

CLIO Historische und gesellschaftspolitische Schriften

Band 8

Gerald Lamprecht (Hrsg.)

„So wirkt Ihr lieb und hilfsbereit ...“

Jüdische Frauen in der Geschichte

Sittsam und mächtig:

Jüdische Frauen im Spätmittelalter¹

Martha Keil

Einleitung: Ungleichheiten der Frau im jüdischen Recht

Wie das hebräische Wort *Ischa* verdeutlicht, welches sowohl *Frau* als auch *Ehefrau* bedeutet, wurde bereits in der hebräischen Bibel, der *Tora*, eine Frau nur in der Beziehung zu ihrem Ehemann wahrgenommen. Das Konzept eines unabhängigen, eigenständigen Lebens als unverheiratete Frau war für eine weibliche Existenz nicht vorgesehen. Seit biblischen Zeiten und in religiösen Kreisen bis heute, ist die vorrangige Aufgabe einer Frau Heirat und Gebären, ihre Rolle die treue Ehefrau und hingebungsvolle Mutter ihrer Kinder. Nach der *Halacha*, dem jüdischen Recht, das in den Gesetzen der *Tora* wurzelt, sind Mann und Frau rechtlich nicht gleichgestellt und obwohl sich durch die Jahrhunderte rabbinische Gelehrte bemühten, einige dieser Ungleichheiten abzuschwächen und die negativen Folgen zu erleichtern, existieren vor allem fünf einschneidende Rechtsbenachteiligungen bis heute:

1. Der Ehemann besitzt ein exklusives Recht über die Sexualität seiner Frau. Zwar wird der Ehebruch nicht mehr, wie in biblischen Zeiten, mit Steinigung bestraft, doch führt er in orthodoxen Kreisen unmittelbar zur Scheidung, mit Verlust der Eheverschreibungssumme (*Ketubba*), die der Frau ihre weitere Existenz sichern sollte. Im Gegensatz dazu wurde der Ehebruch des Ehemannes zwar von den Rabbinern als unmoralisches Verhalten missbilligt, führte aber nicht zu rechtlichen Konsequenzen.
2. Dieser Moralkodex hängt direkt mit der Tatsache zusammen, dass ein Mann nach der Theorie der Toragesetze mehr als eine Ehefrau haben kann, ihm also prinzipiell die Polygamie erlaubt ist, einer Frau jedoch grundsätzlich nicht. Zwar war die Vielehe schon in biblischer Zeit nicht sehr geschätzt und Monogamie scheint die vorwiegende Lebenspraxis gewesen zu sein, doch wurden moralische Bedenken dem Reproduktionsbedürfnis des Stammes oder Volkes untergeordnet. Eine zweite Frau war die probate Lösung bei kinderloser erster

Ehe. In Aschkenas, dem deutschsprachigen bzw. jiddischen Kulturraum, schaffte, wohl unter christlichem Einfluss, der Mainzer Rabbiner Gerschom ben Jehuda – mit dem schönen Beinamen „die Leuchte der Diaspora“ – zu Beginn des 11. Jahrhunderts die Polygamie ab. Im spanischen bzw. portugiesischen Kulturraum, Sefarad, wurde sein Verbot ebenfalls, wenn auch mit Verzögerung, akzeptiert, in den muslimisch regierten Ländern leben bisweilen noch heute Juden in Polygamie. Der Einfluss der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft wirkt sich also wie in allen sozio-kulturellen Fragen auch auf das Familienrecht und die Stellung der Frau maßgeblich aus.

3. Die dritte prinzipielle Ungleichheit ist die Scheidung. Die sie betreffenden restriktiven Gesetze sind nicht biblischen Ursprungs, erst die Mischna, ein um 200 christlicher Zeitrechnung abgeschlossener Rechtskodex, konstruierte einen Rechtsakt, der allein dem Mann vorbehalten ist. Auch hier bewirkte Gerschom ben Jehuda von Mainz eine wesentliche Erleichterung für die Frau: Sie muss vor Zeugen aus eigenem Willen den Scheidebrief (*Get*) entgegennehmen und kann – rechtlich und theoretisch, denn zum sozialen Druck schweigen sich die Quellen gewöhnlich aus – nicht zur Scheidung gezwungen werden. In Härtefällen – beispielsweise von Misshandlung oder anderen unerträglichen Zuständen – konnte die Frau ein rabbinisches Gericht anrufen, um durch dieses den Mann zur Scheidung zu zwingen, notfalls unter Anwendung der Prügelstrafe.
4. Aus den beiden Ungleichheiten Monogamie und einseitiger Scheidung resultiert ein schwerwiegendes Rechtsproblem: Wenn der Ehemann entweder die Scheidung verweigerte oder vermisst war und nicht für tot erklärt werden konnte, blieb die Frau als „Verankerte“, *Aguna*, zurück, für immer an einen nicht anwesenden Mann gebunden, ohne Möglichkeit der Wiederverheiratung. Kriegswirren und gefährliche Handelswege brachten Frauen nicht selten in eine solche ausweglose Situation, sodass bereits in talmudischer Zeit die Gelehrten über kreative Lösungen nachdachten und entgegen sonstigem jüdischen Recht auch Nichtjuden, Frauen und sogar Kinder als Zeugen zuließen, welche zugunsten einer Todeserklärung aussagen konnten. Eine andere Möglichkeit fanden bereits die Rabbiner der Mischna im „bedingten Scheidebrief“: Der Ehemann sollte vor dem Antritt seiner Reise seine Frau scheiden, allerdings nicht mit sofortiger Gül-

