellungen von Toralesungen aufgeführten Wortlaute sind jedoch nicht repräsentativ: ׀ע und קהל werden im Tanach in der Regel ohne diese Erläuterungen verwendet. קהל steht für Versammlung oder versammelte Menschenmenge und bezeichnet „in der nomistischen Literatur [...] meist die Kultgemeinschaft mit fest umgrenzter Zugehörigkeit“,⁹⁶ während ׀ע „an und für sich alle zum ‚Volk‘ gehörigen Menschen umfasst“.⁹⁷ Wo ׀ע nur für einen Teil des Volkes steht, geht die Bedeutung in der Regel aus dem Kontext hervor.⁹⁸ Im Deuteronomium wird der Begriff insgesamt 82 Mal verwendet⁹⁹ und erscheint wie in Deuteronomium 31,12 häufig in Verbindung mit Situationen, welche die Beziehung des Volkes zu Gott regeln.¹⁰⁰

Das auf das Volk Israel Bezug nehmende Verständnis von ׀ע entspricht der Lesart der Rabbinen, die den Begriff wie erwähnt sowohl als männlichen Teil des Volkes als auch als Gesamtheit der Männer und Frauen verstehen.¹⁰¹ Letzteres gilt auch in Fällen, in welchen der Begriff nicht wie in Deuteronomium 31,12 erläutert wird.¹⁰²

Eine Betrachtung der im Deuteronomium gebräuchlichen Verwendungen des Begriffs ׀ע macht deutlich, dass Erläuterungen wie in 31,12 die Ausnahme sind. Dies bestärkt den Eindruck, dass es sich bei der *Hakhel*-Zeremonie um etwas besonders Wichtiges handeln muss, das der Anwesenheit aller ausdrücklich aufgeführten Personengruppen bedarf.

Mit קהל in Nehemia verhält es sich etwas anders. Der Begriff, der im Tanach wesentlich seltener verwendet wird als ׀ע (insgesamt 123 gegenüber 1639 Mal),¹⁰³ erscheint in Nehemia fünfmal und in Josua einmal.¹⁰⁴ Neben Nehemia 8,2 bezieht sich קהל auch in 7,66 auf Frauen.¹⁰⁵ Ein über die Bücher Nehemia und Josua hinausgehender Blick auf die Verwendung von קהל macht deutlich, dass auch dieser Begriff in der Regel nicht wie in Nehemia 8,2 und Josua 8,35 erläutert wird und abgesehen von wenigen Ausnahmen die männliche Bevölkerung kennzeichnet.¹⁰⁶ Wie in Deuteronomium 31,12 können deshalb die Erläuterungen in Nehemia 8 und Josua 8 als Hervorhebung der besonderen Bedeutung der Toralesungen verstanden werden, welche ausdrücklich auch die Anwesenheit der Frauen erfordern.

Lesen und zuhören

Den oben betrachteten Darstellungen von Toralesungen sind zwei Merkmale gemeinsam: Die biblischen Texte berichten, dass die Leser ausnahmslos Männer sind, sowie dass sich ausser in 2 Könige 23,2/2 Chronik 34,30 Männer wie Frauen unter den Anwesenden befinden. Bei den Vortragenden handelt es sich nicht um gewöhnliche Mitglieder der Gemeinschaft, sondern um eine Elite, um Würdenträger: Könige (Deuteronomium 17; 31 [Mischna]; 2 Könige 23/2 Chronik 34), Priester (Deuteronomium 31; Nehemia 8), die Ältesten (Deuteronomium 31) oder, wie im Fall von Moses' Nachfolger Josua, Führungspersönlichkeiten (Josua 8). Unter den Zuhörenden befinden sich sowohl Würdenträger – die Ältesten, Richter oder Priester¹⁰⁷ – als auch die gewöhnliche Bevölkerung. Letztere setzt sich aus Männern und Frauen (sowie teilweise auch Kindern) zusammen.

Bei der Transformation von den unregelmässig abgehaltenen Lesungen, die der Tanach überliefert, zur wöchentlichen *Kriat haTora*, verzichten die Rabbinen auf die Hierarchie zwischen Lesenden und Zuhörenden: Wer vorliest oder zur Tora aufgerufen wird, muss kein spezielles Amt innehaben.¹⁰⁸ Für den gewöhnlichen Mann bedeutet dies eine Erweiterung seiner Funktionen. Während er im Tanach nur die Zuhörerrolle einnehmen kann, steht ihm im rabbinischen Judentum auch die Lese- und Alijafunktion offen, die zuvor männlichen Würdenträgern vorbehalten war.¹⁰⁹ Der Spielraum der Frau hingegen bleibt unverändert: Theoretisch kann sie zwar, wie tMegilla 3,11 und bMegilla 23a festhalten, zum „Quorum der sieben“, die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen, gezählt werden, praktisch aber bringt man „nicht eine Frau, um in der Öffentlichkeit zu lesen“. Damit reiht sich die *Kriat haTora* in die Hierarchie zwischen Mann und Frau ein, welche die von den Rabbinen definierte Religionspraxis grundsätzlich prägt: Das Entbundensein der Frau von zeitabhängigen Geboten schmälert ihren Status in einem System, welches gesetzliche Verpflichtungen als Privileg versteht und welches sich deshalb beim Regeln der sozialen sowie der religiösen Rolle von Personengruppen am Verpflichtungsgrad gegenüber Gesetzen orientiert.¹¹⁰

Insbesondere in Deuteronomium 31 und Nehemia 8 nimmt das gewöhnliche Volk während der Toralesung unabhängig vom Geschlecht dieselbe Rolle ein: Mann und Frau werden gleichwertig als Zuhörende aufgeführt. Unter dem Einfluss der patriarchalen Gesellschaftsordnung der Antike¹¹¹ verankern die Rabbinen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a zwar eine von der Zuhörerrolle zur Agierenden transformierte Rolle der Frau, setzen sie aber nicht in die Praxis um. Der synagogalen *Kriat haTora* wird so eine Hierarchieebene verliehen, die der Tanach im Kontext der Toralesungen in

Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 (sowie Josua 9,2f^{LXX}) nicht enthält. Hingegen reiht sie sich ein in die von den tannaitischen und amoräischen Gelehrten definierte Religionspraxis der Frau und ihre insbesondere im synagogalen Raum passive, schweigende¹¹² Rolle.¹¹³

Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur

Die Rabbinen regeln die wöchentliche Toralesung im Wesentlichen im Traktat Megilla.¹¹⁴ Die Tosefta handelt die Toralesung im letzten der drei Kapitel des Traktats Megilla ab. In der Mischna widmet sich vor allem das letzte der vier Kapitel den für die *Kriat haTora* zu beachtenden Regeln.¹¹⁵ Diese werden in der Gemara des Jerusalemer und des Babylonischen Talmuds erläutert. Ersterer ordnet die Verfügungen (הקנתה), mehrmals pro Woche aus der Tora vorzulesen, Moses und Esra zu.¹¹⁶

Mit Ausnahme der Aussagen zum Quorum der sieben in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a enthalten diese Texte keinerlei explizite Informationen zu den Pflichten und Rechten der Frau gegenüber *Kriat haTora*.¹¹⁷ Eine für die Frau im Zusammenhang mit der Toralesung indirekt dennoch wesentliche Regelung befindet sich in mMegilla 4,3. Dort werden gemeinschaftliche religiöse Handlungen aufgelistet, die nur in Anwesenheit eines Minjans praktiziert werden können.¹¹⁸ Zu diesem aus mindestens zehn Erwachsenen bestehenden Quorum wurden bis weit ins 19. Jahrhundert hinein bzw. werden im orthodoxen Judentum bis heute ausschliesslich Männer gezählt.¹¹⁹ Die Toralesung ist ein solcher gemeinschaftlicher religiöser Akt, eine sogenannte שבקדושה דבר (heilige Handlung).¹²⁰ In Synagogen, in welchen die Frau nicht zum Minjan gezählt wird, kann sie auch nicht zur Gewährleistung eines Minjans und damit zur Durchführung der *Kriat haTora* beitragen.¹²¹

Bedeutet die Charakterisierung der Toralesung als Gemeindeverpflichtung, dass das Individuum nicht dazu verpflichtet ist? Tatsächlich findet sich im Zusammenhang mit *Kriat haTora* kein in der rabbinischen Literatur sonst für Gebote häufig verwendetes „Muss“ (חייב).¹²² Mit Blick auf die Ursprünge der Toralesungen – auf die sich die rabbinische Literatur bei der Herleitung indes nicht explizit stützt – und deren identitätsstiftenden Ziele lässt sich dies nachvollziehen. Im Unterschied beispielsweise zu *Talmud Tora*, dem einem Individuum auferlegten Lern-Gebot, setzt die Toralesung die Gemeinschaft voraus. Damit unterscheidet sich die *Kriat haTora* auch mehrfach von der *Megillat-Esther*-Lesung. Wer letzteres Gebot erfüllen will, kann das Buch ohne Minjan zu Hause allein oder in einer kleinen Gruppe lesen;¹²³ die Rabbinen verpflichten nicht nur den Mann,¹²⁴ sondern auch die Frau¹²⁵ ausdrücklich zu dieser Lektüre; und

schliesslich ist das Ziel der Lesung nicht das Identitätsbildende der Gemeinschaft durch die Vermittlung der Tora und der darin enthaltenen Gesetze, sondern die – ebenfalls identitätsstiftende – Erinnerung an ein Ereignis: die Geschichte einer tödlichen Bedrohung, aus der die Jüdinnen und Juden errettet werden.¹²⁶ Aufgrund der zentralen Bedeutung der Toralesung ist es allerdings dennoch erstaunlich, dass die rabbinische Literatur keine ausdrückliche Verpflichtung des Individuums zu *Kriat haTora* formuliert. Der halachische Verbindlichkeitsgrad des Individuums gegenüber der Toralesung befindet sich damit in derselben Grauzone wie jener gegenüber dem Gebet in einem Minjan. Die Erwartung, dass der Mann an den gemeinschaftlichen Gottesdiensten teilnimmt, ist sehr hoch, eine diesbezügliche eigentliche Verpflichtung jedoch ist umstritten.¹²⁷

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang eine Erläuterung Abraham Gombiners (Magen Awraham; 17. Jahrhundert) zur tannaitischen Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt“. Mit Verweis auf das *Hakhel*-Gebot verpflichtet der Gelehrte die Frauen ausdrücklich zum Hören der Toralesung.¹²⁸ Ebenfalls Bezug nimmt er auf einen Abschnitt im Traktat Soferim, in welchem von zu übersetzenden Lesungen aus Tora und Propheten für „das Volk, die Frauen und die Kinder“ (וְהַנְּשִׂיִם וְהַתִּינוּקוֹת) die Rede ist.¹²⁹ Gombiner interpretiert diese Aussage als Verpflichtung, die *Kriat haTora* zu hören, welche der Frau ebenso obliege wie dem Mann.¹³⁰ Und schliesslich spricht er dort mit *Talmud Tora* ein weiteres für die Toralesung relevantes Thema an: Die Frau müsse, so Gombiner, die *Kriat haTora* hören, obwohl sie nicht zum Studium der Tora und der rabbinischen Literatur verpflichtet sei. Damit überträgt er der synagogalen Toralesung eine doppelte Funktion mit unterschiedlichen Verpflichtungsgraden. Die Männer und die Frauen müssen das ihnen gemeinsame gemeinschaftliche Gebot des Hörens erfüllen, und Erstere haben darüber hinaus dem Gebot von *Talmud Tora* nachzukommen, wozu Letztere nicht verpflichtet sind. Eine Parallele dazu befindet sich in jSota 3,4/7 19a und bChagiga 3a, wo gestützt auf Deuteronomium 31,12 das Hören den Frauen und das Lernen den Männern zugeordnet wird.¹³¹ Von Bedeutung ist diese Haltung nicht zuletzt auch deshalb, weil Gombiner das blosses Zuhören während der Toralesung als *Talmud Tora* charakterisiert und indirekt die Frau in diesen Akt miteinbezieht.¹³² Gleichzeitig stellt sich aber auch die Frage, ob der Mann das *Talmud-Tora*-Gebot auch dann erfüllen kann, wenn er einer nicht dazu verpflichteten Frau zuhört. Ausgangspunkt für die rabbinische Diskussion dieser Frage bildet eine Mischna im Traktat Rosch Haschana:

„Die Regel ist: Wer in einer Sache nicht selbst verpflichtet ist, kann auch die Gemeinde ihrer Pflicht nicht entledigen.“¹³³

Umstritten ist, ob sich diese Regelung nur auf das dort thematisierte Gebot des Schofarblasens am Neujahrsfest bezieht oder Allgemeingültigkeit hat.¹³⁴ Die rabbinische Literatur stützt sich indes verschiedentlich darauf um aufzuzeigen, dass die Frau nicht stellvertretend für den Mann Gebote erfüllen kann, wenn sie im Gegensatz zu ihm nicht verpflichtet ist.¹³⁵ Ob dies für die Toralesung relevant ist, hängt von der Art von Verpflichtung ab, die mit ihr verbunden wird. Wird *Kriat haTora* als gemeinschaftliche Verpflichtung des Hörens aufgefasst,¹³⁶ liegt das Gebot nicht auf dem Individuum, weshalb das Geschlecht der vorlesenden Person nicht von Belang ist.¹³⁷

„Wasser, nämlich Worte der Tora“: die Mechilta de Rabbi Jischmael zu Exodus 15,22

Woher weiss eine jüdische Gemeinde, dass sie mehrmals pro Woche eine Toravorlesung abzuhalten hat? Der im Jerusalemer Talmud und in weiteren Quellen Moses und Esra zugeordneten Einrichtung der regelmässigen Lesungen fehlt eine stichhaltige biblische Quelle.¹³⁸ Erstaunlich ist insbesondere, dass sich die Rabbinen in der Gemara nicht auf die Lesungen Esras in Nehemia 8 stützen; aber auch eine sich aus der in Deuteronomium 31,10–13 gebotenen siebenjährigen Lesung ableitende Bezugnahme läge auf der Hand. Doch keine der Toralesungen, von welchen im Tanach berichtet wird, dient als Vorlage für die rabbinische *Kriat haTora*. Hingegen berufen sich die Rabbinen im halachischen Midrasch „Mechilta de Rabbi Jischmael“¹³⁹ und in den Parallelstellen in bBaba Kama 82a¹⁴⁰ sowie im jüngeren Midrasch Tanchuma¹⁴¹ auf eine Wasser-Metapher. Bei Betrachtungen einer in Exodus 15,22 enthaltenen Aussage – „Da gingen sie drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser“¹⁴² – werden zunächst wörtliche Auslegungen diskutiert. Danach heisst es:

„Die allegorischen Ausleger sagten: Sie fanden kein Wasser, nämlich Worte der Tora, die mit Wasser verglichen werden. Und woher (wissen wir), dass die Worte der Tora mit Wasser verglichen werden? Es heisst ja: ‚Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser‘ usw. [Jesaja 55,1]. Da sie sich von den Worten der Tora drei Tage entfernt hatten, revoltierten sie. Und deshalb setzten die Ältesten und die Propheten fest, dass man am Sabbat, am Montag und am Donnerstag aus der Tora lese. Wie geschieht das? Man liest am Sabbat und unterbricht (die Lesung) am Tag nach dem Sabbat; man liest am Montag und unterbricht am Dienstag und Mittwoch; man liest am Donnerstag und unterbricht am Freitag.“¹⁴³

Drei Tage ohne „Worte der Tora“¹⁴⁴ führten, so der Midrasch, zu Unruhe. Um die Wiederholung solcher Situationen zu vermeiden, sollte es, wie Autoritäten – die Ältesten (הזקנים) und die Propheten – festlegten, keine drei torafreie Tage mehr geben. Der Midrasch verleiht auf diese Weise der *Kriat haTora* und dessen regelmässigen Durchführung eine im Pentateuch wurzelnde Grundlage. Aus feministischer Perspektive ist diese Exegese aus zwei Gründen interessant. Zum einen geht Exodus 15,22 das Lied Mirjams und der Frauen voraus (Exodus 15,20–21), und zum anderen verbinden die Rabbinen im Midrasch Mirjam mit der lebensnotwendigen Ressource Wasser.¹⁴⁵ Es ist zwar nicht die Prophetin, die dem durstigen Volk an dieser Stelle zu trinkbarem Wasser verhilft, sondern ihr Gott um Unterstützung bittender Bruder Moses, gegen den sich die Revolte richtet (Exodus 15,24–25). Doch nach Mirjams Tod stehen die Wüstenwandernden erneut ohne Wasser da (Numeri 20,1–2) – ihr Brunnen ist versiegt.

Mit Mirjam steht eine wichtige biblische Frauenfigur im Kontext jenes halachischen Midraschs, der den „allegorischen Auslegern“ als toragestützte Herleitung der mehrmals wöchentlich abzuhaltenden *Kriat haTora* dient. In der rabbinischen Literatur wird zwischen der Wasser-Metapher für die Tora und Mirjams wasserspendender Rolle keine Verbindung hergestellt. Für die Analyse der beiden Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a kann indes auch diese Beobachtung von Interesse sein; würde die Bedeutung von Wasser als „Worte der Tora“ auf Mirjams Wasser-Funktion übertragen, stünde sie sinnbildlich für das Nährende der biblischen Lehre schlechthin.

Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur

Beim Regeln der *Kriat haTora* stützten sich die Rabbinen wie erwähnt nicht auf die alle sieben Jahre abzuhaltende *Hakhel*-Zeremonie. Dennoch drängt sich eine Betrachtung der Reflexion von *Hakhel* in der rabbinischen Literatur auf. Zum einen handelt es sich um das älteste Zeugnis einer öffentlichen Lesung von Toratexten. Zum anderen verpflichtet Deuteronomium 31,12 Männer und Frauen gleichermassen zum Befolgen des *Hakhel*-Gebots, was sich auch sprachlich manifestiert.¹⁴⁶ *Hakhel* reiht sich damit in die als Ausnahmen aufgeführten zeitgebundenen Gebote ein, die auch für Frauen gelten. Hinzu kommt, dass die rabbinischen Gelehrten die *Hakhel*-Lesung wie erwähnt den 613 Toragesetzen (הלכה מדאורייתא) zuordnen¹⁴⁷ – im Gegensatz zur *Kriat haTora*, welche als rabbinisch gilt (הלכה מדרבנן).

