

# Einleitung

*Gerhard Langer*

Mittelalter bedeutet in den Augen vieler eine finstere Zeit, eine Welt der Angst, des Aberglaubens und des religiösen Fanatismus. In Bezug auf das Judentum denkt man dabei auch an die Kreuzzüge, an Blutbeschuldigungen, Hostienfrevlevorwürfe, Verfolgungen, Pogrome, Vertreibungen. Aber das Mittelalter war auch die Zeit der blühenden Gemeinden, eines regen Kulturaustausches und wichtiger Innovationen in allen Bereichen. Das heutige Judentum in Philosophie, Praxis und Ritual wäre nicht denkbar ohne die prägende Phase der mittelalterlichen Entwicklung. Sie beginnt im Grunde bereits nach der arabischen Eroberung des Landes im 7. Jh. und endet eigentlich erst mit der jüdischen Aufklärung im 18. Jh. Wir haben aus pragmatischen Gründen die Epoche jedoch eingegrenzt und die frühe Neuzeit (fast) ausgeklammert.

Im Mittelalter entstehen die großen Handschriften der Traditionsliteratur, hier finden Gebete, Feste und Feiern ihre entscheidende Ausformung. Gattungen der rabbinischen Zeit werden weitergeführt, wie etwa die Schriftauslegung im Midrasch oder der *Pijjut*, die liturgische Dichtung. Der Talmud erhält seine letzte wichtige Redaktion. Neue Gattungen entstehen, so der Kommentar zu den entscheidenden Quellen der Tradition. Die narrativen Überlieferungen mehren sich rapid, genauso aber auch die fachkundige Auslegung des Rechts, der Halakha, die mit dem *Schulchan Arukh* zu ihrer Blüte gelangt. Die heilige hebräische Sprache wird auf neue Art und Weise in den Mittelpunkt gestellt, Grammatiken und Wörterbücher entstehen. Die Philosophie bahnt sich unaufhaltsam ihren Weg in engem Kontakt mit Christentum und Islam. Und ein in der Spätantike nur zartes Pflänzchen sprießt nun in gigantische Höhe, die Mystik. Mit der Kabbala eröffnen sich neue Zugänge zu Religion und Kultur. Im Zentrum der rabbinischen Spätantike stand zweifellos die Gabe der Tora am Sinai an das Volk und Mose. Die rabbinische Bewegung wollte die (jüdische) Welt – gewissermaßen horizontal – auf der Basis der Tora verstehen und gestalten, ihr Interesse an himmlischen Dingen und Esoterik war verhältnismäßig gering und sie warnte vor ihren Gefahren. Die Mystik hingegen lenkte nun ihre Aufmerksamkeit gegen den Himmel. Der Blick war vertikal den Geheimnissen des göttlichen ‚Innenlebens‘ zugewandt. Die Lehre von den Emanationen Gottes, den Seelenwanderungen und -funken, der mit den himmlischen Welten verbundenen Symbole, Buchstaben, Namen, ist zentraler Bestandteil einer kabbalistischen Hermeneutik.

Die Bibel kommt im Mittelalter zu großen Ehren, sowohl im *Pijjut*, in den Midraschwerken und natürlich in den Kommentaren. Aber auch die Mystik ist

ohne Bezug zur Bibel nicht verstehbar. Die Aufdeckung der Geheimnisse der Tora ist dort gleichzeitig Enthüllung des Geheimnisses Gottes selbst. In kabbalistischer Hermeneutik treten zu den alten Schriftsinnen des *Peschat* (Literalsinn) und des *Derasch* (rabbinisch-midrassische Auslegung) *Sod* und *Raz* hinzu, die Auslegungen bezeichnen, die in den Tiefenschichten der Texte und Buchstaben als Geheimnis verborgen liegen und entschlüsselt werden müssen.