tigkeit. Sollte er zum vereinbarten Zeitpunkt nicht zurückkehren, trat die Scheidung in Kraft und die Frau hatte ihre Ketubbasumme für eine neue Existenzgründung zur Verfügung. Einige Rabbiner des 13. Jahrhunderts, insbesondere Jechiel von Paris, änderten diese bedingte Scheidung aus rechtlichen und moralischen Gründen ab: Der Ehemann musste eine gültige Scheidung aussprechen, sodass die Frau sofort geschieden und durch die Ketubbasumme versorgt war, doch vereinbarten beide die Bedingung, dass sich bei hoher Strafe weder er noch sie in einem vereinbarten Zeitraum mit einem anderen Partner verehelichen würden. Dieser rechtliche Kunstgriff wirkte sich vor allem während des Dreißigjährigen Krieges, der auch viele jüdische Opfer forderte, segensreich für die Frauen aus, wenn auch manche Rabbiner halachische Einwände vorbrachten.

5. Ein weiteres Kapitel von Ungleichheit war und ist die Schwagerehe, die sog. *Leviratsehe (Jibbum)*: Nach biblischem Gesetz muss eine Witwe, deren Mann kinderlos starb, ihren Schwager heiraten oder, was in der Regel der Fall ist, sie kann ihn in einer eher unangenehmen Zeremonie davon lösen. Tut sie das nicht, ist eine weitere Eheschließung ungültig und die Kinder *Mamserim*.² Manche Männer benutzten dies als Druckmittel, um sich einen Teil der Ketubba als Mitgift zu sichern oder sonstige Zugeständnisse zu erhalten. In orthodoxen Familien besteht die Verpflichtung zur Schwagerehe bzw. zu deren Lösung immer noch, weil es als Gesetz der Tora nicht abgeschafft werden kann.

Sittsam – Frauen in Familie und Synagoge

Zahlreiche Gesetze und Rituale unterstreichen den hohen sozialen Wert von Heirat und Familie. Eine der für die jüdische Frau bedeutendsten Institutionen, welche Härtefälle bei Scheidung und Verwitwung abfedert, ist die Eheverschreibung (*Ketubba*, was sowohl das Dokument selbst als auch die verschriebene Summe bedeutet), welche Schimon ben Schetach 100 vor christlicher Zeitrechnung einführte. Ketubbot folgen einem aramäischen Formular, in dem die Namen und Vatersnamen des Brautpaares, ihre Wohnorte, Zeugen, die verschriebene Summe und die zusätzlichen Zahlungen in aktueller Währung auf das Genaueste verzeichnet werden müssen. Durch Formfehler werden eine Ketubba und damit auch die Ehe-

schließung ungültig, wodurch die Kinder dieser Verbindung wiederum *Mamserim* werden. Ketubbot sind bereits aus der Spätantike erhalten, auch einige Dutzend aus dem sefardischen Mittelalter. Die einzige mittelalterliche aschkenasische Ketubba stammt aus Krems von 1391/92 und befindet sich als abgelöstes Fragment in der Österreichischen Nationalbibliothek. Ihre aufwändige Illumination mit Brautpaar – der Bräutigam ist mit Judenhut, Pelzmantel und einem Hochzeitsring dargestellt – und floralen Randleisten macht sie zu einem einzigartigen Zeugnis mittelalterlicher jüdischer Kultur.³ Die sefardischen zeitgenössischen Ketubbot zeigen nur ornamentalen und floralen Schmuck.

Außer Ketubba und Mitgift, welche sich die Eltern des Brautpaares teilten, beinhalteten die Verlobungsverträge und sog. „Bedingungen“ (*Tenaim*) zusätzliche Arrangements, die die Versorgung des jungen Paares sicherstellen sollten. Dies war auch nötig, denn das durchschnittliche Heiratsalter lag beim Mädchen zwischen 10 und 14, beim Burschen zwischen 12 und 16 Jahren. Meist verblieben die Eheleute noch im Haus der Eltern oder Schwiegereltern und diese ermöglichten dem jungen Mann ein Studium an einer *Jeschiwa* (Talmudakademie).

Wie auch im Christentum begann ab dem 12. Jahrhundert eine zunehmende Entwicklung zur Öffentlichkeit und gleichzeitig Sakralisierung der Eheschließung, unter Kontrolle der Kirche bzw. jüdischen Gemeinde und der jeweiligen Gesellschaft. Die Hochzeit wurde in die Synagoge oder in deren Hof verlegt, die Zeremonie mit öffentlicher Ketubbalesung von einem Rabbiner geleitet und im Beisein der Gemeinde gefeiert. Die Bräuchesammlung „Sefer Minhage Maharil“ des Mainzer Rabbiners Mosche bar Jakob ha-Levi (gest. 1427) überliefert die Hochzeitszeremonie in interessanten Details: Obwohl Frauen normaler Weise nicht im Synagogenraum zugelassen waren, standen das Brautpaar und seine Eltern auf der Bima, dem Torapult, wobei nur darauf geachtet werden musste, dass der Bräutigam und nicht die Braut dem Toraschrein am nächsten stand. Die *Chuppa*, das Hochzeitszelt, symbolisierte ein über ihre beiden Köpfe gebreiteter Gebetsschal (*Tallit*); der heute allgemein gebräuchliche Hochzeitsbaldachin auf vier Stangen erscheint in der jüdischen Kulturgeschichte erst Anfang des 14. Jahrhunderts und ist sehr wahrscheinlich eine Übernahme des Fronleichnamshimmels.

