



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Die jüdisch-orthodoxe Frau im Spiegelbild des Israelischen Spielfilms“

Verfasserin

Daphne Frucht, Bakk. phil.

Angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 839

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Judaistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Frank Stern

1 Vorwort

Ausschlaggebend für die Auseinandersetzung mit der Thematik der Darstellung der jüdisch-orthodoxen Frau im israelischen Spielfilm waren zwei Aspekte: 1) Weshalb das Medium Film? Der Film eignet sich häufig dafür, Bilder zu enthüllen, die ein Zuschauer normalerweise nicht sieht oder nicht zu sehen bekommt. Er ermöglicht es, dem Publikum die Komplexität des Unbekannten näher zu bringen. Spielfilme können zwar niemals Abbilder der Realität sein, jedoch können sie für einen kurzen Moment einen Einblick lebendig erscheinen lassen und wirken somit anschaulicher als zum Beispiel geschriebene Berichte.

2) Weshalb die Darstellung der orthodoxen Frau in Israel? Als *Zabre* (Hebr. Früchte des Feigenkaktus; Bezeichnung für die bereits in Israel geborene Generation) und *Chanicha* (Hebr. Mitglied) der nationalreligiös-zionistischen Jugendorganisation *Bnei Akiva* (Hebr. Kinder Akivas) Wiens, bin ich von Kindesalter an mit dieser Thematik in Berührung gekommen. Ungeachtet meiner eher traditionellen Erziehung, hat mich die Auseinandersetzung mit dieser Thematik auch während meiner Studienjahre besonders fasziniert. Dies ging so weit, dass ich den Wunsch hatte, mit meiner Masterarbeit zu erforschen, weshalb das Bild der orthodoxen Frauen Israels in einer bestimmten Weise dargestellt wird, insbesondere, da die orthodoxen Frauen selbst meist keinen Zugang zu diesem Medium haben. Gerade der Spielfilm scheint ein ausdrucksvoller Schauplatz zu sein, auf dem gesellschaftliche Befindlichkeiten von Filmschaffenden auf Zelluloid gebannt werden und je nach Sujet einem mehr oder weniger breiten Publikum zugänglich gemacht werden. Die Problemlage entsteht dann, wenn eine Thematik dargestellt wird, ohne dass die offiziellen Vertreter darauf unmittelbar einen Einfluss haben.

Bekanntermaßen besitzen und schauen viele orthodoxe Juden in Israel – mit einigen Ausnahmen, die innerhalb dieser Masterarbeit genauer besprochen werden – keinen Fernseher. Zudem gehen sie eher selten - wenn überhaupt - ins Kino. Säkulare Medien jeglicher Art werden zum Teil abgelehnt bzw.

boykottiert.¹ Im Jahre 1908 eröffnete das erste Kino in Jerusalem. Melanie J. Wright beschreibt die Abneigungen des orthodoxen Milieus gegenüber dieser neuen Einrichtung: “Screen images of bodies and faces threatened traditional Jewish caution concerning the representation of the human form, whilst film theaters could serve as sites of inappropriate contact between the sexes. [...] Above all, film could detract from the (male) Jew`s highest calling, study of religious texts.”² Folglich wird also der Zuschauer der hier besprochenen Filme in eine „fremde“ unbekannte Welt eingetaucht.

In Anbetracht der Tatsache, dass beinahe das gesamte Filmmaterial aus den Händen säkularer Juden stammt - mit wenigen Ausnahmen von Filmschaffenden, die direkt aus dem orthodoxen Milieu stammen - stellt sich die Frage, ob es überhaupt eine realitätsgetreue Präsentation des orthodoxen Lebens geben kann. Infolgedessen stellt der Film sowohl Chance als auch Bedrohung für die Darstellung des „Anderen“ dar. Denn einerseits kann der Film enthüllen und aufklären, aber andererseits sind ungewohnte Inhalte in der Lage, beim Zuschauer Befremdnis auszulösen und kann somit zur Verstärkung möglicher Befangenheiten führen. Die Medienwissenschaftlerin Christa Blümlinger beschreibt die Intention eines Filmes mit folgenden Worten: „Eine filmische Repräsentation kann wie eine authentische Widerspiegelung einer historischen Wahrheit wirken, ist aber nur im Idealfall wertfrei und ungebunden an eine geschichtliche Interpretation, konträr dazu allerdings oft für einen bestimmten Zweck instrumentalisiert.“³ Mit dieser Arbeit werde ich versuchen, die verschiedenen Darstellungen dieser Thematik und Intentionen der Filmschaffenden zu erforschen. Beispielsweise sagt Amos Gitai, dessen Spielfilm KADOSH (IL/F; 1999) in dieser Masterarbeit besprochen wird, Folgendes über das Filmemachen: „Wenn man einen Film macht über eine Welt, die nicht die eigene ist, dann muß man darin eintauchen und versuchen, sie zu verstehen, ohne dabei die eigene Identität zu verlieren.“⁴ Erfahrungsgemäß hat die oft unreflektierte Betrachtung von Spielfilmen über eine dem Publikum fremde Welt

1 Vgl. Timm, Angelika (2003), S. 94.

2 Wright, Melanie J. (2011²): S. 101.

3 Blümlinger, Christa (1990): S. 196.

⁴ Fröhlich, Margit (2008): S. 91.

dazu geführt, dass sich viele Bilder, die auf Darstellung eines „außenstehenden“ Filmschaffenden basieren, in unseren Köpfen verankert haben und so zu einem Teil unserer Vorstellung geworden sind. Die feministische Filmtheoretikerin Laura Mulvey betont die Schwierigkeit dieser Darstellung wie folgt:

Nicht zuletzt trägt der extreme Kontrast zwischen der Dunkelheit des Zuschauerraums (die auch die Zuschauer voneinander trennt) und der Helligkeit der wechselnden Licht- und Schattenmuster dazu bei, die Illusion voyeuristischer Distanziertheit zu befördern. Obwohl der Film tatsächlich gezeigt wird und zum Anschauen da ist, vermitteln die Vorführbedingungen und Erzählkonventionen dem Zuschauer die Empfindung, Einblick in eine private Welt zu nehmen.⁵

Basierend auf der (bisherigen) Literaturrecherche kann behauptet werden, dass diese Arbeit eine erstmalige wissenschaftliche Kontextualisierung der Visualisierung dieser Thematik im deutschen Sprachraum ist. Die erforschte Untersuchung erfolgte mit Kenntnis dreier Sprachen (Deutsch, Hebräisch und Englisch) und erforderte hierfür weiterführendes, wichtiges Material wie zum Beispiel Rezensionen, Filme, Literatur etc., das in Wien nicht erhältlich ist. Infolgedessen waren u.a. Forschungsreisen nach Israel nötig, um das nötige Material zu beschaffen, zu erforschen und vor Ort weitere Recherchen anzustellen. Die erste Auseinandersetzung mit der Wahl der Thematik hat im Sommer 2010 in Israel stattgefunden. Dort wurde ich nach Besichtigung einiger israelischer Filme und vor allem durch Empfehlung der beliebten TV-Show SRUGIM (IL; 2008ff) auf die Vertiefung mit dieser Thematik aufmerksam gemacht. Die Ausstrahlung der populär-unterhaltenden Fernsehserie hat zu einer verstärkten Annäherung des säkularen Judentums an die nationalreligiöse Orthodoxie geführt.

Nach mehreren Unterhaltungen und Überlegungen wurde im Juni 2011 (SoSe 2011) - gemeinsam mit dem Betreuer meiner Masterarbeit, Univ.-Prof. Dr. Frank Stern, - die Filmauswahl für die Analyse in meiner Masterarbeit verkleinert und das Thema genauer abgegrenzt.

Im Sommer 2012 habe ich versucht, mit der orthodoxen Filmschule Ma'ale in Jerusalem (Produktion von SRUGIM) in Kontakt zu treten. Nach einigen Versuchen, Kontakt herzustellen, die leider bis zum heutigen Tage, nicht

⁵ Mulvey, Laura (1994): S. 52.

gefruchtet haben, empfiehlt mein Betreuer mir, einen anderen Weg zu finden, um einen besseren Einblick in die sehr verschlossene orthodoxe Welt zu erhalten und den Fokus meiner Untersuchung vielmehr auf die Filmanalysen und die frauenbezogenen halachischen Gesetze, als auf die Interviews zu legen. Meine Arbeit fokussiert zwar auf die Orthodoxie Israels; da ich aber leider keinen Einblick in diese Welt erhalten habe, habe ich beschlossen, mich mit Menschen zu unterhalten die diese Welt (außerhalb Israels) persönlich kennen und/oder kennenlernen. Wenngleich diese orthodoxen Menschen in der Diaspora leben und demnach nicht den Schwerpunkt meiner Recherche abdecken, haben mir diese Gespräche und Einblicke in meiner Recherche und im Verstehen und der Annäherung an die Orthodoxie sehr weitergeholfen.

Im Laufe meiner Recherchetätigkeit, auf der Suche und bei der Auswahl israelischer Spielfilme mit dieser Thematik, stellte sich heraus, dass die Dramaturgie des orthodoxen Milieus (in dieser Art) ein relativ neues Phänomen in Israel darstellt.⁶ Ereignisse wie die Ermordung von Ministerpräsident Jitzchak Rabin durch Jigal Amir, einem nationalreligiösen Studenten, im Jahre 1995 haben den tiefen Bruch innerhalb der israelischen Gesellschaft offenbart, der sich auch filmgeschichtlich erkennen lässt. Eingeleitet als Folge der Ermordung Rabins und dem mit ihm verbundenen soziokulturellen Bruch der israelischen Gesellschaft, hat in den letzten Jahren eine wachsende Zahl von israelischen FilmemacherInnen versucht, die Komplexität des Lebens in den jüdischen orthodoxen Gemeinden zu erkunden.⁷

Die vorliegende Forschungsarbeit wurde u. a. durch ein Förderungsstipendium der Universität Wien und eine Förderung feministischer/queerer NachwuchswissenschaftlerInnen der ÖH Wien ermöglicht. Besonders verbunden bin ich meinem verehrten Professor und Betreuer, Univ. Prof. Dr. Frank Stern. Er vermochte mein Interesse an dem Thema zu wecken und begleitete die Entstehung meiner Arbeit mit wertvollster fachlicher Kritik. So gilt ihm mein allerherzlichster Dank.

⁶ Vgl. Talmon, Miri (2013): S. 60.

⁷ Vgl. Ginsburg, Shai (2006): S. 75.

Dank gilt auch Mag. Nina Kratz und Mag. Hana Häufle, die alle Texte akribisch Korrektur gelesen und vereinheitlicht haben. Ihnen verdanke ich manchen Hinweis, der zur Lesbarkeit meiner Masterarbeit wesentlich beigetragen hat.

Danken möchte ich auch meiner geschätzten Mutter Dr. Sonja Frucht, die leider während des Verfassens dieser Arbeit schwer erkrankt und verstorben ist, mich jedoch seit Beginn der Recherche begleitet hat und immer wieder gut zugesprochen hat, dass die Arbeit bereits fertig in meinem Kopf stehe und lediglich zu Papier gebracht werden muss. Somit widme ich diese Arbeit meiner geliebten Mutter.

2 Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort	2
2	Inhaltsverzeichnis	7
3	Einleitung	9
4	Orthodoxe Strömungen in Israel: Entstehung und Einfluss auf den Staat.....	14
4.1.	Begriffsbestimmungen	15
4.1.1.	Aschkenasen vs. Sepharden.....	15
4.1.2.	Kategorien und Demographie hinsichtlich der Religiosität.....	18
4.1.3.	Religiös vs. Orthodox vs. Ultraorthodox.....	19
4.1.4.	Miniatur des osteuropäischen „Shtetls“.....	23
4.2.	Der Zionismus als Vater der Parteilandschaft	27
4.2.1.	Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen.....	27
4.3.	Religiöser Zionismus: Die verschiedene Strömungen und Parteien	32
4.3.1	Die Misrachi-Bewegung und spätere Nationalreligiöse Partei, MafDaL.....	32
4.3.2.	Die Agudat Israel	35
4.3.3.	Die Hüter des Glaubens – Ein Jude, kein Zionist.....	37
4.3.4.	Die ethnisch- orthodoxe Schas-Partei.....	38
4.4.	Der Staat Israel und die religiösen Parteien.....	39
4.4.1.	Fehlen einer geschriebenen Verfassung	39
4.4.2.	Der Einfluss religiöser Parteien auf die Gesetzgebung Israels	41
4.4.3.	Beispiel Bildungswesen.....	43
4.4.4.	Beispiel Personenstandsrecht.....	44
4.4.5.	Beispiel Militärdienst.....	46
4.5.	Vom Messianischen Erlösungsglauben zum politischen Fundamentalismus	48
4.5.1.	Der Mythos vom unbesiegbaren David	48
4.6.	Die Siedlerbewegung.....	51
4.7.	Der Yom-Kippur-Krieg und die Entstehung von Gusch Emunim	55
4.8.	Jüdischer Fundamentalismus in Israel.....	56
5	Frauenspezifische Religionsgesetze im israelischen Spielfilm.....	59

5.1.	Der Status der jüdisch-orthodoxen Frau – die „Andere“	61
5.2.	Drei Frauenspezifische Mitzwot.....	65
5.2.1.	Nidda bzw. Taharat ha-Mischpacha	66
5.2.2.	Die Mikwe – das rituelle Tauchbad	70
5.3.	Zniut – Keuschheit	76
5.3.1.	Auch strenggläubige Juden sind modebewusst - Die jüdisch-orthodoxe „Uniform“	80
5.4.	„Harej at mekudeschet li“ – die jüdische Eheschließung	81
5.5.	Die Bedeutung der Sexualität im jüdisch-orthodoxen Milieu	91
5.6.	Lesbische Beziehungen in der Orthodoxie	95
6	Vergleich der bi/multinational produzierten Spielfilme	98
6.1.	Schidduch - die jüdische Partnervermittlung.....	99
6.2.	Schomer Negia	101
6.3.	Versteckspielen - Kopfbedeckung bei jüdisch-orthodoxen Frauen.....	103
6.4.	Reinheit und Sexualität.....	108
6.5.	Gewalt und Vergewaltigung.....	109
6.6.	Get – Der Scheidebrief	112
6.7.	Brit Mila – Ein Initiationsritus als Bund mit Gott	115
6.8.	Studium der Thora	116
6.9.	Schabbat und die frauenspezifischen Mitzwot	117
7	Zusammenfassung und Ausblick	121
8	Literaturverzeichnis	125
8.1.	Vorwort und Einleitung	125
8.2.	Kapitel 1	126
8.3.	Kapitel 2	129
8.4.	Kapitel 3	131
8.5.	Zusammenfassung	133
9	Filmliste	135
10	Zeittafel	136
11	Curriculum Vitae	139
12	Abstract	141

3 Einleitung

„Das Spielfilmkino ist architektonisch. Es rekonstruiert, es errichtet Konstruktionen, die es nicht gibt. Dabei handelt es sich um einen Akt der Vortäuschung, die Errichtung von etwas, das vorher nicht existierte.“⁸
Amos Gitai

Die vorliegende Masterarbeit behandelt den Themenschwerpunkt der Darstellung jüdisch-orthodoxer Frauen in Israel mit dem Fokus auf israelische Filmproduktionen. Hierbei geht es sowohl um den Film als Kunstwerk, als Form zeitgenössischer, kulturgeschichtlicher und wissenschaftlicher Quelle, als auch um eine Untersuchung der Darstellung mit einer filmanalytischen und judaistischen Schwerpunktsetzung. Auch wenn es sich vorrangig um israelische Filmproduktionen handelt, so wird dennoch vergleichend auf Spielfilme eingegangen, die keine rein israelischen Produktionen sind, sondern Koproduktionen mit anderen Ländern wie beispielsweise Frankreich oder mit US-amerikanischen Produktionen.

Zusammenfassend wird in der vorliegenden Masterarbeit die Auseinandersetzung des israelischen Spielfilms mit einer zahlenmäßig kleinen Gruppierung dargestellt, die zeitgleich einen großen politischen Einfluss auf das israelische Volk hat. Bekanntlich besteht Israel aus einer extrem heterogenen Gesellschaft: von säkularen bis ultraorthodoxen Juden, Christen, Muslimen und Beduinen. Diese Arbeit befasst sich mit den orthodoxen Juden, die zwar zahlenmäßig eine Minderheit in der israelischen Gesellschaft darstellen, die Mehrheit der israelischen Gesellschaft jedoch beeinflussen. Denn in Israel ist das orthodoxe Judentum die einzig offiziell anerkannte religiöse Strömung. Ihre Gesetzesgelehrten und Rabbiner können allein vor dem Gesetz beispielsweise rechtsgültige Ehen schließen, oder Scheidungen durchführen (in Israel gibt es keine andere Form der Ehelichung als die jüdisch-konfessionelle). Staat und Religion sind also bis zum heutigen Tage nicht getrennt. Dazu kommt, dass der Staat Israel keine verschriftlichte Staatsverfassung hat. Anstatt dessen wird die Verfassung durch die Unabhängigkeitserklärung und einzelne Grundgesetze ersetzt. Kurz nach der Staatsgründung war ein Kompromiss erforderlich, um das

⁸ Klein, Irma (2006): S. 286.

Verhältnis von Staat und Religion verbindlich zu regeln. Infolgedessen haben der provisorische Regierungsausschuss und der spätere Premierminister David Ben-Gurion im Jahre 1947 die sogenannte „Status-quo-Vereinbarung“ mit den Vertretern der religiösen Parteien getroffen, um einem „Kulturkampf“ zwischen den religiösen und säkularen Juden Israels zu entgehen. Somit hatten und haben die religiösen Parteien durchaus einen großen Einfluss auf Regierungsentscheidungen und folglich auf die Entwicklung der Gesellschaft und des Staates Israel.

Einleitend wird die außerordentliche Vielfalt der verschiedenen religiösen Bewegungen aufgezeigt. Um die unterschiedlichen orthodoxen Strömungen und Abspaltungen von „religiös“, „nationalreligiös“, „orthodox“ bis „ultra-orthodox“ abzugrenzen und zu definieren, werden die divergierenden Gruppierungen anhand des filmisch Darstellbaren – der Kleidungs Vorschriften und Wohngegenden – erörtert. So befasst sich die Betrachtung also hauptsächlich mit Strömungen, die in den untersuchten Spielfilmen zu sehen sind. Diese sind: KADOSH aka „*Sacred*“ von Amos Gitai (IL/F, 1999), HA-HESDER aka „*Time of Favor*“ von Joseph Cedar (IL; 2000), MEDURAT HA-SHEVET aka „*Campfire*“ von Joseph Cedar (IL; 2004), HA-SODOT aka „*The Secrets*“ von Avi Nesher (IL/F, 2007), und die TV-Serien MERCHAK NEGIA aka „*A Touch Away*“ von Roni Ninio (IL, 2006ff) und SRUGIM von Laizy Sahpira und Eliezer Shapiro (IL, 2008ff).

Um diese Begriffsbestimmung erläutern zu können, wird zunächst ein kurzer historischer Überblick des Zionismus und dessen ideologischen Ansätze, die zur Zeit der Staatsgründung und bei der Entwicklung der religiösen Strömungen und späteren Parteien vorhanden waren, vorgestellt. Bei meinen Ausführungen werde ich die israelische Geschichte von den Anfängen der Parteien in Europa, bzw. den Wurzeln der Parteien im Zionismus, hin zu Auseinandersetzungen zwischen den Parteien in Israel erforschen.

Im Laufe meiner Recherchetätigkeit, auf der Suche und bei der Auswahl israelischer Spielfilme mit dieser Thematik, stellte sich heraus, dass die Dramaturgie des orthodoxen Milieus (in dieser Art) ein relativ neues Phänomen in Israel darstellt.⁹ Ereignisse wie die Ermordung von Ministerpräsident Jitzchak

⁹ Vgl. Talmon, Miri (2013): S. 60.

Rabin durch Jigal Amir, einem nationalreligiösen Studenten, im Jahre 1995 haben den tiefen Bruch innerhalb der israelischen Gesellschaft offenbart, der sich auch filmgeschichtlich erkennen lässt. Eingeleitet als Folge der Ermordung Rabins und dem mit ihm verbundenen schmerzhaften soziokulturellen Bruch der israelischen Gesellschaft, hat in den letzten Jahren eine wachsende Zahl von israelischen FilmemacherInnen versucht, die Komplexität des Lebens in den jüdischen orthodoxen Gemeinden zu erkunden.¹⁰ Beispielsweise stellt Amos Gitais Spielfilm KADOSH (IL/F, 1999), die erste weitverbreitete cineastische Auseinandersetzung dieser Art dar.

1995, nach dem Attentat auf Itzhak Rabin kehrt Gitai nach Israel zurück. [...] Wie schon 1973 durch den Krieg und jenen traumatischen Abschuss Gitais Wendung zum Film ausgelöst wurde, führt das Attentat auf Rabin und seine Rückkehr nach Israel nun zu einem stilistischen Umdenken: In jüngster Zeit stehen fiktionale Filme im Vordergrund seines Schaffens.¹¹

Eine weitere, mögliche Motivation, einen Spielfilm dieser Thematik zu schaffen, ist der Wert der Neugierde am “Unbekannten”: “At the same time, there has been a surge in the activities of groups that mediate Hasidic ideas and values (especially aspects of *kabbalah*) to Jews and non-Jews including celebrities like Demi Moore, Madonna, and Britney Spears.”¹² Nach diesen Erkenntnissen wird die Frage nach dem erhofften Zielpublikum und der Intention der FilmemacherInnen dringlicher. Darüber hinaus wurde im Jahre 1996 - während eines Zeitraums der tiefen nationalen Kluft - die Informationskampagne *Tzav Pius* (Hebr. wörtlich „Versöhnungs-Befehl“, ist ein Wortspiel auf das hebräische *Tzav Gius* „Einberufungs-Befehl“) von der Avi Chai-Stiftung gegründet. Auf deren Webseite ist folgendes Ziel zu erkennen: “We aspire to enable as many people as possible in Israeli society to gain experience in the encounter with the “other.” Sometimes, the encounter is long and significant, and sometimes it is only a peek into an unfamiliar world – we believe that every encounter contributes something to the social change that we are encouraging.”¹³

¹⁰ Vgl. Ginsburg, Shai (2006): S. 75.

¹¹ Müller, Matthias & Valentin, Joachim (2002): S. 186.

¹² Wright, Melanie J. (2011³): S. 100.

¹³ o. V. URL: <http://www.tzavpius.org.il/node/665> [Letzter Aufruf: 20.05.2013].

Der Hauptteil der Masterarbeit beschäftigt sich mit der Frauenthematik. Innerhalb der einzelnen Kapitel des Hauptteils wird untersucht, wie authentisch die halachischen Gesetze, die jüdischen Religionsgesetze, dargestellt werden. Es wird diskutiert wie die verschiedenen Traditionen abgebildet werden und welche Vorstellungen und Verschiebungen dabei stattfinden. Außerdem wird das Verhältnis von geschriebener Quelle und visueller Quelle untersucht. Generell stellt sich die Frage nach der Motivation der Filmschaffenden, deren familiären und intellektuellen Hintergrund, sowie auch die Frage nach dem erwünschten Zielpublikum, um orthodoxe Frauen in dieser Form zu porträtieren. Von grundlegender Bedeutung ist die Tatsache, dass Spielfilme niemals objektiv Geschehnisse weitergeben können, sondern dass sie immer eine gewisse Intention und Botschaft enthalten. Meist bleiben die Intentionen der FilmemacherInnen nicht unerkannt und präsentieren sich in einer Mischung aus kulturellen Vorgaben und politischen Ambitionen. Darüber hinaus ist jeder Spielfilm davon abhängig, welche Erwartungshaltungen und Wünsche der/die ZuschauerIn hat.

Am Ende der Masterarbeit steht ein Vergleich der Darstellung orthodoxer Frauen der israelischen Filmproduktionen mit anderen internationalen Produktionen: *HESTER STREET* von Joan Micklin Silver (USA, 1975), *YENTL* von Barbara Streisand (UK/USA, 1983), *A STRANGER AMONG US* aka „*Sanfte Augen lügen nicht*“ von Sidney Lumet (USA, 1992), *A PRICE ABOVE RUBIES* aka „*Teurer als Rubine*“ von Boaz Yakin (UK/USA, 1998) und *LA PETITE JÉRUSALEM* aka „*Little Jerusalem*“ von Karin Albou (F, 2005). Wie sich im Rahmen dieser Masterarbeit zeigen wird, werden religiöse Aspekte in israelischen Filmproduktionen nebensächlicher dargestellt, als in US-amerikanischen Filmproduktionen. Dort nehmen die religiösen Riten eine zentrale Rolle ein und werden in die Geschichte eingebettet sowie detailliert erklärt. Weshalb es diese Unterschiede in der Darstellung und im Umgang mit der Orthodoxie gibt, wird ebenso erörtert.

Im Anhang werden die untersuchten Spielfilme unter Angabe von FilmemacherInnen, Erscheinungsjahr, und Laufzeit in alphabetischer Reihenfolge angeführt. Soweit es die Recherchen ergeben haben, werden sowohl der

hebräische Originaltitel wie auch die englische oder deutsche Übersetzung angegeben.

In der vorliegenden Masterarbeit, wird (teils) auf eine geschlechterspezifische Trennung der Substantive verzichtet, um einen durchgängigen Lesefluss zu gewährleisten. Jedoch beziehen sich diese bewusst auf Männer und Frauen. Ich bitte um Verständnis, dass eine gendergerechte Schreibweise (Großbuchstabe „I“ im Wortinneren) zwar nicht berücksichtigt, aber impliziert wurde.

4 Orthodoxe Strömungen in Israel: Entstehung und Einfluss auf den Staat

„Das Judentum ist ein Supermarkt an Ideen, Philosophien und Lebensstilen.“¹⁴
Henryk M. Broder

Oberflächlich betrachtet mag das Judentum als einheitliche Größe erscheinen; Bei näherer Betrachtung erweist sich jedoch sofort dessen außerordentliche Vielfalt. Diese manifestiert sich nicht nur in der historisch-geographisch bedingten Trennung des jüdischen Volkes in Aschkenasen und Sepharden, die heute noch bestehende ethnisch-kulturelle und religiöse Unterschiede aufweist. Auch in religiöser Hinsicht ist das Judentum keine homogene Einheit. Israel besteht aus einer besonders heterogenen Gesellschaft, in der säkulare bis ultraorthodoxe Juden, Christen, Muslime und Beduinen leben.

Wie der Titel meiner Masterarbeit bereits zu verstehen gibt, ist der Themenschwerpunkt der vorliegenden Arbeit der Darstellung jüdisch-orthodoxer Frauen in Israel gewidmet, dabei wird das Hauptaugenmerk auf die verschiedenen jüdisch-orthodoxen Strömungen im Staat Israel gelegt. Um die jüdische Orthodoxie im Staat Israel zu erläutern, muss die Darstellung Israels lange vor der Staatsgründung von 1948 beginnen – als die Entwicklung der unterschiedlichen religiösen Strömungen mit der Entwicklung der Zionistischen Bewegung in Europa ihren Anfang nahm. Doch zunächst stellt sich die Frage, welche Frauen mit dem Begriff „orthodox“ gemeint sind? Was bedeutet die Bezeichnung „jüdisch-orthodox“ eigentlich? Welche unterschiedlichen Definitionen gibt es? Um diese Fragen beantworten zu können, soll zunächst die außergewöhnliche Vielfalt der verschiedenen religiösen Bewegungen vorgestellt werden.

Einleitend wird versucht, eine Unterscheidung von „religiös“, „orthodox“ und „ultra-orthodox“ zu definieren. Um wiederum die unterschiedlichen orthodoxen Strömungen und Abspaltungen von „religiös“ über „nationalreligiös“ und „orthodox“ bis „ultra-orthodox“ abzugrenzen und zu definieren, werden die

¹⁴ Broder, Henryk M. (1986): S. 12.

divergierenden Gruppierungen anhand des filmisch Darstellbaren – Kleidungs Vorschriften und Wohngegenden – erörtert. So befasst sich die Betrachtung also hauptsächlich mit Strömungen, die in den untersuchten Spielfilmen zu sehen sind. Um diese unterschiedlichen Begriffsbestimmungen erläutern zu können, wird nachfolgend ein kurzer historischer Überblick über den Zionismus und dessen ideologische Ansätze vorgestellt, die zur Zeit der Staatsgründung und bei der Entwicklung der religiösen Strömungen und späteren politischen Parteien vorhanden waren. Im Zuge meiner Ausführungen werde ich die Anfänge der religiösen Parteien in Europa, bzw. die Wurzeln der Parteien im Zionismus und anschließend die heutigen Einstellungen der religiösen Parteien - und der dazugehörigen Gruppierungen, die sie vertreten - zum Zionismus und zum Staat Israel erforschen. Im Laufe dieses Kapitels werden die verschiedenen Spielfilme – die im Laufe der vorliegenden Masterarbeit analysiert werden - nach und nach vorgestellt.