Neben der Philosophie oder dem halakhischen Durchdringen der Tradition bricht sich im Mittelalter auch die Erzählung breite Bahn. Sie bietet einem jüdischen Publikum eine Alternative zu christlichen oder muslimischen Erzählstoffen aus dem Fundus der Tradition, nicht zuletzt aus der biblischen Überlieferung. Diese Erzählungen heften sich an altbekannte Stoffe und Figuren, aber oft auch an neue oder an *neuentdeckte*, wie die Makkabäer, Josephus, Ben Sira, aber auch Judit. Mythos und Legenden durchdringen die jüdische Kreativität der Zeit. Dabei setzt man sich mit den Fragen der Existenz in der Diaspora, unter den Bedingungen bedrohlicher Herrschaft, der Bedeutung des Lebens nach den Geboten ebenso auseinander wie mit Fragen einer Öffnung gegenüber der Umwelt oder einer verstärkten Konzentration auf die eigene Identität. Biblische Berichte werden im Licht der Erfahrung von Kreuzzügen und Verfolgungen adaptiert, in der realen Existenz performativ nachvollzogen und gleichzeitig weiter in Auslegung und Predigt ausgebaut. Der Bezug zur Bibel verleiht auch dem Gedächtnis an das Martyrium während der Kreuzzüge eine besondere Bedeutung – so etwa in *Legach Tov* – in einer Mischung aus liturgischer Prosa, Poesie und Exegese, die sich immer wieder an den Bibelvers heftet und ihn mit Erinnerungen an frühere und zeitgenössische Ereignisse erläutert.

Kontinuitäten und Brüche prägen diese Zeit genauso wie die Abfolge von ‚guten und schlechten Zeiten‘. Waren in der Spätantike Palästina und Babylonien die großen Zentren, verschiebt sich im Mittelalter der Schwerpunkt nach Norden und Westen. Von Italien wandern Juden in den Norden; Nordostfrankreich und das Rheinland werden zu wichtigen Siedlungsbereichen und nach dem biblischen Enkel von Jafet und Sohn des Gomer (Gen 10,3) Aschkenas genannt. Die Aschkenasim, zu deren Hauptsprache das sich aus dem Deutschen entwickelte Jiddisch wurde, unterscheiden sich in Kultur und Sprache deutlich von den bis zur Vertreibung im 15. Jh. hauptsächlich auf der Iberischen Halbinsel ansässigen und auch noch später Spaniolisch/Judenspanisch sprechenden Sefardim.

In diesem Band sind beide Brennpunkte vertreten und die Unterschiede werden durchaus, wenngleich auch nur beispielhaft, deutlich.

Biblische Frauen spielen hier wie dort eine wichtige Rolle. Der vorliegende Band konzentriert sich exemplarisch auf einige Figuren und beleuchtet ihre Verwendung aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Eva, Sara, Hagar, Rebekka, Zippora, Rut, Ester und die nicht im hebräischen Kanon vorkommende Judit werden behandelt, dazu die nachbiblisch überaus ‚populäre‘ Lilit. Mehrere Beiträge beschäftigen sich mit der namenlosen ‚tüchtigen‘ Frau aus Spr

31, aber auch Zion als klagende und sehnsüchtige Frau wird behandelt. Das Hohelied und seine facettenreiche Deutung bekommen ebenfalls breiten Raum.

Bevor die einzelnen Figuren und ihre Rezeption analysiert werden, bietet *Elisheva Baumgarten*, eine der herausragenden Spezialist\_innen auf dem Gebiet, einen Überblick über die Stellung der Frau im mittelalterlichen Aschenas. Sie geht dabei vom Beispiel der Dolce aus, einer gelehrten und geschäftstüchtigen Frau, die nach ihrem gewaltsamen Tod 1196 von ihrem Ehemann, Eleazar ben Juda von Worms, auf der Basis von Spr 31,10–31 (*eschet chajil...* = „Eine tüchtige Frau, wer findet sie?“) in Strophenform gepriesen wird. *Baumgarten* zeigt, dass Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft sehr wohl eine aktive Rolle spielten, sowohl im Geschäftsleben als auch in religiösen Belangen. Dolces Mann wurde von ihr unterhalten. Sie ist eine erfolgreiche Geschäftsfrau, aktiv im Gottesdienst und natürlich auch in dem, was wir heute Charity nennen, der Unterstützung Bedürftiger. Jüdische Frauen stehen in regem Austausch mit Nichtjüdinnen (und -juden) und teilen mit ihnen das Los zunehmender Veränderungen im Bereich von Ehe und Familie und auf dem religiösen Sektor. Unbeschadet des überraschend großen Beitrages in gesellschaftlichen, ökonomischen wie religiösen Aktivitäten gibt es keine Frauen in der Leitungsebene von Gemeinden oder Synagogen und es werden zunehmend auch in Fragen der religiösen Beteiligung Beschränkungen spürbar, die zum Teil zumindest in orthodoxen Segmenten bis heute gelten. Der Beitrag zeigt auf überzeugende Weise, dass gewisse Strukturen definitiv nicht in Stein gemeißelt, sondern historisch gewachsen sind und bezeugt aufs Neue die enge Verwobenheit der jüdischen und christlichen Kultur in Bezug auf Geschlechterbeziehungen und -rollen.