Im Gegensatz zur christlichen Moraltheologie ist die Einstellung der jüdischen Religion gegenüber Ehe und Sexualität, auch wenn sie nicht

ausdrücklich der Fortpflanzung dient, durchaus positiv. Doch selbst die eheliche Sexualität ist reglementiert und kontrolliert, und zwar in erster Linie über den Körper der Frau. Ehelicher Verkehr ist während der Menstruation und in den nachfolgenden sieben Tagen, der Zeit der Unreinheit (*Nida*, wörtlich: Separation), sowie nach Geburten verboten und darf erst nach dem vollständigen Untertauchen im rituellen Tauchbad, der *Mikwe* (hebr. *Mikwa*, pl. *Mikwaot*), wieder aufgenommen werden. Eine Mikwe muss mit Quell- oder Grundwasser gespeist sein, daher wurden die Bäder oft tief in die Erde mit einem Stiegenabgang zum Grundwasserspiegel gebaut; einige dieser eindrucksvollen Gebäude sind noch erhalten, z. B. die zwischen 1110 und 1120 errichtete Mikwe in Speyer, die etwas jüngere in Worms und die 1170 erbaute in Köln sowie vor allem die große Anlage in Friedberg (Hessen) von 1260.

Zum Status der *Nida* sind aus dem Spätmittelalter hunderte rabbinische Rechtsgutachten und Kommentare überliefert, die erstaunliche gynäkologische Kenntnisse der Gelehrten und eine ebenso erstaunliche Freimütigkeit im – ausschließlich männlichen – Diskurs über den weiblichen Körper bekunden. Die Separation während der *Nida* hatte für die Frauen zwei Seiten: Einerseits führte sie zu ihrer Isolierung und Abwertung und sogar zu ihrer Ausgrenzung aus dem Synagogenraum, andererseits gab sie den Frauen eine gewisse Macht über die Wiederaufnahme der ehelichen Beziehungen in die Hand, die ja von ihrem Besuch in der Mikwe abhing. Dessen Verweigerung war Ausdruck ihrer Rebellion gegen eine unglückliche Ehe, die wiederum den Ehemann zwang, ihr bei andauernder Abweisung den Scheidebrief zu geben. Da die Ehefrau aufgrund eines schuldhaften Verhaltens ihrer Ketubbasumme verlustig ging, konnten nur wohlhabende Frauen, deren Familien ein Sicherheitsnetz bieten konnten und wollten, ein solch selbstbestimmtes Verhalten riskieren.

Bildung und Ausgrenzung

An der religiösen Ausgrenzung der jüdischen Frau kann kein Zweifel bestehen: Die Nicht-Zulassung zum Studium der religiösen Texte und zur öffentlichen Lesung der Tora in der Synagoge beraubte sie von Kindheit an der Ehre in Familie und Gemeinde, auch wenn sie diese durch frommes und sitzliches Verhalten auf andere, aber ohnehin selbstverständlich geforderte Weise erlangen konnte. Von den positiven Geboten, welche

an eine bestimmte Zeit gebunden sind, sind Frauen mit Ausnahme der drei „Frauengebote“⁴ mit der Begründung ihrer Familienpflichten befreit. Regelmäßiges und institutionelles Lernen war für sie nicht vorgesehen. Die wenigen Frauen, welche sich nachweislich auf rabbinischem Niveau Gelehrsamkeit angeeignet hatten und zuweilen dieses Wissen sogar weitergaben, stellen die Ausnahme von der Regel dar. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Jüdinnen ungebildet waren: Schon die kleinen Mädchen wurden im Kreis der weiblichen Verwandten zur koscheren Haushaltsführung und zur Einhaltung der Speisegesetze (*Kaschrut*), zur Beachtung der Gebote, Gestaltung der Feiertage und zur Einhaltung der weiblichen Reinheitsvorschriften erzogen. Das Wissen auf diesen Gebieten konnte derart profund sein, dass berühmte aschkenasische Rabbiner sich in ihren Entscheidungen auf ihre Mütter, Schwestern oder Ehefrauen beriefen oder in einer aktuellen Frage bei ihnen Rat einholten. Selbstverständlich sprachen die Frauen Gebete und lasen religiöse Texte, die in hebräischen Buchstaben, jedoch auf Deutsch, dem deshalb in der Frühen Neuzeit so genannten „Weiber-Teitsch“, geschrieben waren. Im aschkenasischen Mittelalter sind drei Frauen in ihrer Funktion als Vorbeterin (*Chasanit*) für die anderen Frauen ihrer Gemeinde bekannt.

Um den wenigen Ausnahmen von der Regel ihre Würdigung zu verleihen, möchte ich einige dieser bemerkenswerten gelehrten Frauen hier einzeln nennen. Redel, die Schwiegertochter von Rabbi Israel Isserlein bar Petachja von Wiener Neustadt (ca. 1390–1460), eine der führenden Autoritäten seiner Zeit, lernte bei einem „alten und verheirateten Mann“, wie der Überlieferer ausdrücklich betont, in einem allgemein frequentierten Raum des Hauses, womit dieses ungewöhnliche Paar jederzeit unter Kontrolle war und keinesfalls ein verbotenes „Zusammensein“ (*Jichud*, das Alleinesein eines nicht miteinander verheirateten Paares) bestand. Zwei Frauen namens Hendlein und Lea schrieben an Rabbi Isserlein und seinen Mainzer Kollegen Maharil seitenlange hebräische Anfragen. Ihr hebräischer Schreibstil und die zahlreichen Zitate und Anspielungen auf die rabbinische Literatur beweisen ihr profundes Wissen. Von Hendlein ist nichts weiter bekannt, Lea war, wie nicht anders zu erwarten, sowohl Tochter als auch Ehefrau eines Rabbiners und hatte sich ihre Kenntnisse vermutlich schon als kleines Mädchen als inoffiziell geduldete Zuhörerin in der Jeschiwa ihres Vaters erworben.