4. 1 Begriffsbestimmungen

Bei den oben genannten Abgrenzungen ist es wichtig zu bedenken, dass es sich um Begriffsbestimmungen handelt, die sich auf Israel beziehen und beispielsweise nicht auf die USA –die Bezeichnung „Orthodoxie“ hat in den USA eine ganz andere Bedeutung und dementsprechend andere Merkmale als die israelische Definition.

4.1.1. Aschkenasen vs. Sepharden

Bereits im Mittelalter entwickelten sich historisch-geographisch bedingt zwei Ausprägungen jüdisch-religiösen Lebens, die bis heute unterschieden werden: Juden sephardischer Abstammung und Juden aschkenasischer Abstammung.

Als „Sepharden“ wurden ursprünglich die von der Iberischen Halbinsel oder aus dem Orient stammenden Juden und ihre Nachfahren bezeichnet – wobei „Misrachim“ als Bezeichnung für orientalistisch-stammende Juden und deren

Nachfahren steht.¹⁵ Der Ausdruck stammt von dem Wort „Sefarad“ (Hebr. Spanien), das im Mittelalter mit der Iberischen Halbinsel und dem damals herrschenden „Goldenen Zeitalter“ bis zur „Reconquista“ im Jahre 1492 in Verbindung gebracht wurde. Das sephardische Judentum breitete sich u.a. im ganzen Mittelmeerraum bis in der Vorderen Orient aus. Somit werden also Juden, deren Vorfahren aus diesen Gegenden stammen als „Sepharden“ bezeichnet.

„Aschkenasen“ hingegen, wie ursprünglich die Juden Frankreichs und Deutschlands und später deren Nachfahren benannt wurden, migrierten nach Ost- und Westeuropa, Amerika und Israel. Der Begriff „Aschkenas“ geht auf einen Enkel des Noah im Alten Testament zurück: „Und die Söhne des Gomer: Aschkenas und Rifat und Togarmah“ (Gen. 10, 3).¹⁶ „Nachfolgend setzte sich für die römische Provinz Germania (entsprechend der Lesung von *Germamyia shel Edom*; Talmud Bavli, Megilla 6g) der Begriff *Ashkenaz* durch.“¹⁷ Diese historisch-geographische bedingte Trennung setzt sich auch heute noch in religiösen und kulturellen Unterschieden fort: Aschkenasische und sephardische Juden unterscheiden sich u.a. in der Aussprache des Hebräischen im Gottesdienst, in Gebetsformeln, Riten und Gebräuchen.

Da bis zum Jahre 1988 - mit dem Aufstieg der orientalischen, ultraorthodoxen Schas-Partei - die Orthodoxie Israels von aschkenasischen Akteuren dominiert war, finden sich kaum RegisseurInnen, die sich in ihren Filmen nicht mit orthodoxen Juden aschkenasischer Herkunft auseinandersetzen. Laut israelischer Filmgeschichte wurden, „Mizrahim, at least in the *bourekas* films [Anm. d. A. die Benennung des Genres stammt von einem beliebten orientalischen Gebäck und dient als Bezeichnung für Komödien und Melodramen, die sich mit ethnischen Spannungen befassen; 1960s-1970s], were represented as petty, lazy, primitive, and unscrupulous.“¹⁸ Lediglich ein Film, das Kinoregiedebüt der französischen Regisseurin Karin Albou *LA PETITE JÉRUSALEM* aka „Little Jerusalem“ (F, 2005) – das mit zahlreichen Preisen

¹⁵ Diese Bezeichnung ist nicht zu verwechseln mit der „Misrachi-Bewegung“ der nationalreligiösen Strömung, die zu einem späteren Zeitpunkt behandelt wird. Im Hebräischen werden diese zwei Begriffe durch verschiedenartige Aussprache unterschieden.

¹⁶ Zunz, Leopold (1997): S. 20.

¹⁷ Diner, Daniel (Hrsg.) (2011): S. 160.

¹⁸ Asfour, Nana (2011): S. 72.

ausgezeichnet wurde, beispielsweise für das beste Drehbuch bei den internationalen Filmfestspielen von Cannes - befasst sich mit dem orthodoxen Milieu der *Misrachim* (Def. s.o.). Der Film spielt in einem kleinen Vorort nördlich von Paris - das „kleine Jerusalem“ - in dem sich viele jüdische Einwanderer niedergelassen haben. LA PETITE JÉRUSALEM ist ein intimer Film einer jüdischen Regisseurin, die ihren Blick auf jüdisch-orthodoxe Frauen gerichtet hat: die 18-jährige Philosophiestudentin Laura (Fanny Valette, die für ihre Rolle als beste weibliche Neuerscheinung ausgezeichnet wurde) und ihre verheiratete orthodoxe Schwester Mathilde (Elsa Zylberstein), die in einer kleinen Wohnung mit dem Ehemann ihrer Schwester und der tunesischen Mutter wohnt. Angelika Timm – eine deutsche Politikwissenschaftlerin, die ein (für deutsche Leser) sehr interessantes Bild der überaus facettenreichen innerisraelischen bzw. innerzionistischen Auseinandersetzungen bietet - beschreibt die Religiosität der Misrachim als, „[...] eine volkstümliche, in hohem Maße auf die Familie zentrierte Gläubigkeit [...] Vielfach trat an die Stelle traditionalistischer oder auch modernistischer Rationalität der Hang zu Spiritualismus, Mystizismus und Aberglaube.“¹⁹ Diese Spiritualität wird in der Rolle der aus Tunesien stammenden, verwitweten Mutter (Sonia Tahar) dargestellt. Der Aberglaube, der mit der muslimischen Bevölkerung ursprünglich geteilt wurde, wird von der abergläubischen Mutter in die Migration hineingenommen: so hört Laura beispielsweise ihre spirituelle Mutter mystische Sprüche ins Telefon murmeln, während sie mit einem jüdischen Mann, der ihr den Hof macht, am Telefon spricht. Der *Hamsa* Talisman (Arab. Fünf, wie fünf Finger der Hand), den Lauras Mutter unter das Bett legt, wurde von maghrebinischen Juden eingeführt, um vor dem „bösen Blick“ zu schützen. Dies sind einige der Merkmale, die bei einem Film über aschkenasisch-orthodoxe Charaktere nicht vorkommen würden. Eine weitere Gegebenheit, die innerhalb des Films nicht erklärt wird und lediglich vom Kennerauge wahrgenommen wird, betrifft die kulturell-religiösen Unterschiede in Bezug auf die Kopfbedeckung der verheirateten Frauen, deren Ursprung zu einem späteren Zeitpunkt in Kapitel 3 erklärt wird:

¹⁹ Timm, Angelika (2003): S. 102.

All married *haredi* [Anm. d. A. Def. s. u.] women cover their hair, at least until they are well into old age, but they do so in different ways. Among the Ashkenazim some shave their heads and wear wigs, others wear wigs and hats, and in some sects they wear nothing except a headscarf tied over the forehead. Sephardi *haredi* women in contrast never shave their heads or wear wigs and have no such tradition. [...] Sephardi women, if they are observant, seem to be under less pressure to wear dowdy greys and browns, and more readily use bright colours.²⁰

4.1.2. Kategorien und Demographie hinsichtlich der Religiosität

Laut Angelika Timm werden jüdische Israelis in wissenschaftlichen Untersuchungen hinsichtlich ihrer Religiosität in vier Kategorien geteilt: „*chilonim* (Säkulare), *masortijim* (Traditionelle), *datijim* (Religiöse) [Anm. d. A. bzw. Orthodoxe] und *charedim* (Ultraorthodoxe).“²¹ Naturgemäß sind die Grenzen zwischen diesen Strömungen fließend – abgesehen von der säkularen Gruppe, da sich diese ausdrücklich nicht an die *Halacha* (Hebr. Jüdisches Religionsgesetz) gebunden fühlt. Trotz der oben beschriebenen Schwierigkeit, werde ich versuchen, verschiedene Definitionen auszuarbeiten, um einen Einblick in die unterschiedlichen Welten der besprochenen Spielfilme zu gewährleisten.

Es ist schwierig, vielleicht sogar unmöglich, die Zahl der gläubigen Juden in Israel genau zu bestimmen.²² Im Allgemeinen sind etwa 30% der israelischen Bevölkerung *datijim* (Hebr. Ableitung vom Wort *Dath*, für Religion bzw. Gesetz) - davon ca. 20% Orthodox und 10% Ultraorthodox - in dem Sinne, dass sie eine streng gläubige Lebensweise einhalten, ihre Kinder in religiöse Schulen schicken und teils in homogen religiösen Stadtvierteln wohnen. Eines der Probleme hinsichtlich demographischer Angaben besteht darin, dass jedeR AutorIn andere bzw. ungenaue Zahlen angibt. Beispielsweise haben Israel Shahak und Norton Mezvinsky in ihrem umstrittenen Buch „*Jewish Fundamentalism in Israel*“ die 20% der Religiösen wiederum in 11% *Charedim* und 9% *Nationalreligiöse* – die zu einem späteren Zeitpunkt definiert werden – unterteilt: „Everything considered, the Haredim probably constitute 11 per cent of the Israeli population and 13.4 per

²⁰ Lehmann, David and Siebzechner, Batia (2006): S. 154.

²¹ Timm, Angelika (2003): S. 79.

²² Vgl. Badi, Joseph (1961): S. 72.

cent of the Israeli Jews; the NRP [Anm. d. A. Nationalreligiöse Partei] adherents probably constitute 9 per cent of the Israeli population and 11 per cent of the Israeli Jews.”²³

Die Unterteilung der israelischen Gesellschaft in *chilonim* (säkulare) und *datijim* (religiöse bzw. orthodoxe), die völlig verschiedene Weltanschauungen haben, was das Verhältnis von Staat und Religion betrifft ist von großer politischer Bedeutung. Bekanntermaßen ist das orthodoxe Judentum in Israel die einzig offiziell anerkannte religiöse Ausrichtung. Ihre Gesetzeslehren und Rabbiner können beispielsweise als Einzige vor dem Gesetz rechtsgültige Ehen schließen oder Scheidungen durchführen. Staat und Religion sind also bis zum heutigen Tage nicht getrennt. In Anbetracht ihrer zahlenmäßig kleinen Repräsentanz innerhalb der israelischen Gesellschaft, hat das orthodoxe Judentum Israels zeitgleich einen unverhältnismäßig großen politischen Einfluss auf die Bevölkerung. Der deutsche Journalist und Buchautor Henryk M. Broder, der aus einer polnisch-jüdischen Familie stammt, veranschaulicht die beherrschende Rolle der Orthodoxie in Israel folgendermaßen: „Etwa 5% der jüdischen Israelis sind Haredim. Aber in Jerusalem ist ihr Anteil fünfmal so groß: über 25% der jüdischen Einwohner der Stadt, rund 85.000 Menschen.“²⁴ Angelika Timm beschreibt die Zahl der Charedim Israels als eine Entwicklung: „Der Anteil der *Charedim* an der israelischen Bevölkerung nimmt – primär den hohen Fertilitätsraten ultraorthodoxer Frauen geschuldet – kontinuierlich zu. Dennoch liegen optische Präsenz und gesellschaftliche Einflussnahme dieser Bevölkerungsgruppe bis heute deutlich über ihrer realen Größe.“²⁵

4.1.3. Religiös vs. Orthodox vs. Ultraorthodox

„Den Begriff „religiös“, wie er in Israel gebraucht wird, genau zu definieren, ist nahezu unmöglich.“²⁶ Religiös bzw. *Dati* wird in dieser Arbeit als Überbegriff für das Ausmaß der Frömmigkeit verwendet. Wie bereits erwähnt, ist

²³ Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 7.

²⁴ Broder, Henryk M. (1986): S. 37.

²⁵ Timm, Angelika (2003): S. 82.

²⁶ Badi, Joseph (1961): S. 72.

ein Jude religiös in dem Sinne, dass er oder sie eine streng gläubige Lebensweise führt, seine/ihre Kinder in religiöse Schulen schickt und teils in religiös homogenen Stadtvierteln wohnt. In welchem Ausmaß ein religiöser bzw. frommer Jude die einzelnen religiösen Gesetze einhält, wird anhand der nachfolgenden Begriffe definiert.

Das orthodoxe Judentum (Gr. rechtgläubig) ist eine Strömung innerhalb des heutigen Judentums, die im 19. Jahrhundert als Abgrenzung zum damals neu entstehenden Reformjudentum entstanden ist. Dieser Begriff beschreibt diejenigen gläubigen Juden, die trotz der Aufklärung und der gesellschaftlichen Veränderungen das unveränderliche Wort Gottes, die *Halacha* (Hebr. Jüdische Gesetzeslehre) befolgen. Diese beinhaltet beispielsweise das Verbot jeglicher „Arbeit“ am Schabbat, die *Kaschrut* (Hebr. Jüdische Speisegesetze), und weitere Gebote sowie Verbote. Der Begriff „orthodox“ wurde vom besagten Reformjudentum zur Bezeichnung ihrer traditionalistischen Opponenten verwendet. Die Strömung nennt sich selbst eher „thoratreu“ (Hebr. den fünf Büchern Mose bzw. Pentateuch treu) bzw. *Datijim*. Oft erkennt man ihre Anhänger an der charakteristischen Kleidung und Haartracht. Obwohl nationalreligiöse Männer – diese Richtung, die Teil der orthodoxen Strömung ist, wird zu einem späteren Zeitpunkt definiert - sich in Übereinstimmung mit den Normen der säkularen Gesellschaft kleiden, sind sie anhand ihrer „Kippa Sruga“²⁷ (Hebr. gehäkelte Kopfbedeckung) als orthodoxe Juden identifizierbar. David Lehman und Batia Siebzehner geben eine eindrucksvolle optische Beschreibung:

he [Anm. d. A. der nationalreligiöse Mann] does not grow his sidelocks;²⁸ he walks tall, perhaps because he has usually done military service, especially if he is a *ba'al t'shuva* [Anm. D. A. Hebr. „Meister der Umkehr“ bzw. Rückbesinnung eines säkularen Juden zur Orthodoxie]; [...] his beard is cut to a carefully calculated stubble, rather than left to grow in all and any direction; he looks you in the eye.²⁹

Israel Shahak und Norton Mezvinsky fügen dem hinzu: “To date they have followed the Israeli secular clothing fashion of the 1950s.”³⁰

²⁷ Vgl. Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 7.

²⁸ “To be precise, sidelocks are not worn by Lithuanian or by Chabad, but they are worn by several Chassidic sects.” In: Lehmann, David and Siebzehner, Batia (2006): S. 154.

²⁹ Lehmann, David and Siebzehner, Batia (2006): S. 154.

³⁰ Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 68.

Die Vorsilbe „ultra“ (Lat. darüber hinaus) wird seit der Entstehung der jüdischen Orthodoxie im 19. Jahrhundert verwendet um eine Gruppierung als extrem(er) zu bezeichnen. Bei diesem Begriff handelt es sich ebenfalls um eine Fremdbezeichnung, die Gläubige beschreibt die sich von äußeren Einflüssen und „Andersgläubigen“ weitgehend isolieren. Ultraorthodoxe Juden stehen Erneuerungserscheinungen der Moderne skeptisch gegenüber, sind von ihrer Lebensweise als einzig Wahre überzeugt, sprechen überwiegend Jiddisch und wohnen meist regional abgegrenzt. Die Selbstbezeichnung dieser Strömung ist *Charedim* (Hebr. Gottesfürchtig). Durch ihre altmodisch bzw. mittelalterlich anmutende Kleidung ist die Zugehörigkeit zur charedischen Orientierung optisch leicht erkennbar: „die Männer, selbst im heißen Sommer gekleidet in schwarze Kaftane, mit Schläfenlocken (*pe`ot*) und schwarzen, am *Schabat* und an Feiertagen pelzbesetzten Hüten (*Streimel*), die Frauen in langen Röcken und Kleidern, den Kopf bedeckt mit Perücke oder Tuch.“³¹ Israel Shahak und Norton Mezvinsky sagen hierzu: „The Halacha, moreover, does not enjoin Jews to dress in black and/or to wear thick black coats and heavy fur caps during the hot summer or at any other time. Yet, Haredim in Israel continue to do so in opposition to innovation; they insist that dress be kept as it was in Europe around 1850.“³² Das osteuropäische Shtetl lebt also in Israel weiter: in den Städten Me`a She`arim in Jerusalem und Bnei Brak bei Tel Aviv.

Der osteuropäische *Chassidismus* (Hebr. die Frommen) entstand im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts, als Reaktion auf die Chmelnizki Pogrome im Jahre 1648. Der Begründer, Israel ben Elieser (um 1700-1760), der als Baal Schem Tov (Hebr. Meister des guten Namens; abgekürzt BeSchT) bekannt ist, lehrte und betonte den Wert des Studiums der mündlichen Überlieferung, das mit dem gemeinschaftlichen religiösen Erlebnis vereint wird. Zusätzlich gewann die mystische Tradition der Kabbala einen erheblichen Einfluss in der Bewegung. Der Chassidismus überschneidet sich deutlich mit der Ultraorthodoxie bzw. den Charedim in seiner Einstellung zur säkularen und kommerziellen Welt: Chassidim leben in abgegrenzten Wohngegenden und in den Haushalten wird ausschließlich Jiddisch gesprochen. Die Bewegung unterscheidet sich jedoch in der dichten

³¹ Timm, Angelika (2003): S. 88.

³² Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 8.

Organisation der chassidischen Gemeinden rund um einen chassidischen *Rebbe* (Jidd. für Rabbi), genannt *Zaddik* (Hebr. der Gerechte), der als spiritueller Führer angesehen wird und in keiner anderen religiösen Strömung existiert. Die neue Führungspersönlichkeit wird als Mittler zwischen Gott und dem Menschen betrachtet. Mit Hilfe des Buchdrucks (seit dem 17. Jahrhundert) öffnete der Chassidismus jedem Einzelnen die kabbalistische Welt und die enge Bindung (an Gott) war nicht mehr einer kleinen elitären Gruppe, den Rabbinern, vorbehalten.³³ Die wohl bekannteste chassidische Gemeinschaft ist die *CHaBaD*³⁴ Bewegung (Hebr. Akronym für die drei kabbalistischen Begriffe: *Chochma*, *Bina* und *Daat*. Weisheit, Erkenntnis und Wissen), die bis heute auf der ganzen Welt unzählige Anhänger hat. Seit Rabbi Menachem Mendel Schneersohn von Lubawitsch (1789-1866), dem dritten Rebbe der Chabad-Dynastie, ist die Chabad Bewegung u.a. durch ihre zahlreichen *Schlichim* (Hebr. Gesandte) bemüht, die Lehre der Thora den säkularen Juden näher zu bringen. Innerhalb Israels lassen sich die Chassidim hauptsächlich als Anhänger der politischen Partei „Agudat Israel“ – die zu einem späteren Zeitpunkt besprochen werden – finden.³⁵ In optischer Hinsicht sind einige Unterschiede in Farbe und Zuschnitt des Kaftans, oder in der Form der Kopfbedeckung erkennbar.³⁶ Die Kopfbedeckung der jüdisch-orthodoxen Männer wird „Kippa“ genannt. Sie steht als Zeichen für Ehrfurcht und für das Bewusstsein, dass es etwas Höheres über dem Menschen gibt. In der Thora war noch keine Rede von dieser Kopfbedeckung. Diese Tradition hat sich erst später entwickelt. In Israel gibt die Farbe, das Material und die Größe der Kippa über die Frömmigkeit und den politischen Hintergrund ihres Trägers Auskunft. Orthodoxe jüdische Männer tragen beispielsweise eine schwarze Kippa. Henryk M. Broder, der einen Bildband über „*Die Juden von Mea Shearim*“ publizierte, beschreibt seine Beobachtungen wie folgt:

Wer sich mit dem ultra-orthodoxen Milieu vertraut gemacht hat, kann von kleinen Unterschieden in der Kleidung schließen. [...] Die Belzer tragen andere Hüte als die Gerer, die Gerer andere Hosen als die Satmer, die Satmer andere Kaftans als die Slonimer, die Slonimer andere Hemden als die Stoliner. Jede Gruppe hat nicht nur ihre äußeren Erkennungszeichen,

³³ Vgl. Diner, Daniel (2011): S. 489.

³⁴ Siehe: Israel Shahak (1999), Sue Fishkoff (2011).

³⁵ Vgl. Diner, Daniel (2011): S. 498.

³⁶ Timm, Angelika (2003): S. 88.

sondern auch ihre eigenen Bräuche, Synagogen und Jeschivot [Anm. d. A. Hebr. Talmudhochschule für Männer].³⁷

Einige chassidische Juden migrierten aus religiösen Gründen bereits vor der Staatsgründung Israels nach Safed, der Geburtsstätte der Kabbala.

4.1.4. Miniatur des osteuropäischen „Shtetls“

Der sogenannte Alte *Jischuw* (Hebr. bewohntes Land bzw. jüdische Bevölkerung in Palästina vor der Staatsgründung Israels) war über Jahrhunderte in Palästina ansässig gewesen und konzentrierte sich auf die folgenden vier Städte: Jerusalem, Hebron, Tiberias und Safed. Viele Juden, die aus „Shtetln“ in Osteuropa nach Palästina kamen, waren streng orthodox, pflegten eine traditionelle, weltabgewandte Lebensweise und siedelten aus religiöser Überzeugung in diese für sie heiligen Städte.

Avi Nesher`s Film HA-SODOT aka „The Secrets“ (IL/F, 2007) gewährt den ZuschauerInnen einen Einblick in eine dieser Städte - Safed, der Geburtsstätte der Kabbala. Die zwei Protagonistinnen Naomi (Ania Bukstein) und Michelle (Michal Shtamler) studieren an einer *Midrascha* (Hebr. einem theologischen Seminar nur für Frauen) in Safed. Als Freiwillige helfen sie unter anderem der mittlerweile kranken, mutmaßlichen Mörderin Anouk (Fanny Ardant), einen *Tikkun* (Hebr. ein sogenannter Prozess der Erlösung aus der Kabbala) zu durchführen. Dabei kommen die beiden sich immer näher. Worin die Intention eines säkularen Regisseurs bestehen könnte, einen Film über eine orthodoxe lesbische Beziehung zu drehen und wie das orthodoxe Judentum, genauer gesagt, die Halacha zu lesbischen Beziehungen steht, wird zu einem späteren Zeitpunkt (in Kapitel 3) besprochen. Über seine weibliche Co-Autorin Hadar Galron sagt Nesher: „She`s an orthodox woman, she went to a seminary similar to the one in the movie, she had a lifelong dream of being a rabbi, she strongly believes in the values that the young women in the movie believe in and, in many ways, she

³⁷ Broder, Henryk M. (1986): S. 36.

made the whole thing much more accessible.”³⁸ Diese Aussage erweckt einen Zweifel: handelt es sich bei dieser Frau um eine jüdisch-orthodoxe Frau nach israelischer oder nach amerikanischer Definition? Die Erforschung der Antwort – welche im Laufe dieser Arbeit geschehen wird – wird vieles über das Hintergrundwissen und die Motivation der Autorin verraten.

Der Stadtteil Me‘a Sche‘arim (Hebr. Hundert Tore), der im Westen Jerusalems liegt, ist eines der ältesten Stadtviertel außerhalb der Mauern der Altstadt von Jerusalem. Der Name wurde aus der „hundertfältigen Ernte Isaaks“ (Gen. 26,12)³⁹ hergeleitet. Laut Henryk M. Broder, dient dieser Bibelvers als Leitmotiv für die Gründung Me‘a She‘arims.⁴⁰ Mit dem Bau der Anlage wurde 1874 begonnen.⁴¹ In seinem Bildband schildert Henryk M. Broder die genauen Vorgänge: „[...] 1881, war das ganze Viertel fertiggestellt: An die 600 Familien wohnten in 147 Häusern, jede Wohnung hatte anderthalb bis zwei Zimmer, jeweils vier Familien teilten sich gemeinsam Bad und Küche.“⁴² Um auf die tatsächliche Größe des Stadtviertels aufmerksam zu machen, schreibt Broder: „Das historische, das „eigentliche“ Mea Shearim ist ein Areal von etwa 260 Metern Länge und 120 Meter Breite, grad so groß wie ein Parkplatz vor einem Einkaufszentrum.“⁴³ Der deutsche Baumeister Konrad Schick⁴⁴ baute die Häuser eng aneinander, um der rasch wachsenden ultraorthodoxen Gemeinde mit ihren kinderreichen Familien gerecht zu werden. Broder beschreibt den Stadtteil als Festung, in der sich alles befindet, was die Bewohner eines orthodoxen Milieus benötigen.⁴⁵ Der alte Jerusalemer Stadtteil ist eine komplexe eigene Kleinstadt innerhalb Jerusalems mit der größten charedisch-ultraorthodoxen Gemeinde Jerusalems bzw. Israels. Me‘a She‘arim ähnelt dem osteuropäischen jüdischen Shtetl – die Zeit ist hier stehen geblieben:

Was vor 100 Jahren in Palästina, Polen und Rußland authentisch war, wirkt heute zurückgeblieben, heruntergekommen, vernachlässigt. Das

³⁸ o. V. (2008): URL: <http://filmmakermagazine.com/directorinterviews/2008/11/avi-nesher-secrets-html> [Letzter Aufruf: 01.06.2010].

³⁹ Vgl. Zunz, Leopold (1997): S. 49.

⁴⁰ Broder, Henryk M. (1986): S. 16.

⁴¹ Vgl. Schiff, Gary S. (1977): S. 139.

⁴² Broder, Henryk M. (1986): S. 13.

⁴³ Broder, Henryk M. (1986): S. 16.

⁴⁴ Vgl. Broder, Henryk M. (1986): S. 16.

⁴⁵ Broder, Henryk M. (1986): S. 16.

Kopfsteinpflaster ist ausgetreten, die kleinen Häuser bräuchten dringend eine Generalüberholung, viele sehen aus, als würden sie nur durch Putz zusammengehalten. Die einst schönen Erker und Balkone wurden mit Wellblech oder Holzplatten verkleidet, so konnten die kleinen Wohnungen ein wenig vergrößert werden.⁴⁶

In Me'a She'arim gibt es kein Radio oder Fernsehen und zu jeder Tageszeit hört man die jiddischen Stimmen der talmudlernenden Männer.⁴⁷ Mobiltelefone und Fotoapparate dürfen ebenfalls nicht benutzt werden. Auf der Zufahrtsstraße in das Viertel Me'a She'arim verweist ein mehrsprachiges Hinweisschild auf die herrschende Kleidungs- und Verhaltensordnung: Frauen sollen auf „züchtige“ Kleidung achten und beispielsweise beim Betreten dieses Viertels keine Hosen tragen, die Ärmel sollen bis über den Ellenbogen reichen und am Schabbat wird jegliche Form der „Arbeit“ verweigert. Die Einwohner sind Angehörige verschiedener chassidischer Gruppen, die anhand ihrer Kleidung differenziert werden können. Auf den ersten Blick wirken alle gleich, doch der Eindruck täuscht. Ultraorthodoxe Männer achten sehr wohl auf ihre Kleidung und Kopfbedeckung: ein *Streimel* (Jidd. Pelzmütze), der als wichtigstes Erkennungszeichen der Chassidim gilt, kann beispielsweise bis zu 200 Euro kosten. Henryk M. Broder beschreibt den Anblick folgendermaßen:

Die Männer, in langen schwarzen Mänteln und breitkrempigen Filzhüten, eilen mit kleinen, schnellen Schritten hin und her oder stehen in kleinen Gruppen zusammen und diskutieren. [...] Die Frauen schieben Kinderwagen vor sich her und schleppen bunte Plastikkörbe vollbeladen nach Hause: Proviant für die vielköpfigen Familien. Selbst im Sommer tragen sie Kleider mit langen Ärmeln, Wollstrümpfe und Kopftücher.⁴⁸

Broders treffende Beschreibung wirkt beinahe so, als hätte er Amos Gitais Film KADOSH aka „Sacred“ (IL, 1999) gesehen und wiedergegeben. Beziehungsweise kann diese Schilderung möglicherweise als Beweis für die authentische filmische Darstellung Gitais stehen – diese Frage wird zu einem späteren Zeitpunkt untersucht.

⁴⁶ Broder, Henryk M. (1986), S. 13.

⁴⁷ Vgl. Fröhlich, Margit (2008): S. 93.