Nach dieser wichtigen Einführung gliedert sich der Band in sechs Kapitel, die thematische Einheiten bilden. Es ist uns bewusst, dass verschiedene Bereiche entweder nur sehr cursorisch oder gar nicht beschrieben werden (können). So fehlt ein eigenständiger Beitrag zu *Pijjut* oder zur Philosophie. Auf der anderen Seite war es uns wichtig, bestimmte beherrschende Themen vertiefend zu betrachten. Dazu gehört etwa das Verständnis des weiblichen Aspekts in Gott (*Schekhina*).

Kapitel I befasst sich mit dem Übergang von der klassischen rabbinischen Midraschliteratur zur mittelalterlichen Bibelauslegung. *Constanza Cordoni* macht den Anfang mit einer Betrachtung der Rezeption der Ester in mittelalterlichen Quellen. Dazu gehören *Pirque de Rabbi Eli'ezer*, *Josippon*, *Ester Rabba*, der *Psalmenmidrasch* zu Psalm 22 (der auf Ester ausgelegt wird) und *Leqach Tov*. *Cordoni* zeigt auf, wie man Ester zusehends in die rabbinische Welt integriert und ihre Zugehörigkeit zum Judentum betont, mit dem sie durch gemeinsame Geschichte, Name (Hadassa), Sprache (Hebräisch) und vor allem Religion (Speisegebote und Gebet) verbunden ist.

*Dagmar Börner-Klein* widmet sich der Figur der Judit in mittelalterlichen Texten. Dies ist besonders bedeutsam, da Judit ja nicht in der hebräischen

Bibel auftaucht, sich aber im Mittelalter großer Beliebtheit erfreut. Sie wurde dem Zeitgeist entsprechend dem Publikum angepasst, in ihrem Aussehen, ihrem Auftreten und ihren Handlungen. Die erste hebräische Version wird von Nissim ben Jakob ibn Shahin im 11. Jh. überliefert. Hier bleibt sie eine anonyme Heldin, die zuerst die Wachen überwinden muss, um schließlich ins Heerlager vordringen zu können, Schönheit und Klugheit einsetzt, um den Feind zu besiegen. In einer daran anknüpfenden Geschichte, den *Ma'ase Jehudit*, nennt Judit schließlich selbst ihren Namen, gerät aber nach dem Tod des Königs wieder aus dem Fokus, denn die Männer spielen eine wichtige Rolle im Befreiungskampf und ziehen von sich aus gegen den Feind. Moses Gaster überliefert eine weitere Erzählung. Hier überlistet Judit den König durch die Angabe, dass sie sich von der Menstruation reinigen müsse, was der König erlaubt. Sie bringt den Kopf des Königs so unbehelligt durch das Tor. Die aus verschiedenen Strängen zusammengesetzte *Megillat Jehudit* macht Judit zur Tochter Mordechais und hat dadurch eine Verbindung zur Estererzählung. Judit wird als besonders toratreu geschildert. Letztlich besiegen die Israeliten hier dann nicht nur die Griechen, sondern auch die Römer unter Caligula. Ein weiterer Zusatz verbindet sie mit den Makkabäern und bringt das Motiv der Gefährdung der Bräute durch das *ius primae noctis* des Souveräns ein. Dieses erfreut sich auch in weiteren Erzählstufen großer Beliebtheit und wird mehrmals aufgegriffen. Derjenige, der diese ‚erste Nacht‘ einfordert, wird jeweils getötet. Als gefährdete Braut verliert nun Judit selbst die Kraft, den König zu töten. Dies muss ihr Bruder Juda erledigen. Die Gefährdung und Errettung der jungen Bräute wird auch als Motiv für das Anzünden der Chanukka-Lichter durch Frauen bedeutsam. Laut Raschbam war dieses Wunder durch die Taten der Judit erwirkt worden, wodurch Judit eine zentrale Rolle in der Makkabäergeschichte einnimmt. In dem Werk *Kol bo* aus dem 13./14. Jh. schließlich verschmelzen die verschiedenen Frauenfiguren, die gefährdeten Bräute, die biblische Hanna und Judit. Die schöne und begehrenswerte Judit erstarkt erneut und tötet den nach ihr begierigen König, nachdem sie ihm ein Käsegericht zubereitet hatte, das ihn durstig machte, er sich betrank und einschlieft.