Die Rabbinen erläutern die in Deuteronomium 31 überlieferte Lesung in der Mischna im Traktat Sota. Darin benennen sie die aus dem Deuteronomium vorzutragenden Textabschnitte und bestimmen den Ablauf sowie die Segenssprüche im Anschluss an die Lesung.¹⁴⁸ Keine Angaben macht die Mischna zu den Zuhörenden.¹⁴⁹ Die

Platzierung der Erläuterungen zum *Hakhel*-Gebot im Traktat Sota liegt nicht auf der Hand, widmet sich dieses doch hauptsächlich – in sechs von insgesamt neun Abschnitten – den gesetzlichen Bestimmungen gegenüber einer des Ehebruchs verdächtigten Frau (הטוטה).¹⁵⁰ Gibt es Parallelen zwischen den beiden Ritualen? Beide sind für eine Durchführung an den Tempel gebunden. Relevanter und zugleich auch brisant ist jedoch, dass in beiden Handlungen Toratexte eine prominente Rolle spielen. In der *Hakhel*-Zeremonie wird aus der Tora vorgelesen, damit alle – auch die Frauen – sie hören und eine Ehrfurcht gegenüber Gott und dessen Lehre entwickeln. Mit dem Vorlesen und anschliessenden Auflösen eines Fluchtextes (Numeri 5,21–22) in Wasser hingegen demonstriert das *Sota*-Ritual die Macht der Toraworte gegenüber jenen Frauen, die verdächtigt werden, die Lehre zu missachten: Sie müssen das vom Priester verabreichte Bitterwasser trinken, welchem im Schuldfall eine tödliche Wirkung zugeschrieben wird.¹⁵¹ Aus der Perspektive des rabbinischen Judentums und dessen ehrfürchtigem Umgang mit Gottes Namen muss das Zerstören eines Gottes Namen enthaltenden Toratextes¹⁵² heikel anmuten. Im Traktat Schawuot beispielsweise wird geregelt, welche verschriftlichten Gottesnamen nicht entsorgt werden dürfen; dazu gehört auch das in Numeri 5,21 zweifach enthaltene Tetragramm.¹⁵³ Die in mSota 9,9 überlieferte Abschaffung des *Sota*-Rituals steht möglicherweise auch in diesem Zusammenhang.

Ein Deuteronomium 31,12 entnommener Text dient den Rabbinen im Traktat Sota des Jerusalemer Talmuds sowie in der Parallelstelle im Traktat Chagiga des Babylonischen Talmuds dazu, die Nichtverpflichtung der Frau gegenüber dem *Talmud-Tora*-Gebot zu erläutern. Sie stützen sich dabei auf die in der *Hakhel*-Lesung mit „damit sie hören und damit sie *lernen*“¹⁵⁴ begründete Anwesenheit von Männern, Frauen, Kindern und Fremden. Eine *Baraita* berichtet von einem Dialog zwischen Rabbi Jehoschua von Peki'in und seinen Schülern Rabbi Jochanan ben Beroka und Rabbi Ele'asar Chisma.¹⁵⁵ Auf Nachfrage ihres Lehrers erzählen Letztere, was sie im Lehrhaus von Rabbi Ele'asar ben Asarja gelernt haben:

„Und über welchen Bibelabschnitt trug er vor? – *Versammle das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder* [Deuteronomium 31,12]. – Und was sagte er dazu? – Die Männer kommen um zu lernen und die Frauen um zuzuhören. Und warum kommen die Kinder? Um denen, die sie mitnehmen, Lohn zu erwerben.“¹⁵⁶

Die Rabbinen weisen hier die Eigenschaft des in Deuteronomium 31,12 gebotenen Hörens den Frauen und jene des im selben Vers verfügbaren Lernens den Männern zu,

während die Kinder lediglich die Anwesenheit der Frauen legitimieren.¹⁵⁷ Diese Auslegung wirft nicht zuletzt mit Blick auf die – in Deuteronomium 31,13 wiederholte – den Kindern zugewiesene Rolle Fragen auf, verwendet sie doch das in der Tora allen vier erwähnten Personengruppen gebotene sowohl Hören als auch Lernen dazu, die Frau – und an dieser Stelle indirekt auch das Kind (sowie den nicht erwähnten Fremden) – von Letzterem auszuschliessen.¹⁵⁸

Auch im Traktat Kidduschin des Babylonischen Talmuds argumentieren die Rabbinen mit Deuteronomium 31,12. Im Abschnitt 34a diskutieren sie, wie oben dargelegt, die in der Mischna Kiddushin 1,7 geregelte grundsätzliche Nichtverpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten und machen auf eine Reihe von Ausnahmen, zu welchen auch *Hakhel* gehört, aufmerksam. An dieser Stelle noch einmal diese Gemara:

„Ist dies denn eine stichhaltige Regel, das Ungesäuerte, die Festfreude und die Versammlung [הקהל] sind ja von einer festgesetzten Zeit bedingte Gebote, dennoch sind Frauen hierzu verpflichtet!“¹⁵⁹

Bemerkenswert an der Auswahl der Beispiele ist, dass Exodus 13,3, auf dem das gebotene Essen von *Mazza* während *Pessach* basiert, die Frau nicht explizit nennt. Vielmehr wird sie in der Gemara mit der Begründung, dass auch für sie das Verbot gelte, während des siebentägigen Festes Gesäuertes zu essen,¹⁶⁰ zu diesem zeitgebundenen Gebot verpflichtet.¹⁶¹

In bKidduschin 34a führen die Rabbinen auch Ausnahmen aus der Kategorie der nichtzeitgebundenen Gebote auf, die für Frauen im Prinzip verpflichtend sind, und nennen dabei unter anderem *Talmud Tora*:

„Ferner sind Studium der Tora, Fortpflanzung und die Auslösung des [erstgeborenen] Sohnes von einer festgesetzten Zeit nicht bedingte Gebote, dennoch sind Frauen davon frei!“

Auch diese Auswahl ist interessant, weil die rabbinische Literatur insbesondere für die ersten beiden Gebote auch Meinungen überliefert, welche für den Einbezug der Frau plädieren.¹⁶² Rabbi Jochanan entgegnet diesen mit Beispielen illustrierten Einwänden lapidar mit den Worten „Aus Regeln ist nichts zu entnehmen, selbst wenn es ‚ausgenommen‘ heisst“,¹⁶³ und so bleibt es bei den Ausnahmen von der Regel. Seit Rachel Biales Klassiker „Women and Jewish Law“ in den 1980er Jahren erstmals erschienen ist, haben Forschende wiederholt auf den gesellschaftlichen Hintergrund der sich nicht an klaren Regeln orientierenden und inkonsequenten Kategorisierung der

Frauen zugeordneten Gebote hingewiesen.¹⁶⁴ Auch dies gilt es bei der Betrachtung der Rolle der Frau gegenüber *Kriat haTora* zu beachten.

Die Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a

Sich widersprechende Aussagen sind in der rabbinischen Literatur nichts Ungewöhnliches. Die Diskussions- und Streitkultur der Gelehrten, das Ringen um des Himmels willen finden sich in den verschiedensten Themenbereichen.¹⁶⁵ So werden zum Beispiel Frauen in der Tosefta im Traktat Megilla von der jährlichen Esther-Lesung entbunden,¹⁶⁶ während sie der Babylonische Talmud im Traktat Arachin dazu verpflichtet.¹⁶⁷ Oder die Rabbinen schliessen in der Mischna im Traktat Megilla Minderjährige vom Vorlesen aus dem Esther-Buch aus, lassen dort mit Rabbi Jehuda aber gleichzeitig einen Gelehrten zu Wort kommen, der den Einbezug von Minderjährigen in das Ritual für grundsätzlich möglich hält.¹⁶⁸ Stimmen unterschiedlicher Individuen, Generationen und Regionen fügen sich so zu einem vielschichtigen Netz, einem indirekten Dialog. Die widersprüchlichen Aussagen zur Rolle der Frau in der synagogalen Toralesung in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a weichen jedoch davon ab. Während ein Dissens sonst verschiedenen Gelehrten zugeordnet wird oder sich in unterschiedlichen Traktaten oder Werken befindet,¹⁶⁹ werden in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a zwei sich widersprechende anonyme Aussagen direkt aneinandergereiht. Das ist ebenso ungewöhnlich wie der Einbezug der Frau in eine gemeinschaftliche Verpflichtung im Rahmen eines Minjans in der ersten Aussage. Hier noch einmal die beiden eingangs zitierten Quellen:

„Alle werden zum Quorum der sieben [die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen] gezählt, selbst eine Frau, selbst ein Minderjähriger. Man bringe nicht eine Frau, um in der Öffentlichkeit zu lesen.“¹⁷⁰

„Die Rabbinen lehrten: Alle werden zum Quorum der sieben [die am Schabbatmorgen zur Tora aufgerufen werden und aus der Tora vorlesen] gezählt, selbst ein Minderjähriger und selbst eine Frau; aber die Weisen sagten, eine Frau lese aus Achtung vor der Gemeinde nicht aus der Tora.“¹⁷¹

Es gibt mehrere Argumente, auf welche die Rabbinen für den Ausschluss der Frau von der Toralesung hätten zurückgreifen können. Insbesondere die zeitliche Gebundenheit des Gebots liegt auf der Hand und hätte keiner weiteren Erklärung bedurft. Doch auch eine Platzierung der widersprüchlichen Aussagen in verschiedenen Traktaten oder eine

Diskussion unter Beteiligung mehrerer Rabbinen wären nicht ungewöhnliche Alternativen, um den Dissens zu überliefern. Dies geschieht zum Beispiel in einem im Jerusalemer Talmud geführten Diskurs über den Einbezug des Sklaven in die Toralesung.¹⁷² Am naheliegendsten aber wäre es gewesen, in der Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt“ die ausdrückliche Betonung „selbst eine Frau [...]“ gar nicht erst hinzuzufügen.

Für die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt“ verwenden die Tosefta und der Talmud denselben Wortlaut,¹⁷³ und keine der beiden Quellen begründet den Einbezug der Frau in die *Kriat haTora*. Unterschiedlich handhaben sie die zweite Aussage. Die Tosefta sagt, die Frau solle nicht „in der Öffentlichkeit“ (ברבים) lesen und meint damit die sich aus einem Minjan konstituierende Gemeinde. Dass es um die Toralesung geht, lässt sich aus dem ersten Satz ableiten und wird nicht wiederholt. Die Tosefta begründet auch die zweite Aussage nicht. Der Talmud hingegen begründet sie: Er verwendet den Begriff צבור (Gemeinde; Öffentlichkeit) und verbindet diesen mit כבוד (Achtung; Würde). Die Aussage in der Tosefta, dass es um das Lesen in der Öffentlichkeit geht, ist in der Begründung der Gemara implizit enthalten. Die Achtung vor der Gemeinde kann nur verletzt werden, wo eine Öffentlichkeit, eine Gemeinde vorhanden ist. Auffallend ist, dass der Talmud ausdrücklich von einer Toralesung spricht, was aus dem Kontext bereits hervorgeht und für das Verständnis unnötig ist. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Betonung auf das „Lesen aus der Tora“ um eine Abgrenzung gegenüber der in bArachin 2b–3a überlieferten, in der rabbinischen Literatur aber nicht unumstrittenen Möglichkeit, Frauen aus der Esther-Rolle vorlesen zu lassen. Während sich die zweite Aussage der Tosefta auf die Purim-Lesung übertragen liesse, beschränkt sich jene in der Gemara auf *Kriat haTora*.

Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma

Was bewog die Rabbinen dazu, die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten? Beim Versuch, Antworten auf diese Frage zu finden, kann nun auf folgende Aspekte obiger Betrachtungen zur Toralesung zurückgegriffen werden:

- Die beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden widersprüchlichen Botschaften zur Rolle der Frau in der Toralesung im Traktat Megilla sind ungewöhnlich; sich widersprechende Aussagen werden sonst verschiedenen Gelehrten zugeordnet oder befinden sich in unterschiedlichen Traktaten.
- Mit Blick auf den Status der Frau in der rabbinischen Literatur und den gemeinschaftlichen Charakter der synagogalen Toralesung (Minjan) ist es

erstaunlich, dass die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ überhaupt gemacht und überliefert wird.

- In den Anfängen der synagogalen Gottesdienste standen Toralesungen im Zentrum.
- Die *Kriat haTora* diente in der Antike der Verbreitung der Gesetze und einer Identifikation damit. Ziel war es, die Tora der *ganzen* jüdischen Bevölkerung zugänglich zu machen.
- Frauen haben in der Antike Synagogen besucht und hielten sich vermutlich im selben Raum auf wie Männer; die Geschlechtertrennung während des Gebets ist wahrscheinlich eine frühmittelalterliche Einrichtung.
- Die tannaitsche und amoräische rabbinische Literatur enthält keine Hinweise auf eine räumliche Trennung von Männern und Frauen in der Synagoge. Die zentrale Platzierung der *Bima*, deren Zugang bei Raumtrennungen erschwert sein kann, dürfte für die Rabbinen deshalb kein Grund gewesen sein, Frauen von der Toralesung auszuschliessen.
- Das Hören der Toralesung gilt auch als eine Form von *Talmud Tora*. Die Rabbinen entbinden die Frau von diesem nichtzeitabhängigen Gebot.
- Die *Hakhel*-Zeremonie in Deuteronomium 31 ist die erste biblisch überlieferte öffentliche Toralesung; die Tora berichtet explizit von den anwesenden Frauen.
- Frauen sind zum zeitgebundenen *Hakhel*-Gebot verpflichtet, obwohl sie von zeitgebundenen Geboten grundsätzlich befreit sind.
- Die von den Rabbinen der Frau zugeordneten Gebote und deren Kategorisierung erweisen sich als inkonsequent und gründen auch im gesellschaftlichen Kontext der Antike.
- Das Ausschliessen der Frau von der *Kriat haTora* begründen die Rabbinen nicht mit der zeitlichen Gebundenheit des Gebots.
- Im Talmudtraktat Kidduschin stellen die Rabbinen die Verpflichtung der Frau zum zeitgebundenen *Hakhel*-Gebot in Frage (dasselbe gilt für deren Nichtverpflichtung zum nichtzeitgebundenen *Talmud-Tora*-Gebot).
- Die Rabbinen stützen sich unter anderem auf Deuteronomium 31,12, um die Nichtverpflichtung der Frau gegenüber dem *Talmud-Tora*-Gebot zu erläutern.
- In biblischen Darstellungen von Toralesungen lesen Repräsentanten der männlichen Elite vor und nicht Frauen. Letztere sind hingegen ungewöhnlich explizit als Anwesende aufgeführt und bilden als solche einen Teil des zuhörenden Volkes.
- Bei der Transformation von den im Tanach überlieferten Lesungen zur wöchentlichen *Kriat haTora* fällt die Hierarchie zwischen Lesenden und Zuhörenden weg bzw. wird zu einer Hierarchie zwischen Mann und Frau; während nun auch der gewöhnliche Mann vorlesen kann, bleibt die Rolle der Frau in der Praxis auf das Zuhören beschränkt.

- Die synagogale *Kriat haTora* erhält damit eine Hierarchieebene, die es im Tanach im Kontext der Toralesungen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 nicht gibt. Vielmehr entspricht sie der in der rabbinischen Literatur definierten passiven Rolle der Frau im synagogalen Raum.
- Die ausdrücklich eingeforderte Präsenz von Männern, Frauen, Kindern und Fremden sowie der inhaltliche Kontext lassen auf eine hohe Bedeutung der Toralesung im Rahmen der *Hakhel*-Zeremonie schliessen.
- Auch die in Nehemia 8 und Josua 8,35 überlieferten Lesungen aus der Tora berichten explizit von den anwesenden Frauen.
- Die Wortlaute in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 (sowie Josua 9,2f^{LXX}) machen die zuhörenden Männer und Frauen zu vollständig gleichwertigen Teilnehmenden von Toralesungen.
- In der Forschungsliteratur zur Entstehung der Toralesung wird teilweise dafür plädiert, dass die Lesung Esras in Nehemia 8 der synagogalen *Kriat haTora* als Modell diene.
- Der Toralesung in 2 Könige 23,2 gehen die Identifizierung eines Dokumentes als Tora sowie eine Weissagung durch die Prophetin Hulda voraus.
- Die wöchentliche Toralesung wird im Wesentlichen im Traktat Megilla geregelt. Mit Ausnahme von tMegilla 3,11 und bMegilla 23a werden dort die Pflichten und Rechte der Frau gegenüber diesem Ritual nicht erläutert.
- Zur ebenfalls im Traktat Megilla geregelten Lesung aus dem Esther-Buch wird die Frau von den Rabbinen verpflichtet.
- Die synagogale Toralesung ist eine gemeinschaftliche religiöse Handlung, wozu es die Anwesenheit eines Minjans braucht. Die Frau ist traditionell nicht Teil dieses Quorums.
- Die rabbinische Literatur überliefert beim Regeln der *Kriat haTora* kein dem Individuum auferlegtes „Muss“ (חייב).
- Abraham Gombiner verpflichtet Mann und Frau gleichermassen zum *Hören* der Toralesung.
- Die Wasser-Metapher, die den allegorischen Auslegern in der Mechilta de Rabbi Jischmael als biblische Quelle für die Toralesung dient, steht in einem inhaltlichen Kontext zum Lied Mirjams und der Frauen (Exodus 15).
- Im Midrasch wird mit Mirjam eine Frau als Spenderin der lebensnotwendigen Ressource Wasser während der Wüstenwanderung dargestellt. Würde die Bedeutung von Wasser als „Worte der Tora“ auf Mirjams Funktion übertragen, stünde sie sinnbildlich für das Nährende der biblischen Lehre schlechthin.