⁴⁸ Broder, Henryk M. (1986): S. 13.

Der renommierte und „umstrittenste“⁴⁹ israelische Filmregisseur Amos Gitai wagte sich an eine schwer erreichbare und sehr introvertierte Gruppierung heran und machte sie mit dem internationalen Erfolg seines Films auch für die Außenwelt zugänglich. „Im deutschsprachigen Raum trat er mit seinem Film KADOSH, der 2001 in deutschen Kinos lief, endgültig in die Öffentlichkeit der Cineasten.“⁵⁰ Gitai`s Spielfilm KADOSH handelt von zwei Schwestern und deren bedrückenden Erfahrungen innerhalb der ultraorthodoxen Gesellschaft. Die ältere, Rivka (Yael Abecassis), lebt seit zehn Jahren glücklich mit ihrem Mann zusammen. Jedoch wird das Paar vom Rabbi zu einer Trennung gedrängt, weil die Ehe kinderlos geblieben ist und eine Frau, die keine Kinder gebärt, hat keinen Wert für diese Gemeinschaft. Die jüngere Schwester, Malka (Meital Barda), ist heimlich in einen *Choser be Sche`ela* (Hebr. ehemals Religiöser, der eine säkulare Lebensweise angenommen hat) verliebt, und wird auf Anordnungen des Rabbis mit einem fanatischen Talmudstudent verheiratet. Die ruhigen und langen Kameraeinstellungen lassen sehr viel Zeit für Details und beobachten sehr genau - dies erweckt zum Teil den Eindruck, als wäre KADOSH kein inszenierter Spielfilm: die Fiktion erscheint als Dokumentation.

Er [Anm. d. A. Amos Gitai] verwendet in seinen dokumentarischen wie fiktiven Filmen gerade das gegenteilige Muster einer Montage: Plansequenzen, die in langen, breiten Bildern mit viel Tiefenschärfe die Zeit mithilfe eines Kameraschwenkens eher in ihrem Zusammenhang darstellen als durch einen Schnitt eine womöglich willkürliche Bedeutung suggerieren.⁵¹

⁴⁹ Fröhlich, Margit (2008): S. 91.

⁵⁰ Müller, Matthias und Valentin, Joachim (2002): S. 186.

⁵¹ Müller, Matthias und Valentin, Joachim (2002): S. 187.

4.2. Der Zionismus als Vater der Parteilandschaft

„Die jüdische Religion ist Geschichte oder vielmehr Geschichte gewordener Glaube, der ohne diese nicht verstanden, erlebt oder mitgeteilt werden kann.“⁵²
Badi Joseph

Bevor nun auf den weithin bekannten politischen Zionismus Theodor Herzls - der schließlich zur Staatsgründung Israels führte – eingegangen wird, werde ich, wenn nicht allzu detailliert, auf die Entstehungsbedingungen und Vorläufer des Zionismus eingehen.

4.2.1. Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen

„Zion“ ist der Name eines Berges in Jerusalem. Er bekam besondere Bedeutung dadurch, dass König David Jerusalem zu seiner Hauptstadt und zum Mittelpunkt des Volkes Israel machte. Der Ausdruck Zionismus, der die Rückkehr aller Juden in das Land Israel mit dem religiösen Mittelpunkt Zion (Jerusalem) propagiert, bezieht sich auf Zion als Bezeichnung für den Tempelberg in Jerusalem. Laut Martin Buber ist es kennzeichnend „für den Sachverhalt, daß diese nationale Idee sich nicht wie die andern nach einem Volke, sondern nach einem Ort benannte. Damit ist die Tatsache zum Ausdruck gebracht worden, daß es hier nicht um ein Volk an sich, sondern um seine Verbindung mit [...] seinem heimatlichen Land geht.“⁵³ Während des Babylonischen Exils (586-539 v. Chr.) wurde Zion zum Synonym für die Tempelstadt und die mit ihrem Wiederaufbau verknüpften Hoffnungen auf die Rückkehr ins Gelobte Land, die Zionssehnsucht. Das Land Israel blieb stets die Heimat, und alles andere war Exil oder Diaspora. Jüdische Gemeinden existierten weiter in Orten wie Jerusalem, Tiberias und Safed. Die Blicke der Juden in aller Welt richteten sich sehnsüchtig auf diese Reste der Vergangenheit. Sogar im drei Mal täglich aufgesagten „Achtzehngebet“,

⁵² Badi, Joseph (1961): S. 14.

⁵³ Buber, Martin (Hrsg.) (1993): S. 317.

oft *Amida* (Hebr. stehend) genannt, werden die Motive vom raschen Wiederaufbau Jerusalems entfaltet.

Da der Gegensatz zwischen Befürwortern und Kritikern des Zionismus vom religiösen Standpunkt für das orthodoxe Judentum bestimmend geblieben ist und sich in der Parteilandschaft Israels in der Spaltung des religiösen Lagers in eine prozionistische und eine antizionistische Partei fortsetzt, werde ich nun in gekürzter Form auf die Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen des Zionismus eingehen, die zur Entwicklung der religiösen Strömungen in Europa führte.

Aus Anlass des antisemitischen Skandals der Dreyfus-Affäre in Frankreich – bei der der jüdisch-französische Hauptmann Dreyfus 1894 zu Unrecht wegen Landesverrats verurteilt worden war - brachte der Wiener Publizist Theodor Herzl (1860–1904) mit seinem Buch *"Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage"* im Jahr 1896 den Gedanken einer jüdischen nationalen Heimat ins Spiel. Infolge des anwachsenden Antisemitismus fand die zionistische Bewegung, wie sich die jüdische Nationalbewegung seit den Achtzigern nannte, zunehmend Unterstützung. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhielten die Juden Europas nach und nach volle staatsbürgerliche Rechte - die europäischen Juden wurden durch Namensänderung, Taufe, Mischehe etc. emanzipiert und zu gleichberechtigten Bürgern gemacht. Um sich der europäischen Kultur und Gesellschaft anzupassen – sich zu assimilieren – gaben viele die jüdische Tradition auf. Der deutsch-jüdische Historiker Julius H. Schoeps schreibt: „Für die meisten Juden blieben Emanzipation und rechtliche Gleichstellung eine mehr oder minder dunkle Theorie. Wie sie sich auch verhielten, die Umwelt reagierte auf ihre Assimilations- und Integrationsbereitschaft mit traditionellen Vorbehalten.“⁵⁴ Mit dem Öffnen der Ghettos wurde also nicht nur die Einheit des jüdischen Volkes gefährdet – was zur Entstehung der Orthodoxie und des Chassidismus führte - sondern auch das Entstehen einer modernen Judenfeindlichkeit. Der nationaljüdische Gedanke wurde durch die *Haskalah* (Hebr. jüdische Aufklärung; 1770-1880) vorbereitet. Im Jahr 1893 – unter dem Eindruck des zunehmenden Antisemitismus - erschien die zionistische Schrift

⁵⁴ Schoeps, Julius H. (1983²): S. 13.

„Die nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes in seinem Lande als Mittel zur Lösung der Judenfrage. Ein Appell an die Guten und Edlen aller Nationen“ des Wiener Journalisten Nathan Birnbaum (1864-1937). In dieser Schrift schuf Birnbaum den Begriff „Zionismus“, als Bezeichnung für die nationaljüdische Bewegung.⁵⁵

Als Vorläufer des religiösen Zionismus schrieb der im ostpreußischen Thorn wirkende Rabbiner Zwi Hirsch Kalischer (1795-1874) im Jahre 1861/62 den hebräischen Aufsatz „*Drischat Zion*“ (Hebr. „Auf der Suche nach Zion“), der die Notwendigkeit der Kolonisierung Palästinas begründet:

Wenn sie sich dorthin zusammengezogen haben, die alten Ruinen aufgefunden und wieder erbaut, die unwegsamen Wege Zions wieder angebahnt und dessen öde Gefilde zu prangenden Fruchtgärten umgeschaffen sein werden, dann wird unser gnädiger Gott – gepriesen sei sein Name für immer! – die Gnadenzeit für uns und alle Welt anbrechen lassen.⁵⁶

Gestützt auf biblische und rabbinische Texte versuchte Kalischer zu argumentieren, dass die Rückkehr der Juden in das Verheißene Land durchaus ohne Gottes Führung im messianischen Zeitalter erfolgen darf.⁵⁷ Die hauptsächliche Herausforderung des Zionismus lag darin, die religiösen, messianischen Hoffnungen des Judentums, die Rückkehr nach Zion mit der ersehnten Erscheinung des Messias und der Erlösung am Ende der Zeiten zu verbinden. Da die Erlösung ausschließlich „Gottes Werk“⁵⁸ sein muss, das nicht durch menschlich-politisches Eingreifen vollzogen werden kann und/oder darf, kann ein antizionistischer Charedi nichts für die Verwirklichung der Rückkehr nach Zion tun. Mit den Worten des Historikers Michael Brenner:

beten religiöse Juden dreimal täglich für die Rückkehr nach Zion, doch muß diese von Gott eingeleitet werden und Teil einer religiösen Erlösung im messianischen Reich sein. Wenn aber assimilierte Juden wie Herzl [...] vor dem Kommen des Messias eine säkulare politische Bewegung gründeten, konnte dies nur als gotteslästerlich gedeutet werden.⁵⁹

⁵⁵ Schoeps, Julius H. (1983²): S. 16.

⁵⁶ Kalischer, Hirsch (1905²): S. 83.

⁵⁷ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 23.

⁵⁸ Wolffsohn, Michael (2003⁶): S. 56.

⁵⁹ Brenner, Michael (2008³): S. 77. Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 20.

Die Zionssehnsucht hielt zwar das Bewusstsein der Verbindung mit dem Land Israel und Jerusalem wach, lähmte aber gleichzeitig den Willen, die Rückkehr nach Zion durch praktische Tätigkeiten zu verwirklichen. Genau diese Sichtweise trennte anfänglich die nationalreligiöse Misrachi von der ultraorthodoxen Agudat Israel, die nachfolgend definiert werden.

In seinem 1862 veröffentlichten Buch *„Rom und Jerusalem – Die letzte Nationalitätenfrage“* – welches bei seinem Erscheinen weitgehend ignoriert wurde - formulierte der deutsche Philosoph und Frühsozialist Moses Hess (1812-1875) die Grundprinzipien des Zionismus. Laut Julius H. Schoeps, wird Moses Hess als einer der:

Begründer und Gestalter der modernen jüdischen Nationalbewegung [Anm. d. A. bezeichnet]. [...] In ihm begegnen wir zum erstenmal jener Mischung von ethischen Sozialismus und aufgeklärtem Nationalismus, die in der künftigen Entwicklung des Zionismus eine große Rolle spielen sollte. [...] Hess war zwar in seinen Forderungen revolutionär, doch die Impulse für die nationaljüdische Bewegung, die von Osteuropa ausgingen, sind noch höher anzusetzen.⁶⁰

Das Jahr 1881 gilt als Wendepunkt in der Geschichte der russischen Juden, bei denen die Rückkehr nach Zion lebendiger schien als bei den Juden Westeuropas.⁶¹ In diesem Jahr löste die Ermordung des Zaren Alexanders II. eine weitreichende Welle antijüdischer Pogrome (1881-1884) in Russland und Polen aus.⁶² Die besagten Pogrome (Russ. Verwüstung) lösten eine Flut jüdischer Auswanderungen aus und schufen so die Voraussetzungen für den Zionismus. Als das Buch des Odessaer Arztes Leon Pinsker (1821-1891) *„Autoemanzipation. Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden“* im Jahre 1882 anonym in deutscher Sprache erschien, wusste er nichts von Moses Hess' Werk - ebenso wie Theodor Herzl bei der Abfassung des *„Judenstaates“* Pinskers und Hess' Ideen nicht kannte. Ähnlich wie Herzl, kam es Pinsker auf die Ansiedlung des jüdischen Volks in einem beliebigen Land, nicht auf die Rückkehr ins Land Israel, an – es war ihm zunächst gleichgültig, wo dieses Territorium lag. Obwohl sowohl Moses Hess als auch Leon Pinker das Fundament für die Entstehung der

⁶⁰ Schoeps, Julius H. (1983²): S. 14-15.

⁶¹ Schoeps, Julius H. (1983²): S. 15.

⁶² Vgl. Kapmann, Wanda (1975): S. 2.

Idee des modernen Zionismus bildeten, fanden ihre Werke zunächst nur ein geringes Echo und blieben somit politisch bedeutungslos.

Theodor Herzl (1860-1904), der Gründer des politischen Zionismus, war als Journalist und Theaterschriftsteller ein typischer assimilierter Jude in Wien. „Seine Kindheit fiel in die Zeit hinein, in welcher die ungarischen Juden auf der Grundlage der Verfassung von 1867 die rechtliche Gleichstellung erlangten.“⁶³ Im Jahre 1897 gründete Theodor Herzl auf dem ersten Zionistenkongress in Basel die Zionistische Weltbewegung. Wie zuvor bei Pinsker, war auch für Herzl von sekundärer Bedeutung, wo dieser Judenstaat errichtet werden soll.⁶⁴ Religiös-biblische Gedanken traten in der zionistischen Bewegung zunächst wenig hervor. Herzl unterschätzte die gewaltige Kraft der Zionssehnsucht, die die Zionisten in das Verheißene Land Palästina und nur dorthin trieb. Erst ab dem Jahre 1897, auf dem Basler Gründungskongress, strebt Herzl das Ziel in Palästina an. „Als er die Erregung der ostjüdischen Massen zuerst in Zuschriften und Resolutionen, dann auf seinen Reisen kennenlernte, begriff er, daß seine diplomatische Tätigkeit sich allein auf Palästina zu richten habe.“⁶⁵ Das Neue an Herzls Werk war, dass er der jungen Bewegung einen geordneten organisatorischen Apparat und einen anerkannten Platz in der internationalen Politik gab. Wanda Kampmann schrieb in der Informationsbroschüre der Bundeszentrale für Politische Bildung: „Es ist das Paradox der Vorgeschichte Israels, daß die entscheidende und – wie sich später zeigte – realisierbare Idee eines nationalen Judenstates nicht aus der „Jüdischen Renaissance“ in Osteuropa hervorging, sondern daß sie im assimilierten Westjudentum entstand.“⁶⁶ Der Zionismus war in verschiedene religiöse und kulturelle Richtungen gespalten.⁶⁷ In dieser Arbeit gehe ich lediglich auf die Strömung des religiösen Zionismus ein.

⁶³ Oelmann, Christin (2010), S. 9.

⁶⁴ Vgl. Schoeps, Julius H. (1983²): S. 16-18.

⁶⁵ Kampmann, Wanda (1975): S. 3.

⁶⁶ Kampmann, Wanda (1975): S. 3.

⁶⁷ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 6.

4.3. Religiöser Zionismus: Die verschiedene Strömungen und Parteien

Die verschiedenen zionistischen Lager – allgemeine Zionisten oder Liberale, Sozialisten, Revisionisten und Religiöse – decken bis heute das Spektrum der politischen Landschaft des Staates Israel ab. Als FördererIn und VertreterIn von Interessensgruppen, bildet die Parteilandschaft Israels die sehr heterogene israelische Gesellschaft gleich einem Spiegelbild ab. Im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit sind die religiösen Parteien von besonderer Bedeutung. Auf die anderen Parteien wird im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen.

4.3.1. Die Misrachi-Bewegung und spätere Nationalreligiöse Partei, MafDaL⁶⁸

Die Geschichte der prozionistischen *Misrachi*-Bewegung (Akronym für „*Merkas Ruchani*“. Hebr. Geistiges Zentrum) hat die am weitesten zurückliegenden Wurzeln der israelischen Parteien – sie ist älter als der Staat Israel und geht auf die Frühzeit des Zionismus zurück. Die Bewegung wurde im Jahre 1902 in Wilna durch osteuropäische orthodoxe Zionisten unter Führung Rabbis Isaak Jakob Reines gegründet. Die Gründung war eine Reaktion auf den 1901 in Basel gehaltene 5. Zionistenkongress. Ihre Anhängerschaft rekrutiert sich aus städtisch-mittelständischen nationalreligiösen Juden (sozusagen Modern Orthodox), die sich im Rahmen der zionistischen Weltbewegung am Aufbau des jüdischen Nationalheims beteiligen. Christin Oelmann, die in ihrem Buch „*Vom Judenstaat zum jüdischen Staat. Die Bedeutung Theodor Herzls für die Bewegung des religiösen Zionismus nach 1900*“ sehr klar und detailliert über die Entstehung des religiösen Zionismus schreibt, schildert deren Ziele wie folgt:

Die Absicht, welche der Misrachi verfolgte, war die, die Zionistische Weltorganisation gewissermaßen von innen heraus zu „judaisieren“, um jeglichen Aktivitäten, welche der jüdischen Religion schädlich sein könnten, entgegenzuwirken. Gleichzeitig musste man sich aber auch an

⁶⁸ Siehe: Israel Shahak and Norton Mezvinsky (1999), Victor und Victoria Trimondi (2006), Gary S. Schiff (1977).

einer Art „zweiten Front“ gegen die strenge Orthodoxie behaupten, welche den Zionismus als Gotteslästerung verteufelte.⁶⁹

Lorry Schirer betont in seinem Buch *„Israelisches und jüdisches Recht: Die Halakhah als lebendes Recht in Israel. Eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von Menachem Elon“*, dass „der orthodox-religiöse Zionismus [...] in der zionistischen Bewegung ursprünglich ein Randphänomen (war), da die meisten orthodoxen Juden den Zionismus anfänglich als blasphemischen Versuch betrachteten, durch menschliches Handeln zu schaffen, was dem göttlichen Willen überlassen bleiben soll.“⁷⁰ 1918 wurde die Misrachipartei in Palästina, dem alten Jischuw aufgebaut. Ziel der Bewegung ist es, den jüdischen Charakter des Landes zu bewahren bzw. zu stärken. „Der Leitsatz der Misrachi lautet: *„Das Land Israel, für das Volk Israel, im Sinne der Lehre von Israel“*.“⁷¹ Es ist unverkennbar, dass das Hauptaugenmerk der Misrachi-Bewegung der Erziehungs- und Kulturfragen galt. „Für diese These spricht, dass die religiösen Zionisten [...] schon auf dem zweiten Zionistenkongress klar zum Ausdruck brachten, dass sie eine Beteiligung der weltlichen Zionisten in den Bereichen Erziehung und Kultur ablehnten.“⁷² Zusätzlich wurde 1929 die religiös-zionistische Jugendorganisation *Bnei Akiva*⁷³ (Hebr. Kinder Akivas) gegründet, die die so genannte Generation der „gehäkelten Kippa“ verkörpern. Im Gegensatz zu charedischen Frauen, tragen verheiratete nationalreligiösen Frauen Kopftücher bzw. Hüte oder Haarbänder mit Haarteilen anstelle von Perücken. Wie bei den Männern ähnelt auch ihre Kleidung der säkularen Norm. Obendrein ist diese Richtung die einzige die am allgemeinen Leben teilnehmen und meist nicht in eigenen Wohngegenden leben.

Der in New York geborene Regisseur Joseph Cedar ist im Alter von sechs Jahren gemeinsam mit seiner nationalreligiösen Familie nach Jerusalem übersiedelt. In seinem Spielfilm *MEDURAT HA-SHEVET* aka „Campfire“ (IL, 2004) ist Tami Gerlik (Hani Furstenberg, bekannt aus Eytan Fox's „Yossi & Jagger“ 2002) - die jüngere Tochter einer jungen Witwe, die nach dem Tod ihres Mannes beschließt, sich gemeinsam mit ihren zwei Töchtern in einer gerade

⁶⁹ Oelmann, Christin (2010): S. 31.

⁷⁰ Schirer, Lorry (1998): S. 36.

⁷¹ Grünberger, Josef (1977): S. 15.

⁷² Oelmann, Christin (2010): S. 35.

⁷³ Vgl. Lustick, Ian S. (1988): S. 55.

entstehenden Siedlerbewegung der West Bank um eine Wohnung zu bewerben – eine *Chanicha* (Hebr. Mitglied) der religiös-zionistischen Jugendorganisation Bnei Akiva. Die Bnei Akiva wurde 1929 als kleine Organisation der nationalreligiösen Misrachi-Bewegung in Jerusalem gegründet. Ihre Ideologie lautet „*Thora we Awoda*“ (Hebr. wörtlich Bibel und Arbeit) und ist im Emblem der Bnei Akiva symbolisiert: Die landwirtschaftliche Arbeit und die zwei Tafeln, die für die Thora stehen, werden durch den Schriftzug des Namens der Jugendorganisation zusammen gehalten. Die „Arbeit“ ist der Teil, der die Bewegung der Bnei Akiva von den Ultraorthodoxen – die lediglich Thora lernen – trennt. Joseph Cedar ist einer der wenigen Regisseure – im Rahmen der Filme, die in dieser Arbeit untersucht werden - der sich mit einer ihm bekannten Gesellschaft auseinandersetzt: Joseph Cedar ging selbst als Jugendlicher in die Bnei Akiva und hat orthodoxen Unterricht genossen.“[...] I do find myself attracted to things that I am familiar with from the religious sector. I don't think, however, that I tell stories that are unique to the religious sector.”⁷⁴, sagt Cedar in einem Interview. Höhepunkt des Films MEDURAT HA-SHEVET – der im Jahre 2005 offizieller Kandidat Israels für eine Oscar-Nominierung war - ist der Umgang mit einem Vorfall, der sich bei einem Lag Ba'Omer Lagerfeuer ereignet. Am Lag Ba'Omer Feiertag - der an den Bar-Kochba-Aufstand gegen die Römer 132-135 n. Chr. erinnert - werden in Israel viele Lagerfeuer entzündet. Dabei wird außerdem Rabbi Akiba ben Josef – auf dessen Namen die Bezeichnung der Jugendorganisation Bnei Akiva zurück geht – gefeiert, der den Aufstand unterstützte und dabei als heroischer Märtyrer starb. Rabbiner Abraham Isaak Ha-Cohen Kook gilt als geistiger Führer der Jugendorganisation.⁷⁵ Ha-Cohen Kook (1865-1935), war ein litauischer Jude, der 1904 nach Palästina eingewandert ist.

Als erster offizieller Ober Rabbiner (1921-1935) unter dem britischen Mandat Palästinas gründete Kook der Ältere die Vereinigung der Oberrabbinate von Israel, das *Rabbanut*, und die nationalen Rabbinergerichte, die *Batei Din*, die mit der israelischen Regierung zusammenarbeiten und für Rechtsangelegenheiten wie Ehe, Scheidung, Konvertierung und Bildung zuständig sind.⁷⁶

⁷⁴ Ginsburg, Shai (2005): S. 76.

⁷⁵ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 51.

⁷⁶ Trimondi, Victor und Victoria (2006): S. 227.

Rabbi Abraham Isaak Ha-Cohen Kook verband, im Gegensatz zu den meisten seiner orthodoxen Zeitgenossen, zionistisches und religiöses Gedankengut und betonte insbesondere die zentrale Bedeutung Palästinas für jüdisches Denken. Die „Grundsätzliche These der Misrachi-Bewegung ist, daß die Thora und der Zionismus, also unsere Religion und Nation, zwei untrennbar miteinander verknüpfte Begriffe darstellen, die sich gegenseitig ergänzen.“⁷⁷ Der Zionismus galt nicht als gotteslästerliche Bewegung, sondern als eine Bewegung, die beim Herbeiführen des messianischen Zeitalters hilft. Kook d. Ä. war davon überzeugt, dass die säkularen Zionisten auch ohne ihr Wissen an der Wiedergeburt des prophetischen Judentums mitarbeiten. Denn die Zionisten, die sich um den Aufbau des Landes und die Wiedergeburt der Nation bemühen, bereiten die physischen Grundlagen für die Wiedergeburt des göttlichen Geistes im Volk Israel vor. Sein Sohn, Zvi Jehuda Kook (1891-1982), gilt als geistiger Mentor der Siedlerbewegung, auf die ich in Zusammenhang mit Gusch Emunim zu einem späteren Zeitpunkt eingehen werde.

Die Nationalreligiöse Partei (*Miflagat Datit Leumit*, abgekürzt *Mafdal*) ist eine 1956 erfolgte Vereinigung der Misrachi-Bewegung und ihres Arbeiterflügels Ha-Poel ha-Mizrachi. Sie ist die einzige Vertreterin des orthodoxen Judentums, die sich voll zum Zionismus und zum Staat Israel bekennt. Von Beginn der Vereinigung an war die Nationalreligiöse Partei ständig Koalitionspartnerin der jeweils regierenden Mehrheitspartei. „Durch seine [Anm. d. A. der Mafdal Partei] Einwirkung wurden wichtige Entscheide der Knesset und der Regierung, im Geist und Sinn der Thora, gefaßt oder abgeändert.“⁷⁸

4.3.2. Die Agudat Israel

Die anfänglich antizionistische, charedisch-ultraorthodoxe *Agudat Israel* (Hebr. Vereinigung Israels), die die Erlösung der Juden durch den Messias und die Rückführung ins „Gelobte Land“ nur durch göttlichen Beschluss und nicht durch die Errichtung eines jüdischen Staates für erstrebenswert hielt - entstand

⁷⁷ Grünberger, Josef (1977): S. 6.

⁷⁸ Grünberger, Josef (1977): S. 16.

1912 in Kattowitz (heute Polen) als Gegenbewegung der strenggläubigen Juden Ost- und Mitteleuropas zum säkularen Zionismus. Die Agudat Israel war zu ihrer Entstehungszeit eine Vereinigung von enttäuschten Misrachi Anhängern: “When the Tenth Zionist Congress (1911) enacted the “cultural” question into Zionist law, over the strident objections of the orthodox delegates, some of the German leaders in the Mizrahi faction withdrew from it and from the WZO to join the nascent Agudah organization.”⁷⁹ Das Ziel der *Poale Agudat Israel* – Arbeiterableger der Agudat Israel – war und ist die Errichtung eines jüdischen Staates nach den Gesetzen der Tora und der Halacha.

In den 20er Jahren wurde die Partei auch in Palästina aktiv, doch beschränkte sie sich auf die Errichtung orthodoxer Schulen, lehnte den Zionismus ab und beteiligte sich nicht an den Wahlen zu den Institutionen des Jischuw. Die Grundlage ist die Forderung nach einem theologischen Staat. Sie lehnen daher jede von Menschen gemachte Verfassung ab und fordern die strenge Beachtung der religiösen Gesetze in allen Bereichen des staatlichen und öffentlichen Lebens. Schoeps sagt hierzu: „Aber wenn ihre Glaubensvorstellungen ihnen auch verboten, einen jüdischen weltlichen Staat anzustreben, so blieb doch immerhin das talmudische Gebot, in Palästina zu leben.“⁸⁰

Nach der Shoah sahen die Führer der Aguda ein, dass sie die jüdische Gemeinde in Israel unterstützen mussten. Sie gingen deshalb einen Kompromiss mit den Zionisten ein, indem sie ein bedingtes Ja zur Staatsgründung sprachen, sich aber dafür gewisse Zusicherungen in Bezug auf die Einhaltung der Religionsgesetze im neuen Staat machen ließen.⁸¹ „Wie die Billigung des Status quo 1947 und die Mitunterzeichnung der Unabhängigkeitserklärung 1948 belegen, stellten sie sich nicht außerhalb des nationalen Konsens, sondern signalisierten ihre prinzipielle Bereitschaft zu Kompromissen.“⁸² Die ursprünglich antizionistische Einstellung der Partei hat sich also in eine bedingt zionistische gewandelt.

⁷⁹ Schiff, Gary S. (1977): S. 69. Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 55. Vgl. Schoeps, Julius H. (1983²): S. 24.

⁸⁰ Schoeps, Julius H. (1983²): S. 24-25.

⁸¹ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 57.

⁸² Timm, Angelika (2003): S. 85.

Heute ist die Agudat Israel nicht mehr anti-zionistisch, nur noch nicht-zionistisch. In der Praxis sieht das so aus, daß sie an den Wahlen zur Knesset teilnimmt, sich an Regierungskoalitionen beteiligt, aber keine Minister stellt, um nicht unmittelbar Verantwortung zu übernehmen, und ein eigenes Schulsystem unterhält, das freilich vom Staat finanziert wird.⁸³

Lange Zeit repräsentierte die Agudat Israel die Partei der überwiegend aschkenasischen Charedim. Dies änderte sich, als die auf ethnischer Grundlage basierende Schas-Partei entstand⁸⁴ - auf die demnächst in gekürzter Form eingegangen wird.