Ester und Judit sind Heldinnengestalten der Bibel und werden durchaus auch von den Rabbinen in dieser Rolle stark gemacht. Doch nicht nur der späte Midrasch hat den Frauen in der Bibel auf innovative Weise Aufmerksamkeit gezollt, auch die Kommentarliteratur bildet eine neue Möglichkeit, sich dem Thema zu stellen.

Im Kapitel II sind daher exemplarisch zwei Frauen herausgegriffen, die bereits in der Bibel für Aufmerksamkeit sorgten, nämlich Eva und Sara.

Den Anfang mache ich selbst mit einer Analyse des umfassend rezipierten Kommentators Raschi. Rabbi Schlomo ben Jitzchak aus Troyes (1040–1105) ist eine der wichtigsten Stimmen der Tradition. Er bildet die Brücke zwischen mittelalterlicher Exegese und spätantiker rabbinischer Auslegung. In seinem Pentateuchkommentar geht er Schritt für Schritt die bedeutendsten Passagen durch und kommentiert sie mit beständigem Verweis auf die Tradition in

Midrasch und Talmud. Auch im Fall der Eva nimmt Raschi sehr viel Traditionsgut auf, in erster Linie aus dem Midrasch *Genesis Rabba* aus dem 5. Jh., darunter die Diskussionen über die Schöpfung des Menschen als *Androgynos*. Es lässt sich zeigen, dass er bei seiner Auswahl selektiv vorgeht und frauenfeindliche Töne möglichst vermeidet. Aufgrund ihrer Schöpfung ist die Frau dem Mann nicht untergeben, aber als Folge der Sünde wird sie den Mann zwar begehren, ihre sexuelle Lust aber nicht nach Belieben ausleben können. Dies ist ein Aspekt der ‚Herrschaft‘ des Mannes über die Frau.

Der zweite Kommentator, den ich exemplarisch herausgreife, ist der 1270 verstorbene Moses ben Nachman (Ramban) aus Gerona, der als vielfältiges Talent von der Mystik bis zur Medizin und Philosophie alles beherrschte und auch als Vertreter des Judentums an einer Disputation teilnahm. Gegenüber Raschi nimmt er nicht selten kritische Positionen ein. Dies gilt auch in Bezug auf Eva. Um nur ein Beispiel zu nennen, entwickelt Ramban eine besondere Variante der Vorstellung vom androgynen Urmenschen und die geschlechtliche Vereinigung hat zwar das Ziel, Kinder zu zeugen, verweist aber weit darüber hinaus auf die ganz spezifische Beziehung zwischen Mann und Frau. Im Unterschied zur tierischen Vereinigung ist sie als eine dauerhafte Bindung angelegt. ‚Ein Fleisch sein‘ meint – und hier unterscheidet er sich auch von Raschi – eben nicht nur (die Zeugung) ein(es) Kind(es), sondern die Rückkehr in die ursprünglich intendierte Einheit. Die Bindung zur Frau wiegt letztlich um ein Wesentliches intensiver als die zu den Blutsverwandten, zu denen man eine enge Beziehung pflegt. Einhellig haben beide an sich unterschiedlichen Ausleger die Bedeutung des richtigen Verhaltens betont.

Dies gilt auch für die von *Carol Bakhos* untersuchte Tradition zu Sara und Hagar. Zurecht meint sie, dass durch die „Interpretation der jüdischen Gelehrten des Mittelalters ... die biblische Geschichte ... zu einem Moralkodex und einem Leitfaden für richtiges Verhalten wird“. Man kann auch aus negativem Verhalten lernen. Bakhos untersucht die Kommentare von David Kimchi, Nachmanides, Gersonides, Obadja Sforno. Keineswegs rechtfertigen sie uneingeschränkt die Behandlung Hagers durch Sara. Nachmanides übt sogar heftige Kritik an Abraham, der seiner Ansicht nach hinter Hagar hätte stehen sollen. Kimchi ist wiederum der Meinung, dass Abraham Hagar sicherlich zu rechtgewiesen hätte, wenn er nur davon gewusst hätte, wie sie sich gegenüber Sara verhielt. Die Kommentatoren sind sich der Komplexität der Beziehung zwischen Hagar und Sara bewusst. Zwar ist man sich einig, dass Sara Macht über Hagar hatte, aber auch die fruchtbare Hagar war nicht machtlos. Das angespannte Verhältnis zwischen den beiden Frauen in aller Tiefe wird in den Kommentaren durchaus spürbar.