Zusammenfassend seien die folgenden drei Aspekte hervorgehoben:

- In mehreren biblischen Darstellungen von Toralesungen sind Frauen explizit präsent.
- Die Toralesung diente in der Antike vor allem dazu, einer mehrheitlich analphabetischen jüdischen Bevölkerung die Tora und deren Gesetze zugänglich zu machen.
- Die Rabbinen verwenden in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a für das Ausschliessen der Frau von der *Kriat haTora* nicht das auf der Hand liegende Argument der Zeitgebundenheit des Gebots.

Beim Regeln der synagogalen Toralesung berufen sich die Rabbinen auf Moses und auf Esra. Sie sollen die mehrmals pro Woche abzuhaltenden Lesungen ursprünglich verordnet haben.¹⁷⁴ Beide Autoritäten nehmen im Kontext von Lesungen aus der Tora denn auch wichtige Funktionen ein, und diese Lesungen markieren Zäsuren in der biblischen Geschichte. Moses übermittelt das Gebot der *Hakhel*-Zeremonie kurz vor seinem Tod, und Esra liest anlässlich der Rückkehr der Israeliten nach Judäa aus der Tora vor. Den beiden biblischen Toralesungen ist zudem gemeinsam, dass sie Männer und Frauen absolut gleichgestellt als Zuhörende aufführen: „die Männer und die Frauen“ heisst der Wortlaut in Deuteronomium 31,12, „Mann und Frau“ bzw. „vor den Männern, Frauen und denen, die es verstehen konnten“ in Nehemia 8,2 und 8,3. Die Rabbinen stützen sich damit für die *Kriat haTora* auf zwei in Toralesungen involvierte Figuren, in deren Kontext Frauen ebenso präsent sind wie Männer. Mehr noch: Die in Deuteronomium 31 überlieferte Lesung wird zu einem der 613 Toragebote erklärt und schliesst die Frauen ausdrücklich in die Verpflichtung mit ein, obwohl es sich um eine zeitabhängige Vorschrift handelt.

Beim Regeln der *Kriat haTora* verzichteten die Rabbinen sowohl auf eine ausdrückliche Abstützung auf die *Hakhel*-Zeremonie als auch auf eine Zuordnung in die Kategorie der Toragesetze (הלכה מדרשׁוֹרֵייהָא). Letzteres wirft angesichts des im Judentum zentralen Stellenwerts der Tora sowie der *Kriat haTora* Fragen auf, Ersteres gibt, weil eine Verbindung auf der Hand läge, Rätsel auf. Mit Blick auf die soziale und rechtliche Stellung der jüdischen Frau in der Antike lassen sich jedoch mögliche Gründe dafür erkennen. Bei einer Ableitung der *Kriat haTora* aus *Hakhel* hätte die Frau tendenziell auch in das rabbinische Gebot eingebunden werden müssen. Der Verzicht auf diese Ableitung sowie auf die Zuordnung zu den 613 Torageboten lassen die Toralesung zu einem von *Hakhel* unabhängigen Gebot werden. Dies ermöglicht Freiheiten bei der Ausgestaltung des Rituals. Die Frau muss im Unterschied zur siebenjährigen Lesung nicht dazu verpflichtet und eingebunden werden. Dies muss für die Rabbinen auch deshalb von Bedeutung gewesen sein, weil es auch die Vorlesemodalitäten zu regeln

galt. Die synagogale Toralesung sollte nicht mehr von Königen oder Priestern bestritten werden, sondern vom gewöhnlichen Volk.

Angesichts der Funktion der *Kriat haTora*, die Tora und deren Inhalte zu verbreiten und damit die Identität der jüdischen Bevölkerung zu stärken, war die Anwesenheit der Frauen gefragt. Damit stellte die synagogale Toralesung eine Weiterführung der in Deuteronomium 31 und Nehemia 8 überlieferten Präsenz der Frauen dar. Doch bei der Transformation von biblisch überlieferten „Prof“- zu regelmässigen Laienlesungen konnten es sich die Rabbinen nicht vorstellen, die Frau in das Ritual zu integrieren und ihr die Aufgabe des Lesens zu übertragen. Die ausdrücklich erwähnte Anwesenheit der Frauen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 und deren Relevanz allerdings muss den Rabbinen bewusst gewesen sein. Die Aneinanderreihung der beiden widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a kann denn auch als Ausdruck eines Unbehagens gelesen werden. Die Rabbinen sahen sich mit einem Dilemma zwischen dem Beachten und Respektieren biblischer Überlieferungen auf der einen und gesellschaftlicher Gegebenheiten auf der anderen Seite konfrontiert. Die gleichgestellte Rolle der zuhörenden Männer und Frauen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 liess sich nicht mit den Gewohnheiten eines synagogalen Raums verbinden, in welchem ausschliesslich Männer Akteure waren. Gleichzeitig wagten es die Rabbinen nicht, die Frauen mit Verweis auf die Zeitgebundenheit der *Kriat haTora* oder auf andere mögliche Argumente – insbesondere ihre Ausgrenzung aus dem Minjan – von der Toralesung auszuschliessen.¹⁷⁵ Dies könnte sie dazu bewogen haben, eine aktive Beteiligung der Frau an der Toralesung grundsätzlich einzurichten und zu überliefern, sie aber nicht zu praktizieren.

Aryeh A. Frimer und Dov I. Frimer sprechen im Zusammenhang mit dem im Traktat Megilla überlieferten Einbezug der Frau in die *Kriat haTora* von „an exceptional move“ und „a very special dispensation“.¹⁷⁶ Die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ interpretieren sie als eine von den Rabbinen in Betracht gezogene Möglichkeit, im Falle von zu wenig lesekundigen Männern auf Frauen als Leserinnen zurückgreifen zu können.¹⁷⁷ In einer Zeit, in der die Mehrheit der Bevölkerung analphabetisch war, konnte so die Durchführung der Toralesung mit sieben Lesenden möglicherweise eher gewährleistet werden.¹⁷⁸ Diese Auslegung fügt sich auch in die Bedeutung des in bMegilla 23a überlieferten „Abers“ *Kewod haZibbur* ein: Eine lesende Frau signalisiert, dass anwesende Männer leseunkundig sind, was für diese mit Blick auf ihre sozial höhere Stellung beschämend ist.¹⁷⁹ Die Auslegung von Frimer und Frimer hält auch mit Blick auf einen von Maharam von Rothenburg (13. Jahrhundert) skizzierten Fall stand. Der Gelehrte plädiert dafür, dass in einer ausschliesslich von Kohanim bewohnten Stadt Frauen die Abschnitte drei bis sieben

lesen bzw. die entsprechende *Alija* erhalten sollten, um die zuerst aufzurufenden priesterlichen Nachkommen nicht zu beschämen.¹⁸⁰ Ist Not am lesenden oder am aufrufbaren Mann, kann auf die Frau zurückgegriffen werden. Dies impliziert, dass die Frau grundsätzlich aktiv in das Ritual der Toralesung eingebunden werden kann. Die rabbinische Literatur überliefert denn auch Meinungen, die einen Einbezug der Frau in Betracht ziehen. Moses Isserles (Rema; 1525/1530–1572) etwa stützt sich in seinen Glossen zum Schulchan Aruch auf zwei Gelehrte des 14. Jahrhunderts,¹⁸¹ die erklären, dass auch Frauen (und Minderjährige) zur Tora aufgerufen werden können, sofern auch Männer – und nicht ausschliesslich Frauen – aufgerufen werden.¹⁸²

Bei näherer Betrachtung vermag die Argumentation von Frimer und Frimer jedoch nicht zu überzeugen. Einerseits waren in der Antike deutlich mehr Männer als Frauen alphabetisiert.¹⁸³ Andererseits überliefert die Tosefta eine Regelung für den Fall, dass nur ein lesekundiger Mann anwesend ist. Dieser soll alle sieben Teile lesen, muss sich aber zwischen den einzelnen Lesungen, die stehend erfolgen, hinsetzen.¹⁸⁴ Zudem stellt sich die Frage, weshalb es eine solche „Notfalleinrichtung“ ausschliesslich für die *Kriat haTora* geben sollte und nicht auch für andere zentrale Rituale wie beispielsweise das Minjan. Ohne Anwesenheit von zehn Männern konnte eine Toralesung ebenfalls nicht durchgeführt werden.¹⁸⁵ Und schliesslich ist davon auszugehen, dass die Rabbinen, hätten sie die Frau nur bei zu wenig lesekundigen Männern einbeziehen wollen, dies entsprechend formuliert hätten. Für zu Hause praktizierbare Rituale wie das *Hallel* oder den *Zimmun* tun sie dies. Sie halten fest, dass eine Frau die Leserolle für einen nicht lesekundigen Mann übernehmen kann, und der im Gegensatz zur Frau zum Gebot verpflichtete Mann spricht, um es zu erfüllen, das von ihr Vorgelesene nach.¹⁸⁶

Ein Einbezug der Frau in die Toralesung, wie er in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a überliefert wird, eröffnet ihr eine klar begrenzte Partizipationsmöglichkeit und nicht, wie im Falle einer Zugehörigkeit zum Minjan, Zugang zu allen öffentlichen synagogalen Ritualen. Diese Begrenztheit widerspiegelt die ebenso begrenzte Zuhörerinnenrolle der Frau in biblischen Darstellungen von Toralesungen. Nichtsdestotrotz ist die Präsenz der Frau in Deuteronomium 31, Nehemia 8 und Josua 8 von Relevanz, und es war für die Rabbinen kaum denkbar, diese biblischen Zeugnisse zu ignorieren.

Beim Regeln der Rolle der Frau im Ritual von *Kriat haTora* war möglicherweise auch eine von Judith Hauptman beobachtete Entwicklung von Bedeutung: ein wachsendes Bewusstsein der Rabbinen für die Bedeutung von Ritualen und Geboten für die Frau. Hauptman zeigt eine Tendenz in der amoräischen rabbinischen Literatur auf, Frauen zu Geboten zu verpflichten, von welchen die tannaitische Literatur sie befreit hatte.¹⁸⁷ Sie

sieht das als Ausdruck, der Frau eine – wenn auch deutlich begrenzte – Beteiligung an der Religionspraxis zuzugestehen:

“By 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.”¹⁸⁸

Auf diesem Hintergrund könnte die tannaitische Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ auch als ein frühes Zeugnis einer solchen Haltung der Rabbinen gelesen werden: als Ausdruck eines Unbehagens, die Frau selbst dort von Geboten zu befreien, wo eine inhaltliche Relevanz – neben den biblischen Quellen insbesondere auch der die Tora und deren Gesetze zugänglich machende Zweck der Lesung – nicht von der Hand zu weisen ist; ein noch wenig erprobtes „Geben“, das von einem unmittelbar daran anschliessenden wieder „Nehmen“ begleitet ist; ein der Frau verliehenes Privileg (verstanden im sich an Verpflichtungen orientierenden hierarchischen System der Rabbinen), das ihr in den Augen eines Teils der Gelehrten eigentlich zustand, ihr damals aber nicht zugestanden werden konnte; und schliesslich auch die Verankerung einer grundsätzlichen Möglichkeit des Einbezugs in der rabbinischen Literatur, was unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen erlaubt, diesen in die Praxis umzusetzen.¹⁸⁹

Die Heterogenität des antiken Judentums erlaubt eine weitere Einordnung der Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a. In den Anfängen des rabbinischen Judentums, in den auf die Zerstörung des Zweiten Tempels folgenden Jahrzehnten, erwies sich die Autorität der Rabbinen als begrenzt. Die von ihnen entworfene Lebensgestaltung war nur eine von mehreren parallel praktizierten Formen jüdischen Lebens.¹⁹⁰ „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ könnte auch ein Tribut an eine Realität sein, die Frauen wie zu biblischer Zeit in Toralesungen involvierte.¹⁹¹ Die zweite Aussage wiederum wäre Ausdruck der rabbinischen Haltung, die Frau im rabbinischen Judentum nicht in dieses zentrale synagogale Ritual einzubeziehen.

Alle diese Facetten lassen sich als Ausdruck eines Dilemmas lesen, das sich hinter den widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a verbirgt.

Die Frau in der Toralesung des modern-orthodoxen Judentums

Im 20. Jahrhundert hat sich die Rolle der Frau in der Gesellschaft fundamental verändert. Von der Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts über ihren Zugang zu höherer Bildung und Kaderpositionen bis hin zur gesetzlichen Verankerung der Gleichstellung hat sich ein im 19. Jahrhundert einsetzender Wandel rasch entwickelt und den Handlungsspielraum der Frau stark erweitert. Einen Gegensatz dazu bildet die Religionspraxis der Frau im zeitgenössischen orthodoxen Judentum. Insbesondere im synagogalen Raum nimmt sie die passive Rolle ein, die sie schon in den Jahrhunderten zuvor innehatte. Ihre Anwesenheit ist für das erforderliche Minjan irrelevant, sie ist nicht in die Toralesung involviert und gestaltet auch keine anderen Teile des Gottesdienstes. Für viele Eltern, aber auch für in jüdischen Gemeinden tätige Lehrpersonen oder Rabbiner ist die bevorstehende *Bat-Mizwa* von Mädchen ein Anlass, sich mit dieser den säkularen Alltag kontrastierenden Situation auseinanderzusetzen.¹⁹² Denn während die *Bar-Mizwa*-Feier ein Stück aktive synagogale Religionspraxis des jüdischen Mannes widerspiegelt, ist die *Bat-Mizwa*-Feier Ausdruck der passiven Rolle der jüdischen Frau. Seit dem späten 20. Jahrhundert wird deshalb zunehmend nach Möglichkeiten gesucht, auch der *Bat-Mizwa*-Feier eine religiöse und die jüdische Identität stärkende Bedeutung zu verleihen.¹⁹³

Tova Hartman, Professorin an der Bar-Ilan-Universität und Mitgründerin des Jerusalemer Partnership-Minjans *Shirah Hadashah*, zum Beispiel bewog die bevorstehende religiöse Mündigkeit ihrer Tochter dazu, eigene Gottesdienste zu organisieren und zu gestalten.¹⁹⁴ Der ebenfalls in Israel lebende Rabbiner und Anwalt Mendel Shapiro wiederum erörterte die Meinungen für und gegen einen Einbezug von Frauen in die Toralesung, die in der rabbinischen Literatur seit der Antike diskutiert wurden. Liest ein Mann aus der Tora vor, könne, so eine seiner Schlussfolgerungen, eine Frau zur Tora aufgerufen werden.¹⁹⁵ Seine 2001 erschienene Untersuchung diente ihm als halachische Grundlage für partizipative Schabbatmorgen-Gottesdienste, die auch Frauen mitgestalten.¹⁹⁶ Auf Shapiros Einschätzungen stützen sich auch die seit dem frühen 21. Jahrhundert entstandenen Partnership-Minjanim. In diesen in der Regel von Laien getragenen Gebetsgruppen sind Frauen im Rahmen der halachischen Möglichkeiten aktiv in den Gottesdienst eingebunden.¹⁹⁷ Dazu gehören insbesondere *Alijot laTora* für Frauen, aber auch das Lesen aus der Tora oder das Leiten von Gebetsteilen wird in manchen Gruppen von Frauen praktiziert.¹⁹⁸

Shapiros Untersuchung löste in Israel und in den USA unter mehreren modern-orthodoxen Rabbinern eine Debatte aus. Diese basierte einerseits auf halachischen Diskussionen.¹⁹⁹ Andererseits brachte diese Diskussion auch zum Ausdruck, dass der

von Shapiro aufgezeigte Handlungsspielraum für manche rabbinische Autoritäten Grenzen überschritt, welche nicht auf halachischen, sondern gesellschaftlichen Bedenken basieren. Yehuda H. Henkin beispielsweise, der sich 2001 in derselben Ausgabe des von einem modern-orthodoxen Forum herausgegebenen Journals „Edah“, in der auch Shapiros Artikel erschienen ist, zum Thema Toralesung und Frau äusserte, erklärte:

“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.”²⁰⁰

Eine solche Argumentation weist Parallelen zu tMegilla 3,11 und insbesondere zu bMegilla 23a auf: Grundsätzlich ist es möglich, die Frau aktiv an der Gestaltung der *Kriat haTora* teilhaben zu lassen, die sozialen Gewohnheiten aber lassen eine Umsetzung in die Praxis nicht zu. Das in gesellschaftlichen Normen wurzelnde Dilemma der Rabbinen widerspiegelt sich auch in anderen Stellungnahmen, die als Reaktion auf Shapiros Responsum entstanden sind. Joel B. Wolowelsky weist denn auch darauf hin, dass in Veränderungsprozessen auch Traditionen und Gewohnheiten zu berücksichtigen seien:

“[...] it is instructive to keep in mind that sometimes we think that something must be forbidden simply because we find it unfamiliar. And it is also important to remember that the fact that something is technically permitted does not mean that all halakhically committed people will be comfortable with it.”²⁰¹

Daniel Sperber plädiert dafür, neben der Würde der Gemeinde auch der Würde der Frau Beachtung zu schenken. Er stellt *Kewod haZibbur* das ebenfalls talmudische Konzept *Kewod haBriot* (כבוד הבריוה), die Würde des Menschen, gegenüber, welches bei der Klärung der Rolle der Frau in die Toralesung höher zu gewichten sei als Ersteres.²⁰² Und Alick Isaacs zieht aus seiner Analyse von *Kewod haZibbur* im Babylonischen Talmud den Schluss, dass eine Übertragung dieses rabbinischen Prinzips auf die Gegenwart nicht gegen, sondern für einen Einbezug der Frau spreche:

“I would urge the claim that a contextualist reading of *kevod hatzibbur* mandates, rather than prohibits, the participation of women in public reading of the Torah. If the historical reconstruction of communal dignity – and the dignity of ritual objects – that I have offered here is compelling, then halakhic discussion of women’s participation in the reading of the Torah today must confront contemporary reticence about the association of ‘femininity’ with ‘violation’ in a ritual situation. My suggestion is that the exclusion of women from reading the Torah on these grounds constitutes an indignity that, perhaps ironically, demands correction as prescribed by the talmudic principle of *kevod hatzibbur*.²⁰³”

Wenn, wie der vorliegende Artikel aufzuzeigen versuchte, der in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a überlieferte Widerspruch nicht nur gesellschaftliche Normen der Antike widerspiegelt, sondern auch ein Bewusstsein der Rabbinen für die Präsenz von Frauen in biblischen Darstellungen von Toralesungen, kann eine auch diesen Aspekt einbeziehende Betrachtung eine zusätzliche Perspektive bei der Erörterung der Rolle der Frau in der *Kriat haTora* eröffnen.