4.3.3. Die Hüter des Glaubens – Ein Jude, kein Zionist

Die radikale Gruppe der *Neture Kartha* (Aram. „Wächter der Stadt“), die nur einige hundert Familien ausmachen und die die Bedeutung ihres Namens wörtlich nehmen,⁸⁵ spalteten sich 1934/35 von der Agudat Israel ab, die in ihren Augen ein Verräter ist.⁸⁶ „[...] er [Anm. d. A. Agudat Israel] ist und bleibt ein frevelhaftes Unternehmen...“⁸⁷ sagt Rabbi Mosche Hirsch - ein US Amerikaner der ursprünglich als Talmudschüler nach Jerusalem kam und auf Grund seiner englischen Sprachkenntnis – im Unterschied zu den Jiddisch sprechenden Mitgliedern der *Neture Kartha* – zu einem der führenden Männer der Gruppe wurde - der „Außenminister“⁸⁸ der *Neture Kartha*, über die Agudat Israel. „An der Wohnungsklingel von Rabbi Hirsch steht neben seinem Namen „A Jew, not a Zionist“; dementsprechend legt er größten Wert auf die Feststellung, dass er im Heiligen Land, nicht etwa im zionistischen Lande Israel lebt.“⁸⁹ Die *Neture Kartha* verweigert jegliche politische Mitwirkung am Staat Israel und jeglichen Kompromiss mit den Zionisten und würde sogar lieber unter nichtjüdischer Herrschaft bis zum Kommen des Messias leben. Außerdem nehmen ihre Anhänger nicht an den Wahlen teil, begehen den Unabhängigkeitstag als einen

⁸³ Broder, Henryk M. (1986): S. 37.

⁸⁴ Vgl. Timm, Angelika (2003): S. 85.

⁸⁵ Broder, Henryk M. (1986): S. 4.

⁸⁶ Vgl. Wolffsohn, Michael (2003⁶): S. 146, 307.

⁸⁷ Broder, Henryk M. (1986): S. 9.

⁸⁸ Wolffsohn, Michael (2003): S. 146.

⁸⁹ Broder, Henryk M. (1986): S. 8.

Trauertag,⁹⁰ leisten keinen Dienst in der Armee und lehnen die religiösen Parteien wegen ihrer Zusammenarbeit mit dem Staat ab.⁹¹ Trotz der relativ kleinen Zahl ihrer Mitglieder, welche die Gruppe politisch eher ungefährlich macht, spielt die Neture Kartha eine große Rolle in den Medien. „Er [Anm. d. A. Rabbi Mosche Hirsch] übernahm die Pflege der Kontakte zur Außenwelt und entwickelte sich in kurzer Zeit zum „besten PR-Agenten westlich des Jordan, “ dessen Methoden nicht ganz so orthodox sind wie seine religiöse Überzeugung, dafür aber sehr effektiv (waren).“⁹² Diese eher neue Medienpräsenz war das Werk von Rabbi Mosche Hirsch. Obwohl die Neture Kartha nicht in den israelischen Filmen behandelt wird, ist es mir ein Anliegen diese Gruppe zu erwähnen: denn trotz der häufig gezeigten Bildern dieser Gruppe in den Medien, handelt es sich um eine sehr kleine Minderheit Israels.

4.3.4. Die ethnisch- orthodoxe Schas-Partei⁹³

Innerhalb des religiösen Zionismus hat es Spannungen zwischen Juden aschkensischer Herkunft einerseits - die jahrelang politisch dominant waren - und Juden sephardischer Herkunft andererseits gegeben, die schließlich zu Spaltungen geführt haben. „Orientale“ Charedim spalteten sich im Jahr 1983/84 von der Agudat Israel und gründeten die *Schas*-Partei (Akronym für „*Histadrut Sfaradim Schomrei Thora*.“ Hebr. Vereinigung der sephardischen Thora-Wächter). Dies galt, wegen ihres kometenhaften Aufstieges, als die wichtigste Entwicklung in der religiösen Parteilandschaft. Der in Tel Aviv geborene deutsche Historiker, Politikwissenschaftler und Publizist Michael Wolffsohn sagt hierzu: „Ihr Aufstieg spiegelt zugleich die gestiegene quantitative wie qualitative Bedeutung der orientalischen Juden in Israel wieder.“⁹⁴ Israel Shahak und Norton Mezvinsky beschreiben, wie Rabbi Ovadja Josef – der 1973-1983 als sephardischer Oberrabbiner Israels tätig war⁹⁵ - zum spirituellen Führer wurde: „Rabbi Shach

⁹⁰ Vgl. Broder, Henryk M. (1986): S. 40. Vgl. Trimondi, Victor und Victoria (2006): S. 226.

⁹¹ Vgl. Badi, Joseph (1961): S. 54.

⁹² Broder, Henryk M. (1986): S. 4.

⁹³ Siehe: David Lehmann and Batia Siebzeher (2006).

⁹⁴ Wolffsohn, Michael (2003⁶): S. 143.

⁹⁵ Timm, Angelika (2003): S. 86.

formed Shas before the 1988 elections [...]. In order to make Shas also attractive to non-Haredi Orientals, Shach handpicked a non-Haredi Oriental rabbi upon whom he could rely – Rabbi Ovadia Yoseph, the former chief rabbi of Israel – to act as the nominal party head. Shach, of course, retained authority.”⁹⁶ Ihre Anhänger umfassen nicht nur die sephardischen Charedim, sondern auch orthodoxe und traditionelle *Misrachim* der orientalischen Juden⁹⁷ – nicht zu verwechseln mit der Misrachi-Bewegung! – die bereits in der Beschreibung des Films LA PETITE JÉRUSALEM erwähnt wurden. Auch hier sind oberflächliche Unterschiede zu beobachten: „Nicht Kaftan, sondern dunkler Anzug und Krawatte charakterisieren das Outfit des sephardischen Rabbiners oder Parlamentsabgeordneten. Viele Frauen verzichten auf die Perücke und verbergen ihr Haupthaar unter einem Hut.“⁹⁸

4.4. Der Staat Israel und die religiösen Parteien

Ein kurzer historischer Überblick über die Grundgedanken der ideologischen Ansätze, die zur Zeit der Staatsgründung und somit bei der Entstehung des israelischen Rechtssystems vorhanden waren, folgt nun.

4.4.1. Fehlen einer geschriebenen Verfassung⁹⁹

Der Staat Israel wurde am 14. Mai 1948 ausgerufen und hat sich in den Formen einer parlamentarischen Demokratie organisiert. Der junge Staat besitzt bis heute keine geschriebene Verfassung. Lorry Schirer beschreibt die schwierigen soziologischen und historischen Umstände, in denen das Rechtssystem des jungen Staates entstehen musste: „Die Probleme des Kampfes auf Leben und Tod, mit denen Israel so reich beschenkt wurde, und die Vielfalt der Kulturen, die sich in Israel zwar dulden, aber verschiedene Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen haben, erschwerten den Aufbau einer auf

⁹⁶ Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 50.

⁹⁷ Vgl. Timm, Angelika (2003): S. 86, 98.

⁹⁸ Timm, Angelika (2003): S. 100.

⁹⁹ Siehe: Michael Wolffsohn (2003⁶), Christin Oelmann (2010).

gemeinsamen Grundkonzepten beruhenden Rechtsordnung.“¹⁰⁰ Israel wird nach dem Recht der ehemaligen Mandatszeit regiert,¹⁰¹ die auf das Osmanische Reich folgte.¹⁰² Unter dem Osmanischen Reich wurden andere Religionsgemeinschaften als der der Islam, der die offizielle Staatsreligion war, als Minoritäten – sogenannte *millet* - anerkannt und geduldet. Zur Mandatszeit wurden dann die Moslems den anderen Religionen gleichgestellt.

Der Status als `millet´ beinhaltete [Anm. d. A. im Osmanischen Recht] allgemein eine begrenzte Autonomie insbesondere in Fragen des persönlichen Status wie Eheschließungs-, Ehescheidungs- und mit letzterer zusammenhängende Unterhaltsangelegenheiten sowie Erbschaftsangelegenheiten, die unter der Jurisdiktion der jeweiligen religiösen Gerichte standen.¹⁰³

Im Jahre 1950 fasste die 1. Knesset (Hebr. Verfassungsgebende Versammlung bzw. Parlament) den Beschluss, statt einer einheitlichen Verfassung eine bestimmte Anzahl von selbständigen Grundgesetzen vorzubereiten.¹⁰⁴ Ein Kompromiss war erforderlich, um das Verhältnis von Staat und Religion verbindlich zu regeln. Die sogenannte „Status-quo-Vereinbarung“¹⁰⁵ wurde 1947 von dem damaligen und ersten Premierminister des neu gegründeten Staates - David Ben-Gurion - mit den Vertretern der religiösen Parteien getroffen, und blieb seither ein „ständiges Thema innenpolitischer Auseinandersetzung.“¹⁰⁶ Mit dieser Vereinbarung erhielten die Religiösen die Zusicherung, dass der neue Staat die althergebrachten religiösen Gesetze respektieren würde. Hierzu gehörten die vier Säulen des Status-quo: „1) Regelung von Personenstandsfragen nach religiöser Vorschrift, 2) Festlegung des Schabat und religiöser Feiertage als gesetzlicher Ruhetage, 3) Einhaltung der Speisegesetze in öffentlichen Einrichtungen, 4) Autonomie ultraorthodoxer Bildungseinrichtungen.“¹⁰⁷

Als Motiv für dieses Abkommen werden zwei Theorien debattiert: Die Annahme, dass eine weltlichen Verfassung zu einer Spaltung der Nation in religiöse und säkulare Gruppen führen würde. Somit könnte die Vermeidung der

¹⁰⁰ Schirer, Lorry (1998): S. 27.

¹⁰¹ Vgl. Schirer, Lorry (1998): S. 41.

¹⁰² Vgl. Schirer, Lorry (1998): S. 26.

¹⁰³ Oelmann, Christin (2010): S. 61.

¹⁰⁴ Oelmann, Christin (2010): S. 59.

¹⁰⁵ Vgl. Kienzler, Klaus (1996): S. 102.

¹⁰⁶ Timm, Angelika (2003): S. 73.

¹⁰⁷ Timm, Angelika (2003) S: 71.

sogenannte *Milchemet Tarbut* (Hebr. Kulturkampf) - ein Streit zwischen den "orthodoxen" Juden, die nur für ihre Religion leben möchten, und den "säkularen" Zionisten, die der Religion ihre Nation entgegenstellen und verstärkt politisch denken wollen – eines der Motive sein, die für die Entscheidung gegen eine Verfassung sprach. Andererseits war die Mapai zwar die stärkste Partei, brauchte aber für die Übernahme der Regierungskräfte Koalitionspartner. Der Zusammenschluss der nationalreligiösen und ultraorthodoxen Parteien im Jahre 1949 in die „Vereinigte Religiöse Front,“ um der Regierung Ben-Gurions beizutreten, möge eine weiterer Motiv gewesen sein. Laut Christin Oelmann „[...] schien die Absicherung seiner Macht [Anm. d. A. David Ben-Gurions] weitaus wichtiger zu sein, als sich in einem Streit bezüglich der Verfassungsfrage mit den religiösen Parteien auseinanderzusetzen.“¹⁰⁸

4.4.2. Der Einfluss religiöser Parteien auf die Gesetzgebung Israels

Trotz ihrer kleinen Größe, waren die religiösen Parteien gleich an einer der wichtigsten Entscheidungen des jungen Staates beteiligt, nämlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religion. Das politische Anliegen der religiösen Parteien war es vor allem, Gesetze zu verhindern, die der religiösen Tradition und der Thora zuwiderliefen. Sie versuchten, dies zu erreichen, indem sie durch Austrittsdrohungen aus der Koalition die Regierungspartei, die aufgrund ihres Koalitionsbedürfnisses ein Problem darstellte, unter Druck setzten.¹⁰⁹ Insgesamt spielten die religiösen Parteien also zwar eine kleine, dafür aber eine umso wichtigere Rolle im Parteienleben. Wenn es um die Bildung einer Koalition ging, nahmen die religiösen Parteien eine wichtige Rolle ein: Die religiösen Parteien sind in der Lage, jeweils der einen oder der anderen großen politischen Richtung die Mehrheit zu verschaffen. Deshalb sind sie politisch bedeutungsvoller, als es ihrem Anteil an der Bevölkerung entsprechen würde. Dementsprechend ist der Einfluss der orthodoxen Gesellschaft auf Regierungsentscheidungen bedeutend größer als ihre Größe vermuten lässt.

¹⁰⁸ Oelmann, Christin (2010): S. 59.

¹⁰⁹ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 58.

Mithilfe des Status-Quo-Abkommens hatten sie durchaus einen großen Einfluss auf die Entwicklung der Gesellschaft und des Staates Israel. Lorry Schirer beschreibt diese Macht folgendermaßen:

Die Tatsache, daß der Minister für Religionsangelegenheiten seit der Gründung des Staates fast durchgehend einer jüdisch-orthodoxen Religionspartei angehörte (ausgenommen die der Amtszeitperiode 1992-1996), und daß diese Parteien an allen Koalitionsregierungen seit der Gründung des Staates beteiligt waren, führte dazu, daß die öffentlichen Mittel, die für die Erfüllung der öffentlichen religiösen Bedürfnisse bestimmt waren, ständig gewachsen sind. Mit der Erhöhung der Zuschüsse konnten die örtlichen Kultusgemeinden und ihre Anhänger nicht nur an politischer Macht gewinnen, sondern auch ihren Aufgabenkreis erweitern.¹¹⁰

Die religiösen Parteien erreichten beispielsweise, dass am Schabbat gewisse Straßen in der Nähe von orthodox-religiösen Siedlungen für den Verkehr gesperrt werden mussten. Außerdem war die Regierung sogar gezwungen, der nationalen Luftfahrtlinie El Al das Fliegen am Schabbat zu verbieten. Ebenso muss das nach Israel eingeführte Fleisch koscher sein. Auch die Armeekrankenhäuser und sonstige öffentliche Anstalten, die eine Küche betreiben, sind angehalten, die Speisegesetze zu befolgen.¹¹¹ Christin Oelmann fügt ein weiteres Beispiel hinzu:

Um der Heiligung des Sabbats entsprechenden Ausdruck zu verleihen, forderten die Orthodoxen neben dem allgemeinen Gebot, an diesem Tag nicht zu arbeiten, beispielsweise weiterhin, dass an selbigem keine öffentlichen Verkehrsmittel wie Busse oder Züge im Lande fahren dürfen. [...] Mit Ausnahme der Stadt Haifa, in welcher viele arabische Israelis leben, dürfen am Sabbat keine öffentlichen Transportmittel in Israel verkehren.¹¹²

In der beliebten Serie SRUGIM (IL, 2008ff) ist die rituelle Einhaltung des Schabbat so dargestellt, dass in Israel bzw. im Stadtteil Katamon jede Person gleichermaßen religiös ist.¹¹³ Dies wird durch die wöchentliche Sirene, die den Schabbat ankündigt und die darauf folgende kollektive „Begehung“ des Schabbat wunderschön verbildlicht. Der Titel der Serie SRUGIM bezieht sich auf die gehäkelten *Kippot* (Hebr. Kopfbedeckung männlicher Juden) nationalreligiöser Männer. Auf sympathische Weise stellt die Serie das nationalreligiöse Leben

¹¹⁰ Schirer, Lorry (1998): S. 45.

¹¹¹ Vgl. Timm, Angelika (2003): S. 77.

¹¹² Oelmann, Christin (2010): S. 64.

¹¹³ Vgl. Badi, Joseph (1961): S. 14.

einer Gruppe 30-jähriger Singles im Stadtteil Katamon in Jerusalem dar. Zum ersten Mal in der israelischen Fernsehgeschichte werden kostbare Einblicke ihrer täglichen Erfahrungen – sei es ein Speed-dating mit Personen die das andere Geschlecht vor der Ehe nicht berühren, eine typische Schabbat Mahlzeit, oder dem Druck einer Heirats-orientierten orthodoxen Welt gerecht zu werden – auf dem Bildschirm präsentiert. Dabei werden Bilder religiösen Lebens gezeigt, ohne auf theologische Diskussionen oder Erklärungen einzugehen. SRUGIM spricht mit bezwingender Überzeugungskraft all diejenigen an, die darum kämpfen, die Liebe und sich selbst zu finden. Aus diesem Grund wurde die Serie gleichermaßen unter säkularen wie orthodoxen Juden in Israel ein Riesenhit. Bei den DrehbuchautorInnen und ProduzentInnen dieser äußerst erfolgreichen Serie handelt es sich um Absolventen der religiösen Filmschule Ma`ale, die im Jahr 1989 gegründet wurde, um die Thematisierung heikler Nuancen des orthodoxen Lebens zu unterstützen – die Filmschule Ma`ale wird in Kapitel 3 thematisiert.

4.4.3. Beispiel Bildungswesen¹¹⁴

Um mehr säkulare Juden von ihrer Lebensweise zu überzeugen, richteten sich die größten Bemühungen der religiösen Parteien auf die Erziehung und Schulbildung. Im Jahr 1953 wurde das revolutionäre „Gesetz über staatliche Erziehung“ geschaffen. Dieses Gesetz, dass das gesamte Erziehungswesen grundlegend veränderte, ermöglicht den Eltern zwischen „staatlicher Erziehung“ und „religiös staatlicher Erziehung“ zu wählen. Außerdem erlaubt das Gesetz auch die Erfüllung der Schulpflicht in „anerkannten“ Schulen außerhalb des Staatssystems. Somit konnte die ultraorthodoxe Agudat Israel ihr relativ unabhängiges Schulsystem mit staatlicher Unterstützung bewahren. Dennoch blieben sie ziemlich unabhängig von der staatlichen Schulaufsicht. „Das Gesetz sieht einen Standardlehrplan vor, der für alle Staatsschulen verpflichtend ist und 75 Prozent des Unterrichts umfaßt, und außerdem verschiedene Ergänzungspläne, die den Wünschen der Eltern entgegenkommen und 25 Prozent des Unterrichts

¹¹⁴ Siehe: Joseph Badi (1961), Ian Lustick (1988), Gary S. Schiff (1977).

ausfüllen sollen.“¹¹⁵ Im Allgemeinen widmen die nichtreligiösen Schulen weniger Wochenstunden als die religiösen den jüdisch-traditionellen Studien und mehr Wochenstunden als jene den modernen Fächern wie Muttersprache, Geographie, Mathematik, etc.¹¹⁶ Das Erziehungsministerium konnte es durchsetzen, dass die Unterrichtssprache Hebräisch ist, nur der Unterricht im Talmud darf im traditionellen Jiddisch erfolgen.

4.4.4. Beispiel Personenstandsrecht

Wie bereits erwähnt, sind Eheschließungen ausschließlich dem Rabbinat unterstellt – in Israel gibt es keine zivilen Eheschließungen.¹¹⁷ Folgendes Gesetz wurde vom jungen Staat übernommen:

Das Gesetz (Order in Council) von 1922, immer noch eines der wichtigsten Gesetze in Israel, bestimmte, daß die Rabbinatsgerichte die ausschließliche Jurisdikation in allen Fragen haben, die mit Eheschließung, Scheidung, Unterhalt und der Bestätigung von Testamenten zu tun haben, soweit ein Rechtsstreit zwischen Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft entsteht, die entweder Bürger von Palästina oder Staatenlose sind.¹¹⁸

Da das Reformrabbinertum in Israel nicht zugelassen ist, müssen Ehen, bei denen religiöse Einwände der Orthodoxen bestehen, wie zum Beispiel bei der Heirat mit Nichtjuden, außerhalb des Landes geschlossen werden. Damit verhindert das Recht, Mischehen in Israel zu vollziehen. Im Ausland geschlossene Mischehen werden in Israel aber zivilrechtlich anerkannt.¹¹⁹

Ein weiteres rechtliches Problem ist der Status der Frau im religiösen Bereich. Im 1951 verabschiedeten „Gesetz zur Gleichheit der Frau“ heißt es zwar, dass das Gesetz die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Lebensbereichen vorschreibt, aber in Zivilfragen bleibt dieses Versprechen unerfüllt. Mit diesem Gesetz „kann eine Frau ihren Mann ins Gefängnis bringen, wenn er ihr die Scheidung verweigert, sofern diese von einem Rabbinatsgericht angeordnet worden ist, ebenso kann sie einen Schwager ins Gefängnis bringen, der die

¹¹⁵ Badi, Joseph (1961): S. 31.

¹¹⁶ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 47. Vgl. Schiff, Gary S. (1977): S. 188.

¹¹⁷ Schirer, Lorry (1998): S. 50.

¹¹⁸ Badi, Joseph (1961): S. 22.

¹¹⁹ Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 61.

Halitsa¹²⁰ verweigert.“¹²¹ Im Scheidungsrecht beispielsweise gibt es de facto keine Gleichheit. Eine von ihrem Mann verlassene Frau gilt als *Aguna* (Hebr. Die Verlassene), wenn sie von ihrem Manne keinen *Get* (Heb. Scheidungsbrief) bekommen hat. Sie kann in diesem Aguna-Status nicht wieder heiraten, obschon im umgekehrten Falle die Regel nicht gilt. Ruth Halperin-Kaddari beschreibt die schrecklichen Zustände:

Unfortunately, no empirical research has ever been conducted in Israel to ascertain the economic consequences of divorce, and it can only be assumed, in light of international research, that Israeli women fare worse. This is due to their weaker power regarding divorce, which is inherent in the Israeli legal system of divorce, and the lack of post-divorce alimony.¹²²

Im Jahre 2002 wurde zum ersten Mal in der Geschichte Israels eine Frau, Dr. Sharon Shenhav, als Vertreterin in das Auswahlkomitee für *Dajanim* (Hebr. religiöse Richter) gewählt.¹²³ Dr. Sharon Shenhav, eine internationale Rechtsanwältin, die sich mit den Rechten der Frauen auseinandersetzt, als Expertin im Ehe- und Scheidungsrecht nach jüdischem Recht anerkannt, gründete 1997 das International Jewish Women's Rights Project, das sich für die Wiederherstellung von Fairness und Gerechtigkeit für Frauen bei religiösen Scheidungen einsetzt, und ist seither dessen Direktorin. Vor zwei Jahren hatte ich die Ehre, diese Frau, Dr. Sharon Shenhav, bei einer WIZO (Akronym für *Women's International Zionist Organisation*) Konferenz kennenzulernen und über die aktuelle Situation sprechen zu hören. Dr. Shenhav berichtete über aktuelle Probleme in der Beziehung zwischen Religion und Staat. Die meisten dieser Dilemmas beziehen sich auf Frauen und ihre Rechte in der religiösen Ehe und Scheidung sowie der Form ihrer Kleidung. Auf einzelne halachische frauenbezogene Gesetze wird im nächsten Kapitel eingegangen.

¹²⁰ „Eine jüdische Zeremonie, durch welche eine Witwe und ihr Schwager von der Verpflichtung zur Leviratsehe entbunden werden. Talmud Bavli. Band Jebamot. 2A.“ In: Badi, Joseph (1961): S. 25.

¹²¹ Badi, Joseph (1961): S. 25.

¹²² Halperin-Kaddari, Ruth (2004): S. 253.

¹²³ Timm, Angelika (2003), S. 78.

4.4.5. Beispiel Militärdienst

Im Jahre 1949 wurde das Gesetz über die Wehrdienstpflicht verabschiedet, das sowohl Frauen als auch Männer zum Dienst verpflichtet. „Mütter und schwangere Frauen sind befreit, und verheiratete Frauen sollen nur zu Reservedienstleistungen herangezogen werden. [...] Die Regierung erklärte sich daher bereit, orthodoxe Frauen freizustellen, sofern sie die Ernsthaftigkeit ihrer Glaubenshaltung nachwiesen.“¹²⁴ Den Frauen, die sich aus Glaubensgründen dem Militärdienst entziehen, wurde die Möglichkeit gegeben, andere Dienstpflicht wie Sozialdienst zu leisten.¹²⁵ Wie bereits in Joseph Cedar's erstem Spielfilm *HA-HESDER* (IL, 2000), wird auch im Film *MEDURAT HA-SHEVET* (IL; 2004) das Thema Wehrdienst unter Nationalreligiösen behandelt. Hier besucht Esti (Maya Maron, der Star aus Nir Bergman's „Broken Wings“ 2002), die ältere Tochter der jungen Witwe Rachel Gerlik den *Scherut Le'umi* (Hebr. Sozialdienst). Dieser Aspekt sowie die Kleiderordnung der Frauen sind in Cedar's Filmen lediglich durch das Kennerauge zu registrieren. Woran das liegen könnte, wird zu einem späteren Zeitpunkt besprochen.

Um religiösen Soldaten den Militärdienst zu ermöglichen, wurde die koschere Küche sowie die Einhaltung des Schabbat in den Militärskasernen zur Pflicht. Außerdem schufen die Nationalreligiösen spezielle Talmudschulen, wie beispielsweise die *Jeschiwot Hesder*, die das Talmudstudium mit dem Militärdienst verbinden. Israel Shahak und Norton Mezvinsky erklären die Aufgaben der *Jeschiwot Hesder* Studenten:

They are not inducted into the army in the normal way and thus do not serve continuously for three years in units assigned by the army according to its needs. [...] The Hesder Yeshivot students instead are inducted into the army as a group and serve in their own homogeneous companies, accompanied by their rabbis who are responsible for and watch over the students' "religious purity." They serve for eighteen months rather than for the full three years. The eighteen-month period is not continuous but is rather divided into three six-month periods. After each period of army service, the Hesder Yeshivot students leave the army for six-month period of Talmudic study in a yeshiva wherein the presumably negative influences of having met secular Jewish soldiers are supposedly countered. [...] The major reason for its continuation, however, is the excellent

¹²⁴ Badi, Joseph (1961): S. 34.

¹²⁵ Vgl. Badi, Joseph (1961): S. 78. Vgl. Oelmann, Christin (2010): S. 63.

military quality and record of Hesder Yeshivot students. Their performance is far above the average of those in the Israeli army and their dedication is even greater.¹²⁶

Joseph Cedar befasste sich bereits in seinem Erstlingswerk HA-HESDER aka „Time of Favor“ (IL, 2000) mit einer ihm bekannten Umgebung: denn Cedar diente als nationalreligiöser Jude drei Jahre im israelischen Militär. Der Spielfilm handelt von Menachem (Aki Avni), einem nationalreligiösen Jeschiwat Hesder Studenten aus einer Westbank-Siedlung, der Offizier in einer speziellen Einheit ist. Sein Lehrer, Rabbiner Meltzer (Assi Dajan, Sohn von Mosche Dajan, Israel's Außenminister während des Sechstagekriegs), kämpft und predigt darüber, eines Tages wieder auf dem Tempelberg, der muslimischer Obhut untersteht, beten zu können. Israel Shahak und Norton Mezvinsky setzen sich sehr detailliert mit der Thematik der Nationalreligiösen und dem israelischen Wehrdienst auseinander. Sie beschreiben diesen Zuwachs folgendermaßen:

When Gush Emunim [Anm. d. A. Siedlerbewegung] appeared in 1975, its lay leaders and especially its rabbis began educating and inspiring young NRP followers to adopt the military profession as a religious duty, to join the combat and elite units of the army, and to become officers. Young NRP followers became dedicated, disciplined and efficient soldiers, ready, if necessary, to sacrifice their lives for their country. The army high command and a large segment of the Israeli Jewish population welcomed this development with positive enthusiasm.¹²⁷

Im Vordergrund der Filmhandlung steht jedoch eine verbotene Liebe: Der Rabbiner Meltzer wünscht, seine Tochter Michal (Tinkerbell) mit Pini (der Komödiant Idan Alterman), dem herausragenden Schüler seiner Jeschiwa zu verheiraten. Doch seine eigenwillige Tochter zieht den Offizier Menachem vor. Als Michal Pini abweist, plant dieser einen wahnwitzigen und geheimen Anschlag.

In the Seventies the national religious soldiers were an integral part of any army unit. Today, especially after Rabin's assassination, a loyalty question arises. I don't think it's justified, but that's the case. When your loyalty is split between your rabbis and your commanders, then your commanders are worried. That's why these units are problematic. They exist, but they are no longer seen as favorably as they once were.¹²⁸

¹²⁶ Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 90.

¹²⁷ Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. 89.