Bevor Bakhos schließlich auch noch Schlussfolgerungen für heutige Leser\_innen anfügt, widmet sie sich kurz einigen mittelalterlichen muslimischen Koran-Kommentatoren zu Sara und Hagar. Ath-Tha‘labī etwa lässt u.a. Sara Hagar die Ohren durchstechen und schließlich auch noch beschneiden, was er mit einer gängigen Praxis in Verbindung bringt. Ibn Kathīr macht Hagar für

die Eifersucht Saras verantwortlich. Hagar spielt zweifellos als die Mutter Isaaks in der islamischen Tradition eine wichtigere Rolle, doch auch Sara wird als Frau Abrahams und Mutter des Propheten Isaaks respektiert. Saras Eifersucht war demnach die eigentliche Ursache der Rivalität zwischen den Frauen, doch geben einige Kommentatoren auch Hagars Gefühllosigkeit gegenüber Saras und ihrer Situation wider. Beide Frauen werden demnach nicht nur positiv beschrieben, sondern auch kritisiert.

*Robert A. Harris* widmet sich einem der prominentesten biblischen Beziehungstexte, der in diesem Band mehrfach thematisiert wird, dem Hohelied, und zwar in der Auslegung des 12. Jh. Dabei betont er eine „Entwicklung, weg vom Midrasch und hin zum *Peschat*, also weg von der Autorität der antiken rabbinischen Exegese hin zu der kontextuellen Auslegung unabhängiger Exegeten, die ihre logisch aufgebaute und grammatikalisch fundierte Lesart mit den intuitiven Sprüngen ihrer literarischen Vorstellungskraft zu verbinden wussten“ (129). Zwei Kommentare stehen im Mittelpunkt, erneut der von Raschi und der von dessen Enkel, Raschbam. *Harris* informiert ausführlich über Raschis Verwendung des *Peschat* und seiner kontextuellen, an der literarischen Gestalt und an der syntaktischen Struktur orientierten Auslegung. Für Raschi ist das Hohelied ein Liebeslied von Salomo, der in der Sprache einer Witwe prophetisch erzählt und dabei Israel in seinem Leid tröstet. Gegenüber Raschi geht Raschbam noch einen Schritt weiter, indem er das Hohelied von einer Frau erzählen lässt. Raschbam kennt die figurative Auslegung auf Israel und bindet diese in seine kontextuelle Auslegung ein. Gleichzeitig legt er den Hauptakzent auf die wörtliche Interpretation als Liebeslieder aus dem Mund einer Frau. Bei aller Angleichung an die auch im Christentum aufkommenden Tendenzen hin zum *sensus literalis*, ist diese Zuordnung jedoch einzigartig.

*Sheila Tuller Keiter* analysiert das Gedicht in Spr 31, das berühmte *Eschet Chajil* (groß geschrieben für die Komposition, klein für die damit angesprochene Frau), das bereits bei *Baumgarten* eine wichtige Rolle gespielt hat. Sie widmet sich der modernen Exegese ebenso wie den rabbinischen und mittelalterlichen Interpretationen, die das *Eschet Chajil* vor allem metaphorisch ausgelegt haben (auf den Körper, auf die niedere Seele etc.) und den Bezug von Weisheit und Frauen meist scheuen. *Keiter* gibt auch der Diskussion um Salomo und seiner Funktion in Bezug auf das Lied breiten Raum. Gerade die Verbindung von Salomo, Batseba und dem *Eschet Chajil* stellt eine spannende Perspektive auf das Lied als „Antithese zu seinen zahlreichen, sündigenden, trägen und Götzen verehrenden Frauen“ (150) dar.