Schlussbemerkungen

tMegilla 3,11 und bMegilla 23a überliefern in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen unkommentiert zwei sich widersprechende Aussagen: Frauen sind Teil des aus sieben Personen bestehenden Quorums der Toralesung am Schabbatmorgen, und Frauen lesen in der Öffentlichkeit – also im Minjan – nicht aus der Tora. Die Religionspraxis ist während Jahrhunderten der die Frau ausschliessenden Variante gefolgt. Beim Lesen und Kommentieren von tMegilla 3,11 und bMegilla 23a wurde die Frauen einbeziehende Aussage der sie ausschliessenden untergeordnet oder ignoriert. Mit Blick auf die Stellung der Frau in der rabbinischen Literatur überrascht diese Praxis nicht. In Anbetracht der Diskussions- und Streitkultur der Rabbinen hingegen ist es erstaunlich, dass der Widerspruch nicht kommentiert oder hinterfragt wird. Was sie dazu bewegen haben könnte, den Einbezug der Frau in die *Kriat haTora* so ausdrücklich zu formulieren und zu überliefern, wird weder in der rabbinischen Literatur noch in der zeitgenössischen Forschung näher erläutert und diskutiert.

Im Zusammenhang mit der Rolle der Frau in der synagogalen *Kriat haTora* wurde und wird ihrer Präsenz in biblischen Toralesungen kaum Beachtung geschenkt. Die Gleichstellung von zuhörenden Männern und Frauen in Deuteronomium 31,12 und Nehemia 8,2–3 sowie die explizit erwähnte Anwesenheit der Frauen in Josua 8,35 vor Augen, erscheinen die widersprüchlichen Aussagen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a

jedoch in anderem Licht. Die erste Aussage – „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ – lässt sich auf diesem Hintergrund neu lesen und reflektieren. Der als grundsätzlich möglich dargelegte Einbezug der Frau in die synagogale *Kriat haTora* wird durch eine Reihe biblischer Quellen gestützt, welche Frauen im Kontext von Toralesungen Präsenz attestieren. Mit Nehemia 8 befindet sich darunter auch eine Darstellung, die für die Entwicklung des synagogalen Rituals von Relevanz ist.

Was hat die Rabbinen dazu bewogen, die Aussage „Alle werden zum Quorum der sieben gezählt, selbst eine Frau [...]“ zu machen und zu überliefern, obwohl sie die Frau nicht in das Ritual integrieren wollten? Ihr Bewusstsein für die Rolle der Frau in Deuteronomium 31,12, Nehemia 8,2–3 und Josua 8,35 dürfte wesentlich dazu beigetragen haben.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt; 12 Bände. Berlin 1929–1936.

The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan (elektronische Daten; hebr.).

Feldman, Louis H. (Hg.): Flavius Josephus, Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary. Leiden/Boston/Köln 2000 (Flavius Josephus: Translation and Commentary, Band 3).

Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner); 4 Bände. Jerusalem 1954.

Jeruschalmi. Der palästinische Talmud. Sukkah. Die Festhütte, übersetzt und interpretiert von Charles Horowitz. Tübingen 1983.

Josephus, Flavius: Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz. Wiesbaden 2002.

Maïmonide, Moïse: Le Livre des Commandements – Séfèr Hamitzsvoth. Traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Geller. Avant-propos de Georges Vadnai; Introduction d'Emmanuel Levinas. Lausanne 1987.

Maimonides: Mishneh Torah. Hilchot Tefilah [II] and Birkat Kohanim. A New Translation with Commentaries, Notes and Diagrams by Eliyahu Touger. New York 1989.

Masseketh Soferim, in: Cohen, Abraham (Hg.): The Minor Tractates of the Talmud, Band 1, London 1971, 211–324.

Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Günter Stemberger. Berlin 2010.

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, sechs Bände. Basel 1968.

Mischne Tora des Rambam. Sefer Hamada mit Übersetzung und Anmerkungen von Eli Israel Bloch. Basel 2012.

Mishnah Berurah, Hebrew-English Edition, 20 Bände, Jerusalem 1980–2002.

Der Pentateuch. Die fünf Bücher Mosche mit worttreuer, deutscher Übersetzung. Nebst dem Raschi-Commentare punktiert, leichtfasslich übersetzt, und mit vielen erklärenden Anmerkungen versehen von Julius Dessauer; 5 Bände. Ofen 1863.

Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes). With an English Translation by Francis Henry Colson. Cambridge (MA)/London 1985.

Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band II 4: Seder Moëd: Taanijot – Megilla. Übersetzt und erklärt von Günter Mayer und Carola Krieg. Stuttgart 2002.

Sefer Hachinuch. Übersetzung ins Deutsche von Gabriel Strenger. Redaktionelle Bearbeitung von Raphael Pifko; 5 Bände. Zürich 2002.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009.

Sifre zu Deuteronomium. Übersetzt und erläutert von Gerhard Kittel. Stuttgart 1922.

Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.

Zürcher Bibel. Zürich 2007.

Sekundärliteratur

Anderson, George W.: Israel: Amphictyony: AM; KAHAL; EDAH, in: Frank, Harry Thomas; Reed, William L. (Hg.): Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May. Nashville (TN) 1970, 135–151.

Baumgarten, Albert I.: The Torah as a Public Document in Judaism, in: Studies in Religion 14, 1985, 17–24.

Berman, Saul J.: Invitation to Communal Sanctification of God, in: Wolfson-Moche, Nancy (Hg.): Toward a Meaningful Bat Mitzvah, Aventura (FL) 2002, 25.

Berman, Saul J.: The Status of Women in Halakhic Judaism, in: Tradition 14:2, 1973, 5–28.

Biale, Rachel: Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today. New York 1995.

Binder, Donald D.: Into the Temple Courts. The Place of the Synagogues in the Second Temple Period. Atlanta (GA) 1999.

Böckler, Annette: Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur. Berlin 2002.

Brooten, Bernadette J.: Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues. Atlanta (GA) 1982.

Claussen, Carsten: Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden. Göttingen 2002.

Den Hertog, Cornelis: Jesus/Josue/Das Buch Josua, in: Karrer, Martin und Kraus, Wolfgang (Hg.) in Zusammenarbeit mit Bons, Eberhard et al.: Septuaginta Deutsch.

Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Stuttgart 2011, 605–656.

De Troyer, Kristin: Reconstructing the Older Hebrew Text of the Book of Joshua: An Analysis of Joshua 10, in: *Textus* 26, 2013, 1–33.

De Troyer, Kristin: Building the Altar and Reading the Law: The Journeys of Joshua 8:30–35, in: dies. und Lange, Armin (Hg.): *Reading the Present in the Qumran Library. The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*. Leiden/Boston 2005, 141–162.

Dietrich, Walter; Arnet, Samuel: *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. Leiden/Boston 2013.

Duncan, Carrie: Inscribing Authority: Female Title Bearers in Jewish Inscriptions, in: *Religions* 3:1, 2012, 37–49.

Elbogen, Ismar: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdruck der 3., verbesserten Auflage Frankfurt/M. 1931 [1913]. Hildesheim 1995.

Ellinson, Getsel: *Woman and the Mitzvot. A Guide to the Rabbinic Sources*. Band 1: *Serving the Creator*. Jerusalem 1986.

Encyclopaedia Judaica. Zweite Auflage; 22 Bände. Detroit (MI) 2007.

Fabry, Heinz-Josef; Ringgren, Helmer (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band 6, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.

Fishbane, Michael: *Haftarot. The JPS Torah Commentary*. Philadelphia (PA) 2002.

Fishbane, Michael: *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford 1985.

Frimer, Aryeh A.; Frimer, Dov I.: Women, *Keri'at ha-Torah*, and *Aliyyot*, in: *Tradition* 46:4, 2013, 67–238.

Frimer, Aryeh A.; Frimer, Dov I.: Partnership Minyanim, in: *Text and Texture Blog*, 23. Mai 2010, <http://text.rcarabbis.org/partnership-minyanim-by-aryeh-a-frimer-and-dov-i->

frimer; PDF-Version: http://bermanshul.org/frimer/Partnership_Minyanim.pdf (31. Januar 2014; 15 Seiten).

Frimer, Aryeh A.: Women and Minyan, in: Tradition 23:4, 1988, 54–88.

Gafney, Wilda C.: Daughters of Miriam. Women Prophets in Ancient Israel. Minneapolis (MN) 2008.

Gerstenberger, Erhard S.: Hulda unter den Schriftgelehrten? Tora als Mitte von Prophetie, in: Riedel-Spangenberg, Ilona; Zenger, Erich: „Gott bin ich, kein Mann“: Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gotteslehre. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. Paderborn 2006, 273–280.

Girau Pieck, Gabrielle; Hafner-Al Jabaji, Amira; Lenzin, Rifa'at; Pruschy, Eva; Rudolf, Heidi; Strahm, Doris; Traitler, Reinhild: Rabbinerinnen, Kantorinnen, Imaminnen, Muftis, Pfarrerinnen, Bischöfinnen, Kirchenrätinnen... Leitungsfunktionen von Frauen im Judentum, im Christentum und im Islam. Eine Studie des Interreligiösen Think-Tank. Basel 2011.

Greenspahn, Frederick E.: Standing Again at Sinai?, in: Clines, David J. A.; Richards, Kent Harold; Wright, Jacob L.: Making a Difference. Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi. Sheffield 2012, 139–147.

Hartman, Tova: Feminism Encounters Traditional Judaism. Resistance and Accommodation, Lebanon (NH) 2008.

Hauptman, Judith: Rereading the Rabbis. A Women's Voice. Boulder (CO) 1998.

Henkin, Yehuda Herzl: Qeri'at Ha-Torah by Women: Where We Stand Today, in: The Edah Journal 1:2, 2001, www.yctorah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 7 Seiten).

Hezser, Catherine: Jewish Slavery in Antiquity. New York/Oxford 2005.

Hezser, Catherine: Jewish Literacy in Roman Palestine. Tübingen 2001.

Himmelfarb, Martha: The Torah Between Athens and Jerusalem: Jewish Difference in Antiquity, in: *Ancient Judaism in its Hellenistic Context. Journal for the Study of Judaism Supplement*. Leiden/Boston (MA) 2005, 113–129.

Ilan, Tal: Huldah, the Deuteronomic Prophetess of the Book of Kings, in: *Lectio Difficilior 1/2010*, www.lectio.unibe.ch/10_1/inhalt_d.htm (31. Januar 2014; 16 Seiten).

Ilan, Tal: The Woman as „Other“ in Rabbinic Literature, in: Frey, Jörg; Schwartz, Daniel R.; Gripenrog, Stephanie (Hg.): *Jewish Identity in the Greco-Roman World*. Leiden/Boston 2007, 77–92.

Isaacs, Alick: Kevod Hatzibbur: Towards a Contextualist History of Women's Role in Torah Reading, in: *Nashim 12*, 2006, 261–288.

Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.): *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Band 2. München/Zürich 1976.

Joseph, Norma Baumel: Mehitzah: Halakhic Decisions and Political Consequences, in: Susan Grossman und Rivka Haut (Hg.): *Daughters of the King. Women and the Synagogue*. Philadelphia (PA)/Jerusalem 1992, 117–134.

Kraemer, Ross S.: Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity, in: Baskin, Judith (Hg.): *Jewish Women in Historical Perspective*. Zweite Auflage, Detroit (MI) 1998, 46–72.

Levine, Lee: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven (CT)/London 2000.

Meyers, Carol; Craven, Toni; Kraemer, Ross S. (Hg.): *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*. Boston (MA) 2000.

Millen, Rochelle L.: Birkhat Ha-Gomel: A Study in Cultural Context and Halakhic Practice, in: *Judaism*, 43:3, 1994, 270–278.

Pardes, Ilana: *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*. Cambridge (MA) 1993.

Rhein, Valérie: Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden, in: Picard, Jacques; Gerson, Daniel (Hg.): Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung. Zürich 2014, 159–201.

Rhein, Valérie: Talmud Tora für die Frau: vom „Verbot“ zum „Gebot“?, in: Lectio Difficilior 2/2012, www.lectio.unibe.ch/12_2/inhalt_d.htm (31. Januar 2014; 83 Seiten).

Rhein, Valérie: „Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört“ (bBer 6a). Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans, in: Judaica 4, 2007, 306–343.

Riskin, Shlomo: Torah *Aliyyot* for Women, in: Meorot 7:1, 2008, www.yctorah.org/content/view/436/10 (31. Januar 2014; 19 Seiten).

Rosenberg, Jessica Ann: “A Woman on the Bimah Means Ignorant Men”: Women’s Torah Reading and Modern Orthodox Identity, in: Nashim 21, 2011, 88–96.

Ross, Tamar: Expanding the Palace of Torah. Orthodoxy and Feminism. Lebanon (NH) 2004.

Rost, Leonhard: Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart 1938.

Rost, Leonhard: Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament, in: Festschrift Otto Procksch. Leipzig 1934, 125–148.

Roth, Joel: The Status of Daughters of Kohanim and Levijim for Aliyot, in: Fine, David J. (Hg.): Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards, 1986–1990. New York 2001, 419–434.

Rothstein, Gidon: Women’s Aliyyot in Contemporary Synagogues, in: Tradition 39:2, 2005, 36–58.

Safrai, Chana: Traditional Judaism and the Feminist Challenge, in: Halbertal, Moshe; Hartman, Donniel (Hg.): Judaism and the Challenges of Modern Life. London 2007, 59–73.

Safrai, Hannah: Women and the Ancient Synagogue, in: Grossman, Susan und Haut, Rivka (Hg.): Daughters of the King. Women and the Synagogue. Philadelphia (PA) 1992, 39–49.

Safrai, Shmuel: The Place of Women in First-Century Synagogues, in: Jerusalem Perspective 40, 1993, www.jerusalemerspective.com/2663 (31. Januar 2014).

Schiffman, Lawrence H.: The Early History of Public Reading of the Torah, in: Fine, Steven (Hg.): Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period. New York (NY) 1999, 44–56.

Shapira, Amnon: On Woman's Equal Standing in the Bible – A Sketch: A Feminist Re-Reading of the Hebrew Bible: A Typological View, in: Hebrew Studies 51, 2010, 7–42.

Shapiro, Mendel: Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis, in: The Edah Journal 1:2, 2001, www.yctorah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 52 Seiten).

Shochetman, Eliav: Aliyyot for Women, in: Trachtman, Chaim (Hg.): Women and Men in Communal Prayer. Halakhic Perspectives. Jersey City (NJ) 2010, 291–358.

Sigal, Phillip: Responsum on the Status of Women: With Special Attention to the Questions of Shaliah Tzibbur, Edut and Gittin, in: Fine, David J. (Hg.): Responsa 1980–1990 of the Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement. New York 2005, 269–296.

Sperber, Daniel: Congregational Dignity and Human Dignity: Women and Public Torah Reading, in: The Edah Journal 3:2, 2002, www.yctorah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 14 Seiten).

Spigel, Chad S.: Reconsidering the Question of Separate Seating in Ancient Synagogues, in: Journal of Jewish Studies 63:1, 2012, 62–83.

Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München 2011.

Stemberger, Günter: Öffentlichkeit der Tora im Judentum – Anspruch und Wirklichkeit, in: ders.: Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum. Tübingen 2010, 27–37.

Susskind Goldberg, Monique: Aliyot for Women, in: To Learn and To Teach 2. Study Booklets Regarding Women in Jewish Law; hg. von The Center for Women in Jewish Law. Jerusalem 2004, www.responsafortoday.com/images/Lil2-e.pdf (31. Januar 2014; 30 Seiten).

Tabory, Joseph: Prayers and Berakhot, in: Safrai, Shmuel et al. (Hg.): The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum; Liturgy, Poetry, Mysticism; Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature. Assen 2006, 281–326.

Tigay, Jeffrey H.: Deuteronomy. The JPS Torah Commentary. Philadelphia (PA)/Jerusalem 1996.

Wacholder, Ben Zion: Prolegomenon, in: Mann, Jacob: The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. Band I: A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as Well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies. New York 1971, IX–L.

Weiss, Avraham: Women at Prayer. A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups. Hoboken (NJ) 2001.

Wolowelsky, Joel B.: On Kohanim and Uncommon Aliyyot, in: Tradition 39:2, 2005, 59–65.

Zohar, Noam J.: Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in Mishnah, in: Basser, Herbert W. und Fishbane, Simcha (Hg.): Approaches to Ancient Judaism. Historical, Literary, and Religious Studies. Atlanta (GA) 1993, 33–54.

Zeitungsartikel

Dysch, Marcus: Chief warns against women leading prayers, in: The Jewish Chronicle, 27. Dezember 2013, 2.

Websites

Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA): www.jofa.org.

New Voices (Magazin und Website des nordamerikanischen „Jewish Student Press Service“): www.newvoices.org.

Responsa for Today, Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem/New York:
www.responsafortoday.com/index.html.

Shira Hadasha: www.shirahadasha.org.il.

Yeshivat Chovevei Torah Rabbinical School (YCT): www.yctorah.org (> Learning > Meorot – A Forum of Modern Orthodox Discourse [Nachfolge und Archiv Edah Journal]).