¹²⁸ Sklar, Robert (2001): S. 26.

sagt Cedar über die Jeschiwot Hesder, nach Rabin`s Ermordung im Jahre 1995 - die zu einem späteren Zeitpunkt dieses Kapitels besprochen wird. Die Amerikanische Erstaussstrahlung wurde wegen der Attacke auf den World Trade Center am 11. September 2001, verschoben: "its American distributor, paradoxically, if understandably, delayed its scheduled September 2001 U.S. release until January 2002."¹²⁹

HA-HESDER ist einer der wenigen israelischen Spielfilme der sich mit den Konflikten und Spannungen von religiöser Sicht auseinandersetzt. Dabei ist zu bemerken dass es sich bei den vier Hauptcharakteren um bekannte säkulare Schauspieler handelt. J. Hoberman schreibt in "*The Village Voice*", "Although the would-be terrorist Pini remains the least developed character and the closest to a caricature, *Time of Favor* is relentlessly honest in representing the mutual mistrust between religious and secular Israeli soldiers, and the potential civil war between uncompromising idealists and grim pragmatists."¹³⁰ Man könnte sogar meinen, dass HA-HESDER der erste Film ist, der die wachsenden Zweifel eines religiösen Siedlers auf die Kinoleinwand bringt.

4.5. Vom Messianischen Erlösungsglauben zum politischen Fundamentalismus

4.5.1. Der Mythos vom unbesiegbaren David

Der Sechs-Tage-Krieg des Jahres 1967 - der in den arabischen Ländern als „Juni-Krieg“ bekannt ist - stellt einen historischen Einschnitt in der Israelischen Geschichte dar. Der dritte israelische-arabische Krieg begann als israelischer Präventivschlag: Nach Sperrung der Straße von Tiran für israelische Schiffe von Ägyptischer Seite, marschierten im Juni 1967 ägyptische, jordanische, syrische, irakische sowie saudi-arabische Truppen an den israelischen Grenzlinien auf. In einem Überraschungsangriff - den der damalige Generalstabschef Jitzchak Rabin plante, was sein Bild in der israelischen Öffentlichkeit fortwährend prägte -

¹²⁹ Sklar, Robert (2001): S. 26.

¹³⁰ Hoberman, J. (2002): URL: <http://www.villagevoice.com/content/printVersion/167983/> [Letzter Aufruf: 30.08.2011].

zerstörte Israel beinahe die gesamte ägyptische und syrische Luftwaffe. Ferner eroberten die israelischen Truppen in nur sechs Tagen den Gazastreifen und die Sinai-Halbinsel, das Westjordanland und Ost-Jerusalem mit der Klagemauer und dem Tempelberg – dessen Zutritt den Juden bis 1948 verwehrt blieb – sowie den syrischen Golan-Höhen. Somit führte der Sechs-Tage-Krieg zu einer wesentlichen Erweiterung des von Israel kontrollierten Territoriums und zu militärstrategisch vorteilhafteren Grenzen. Außerdem hatte Israel sich als praktisch unbesiegbare Militärmacht erwiesen – der Mythos vom unbesiegbaren David, der israelischen Armee, gegen den erfolglosen Goliath, der im Unabhängigkeitskrieg von 1948 geboren war, wurde bestärkt. In Joseph Cedar's *MEDURAT HA-SHEVET* (IL, 2004) werden den *Chanichim* Aspekte der zionistischen Ideologie während der *Pe'ulot* (Hebr. Gruppenaktivitäten) vermittelt. Den älteren *Chanichim* – die vor ihrer Militärzeit stehen – wird Menahem Golan's Film „*Mivtza Yonathan*“ aka „*Entebbe: Operation Thunderbolt*“ (1977) vorgeführt. Wie auch der Sechstagekrieg, gilt diese Operation bis heute als Zeichen der Stärke. Das Actiondrama schildert die Befreiung der Geiseln einer entführten Air-France Maschine im Jahre 1976. Auf dem Weg von Tel Aviv nach Paris, wird die Air-France entführt und nach Entebbe in Uganda umgeleitet. Die jüdischen Geiseln bleiben im Terminal, während die nichtjüdischen Passagiere freigelassen werden. Schließlich wird das Flughafengebäude von einer eigens eingeflogenen israelischen Spezialeinheit gestürmt. Bei dieser heroischen Befreiungsaktion kommen alle Entführer und drei der Geiseln ums Leben. Der Einsatzleiter und Held der Operation, Jonathan Netanjahu – Bruder des späteren israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu – wird in dieser Aktion getötet. Der Zwischenfall war Inhalt einiger Filmproduktionen. Die kurze Filmszene, die in *MEDURAT HA-SHEVET* zu sehen ist, zeigt Klaus Kinski in der Rolle des deutschen Entführers, der sich gegen die überraschenden Angreifer wehrt. Die israelischen Schauspieler Assi Dajan und Yehoram Gaon, die auch in diesem Cedar Film mitspielen, werden in dieser kurzen Filmszene natürlich nicht gezeigt. Sonst würde es zu einer eindeutigen Verwirrung der verschiedenen Rollen und Charaktere kommen. Die Auswahl des Regisseurs diesen speziellen Filmausschnitt zu zeigen widerspiegelt die Bedeutung des neuen Images des

starken, kämpferischen Israelis – welches den jungen *Chanichim* übermittelt wird. Was für Probleme mit dem glorreichen Sieg des Sechs-Tage-Krieges einhergingen, die bis heute nicht gelöst sind, werden in dieser Arbeit nicht untersucht.

Im Jahre 1980 wurde das Jerusalemgesetz verabschiedet, das das vereinte Jerusalem zur ungeteilten Hauptstadt Israels erklärte. Jerusalem ist seit biblischer Zeit der religiöse Mittelpunkt des Judentums. Jüdische Besitzansprüche auf Jerusalem berufen sich auf das Königreich Davids, der die kanaanäische Stadt eroberte und zur Hauptstadt des antiken jüdischen Staates gemacht hatte. Dort errichtete sein Sohn Salomon den Tempel, der zum Zentralheiligtum des jüdischen Glaubens wurde. Der Überlieferung nach schloss Gott einst an genau dieser Stelle seinen Bund mit Abraham, nachdem dieser sich dem göttlichen Befehl gebeugt und bereitgefunden hatte, seinen Sohn Isaak zu opfern. Der mythische Opferplatz aus der Zeit der Kanaaniter ist das Allerheiligste des von den Römern zerstörten Tempels. Außerdem wird an dieser Stelle nach jüdischer Überzeugung der Messias den zerstörten Tempel wieder aufbauen, das jüdische Volk nach Israel bringen und für den Weltfrieden sorgen.

Der neu- bzw. (wieder)errungene Besitz der Heiligen Stätten Jerusalems ist für orthodoxe wie säkulare Juden gleichermaßen unverzichtbar. Religiöse Zionisten deuteten den militärischen Sieg und die Ausdehnung des Territoriums, der einst zum biblischen Land gehörenden Gebiete, als Zeichen Gottes und zum Teil auch als eine Etappe im messianischen Prozess. Professor für Fundamentaltheologie Klaus Kienzler meint hierzu: „Die „Kookisten“¹³¹ erklärten 1967 zum Jahr eins des Zeitalters der Erlösung. Seither ist die Idee von „Eretz Israel“ oder „Groß-Israel“, das „Land“ der biblischen Verheißung, zur fixen Idee ultraorthodoxer Kreise geworden.“¹³² Victor und Victoria Trimondi, die in ihrem Buch *„Krieg der Religionen“* die Auswirkungen fundamentalistischer Züge prüfen, fügen folgendes hinzu: „Insbesondere muss der Sechstage-Krieg von 1967 als der eigentliche Markstein angesehen werden, von dem aus der *religiöse Zionismus* immer mehr an sozialem Einfluss auf die israelische Gesellschaft

¹³¹ Rabbi Abraham Isaak Ha-Cohen Kook, siehe: Misrachi-Bewegung.

¹³² Kienzler, Klaus (1996): S. 110.

gewinnt.“¹³³ Überdies bringt Ian Lustick den 1967 entstandenen Wendepunkt und die damit einhergehenden Probleme auf den Punkt: „Simply put, in the Six Day War, Israel inflicted a quick but tremendous military defeat on the Arab world, and the beginning of a prolonged political and cultural crisis upon itself.“¹³⁴ Mit dem unglaublichen Sieg beginnt auch eine wahrscheinlich und leider niemals endende Meinungsverschiedenheit zwischen „Tauben“ und „Falken.“ Die Metapher „Taube“ steht für die kooperative und friedliche Strategie. Die Taube kämpft nicht, meidet jeden Konflikt und, falls sie angegriffen wird, zieht sie sich zurück, bevor sie verletzt wird. Im Gegensatz dazu repräsentiert der „Falke“ eine unkooperative zum Teil sogar aggressive Strategie. Er ist angriffslustig, sucht Konflikte und kämpft.¹³⁵ „Doch selbst die Tauben sind nicht bereit, alle im Sechstage-Krieg eroberten Gebiete zu räumen“¹³⁶ fügt Michael Wolffsohn hinzu. Israel Shahak und Norton Mezvinsky erklären weshalb keine Charedi-Tauben existieren: „The Haredi world is Judeocentric. The essence of Haredi thought is the notion of an abyss separating the Jews from the Gentiles. This is why any coalition between Labor and Haredi doves is impossible. There actually is no such thing as a Haredi dove.“¹³⁷

4.6. Die Siedlerbewegung

Wenige Wochen nach Israels überraschenden Sieg im Sechstage-Krieg legte die israelische Regierung einen Plan für die Besiedlung der eroberten bzw. beschlagnahmten bzw. befreiten Territorien vor: Ziel ist die Errichtung möglichst vieler Siedlungen in „Judäa und Samaria“, d. h. in den von Israel seit 1967 eroberten bzw. besetzten Gebieten. Im Rahmen des Siedlungskonzepts der Arbeitspartei war die Errichtung einiger Siedlungen als strategische Maßnahme zu werten, um die Grenzen des Landes zu sichern, und die Annexion Ost-Jerusalems unumkehrbar zu machen. Obwohl die religiösen Parteien mit den Siedlern

¹³³ Trimondi, Victor und Victoria (2006): S. 227.

¹³⁴ Lustick, Ian S. (1988): S. 2.

¹³⁵ Vgl. Timm, Angelika (2003): S. 203.

¹³⁶ Wolffsohn, Michael (2003⁶): S. 172.

¹³⁷ Shahak, Israel and Mevinsky, Norton (1999): S. 15.

sympathisieren, ist die Siedlerbewegung formell mit keiner Partei liiert. Zudem sieht sich die Nationalreligiöse Partei, von der sich die zum Teil militante Siedlerbewegung Gusch Emunim¹³⁸ im Jahre 1974 spaltete, als parlamentarischer Arm der Siedlerbewegung.

In den Augen der religiösen Zionisten zählt das biblische Stammland „Judäa und Samaria“ zum unverzichtbaren Bestand von *Eretz Israel* (Hebr. Land Israel), dass einst von Gott durch den Bund mit Abraham dem auserwählten Volk versprochen wurde. „Religiöse Zionisten sind deswegen davon überzeugt, dass sie bei der Besetzung Palästinas Gottesrecht vollstrecken und dieses übersteigt jegliches Völkerrecht.“¹³⁹ Überdies beschleunigt die Besiedlung dieser Gebiete durch das jüdische Volk nach nationalreligiöser Deutung die messianische Erlösung.¹⁴⁰ Jedoch werden die Grenzen des als Kanaan bezeichneten Landes nicht eindeutig festgelegt. Es sind vielmehr eine Anzahl sich widersprechender Versionen von den biblischen Grenzen des Landes Israels im Umlauf. Beispielsweise versprach Gott in Gen. 15,18 Abraham das Land „vom Strome Mizrajims bis an den großen Strom, den Strom Frat.“¹⁴¹ In Num. 34,3-15 ist das Gebiet schon wesentlich kleiner - es umfasst zumindest Teile des nördlichen Negevs, das Westjordanland und Galiläa.¹⁴² Gush Emunim zufolge besteht gemäß Num. 33,53 „Und ihr sollt austreiben (die Bewohner) des Landes und sollt darin wohnen; denn euch habe ich das Land gegeben, es zu besitzen“¹⁴³ für die Juden nicht nur das Recht, sondern die unbedingte Pflicht, überall im Land zu siedeln.

Die unterschiedlichen Meinungen über Legalität oder Illegalität der Siedlungen, wird in dieser Masterarbeit nicht behandelt. Lediglich die Motivation der Siedler in die besetzten bzw. eroberten bzw. befreiten Gebiete zu ziehen, die in Joseph Cedar`s Spielfilm thematisiert wird, ist in dieser Arbeit von Interesse. Angelockt durch Steuervergünstigungen bzw. staatlichen Subventionen, niedriger Grundstückspreise und die Aussicht auf ein Haus im Grünen, zogen viele vielleicht sogar die meisten israelischen Familien in israelisches Hoheitsgebiet,

¹³⁸ Timm, Angelika (2003): S. 73.

¹³⁹ Trimondi, Victor und Victoria (2006): S. 238.

¹⁴⁰ Vgl. Lustick, Ian S. (1988).

¹⁴¹ Zunz, Leopold (1997): S. 28. Vgl. Kienzler, Klaus (1996): S. 111.

¹⁴² Vgl. Zunz, Leopold (1997): S. 327. Vgl. Kienzler, Klaus (1996): S. 112.

¹⁴³ Zunz, Leopold (1997): S. 327.

den Siedlungen.¹⁴⁴ Michael Wolffsohn beschreibt die Anziehungskraft der Siedlungen im Westjordanland folgendermaßen: „Wohnungen waren in den eher städtischen Ortschaften weit billiger zu erwerben als im israelischen Kernland. Außerdem liegen sie in landwirtschaftlich wunderschönen Gegenden, wo die Luft noch gut und die Umwelt unzerstört ist.“¹⁴⁵ Lediglich eine Minderheit zog aus rein ideologischen bzw. religiösen Gründen in die besetzten bzw. eroberten Gebiete. „Einer Umfrage zufolge, die die Friedensorganisation *Schalom Achschaw* im Juli 2002 in 3.200 Siedlerhaushalten durchführte, erklärten 77% der Befragten, dass sie sich in den palästinensischen Gebieten niedergelassen hätten, um eine „höhere Lebensqualität“ zu erzielen.“¹⁴⁶ Die Zahl der Siedler wuchs unvermindert weiter, vor allem wegen des hohen Bevölkerungswachstums, dass dreimal so hoch ist wie im Kernland Israels.

Joseph Cedar`s zweiter Spielfilm *MEDURAT HA-SHEVET* (IL, 2004) spielt im Jahre 1981 – während der Entstehungszeit der israelischen Siedlerbewegung – in Jerusalem. Ausgehend von den geographischen Veränderungen konzentriert sich Joseph Cedar – abseits von der klassischen geopolitischen Argumentation – auf die psychologischen, nicht-ideologischen Motivationen, die viele Israelis dazu trieb einer Siedlerbewegung beizutreten. Hierzu sagt Cedar:

the settlers of 1981 were mostly middleclass citizens who used the political atmosphere of the time as an excuse to take advantage of what they considered a good real estate opportunity, expand their homes and create a sheltered environment for their communal life. [...] Little did they know that 20 years later, driving to their suburban dream home would entail bullet proof vests and military armed escort. Not to mention two million Palestinian neighbors without basic human rights.¹⁴⁷

Die junge Witwe Rachel Gerlik (Michaela Eshet) beschließt nach dem Tod ihres Mannes, mit beiden Töchtern aus der Stadt fortzuziehen und sich bei einer entstehenden Siedlerbewegung des Westjordanlandes um eine Immobilie zu bewerben. Rachel sehnt sich nach Sicherheit und nach dem Umfeld einer Gemeinde. Die religiöse Siedlung aber will keine alleinstehende Frau bei sich

¹⁴⁴ Vgl. Lustick, Ian S. (1988): S. 63. Vgl. Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. xii.

¹⁴⁵ Wolffsohn, Michael (2003⁶): S. 32.

¹⁴⁶ Timm, Angelika (2003): S. 205.

¹⁴⁷ o. V. (2004): URL: www.filmmovement.com/downloads/press/Campfire_Press_Kit.pdf [Letzter Aufruf: 01.06.2010].

aufnehmen und so wird ihr vorgeschlagen, sich mit möglichen Partnern zu treffen. „Es ist Noah's Arche“ beschwert sich Rachel. In einem Aufnahmeinterview von Motke und seiner Frau wird sehr schnell sichtbar, dass eine gewisse Bevölkerungsgruppe ausgeschlossen werden soll:

‘And who would you like your neighbors to be?’, ‘People like us’ they all agree. ‘People like you’, answers Rachel at the end of her interview. The settlers are thus motivated less by their ideological commitment to the ideal of the greater Israel than by the bourgeois dream of moving from their apartment to a house with a lawn and their desire to distance themselves from those who are unlike them.¹⁴⁸

Die Figur des Motke (Assi Dajan, der bereits im ersten Film HA-HESDER von Cedar mitspielte) und seiner Frau Shula ist die Personifizierung des Konflikts religiöser Ideologie und Machtpolitik. Denn nur unter bestimmten Voraussetzungen wird man vom Siedlerkomitee aufgenommen. Dieser Konflikt kommt besonders in der *Medura* (Hebr. Lagerfeuer) Szene zur Geltung. Auch in dieser Szene wird erkennbar, dass es dem Siedlerkomitee nicht um ideologische Motive geht. Rachel erfährt auch, dass Geld eine Voraussetzung für die Gemeinschaft ist. Cedar sagt hierzu:

I decided to set my film in this context because I wanted to examine the social dynamics behind the ideology and politics. In the beginning of my film Rachel expresses her desire to join the settlement and we know that there is nothing political about this desire, all she wants is to belong to a community. By the end of the story, when Rachel turns her back on the settlement, here too there is nothing political, only an act social independence and personal integrity.¹⁴⁹

Schließlich entmutigen die verlorenen Anforderungen des Siedlungskomitees Rachel's Motivation beizutreten. Dieses Mal trifft Rachel ihre Entscheidungen jedoch nicht alleine. Es wirkt sogar, als wäre es eine Erleichterung für Rachel, dass ihre Töchter ihr die Entscheidung abnehmen. Somit hat Rachel doch noch zu ihrer eigenen, kleinen Gemeinde gefunden – in der Nähe und dem Zusammenhalt ihrer Familie.

¹⁴⁸ Ginsburg, Shai (2005): S. 74.

¹⁴⁹ o. V. (2004): URL: www.filmmovement.com/downloads/press/Campfire_Press_Kit.pdf [Letzter Aufruf: 01.06.2010].

4.7. Der Yom-Kippur-Krieg und die Entstehung von Gusch Emunim¹⁵⁰

Im Oktober des Jahres 1973 verübten Ägypten und Syrien einen Überraschungsangriff auf Israel, am *Yom Kippur* Fasttag - dem höchsten jüdischen Feiertag, nach dem dieser Krieg benannt ist. Dieser Überraschungsangriff brachte eine große Zahl an „Kippa Sruga“ Juden aus den sogenannten Jeschiwot Hesder¹⁵¹ - die nach dem Sechs-Tage-Krieg eingeführt wurden¹⁵² - ins israelische Militär:

The Yom Kippur War was the first major conflict in which substantial numbers of Orthodox Jews participated within regular combat units. Famous for their knitted skullcaps, these soldiers came mainly from the recently created Yeshivot Hesder in which young religious Jews were permitted to integrate half-time study of sacred texts with regular service in the army.¹⁵³

Obwohl die israelische Armee sich nach dem Überraschungsangriff wieder als überlegen erwies, zeigte sich erstmals auch die Verletzbarkeit des Landes Israel. Unter dem Schock, in dem die USA das letztlich doch siegreiche Israel zwang, ihre territorialen Gewinne wieder abzugeben, ist im Jahre 1974 die Siedlerbewegung *Gusch Emunim* (Hebr. Block der Getreuen) in Gush Etzion, eine Siedlung im Westjordanland entstanden.¹⁵⁴ Das politische Ziel dieser Vereinigung von einigen tausend Mitgliedern ist, wie bereits zuvor, die Errichtung möglichst vieler Siedlungen in „Judäa und Samaria“, d.h. in den von Israel seit 1967 besetzten bzw. eroberten bzw. befreiten Gebieten. Die Hartnäckigkeit der Gusch Emunim Bewegung, neue Siedlungen auch ohne staatliche Erlaubnis zu gründen, hat Schlagzeilen gemacht und ein militantes Bild auf sie geworfen. „Unter Berufung auf die Lehren des Rabbiners Avraham Jizchak Ha-Cohen Kook und dessen Sohnes Zvi Jehuda Kook betonten sie die Heiligkeit von Erez Jisrael für die Juden. Sie forderten, die besetzten Territorien faktisch und juristisch in Besitz

¹⁵⁰ Siehe: Madeleine Tress (1994), Israel Shahak and Norton Mezvinsky (2004), Victor und Victoria Trimondi (2006), Lustick, Ian S. (1988).

¹⁵¹ Jeschiwot Hesder verbinden das Talmudstudium mit dem Militärdienst.

¹⁵² Lustick, Ian S. (1988): S. 55.

¹⁵³ Lustick, Ian S. (1988): S. 44.

¹⁵⁴ Vgl. Tress, Madeleine (1994): S. 314.

zu nehmen und jüdische Siedlungen auch außerhalb des Allon-Plans¹⁵⁵ anzulegen.“¹⁵⁶

4.8. Jüdischer Fundamentalismus in Israel

„Die Schüsse, die den israelischen Ministerpräsidenten Yitzhak Rabin am Abend des 4. November 1995 tödlich trafen, signalisierten in Israel [...] implizit [...] auf das Ende des klassischen Zionismus, der staatstragenden Ideologie Israels.“¹⁵⁷

Moshe Zimmermann

Der Begriff „Fundamentalismus“ stammt „aus einer religiösen Bewegung der USA des 19. Jahrhunderts.“¹⁵⁸ Das erste Problem besteht darin, dass dieses Wort oft fehlerhaft angewendet wird. Ian Lustick fängt sein Buch *„For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel“* mit einer geeigneten Definition an:

Fundamentalism is a term much more commonly used than defined. It is employed here not to refer to hyper-religiosity, not to evoke images of fanaticism or simplistic styles of thinking, but to focus attention on a certain kind of politics. [...] Subsequently it has often been used in strictly religious terms, referring to undeviating belief in a precisely rendered catechism or a religious tradition dedicated to the literal interpretation of scriptures.¹⁵⁹

Auch er warnt vor der häufig achtlosen Anwendung dieses abwertenden Wortes. Es wird an dieser Stelle betont und vorausgesetzt, dass es sich in der jüdischen Religion bzw. Orthodoxie lediglich um eine Randzone handelt.¹⁶⁰ An dieser Stelle wird eine Person bzw. Bewegung als fundamentalistisch bezeichnet, wenn “[...] (1) base their activities on uncompromisable injunctions; (2) consider their behavior to be guided by direct contact with the source of transcendental

¹⁵⁵ „Der 1967 vom stellvertretenden Ministerpräsidenten Jigal Allon verfasste und 1968 von der Knesset als Siedlungskonzept bewilligte Plan ging davon aus, dass Frieden mit den arabischen Staaten möglich und nötig sei. In Verhandlungen müsse Israel jedoch auf verteidigungsfähigen Grenzen bestehen. Gleichzeitig müsse garantiert werden, dass der erweiterte Staat Israel auch langfristig über eine jüdische Bevölkerungsmehrheit verfüge.“ In: Timm, Angelika (2003): S. 203.

¹⁵⁶ Timm, Angelika (2003): S. 206.

¹⁵⁷ Zimmermann, Moshe (1998³): S. 13.

¹⁵⁸ Kienzler, Klaus (1996): S. 15.

¹⁵⁹ Lustick, Ian S. (1988): S. 4.

¹⁶⁰ Vgl. Kienzler, Klaus (1996): S. 16.

authority; and (3) are actively engaged in political attempts to bring about rapid and comprehensive change.”¹⁶¹

Der israelische Ministerpräsident und Friedensnobelpreisträger Jitzchak Rabin wurde am 4. November 1995 nach einer öffentlichen Friedenskundgebung in Tel Aviv erschossen. Sein Attentäter Jigal Amir, ein 25-jähriger Student der religiösen Bar-Ilan-Universität in Tel Aviv, habe bei seiner Festnahme keine Reue gezeigt.¹⁶² Dieses derartig religiös motivierte Attentat¹⁶³ gilt als Beispiel für eine wie oben definierte fundamentalistische Handlung - auf die weiteren Abläufe des Attentats und genauen Hintergründe wird in dieser Arbeit jedoch nicht eingegangen.

Laut Israel Shahak und Norton Mezvinsky soll nach Rabins Ermordung im Jahre 1995 das Interesse an dem orthodoxen Milieu gestiegen sein:

Jewish opposition in Israel to Jewish fundamentalism greatly increased after a Jewish, fundamentalist, religious fanatic, Yigal Amir, who insisted that he was acting in accordance with dictates in Judaism, shot and killed Prime Minister Yitzhak Rabin. That numerous groups of religious Jews after the assassination supported this murder in the name of the “true” Jewish religion aroused interest in Israel in past killings by Jews of other Jews who were alleged to be heretics or sinners.¹⁶⁴

Es stellt sich die Frage, ab welchem Jahr israelische Filmproduktionen über diese Thematik gibt. Wurde Rabins Attentat bereits in einem israelischen Spielfilm behandelt? Oder ist seit diesem Mord das Interesse an der jüdischen Orthodoxie im Allgemeinen erhöht? Im Zuge dieser Arbeit stellt sich die Frage welche Motivation der meist säkularen RegisseurInnen solch eine Thematik an das öffentliche Publikum zu bringen sein könnte? Diese Fragen werden in dieser Masterarbeit untersucht. J. Hoberman behauptet, eine Botschaft in Cedar`s Film HA-HESDER, in der Pini ein geheimes Attentat plant, zu entdecken: „Cedar is familiar with the particular nationalist religious milieu that nurtured Igal Amir, assassin of Yitzhak Rabin, and there is a sense in which *Time of Favor*, six years in the making, is a coded response to Amir`s crime.”¹⁶⁵ Hier sind die Filmhelden

¹⁶¹ Lustick, Ian S. (1988): S. 6.

¹⁶² Vgl. Timm, Angelika (2003): S. 208.

¹⁶³ Oelmann, Christin (2010): S. 65.

¹⁶⁴ Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): S. xvii.

¹⁶⁵ Hoberman, J. (2002): URL: <http://www.villagevoice.com/content/printVersion/167983/> [Letzter Aufruf: 30.08.2011].

jedoch nicht durch ihre Weltanschauung motiviert, sondern durch menschliche Bedürfnisse.

Time of Favor focuses on radicals, on characters that the story defines in advance as particularly charismatic or unique [...] Itamar [a supporting character] in the first movie is a person who is dragged, who acts because of social pressure. In the end, his character interested me more than any of the main characters. The real story was of Itamar, not of Menachem, Michal, or Pini [the main character].¹⁶⁶

erzählt Cedar in einem Interview.

Der orthodoxe Akt des *Kiddusch Ha-Schem* (Hebr. Heiligung des Namens), umfasst die Verherrlichung Gottes in der Öffentlichkeit. Dabei handelt es sich um jede Handlung, die Ehre und Respekt gegenüber Gott bewirkt. Wenn ein orthodoxer Jude sein Leben opfert, anstatt bestimmte Gesetze der Halacha zu übertreten, gilt dies als der ultimative Akt des Kiddusch Ha-Schem.¹⁶⁷ HA-HESDER eröffnet mit drei temperamentvollen nationalreligiösen Jeschiwat Hesder Studenten, die durch ein Labyrinth von unterirdischen Katakomben kriechen, in einer unterirdischen Mikwe baden und schließlich eine Pause machen, um zu beten. Ein kurzer Schnitt enthüllt, dass sie nur einige Meter von dem heiligsten islamischen Heiligtum in Jerusalem - der sich an dem heiligen Ort der jüdischen Sehnsucht, dem Tempelberg befindet - zugehen sind.¹⁶⁸ Zu diesem Zeitpunkt scheint alles harmlos. Lediglich Pini's Aussage, dass er sprüt das etwas Großes geschehen wird, mit anschließendem Blick durch das Gucklos auf den heiligen Ort, verrät wo am Ende des Spielfilms eine Tragödie stattfinden wird.

¹⁶⁶ Ginsburg, Shai (2005): S. 76.

¹⁶⁷ Vgl. Pavda, Gilad (2011): S. 427.

¹⁶⁸ Vgl. Hoberman, J. (2002): URL: <http://www.villagevoice.com/content/printVersion/167983/> [Letzter Aufruf: 30.08.2011].

5 Frauenspezifische Religionsgesetze im israelischen Spielfilm

“*Shelo asani Ischa!*”

(Hebr. “Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als Frau erschaffen hat.”)