Im Kapitel III geht *Judith Baskin* ausführlich auf die so genannten *Chasside Aschkenas* ein, jener Gruppe von Frommen, die im 12. und 13. Jh. im Rheinland aktiv waren und ihren Glauben und ihre Überzeugungen in den Texten reflektierten, die sie auslegten. Das bedeutsamste Werk ist das *Sefer Chassidim*. Die *Chasside Aschkenas* reflektieren darin u.a. über Sünde und Sexualität. Sexualität wird grundsätzlich positiv gesehen und in der Ehe

sogar stark begrüßt. Gleichzeitig stellt aber die männliche Lust auf Frauen, ob nur in sündhaften Gedanken oder auf reale Weise ausgelebt, ein schwerwiegendes Problem dar. Die *Chasside Aschenas* glaubten, dass sie von Frauen ausgelöst wird. Daher müssten die frommen Männer den Kontakt zu Frauen auch in der eigenen Familie so stark wie möglich einschränken. Biblische Figuren wie Isebel, Delila und Batseba dienen als herausragende Beispiele dafür, wie Frauen Männer zur Sünde verleiten würden, und sogar die Erzmutter Sara wird als Beleg genannt, wie Frauen für folgenschwere Übertretungen mit gefährlichen Folgen verantwortlich sein könnten. An einer anderen Stelle wird jedoch auch die positive Wirkung von guten Frauen auf von Sünde gefährdete Männer betont. Als lobenswerte weibliche Eigenschaften gelten Tugendhaftigkeit, Bescheidenheit, Freundlichkeit, Zurückhaltung und Gehorsam gegenüber männlicher und göttlicher Autorität, welche in besonderer Weise in Rut verkörpert werden.

In einem letzten Teil behandelt *Baskin* das bereits mehrfach in diesem Band erwähnte Gedicht über die *eschet chajil* aus dem Sprüchebuch.

Kapitel IV wendet sich nicht nur einem anderen Bereich zu, nämlich der Poesie und dem *Pijjut*, sondern auch einer eigenen Region, al-Andalus, wie die Muslime die von ihnen zwischen 711 und 1492 beherrschte Region auf der iberischen Halbinsel nannten. Hier findet sich eine faszinierende Auseinandersetzung mit den Genres der arabischen (weltlichen) Poesie und eine theologisch wie literarisch herausragende Bearbeitung biblischen Materials wieder.

*Meret Gutmann-Grün* analysiert das Thema der Frauenfigur Zion in der Gebetsliteratur vor allem am Beispiel der Verarbeitung des Hoheliedes in der Rezeption von Salomon ibn Gabirol (gest. 1070) und Jehuda ha-Levi (gest. 1141). Zion/Jerusalem als die zeitlose ideale Gemeinde Israel tritt dabei in der Rolle der Geliebten oder der Braut Gottes auf. Alle im Hohelied verwendeten Begriffe für die Braut werden auch auf sie angewendet. Die Betenden reden sie als Mutter an. Die weltlichen Lieder, die ihren Einfluss auf die Liturgie ausüben, sind voller Liebesmotive, sprechen von der Sehnsucht, klagen, zeigen sich enttäuscht von der Zurückweisung. So klingt in den Liedern die Situation Israels an, werden Christentum und Islam benannt und die Befreiung aus dem Exil erhofft, manchmal sogar mit Vergeltungswünschen. Erstaunlich ist, dass hier die Gemeinde einerseits auf den davidischen Messias hofft, aber auch selbst die Initiative ergreift, also zur ‚Mitarbeiterin‘ Gottes bei der Befreiung aus dem Exil wird.

Der zweite Beitrag, der sich mit dieser Textsorte aus al-Andalus auseinandersetzt, stammt von *Aurora Salvatierra Ossorio*. Sie analysiert, wie im Kalifat von Cordoba die weltliche Poesie – mit ihren Wurzeln in der arabischen Poetik – sich mit der Bibel paarte und biblische Frauen vor allem wegen ihrer Schönheit und Anziehungskraft gepriesen und auf bislang neuartige Weise zum Gegenstand von Liebesliedern und Weingesängen wurden. Auf kritische Weise zeigt sie, wie Frauen dadurch vergegenständlicht wurden und gleichzeitig eine gewisse Macht ausübten. Die Erwähnung in den Liedern war jedoch