¹ tMegilla 3,11; bMegilla 23a; Übersetzung: vr; je nach Manuskript variiert die Reihenfolge Frau–Minderjähriger; in der Regel wird in der Tosefta zuerst die Frau und in der Gemara zuerst der Minderjährige aufgeführt. Im Talmud gehen dieser *Baraita* die einleitenden Worte „Die Rabbinen lehrten:“ voraus.

Wo nicht anders angegeben, werden für Zitate aus Tosefta, Mischna und Gemara folgende Ausgaben und Übersetzungen verwendet: The Bar Ilan Responsa Project, Global Jewish Database. Bar Ilan University, Ramat Gan (elektronische Daten; hebr.); Rabbinische Texte. Erste Reihe: Die Tosefta. Band II 4: Seder Moëd. Taanijot – Megilla. Übersetzt und erklärt von Günter Mayer und Carola Krieg. Stuttgart 2002; Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Basel 1968; Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt durch Lazarus Goldschmidt. Berlin 1929–1936; Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Herausgegeben von Martin Hengel, Peter Schäfer, Hans-Jürgen Becker, Frowald Gil Hüttenmeister. Tübingen 1975f.; veraltete Ausdrücke und Orthografie aus Übersetzungen wurden angepasst, hebräische Begriffe in eckigen Klammern in Zitaten stammen von der Autorin.

² Zu den Ausnahmen gehört *ברכת הגומל*, ein Segensspruch, den die Frau unter anderem nach der Geburt eines Kindes spricht und der die Anwesenheit eines Minjans voraussetzt (Millen 1994, 271f.). Die öffentliche Lesung aus dem Buch Esther anlässlich des Purim-Festes durch eine Frau gilt als umstritten (vgl. Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“).

Den Charakter der Öffentlichkeit erhalten Rituale wie das gemeinschaftliche Gebet und die Toralesung als Teil davon durch die Anwesenheit eines Minjans. Der hebräische Begriff „Minjan“ (מנין) steht traditionell für das für einen gemeinschaftlichen Gemeindegottesdienst benötigte Quorum zehn erwachsener Männer (vgl. Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“), dient aber auch als Bezeichnung für eine Betgemeinschaft.

³ tMegilla 3,11; Übersetzung: vr.

⁴ bMegilla 23a; Übersetzung: vr.

⁵ Die rabbinische Literatur befasst sich sowohl mit möglichen Gründen für den Ausschluss als auch mit der Option, Frauen in die Toralesung einzubeziehen; die Widersprüchlichkeit der beiden Aussagen hingegen wird nicht kommentiert.

⁶ Deuteronomium 31,12; vgl. auch Deuteronomium 31,9; wo nicht anders angegeben, basieren biblische Zitate auf der Übersetzung von Naftali Herz Tur-Sinai (Harry Torczyner: Die Heilige Schrift; 4 Bände. Jerusalem 1954); hebräische Begriffe in eckigen Klammern in Zitaten stammen von der Autorin.

⁷ Tigay 1996, 5, 291 und 168; während die Tora die zu lesenden Texte nicht erläutert, definiert die Mischna die aus dem Deuteronomium stammenden Textstellen in mSota 7,8 (vgl. Abschnitt „Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur“).

⁸ Vgl. z.B. mMegilla 1,3 oder bKidduschin 34a; in mSota hingegen sprechen die Rabbinen nicht von *הקדה*, sondern von *פרשת המלך* (mSota 7,2 und 7,8; vgl. auch Simon Schlesingers Kommentar zu mSota 7,8 [Mischnajot 1968, Band 3, 335] sowie Tigay 1996, 292).

⁹ גרך; vgl. dazu Fussnote 64.

¹⁰ Nehemia 8,2–3; Josua 8,35; die Reihenfolge der hier aufgeführten biblischen Stellen folgt der für das Thema inhaltlichen Relevanz.

¹¹ Im Kontext von *Talmud Tora* (Studium der Tora und der rabbinischen Literatur) hingegen stützen sich die Rabbinen auf die in Deuteronomium 31,12 überlieferte Anwesenheit der Frauen (vgl. dazu Fussnote 15).

¹² Die Rabbinen ordnen in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a weder die erste noch die zweite Aussage namentlich bestimmten Rabbinen zu; in bMegilla 23a wird die erste Aussage den Tannaiten zugeordnet (ת"ר) und die zweite den Weisen (חכמים).

¹³ Vgl. unter anderem Mendel Shapiros Darstellung aus dem Jahr 2001 (Qeri'at ha-Torah by Women: A Halakhic Analysis, in: The Edah Journal 1:2, 2001, www.yctorah.org/content/view/331/78 [31. Januar 2014; 52 Seiten]) sowie die seither erschienenen Beiträge von Aryeh A. Frimer und Dov I. Frimer, Yehuda Henkin, Shlomo Riskin, Jessica Ann Rosenberg, Eliav Shochetman, Daniel Sperber oder Monique Susskind Goldberg (vgl. Literaturverzeichnis). Im Gegensatz zu anderen für Frauen relevanten Themen wie etwa *Talmud Tora*, Zugang zum Rabbinat, *Kiddusch* oder *Tefillin* wird dieser Diskurs mehrheitlich von Männern bzw. Rabbinern geführt.

¹⁴ Zur Bedeutung von *Kewod haZibbur* in bMegilla 23a vgl. z.B. Isaacs 2006; Shapiro 2001, 22f.

¹⁵ bKidduschin 29b; Sifre zu Deuteronomium 11,19; bei der Definition von *Talmud Tora* stützen sich u.a. der Talmud, das Sefer Hamizwot und das Sefer Hachinuch auch

auf Deuteronomium 31,12 (jSota 3,4/7 19a und bChagiga 3a; Sefer Hamizwot, Gebot P 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419); vgl. dazu auch Rhein 2012, 7f.

¹⁶ Als „modern-orthodoxes Judentum“ wird im Folgenden eine Strömung innerhalb des orthodoxen Judentums bezeichnet, die das Bekenntnis zur Halacha mit Werten des 20. und 21. Jahrhunderts wie Demokratie, Feminismus oder jüdischem Pluralismus verbindet; vgl. dazu u.a. Saul J. Berman: The Ideology of Modern Orthodoxy, in: Sh'ma 31/579, Februar 2001, 6–7; Joseph C. Kaplan: Modern with a Capital „M“, in: The Edah Journal 2:1, 2002, www.yctolah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 3 Seiten); vgl. auch Emanuel Rackman: Developments in Modern Orthodoxy, in: Encyclopaedia Judaica 2007, Band 15, 497–499; Samuel C. Heilman: American Orthodoxy: Where Are We, Who Are We, and Where Are We Going?, in: The Edah Journal 5:1, 2005, www.yctolah.org/content/view/331/78 (31. Januar 2014; 8 Seiten).

¹⁷ Websites der Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA) und des Partnership-Minjan Shira Hadasha: www.jofa.org/Resources/Partnership_Minyanim; www.shirahadasha.org.il/english/index.php?page=21 (11. März 2014); Gesprächen mit orthodoxen Jüdinnen und Juden vorwiegend aus Grossbritannien, den USA und Israel entnimmt die Autorin, dass diese Praxis darüber hinaus auch in sich nicht explizit als Partnership-Minjan definierenden Gruppen innerhalb orthodoxer Gemeinden verbreitet ist und in unregelmässig abgehaltenen Gottesdiensten praktiziert wird, sowie dass nicht alle Partnership-Minjanim auf der JOFA-Website präsent sind; vgl. z.B. <http://newvoices.org/2013/02/04/a-mechitza-runs-through-it-egalitarian-orthodox-prayer>; <http://borehamwoodpartnershipminyan.weebly.com> (11. März 2014).

¹⁸ Vgl. z.B. Henkin 2001, 6f.; Shapiro 2001, 34f.; Riskin 2008, 15; vgl. Abschnitt „Die Frau in der Toralesung des modern-orthodoxen Judentums“.

¹⁹ Elbogen 1995, 155; vgl. auch Böckler 2002, 120; Wacholder 1971, XIII.

²⁰ Vgl. dazu Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“; das Traktat Megilla ist nach dem am *Purim*-Fest zu lesenden Esther-Buch benannt (מגילת אסתר): Schriftrolle; Esther-Buch [auch: מגילת אסתר]. Es stellt sich die Frage, weshalb die Toralesung im Traktat Megilla geregelt wird bzw. weshalb einem jährlich wiederkehrenden Ritual namentlich ein Traktat gewidmet ist, nicht aber der regelmässigen *Kriat haTora*.

²¹ Fishbane 2002, XX; Encyclopaedia Judaica 2007, Band 20, 46.

²² Levine 2000, 138; Böckler 2002, 119.

²³ Levine 2000, 139; vgl. auch Stemberger 2010, 30.

²⁴ Vgl. z.B. De Somniis 2,127; Antiquitates Judaicae 4,209–211; unter anderem Michael Fishbane hält regelmässige Toralesungen bereits ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. für möglich (Fishbane 2002, XXI).

²⁵ Levine 2000, 139; Elbogen 1931, 159; Hezser 2001, 252f.

²⁶ Stemberger 2011, 266; Wacholder 1971, XXII. Die Mischna legt fest, dass die Tora fortlaufend, ohne das Überspringen von Abschnitten, vorgelesen werden soll (mMegilla 4,4); wo der Dreijahreszyklus praktiziert wurde, erstreckte sich ein vollständiger Lesedurchgang deshalb über mehrere Jahre (sehr wahrscheinlich ist, dass es regional unterschiedlich lange Zyklen gab [Levine 2000, 506; Stemberger 2011, 266; Wacholder 1971, XXVII]). Demgegenüber orientiert sich der im liberalen Judentum des 21. Jahrhunderts gebräuchliche Dreijahreszyklus an den 54 Wochenabschnitten des Einjahreszyklus'; diese werden je in drei Teile gegliedert, sodass sich die Lesung eines Wochenabschnitts auf drei Jahre verteilt (Böckler 2002, 122f.).

²⁷ Wacholder 1971, XXIIIf.; vgl. auch Levine 2000, 509f.

²⁸ Wacholder 1971, XLIf.; vgl. auch Hilchot Tefilla 13,1.

²⁹ Weder die tannaitische noch die amoräische rabbinische Literatur verwendet den Begriff על ייה לתורה; vielmehr wird definiert, wie viel Personen aus der Tora lesen (vgl. z.B. mMegilla 4,2). Der im Judentum der Gegenwart gängige Begriff על ייה impliziert das seit der Antike gebräuchliche Hinaufsteigen (לעלות) zur erhöhten Bima, wo die Toralesung erfolgt (vgl. unten; vgl. auch Nehemia 8,4). Den Begriffen עולין (vgl. tMegilla 3,11 und bMegilla 23a) und על ייה liegt dieselbe Wortwurzel עלה zugrunde.

³⁰ U.a. tMegilla, 3,11f.; mMegila 4,1f. (vgl. Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“); Böckler 2002, 124f.; Elbogen 1995, 170f.; zur davon abweichenden Praxis in tannaitischer und amoräischer Zeit vgl. Fussnote 178.

³¹ tMegilla 3,11; bMegilla 31b.

³² mMegilla 4,1; zur Rolle der Frau in Toralesungen mit weniger als sieben *Alijot* vgl. Shapiro 2001, 13 und 19, sowie Ellinson 1986, 116.

³³ mMegilla 3,4–6.

³⁴ tMegilla 3,11; mMegilla 4,2.

³⁵ Sowohl biblische als auch rabbinische Quellen weisen auf die Verwendung eines Podests oder einer erhöhten Plattform für Toralesungen hin. Esra etwa „stand auf einem Holzgestell [מגדל-עץ], das man hierfür errichtet hatte“ (Nehemia 8,4), und die Mischna beschreibt beim Regeln des *Hakhel*-Rituals, dass für den lesenden König eine „Bühne aus Holz“ (בימה של עץ) angefertigt wurde (mSota 7,8; vgl. auch Levine 2000, 86f. und 319f.).

³⁶ bSukka 51b–52a; vgl. u.a. auch bBerachot 24a; mKidduschin 4,12.

³⁷ Die Abtrennung der beiden Räume erfolgt entweder durch eine *Mechiza* (מחיצה); Trennvorrichtung) oder durch die Errichtung einer Frauenempore.

³⁸ Safrai 1992, 41; Safrai 1993 (basierend auf seinen 1963 in der Zeitschrift *Tarbiz* [hebr.] publizierten Forschungsergebnissen); Levine 2000, 472f.; die rabbinische

Literatur spricht im Zusammenhang mit dem Synagogenbesuch der Frau weder von einer *Mechiza* noch von einer Empore (Levine 2000, 475f.; Joseph 1992, 118; zur Bedeutung von **בַּעֲלֵי יָיִן** und **בְּאֵרֵי יָיִן** in jSukka 5,1 55b vgl. Spigel 2012, 71f., Brooten 1982, 132f., sowie die deutsche Übersetzung von Charles Horowitz [Horowitz 1983, 86f.]); hingegen beschreibt die Mischna im Traktat Negaim, dass beim Synagogenbesuch eines Aussätzigen eine **מַחֲצִיטָה** einzurichten sei (mNegaim 13,12). Erste Hinweise auf eine geschlechterbedingte Trennvorrichtung in einer Synagoge finden sich gemäss Lee I. Levine in einem aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammenden Textdokument (Levine 2000, 477). Gestützt auf Darstellungen Philons (*De vita contemplativa* 69) und des Neuen Testaments (Apostelgeschichte 16,13; hier wird nur von Frauen und nicht von Männern und Frauen berichtet, die sich zum Gebet treffen) sowie Bezug nehmend auf regional unterschiedliche Bräuche vertritt Chad S. Spigel die Meinung, dass in manchen Synagogen Frauen und Männer bereits in der Antike voneinander getrennt sassen (Spigel 2012, 67f. und 82f.).

³⁹ Insbesondere eine Empore, aber auch andere Formen von Raumtrennungen erschweren den Zugang zum Ort des gottesdienstlichen Geschehens.

⁴⁰ Vgl. z.B. tMegilla 3,11; bAwoda Zara 38a–b; bSota 22a; Lukas 13,10–11; Apostelgeschichte 16,13; 17,1–4; 18,26; Levine 2000, 472f.; Safrai 1992, 39f.; vgl. auch *Antiquitates Judaicae* 14,260.

⁴¹ Soferim 14,14 40b; das Traktat überliefert auch vom Talmud abweichende Bräuche (Stemberger 2011, 251). So verpflichtet Soferim beispielsweise Frauen zum **יְשֻׁרָאֵל** **וְשִׁמְעָה**-Gebet, während die Mischna sie davon befreit (Soferim 18,4 42b; mBerachot 3,3).

⁴² Hezser 2001, 20f. und 465f.

⁴³ Am Schabbatmorgen sowie an Feiertagen wird im Anschluss an die Toralesung auch ein thematisch zum Wochenabschnitt passendes Stück aus einem der Prophetenbücher vorgelesen; zur Haftara vgl. Fishbane 2002; Levine 2000, 142f.

⁴⁴ Stemberger 2010, 30; Hezser 2001, 456; Martha Himmelfarb weist auch im Zusammenhang mit *Hakhel* auf die Funktion des Zugänglichmachens der Tora für das ganze Volk hin (Himmelfarb 2005, 117). Joseph Tabory beschreibt die Toralesung als Kommunikation Gottes mit der Menschheit (Tabory 2006, 282).

⁴⁵ Diesen Begriff hat Albert I. Baumgarten in seinem 1985 erschienenen Aufsatz „The Torah as public document in Judaism“ geprägt.

⁴⁶ Baumgarten 1985, 17f.; vgl. auch Tigay 1996, 291; Binder 1999, 399; Himmelfarb 2005, 117; von dieser Haltung ist auch das Gebot von *Talmud Tora* geprägt: Nicht nur die Rabbinen sollten sich das Gesetz aneignen, sondern jeder einzelne Mann; zur in der rabbinischen Literatur diskutierten Rolle der Frau gegenüber *Talmud Tora* vgl. Rhein

2012, 7f.; Günter Stemberger geht davon aus, dass die Tora zur Zeit Esras noch nicht „öffentliches Gut des Volkes“ war (Stemberger 2010, 28).

⁴⁷ Greenspahn 2012, 141f.; Böckler 2002, 120; Binder 1999, 399 und 404; Elbogen 1995, 157 und 194. Auch Lawrence H. Schiffman sieht in der Nehemia-Lesung eine Grundlage für die synagogale Toralesung, weist aber darauf hin, dass es sich um ganz unterschiedliche Formen von Lesungen handle und historisch keine Verbindung zwischen den beiden Ritualen bestünde (Schiffman 1999, 44f.). Tabory hält die Lesung Esras für das älteste überlieferte öffentliche liturgische Ritual aus der Zeit des Zweiten Tempels (Tabory 2006, 288). Die rabbinische Literatur bezieht sich verschiedentlich auf die biblischen Lesungen; in bSota 39a beispielsweise wird im Zusammenhang mit der Regelung, dass die Anwesenden bei geöffneter Torarolle nicht miteinander sprechen sollen, auf Nehemia 8,3 sowie 8,5 verwiesen (vgl. dazu auch den Abschnitt „Die *Kriat haTora* in der rabbinischen Literatur“).

⁴⁸ Claussen 2002, 213; zur synagogalen Toralesung als Erinnerung an die Offenbarung am Sinai, auf die hier nicht eingegangen wird, vgl. Greenspahn 2012.

⁴⁹ Stemberger 2010, 28.

⁵⁰ Himmelfarb legt dar, dass in der Antike die Tora als ein von allen Jüdinnen und Juden anerkannter Text per se eine verbindende Rolle eingenommen habe (Himmelfarb 2005, 119).

⁵¹ Eine in Exodus 24,7 überlieferte Lesung erfolgt nicht aus der Tora, sondern aus der „Schrift des Bundes“ (ספר הברית). Dieser Begriff wird auch in 2 Könige 23,2 verwendet, steht dort jedoch im Kontext der in 2 Könige 22,8 und 11 als ספר התורה bezeichneten Schrift (vgl. Abschnitt „Das Volk: עַם und קהל“).