Siddur (Hebr. Gebetbuch): Morgengebet¹⁶⁹

Mit dieser umstrittenen *Beracha* (Hebr. Segensspruch) endet die fast siebenminütige Anfangssequenz von Amos Gitais *KADOSH* aka „Sacred“ (IL/F, 1999). Dem Zuschauer wird ein ultraorthodoxer Mann im grellen Licht gezeigt, der noch vor der Morgendämmerung aufsteht, seine Hände wäscht, sich die *Tefilin* (Hebr. Gebetsriemen) um den Arm legt und keine Sekunde vergeudet, bis er sich schließlich im Morgengebet, das den oben zitierten Segensspruch beinhaltet, wiegt: „Jede seiner Handlungen begleitet er mit einem Gebet.“¹⁷⁰ Die Kameraeinstellung, die während dieser detaillierten Szene in gleicher unaufdringlicher Distanz bleibt, zeigt die schlafende Ehefrau Rivka (Yael Abecassis) die zwar im selben Zimmer liegt, jedoch in einem separaten Bett, entsprechend einer Auslegung des jüdischen Gesetzes.¹⁷¹

Diese kontroverse *Beracha* des täglichen Morgengebets stammt aus dem Talmud (bMen. 44a¹⁷²) und stellt für viele Frauen einen Affront dar. Es gibt mehrere Erklärungen für diesen (für Frauen) apologetischen Segensspruch: Besagte *Beracha* wäre keine Beleidigung für Frauen, sondern dieses Gebet gilt als Dank dafür, dass dem Mann mehr Gebote zum Erfüllen übertragen sind, er bedankt sich also nur deshalb dafür, keine Frau zu sein, weil er als Mann mehr Mitzwot (Hebr. Gebote) erfüllen darf. Anstelle des oben zitierten Gebetsspruch, sagen Frauen: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nach Seinem Willen erschaffen hat.“¹⁷³ Trotz langjähriger Debatten, kann wie bei jeder anderen Tradition, seien sie religiös oder nicht, der Gebetsspruch nicht

¹⁶⁹ Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 25.

¹⁷⁰ Fröhlich, Margit (2008): S. 89.

¹⁷¹ Vgl. Fröhlich, Margit (2008): S. 89.

¹⁷² "Der Mensch ist verpflichtet, täglich folgende drei Segenssprüche zu sprechen: [...] 'Daß er mich nicht zu einem Weibe gemacht hat.'" in: Goldschmidt, Lazarus (1935): S. 528.

¹⁷³ Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 25.

nolens volens verworfen oder geändert werden. Zudem sehen die meisten orthodox-lebenden JüdInnen keine Veranlassung, die Sinnhaftigkeit der Gebote der *Halacha* (Hebr. Jüdische Gesetzeslehre) zu erläutern oder verändern.

Gitai hat mit seiner Wahl genau dieses oft diskutierten Segensspruchs am Ende seiner Einleitungssequenz ein klares Signal gesetzt: von Anfang an wird der Status der orthodoxen Frau - mit den Augen des säkularen Regisseurs - präsentiert. „Gitai’s film is a study of invisible women, and of visible, and audible, men“¹⁷⁴ beschreibt Jonathan Romney den Spielfilm KADOSH. Überdies kreiert diese lange und relativ statische Einleitungssequenz eine gewisse Grundstimmung: sie drängt den Zuschauer zu einer erhöhten Konzentration, da er nicht mit viel Bilderreichtum, Bewegung oder Handlungsentwicklungen - wie man es oft gewohnt ist – zerstreut wird, sondern doch recht genau beobachten muss, ohne gleich eine „Belohnung“ zu erhalten. Margit Fröhlich beschreibt in ihrem Buch *„Projektionen des Fundamentalismus“* die umfassende Gitai’sche Anfangssequenz wie folgt:

Wie in einer Ouvertüre klingen darin die Themen des Films an. Die quasi dokumentarische Aufmerksamkeit der Kamera (Renato Berta) und die langen ruhigen Einstellungen vermitteln dem Zuschauer ein Empfinden für die spirituelle Dimension jüdisch-orthodoxer Frömmigkeit. Es scheint, als würde der Regisseur eine Art stillschweigende Abmachung mit dem Zuschauer treffen: Erst wer bereit ist, sich auf das hier gezeigte Universum mit seinen ungewohnten Alltagsritualen einzulassen, dem wird sich die erzählte Geschichte in ihrer menschlichen Tiefe erschließen.¹⁷⁵

Diese und andere Darstellungen jüdisch-orthodoxer Frauen sollen in diesem Kapitel aufgegriffen und genauer beleuchtet werden. Im vorliegenden Kapitel wird untersucht, wie authentisch die halachisch Frauenspezifischen Mitzwot, die jüdischen Religionsgesetze, in den israelischen Spielfilmen dargestellt werden. Die Amerikanerin Judith Hauptmann, eine jüdisch-feministische Talmudgelehrte betont -entsprechend der unterschiedlichen Darstellungen der Regisseure - die Problemlage der vielseitigen Auslegungen der Halacha:

The Problem when talking about approaches to Jewish law is that personal bias makes objective review of the materials nearly impossible. If someone

¹⁷⁴ Romney, Jonathan (2000): S. 35.

¹⁷⁵ Fröhlich, Margit (2008): S. 90.

wishes to find a way to allow a woman to lead Grace for others, he or she will succeed in doing so. If someone wishes to find a way to declare it illegal or against *halakhah* for a woman to lead Grace for others, he or she will also succeed in doing so. Each will say that the *halakhah* leads to his or her conclusion and to no other.¹⁷⁶

Um aufzeigen zu können, welche Darstellungen und Verschiebungen bei der Abbildung der verschiedenen Traditionen stattfinden, wird eine Auswahl an frauenspezifischen *Mitzwot* (Hebr. Ge- und Verbote), die in den israelischen Spielfilmen vorgeführt werden, erklärt. Dazu wird zunächst auf die Stellung der Frau in der jüdischen Orthodoxie eingegangen. Wobei erwähnt werden soll, dass eine Pauschalisierung der Stellung der orthodoxen Frau im Judentum aus verschiedenen Gründen nicht sinnvoll ist und auch nicht Ziel dieser Masterarbeit sein soll. Stattdessen soll diese Forschungsarbeit aufzeigen, wie sich die traditionelle Rolle der jüdisch-orthodoxen Frau gestaltet und von den unterschiedlichen FilmemacherInnen dargestellt wird. Grundsätzlich sollen dabei vor allem die Intentionen der FilmemacherInnen ermittelt werden.

5.1. Der Status der jüdisch-orthodoxen Frau – die „Andere“

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Keine biologische [...] Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt. [...] Nur die Vermittlung anderer kann ein Individuum zum *Anderen* machen.“¹⁷⁷

Simone de Beauvoir

Zu den Grundlagen des jüdisch-orthodoxen Glaubens gehört die Überzeugung, dass das gesamte Leben von der Erfüllung der *Mitzwot* (Hebr. Ge- und Verbote) geleitet werden soll. Es handelt sich um 613 *Mitzwot*, die sich auf 248 Gebote und 365 Verbote aufteilen. Wer in ein charedisch-orthodoxes Milieu hineingeboren ist, der/die stellt all diese *Mitzwot* im seltensten Fall in Frage. Dass die Halacha und deren *Mitzwot* das unveränderliche Wort Gottes widerspiegeln,

¹⁷⁶ Hauptman, Judith (2009): S. 83.

¹⁷⁷ de Beauvoir, Simone (2008⁹): S. 334.

ist für orthodoxe JüdInnen Grund, um das Religionsgesetz zu ehren und ihm zu folgen. Für Außenstehende hingegen mag das fremd wirken und womöglich den Anschein der Unterdrückung machen. Die Zwiespältigkeit, wonach die orthodox-jüdische Frau einerseits in ihrem täglichen Wirken hochgeschätzt wird (beispielsweise im eigenen Haus), und andererseits im öffentlichen Raum teilweise benachteiligt wird, wird anhand einiger Beispiele besprochen.

Es wird nicht bestritten, dass die Halacha Männer und Frauen unterschiedlich behandelt. In der Bibel – der Dokumentation einer patriarchalen Gesellschaft – werden Frauen unter die Autorität der Männer gestellt. Denn sobald es um die Erfüllung der kultischen Verpflichtungen geht, werden Frauen als nicht vollwertige Mitglieder der Gemeinde eingestuft.¹⁷⁸ Genauer gesagt werden Frauen – gemeinsam mit Sklaven und Kindern – im Talmud bShab. 62a¹⁷⁹ als ein „separates Volk“, als etwas *Anderes* bezeichnet.

In ihrem sozialgeschichtlichen Werk *“Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau”*, vertritt die Französin Simone de Beauvoir die These, dass die Unterdrückung der Frau gesellschaftlich bedingt sei. Es stellt sich die Frage, ob es sich bei der jüdisch-orthodoxen Stellung der Frau, die von männlichen Rabbinen in der Halacha festgelegt wurde, um einen ähnlichen Ausgangspunkt handelt?

In ihrer Studie *„Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah“* über die Zweideutigkeit in der Rolle der Frauen, vergleicht Judith Romney Wegner die Ansicht der Rabbinen mit Simone de Beauvoirs *“Anderen”*¹⁸⁰: *“Viewed as human being, women is like a man, hence a person (though not necessarily a man`s equal). Viewed as female, however, she is unlike the male, hence, by the sages` logic, not a total person.”*¹⁸¹ Der Status der Frau als *“das andere Geschlecht”*¹⁸² liegt demnach unter anderem am Sexualitätsfaktor. Judith R. Wegner vermutet: *„The level of a woman`s personhood is governed not only by her gender, it depends also on her legal relationships to specified men or on the lack of such relationships. [...] The degree of subordination may vary; a father*

¹⁷⁸ Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 150. Vgl. Adler, Rachel (1995²): S. 13.

¹⁷⁹ „Wenn du nun sagst, Freuen seien ein Volk für sich“ in: Goldschmidt, Lazarus (1929): S. 617.

¹⁸⁰ de Beauvoir, Simone: (2008⁹): S. 334.

¹⁸¹ Wegner, Judith Romney (1998): S. 175.

¹⁸² Siehe: Simone de Beauvoir (2008⁹).

may have more control over his daughter than a husband over his wife.”¹⁸³ Diese Sachlage bekräftigt den hohen Stellenwert der Ehe, welche zu einem späteren Zeitpunkt untersucht wird. Weiterhin betont Judith R. Wegner, dass Frauen als einzige, diese unterdrückte Kategorie niemals verlassen können: “Minors, slaves, and even foreigners (proselytes) can outgrow or otherwise overcome their respective handicaps and qualify as full Israelites; a woman never can.”¹⁸⁴

Bekanntermaßen sind Frauen im orthodoxen Judentum den Männern in der Religionsausübung in vielerlei Hinsicht nicht gleichgestellt. Beispielsweise sind jüdisch-orthodoxe Frauen in Bezug auf ihr öffentliches Auftreten eingeschränkt. Amos Gitai erwähnt Folgendes in einem Interview über KADOSH: “through them [Anm. d. A. den fünf Hauptcharakteren] one discovers a broader sense that religion, where women are tools, considered only for reproduction, where religious doctrine is delegated only to men.”¹⁸⁵

Laut der Orthodoxie handelt es sich jedoch um eine scheinbare Benachteiligung der Frau, denn im eigenen Haus sei die Ehefrau die *Eschet Chajil* (Hebr. tüchtige Frau),¹⁸⁶ die stets vom Ehemann behütet, umsorgt, geachtet, und sogar mit vielen Privilegien ausgestattet ist, wie ihre sexuelle Zufriedenheit – die hier angedeuteten „Ona-Gesetze“ werden im nächsten Kapitel besprochen. Insofern betont die Orthodoxie, dass der Respekt von Frauen im Judentum immer sehr ausgeprägt war und ist. Beispielsweise richtet sich der konfessionelle Status eines Kindes nach seiner Mutter: Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wird. Der liberale deutsche Rabbiner und Hochschullehrer Walter Homolka schildert in seinem Buch „*Das Jüdische Eherecht*“ die Veränderung dieser Bestimmung wie folgt:

In biblischer Zeit scheint dabei der Vater der bestimmende Faktor gewesen zu sein. [...] Die Rabbinen legten jedoch später das gegenteilige Prinzip zugrunde, wonach das Kind in seinem Status der Mutter folgt. [...] Möglicherweise ging man davon aus, dass der Einfluss der Mutter auf ein Kind stärker sei als der des Vaters. Und vielleicht spielte auch die schwerer zu bestimmende Vaterschaft eine Rolle.¹⁸⁷

¹⁸³ Wegner, Judith Romney (1998): S. 12.

¹⁸⁴ Wegner, Judith Romney (1998): S. 150. Vgl. Adler, Rachel (1995²): S. 13.

¹⁸⁵ Sklar, Robert (2010): S. 24.

¹⁸⁶ Das *Eschet Chajil* (Hebr. Lied der tüchtigen Frau) wird jeden *Schabbat*-Abend (Freitagabend) vom Ehemann zur Ehrung seiner Frau gesungen.

¹⁸⁷ Homolka, Walter (2009): S. 53.

Somit ist die Frau der Grundstein für eine jüdische Identität. Andererseits weist die Orthodoxie unter anderem darauf hin, dass Frauen und Männer wegen physischer und auch mentaler Verschiedenheiten unterschiedliche Aufgabenbereiche erfüllen und betont dabei ihre funktionale Unterschiedlichkeit. In ihrer Analyse über „*Die Jüdische Mutter: Das verborgene Matriarchat*“ veranschaulicht Rachel Monika Herweg die Aufgabenteilung mit der Verbannung in das Babylonische Exil (597-539 v. Chr.) und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr.: „Zur Stabilisierung der Gesamtgesellschaft nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit verstärkten die Gelehrten des Talmud durch ihre Gesetzgebung die Polarisierung von Männer- und Frauenwelt und ihrer verschiedenen Aufgabenbereiche.“¹⁸⁸ Demzufolge wurden Gesetze notwendig, die dem Schutz der Frau und ihrer Lebensqualität dienten. Infolgedessen sind laut Talmud bKid. 29a¹⁸⁹ alle Mitglieder der oben beschriebenen Kategorie – Sklaven, Kinder und Frauen – von allen positiven, zeitgebundenen Geboten befreit.¹⁹⁰

Im Talmud wurde – von männlichen Gelehrten – bestimmt, dass Frauen von der Befolgung zeitgebundener positiver religiöser „du sollst“ Pflichten – also Gebote – wie beispielsweise der Teilnahme an Gottesdiensten „befreit“ werden.¹⁹¹ Dies wird damit begründet, dass Frauen für die Kindererziehung, den Haushalt, die Beschäftigung mit der *Kaschrut* (Hebr. Jüdische Speisegesetze) und andere häusliche Pflichten so viel Zeit aufwenden müssen, dass ihnen keine zeitraubenden religiösen Verpflichtungen auferlegt werden sollen.¹⁹² Rachel Adler fasste in ihrem 1971 veröffentlichten Artikel „*The Jew Who Wasn't There: Halacha and the Jewish Woman*“ - der als starker Einfluss auf die jüdische Frauenbewegung gilt - die sogenannte „Befreiung“ von den Geboten wie folgt zusammen:

In other words, members of this category have been “excused” from most of the positive symbols [...] Since most of the *mitzvot* not restricted by time are negative, and since women, children, and slaves are responsible to fulfill all negative *mitzvot*, including the negative time-bound *mitzvot*, it

¹⁸⁸ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 81. Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 147.

¹⁸⁹ „zu allen Geboten des Sohnes, die dem Sohne gegenüber dem Vater obliegen, sind Männer verpflichtet und Frauen davon frei“ in: Goldschmidt, Lazarus (1932): S. 600.

¹⁹⁰ Vgl. Adler, Rachel (1995²): S. 13. Vgl. Biale, Rachel (1995²): S. 17.

¹⁹¹ Vgl. Biale, Rachel (1995²): S. 12.

¹⁹² Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 94.

follows that for members of this category, the characteristic posture of their Judaism is negation rather than affirmation.¹⁹³

Ohnedies decken diese zeitgebundenen positiven Gebote die meisten Rituale, die den Opferkult nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. ersetzt haben.¹⁹⁴ Außerdem werden die spezifischen Verpflichtungen der Frau – die häuslichen Pflichten – für so wichtig erachtet dass sie den Vorrang gegenüber der Erfüllung anderer Gebote erhalten. Laut der Orthodoxie bedeutet dies, dass die Ehefrau und Mutter privilegiert ist, denn sie ist die zentrale Säule des jüdischen Hauses. Gebote die von einem bestimmten Zeitpunkt unabhängig sind sowie sämtliche Verbote der Thora gelten für Mann und Frau gleichermaßen. Im Übrigen ist es der Frau unbenommen, die zeitbedingten Gebote zu erfüllen, wenn sie dazu das Bedürfnis verspürt und die Zeit hierfür hat. Judith R. Wegner entgegnet hierzu: “Granted, mere *exemption* rather than outright *exclusion* of women acknowledges their Israelite personhood; they may, of course, waive their exemption. But the exemption still makes women into second-class citizens along with slaves and minors who are likewise excused from full observance of the commandment.”¹⁹⁵ Es möge demnach argumentiert werden, dass diese Befreiung als Legitimation diene, Frauen von der aktiven Teilnahme am Gottesdienst auszuschließen und sie der Verpflichtung des Thorastudiums zu entheben – genaueres über die „Befreiung“ aus dem Thorastudium wird im nächsten Kapitel erörtert.

5.2. Drei Frauenspezifische Mitzwot

Wie weiter oben bereits erwähnt, gibt es neben den eben beschriebenen Tendenzen im Judentum auch eine lange Tradition der Wertschätzung von Frauen. Häufig wird die (Ehe)frau in der Überlieferung als „Priesterin des Hauses“ vorgestellt. Zudem gibt es drei wichtige religiöse Gebote, deren Erfüllung den Frauen obliegt. Zu den drei wichtigsten Mitzwot der Frauen

¹⁹³ Adler, Rachel (1995²): S. 13.

¹⁹⁴ Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 147.

¹⁹⁵ Wegner, Judith Romney (1998): S. 152.

gehören: Die Befolgung der *Nidda* (Hebr. Separierung vom Mann während der Menstruation), – worauf der ganze Komplex der sogenannten „*Taharat ha-Mischpacha*“ (Hebr. Familienreinheit) beruht, die Absonderung eines Teils des Teiges der *Challa* (Heb. geflochtenes Schabbat Brot) bei der Vorbereitung auf den Schabbat-Abend und schließlich das Zünden der Schabbatkerzen vor Beginn des Schabbat¹⁹⁶ – die letzten zwei Mitzwot werden im nächsten Kapitel behandelt. Rachel Adler betrachtet diese den Frauen zugewiesenen Mitzwot als alles andere als ein Privileg:

A woman keeps kosher because both she and her family must have kosher food. She lights the Shabbat candles so that there will be light, and hence, peace, in the household. She goes to the *mikvah* so that her husband can have intercourse with her and she bears children so that, through her, he can fulfill the exclusively male mitzvah of increasing and multiplying.¹⁹⁷

5.2.1. Nidda bzw. Taharat ha-Mischpacha

Das Wort *Nidda* (Hebr. Separierung bzw. Absonderung vom Mann) bezeichnet den Status einer Frau von dem Moment an, da ihre monatliche Menstruationsblutung eintritt, bis sie die vorgeschriebene *Tewila* (Hebr. Untertauchen) in einer den halachischen Anforderungen entsprechenden *Mikwe* (Jidd. rituelles Bad) zum richtigen Zeitpunkt vornimmt - genaueres über die *Tewila* in einer *Mikwe* wird anschließend besprochen. Die französische Rabbinerin Pauline Bebe bemerkt in ihrem ausführlich und sehr übersichtlich in lexikalischer Form geschriebenen Buch „*Isha: Frau und Judentum Enzyklopädie*“: „Der Begriff [Anm. d. A. *Nidda*] wird sowohl adjektivisch als auch substantivisch gebraucht, er bezeichnet die menstruierende Frau ebenso wie die Zeit des Abgesondertseins.“¹⁹⁸ Die Gesetze der *Nidda*, - die Gebote von „Reinheit“ und „Unreinheit“ - auch *Taharat ha-Mischpacha* (Hebr. Familienreinheit) genannt, sind komplex, jedoch ist das Prinzip relativ einfach: Menschen, die mit Blut beispielsweise bei einem Leichnam, einer menstruierenden oder gebärenden Frau, in Kontakt gekommen sind, sollen sich zu

¹⁹⁶ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 94. Vgl. Biale, Rachel (1995²): S. 40.

¹⁹⁷ Adler, Rachel (1995²): S. 14.

¹⁹⁸ Bebe, Pauline (2004): S. 229.

bestimmten Zeiten von bestimmten Handlungen fern halten. Sowohl Frauen als auch Männer können *Tame* (Hebr. Unreinheit) werden. In dieser Arbeit gehe ich lediglich auf die Unreinheit der Frau ein.

In der Vorstellung des orthodoxen Judentums macht die monatliche Menstruationsblutung, die sich aus der Nichtbefruchtung und dem Tod einer Eizelle ergibt,¹⁹⁹ eine Frau unrein. Das Gebot der vollständigen Absonderung einer Frau im Status der Nidda, basiert biblisch auf Lev. 18,19: „Und einem Weibe in ihrer unreinen Absonderung sollst du nicht nahen, ihre Scham aufzudecken.“²⁰⁰ Während dem Zeitraum der monatlichen Menstruationsblutung und weiterer sieben Tagen, – also der Zeit der Unreinheit²⁰¹ – ist der Geschlechtsverkehr mit dem Ehemann verboten. Denn es heißt: „Und so ein Weib blutflüssig ist, Blut ist ihr Fluß aus ihrer Scham: so bleibe sie sieben Tage in ihrer Absonderung, und wer sie berührt, sei unrein bis zum Abend“ (Lev. 15,19).²⁰² Über die genaue Zeitspanne wird häufig diskutiert. Zudem steht in Lev. 20,18: „Und ein Mann, der bei einem an der Absonderung leidenden Weibe liegt und ihre Scham aufdeckt, er entblößt ihre Blutquelle und sie deckt ihre Blutquelle auf: so sollen beide ausgerottet werden aus der Mitte ihres Volkes.“²⁰³

Schon zu den Zeiten des Talmuds mussten Frauen Rabbiner konsultieren, um ihren rituellen Status festzustellen. Die Mischna und die beiden Talmudim diskutieren über Farben der Blutung und zählen Vergleiche auf. Pauline Bebe erwähnt hierbei die irrationalen Tabus und Ängste der Rabbinen vor der weiblichen Menstruation.²⁰⁴ Denn in bPes. 111a steht beispielsweise: „Wenn ein menstruierendes Weib zwischen zwei Personen durchgeht, so kann sie, wenn es am Beginn ihrer Menstruation ist, einen von ihnen töten, und wenn es am Ende ihrer Menstruation ist, Streit zwischen sie bringen.“²⁰⁵ Judith Romney Wegner fügt dem hinzu: „The sages‘ interest in menstruation stems entirely from their concern with the cultic purity of *men*.“²⁰⁶

¹⁹⁹ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 229.

²⁰⁰ Zunz, Leopold (1997): S. 225. Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 210.

²⁰¹ Vgl. Sered, Susan (2005): S. 151.

²⁰² Zunz, Leopold (1997): S. 219.

²⁰³ Zunz, Leopold (1997): S. 230.

²⁰⁴ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 233.

²⁰⁵ Goldschmidt, Lazarus (1930): S. 648.

²⁰⁶ Wegner, Judith Romney (1998): S. 162.

Die Mitzwa der Nidda hat ebenfalls mit dem früheren Tempeldienst zu tun. Frauen waren während der monatlichen Menstruation davon ausgeschlossen, sich der göttlichen Gegenwart im Tempel zu nähern. Die jüdische Feministin Judith Plaskow, die sich selbst als Theologin bezeichnet, schildert die Bedeutungsverschiebung des Nidda-Gebots nach Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr.:

Nach der Zerstörung des Tempels gerieten andere Arten der Gesetzgebung in bezug auf Unreinheit außer Gebrauch, und die Nidda-Gesetze wurden auf den Bereich des Familienlebens und des sexuellen Tabus übertragen. Bereits in den späten Büchern Esra und Ezechiel war Nidda zur Metapher für moralische Unreinheit und Niedergang geworden. [...] Von ursprünglich sieben Tagen wurde die Zeit des verbotenen Geschlechtsverkehrs aufgestockt und umfaßte nun die Zeit des aktuellen Blutflusses plus sieben Tage; mit detaillierten Regelungen wurden die Frauen in der Selbstprüfung angeleitet.²⁰⁷

Folgerichtig ist die Enthaltensamkeit während des Zeitabschnitts der Unreinheit die Pflicht der Frau. Lediglich die Frau kennt den genauen Zustand ihres eigenen monatlichen Zyklus und trägt demzufolge die Verantwortung für die Einhaltung der Nidda-Gesetze. Ihr Ehemann muss sich demnach ihrem Urteil verlassen und somit ist die Frau privilegiert.²⁰⁸ Judith R. Wegner sagt hierzu: “To permit a woman to make such judgments is to recognize her intelligence, responsibility, and personhood.”²⁰⁹ Das sexuelle Beisammensein von Ehefrau und Ehemann bildet im Judentum das Fundament für ein gesundes Familienleben – auf die Sexualität (in der Ehe) wird zu einem späteren Zeitpunkt eingegangen. Beispielsweise wird sogar der Heiratstermin so errechnet, dass er auf die reinen Tage der Braut fällt. Somit kann die Ehe – der Geschlechtsverkehr - nach der Hochzeitszeremonie vollzogen werden.

In Folge 1, der 2. Staffel von *SRUGIM* (IL, 2008ff) hat die Braut Yifat (Yael Sharoni) am Tag ihrer Hochzeit ihre Menstruation bekommen. Yifat erklärt ihrer Freundin Hodaya (Tali Sharon), - die seit einiger Zeit an ihrer orthodoxen Erziehung zweifelt - welche Schwierigkeiten dadurch entstehen: kein Mann darf sie berühren - nicht einmal ihr zukünftiger Mann unter der *Chuppa* (Hebr.

²⁰⁷ Plaskow, Judith (1992): S. 212. Vgl. Sered, Susan (2005): S. 152. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 231.

²⁰⁸ Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 155.

²⁰⁹ Wegner, Judith Romney (1998): S. 164.

Traubaldachin). Obwohl Yifat dies dem Rabbiner hätte mitteilen sollen, beschließt sie, es ihrem zukünftigen Mann, der sie eigentlich nicht sehen darf, mitzuteilen, um gemeinsam eine Lösung zu finden. Auf diese Weise erfährt auch der Zuschauer mehr über diese Regel und die damit verbundenen Herausforderungen.

Erst nach dem Untertauchen der Frau in der Mikwe ist der eheliche Geschlechtsverkehr wieder gestattet. „Demzufolge vollziehen und erleben observante jüdische Ehepaare einen regelmäßigen, vom Biorhythmus der Frau abhängigen Wechsel von körperlich-sexueller Nähe und Separiertheit“²¹⁰ beschreibt Rachel M. Herweg die monatliche Situation eines orthodoxen Ehepaares. Es wird behauptet, dass die Ehe durch die regelmäßige sexuelle monatliche Enthaltensamkeit – während der Nidda- Periode darf sich ein Ehepaar nicht einmal berühren - eine regelmäßige Auffrischung und tief verwurzelte Bindung erfährt.²¹¹ So steht im Talmud bNid. 31b: „Es wird gelehrt: R. Meir sagte: Weshalb bestimmte die Tora für die Menstruierende sieben Tage? Weil sie ihm, da er sie immer hat, trivial werden könnte. Daher sagt die Tora, daß sie sieben Tage unrein sei, damit sie [nachher] ihrem Manne so lieb sei, wie [sie es war], als sie unter den Baldachin trat.“²¹² Für säkulare und modern denkende Menschen könnte dieses Gesetz schwer nachvollziehbar sein, denn es könnte behauptet werden, dass die Frau, ohne Rücksicht auf ihre Bedürfnisse, als Objekt behandelt wird. Jedoch bestreben die Rabbinen mit Hilfe dieser monatlichen „Abwechslung“, die Nachlässigkeit, die durch Gewohnheit entstehen könnte, zu vermeiden.²¹³ Laut Judith Plaskow bedeutet dies, „daß Sex während bis zu fünfzehn Tagen oder mehr pro Monat ganz einfach verboten ist.“²¹⁴ Zudem ist es kein Zufall, dass der Zeitpunkt der erlaubten Wiederaufnahme des Sexualaktes in die geeignetste Zeit für die Fortpflanzung fällt.²¹⁵ Somit dient die Mitzwa der Nidda ebenso dem Gesetz der Fortpflanzung – mehr hierzu wird zu einem späteren Zeitpunkt erörtert.

²¹⁰ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 67.

²¹¹ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 67, 70. Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 217. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 237.

²¹² Goldschmidt, Lazarus (1936): S. 445.

²¹³ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 237.