Manche Frauen hatten eine bemerkenswerte Fertigkeit in hebräischer Kalligraphie und die von ihnen kopierten Manuskripte sind noch heute

erhalten: 1454 kopierte Fromet, die Tochter des Gelehrten Issachar von Ahrweiler, ein halachisches Compendium, und man pries allgemein die Schönheit ihrer Handschrift. Eine weitere bekannte Kopistin war Bela von Erfurt im Jahre 1406. Hanna, die Tochter des berühmten Gelehrten und Kabbalisten Menachem Zion in Köln, beendete 1386 nach zweijähriger Arbeit eine Kopie des „Sefer Mizwot Katan“. Abseits vom religiösen Kontext geben auch hebräische Unterschriften von Frauen in Geschäfts-urkunden Zeugnis von ihren zumindest grundlegenden Schreibfähigkeiten. Nur eine einzige Frau ist aus dem aschkenasischen Spätmittelalter als Lehrende auf akademischem Niveau bekannt: Miriam, die Ehefrau von Rabbi Aron Luria, unterrichtete die Studenten (*Bachurim*) ihres Mannes, allerdings sittsam hinter einem Vorhang verborgen.

Die zwei Illuminationen in der um 1415 entstandenen Pessach-Haggada, welche unter gotischen Bögen diskutierende, lesende und lernende Frauen zeigen, scheinen also nicht mehr so irritierend zu wirken wie noch vor zwanzig Jahren, als man über gelehrte Frauen noch nichts wusste. Auch wenn solche Ausnahmepersönlichkeiten, wie dargestellt, selten waren, hinterließen sie doch ihre bildhaften Spuren, und wir müssen uns die Frage stellen, ob nicht vielleicht eine Frau die Auftraggeberin, Stifterin oder Empfängerin dieser Pessach-Haggada war und damit sich selbst oder anderen gelehrten und lernbegierigen Frauen ein Denkmal setzen wollte.⁵

Wo beteten jüdische Frauen im Mittelalter?

Die offensichtliche Tatsache, dass Frauen religiöse Texte lesen konnten, führt zur Frage, wo und wie Frauen denn beteten – privat in ihren Häusern oder in der Synagoge, Hebräisch oder in der Landessprache, einzeln, in Gruppen oder mit der ganzen Gemeinde? Diese Frage hängt mit der Partizipation der Frauen am religiösen Gemeindeleben und Gemeinderaum zusammen. Eines ist sicher: die ehrenvollste Aufgabe, die die jüdische Gemeinschaft zu vergeben hatte, das öffentliche Lesen des Toraabschnitts von der Bima der Synagoge am Montag, Donnerstag und Samstag, war ihnen verwehrt. Ausheben, Auskleiden, Aufrollen, Lesen, Einrollen, Einstellen in den Toraschrein, alles Ehrenaufgaben (*Chasakot*), für die Spenden an die *Zedaka*, die Wohltätigkeitskassa, zu leisten waren, blieben den männlichen Gemeindemitgliedern vorbehalten. Ein würdevoller Auftritt

im kostbaren Gebetsschal, die Torarolle in den Armen haltend und sie dann mit lauter Stimme in der traditionellen Melodie vorzutragen, war für Frauen einfach nicht vorstellbar.

Doch von Frauengebeten gibt es historische Nachweise in Schrift und Bild, und das Beherrschen der hebräischen Sprache war dafür nicht notwendiger Weise Voraussetzung. Im Allgemeinen waren sich die rabbinischen Autoritäten einig, dass Frauen des Hebräischen nicht mächtig waren: „Frauen verstehen die heilige Sprache nicht“, stellte der Wiener Rabbiner Izchak Or Sarua (gestorben um 1250) lakonisch fest.⁶ Für sie wie auch für ungebildete Männer galt aber der Grundsatz, dass das innere Gebet „im Herzen“ wichtiger sei als das phonetische Daherplappern von hebräischen Gebeten, ohne deren Inhalt zu verstehen: „Wenn jemand zu mir kommt, der die hebräische Sprache nicht kann, und er ist gottesfürchtig [...] oder wenn eine Frau zu mir kommt, sage ich ihnen, dass sie die Gebete in der Sprache lernen sollen, die sie verstehen, denn beim Gebet zählt nur das Herzensverständnis. Und wenn das Herz nicht weiß, was aus seinem Mund kommt, was soll das nützen? Daher ist es gut, wenn jeder in der Sprache betet, die er versteht.“⁷ Der Grabstein der Urgia von Worms aus dem 13. Jahrhundert zeugt von einer gehobenen Kenntnis der Gebete und deren Vermittlung. Sie war „die Tochter des Obersten der Sängere (Rosch ha-Meschorerim) [...] und auch sie amtierte mit süßer Sangeskunst vor den Frauen, für die sie die Gebete und Hymnen sang“. Wo allerdings diese Darbietung und das gemeinsame Gebet stattfand, geht aus der Inschrift nicht hervor, doch existierte tatsächlich in Worms bereits 1212 die erste von der Männerschul architektonisch getrennte Frauensynagoge. Im späten 13. Jahrhundert erweiterte auch die Speyrer Gemeinde ihre Synagoge um einen großen steinernen Anbau für die Frauen und im Laufe des 14. Jahrhunderts entstanden die meisten der heute noch existierenden Frauensynagogen, in Prag, Krakau und Sopron. Sie drücken eine gewisse Ambivalenz aus: Durch den direkten Anbau holte man die Frauen einerseits an das regelmäßige Gemeindegebet heran, zu dem sie von der Halacha her nicht verpflichtet sind. Ich vermute, dass dies auf Druck der Frauen geschah, die nicht länger abseits der Toralesung und der Zeremonien der Männer beten wollten, was sie bis dahin vermutlich in separaten Gebetsgruppen taten: ein eigener Gebetsraum der Frauen ist in Kreuznach im Keller der Wohnung des Synagogendieners urkundlich nachgewiesen. Doch waren die Frauenschulen derart gestaltet, dass die Frauen dem Got-