⁵² Deuteronomium 17,18 (Zürcher Bibel 2007); es handelt sich um eine Abschrift von Texten aus dem Deuteronomium (Tigay 1996, 168; vgl. auch 5 und 291).

⁵³ Deuteronomium 17,19; unter anderem aus Deuteronomium 17,18–19 wird das für Männer verpflichtende Gebot, eine eigene Torarolle zu schreiben oder schreiben zu lassen, abgeleitet (vgl. auch Deuteronomium 31,19; Sefer Hamizwot, Gebot P 11; Sefer Hachinuch, Gebot 613; vgl. auch Stemberger 2010, 27).

⁵⁴ Deuteronomium 17,20.

⁵⁵ Exodus 23,17; 34,23; Deuteronomium 16,16.

⁵⁶ mChagiga 1,1f.

⁵⁷ Deuteronomium 31,10–13; zur Toralesung im Kontext des Laubhüttenfestes und des siebenjährigen Schabbatjahrs vgl. Johannes Taschner: Die Mosereden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung. Tübingen 2008, 293–315.

⁵⁸ Tigay 1996, 5, 168, 291f.; mSota 7,8; Tigay weist darauf hin, dass das ganze Deuteronomium in drei bis vier Stunden laut vorgelesen werden könne und es deshalb

denkbar sei, dass die biblische *Hakhel*-Lesung nicht nur die in mSota 7,8 aufgelisteten Texte, sondern das ganze Buch umfasste (Tigay 1996, 292).

⁵⁹ Sefer Hamizwot, Gebot P 16; Sefer Hachinuch, Gebot 612; Maimonides spricht im Sefer Hamizwot von הקהל, im Sefer Hachinuch wird der Begriff מצות הקהל verwendet.

⁶⁰ mKidduschin 1,7 entbindet die Frau grundsätzlich von zeitgebundenen Geboten, nicht aber von den Vorschriften der übrigen drei gesetzlichen Kategorien, in welche die Rabbinen die Gesetze einteilen (zeitgebundene und nicht zeitgebundene Verbote sowie nicht zeitgebundene Gebote). Von dieser Regel gibt es zahlreiche Ausnahmen (Rhein 2014, 165; Ilan 2007, 81f.; Ross 2004, 15f.; Berman 1973, 12f.), wozu auch das an eine Zeit gebundene *Hakhel*-Gebot gehört. Zur Nichtverpflichtung der Frau zu zeitgebundenen Geboten und deren Konsequenzen vgl. Rhein 2014, 163f.

⁶¹ bKidduschin 34a; vgl. dazu auch den Abschnitt „Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur“.

⁶² bKidduschin 34a.

⁶³ Sefer Hachinuch, Gebot 612; die deutsche Übersetzung stammt aus der von Gabriel Strenger aus dem Hebräischen übersetzten Ausgabe (Zürich 2002).

⁶⁴ Zum in dieser Aufzählung ebenfalls figurierenden, im vorliegenden Artikel nicht näher betrachteten Fremden – die Septuaginta Deutsch übersetzt mit „Hinzugekommenen“ (vgl. dazu Fussnote 84) – vgl. Christoph Bultmann: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung. Göttingen 1992, insbes. 136f.; Herrmann Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Wiesbaden 2008, insbes. Kapitel VIII, 12.–24. (162f.); Christine Hayes: The „Other“ in Rabbinic Literature, in: The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature. Cambridge/New York 2007, 243–269.

⁶⁵ Neben עם werden für „Volk“ in der Tora unter anderem auch die Begriffe ישראל כל-עדת, כל-קהל ישראל, בני-ישראל oder, wie etwa in Deuteronomium 31,11, כל-ישראל verwendet; in Nehemia 13,1 beispielsweise – darin wird von einer Lesung aus dem Buch Moses’ (ספר משה) berichtet – wird sowohl עם als auch בני-ישראל verwendet, zudem auch קהל in der Wortverbindung

קהל האלוהים; vgl. auch den Abschnitt „Das Volk: עם und קהל“ unten.

⁶⁶ Sefer Hamizwot, Gebot P 155; Sefer Hachinuch, Gebot 31; vgl. u.a. auch bBerachot 20b; zu Frau und Kiddusch vgl. Rahel Berkovits: Women’s Obligation in *Kiddush* of Shabbat, in: TaShma: The Halakhic Source Guide Series, JOFA. New York (NY) 2008. Auch die *Hawdala* (Segensspruch unter anderem über Wein unmittelbar nach Schabbat und Feiertagen) wird häufig aus Exodus 20,8 abgeleitet; die Verpflichtung der Frau zu diesem Ritual ist in der rabbinischen Literatur umstritten; zu Frau und *Hawdala* vgl. Ari

Z. Zivotofsky: Wine from Havdalah, Women and Beards, in: Hakirah 10, 2010, 175–187.

⁶⁷ „Im ersten Monat, am vierzehnten Tag des Monats, am Abend, sollt ihr ungesäuertes Brot essen [...]“; vgl. Sefer Hamizwot, Gebot P 158; Sefer Hachinuch, Gebot 10; zum Gebot des *Mazza*-Essens während des siebentägigen *Pessach*festes vgl. die oben zitierte Gemara aus bKidduschin 34a sowie den Abschnitt „Das *Hakhel*-Gebot in der rabbinischen Literatur“ unten.

⁶⁸ Exodus 12,3.

⁶⁹ Vgl. z.B. Raschi zu Deuteronomium 25,5 sowie die sich auf denselben Vers beziehenden Regelungen in mJewamot 2,5 und bJewamot 22b (Rhein 2012, 56, Fussnote 28). Der in der rabbinischen Literatur gebräuchliche Begriff für Kind bzw. Minderjährige ist קטן.

⁷⁰ Tigay 1996, 292.

⁷¹ Vgl. u.a. auch Numeri 27,12–23; Deuteronomium 1,38; 31,2–3.

⁷² Nehemia 8,2; in Nehemia 8,1 wird die Formulierung כל-העם כאיש אחד verwendet, „alles Volk wie ein Mann“. Es handelt sich dabei um eine im Tanach wenig gebräuchliche Redewendung.

⁷³ ספר תורת האלוהים.

⁷⁴ Nehemia 8,17; vgl. auch Nehemia 13,1–3.

⁷⁵ Fishbane 1985, 112f.; Fishbane vertritt die Meinung, dass die Lesung in Nehemia 8 die Fortsetzung einer bereits im Exil gepflegten Tradition darstelle (Fishbane 2002, XX; Fishbane 1985, 112f.).

⁷⁶ Fishbane 2002, XX; Fishbane 1985, 112f.; Stemberger 2010, 28; Schiffman 1999, 44f.; vgl. auch Greenspahn 2012, 144f., sowie den Abschnitt „Die synagogale Toralesung“.

⁷⁷ Shapira 2010, 24; Amnon Shapiras feministische Lesung biblischer Texte, die von öffentlichen Zeremonien anlässlich des Schliessens oder Erneuerns des Bundes zwischen Gott und Mensch berichten, zeigt auf, dass Frauen in solchen Situationen auffallend häufig explizit als Anwesende aufgeführt werden. Die Reihenfolge der Aufzählung – zuerst der Mann und danach die Frau – ist Ausdruck einer sozialen Hierarchie, die sich auch in der rabbinischen Literatur manifestiert (vgl. dazu Abschnitt „Lesen und zuhören“).

⁷⁸ Vgl. Abschnitt „Das Volk: עם und קהל“.

⁷⁹ Damit heben sie sich auch von Formulierungen wie in Deuteronomium 29,9–12 („[...] alle Männer Israels, eure Kinder, eure Frauen [...]“) ab, die sich an eine männliche Zuhörer- bzw. Leserschaft zu wenden scheinen; vgl. auch den Wortlaut in Josua 8,35; Shapira 2010, 19.

⁸⁰ Vgl. z.B. Athalya Brenner (Hg.): *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield 1994; Judith Plaskow: *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*. Luzern 1992; Luise Schottroff, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker (Hg.): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt 1995; Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München/Mainz 1988.

⁸¹ Pardes 1993, 3f.; vgl. auch Shapira 2010, 7.

⁸² Josua 8,32.

⁸³ Dasselbe gilt zum Beispiel für den Wortlaut in Nehemia 19,29 in der Erzählung der Vertragsschließung: „Und das übrige Volk [...], ihre Frauen, Söhne und Töchter [...].“

⁸⁴ „[...] *nachdem man* das ganze Volk – die Männer, die Frauen, die Nachkommen und den Hinzugekommenen, der in deinen *Städten* ist – *zusammengerufen hat*, damit sie hören und lernen, den Herrn, ihren Gott, *zu fürchten*, und sie sollen *zuhören*, um alle Worte dieses Gesetzes zu tun“ (Deuteronomium 31,12^{LXX}; deutsche Übersetzung aus: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009).

⁸⁵ „Und Esdras, der Priester, brachte das Gesetz vor die Volksversammlung vom Manne bis zur Frau, und (zwar) zu jedem, der es zu hören verstand, am ersten Tage des siebten Monats, und er las daraus vor von *der Stunde des Sonnenaufgangs* an bis zum Mittag vor den Männern und Frauen, und *sie verstanden es*, und die Ohren des ganzen Volkes waren auf das Gesetzbuch (gerichtet)“ (2 Esra 18,2–3^{LXX}).

⁸⁶ Josua 9,2f^{LXX} (Josua 8,30–35^{MT} entspricht 9,2a–f^{LXX}; vgl. dazu Den Hertog 2011, 605f.). Für eine den masoretischen Text und die Septuaginta (sowie 4Q Josua^a) vergleichende Betrachtung von Josua 8,30–35 vgl. De Troyer 2005. Unter Forschenden ist umstritten, ob die Textversion der Masoreten oder jene der Septuaginta älter ist; für einen Überblick zur Forschungsliteratur seit den späten siebziger Jahren des 20.

Jahrhunderts zur Datierung des Buches Josua vgl. De Troyer 2013, 2–10; Kristin De Troyer hält Josua^{LXX} für älter (De Troyer 2013, 26f.; vgl. auch De Troyer 2005, 158f.).

⁸⁷ Josua 9,2e^{LXX}.

⁸⁸ Im Chronikbuch lautet der Begriff für das gefundene Buch ספר תורת-יהוה (2 Chronik 34,14; vgl. Abschnitt „Das Volk: עַם und קָהָל“); für eine vergleichende Lesung der Hulda-Erzählung in 2 Könige und 2 Chronik vgl. Gafney 2008, 94–103.

⁸⁹ Die von Hulda prophezeite Strafe für das Ignorieren der Tora und den Götzendienst des Volkes tritt ein (2 Könige 23,26–27), hingegen wird der König, anders als von Hulda prophezeit, aufgrund seiner Reue nicht durch einen frühen Tod davon verschont; er stirbt erst danach in einer Schlacht (2 Könige 23,29).

⁹⁰ Ilan 2010, 1.

⁹¹ In 2 Könige 23,2 sind unter anderem auch die Propheten als Zuhörer aufgelistet; Wilda C. Gafney geht davon aus, dass sich die Prophetin Hulda unter ihnen befunden hat (Gafney 2008, 102f.).

⁹² Ilan 2010, 2f.; Gerstenberger 2006, 273f.

⁹³ Huldas Geschlecht wird in der biblischen Erzählung nicht kommentiert. Claudia V. Camp schliesst daraus, dass die Rolle der biblischen Prophetie für Frauen ebenso zugänglich gewesen sei wie für Männer (Meyers et al. 2000, 96). Die Selbstverständlichkeit, mit der sich Joschijas Leute an Hulda wenden, ist angesichts der Marginalität der Frauen in biblischen Schriften tatsächlich ungewöhnlich. Ob sich daraus jedoch eine Gleichstellung in der biblischen Prophetie lesen lässt, ist fraglich. Dagegen spricht unter anderem, dass, wie Tal Ilan darlegt, von den vier im Tanach namentlich erwähnten Prophetinnen nur Huldas Prophezeiung überliefert wird (Ilan 2010, 2).

⁹⁴ Dasselbe gilt für כל-ישראל – „ganz Israel“ – in Josua 8,33; im Gegensatz zu Josua 8,35 werden Frauen in Nehemia 8,17 und Josua 8,33 nicht erwähnt. Leonhard Rost versteht כל-הקהל bzw. קהל in Nehemia 8,17 gleich wie in 8,2 und damit in der ausdrücklich Männer und Frauen umfassenden Bedeutung (Rost 1938, 24).

⁹⁵ Im Sinne einer Übersicht enthält die folgende Tabelle auch die unterschiedlichen Begriffe für die Schrift, aus welcher jeweils gelesen wird. Sie werden hier jedoch nicht näher erläutert; zum Torabegriff vgl. Encyclopaedia Judaica 2007, Band 20, 39; grün hinterlegt sind jene Stellen, in welchen die zuhörenden Männer und Frauen gleichgestellt aufgeführt werden, blau hinterlegt ist Josua 8,35, wo Frauen erwähnt werden. Hingegen wird die Frauen weder ausdrücklich einbeziehende noch ausgrenzende Lesung in Nehemia 13,1–3 nicht aufgenommen; zum die Fremden ausgrenzenden Charakter von Nehemia 13,1–3 vgl. Joseph Blenkinsopp: Judaism: The First Phase. The Place of Ezra and Nehemia in the Origins of Judaism. Grand Rapids (MI) 2009, insbes. 136f.

⁹⁶ Jenni/Westermann 1976, 615 und 609; vgl. auch Fabry/Ringgren 1989, 191f., 1205f. und 1218.

⁹⁷ Jenni/Westermann 1976, 302; vgl. auch Anderson 1970, 150; demgegenüber versteht Leonhard Rost $\square\aleph$ vorwiegend als eine aus Männern bestehende Gruppe von „[...] Vollbürgern[n] mit dem Recht zur Dienstleistung im Heerbann, zur Teilnahme an der Rechtssprechung und zur Ausübung des Kultes“ (Rost 1934, 147; Rost 1938, 13); eine Ausdehnung des Begriffs auf die Frau wertet Rost als Ausnahme (neben Richter 16,30 [vgl. 16,27] und Jeremia 44,20 führt er auch Nehemia 8,1f., nicht hingegen Deuteronomium 31,12 als Ausnahmen auf), weist jedoch auch auf eine „implicite öfter“

die Frauen miteinschliessende Verwendung des Begriffs hin (Rost 1934, 144f.). Heinz-Josef Fabry und Edward Lipiński weisen auf die teilweise synonyme Bedeutung von קהל und עם hin (Fabry/Ringgren 1989, 1207 und 191).

⁹⁸ Jenni/Westermann 1976, 301; vgl. auch Fabry/Ringgren 1989, 1210.

⁹⁹ Diese Zahl bezieht sich auf die im Singular verwendete Form; im Plural erscheint der Begriff in Deuteronomium 25 Mal; Jenni/Westermann 1976, 293.

¹⁰⁰ Zum Beispiel Deuteronomium 2,4 oder 3,28.

¹⁰¹ Nach welchen Kriterien und wie häufig die einzelnen Zuordnungen durch die Rabbinen erfolgten, kann hier nicht analysiert werden und bedarf weiterer Forschung.

¹⁰² Vgl. Abschnitt „Biblische Darstellungen von Lesungen aus der Tora: a) Deuteronomium 31“; interessant ist in diesem Zusammenhang eine Äusserung des rabbinischen Gelehrten Chaim ben Isaak (Or Zarua; 13. Jahrhundert): In einem Responsum zum dem Vater obliegenden Gebot der Beschneidung seines Sohnes erklärt er, dass der ganze Pentateuch in männlicher Sprache abgefasst sei und der Vers Genesis 21,4, der den Rabbinen in bKidduschin 29a zum Entbinden der Frau von diesem Gebot dient („und Abraham beschnitt seinen Sohn Jizchak, als er acht Tage alt war, wie ihm Gott geboten“), die Frau dem Mann gleichstelle (Responsen Maharach Or Zarua, Abschnitt 11 [Bar Ilan Responsa Project]); Michel Monheit danke ich herzlich für den Hinweis auf diese Quelle.

¹⁰³ Die Zahlen beziehen sich auf die als Substantiv im Singular benützten Begriffe und nicht auf die häufigere Verwendung der Wortwurzel; Jenni/Westermann 1976, 611 und 293f.; als Verb findet sich die Wortwurzel קהל im Tanach 39 Mal (Jenni/Westermann 1976, 611), darunter auch in Deuteronomium 31,12 (הקהל).

¹⁰⁴ Nehemia 5,13, 7,66, 8,2, 8,17 und 13,1; in Josua zusätzlich zweimal in der Verbform נפעל (Jenni/Westermann 1976, 611; Josua 18,1 und 22,12).

¹⁰⁵ „Die ganze Volksschar insgesamt: 42’360; ausser ihren Knechten und Mägden; diese waren 7’337. Und Sänger und Sängerinnen hatten sie 245“ (Nehemia 7,66–67).

¹⁰⁶ Dietrich/Arnet 2013, 494f.; Rost 1938, 31f.

¹⁰⁷ In Deuteronomium 31 werden diese Personengruppen nicht ausdrücklich als Zuhörer aufgeführt; ihnen wird aber die Aufgabe des Lesens übertragen, sodass sie auch während der Lesung präsent sein dürften.

¹⁰⁸ Zur (symbolischen) Rolle der Kohanim und Leviim während *Kriat haTora* vgl. Fussnote 114; vgl. auch Safrai 2007, 68.

¹⁰⁹ Beim Regeln des *Hakhel*-Rituals in der Mischna hingegen behalten die Rabbinen die Hierarchie bei, indem sie den König als Leser bestimmen und das Sprechen der Segenssprüche nach der Lesung dem Hohepriester übertragen (mSota 7,8).