nicht auf den Charakter oder die Geistesgaben der Frau bezogen, sondern vor allem auf ihre Schönheit, ihr Aussehen beschränkt. Der Liebende ist gefangen und schwelgt in Sehnsucht. Auf der anderen Seite werden diese von vorgegebenen Konventionen getragenen Gedichte zum Vehikel theologisch brisanter Szenen, wie etwa, wenn Ester in einem Gedicht von Salomo ibn Gabirol zum Sinnbild einer Gemeinde wird, die sich angesichts des Schicksals und der Versuchungen anderer Kulturen von Gott abzuwenden droht und er sich in den Beweisen seiner Zuwendung und der Vergewisserung des Bundes übertrifft. Hier werden die Lieder nicht nur zu Mitteln der Klage und der Sehnsucht – wie etwa in der Hohelieddeutung –, sondern auch des Trostes und des Halts in schweren Zeiten.

Das Kapitel V widmet sich ausführlich der jüdischen Mystik, der Kabbala. In einem facettenreichen Überblick erläutert *Rachel Elijor* die Bedeutung der weiblichen Dimension Gottes, der *Schekhina*, über die Jahrhunderte. In der rabbinischen Ära war die *Schekhina* nicht zuletzt die Witwe, die im Exil sich nach Erlösung sehrende Tochter oder Mutter Zion, oder als „Versammlung Israels“ eine geliebte Braut, die sich an den Festtagen und am Schabbat mit dem Geliebten, Gott, vereinigt, und vor allem die mündliche Tora, die Mischna, die sich im Lernen, im Studium, vergegenwärtigt. Die mittelalterlichen Kabbalisten reagierten auf den Schock, den die Kunde der Zerstörung in den Zeiten der Kreuzzüge nach sich zog, mit einer neuen Sprache und Theologie, in der die *Schekhina* als weibliche göttliche Gestalt in vielen Namen und Facetten eine große Rolle spielte. Sie hielten an der rabbinischen Bedeutung der Halakha fest und zeigten, dass jede Handlung des Menschen Einfluss auf den kosmischen Kampf zwischen den bösen Mächten, der „anderen Seite“ und der „heiligen Seite“, zwischen der Welt von Samael, Lilit, der „Schalen“ (der Dunkelsphäre) und dem Guten im Himmel, dem Heiligen, gepriesen sei er, dem Messias, nimmt. Das historische Exil Israels wird nun zum Exil der *Schekhina*, die sowohl als unterste *Sefira* Teil der göttlichen Welt ist als auch exilierte Versammlung Israels und mündliche Tora. Vor allem in der Kabbala, der Mystiker im galiläischen Safed – Elijor beschäftigt sich mit Joseph Karo und Schlomo Alqabetz – wird die „Wiederherstellung der Harmonie der Welt“, der *tiqqun olam*, zur Aufgabe des Menschen, um die *Schekhina* aus ihrer Gefangenschaft in den dunklen Welten der Schale, aus ihrem Exil zu befreien. Dazu trägt auch die Ansiedlung in Israel bei. In einem letzten Teil wagt Elijor einen Ausblick auf die Chassidim Osteuropas und ihren Begründer, Israel Baal Schem Tov, kurz Bescht. Im Chassidismus wurde die verborgene göttliche Welt der Mystik in die breitere Gemeinschaft getragen. Sein Einfluss ist bis heute enorm.

*Felicia Waldman* verweist in einem ersten Teil ebenfalls auf die Bedeutung der *Schekhina* in den kabbalistischen Texten, die sie anschaulich vor Augen führt, weist neben den vielen Facetten auch auf die richterliche Funktion hin und zeigt u.a., wie die Safeder Mystiker versuchten, mithilfe besonderer Techniken vor allem des Meditierens und mithilfe der Konzentration auf die

verschiedenen Kombinationen von Buchstaben des hebräischen Alphabets in den Zustand vor dem Fall des ersten Menschen zurückzukehren, um aufs Neue in den Strahlenkranz der *Schekhina* zu gelangen und eine geradezu erotische Beziehung zur göttlichen Gegenwart zu erreichen. In einem zweiten Teil widmet *Waldman* sich einer der schillerndsten weiblichen Figuren in der jüdischen Überlieferung, Lilit. Auf kompakte und übersichtliche Weise zeichnet die Autorin das Bild dieser Frau von den Anfängen bis in die spätere Mystik nach. Lilit ist eine Figur, deren Facetten von einer männerbedrohenden und kindergefährdenden Dämonin mit altorientalischen Wurzeln zur ersten Frau Adams bis zur sexuellen Gespielin Gottes in mystischen Texten reichen und die in feministischen Werken der Gegenwart gern als selbstbewusste und sich dem Patriarchat entgegenstimmende Frau neu entdeckt wurde.