²¹⁴ Plaskow, Judith (1992): S. 217.

²¹⁵ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 238.

5.2.2. Die Mikwe – das rituelle Tauchbad

In der *Mikwe* (Hebr. rituelles Tauchbad), werden Personen oder Gegenstände (z.B. beim „Kaschern“ von Geschirr nach Num. 31,23) gereinigt, die von *Tame* (Hebr. Unreinheit) unterschiedlicher Herkunft gesäubert werden müssen. Unreinheit wird oft mit dem Tod in Verbindung gebracht. Wer also beispielsweise mit einem Toten in Kontakt geraten ist, wird als unrein bezeichnet.²¹⁶ Die *Tewila* (Hebr. Eintauchen bzw. Untertauchen) betrifft sowohl Frauen vor der Hochzeit, nach ihrer Menstruation und einer Geburt, als auch Männer und Frauen, die zum Judentum konvertiert sind. Bekanntermaßen entspricht die vollständige *Tewila* einer Neugeburt einem „Übergangsritual von einer Lebensphase in eine andere.“²¹⁷ Da die Mikwe vorwiegend mit (verheirateten) Frauen zusammenhängt und der Fokus meiner Arbeit ebenfalls auf Frauen liegt, werde ich mich lediglich dem Mikwe-Tauchgang der jüdisch-orthodoxen Frau widmen.

Da Wasser nicht von Gott geschaffen wurde, sondern bei der Schaffung bereits vorhanden war, gilt Wasser im Judentum als reinstes, ursprünglichstes Element. Demnach muss das Wasser einer Mikwe (zum Teil) aus natürlichem, „lebendigem“ Wasser und von keiner Menschenhand berührt sein.²¹⁸ Denn in Lev. 11,36 steht: „Jede Quelle und Grube, Wasserbehälter, ist rein; aber wer ihr Aas berührt, ist unrein.“²¹⁹ Hiermit sind Quell- und Regenwasser gemeint. Dieses „lebendige“ Wasser – fließendes Regen- und Grundwasser – wird in einer nach rabbinischen Vorgaben gebauten Mikwe gesammelt. Monika R. Herweg sagt hierzu: „Wasser steht sinnbildlich für den Beginn der Schöpfung und den Urzustand der Welt (Gen 1,2), und so kehrt die *Nidda* durch das vollständige Eintauchen in ‚lebendiges‘ Wasser gleichsam zur Quelle der Schöpfung zurück.“²²⁰ Die Rabbinen widmen ein ganzes Traktat des Talmuds detaillierten Gesetzen über Herkunft und Menge des Wassers.²²¹ Pauline Bebe berichtet: „Das Ritual ist sehr alt; schon für die Gemeinden der ersten Jahrhunderte unserer

²¹⁶ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 214.

²¹⁷ Bebe, Pauline (2004): S. 214.

²¹⁸ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 214.

²¹⁹ Zunz, Leopold (1997): S. 208.

²²⁰ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 68.

²²¹ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 214.

Zeitrechnung, wie zum Beispiel in Massada, sind sie belegt.²²² Konträr dem gängigen Gerücht, ist das Erwärmen des Wassers unter Einhaltung rabbinischer Vorschriften sehr wohl erlaubt. Demnach müssen Frauen während der Tewila in das natürliche Wasser nicht frieren. Zum Teil ähneln manche Mikwe-Anlagen bereits einem Erholungs-SPA.

Hadar Galron, die Co-Autorin von Avi Neshers HA-SODOT aka „The Secrets“ (IL/F, 2007) hat sich schon vor dem Spielfilm in ihrem Theaterstück „*Mikveh*“ mit der genannten Thematik auseinandergesetzt. Galrons Theaterstück über acht sehr unterschiedliche Frauen, deren geheime Notlagen innerhalb der monatlichen Privatsphäre der Mikwe aufgedeckt werden, konnte große Erfolge feiern.²²³ *The Washington Post* bezeichnet Hadar Galrons „*Mikveh*“ als ein durchschaubares, kalkuliertes Theaterstück:

Although the locale is exotic – a haven of ritual purification whose doors are closed to men and outsiders – the results are pretty much what you might imagine. Hadar Galron’s play, a hit in Israel, conforms to the recipe for this theatrical staple, turning the bath, or mikveh, into a forum for the airing of perspectives in a tradition-bound community, a society that the playwright suggests seeks to silence women who think for themselves.²²⁴

Bis auf einen Charakter, werden alle Frauenschicksale dieses Theaterstücks als einsam, unruhig, und in eine Misere eingeschlossen dargestellt. Während jüdisch-orthodoxe Frauen in kein positives Bild gerückt werden, zielt Galrons „*Mikveh*“ deutlich auf das Publikum der „Anderen.“ In *The Jerusalem Post* sagt Galron:

This play is more about the women than it is about the religion [...] I interviewed many women and listened to their very real stories. It is from these stories that I was able to weave a plot that is full of intrigue, laughter and music – yet in the end is challenging, leaving the audience to ponder about the ever-evolving position of women in Israeli society.²²⁵

Galron stammt aus einer Londoner jüdisch-orthodoxen Familie, die nach Israel gezogen ist, als sie dreizehn war. Obwohl höchst ungewöhnlich für eine

²²² Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 214.

²²³ Vgl. Sack, Janet (2010): URL: <http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Arts/A-place-of-purity-and-power> [Letzter Aufruf: 17.05.2013].

²²⁴ Marks, Peter (2010): URL: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/05/11/AR2010051104361.html> [Letzter Aufruf: 14.04.2013].

²²⁵ Sack, Janet (2010): URL: <http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Arts/A-place-of-purity-and-power> [Letzter Aufruf: 17.05.2013].

jüdisch-orthodoxe Frau (nach israelischer Definition), machte sie einen Theater-Abschluss an der Tel Aviv Universität und begann, professionell Drehbücher – für ein säkulares Publikum – zu schreiben. Insofern passt Hadar Galron nicht in das herkömmlich beschriebene Bild einer jüdisch-orthodoxen Frau.²²⁶ In diesem Sinne, ist Avi Nesher's Wahl einer – laut Nesher, jüdisch-orthodoxen Beraterin – als Co-Autorin seines Spielfilms leichtsinnig: “When I started researching, I saw her play *Mikveh*, which is truly extraordinary, and I met her. [...] so we embarked on this year-long journey into that specific world. I really like to make movies about worlds that are at first unfamiliar to me, because it's interesting to me to have a whole new experience as I do research, and she was a very good guide.”²²⁷

Wie läuft die Tewila in einer Mikwe - am Ende der Nidda-Zeit - nun tatsächlich ab? Jede Mikwe-Anlage wird, je nach Geschlecht des Besuchers oder der Besucherin, von einer Frau oder einem Mann betreut. Bevor die Frau - nach ihrer monatlichen Menstruation und den zusätzlichen sieben Tagen - zur rituellen Tewila in die Mikwe-Anlage geht, kümmert sie sich um die körperliche Reinigung zu Hause. Es gibt jedoch auch die Möglichkeit, sich im Bad der Mikwe-Anlage vorzubereiten. Diese Vorbereitung beinhaltet die Entfernung jeglichen Fremdkörpers wie Schminke, Nagellack, Kontaktlinsen, Pflaster, jeglichem Schmuck und dem Kürzen von Nägeln und der Entfernung von (überschüssigem) Körperhaar – über die umstrittene Frage der Kopfhaarentfernung wird im nächsten Kapitel über die Kopfbedeckung der jüdisch-orthodoxen (Ehe)Frau diskutiert.

Die Tewila selbst muss unter ständiger halachischer Aufsicht einer Mikwe-Aufseherin stattfinden. Der gesamte Körper muss vor jedem Untertauchen nochmals kontrolliert werden, um zu prüfen ob nichts wie beispielsweise Schmutz oder Haare an ihm haften. Für diese letzte Untersuchung ist die Mikwe-Aufseherin da.²²⁸ Susan Sered macht hierbei auf folgende Gegebenheit aufmerksam:

²²⁶ Vgl. Sack, Janet (2010): URL: <http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Arts/A-place-of-purity-and-power> [Letzter Aufruf: 17.05.2013].

²²⁷ Dawson, Nick (2008): URL: <http://filmmakermagazine.com/1344-avi-nesher-the-secrets/> [Letzter Aufruf: 19.05.2013].

²²⁸ Vgl. Sered, Susan (2005): S. 152.

Brides may be made especially uncomfortable by the mikveh attendant who supervises the immersion, asking numerous questions regarding the date of the last menstrual period, whether during the seven days from the end of the menstruation to the date of the ritual immersion the bride had twice each day inserted a cloth inside her vagina to check that the bleeding had stopped, and whether she had thoroughly cleaned her eyes, ears, nose, teeth, navel, hair, and so on prior to immersion.²²⁹

In KADOSH sehen wir Rivka im Tauchbecken der Mikwe stehen. Hinter ihr – außerhalb des Tauchbeckens – kniet die Mikwe-Aufseherin, Rivka's Mutter (Lea König). Die Stimmung ist sehr trüb, denn sowohl der Zuschauer als auch die Mutter wissen von der kinderlosen Misere der Mikwe-Geherin. Worte sind nicht mehr nötig; lediglich die rituelle Tewila. Margit Fröhlich beschreibt die Szene wie folgt: "Wüssten wir nicht um den sozialen Druck, der mit diesem Reinheitsritual für Rivka verbunden ist, so ließe sich das rituelle Bad als genuiner Ausdruck sinnlicher Weiblichkeit idealisieren, quasi als eine Gegenwelt zum religiösen Dogma. In KADOSH aber ist das Reinheitsritual Teil der repressiven Ordnung."²³⁰

Während des Untertauchens ist es wichtig dass der gesamte Körper sowie alle Haare gleichzeitig vom Wasser bedeckt sind. Auch hier achtet die Mikwe-Aufseherin darauf, dass der gesamte Körper auf einmal unter Wasser ist. Unter Wasser werden die Augen geöffnet und die Fingerspritzen gespreizt, sodass das „lebendige“ Wasser keine Hautpartie auslässt. Direkt nach dem ersten Untertauchen wird folgende Beracha (Hebr. Segenspruch) gesprochen: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns durch seine Gebote geheiligt und uns das Tauchbad befohlen hat.“²³¹ Anschließend folgen zwei weitere Tewilot.

Avi Neshers Spielfilm HA-SODOT zeigt zwar keinen klassischen Mikwe-Gang mit der dazugehörigen halachischen Überwachung einer Mikwe-Aufseherin, jedoch werden die zwei Protagonistinnen Naomi und Michelle während eines *Tikkun*-Versuchs (Hebr. ein sogenannter Prozess der Erlösung aus der Kabbala) mit der mutmaßlichen Mörderin Anouk in einer Mikwe in Safed dargestellt. In diesem Fall geht es bei dem Mikwe-Gang um die Bewältigung einer Krankheit

²²⁹ Sered, Susan (2005): S. 164.

²³⁰ Fröhlich, Margit (2008): S. 99.

²³¹ Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 127.

und der Reinigung von einer Sünde. “Stories are told of women who suffered from a variety of diseases that were cured by dipping in the mikveh.”²³² erzählt die medizinische Anthropologin Susan Sered. Die Kamera schwebt über den Köpfen der im Wasser stehenden Frauen. Trotz der grünlichen, nicht sauber wirkenden Farbe des Wassers, sind die Körper und Bewegungen der nackten Frauen zu erkennen: die zwei *Midrascha*-Studentinnen (Hebr. theologisches Seminar nur für Frauen) öffnen tatsächlich ihre Augen unter Wasser und spreizen ihre Finger auseinander, um das Erreichen jeder Hautpartie zu ermöglichen. Lediglich der nackte Körper der französischen Schauspielerin Fanny Ardant (bekannt aus zahlreichen Spielfilmen wie Truffauts „*Auf Liebe und Tod*“, Ozon’s „*8 Frauen*“, oder Kapurs „*Elisabeth*“) ist nicht zu sehen. In ihrem Fall bleibt die Kamera – wahrscheinlich nach Vertrag – auf Kopfhöhe der Schauspielerin. Über die Nacktheit im Film sagt der säkulare Regisseur Avi Nesher folgendes:

At first we had much resistance, but I rarely make movies about people or worlds that I do not respect and have some affection for. [...] At the end, they were very cooperative and the only thing they minded was that there would be some nudity in the movie. I said, “Well, we have a mikveh scene. If you tell me rabbinically that you can do a mikveh scene with clothes on, I’ll be happy. But, of course, you can’t.”²³³

Des Weiteren enthüllt die recht lange Kameraeinstellung während der kabbalistisch angehauchten *Tewila* die blauen Lippen und zitterigen Körper der drei Frauen und dokumentiert somit die gängige Vorstellung, dass Mikwe-Gänge kalt, dunkel und schwer zu ertragen sind. Natürlich wird dem Zuschauer durch den Übermut der zwei Freundinnen klar, dass es bei diesem Mikwe-Gang um selbst inszenierte Darbietungen geht. Jedoch bleibt dem Zuschauer lange nach der Vorführung genau diese düstere Mikwe-Szene mit Sicherheit im Kopf.

Der Mikwe-Gang gilt u.a. auch für eine Braut vor ihrer Hochzeit. Am Abend vor der Hochzeit ist das Ritual der *Tewila* in der Mikwe, eine Pflicht für die Braut. Da das israelisch-orthodoxe Oberrabbinat das exklusive Recht besitzt, Hochzeiten in Israel durchzuführen, erhält beinahe jede israelische Braut einen

²³² Sered, Susan (2005): S. 158.

²³³ Dawson, Nick (2008): URL: <http://filmmakermagazine.com/1344-avi-nesher-the-secrets/> [Letzter Aufruf: 19.05.2013].

Crash-Kurs über die Mikwe-Ideologie und -Praxis.²³⁴ Susan Sered meint hierzu: „Perhaps the most intrusive practice is that requiring Jewish brides to immerse in the mikveh before the wedding, and to bring a note attesting to their ritual purity from the mikveh attendant to the rabbi who conducts the wedding.“²³⁵ Susan Sered ist von der Mikwe-Einrichtung im Großen und Ganzen nicht besonders angetan. In ihrem Artikel „*The Ritualized Body: Brides, Purity, and the Mikveh*“ warnt sie vor der Institutionalisierung der israelischen Mikwe-Einrichtungen.²³⁶ Sered erzählt von Mikwe-Broschüren und -Ratgebern, die in der Mikwe-Einrichtung aufliegen, die beispielsweise Statistiken bieten, die demonstrieren, dass jüdisch-orthodoxe Frauen wegen ihrer monatlichen Tewila niedrigere Raten von Gebärmutterhalskrebs haben.²³⁷ Im Gegensatz zur Mikwe-Rhetorik der medizinischen Prävention scheint es unverständlich, dass laut Sered:

the rabbis who have authority over the mikvehs (at least in Jerusalem) have refused to allow women's health organizations to distribute or display material on breast self-examination at the mikvehs even though the timing of immersion after menstruation and the privacy afforded women during their extended bathing and other preparations for immersion make it a good opportunity for breast self-exam. The rabbis claim that it will distract women from the true purpose of the mikveh.²³⁸

Obwohl die Nidda und Mikwe hauptsächlich Frauen betrifft und von einer Mikwe-Aufseherin betreut und erklärt wird, sollte erwähnt werden, dass das gesamte System von orthodoxen männlichen rabbinischen Autoritäten kontrolliert wird.²³⁹ Der Grundgedanke wird zwar von Frauen ausgeführt, jedoch bleibt die Quelle für diese Ideen in Männerhand. Gitais Spielfilm KADOSH bringt diese Tatsache auf den Punkt: als Meir und Rivka sich wegen ihrer Kinderlosigkeit trennen mussten, wird die Mikwe-Aufseherin – Rivkas Mutter – gebeten, Meirs neue Frau nach rituellem Brauch auf die bevorstehende Hochzeit vorzubereiten. „Auch sie [Anm. d. A. Rivkas Mutter] unterwirft sich schließlich dem Willen des

²³⁴ Vgl. Sered, Susan (2005): S. 153.

²³⁵ Sered, Susan (2005): S. 161.

²³⁶ Vgl. Sered, Susan (2005): S. 153.

²³⁷ Vgl. Sered, Susan (2005): S. 156.

²³⁸ Sered, Susan (2005): S. 157.

²³⁹ Vgl. Sered, Susan (2005): S. 164.

Rabbiners, der von ihr fordert, Meirs neue Frau Haya nach rituellem Brauch zu baden: 'Tue, wie es unsere Religion Dir befiehlt'.²⁴⁰

5.3. Zniut – Keuschheit

Wie beim Nidda-Gebot liegt auch die *Zniut* (Hebr. Keuschheit. Wörtlich „verborgen sein“) in der Verantwortung der Frau. Die Bezeichnung „Zniut“ wird im jüdisch-orthodoxen Jargon für die Verantwortung der Frauen und Mädchen, durch ihr „verborgenes“ Verhalten und vor allem durch ihre Kleidung, um die womöglich erregende Anziehungskraft auf Männer um sie herum zu verhindern, verwendet.²⁴¹ Mit anderen Worten, könnte es als ein den jüdisch-orthodoxen Frauen auferlegter Verhaltenskodex bezeichnet werden. Für säkular aufgewachsene Menschen verbietet Zniut vieles, das (für säkulare Frauen) in den Alltag gehört: auffällige Kleidung, lautes Singen, offenes Haar und extrovertiertes Benehmen. Doch auch hier gilt für jüdisch-orthodoxe Frauen, ähnlich zu Platons berühmtem Höhlengleichnis: Ein Mensch der nur die eigene Welt kennt, der kann das Unbekannte nicht missen. Besser gesagt, sehen die meisten orthodox-lebenden JüdInnen keinen Anlass, diese Verordnung zu hinterfragen oder zu verändern.

„Aber in der Bibel gibt es keinen Versuch, das Sich-Schmücken, die Bewegungen oder das allgemeine öffentliche Betragen der Frauen unter Kontrolle zu bringen.“²⁴² sagt Judith Plaskow. Dafür wird die weibliche Sittsamkeit bei den rabbinischen Quellen ausführlich behandelt. Zahlreiche Vorschriften der Zniut verlangen beispielsweise, dass Frauen ihre als verführerisch geltenden Reize wie Körper und Haar bedeckt halten müssen.²⁴³ Hierfür wurde den Frauen eine bestimmte Kleiderordnung auferlegt. Rachel M. Herweg fügt dem hinzu: „Diese und unzählige andere Keuschheitsgrundsätze, die auch das Verhalten und den Umgang von Eheleuten betreffen und regeln, wurden in der Folgezeit häufig in

²⁴⁰ Fröhlich, Margit (2008): S. 100.

²⁴¹ Vgl. Hartman, Tova (2007): S. 48.

²⁴² Plaskow, Judith (1992): S. 211.

²⁴³ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 162.

Codices und volkstümlicher Literatur abgehandelt.“²⁴⁴ Pauline Bebe berichtet von der Entstehung einer Idealvorstellung:

Diese Idealvorstellung von der keuschen und sittsamen Frau geht dem Midrasch zufolge auf Gott selbst und seine Schöpfung der ersten Frau, Eva, zurück. Gott habe sie aus der züchtigsten Stelle des männlichen Körpers erschaffen; denn dieses sei immer zweifach bedeckt, einmal von der Haut und einmal durch die Kleidung! [...] Eva steht als Prototyp stellvertretend für alle Frauen der nachfolgenden Generationen; auch sie folgt nicht selbstverständlich dem Sittsamkeitsgebot – daher sind entsprechende Vorschriften notwendig.²⁴⁵

Überdies gibt es Anstandsgesetze, die jede private Begegnung bzw. Berührung zwischen Mann und Frau – neben der Nidda-Zeit - verbieten²⁴⁶ - dieses Berührungsverbot wird „*Schomer Negia*“ (Hebr. Wörtl. „aufmerksam auf Berührung“) bezeichnet. Hierbei handelt es sich um das Verbot, Personen des anderen Geschlechts, die keine unmittelbaren Familienmitglieder sind, zu berühren. Selbst ein Handschlag ist verboten. „*Schomer Negia*“ wird biblisch unter anderem von Lev. 18,6 abgeleitet: „Niemand soll einer Blutsverwandten sich nahen, ihr Scham aufzudecken.“²⁴⁷

Wie der Name der Serie bereits andeutet, handelt Roni Ninios israelische Mini-Fernsehserie *MERCHAK NEGIA* aka „A Touch Away“ (IL, 2006ff), dessen Drehbuchautor Shuki Ban Naim aus einer charedischen Familie stammt, mit einer Romeo und Julia ähnlichen Handlung, unter anderem von dem oben beschriebenen Berührungsverbot. Die säkulare Immigrantenfamilie aus Russland zieht neben einer ultraorthodoxen Familie in Bnei Brak ein. Bnei Brak, das nordöstlich von Tel Aviv liegt, wurde 1924 von polnischen chassidischen Immigranten gegründet. Heute ist es – neben Jerusalem - ein Zentrum des charedisch-orthodoxen Lebens.²⁴⁸ Zorik verliebt sich in die wunderschöne Nachbarstochter Rochale (Gaya Traub), die bereits einem anderen versprochen ist. In dem Artikel „*A Touch Away from Cultural Others: Negotiating Israeli Jewish Identity on Television*“ beschreibt Miri Talmon die cineastisch wertvolle Anfangssequenz der erfolgreichen Fernsehserie wie folgt:

²⁴⁴ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 42.

²⁴⁵ Bebe, Pauline (2004): S. 162.

²⁴⁶ Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 211.

²⁴⁷ Zunz, Leopold (1997): S. 225.

²⁴⁸ Vgl. Schiff, Gary S. (1977), S. 138

The credit sequence opening each chapter of the eight-chapter serial drama, artfully created to articulate the audio-visual aesthetics of art cinema and quality television, quotes the unforgettable imagery from Franco Zeffirelli's 1968 cinematic adaptation of William Shakespeare's *Romeo and Juliet*: two hands reaching for each other, unable to meet. [...] The opening sequence signifies the tragedy of young people in love who are constrained by the social and cultural codes of their families and societies. Rokhale and Zorik can only meet in liminal spaces, such as the stairwell, corridors, an elevator, the street, or a parking lot.²⁴⁹

Die unsichtbaren gesellschaftlichen Ketten der Tradition beeinträchtigen Rochales Handlungen, die streng kontrolliert werden. Die säkulare Familie muss sich in der orthodoxen jüdischen Gemeinschaft Bnei Braks behaupten. Die Drama-Serie MERCHAK NEGIA, die im Jahr 2007 mit fünf Israeli Film and Television Academy Preisen und als beste TV-Drama-Serie des Jahres ausgezeichnet wurde,²⁵⁰ behandelt die Herausforderungen, die „Schomer Negia“ mit sich bringen, während der gesamten Serie. Immer wieder muss Rochale ihrem eifrigen Verehrer erklären, dass und weshalb sie sich nicht berühren dürfen. Die Schaffung dieser TV-Filmdramen (SRUGIM inbegriffen), in einer authentischen Art und Weise, ermöglicht dem israelischen Publikum, Teile der orthodox-israelischen Kultur von innen zu sehen. Miri Talmon begründet dies mit dem Hintergrundwissen und der Erfahrung der FilmemacherInnen:

The culture, lifestyle, and everyday practices of religious Israeli Jews are re-presented on the Israeli screen from an “internal” authentic point of view, which is based not only on thorough research, which yields fascinating, realistic portraits of these subcultures in Israel, but, most importantly, is created by authors as an authentic discourse that comes from within the community and the subculture.²⁵¹

Der Anstieg der Auseinandersetzung mit der Orthodoxie im israelischen Film, hat sicherlich mit der Entwicklung der einzig orthodoxen Filmschule Ma'ale, die im Jahre 1989 gegründet wurde, zu tun. Die Filmschule wurde gegründet, „um der anhaltenden oberflächlichen und abwertenden Darstellung des Religiösen in der Öffentlichkeit etwas entgegenzusetzen.“²⁵² Laut der Direktorin der Schule richten sich die dort produzierten Filme „ausdrücklich auch an

²⁴⁹ Talmon, Miri (2013): S. 65.

²⁵⁰ Vgl. Talmon, Miri (2013): S. 55.

²⁵¹ Talmon, Miri (2013): S. 60.

²⁵² Targownik, Liliane (2009): S. 111.

religiöse Menschen, sollen deren Perspektive einnehmen und sich mit ihrer Erlebniswelt auseinandersetzen.“²⁵³ Leider hat mein Versuch, mit der orthodoxen Filmschule Ma‘ale in Jerusalem Kontakt herzustellen, bis zum heutigen Tage nicht gefruchtet.

Ähnlich zu der oben beschriebenen Eröffnungssequenz - zweier Hände die nach einer Berührung greifen und sich dabei nicht treffen - gab es vormals im Jahre 2000 ein cineastisches Kunstwerk auf israelischer Leinwand. Mit der Schattenspiel-Szene machte Joseph Cedar seinen Spielfilm HA-HESDER zu einem ästhetischen Meisterwerk. J. Hoberman beschreibt die bedeutende Szene in „*The Village Voice*“ folgendermaßen: “In a remarkable erotic scene, Menachem and Michal (who, except for one fleeting glimpse, is always well-covered from her neck down to her shoes) meet by night in a half-built house. Although not even seated close enough to touch, they play a game in which the shadow of their hands, cast by flashlight, seem to clasp and make love.”²⁵⁴

Weil Männer leicht zu verführen sind und gewisse Bedürfnisse haben, ist es die alleinige Verantwortung der Frauen, die Reizschwelle durch ihr sitzames Auftreten zu minimieren.²⁵⁵ Demnach geht es hierbei darum den Mann „vor der Versuchung zu schützen, die Frauen darstellen.“²⁵⁶ In ihrem Artikel „*Modesty and the Religious Gaze*“ geht Tova Hartman dem Beweggrund der „Zniut“ auf den Grund:

Once this premise is accepted, it only follows that the entirety of female energy in the realm of *tzniut* should go toward protecting men from their putative sexual incontinence. [...] What one finds, at the end of the day, is that the full-time job of managing male sexuality has been displaced onto women, freeing their counterparts to more noble pursuits. Given this background, the proliferation of modesty-literature directed at women, and penned by men, makes perfect sense. Only men know what men find arousing.²⁵⁷

Um nicht zu behaupten, dass die jüdische Orthodoxie Frauen für die Sexualität der Männer verantwortlich macht, betont Judith R. Wegner Folgendes:

²⁵³ Targownik, Liliane (2009): S. 112.

²⁵⁴ Hoberman, J. (2002): URL: <http://www.villagevoice.com/content/printVersion/167983/> [Letzter Aufruf: 30.08.2011].

²⁵⁵ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 163.

²⁵⁶ Plaskow, Judith (1992): S. 211.

²⁵⁷ Hartman, Tova (2007): S. 53.

“The tendency to blame women for men`s inability to control their sexual urges is, of course, not unique to the Mishnah, being found in varying degrees in all patriarchal cultures.”²⁵⁸

5.3.1. Auch strenggläubige Juden sind modebewusst - Die jüdisch-orthodoxe „Uniform“

Die unterschiedlichen Kleidungsarten, von den Orthodoxen bis zu den Ultraorthodoxen wurden bereits im vorigen Kapitel anhand der verschiedenen Strömungen und besprochenen Filme erklärt. Diese Äußerlichkeiten sind weniger in den Bestimmungen der Zniut als vielmehr in der Tradition begründet. Die allgemeine Vorgabe in Bezug auf Kleidungs Vorschriften stammt aus Deut. 22,5: „Es soll nicht sein Gerät des Mannes auf einem Weibe, und es soll nicht anlegen ein Mann Gewand des Weibes; denn ein Greuel des Ewigen deines Gottes ist, wer irgend solches tut.“²⁵⁹ Demnach soll sich die Rollenaufteilung von Mann und Frau in der Kleidung widerspiegeln. Beispielsweise ist es Frauen untersagt, Hosen zu tragen und Männern ist das Tragen von Ohrringen verboten.

Besonders bei Frauen lassen sich die Zniut-Kleidungsvorschriften am besten mit dem Begriff „angemessene Kleidung“ umschreiben. Lynne Schreiber, die ein gesamtes Buch dem Thema der „znirstigen“ (Jidd. Der Keuschheit entsprechend) Kopfbedeckung gewidmet hat „*Hide & Seek: Jewish Women and Hair Covering*“, erklärt den Grund für die jüdisch-orthodoxen Kleidungs Vorschriften:

In Jewish practice, we learn that a woman`s thigh, upper arm and area below her collarbone are deemed *ervah*, or sensual, and are thus off-limits to the public eye. [...] However, modesty does not only apply to the modes of dress. [...] When women wear long skirts as opposed to pants, they behave differently. Likewise, a woman with a covering on her head is not likely to engage in wild behavior, since doing so may cause the covering to come off.²⁶⁰

²⁵⁸ Wegner, Judith Romney (1998): S. 160.