¹¹⁰ tBerachot 6,18 (Ed. Lieberman; Bar Ilan Responsa Project); bKidduschin 31a; bBaba Kama 38a; vgl. auch mHorajot 3,7 und David Hoffmanns Kommentar dazu (Mischnajot 1968, Band 4, 375); Perusch haMischna leRambam zu mHorajot 3,7 (Bar Ilan Responsa Project); Safrai 2007, 59 und 68f.; Ilan 2007, 82f.; Ross 2004, 14f.; Zohar 1993, 43f.

¹¹¹ Ross 2004, 103f.; Hauptman 1998, 3f.; Zohar 1993, 34 und 41f.; vgl. auch Rhein 2014, 163f.; Girau Pieck et al. 2011, 34f.; Ilan 2007, 83; Judith Romney Wegner: *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. New York 1988.

¹¹² Nach Einführung der *Mechiza* ist die Frau im synagogalen Raum auch nicht sichtbar.

¹¹³ Parallelen dazu finden sich im Christentum. Das Neue Testament überliefert sowohl Texte, die Mann und Frau gleichstellen (Galater 3,28) oder die Frau als Agierende darstellen (Römer 16,1; 16,7; Kolosser 4,15), als auch solche, die ihr eine passive, dem Mann untergeordnete Rolle zuschreiben (1 Korinther 14,34–35, Epheser 5,21–24; 1 Timotheus 2,8–12); in der Religionspraxis jedoch hat sich Letzteres durchgesetzt (Girau Pieck et al. 2011, 33f.).

¹¹⁴ Zu den Ausnahmen gehört die in mGittin 5,8 überlieferte Regelung, dass für die erste *Alija laTora* ein Kohen (Priester bzw. priesterlicher Nachfahre des biblischen Aarons; vgl. dazu auch Sefer Hamizwot, Gebot P 32; Sefer Hachinuch, Gebot 269) und für die zweite ein Levi (Nachkomme aus dem Stamm Levi) berücksichtigt werden muss. Dies entspricht der in mHorajot 3,8 geregelten Hierarchie der männlichen Personengruppen (vgl. auch bMegilla 21b). Eine weitere Ausnahme befindet sich in bBaba Kama 82a (vgl. Fussnote 116).

¹¹⁵ Erste Regeln sind bereits in mMegilla 3,4–6 enthalten.

¹¹⁶ jMegilla 4,1 75a, 19f.; vgl. auch bBaba Kama 82a, Soferim 10,1–2 39a und Hilchot Tefilla 12,1; in bBaba Kama 82a wird die Zuordnung an Esra mit Verweis auf „eine frühere Bestimmung“ – sie zitieren unter anderem den Vers Exodus 15,22, der in der Mechilta de Rabbi Jischmael mit „Worte der Tora“ ausgelegt wird (vgl. dazu Abschnitt „Wasser, nämlich Worte der Tora“: die Mechilta de Rabbi Jischmael zu Exodus 15,22“) – in Frage gestellt, und in jMegilla 1,1 70b, 21–25 wird Zweifeln – „Wie können Mordochai und Esther eine Verordnung erlassen haben, die Esra erst später erlassen wird?“ – mit dem Vers Esther 9,28 und der darin angeordneten Begehung der Purimtage begegnet; vgl. dazu Riskin 2008, 3f. Donald D. Binder zieht in Betracht, dass die *Hakhel*-Lesung als Modell für die Moses zugeordnete Einrichtung der *Kriat haTora* am Schabbatmorgen sowie an Feiertagen (jMegilla 4,1 75a, 19f.) diene (Binder 1999, 399; vgl. auch Claussen 2002, 213, und Stemberger 2010, 28).

¹¹⁷ Das ist beim Hauptthema des Traktats, der Esther-Lesung, anders: Die Rolle der Frau wird dort ausdrücklich und teilweise kontrovers thematisiert (tMegilla 2,7; bMegilla 4a, jMegilla 2,4 73b, 61–63; vgl. auch bArachin 2b–3a).

¹¹⁸ Diese Handlungen verbindet der Charakter der Gemeinschaft. Nicht das Individuum ist dazu verpflichtet, sondern die Gemeinde (צִיְבוֹר). Damit unterscheiden sie sich von jenen Ritualen, die zwar die Anwesenheit eines Minjans erfordern, deren Pflichterfüllung aber dem Individuum obliegt. Beispiele für Letzteres sind das *Kaddisch*-Gebet der Trauernden oder das nach einer bedrohlichen Situation – wozu unter anderem auch die Geburt zählt – zu sprechende Gebet *Birkat haGomel* (Millen 1994, 271f.; Berman 2002, 25).

¹¹⁹ Das liberale Judentum begann Mitte des 19. Jahrhunderts, Frauen zum Minjan zu zählen, im konservativen Judentum besteht diese Möglichkeit seit 1973 (Rhein 2007, 306f. und 337f.).

¹²⁰ bMegilla 23b; Aryeh A. Frimer weist auf die unter rabbinischen Gelehrten teilweise umstrittene Zuordnung der Toralesung zu den heiligen Handlungen hin (Frimer 1988, 70, Fussnote 4).

¹²¹ Ohne Anwesenheit eines Minjans findet keine *Kriat haTora* statt (vgl. Eduard Baneths Kommentar zu mMegilla 4,3 [Mischnajot 1968, Band 2, 449, Fussnote 21]); zur Toralesung als Verpflichtung der Gemeinde vgl. auch Ellinson 1986, 202; Frimer/Frimer 2013, 78f.; Frimer/Frimer 2010, 3f.

¹²² In einem 1984 verfassten Responsum sagt Phillip Sigal: „[...] we have affirmed the custom of reading the Torah publicly even though no command appears in the Torah other than this one to read it on Sukkot every seventh year“ (Sigal 2005, 273).

¹²³ jMegilla 1,5 70b, 55–62; dort werden unterschiedliche Meinungen überliefert; vgl. auch Frimer/Frimer 2013, 79.

¹²⁴ tMegilla 2,7 (הכל חייבין); hier werden Frauen explizit von der Esther-Lesung entbunden; in mMegilla 2,4 heisst es, alle seien „geeignet“ für die Lesung (הכל כשרין); die Frauen werden hier nicht entbunden; vgl. auch Quellen in nächster Fussnote.

¹²⁵ bMegilla 4a (נשים חייבות); bArachin 2b–3a (הכל חייבין). Das Lesen des Esther-Buchs obliegt jedem Individuum. Doch auch wer einer Lesung zuhört, erfüllt die Pflicht. In der rabbinischen Literatur umstritten ist allerdings, ob Frauen das Esther-Buch Männern vorlesen können, ob also Männer beim Zuhören einer Lesung durch eine Frau (anstelle einer Lesung durch einen Mann) ihr Lese-Gebot erfüllen können (Weiss 2001, 125f.; Ellinson 1986, 117); vgl. dazu auch den Abschnitt „Die Widersprüchlichkeit in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a“.

¹²⁶ Die Rabbinen begründen die Verpflichtung der Frauen damit, dass auch sie am Wunder, von Haman nicht getötet worden zu sein, beteiligt gewesen seien (bMegilla 4a; bArachin 2b–3a; vgl. auch Weiss 2001, 134). Eine Parallele dazu findet sich in bPessachim 108a–b, wo die Frauen zum Trinken der vier Gläser Wein während des

Seders (erster Abend des *Pessachfestes*) verpflichtet werden, weil auch sie am Wunder des Auszugs aus Ägypten beteiligt gewesen seien.

¹²⁷ Eine in *bBerachot* 47b überlieferte Gemara, die den hohen Stellenwert eines gemeinschaftlichen Gebots illustriert, wird von mehreren rabbinischen Autoritäten als Grundlage für dessen bindenden Charakter verstanden; der *Schulchan Aruch* (OH 90,9 [Bar Ilan Responsa Project]) hingegen verwendet im Zusammenhang mit dem in einem *Minjan* zu verrichtenden Gebet das Verb *לְהַשְׁתַּדֵּל*: der Mann soll alles daran setzen, um im *Minjan* zu beten, wird aber nicht explizit dazu verpflichtet (Weiss 2001, 39f.; Rhein 2007, 322f.).

¹²⁸ Magen Awraham, OH 286,6 (Bar Ilan Responsa Project); Gombiner verwendet das Verb (*לְצִוָּה*).

¹²⁹ *Soferim* 18,4 42b (Bar Ilan Responsa Project); von „Erläuterung und Darlegung des Sinnes“ gegenüber dem anwesenden Volk spricht auch *Nehemia* 8,7–8.

¹³⁰ Zur Verpflichtung des Hörens der Toralesung vgl. auch Frimer/Frimer 2013, 80f.; Shapiro 2001, 5f.

¹³¹ Im Unterschied zu Gombiner verpflichtet die Gemara in *jSota* 3,4/7 19a und *bChagiga* 3a den Mann nicht ausdrücklich zum Hören der Toralesung; das ihm gebotene Lernen setzt allerdings das Zuhören voraus; vgl. auch nächste Fussnote.

¹³² Vgl. dazu Eliyahu Tougers Kommentar zu Maimonides' *Hilchot Tefilla* 11,9, der das Hören von Tora als *Talmud Tora* bezeichnet („for listening to the words of Torah recited by another person is also considered as Torah Study“; 115).

¹³³ *mRosch Haschana* 3,8.

¹³⁴ Vgl. z.B. Frimer/Frimer 2010, 3; Shapiro 2001, 3f.; Hauptman 1998, 232f.

¹³⁵ Shapiro 2001, 3f.; Frimer/Frimer 2013, 70f.; Frimer/Frimer 2010, 3 und 7f.

¹³⁶ Shapiro 2001, 5f.; gestützt auf Joseph D. Soloveitchik unterscheidet Shlomo Riskin zwischen dem ursprünglich von Moses verordneten Hören und einem später durch Esra hinzugekommenen – von Übersetzung und Erläuterung begleiteten – Verstehenmüssen (Riskin 2008, 3f.).

¹³⁷ Soll mit der Toralesung zusätzlich das nur für den Mann verpflichtende *Talmud-Tora*-Gebot erfüllt werden (Riskin 2008, 18), stellt sich die Frage des Geschlechts der lesenden Person. Allerdings war bereits in der Antike ein grosser Teil der Zuhörenden auf Übersetzungen angewiesen, was die Relevanz dieser Frage in den Hintergrund treten lässt.

¹³⁸ *jMegilla* 4,1 75a, 19f.; *bBaba Kama* 82a; *Soferim* 10,1–2 39a; *Hilchot Tefilla* 12,1; der im Jerusalemer Talmud zitierte Vers *Levitikus* 23,44 – „Und Moses verkündete die Feste des Ewigen den Kindern Israel“ – steht unmittelbar nach einer Auflistung von

Regeln für die Wallfahrtsfeste; vgl. die ebenfalls auf Levitikus 23,44 Bezug nehmende Mischna mMegilla 3,6. Zu Exodus 15,22 in bBaba Kama 82a vgl. Fussnote 116.

¹³⁹ Die Endredaktion der Mechilta de Rabbi Jischmael vermutet Günter Stemberger im 3. Jahrhundert (Stemberger 2011, 280f.).

¹⁴⁰ Vgl. dazu Fussnote 116.

¹⁴¹ Midrasch Tanchuma zu Exodus 15,22, Paraschat Beschallach, 15 (Bar Ilan Responsa Project; Ed. Warschau); zur Datierung vgl. Stemberger 2011, 338f.

¹⁴² Exodus 15,22 informiert zuerst über den Aufbruch des Volkes in die Wüste Schur.

¹⁴³ Mechilta de Rabbi Jischmael, Beschalach, Traktat Wajissa, Kapitel 1 zu Exodus 15,22; die deutsche Übersetzung stammt aus der von Günter Stemberger aus dem Hebräischen übersetzten und herausgegebenen Ausgabe (Berlin 2010).

¹⁴⁴ Die Rabbinen vergleichen die Tora sowie auch das Toralernen oder das Gebet wiederholt mit Wasser; vgl. dazu u.a. Yarona Pinhas: Living Waters, in: Atef Hamdy und Rosella Monti (Hg.): Food Security under Water Scarcity in the Middle East: Problems and Solutions. CIHEAM A 65, 2005, 141–146; www1.iamb.it/download/options/options_A65.pdf (24. Januar 2014).

¹⁴⁵ „Rabbi Jose ben Jehuda sagte: Drei gute Verwalter hatte Israel, und zwar: Moses, Aaron und Mirjam, derentwegen ihnen drei wertvolle Gaben geschenkt wurden, und zwar: der Brunnen, die Wolkensäule und das Manna. Der Brunnen wegen des Verdienstes Mirjams, die Wolkensäule wegen des Verdienstes Aarons, und das Manna wegen des Verdienstes Moses'. Als Mirjam starb, verschwand der Brunnen, denn es heisst [Numeri 20,1]: *dort starb Mirjam*, darauf folgt [Numeri 20,2]: *und die Gemeinde hatte kein Wasser*. Durch das Verdienst beider aber kam es wieder“ (bTaanit 9a); in bSchabbat 35a wird beschrieben, wo sich der Brunnen Mirjams befindet; vgl. auch Shapira 2010, 11.

¹⁴⁶ In Josephus' Erzählung der *Hakhel*-Zeremonie in *Antiquitates Judaicae* 4,209–211 wird der Mann nicht erwähnt. Der Autor ordnet ihn damit wie in Josua 8,35 dem Begriff „Volk“ (בְּלִ-קְהֵל יִשְׂרָאֵל bzw. עַם) zu; im Unterschied zu Deuteronomium 31,12 scheinen bei Josephus die Männer und die von ihm aufgeführten Personengruppen nicht gleichwertige Zuhörende zu sein. Josephus führt zudem Sklaven, nicht aber Fremde auf (vgl. dazu Feldman 2000, 406).

¹⁴⁷ Sefer Hamizwot, Gebot P 16; Sefer Hachinuch, Gebot 612.

¹⁴⁸ mSota 7,8; vgl. auch mSota 7,2; Tabory weist auf die Ähnlichkeit der in der Mischna aufgeführten Segenssprüche hin, welche im Anschluss an die *Hakhel*-Lesung sowie an die ebenfalls im Traktat Sota definierte Lesung für Jom Kippur zu sprechen sind (mSota 7,7–8; Tabory 2006, 289).

¹⁴⁹ Dasselbe gilt für die Gemara (bSota 41a–42a): Weder Männer noch Frauen, Kinder oder Fremde werden als Zuhörende genannt; in bSota 41b, wo die Gemara das in der Mischna überlieferte Sitzen des lesenden Königs erläutert, erwähnt sie, dass die Lesung im Frauenhof des Tempels (עזרת נשים) abgehalten wird. Damit sagt sie implizit auch etwas über das grundsätzlich grosse mögliche Spektrum der Zuhörenden. Das Sefer Hachinuch verpflichtet die Frau wie erwähnt ausdrücklich zum *Hakhel*-Gebot, Maimonides' Sefer Hamizwot erläutert die Verpflichtung der Frau mit Verweis auf ihre in bKidduschin 34a diskutierte diesbezügliche Rolle.

¹⁵⁰ Vgl. Numeri 5,11–31; auf der Hand läge vielmehr eine Platzierung im Traktat Sukka, in dessen Zentrum die Regeln für das Laubhüttenfest stehen.

¹⁵¹ Numeri 5,11–31; zur das Sota-Ritual erläuternden Mischna und insbesondere zur die Frau vor diesem Ritual schützenden Schlussfolgerung Simeon ben Asais, wonach ein Vater seine Tochter Tora lehren soll, vgl. Rhein 2012, 8f.; zum Sota-Ritual vgl. auch Ishay Rosen-Zvi: *The Mishnaic Sotah Ritual. Temple, Gender and Midrash*. Leiden 2012.

¹⁵² mSota 2,3–4.

¹⁵³ bSchawuot 35a–b; vgl. auch Maimonides' Hilchot Jesodei Hatora 6,1–6.

¹⁵⁴ Deuteronomium 31,12; Hervorhebung vr.

¹⁵⁵ jSota 3,4/7 18d–19a; vgl. auch bChagiga 3a.

¹⁵⁶ jSota 3,4/7 18d–19a; im Zusammenhang mit der in der Mechilta de Rabbi Jischmael verwendeten Wasser-Metapher ist auch die erste Reaktion von Rabbi Jehoschuas Schülern auf die Frage des Lehrers interessant. Sie wollen ihm zuerst nicht antworten und begründen dies damit, dass sie seine Schüler seien und sein Wasser tranken. Damit drücken sie auch aus, welche bedeutende Stellung Lehrer beim Toralernen einnehmen.

¹⁵⁷ Zur Belohnung der Frau im Kontext von *Talmud Tora* vgl. Rhein 2012, 8f.

¹⁵⁸ Die Rabbinen verpflichten Väter andernorts jedoch ausdrücklich dazu, ihre Söhne die Tora zu lehren (Sifre zu Deuteronomium 6,7; bKidduschin 29a–b; Sefer Hamizwot, Gebot P 11; Sefer Hachinuch, Gebot 419; vgl. auch Rhein 2012, 4f.).

¹⁵⁹ bKidduschin 34a.

¹⁶⁰ Deuteronomium 16,3.

¹⁶¹ In mKidduschin 1,7 legt die Mischna fest, dass für die Frau grundsätzlich alle Verbote gelten und nennt dort nur drei Ausnahmen: das Abrasieren der Bartecken, das Schneiden der Ecken der Haare (Levitikus 19,27) sowie das für Priester geltende Verbot, sich durch die Berührung von Toten zu verunreinigen (Levitikus 21,1). Das zweite Beispiel, das Gebot zur Festfreude, wird aus Deuteronomium 16,11 abgeleitet (Sefer Hamizwot, Gebot P 54; Sefer Hachinuch, Gebot 488). In der dortigen Aufzählung von Personengruppen, für die dieses Gebot gilt, figurieren „deine Tochter,

[...], deine Magd [...], die Waise [...] und die Witwe, die in deiner Mitte wohnen“, nicht aber die (Ehe-)Frau (אִשָּׁה), an die sich diese Aussagen ebenso zu richten scheinen wie an den Mann.