tesdienst nur durch schmale Schlitzfenster folgen, so gut wie nichts sehen und kaum etwas hören konnten – und, noch wichtiger, von den Männern nicht gehört werden konnten. Denn, wie im Talmud, Berachot 24a, zu lesen ist: „Die Stimme einer Frau ist schamlos“, denn das Erklingen einer vielleicht wohltönenden weiblichen Stimme schien die Konzentration und Hingabe der Männer empfindlich zu stören. Öffentliches lautes Sprechen und Singen, selbst von religiösen Gesängen, war für Frauen einfach nicht sittsam und beeinträchtigte somit die Ehre der Männer.

Eine separate Gebetsgestaltung unter der Leitung einer *Chasanit* in der *Frauenschul* ist also wahrscheinlich, wenn auch noch nicht bewiesen. Durch diesen eigenen Raum war aber den Frauen nun der Zutritt zum Zentrum der öffentlichen Ehre endgültig verwehrt, was im 11. und 12. Jahrhundert noch nicht der Fall gewesen war. Hier nahmen Frauen erwiesenermaßen wenn schon nicht an allen, doch an gewissen Zeremonien und Gottesdiensten teil, verpflichtete sie doch die Tora, die Gebote und an manchen Tagen gewisse Stellen aus der Schrift zu hören, bei Bedarf mit Übersetzung. Auch die volkssprachliche Predigt richtete sich an Frauen. Für solche Gelegenheiten brachte man, wie Rabbi Mordechai ben Hillel (gest. 1298) überliefert, in manchen Synagogen eine Raumteilung (Mechiza) aus Vorhängen oder Gebetsmänteln an. Auch Holzballustraden oder hölzerne Anbauten sind anzunehmen.

Die Ausschließung aus dem Synagogenraum erfolgte also nicht plötzlich, in einer einzigen umfassenden Verordnung, sondern je nach Gemeinde durch Jahrzehnte in kleinen Schritten. Im 13. Jahrhundert verloren die Frauen ihr Recht auf gewisse Beistandsfunktionen, zum Beispiel während der *Berit Mila*, der Beschneidung. Während des 11. und 12. Jahrhunderts hatten sie noch die Funktion einer Patin, einer *Sandakit*, übernehmen können, die den Säugling während der Zeremonie auf ihrem Schoß hält. Die letzte große rabbinische Autorität in Aschkenas, Meir von Rothenburg (gest. 1298) schaffte – gegen einigen Widerstand – diesen Brauch ab. In seinen Augen bedeutete eine festlich gekleidete Frau im Synagogenraum, welche womöglich, um das Baby sicher zu halten, ihre Knie nicht züchtig beisammen hielt, eine provokative Unsittlichkeit und Irritation für die Männer. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts durften die Frauen in Wiener Neustadt noch die ehrenvolle Aufgabe erfüllen, am Fest von *Simchat Tora*, dem Tag der Gesetzesfreude, die Torarollen aufzurollen, bis Rabbi Schalom von Neustadt (gest. 1415) sein heftiges Missfallen über diesen

Brauch ausdrückte. Als übliche Argumente für die Exklusion der Frauen gaben die Rabbiner sündhafte Gedanken bei Männern und Frauen und die rituelle Unreinheit der Frauen während der Menstruation an. Vergleichbare Phänomene bestanden auch im Christentum: Die Kirchen englischer Frauenklöster, mit Männerklöstern oder Pfarrgemeinden gemeinsam benutzt, waren durch hölzerne Wände oder steinerne Mauern geteilt. Die Kirchenleiter der Kanonissenstifte verbannten ihre Nonnen auf Frauemporen. Als Begründung wurde auch hier neben der Gefahr sündiger Gedanken auf beiden Seiten die Unreinheit während der Menstruation angeführt. Den geistlichen Frauen wurde die negativ besetzte Nordseite zugewiesen, wo sich auch üblicherweise die *Frauenschul* befindet. Im Gegensatz dazu geben schriftliche und bildliche jüdische Quellen ein klares Zeugnis von der Hochschätzung der Hausfrau, Mutter, Gottesfürchtigen, Wohltäterin und Märtyrerin, doch diese positive Wertung vermochte nicht, der Ausgrenzung der Frauen aus dem Ehrenraum der Gemeinde entgegen zu wirken.