*Yuval Katz-Wilfing* bringt eine weitere wichtige biblische Figur ins Spiel, Rut. Haben die spätantiken Rabbinen sie bereits zu einer Paradekonvertitin erklärt, so knüpfen die mittelalterlichen Mystiker daran an und entwickeln an ihrem Beispiel eine komplexe Beschreibung, was es bedeutet, zum Judentum zu konvertieren, welche Voraussetzungen es braucht und welche umfassenden Folgen es hat. Der Kandidat oder die Kandidatin bringt besondere Attribute, Fähigkeiten, wundertätige Augen oder göttliche Funken ein und steht in einer besonderen Verbindung zu Gott oder seinem Volk, er oder sie ist in jedem Fall keine normale Person, sondern besitzt spezielle Fähigkeiten, Hilfe vom Heiligen Geist und einen Zugang zu verborgenen Dimensionen der Wirklichkeit, erhält einen völlig neuen Seele. Rut wird in allen Zeitepochen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedeutsam geschildert, bleibt aber in ihrer weiblichen Rolle verhaftet. Besonders positiv wird ihr die Selbstlosigkeit angerechnet, mit der sie das Erbe ihres Mannes erhalten will. Mit Boas tritt ein Mann auf, der für die gerechten Gelehrten steht und dessen wichtige Funktion im Vermittlungsprozess zwischen Himmel und Erde klar macht, dass letztlich ohne die Tora studierende männliche rabbinische Autorität keine gelungene Konversion stattfinden kann.

*Katrin Kogman-Appel* schließt mit ihrem Beitrag zu den weiblichen Protagonistinnen in der Buchkunst des jüdischen Mittelalters (Kapitel VI) den Beitragsreigen ab und knüpft gewissermaßen wieder am Anfang an, nämlich an der von *Elisheva Baumgarten* beschriebenen Rollenverteilung und der intensiven Auseinandersetzung mit dem Christentum, die auch in der Buchkunst spürbar wird. *Kogman-Appel* konzentriert sich auf zwei Personen der Bibel, nämlich Rebekka und Zippora, die Frau des Mose. Die beschriebenen Bilder entsprechen zu einem nicht geringen Teil dem herrschenden Rollenbild, stellen es auf der anderen Seite aber auch in Frage. *Kogman-Appel* zeigt überzeugend, dass sich die aschkenasischen und iberischen Darstellungen von beiden Frauen deutlich unterscheiden.

So treten in den iberischen Zyklen beide in aktiven Rollen auf und bestimmen maßgeblich das Schicksal ihres Volkes. Vorbilder vieler Darstellungen sind die Bilder der Jungfrau Maria, deren Bedeutung in der christlichen Welt

anwächst. Wie Maria maßgeblich zur Erlösung aller Christen beiträgt, werden nun auch Rebekka und Zippora zu zentralen Figuren der jüdischen Heilsgeschichte, jedenfalls in den iberischen Haggada-Zyklen. In der *Goldenen Haggada* etwa liegt eine bildliche Polemik verborgen, wenn man die alte, unfruchtbare Gestalt des christlichen Josef dem jugendlichen Abbild des jüdischen Mose gegenüberstellt, der sich mit seinen zwei Kindern und seiner Frau auf die Reise macht. Der Baum, der hinter Mose dargestellt ist, wird als ein Symbol für Zipporas Fruchtbarkeit gedeutet. Zippora beschneidet auf der Reise ihren Sohn, ein Ritual, dessen Ausübung durch Frauen im Mittelalter von den Gelehrten mehrheitlich abgelehnt wurde, weshalb sich in der frühen Neuzeit innerhalb des Judentums der Gedanke durchsetzt, Zippora hätte sich dabei männlicher Hilfe bedient.

Die aschkenasischen Beispiele hingegen repräsentieren die bestimmenden Werte wie Mutterschaft, Erziehung, Frömmigkeit und nicht zuletzt den Märtyrertod angesichts der realen Erfahrung der Verfolgung und der Gefahr der Zwangstaufe. So werden Rebekka und Zippora zu Sinnbildern dieser zentralen Werte und zu Vorbildern religiösen Handelns.