¹⁶² In mSota 3,4 spricht sich Simeon Ben Asai dafür aus, dass ein Vater seine Tochter die Tora lehrt, und in mJewamot 6,6 sagt Rabbi Jochanan mit Verweis auf Genesis 1,28: „Von beiden [Mann und Frau] heisst es: ‚Gott segnete sie; und Gott sprach zu ihnen: seid fruchtbar und vermehret euch!‘“. Joel Roth macht zudem auf eine in Tosafot (bPessachim 49b [Bar Ilan Responsa Project]) überlieferte Meinung aufmerksam, die mit Bezug auf bKidduschin 8a die Haltung vertritt, dass die Tochter eines Kohens einen Erstgeborenen auslösen könne (Roth 2001, 429).

Die Verpflichtung zum Zeugen von Kindern basiert auf Genesis 1,28 und 9,7 (vgl. auch mJewamot 6,6; bJewamot 61b–65b; Sefer Hamizwot, Gebot P 212; Sefer Hachinuch, Gebot 1), das Auslösen des erstgeborenen Sohnes u.a. auf Exodus 13,2, 22,28 und 34,20 oder Numeri 18,15 (vgl. auch bKidduschin 29a; Sefer Hamizwot, Gebot P 80; Sefer Hachinuch, Gebot 392).

¹⁶³ bKidduschin 34a; vgl. auch bKidduschin 34b–35a.

¹⁶⁴ Biale 1995, 16f.; vgl. z.B. Hauptman 1998, 229f.; Ross 2004, 16f.; Judith Hauptman zeigt auf, dass die Amoräer Frauen explizit zu einer Reihe zeitgebundener Gebote verpflichten. Sie wertet dies als bewussten Schritt der Rabbinen, um das religiöse Leben der Frau mithilfe von Ritualen zu bereichern (Hauptman 1998, 230f.; vgl. auch Abschnitt „Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma“). Für Mann und Frau gleichermassen geltende klare Regeln gibt es hingegen in Bezug auf die Verbote (Numeri 5,6; bPessachim 43a–43b; bJewamot 84b).

¹⁶⁵ Zur Diskussions- und Streitkultur in der rabbinischen Literatur vgl. Michael Walzer; Menachem Lorberbaum; Noam J. Zohar (Hg.): *The Jewish Political Tradition. Volume I: Authority*. New Haven (CT) 2000, 307–378, insbes. 334f.

¹⁶⁶ „Alle sind zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet: Priester und Leviten und Israeliten, Proselyten [...]. Frauen, Sklaven und Minderjährige sind befreit und befreien nicht die Allgemeinheit von der Verpflichtung“ (tMegilla 2,7).

¹⁶⁷ „„Alle sind zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet. Alle sind geeignet, die [Esther-]Rolle vorzulesen.“ Was schliesst dies ein? – Dies schliesst Frauen ein nach Rabbi Jehoschua ben Levi, denn Rabbi Jehoschua ben Levi sagte, Frauen seien zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet, denn auch sie waren bei diesem Wunder inbegriffen“ (bArachin 2b–3a; Anpassungen in der Übersetzung: vr); vgl. auch bMegilla 4a: „Ferner sagte Rabbi Jehoschua ben Levi: Frauen sind zum Lesen der [Esther-]Rolle verpflichtet, denn auch sie waren an diesem Wunder beteiligt.“

¹⁶⁸ „Alle sind geeignet, die [Esther-]Rolle vorzulesen mit Ausnahme eines Tauben, Irrsinnigen und Minderjährigen. Rabbi Jehuda hält einen Minderjährigen für geeignet“ (mMegilla 2,4).

¹⁶⁹ Vgl. zum Beispiel die unterschiedlichen Meinungen gegenüber *Talmud Tora* für die Frau u.a. in mSota 3,4, jSota 3,4/7 19a, tBerachot 2,12, jBerachot 3,4 6c (Rhein 2012, 7f.) oder gegenüber Zizit für die Frau u.a. in bMenachot 43a und jBerachot 3,3 6b.

¹⁷⁰ הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה אפילו קטן אין מביאין את האשה לקרות ברבים; tMegilla 3,11; Übersetzung: vr. Aufgrund der unterschiedlichen Formulierungen zieht Levine in Betracht, dass es sich bei diesen beiden Aussagen sowie der daran anschliessenden Aussage (diese beschreibt das Vorgehen in Fällen, in welchen nur ein lesekundiger Mann anwesend ist: tMegilla 3,12) um drei verschiedene, voneinander unabhängige Traditionen handeln könnte (Levine 2000, 479; zu tMegilla 3,12 vgl. Abschnitt „Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma“/Fussnote 184); zum in tMegilla 3,11 und bMegilla 23a nicht von der Toralesung ausgeschlossenen Minderjährigen vgl. Joel Roth: May a Minor Read from the Torah?, in: Proceedings of the Committee on Jewish Law and Standards, 1980–1985. New York 1988, 45–50; vgl. auch Riskin 2008, 8f.

¹⁷¹ ואפילו קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור. ת"ר הכל עולין למנין שבעה; bMegilla 23a; Übersetzung: vr.

¹⁷² jMegilla 4,3 75a, 56–59; jKetuwot 26d, 54–58; der Wortlaut unterscheidet sich von tMegilla 3,11 und bMegilla 23a, insbesondere fehlt הכל עולין. In bKetuwot 28a, der Parallelstelle zu jKetuwot 26d, 54–58 – es geht um *Talmud Tora* für Sklaven –, wird diese Aussage zur Toralesung nicht gemacht. In der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur wird Frauen, Sklaven sowie Minderjährigen häufig dieselbe – im Vergleich zum Mann weniger umfassende – religiöse Verpflichtung zugewiesen (Hezser 2005, 75f.; im Gegensatz zu Sklaven und Minderjährigen können Frauen den Status des freien erwachsenen jüdischen Mannes jedoch nie erlangen [Ilan 2007, 79; 84f.]).

¹⁷³ Die einleitenden Worte „Die Rabbinen lehrten“ im Talmud signalisieren, dass es sich um einen tannaitischen Text handelt (vgl. Fussnote 1); zur Reihenfolge Frau und Minderjähriger vgl. ebenfalls Fussnote 1.

¹⁷⁴ jMegilla 4,1 75a, 19f. (vgl. dazu Fussnote 116).

¹⁷⁵ Das in bBerachot 24a überlieferte Prinzip „Kol beIscha Erwa“ – die Blösse und sexuell ablenkend wirkende (singende) Frauenstimme – hingegen wird im Zusammenhang mit der Toralesung oder auch mit der Lesung aus dem Esther-Buch kaum je als Argument gegen den aktiven Einbezug der Frau aufgeführt (Shapiro 2001, 40f.).

¹⁷⁶ Frimer/Frimer 2013, 81; vgl. auch 99f.

¹⁷⁷ Frimer/Frimer 2013, 81; Frimer/Frimer 2010, 4f.

¹⁷⁸ In Toralesungen zur Zeit der Tannaiten und Amoräer waren sieben verschiedene Lesende die Regel (und in tannaitischer Zeit haben nur die erste Person vor der Lesung und die letzte Person nach der Lesung Segenssprüche gesagt); ab ca. 11. Jahrhundert hat sich die Tradition etabliert, dass ein Vorleser (בעל קריאה) alle sieben Abschnitte liest und die zur Tora Aufgerufenen nur die Segenssprüche sprechen (mMegilla 4,1–2; Frimer/Frimer 2013, 68f., 82 und 88f.; Shapiro 2001, 15f.; Schiffman 1999, 52; Elbogen 1995, 170; vgl. jedoch die in tMegilla 3,12 überlieferte Ausnahmeregelung zur Zahl von Lesenden [unten]). Im Judentum der Gegenwart werden beide Traditionen praktiziert.

¹⁷⁹ Weiss 2001, 68f.

¹⁸⁰ Responsen Maharam von Rothenburg, Teil 4, 108 [Bar Ilan Responsa Project]; vgl. auch Shapiro 2001, 38f.; Shochetman 2010, 330f. Würde ein Kohen auch die Abschnitte drei bis sieben lesen bzw. dazu aufgerufen, könnte dies den Kohen-Status der bisherigen Leser in Frage stellen. Zur Reihenfolge der zur Toralesung Aufgerufenen sowie zur Rolle des Kohens vgl. Fussnote 114.

¹⁸¹ Nissim ben Reuven Gerondi (Ran; ca. 1310–ca. 1375) und Isaac ben Scheschet Perfet (Rivasch; 1326–1408).

¹⁸² Rema zu Schulchan Aruch, OH 282,3 (Ran und Rivasch; Bar Ilan Responsa Project); vgl. auch Shapiro 2001, 29f.; in der Mischna Berura schränkt Israel Meir Hakohen Kagan (Chafetz Chaim; 1838–1933) diese Aussage ein, indem er sagt, dass nicht *mehrheitlich* Frauen oder Minderjährige aufgerufen werden können (Mischna Berura zu OH 282,3 [14]; Hebrew-English Edition, Jerusalem 1980–2002; vgl. auch Ellinson 1986, 116f.). Beide Quellen sprechen von *Alijot la Tora* für Frauen und nicht von aus der Tora lesenden Frauen. Mendel Shapiro weist in diesem Zusammenhang auf den damals üblichen (männlichen) בעל קריאה hin (Shapiro 2001, 30; vgl. dazu auch Fussnote 178).

¹⁸³ Hezser 2001, 465.

¹⁸⁴ tMegilla 3,12; in tannaitischer Zeit war es wie erwähnt üblich, nur vor Beginn der Lesung sowie ganz am Schluss der Lesung einen Segensspruch zu sagen (mMegilla 4,1–2), sodass der eine Lesende nicht siebenmal die Segenssprüche zu wiederholen hatte. Die Gemara erweitert diese Praxis und verpflichtet jede lesende Person zu Segenssprüchen vor und nach ihrer *Alija* (bMegilla 21b). Es ist nicht wahrscheinlich, dass die in tMegilla 3,12 beschriebene Regelung einer Frau übertragen worden wäre.

¹⁸⁵ Aus einer Überlieferung in bBerachot 47b – Rabbi Elieser findet im Bethaus kein Minjan vor und befreit einen Sklaven, um ihn danach mitzählen zu können – lässt sich

schliessen, dass das Gewährleisten eines Minjans nicht immer selbstverständlich war (Rhein 2007, 329f.; vgl. auch Fussnote 127).

¹⁸⁶ mSukka 3,10; bBerachot 20b; vgl. auch Hauptman 1998, 232f.; zur Verpflichtung der Frau gegenüber dem *Zimmun* überliefert die rabbinische Literatur sich widersprechende Meinungen (Rhein 2012, 7). Sowohl in der Mischna als auch in der Gemara geben die Rabbinen ihr Missfallen gegenüber einer solchen Situation unmissverständlich zu verstehen. Sie verfluchen den erwachsenen Mann, der sich von einer nichtverpflichteten und sozial niedriger gestellten Person vorlesen lassen muss. Eine solche Beschämung wäre bei einem öffentlichen synagogalen Ritual noch grösser. In mJoma 1,3 und 1,6 wird suggeriert, dass der Hohepriester Analphabet war; Eduard Baneth sieht dies im Zusammenhang mit einer zur Zeit des Zweiten Tempels häufig politisch motivierten Vergabe des Amtes (Mischnajot 1968, Band 2, 298, Fussnote 13; vgl. auch Hezser 2001, 466f.).

¹⁸⁷ Hauptman 1998, 228f.; vgl. auch Fussnote 164.

¹⁸⁸ Hauptman 1998, 231.

¹⁸⁹ Vgl. u.a. tEdujot 1,4; mEdujot 1,5.

¹⁹⁰ Kraemer 1998, 47f.; Stemberger 2010, 36; Spigel 2012, 65f.

¹⁹¹ Elbogen vertritt die Meinung, dass Frauen einst tatsächlich in die Toralesung einbezogen waren (Elbogen 1995, 170), während Bernadette Brooten erklärt, dass dies zwar nicht auszuschliessen sei, die wenigen zur Verfügung stehenden Fakten aber keine klare Aussage ermöglichen (Brooten 1982, 95). Für eine im Vergleich zum rabbinischen Judentum auch in anderen religiösen Bereichen aktivere Rolle der jüdischen Frau sprechen die von Bernadette Brooten 1982 analysierten antiken Inschriften, in welchen Frauen Titel synagogaler Leitungsfunktionen tragen (Brooten 1982, 139f.). Carrie Duncan kritisiert allerdings die seit den achtziger Jahren stagnierende Forschung zum Verständnis dieser Inschriften und plädiert für eine Erweiterung der verwendeten Methodik (Duncan 2012).

¹⁹² Vgl. dazu z.B. Benny Lau: Community-Designed Bat Mitzvah Celebrations, in: Ora Wiskind Elper (Hg.): Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah. Jerusalem 2003, 35–54; Rhein 2014, 184f.

¹⁹³ Zur *Bat-Mizwa*-Feier im orthodoxen Judentum des 20. und 21. Jahrhunderts, unter anderem auch in jüdischen Einheitsgemeinden in Zürich, Bern und Basel, vgl. Rhein 2014, 184f.

¹⁹⁴ Hartman 2008, IXf.

¹⁹⁵ Shapiro 2001, 28f. und 51f.

¹⁹⁶ Hartman 2008, X; Shapiro 2001; partizipative Gottesdienste werden zu einem grossen Teil oder vollständig von Laien gestaltet.

¹⁹⁷ Zu Partnership-Minjanim vgl. Rhein 2014, 181f.

¹⁹⁸ Vgl. z.B. www.shirahadasha.org.il/english/index.php?page=25; vgl. auch Barry Freundel: Putting the Silent Partner Back Into Partnership Minyanim. Fünfteilige Serie im Blog „Hirhurim-Musings“ (www.torahmusings.com/2013/01/partnership-minyanim), 22. Januar bis 27. Februar 2013 (31. Januar 2014); vgl. auch Frimer/Frimer 2013, 121f.

¹⁹⁹ Zu den halachischen Argumenten für einen Einbezug der Frau in die Toralesung gehört u.a. die im Schulchan Aruch überlieferte Meinung, wonach Frauen zur Tora aufgerufen werden können, wenn die Aufrufe nicht ausschliesslich durch sie (und Minderjährige) wahrgenommen werden und die Lesung durch einen Mann erfolgt (OH 282,3 [Ran und Rivasch]; vgl. Abschnitt „Die Frau und das Quorum der sieben: das Dilemma“ [Fussnoten 181 und 182]; vgl. auch Mischna Berura zu OH 282,3 und Shapiro 2001, 29f.); die für diese Regelung plädierenden Gelehrten lesen den ersten Satz in tMegilla 3,11 und Megilla 23a als sich auf die *Alija* beschränkende Aussage, während sie den zweiten auf das eigentlichen Lesen beziehen. Eine Reihe von Argumenten für einen Einbezug der Frau in die Toralesung stützt sich zudem auf den sozialen Kontext von *Kewod haZibbur* (vgl. z.B. Isaacs 2006; Sperber 2002). Argumente gegen ihren Einbezug konzentrieren sich u.a. auf die nicht zum Minjan zählende und nicht zum Gebot von *Talmud Tora* verpflichtete Frau, auf die – in der tannaitischen und amoräischen rabbinischen Literatur im Zusammenhang mit *Kriat haTora* nicht thematisierten – Zeitgebundenheit der Toralesung sowie ebenfalls auf das im Babylonischen Talmud mit *Kewod haZibbur* begründete Ausschliessen der Frau (vgl. z.B. Frimer/Frimer 2013, 77f.; Frimer/Frimer 2010, 7f.; Shochetman 2010, 297f. und 336f.; Riskin 2008, 5f.; Rothstein 2005, 38f.). Für eine vergleichende Betrachtung der Argumentationen von Mendel Shapiro, Daniel Sperber, Shlomo Riskin und Eliav Shochetman vgl. Ronit Irshai: Dignity, Honor, and Equality in Contemporary Halachic Thinking: The Case of Torah Reading by Women in Israeli Modern Orthodoxy, in: *Modern Judaism* 33:3, 2013, 332–356.

²⁰⁰ Henkin 2001, 6. Henkin ergänzt diese Aussage durch die Feststellung, dass er einen gelegentlichen Einbezug von Frauen in die Toralesung im Rahmen von privat durchgeführten Gottesdiensten für tolerierbar hält (vgl. dazu auch Shapiro 2001, 26). Für einen Überblick zu gesellschaftlich begründeter Zurückhaltung gegenüber einem Einbezug der Frau in die Toralesung im 20. Jahrhundert vgl. Shapiro 2001, 34f. Im Dezember 2013 hat sich der britische Oberrabbiner Ephraim Mirvis kritisch gegenüber in Grossbritannien an Popularität gewinnenden Partnership-Minjanim geäussert, ohne sich auf konkrete halachische Argumente zu stützen: “It is my view that such services are not something that can take place within our synagogues or under our auspices.

Whilst I welcome innovation where this is halachically sound, particularly encouraging both men and women to participate more actively and meaningfully in prayer, there is virtually complete consensus within the Orthodox Rabbinate, including within the Modern Orthodox Rabbinate, on this matter” (Dysch 2013, 2).

²⁰¹ Wolowelsky 2005, 64. Wolowelsky betont, dass sich die innerhalb der Orthodoxie geführte Diskussion über die Rolle der Frau in der Toralesung im Gegensatz zu jener im konservativen Judentum nicht am Ziel der Gleichstellung von Mann und Frau orientiere (Wolowelsky 2005, 61); auch wenn Frauen in Teilen des Gottesdienstes aktive Rollen einnehmen, sind Männer und Frauen in Partnership-Minjanim nicht gleichgestellt.

²⁰² bBerachot 19b; Sperber 2002, 8f.; ברִיּוֹת bedeutet auch „Lebewesen“.

²⁰³ Isaacs 2006, 282.

.....

Valérie Rhein ist Doktorandin am Institut für Judaistik der Universität Bern. Ihr Forschungsschwerpunkt ist die Religionspraxis der Frau im Judentum.