Zurück zu unserer Frage, in welcher Sprache Frauen beteten. Mädchen lernten nicht Hebräisch und Frauen beherrschten die heilige Sprache im Allgemeinen nicht, es liegt also auf der Hand, dass die weibliche Gebetsprache die Landessprache war. Trotz dieser offensichtlichen Tatsache haben sich aus dem Mittelalter keine volkssprachlichen Gebete erhalten, obwohl jiddische Literatur in großer Zahl und Vielfalt bewahrt blieb. Erst im Jahr 1600 erschien das erste gedruckte Frauengebetbuch, geschrieben von Rebekka, Tochter von Rabbi Meir Tiktiner von Prag (gest. 1550). Bald darauf, zu Beginn des 17. Jahrhunderts, kamen die ersten Sammlungen von sogenannten *Techines* (hebr. *Techinot*, Klagelieder), also persönliche Gebete von und für Frauen in verschiedenen Situationen der Freude, der Angst und des Leids, auf den Markt. Damit bleibt die Frage nach der Sprache des Frauengebets vorerst ungeklärt.

Der erste Teil des Beitragstitels, die Sittsamkeit der Frauen, wurde nun ausführlich diskutiert, wie aber steht es mit dem zweiten Aspekt, den man eher nicht mit einer jüdischen Frau des Mittelalters in Verbindung bringen würde, mit der Macht?

Mächtig – Frauen mit öffentlichen Funktionen

Macht kann als Fähigkeit zum wirksamen und eigenständigen Handeln definiert werden, als Möglichkeit zu selbstständigen Entscheidungen und

zur Durchsetzung von Zielen, wenn nötig mit Einflussnahme über andere Menschen, um ein im Rahmen der jeweiligen historischen Möglichkeiten selbstbestimmtes Leben zu führen. Dafür mussten sowohl soziale als auch, damit im engen Zusammenhang stehend, materielle Grundlagen gegeben sein, also eigenes Vermögen und die Verfügungsgewalt darüber bzw. eigene bezahlte Berufstätigkeit. Dies war bei der Mehrheit der jüdischen Frauen in bescheidenem und bei einer kleinen Gruppe in bemerkenswertem Ausmaß der Fall.

Abgesehen von einer Tätigkeit als Magd übten die meisten jüdischen Frauen, wie ja auch die christlichen, die Tätigkeit ihrer Männer aus, also die Geldleihe. Die Zahlen zum Anteil der weiblichen Darlehensgeschäfte sind in der Forschungsliteratur verblüffend hoch: die Hälfte aller Darlehen in Nordfrankreich im 13. und 14. Jahrhundert und in vielen Gemeinden Englands des 13. Jahrhunderts sowie ein Viertel in 41 deutschen Gemeinden zwischen 1350 und 1500. Aus der genauen Durchsicht der österreichischen Quellen zur jüdischen Wirtschaftsgeschichte ergibt sich ein differenziertes Bild: Jüdische Frauen gaben nur etwa ein Zwanzigstel der hochdotierten Darlehen an Adelige – dies betrifft ausschließlich Witwen von Spitzenbankiers –, doch bis zu einem Drittel der Kleindarlehen an Kleinbürger und Inwohner. Die Darlehen an Ratsbürger und andere Bürger in Wien und Wiener Neustadt weisen einen Frauenanteil – sowohl Witwen als auch Ehefrauen und Unverheiratete – zwischen einem Elftel und einem Siebentel auf. Der hohe Prozentsatz von Frauendarlehen in Handwerksvierteln österreichischer Städte zeigt die intensive Verankerung von jüdischen Geschäftsfrauen mit den unteren städtischen Schichten, sogar mit Prostituierten. In Brünn waren 1379 der Jüdin Noba von der Dirnenvorsteherin vier Dirnenhäuser verpfändet. Für sämtliche Zahlenangaben wurden nur die von Frauen alleine oder an der Spitze eines Konsortiums gegebenen Darlehen herangezogen, also nicht die Mitnennungen mit Ehemann oder männlichen Verwandten, die ja keinen Aufschluss geben, ob die Frau tatsächlich mit eigenem Vermögen aktiv war.

Eigenes Vermögen und die Verfügungsgewalt darüber ermächtigte Frauen auch gegen den Vorbehalt mancher Rabbiner, in Geschäftsangelegenheiten einen Eid zu schwören oder vor christlichen und jüdischen Gerichten aufzutreten. Notwendige Begleitaktivitäten der Geldleihe wie Besuche bei Kunden, Eintreiben von Schulden und Verkauf von Pfändern, insbesondere Immobilien, ermöglichten jüdischen Frauen eine erstaun-

lich hohe Mobilität, die mit der üblichen Auffassung von häuslicher Sittsamkeit nur schwer in Einklang zu bringen ist. Die Quellen erzählen von Geldleiherinnen, die länger als eine Woche in einem christlichen Haus übernachteten, was von den Rabbinern zwar abfällig kommentiert wurde, aber im Interesse der Steuergemeinschaft geduldet werden musste. Einige Frauen führten zur Beglaubigung ihrer Geschäfte ein eigenes Siegel, wie Disslub bat Mosche von Regensburg 1398, oder unterschrieben ihre Urkunden eigenhändig mit ihrer hebräischen Unterschrift, wie Plumel, Tochter des Aron von Marburg/Maribor, am 27. April 1442.

An Spitzengeschäften mit Adelligen oder gar Herrschern waren Frauen nur in seltenen Ausnahmen beteiligt, nämlich wenn sie als Witwen die Geschäfte ihrer verstorbenen Gatten übernahmen. Solche weiblichen „Topbankiers“ gab es in einigen Gemeinden und sie konnten gelegentlich, wie sich zeigen wird, beachtlichen Einfluss erringen.

Machtpositionen innerhalb der Gemeinde

Im Mittelalter hing die Erlaubnis, sich in einem bestimmten Territorium niederzulassen und dort über Jahre wohnhaft zu bleiben, von der Steuerleistung ab. Einzelne Frauen wie Zorline von Frankfurt, deren Steueranteil 1391 über 60% aller Geldhändler ihrer Stadt betrug, sicherten mit ihrem Beitrag die Existenz ihrer Gemeinden. Wenn auch die Machtstruktur der mittelalterlichen männlichen Gesellschaft bei Juden wie bei Christen nicht grundlegend aufgebrochen werden konnte, war es doch einzelnen Frauen möglich, kraft ihres finanziellen Vermögens auch gemeindepolitische Macht zu erlangen – dieser Aspekt der jüdischen Geschichte wurde erst durch die Methoden der Gender Studies sichtbar. Historiker früherer Generationen übersahen die Bedeutung einzelner Urkundeninhalte, einfach, weil nicht sein darf, was nicht sein kann. Einige Beispiele:

Am 8. November 1338 bekundete Seld von Radkersburg in der Steiermark für sich, ihren Mann Izchak und ihren Sohn Jakob, sich mit den Radkersburger Juden bezüglich der Einhebung und Übergabe der Steuern geeinigt zu haben, die sie den Herren und Bürgern von Radkersburg entrichtet hatten. Aus der Beschreibung ihrer Handlungen und Aufgaben geht eindeutig hervor, dass sie *Gabaim* (Steuereinnehmer) ihrer Gemeinde waren, allen voran die erstgenannte Ausstellerin Seld, die bisher einzige belegte Trägerin, oder besser gesagt: De Facto-Trägerin eines jüdischen Gemeindeamtes im mittelalterlichen Österreich.

Für das heutige Deutschland lassen sich mehrere solche Beispiele finden: 1336 hatten der Dortmunder Jude Johel und seine Gattin Nenneke das alleinige Bestimmungsrecht über die Anordnung der Begräbnisstellen am Friedhof. Nach dem Tode eines der Gatten sollte der oder die Überlebende dieses Verfügungsrecht weiterhin behalten. Die Macht über die Anordnung der Gräber ist nicht gering einzuschätzen, denn sie spiegelt die innere Struktur der Gemeinde und das Ansehen ihrer Mitglieder wider. In derselben Stadt bezahlte die Witwe Pesselyn 1404 das Gehalt des Amts- und Synagogendieners der Gemeinde.

Eine führende wirtschaftliche Stellung prädestinierte auch Frauen zur Vertretung ihrer Gemeinden bei finanziellen Verhandlungen in Krisenzeiten: 1480 führte Gutrat, die Schwester von Mayr Schalmann, dem reichsten Geldhändler von Regensburg, mit einer weiteren Frau namens Bela und einem gewissen Wolffel die Verhandlungen mit Kaiser Friedrich III. zur Freilassung der 17 von der Stadt Regensburg im Zuge des Ritualmordprozesses 1476–1480 in Gefangenschaft genommenen Juden; darunter befand sich auch ihr Bruder. Zu diesem Zweck reiste sie mit kaiserlichem Geleit mehrmals nach Wien.

Regensburg ist die einzige Stadt, in der, sogar zweimal, eine Frau im Kreis der Vorsteher (*Parnassim*) genannt ist: 1354 wurde Kaendlein, Witwe des Mosche aus Grez (südlich von Regensburg) vom Stadtrat beauftragt, den Steueranteil der hinzugezogenen fremden Juden festzusetzen. Sie war selbst erst drei Jahre in der Stadt und hatte sich sehr rasch eine führende Position verschafft, was sich in ihrer Steuerleistung von 60 Pfund jährlich gegenüber 23 Pfund Durchschnittsleistung der anderen Gemeindemitglieder niederschlug. Ein Jahr später nahm Kaendlein im Namen der Gemeinde von Regensburg als Erstgenannte mit fünf weiteren Vorstehern eine Anzahl neuer Mitglieder auf. Diese bemerkenswert mächtige Frau fand allerdings ein tragisches Ende: Sie fiel spätestens 1365 im eigenen Haus einem Mordanschlag zum Opfer.

Zwanzig Jahre nach Kaendleins erster Nennung als Steuerverwalterin versprachen am 3. März 1374 die zwölf Vorsteher der Judengemeinde, von ihren Auswanderungsplänen Abstand zu nehmen und die Stadt in den nächsten zwölf Jahren nicht zu verlassen. An vorletzter Stelle der zwölf ist *ich Joseppine* gereiht, in eindeutiger Funktion einer „*Parnasset*“ (Vorsteherin) – in weiblicher Form existiert das Wort allerdings nicht. Die Frage, warum ausgerechnet in Regensburg Frauen derart gehäuft in

Machtpositionen anzutreffen sind, ist noch nicht geklärt und wurde in der Forschungsliteratur auch noch nicht gestellt. Nach bisheriger Durchsicht der Urkundenbücher sind unter den Mitgliedern des christlichen Rates, den Genannten und den städtischen Zeugen jedenfalls keine Frauen zu finden.

Selbstverständlich waren Frauen wie Gutrat, Kaendlein und Joseppine zu ihrer Zeit Ausnahmeerscheinungen, wie sich auch heute noch immer Frauen in politischen und wirtschaftlichen Spitzenpositionen selten finden. Die Diskussion über die Macht und Partizipation von Frauen im politischen, ökonomischen und religiösen Bereich hält bis heute an. Ausgehend von der jüdischen Reformbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts haben auch jüdische Frauen nach und nach bedeutende Positionen in der Gemeinde und sogar in der Synagoge errungen. Bereits im 15. Jahrhundert gab es eine Gruppe von Frauen um Beruria von Mainz, die dafür kämpften, Gebetsriemen, *Tefillim*, anlegen zu dürfen, was zwar nirgends ausdrücklich verboten, aber doch eher anstößig und sonderbar erschien. Heutzutage haben jüdische Frauen eine weitaus größere Bandbreite von Wahlmöglichkeiten zwischen Sittsamkeit und Macht. Voraussetzung für eine gewisse Entscheidungsfreiheit zur Lebensgestaltung ist aber für Jüdinnen wie für Christinnen dieselbe wie im Spätmittelalter: ökonomische Unabhängigkeit.

- 1 Schriftliche Fassung des Vortrags gehalten für das Centrum für jüdische Studien und den Verein Clio, am 15. Mai 2007 im Stadtmuseum Graz.
- 2 Ein Mamser, eine Mamseret, ist nicht etwa ein uneheliches, sondern ein in einer halachisch verbotenen Verbindung gezeugtes Kind. Für diese Kategorie gelten ausgrenzende Gesetze, die erst nach zehn Generationen wieder aufgehoben werden können. Siehe Artikel „Mamzer“, in: Encyclopaedia Judaica 13, 442–445.
- 3 Abbildung in: Keil, Gemeinde und Kultur, 38, Ausschnitt im Web: http://www.injoest.ac.at/projekte/laufend/juedische_frau_spactmittelalter/.
- 4 Kerzenzünden an Schabbat und Feiertagen (*Hadlakat Nerot*), Reinheitsgebote während Menstruation und Entbindungen (*Nida*) und Absonderung eines Teils des Teiges beim Backen (*Challa*).
- 5 Codex orientalis 7 der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt. Abbildung in: Kohlbauer-Fritz, „Beste aller Frauen“, 33. Siehe auch: http://www.injoest.ac.at/projekte/abgeschlossen/geschaeftsleben_frauenrechte/.
- 6 Izchak bar Mosche: *Sefer Or Sarua*, Teil I, S. 58, nr. 186.
- 7 *Sefer Chassidim* (Druck Bologna), S. 394, nr. 588.

Quellen:

Izchak bar Mosche: *Sefer Or Sarua*, hg. von Izchak Hirschensohn. Jerusalem 1976.
Sefer Chassidim (Druck Bologna), hg. von Reuven Margalio, Jerusalem 1969/70.

Zitierte Literatur:

Encyclopaedia Judaica Vol. 13, 2. Aufl., Jerusalem 2006.
Martha Keil, Gemeinde und Kultur – Die mittelalterlichen Grundlagen jüdischen Lebens in Österreich, in: Eveline Brugger/Martha Keil/Christoph Lind/Albert Lichtblau/Barbara Staudinger, Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte, Ergänzungsband) Wien 2006, 15–122.
Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hrsg.), Beste aller Frauen. Weibliche Dimensionen im Judentum. Ausstellungskatalog Jüdisches Museum Wien, Juni 2007.

Weiterführende Literatur:

Abraham Grossman, Pious and Rebellious. Jewish Women in Medieval Europe, Hannover–London 2004.
Esther Cohen/Elliott Horowitz, In Search of the Sacred: Jews, Christians and Rituals of Marriage in the Later Middle Ages, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 20/2 (1990), 225–249.
Martha Keil, Geschäftserfolg und Steuerschulden. Jüdische Frauen in österreichischen Städten des Spätmittelalters, in: Günther Hödl/Fritz Mayrhofer/ Ferdinand Opll (Hrsg.), Frauen in der Stadt (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas XVIII = Schriftenreihe der Akademie Friesach 7), Linz 2003, 37–62.
Dies., „Und sie gibt Nahrung ihrem Haus“. Jüdische Geschäftsfrauen im spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Historischen Museum der Pfalz Speyer (Hrsg.), Europas Juden im Mittelalter. Ausstellungskatalog, Speyer 2004, 83–89.
Dies., Namhaft im Geschäft – unsichtbar in der Synagoge: Die jüdische Frau im spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Christoph Cluse (Hrsg.), Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002. Trier 2004, 344–354.
Dies., Unsichtbare Frauen oder „...was nicht sein darf“. Jüdische Geschäftsfrauen im Spätmittelalter als Forschungsobjekte, in: Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hrsg.), Beste aller Frauen. Weibliche Dimensionen im Judentum. Ausstellungskatalog Jüdisches Museum Wien, Juni 2007, 99–107.
Dies., Jüdinnen als Kategorie? Jüdinnen in obrigkeitlichen Urkunden des deutschen Spätmittelalters, in: Rolf Kießling/Peter Rauscher/Stefan Rohrbacher/Barbara Staudinger (Hrsg.), Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich 1300–1800 (Colloquia Augustana 25), Augsburg 2007, 335–361.
Dies., Mobilität und Sittsamkeit: Jüdische Frauen im Wirtschaftsleben des spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Michael Toch (Hrsg.), Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden (Schriften des Historischen Kollegs München, Kolloquien 71), München 2008, 153–180.
Michael Toch, Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters, in: Julius Carlebach (Hrsg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 37–48.