²⁵⁹ Zunz, Leopold (1997): S. 377.

²⁶⁰ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 21.

Demzufolge wird von jüdisch-orthodoxen Frauen erwartet, sich züchtig und bescheiden zu kleiden: Kleidungsstücke mit langen Ärmeln und Hemdkragen über dem Schlüsselbein, langen Röcken (mindestens bis über die Knie) und undurchsichtigen Strümpfen – die sogenannte „Uniform.“²⁶¹ Freilich herrschen auch in dieser Welt Modetrends. Für Außenstehende möge diese Kleidungsart altmodisch und monoton wirken. Jedoch gibt die Halacha nicht vor, in Schwarz gekleidet zu sein. Immerhin gibt es bei der Auswahl der Farben einige Freiräume und wenn man genauer hinsieht, entdeckt man die einzelnen Trends innerhalb der verschiedenen Strömungen und Gemeinden. Besonders was die Kopfbedeckung betrifft, gibt es einige Unterschiede – diese werden im kommenden Kapitel erforscht.

5.4. „Harej at mekudeschet li“²⁶² – die jüdische Eheschließung

Nach jüdischen Tradition erfüllt die jüdisch-orthodoxe Ehe - in Anlehnung an das erste unter den 613 Ge- und Verboten, Gen. 1,28 „Seid fruchtbar und mehret euch“²⁶³ - zwei wichtige Zwecke: die Partnerschaft und die Vermehrung. „Die jüdische Tradition versteht die Ehe als Mittel gegen die Einsamkeit (Gen. 2:18), als rechtlichen Rahmen für die fleischliche Verbindung zwischen Mann und Frau (Gen. 2:24) und als Basis für die Gründung einer Familie (Gen. 1:27-28)“²⁶⁴ sagt Pauline Bebe. Auch im Talmud stellen Rabbinen fest, dass ein Mensch erst dann vollkommen sei, wenn er einen Ehepartner hat. Hierzu verdeutlicht Rachel M. Herweg:

Eine ausführliche Erläuterung zu Gen 2,18 findet sich in der Gemara (Jeb 62b): „Ein Mensch [*adam*], der keine Frau [*ischa*] hat [und dennoch nicht zum Mann/*isch* geworden ist], lebt ohne Freude, ohne Segen, ohne Gutes. Ohne Freude, denn es heißt [Dtn 14,26]: `Freue dich, du und dein Haus [= deine Frau!].´ Ohne Segen, denn es heißt [Ez 44,30]: `Segen auf dein Haus

²⁶¹ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 42.

²⁶² Hebr. „Nun bist du mir mit diesem Ring angeheiligt“ in: Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 128.

²⁶³ Zunz, Leopold (1997): S. 7.

²⁶⁴ Bebe, Pauline (2004): S. 67. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 38.

zu legen.´ Ohne Gutes, denn es heißt [Gen 2,18]: `Es ist nicht gut, daß der Mensch [*adam*] allein sei´²⁶⁵

Der Hauptzweck der Ehe besteht also in der Zeugung von Nachkommen. Demnach wird die Sexualität innerhalb der Ehe als positiv angesehen.

Das Oberrabbinat Israels besitzt das exklusive Recht – gemäß geltendem Relikt aus der osmanischen Herrschaft (1517-1917) - jüdische Ehen zu schließen. In seinem Buch „*Das Jüdische Eherecht*“ erklärt der liberale deutsche Rabbiner und Hochschullehrer Walter Homolka die Bedeutung dieses Relikts:

Das Konzept „*Dina de-malchuta dina*“ entfaltet sich in der rabbinischen Literatur und ist wesentlich für das Verständnis des jüdischen Eherechts. Denn es bedeutet, dass sich Juden in zivilen Angelegenheiten (*dinim*) – jedoch nicht bei rituellen Verboten (*issurim*) – der Rechtssprechung des Landes, in dem sie leben, unterwerfen, soweit es nicht im Widerspruch zu den religiös-sittlichen Gesetzen des Judentums steht.²⁶⁶

Diese Exklusivität wurde 1947 als Bedingung von Agudat Israel für den Status-Quo gestellt. Walter Homolka betont hierbei: „Außerdem ist zu unterscheiden zwischen der materiellen Wirksamkeit der Eheschließung nach dem jüdischen Recht und der Registrierung dieser Eheschließung durch den Staat Israel, der damit von der Existenz dieser Ehe formal Kenntnis nimmt.“²⁶⁷ Eine Zivilehe wie in Europa oder anderen Staaten gibt es in Israel nicht - genaueres darüber wurde im ersten Kapitel erläutert.

Der mittelalterliche jüdische Gelehrte Rabbi Gerschom ben Jehuda aus Mainz (um 960-1028) führte das anerkannte Verbot der Polygamie und der Eheschließung ohne Zustimmung der Frau ein.²⁶⁸ Im Vergleich mit in der Antike und im Mittelalter üblichen Verhaltensweisen der Frau gegenüber, war diese Regelung revolutionär. „Dem Talmud nach (Kid. 2a) muss die Frau der Eheschließung zustimmen; allerdings wurde ihr Schweigen als Zustimmung gewertet“²⁶⁹ offenbart Pauline Bebe. Seit der talmudischen Zeit besteht die jüdische Eheschließung nach dem Jüdischen Recht aus drei aufeinander folgenden

²⁶⁵ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 38.

²⁶⁶ Homolka, Walter (2009): S. 23.

²⁶⁷ Homolka, Walter (2009): S.26.

²⁶⁸ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 40. Vgl. Hauptman, Judith (2009): S. 78.

²⁶⁹ Bebe, Pauline (2004): S. 67.

Rechtsakten: den *Schidduchin* (Hebr. Verlobung), *Kidduschin* (Hebr. Antrauung) und *Nissuin* (Hebr. Heimführung der Braut).²⁷⁰ Laut Walter Homolka herrscht in der Umgangssprache eine fälschliche Bezeichnung für die Verlobung:

Irrtümlicherweise bezeichnet man in der Umgangssprache dieses erste Moment der Eheschließung nach dem Jüdischen Recht häufig als *erussin* (richtig: „Antrauung“). Der Fehler dieser alltäglichen Redeweise besteht darin, dass der *erussin* vielmehr mit dem *kidduschin*, dem Antrauungsritus, gleichzusetzen ist, also den zweiten Rechtsakt bei der jüdischen Eheschließung bezeichnet: den Übergang des verlobten Mannes in den Status des *erus*, des angetrauten Bräutigams, und der verlobten Frau in den Status der *erusa*, der angetrauten Braut.²⁷¹

Die Antrauung und die Heimführung können zeitlich getrennt sein, jedoch wurden beide Teile seit dem Mittelalter zusammengelegt. Walter Homolka verdeutlicht: „In der Antike lag etwa, wie aus der Mischna hervorgeht, zwischen *kidduschin* und *nissuin* normalerweise eine Mindestzeitspanne. [...] Im zeremoniellen Ablauf getrennt werden die beiden den Trauungsvorgang bestimmenden Rechtsinstitute *kidduschin* und *nissuin* durch das Verlesen der *ketubba*, des Ehevertrags.“²⁷²

Der Hochzeitstag ist für das Brautpaar wie Jom Kippur (Hebr. Versöhnungstag) anzusehen. Demnach fastet das Paar am Hochzeitstag bis nach der Hochzeitszeremonie,²⁷³ „um sich einerseits ganz auf Ernst und Bedeutung der Hochzeit zu konzentrieren, und andererseits, um sich daran erinnern zu lassen, dass es jetzt an der Zeit ist, die Jugend hinter sich zu lassen und die Ehe als neue Menschen zu beginnen.“²⁷⁴ Fasten bedeutet, weder zu essen, noch zu trinken. „Die Eheschließung wird als ein Neuanfang gesehen“²⁷⁵ verdeutlicht Pauline Bebe, denn das zukünftige Ehepaar ist sozusagen gestorben, bis es in der gemeinsamen neuen Identität eines Paares wieder geboren wird. In manchen Gemeinden trägt der Bräutigam sogar einen *Kittel* (Hebr. Totengewand) während der Trauungszeremonie.

²⁷⁰ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 53.

²⁷¹ Homolka, Walter (2009): S. 61.

²⁷² Homolka, Walter (2009): S. 69.

²⁷³ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 71. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 56.

²⁷⁴ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 56.

²⁷⁵ Bebe, Pauline (2004): S. 67.

Der beliebteste Heiratstag bei orthodoxen JüdInnen ist der Dienstag, denn als Gott die Welt erschaffen hat, sagte Gott am dritten Tag gleich zweimal, „dass es gut war“ (Gen. 1,10²⁷⁶; 1,12²⁷⁷). Da dieser Tag als besonders glücksbringender Tag gilt, ist der Dienstag (gemeinsam mit dem Wochenende) am teuersten in Israel. Nach jüdisch-orthodoxer Auffassung gibt es Tage im Jahr, an denen keine Hochzeiten stattfinden dürfen: „Ein grundsätzliches Heiratsverbot besteht auch während der Omerzeit nach Pessach, doch herrscht hier Uneinigkeit über die genaue Dauer der verbotenen Tage. Nach Josef Karo erstrecken sie sich vom Ende des Pessachfestes bis Lag ba-Omer (dem 33. Tag des Omerzählens), und das ist auch die Meinung von Isserles.“²⁷⁸

Bei der Schließung einer gesetzlich jüdisch-orthodoxen Ehe, gibt es drei geltende Rechtsmittel: die Übertragung eines Gegenstands, der einen gewissen Wert hat, kurz *Kesef* (Hebr. Geld), der mit einem Ring durchgeführt wird. Die Überreichung des *Schetar* (Hebr. Urkunde) an die Frau und *Biah* (Hebr. Zusammenwohnen). Die Grundvoraussetzung für die *kidduschin*, eine jüdische Eheschließung, sind das Brautpaar und die zwei Zeugen. Laut Halacha ist der Rabbiner theoretisch gar nicht nötig. Jedoch hat es sich durchgesetzt, dass der Rabbiner als Zeremonienmeister fungiert, um sicherzustellen, dass alle Regeln eingehalten werden. Walter Homolka bemerkt: „In der Tora findet man das Wort *kidduschin* nicht, sondern der entsprechende Ausdruck lautet „nehmen“ (z. B. Gen 24:3.37.38.48.51). Das Wort *kidduschin* kommt zum ersten Mal in der mündlichen Tora vor.“²⁷⁹

Die Trauungszeremonie wird entweder *Chuppa* (Hebr. Traubaldachin), oder *Kidduschin* (Hebr. Antrauung), oder *Chuppa ve- (und) Kidduschin* genannt. Darüber hinaus wird mit dem Begriff „Chuppa“ auch die Eheschließung selbst bezeichnet. Die Bezeichnung Chuppa wird bereits in der Bibel erwähnt und symbolisiert das nach biblischen Erzählungen gastfreundliche Zelt Abrahams (Gen. 18, 1-19).²⁸⁰ Traditionellerweise findet die Chuppa, also die Trauungszeremonie, unter freiem Himmel statt. „Isserles bemerkt dazu: [...]“

²⁷⁶ Zunz, Leopold (1997): S. 5.

²⁷⁷ Zunz, Leopold (1997): S. 6.

²⁷⁸ Homolka, Walter (2009): S. 75.

²⁷⁹ Homolka, Walter (2009): S. 71.

²⁸⁰ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 77.

manche sagen, dass die *chuppa* unter dem Himmel platziert werden solle als gutes Omen, dass ihre Kinder so zahlreich sein werden wie die Sterne.²⁸¹ Dies basiert auf dem Versprechen Gottes an Abraham, Isaak und Jakob, „So [Anm. d. A. zahlreich wie die Sterne am Himmel] wird sein dein Same.“ (Gen. 15,5).²⁸² Ursprünglich wurde lediglich ein *Tallit* [Hebr. männlicher Gebetsmantel], verwendet, mit dem das Brautpaar bedeckt wird. Im späteren Mittelalter hat sich der über vier Stangen gehaltene Traubaldachin als Chuppa, in Ausrichtung auf Jerusalem, eingebürgert.

Nach jüdisch-orthodoxer Vorgabe darf sich das Brautpaar während der sieben Tage vor der Hochzeit nicht sehen. Nach diesen sieben Tagen findet die erste Begegnung beim „Kalle-Bedecken“ statt. Diese Sitte, in der der Bräutigam vor der Antrauungszeremonie seine *Kalle* (Jidd. Braut) mit dem Schleier bedeckt, basiert auf der biblischen Geschichte Jakobs, der nach der Hochzeitsnacht feststellen musste, dass er mit Lea und nicht seiner geliebten Rachel verheiratet wurde. Während dieses Rituals wird häufig der Segenspruch für Rebekka (Gen. 24, 60²⁸³) gesprochen,²⁸⁴ denn laut Gen. 24, 65: „Da nahm sie [Anm. d. A. Rebekka] den Schleier und verhüllte sich.“²⁸⁵ Paulina Bebe beschreibt diesen aufregenden und romantischen Moment der ersten Begegnung wie folgt:

In traditionellen Kreisen tanzen und singen die Männer vor dem Bräutigam und begleiten ihn in einen Raum, in dem die Braut umgeben von anderen Frauen sitzt. Der Bräutigam bedeckt ihr Gesicht mit einem Schleier und spricht den Segen für Rebekka vor ihrer Hochzeit mit Isaak: [...] Eine Erklärung ist, dass diese Zeremonie, die der eigentlichen Trauung vorausgeht, dem Verlobten die Möglichkeit geben soll festzustellen, ob seine Frau nicht, wie im Fall von Lea und Rachel, gegen eine andere ausgetauscht wurde (auch wenn der Schleier schon immer durchsichtig war).²⁸⁶

Dieses beliebte Ritual, bei dem der Bräutigam zur Braut geht und ihr Gesicht zum ersten Mal nach fünf Tagen und kurz vor der Chuppa sieht, gilt als

²⁸¹ Homolka, Walter (2009): S. 77.

²⁸² Zunz, Leopold (1997): S. 27. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 56.

²⁸³ „Unsere Schwester, du werde zu tausend Myriaden, und es besitze dein Same das Tor seiner Hasser“ in: Zunz, Leopold (1997): S. 46.

²⁸⁴ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 57.

²⁸⁵ Zunz, Leopold (1997): S. 46. Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 71.

²⁸⁶ Bebe, Pauline (2004): S. 124.

eines der Highlights einer jüdisch-orthodoxen Hochzeit. Susan Sered fügt hinzu: „At some weddings the veil is opaque, literally blinding the bride. [...] Only the groom can uncover the face of the modest and pure bride; ownership is manifested as the right to reveal what is hidden from others.“²⁸⁷

Nachdem die Kalle von ihrem Bräutigam bedeckt wurde, wird das Brautpaar von Brautführern bzw. Unterführern zur Chuppa geleitet. Dieser *Minhag* (Hebr. Brauch) basiert auf Ri. 14:11: „da nahmen sie dreißig Genossen, und sie waren mit ihm [Anm. d. A. Simon].“²⁸⁸ „Walter Homolka sagt: „Im chassidischen Milieu sind es ausschließlich die beiden Väter und die beiden Mütter, die den Bräutigam und die Braut zur *chuppa* begleiten; alles andere gilt dort als „gojisch“ bzw. als Nachahmung nichtjüdischer Bräuche.“²⁸⁹ Während der Trauungszeremonie steht das Brautpaar unter der Chuppa, die das Dach des gemeinsamen neuen Heims, das das Brautpaar nun zu gründen beabsichtigt, symbolisiert. Die Braut, die als Zweite zur Chuppa geführt wird, umkreist nun den Bräutigam siebenmal.²⁹⁰ „So nimmt die Braut ihren Platz zur Rechten des Bräutigams ein, entsprechend dem Psalmwort: „Die Königin steht zu deiner Rechten“ [Anm. d. A. Ps 45:10]. Als Grund dafür, weshalb der Bräutigam zuerst eintritt und unter der *chuppa* auf die Braut wartet, wird genannt, dass Gott selbst so gegenüber Israel gehandelt habe.“²⁹¹ berichtet Walter Homolka.

Nun wird ein Becher mit Wein gefüllt, aus dem Braut und Bräutigam aufgefordert werden, einen Schluck zu trinken. Beide trinken aus dem gleichen Becher als Sinnbild dafür, dass sie von jetzt an gemeinsam durchs Leben gehen. Während der Heiratszeremonie übernimmt hauptsächlich der Mann die aktive Rolle, denn laut Deut. 22,13 „Wenn ein Mann ein Weib nimmt“²⁹² geht die Initiative für die jüdische Eheschließung vom Mann aus.²⁹³ Die tatsächliche Antrauung wird dadurch geschlossen, dass der Bräutigam der Braut einen Ring an den Zeigefinger steckt, denn dort ist der Ring für Trauzeugen und Gäste deutlich sichtbar. Die Ringgabe wurde in nachtalmudischer Zeit, als Ersatz der Zahlung

²⁸⁷ Sered, Susan (2005): S. 162.

²⁸⁸ Zunz, Leopold (1997): S. 488. Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 82.

²⁸⁹ Homolka, Walter (2009): S. 82.

²⁹⁰ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 78.

²⁹¹ Homolka, Walter (2009): S. 78.

²⁹² Zunz, Leopold (1997): S. 378.

²⁹³ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 121.

des Brautpreises an den Vater der Braut, eingeführt.²⁹⁴ Der Ring darf kein aufwendiges Schmuckstück, besetzt mit Edelsteinen, sein, sondern ein einfacher, unverzierter Trauring. Der Grund hierfür ist, dass jede Person sich einen Ring leisten können und der Wert des Ringes geschätzt werden muss.²⁹⁵ Anschließend spricht der Bräutigam folgende Beracha aus: „Nun bist du mir mit diesem Ring angeheiligt nach dem Gesetz von Mosche und Jisrael.“²⁹⁶ Die Aussprache dieser Formel in Anwesenheit zweier Zeugen, ist das unerlässliche Moment einer jüdisch-orthodoxen Trauungszeremonie.²⁹⁷ Pauline Bebe bemerkt: „Nach traditionellem Recht darf die Frau dem Mann keinen Wertgegenstand überreichen oder die gleichen Worte sagen, weil dies die Gültigkeit des Erwerbs in Frage stellen würde.“²⁹⁸ Nachdem sowohl die Ringgabe als auch die essentielle Antrauungsformel „*Harej at mekudeschet li*“ bekanntermaßen als Grundstein einer jüdischen Ehezeremonie gilt, stellt sich die Frage, weshalb Amos Gitai genau diese wesentliche Stelle in der lieblos geratenen Hochzeitsszene von Malka und Yossef in KADOSH ausgelassen hat? Zusätzlich fällt David Biale Folgendes auf: „Although this is supposed to be a haredi community dedicated to having children, we see no children, whose ubiquitous and numerous presence would be the first thing an outsider would notice in a real haredi neighborhood.“²⁹⁹ Da stellt sich die Frage, was Gitai mit dem Auslassen solch bekannter und wichtiger Gegebenheiten einer orthodoxen Gemeinde bezwecken will?

Es folgt das Verlesen der Ketubba, welches die Grenze zwischen Kiduschin und Nissuin markiert. Die *Ketubba* (Hebr. Ehevertrag, Wörtlich „das Geschriebene“ bzw. „Dokument“) garantiert die Rechte der Frau – die aber den Ehevertrag nicht unterschreiben darf - bei Scheidung oder Tod des Ehemannes und ist deren persönlicher Besitz. In der Ketubba werden insbesondere die Pflichten des Ehemannes gegenüber seiner Frau in drei Belangen aufgezählt: 1) Unterhalt, 2) Bekleidung und 3) Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse– die

²⁹⁴ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 84.

²⁹⁵ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 85. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 53.

²⁹⁶ Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 129.

²⁹⁷ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 85.

²⁹⁸ Bebe, Pauline (2004): S. 122. Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 85.

²⁹⁹ Biale, David (2000): S. 70.

genauen Bestimmungen zu dieser Verpflichtung werden im nächsten Kapitel erörtert. Die Pflichten der Ehefrau gegenüber ihrem Mann werden in der Ketubba jedoch nicht genannt.

Im ersten Jahrhundert v. Chr. führte Rabbi Schimon ben Schetach (um 120-40 v. Chr.), Vorsitzender des Sanhedrins, die Ketubba anhand einer wichtigen Neuerung, als Schutz der Frau ein:

Bisher war es üblich gewesen, im Ehevertrag die Summe festzulegen, die als Kaufpreis für die Braut an deren Vater zu zahlen war. Jetzt trat an die Stelle dieses Brautpreises (*mohar*) eine Art Pfand, nämlich ein ebenfalls genau bestimmter Geldbetrag, welcher der Frau ausbezahlt werden musste, wenn der Mann starb oder sich von ihr scheiden ließ.³⁰⁰

Dieses Dokument gilt inmitten patriarchaler Strukturen und heute noch für sehr fortschrittlich. Die ältesten erhaltenen *Ketubbot* stammen aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. Laut Walter Homolka werden „Eheverträge [...] bereits im Kodex des Hammurabi (um 1700 v. d. Z.) erwähnt. Der älteste erhaltene Text einer *ketubba* stammt aus der Zeit 440 v. d. Z. aus Ägypten und belegt dessen Verwendung lange vor rabbinischer Zeit; er gehört zu den Papyri von Elephantine (Yeb), einer jüdischen Militärkolonie in Südägypten.“³⁰¹

Die seit dem Mittelalter häufig künstlerisch verzierte und illustrierte Ketubba ist traditionell auf Aramäisch – der Umgangssprache in Israel in den Jahrhunderten nach dem babylonischen Exil – abgefasst. Der aramäische Text wurde im Lauf der Zeit standardisiert. Lediglich persönliche Angaben wie Namen des Brautpaares, Ort und Datum der Eheschließung und andere Einzelheiten, die sich ändern, werden neu eingefügt. Am Wichtigsten ist jedoch, dass die Ketubba – wie bei einem Ehevertrag – die allgemeinen und besonderen Verpflichtungen des Ehemannes gegenüber seiner zukünftigen Frau ausdrücklich anführt. Die Ketubba wird vom Bräutigam und von zwei männlichen Zeugen unterzeichnet und danach der Frau übergeben.

Die Hauptpersonen einer Ehezeremonie sind die Zeugen, denn ohne diese zwei Zeugen kann keine Trauung stattfinden. Ihre Aufgabe liegt darin, die Unterzeichnung der Ketubba durch den Bräutigam zu überwachen. Die

³⁰⁰ Homolka, Walter (2009): S. 88. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 63. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 122.

³⁰¹ Homolka, Walter (2009): S. 87. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 63.

Trauzeugen müssen jüdische Männer sein und dürfen weder miteinander noch mit Braut oder Bräutigam verwandt sein. Außerdem müssen sie eine religiöse Lebensführung nachweisen.³⁰² „Aus der Sicht des orthodoxen Judentums werden nichtorthodoxe Eheschließungen nämlich bisweilen als ungültig betrachtet, und zwar mit der Begründung, dass die Zeugen dadurch, dass sie wichtige rituelle Vorschriften nicht einhielten, als Zeugen nicht geeignet seien“³⁰³ erklärt Walter Homolka die Problemlage. Die Trauzeugen unterschreiben ebenfalls die Ketubba – dies geschieht meistens kurz vor der Zeremonie. Da die zwei Trauzeugen unterschreiben müssen, darf nicht am Schabbat geheiratet werden, denn am Schabbat ist Schreiben als eine der Hauptarbeiten verboten. Ansonsten kann an jedem Wochentag geheiratet werden.

Nun folgt der Teil der Nissuin: über einen zweiten Becher Wein spricht der Rabbiner die *Schewa Berachot* (Hebr. sieben Segensprüche), aus dem Braut und Bräutigam wieder trinken sollen. Die besagten Schewa Berachot „beruhen auf der *birkat chatanim*, dem „Segen des Bräutigams“. Dieser Text wird bereits im Talmud erwähnt [Anm. d. A. bT Ket 7b-8a³⁰⁴], doch besteht er dort nur aus sechs Segensprüchen. In talmudischer Zeit wurde ihnen noch ein weiterer Segen vorangestellt, nämlich der Segen über den Wein, sodass sich die Siebenzahl ergab“³⁰⁵ erklärt Walter Homolka. Die Schewa Berachot müssen jedoch nicht vom Zeremonienmeister gesagt werden – wie gesagt ist die Ehezeremonie auch ohne ihn möglich. Es besteht die Möglichkeit, eine Reihe von engen Verwandten und Freunden zu bitten, eine oder mehrere Berachot zu sagen – dies gibt der Zeremonie eine intime und persönliche Note.

Am Ende der Zeremonie wird dem Bräutigam ein in ein Tuch gehülltes Glas vor den Fuß gestellt, welches er zertritt. Dieses Ritual hat nichts mit der eigentlichen Eheschließung zu tun. Über Sinn und Herkunft dieses Rituals gibt es viele unterschiedliche Meinungen. Mittelalterlichen Kommentaren zufolge wurde dieser Brauch von zwei Rabbinen eingeführt: „Der Talmud erzählt die Geschichte

³⁰² Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 80.

³⁰³ Homolka, Walter (2009): S. 80.

³⁰⁴ Siehe: Lazarus Goldschmidt (1931): S. 17.

³⁰⁵ Homolka, Walter (2009): S. 91.

von einem Rabbiner, der bei der Hochzeit seines Sohnes die übermütige Freude der Teilnehmer beobachtet, sich ein Glas nimmt und es gegen die Wand wirft. Danach verlief das Fest wieder in ruhigeren Bahnen. Das zerbrochene Glas wäre so das Symbol für gezügelte Freude.³⁰⁶ Das Zerschlagen eines Glases soll bildlich auf Israels Leiden hinweisen. Genauer gesagt steht es als Erinnerung an die Tempelzerstörung 70 n. Chr. nach dem letzten Satz der Schewa Berachot: „Sollt` ich dich vergessen, Jeruschalajim“ (Ps. 137,5).³⁰⁷ Desgleichen veranschaulicht das Zerschlagen des Glases die Fragilität der Liebe.

Damit ist die Chuppa beendet. Zum Ende der offiziellen Zeremonie findet der *Jichud* (Hebr. eheliche Verbindung) statt. Das soeben verheiratete Paar wird von den zwei Zeugen in einen stillen Raum geführt, wo sie sich zurück ziehen können und kurz alleine bleiben, um die erste gemeinsame Mahlzeit nach dem Fasten zu sich zu nehmen.³⁰⁸ „Nach traditioneller Ansicht dürfen sich Bräutigam und Braut nun die Hand reichen, aber sich nicht in aller Öffentlichkeit küssen. Das Ehepaar beschließt den zeremoniellen Ablauf der Trauung mit dem *jichud*: Es begibt sich für mindestens acht Minuten in einen separaten Raum, um symbolisch die Ehe zu vollziehen, und nimmt dabei eine erste gemeinsame Mahlzeit ein“³⁰⁹ erklärt Walter Homolka. Der Jichud versinnbildlicht das in der Bibel erwähnte „lakach“ (Hebr. nahm), denn der Bräutigam darf die Hand seiner frisch angetrauten Frau vom Endzeitpunkt der Chuppa bis zum Jichud-Raum nicht loslassen. Das junge Ehepaar wird laut Kizzur ShA 148,1: „Das ist die Chuppa, die den Erwerb der Gattin vollendet und die Heimführung vollzieht“³¹⁰ sozusagen in die eheliche Wohnung geführt. Der Trauungszeremonie folgt eine festliche Mahlfeier, bei der die Schewa Berachot nochmals wiederholt werden.

³⁰⁶ Bebe, Pauline (2004): S. 126. Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 92.

³⁰⁷ Zunz, Leopold (1997): S. 1234.

³⁰⁸ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 61.

³⁰⁹ Homolka, Walter (2009): S. 93.

³¹⁰ Ganzfried, Rabbi Schelomo (1978): S. 867.

5.5. Die Bedeutung der Sexualität im jüdisch-orthodoxen Milieu

Laut Ps. 127, 3 „ein Geschenk des Ewigen sind Söhne, ein Lohn die Leibesfrucht“³¹¹ ist Kindersegen der größte Segen einer jüdisch-orthodoxen Familie. Demnach hat die eheliche Sexualität – wie bereits oben erwähnt - einen hohen und wichtigen Stellenwert in der Orthodoxie und „die Sexualität der Frauen war darauf ausgerichtet, den Interessen dieser Einheit [Anm. d. A. Familie] zu dienen.“³¹² Laut jüdischer Orthodoxie ist eine sexuelle Beziehung außerhalb der Ehe nicht gestattet. In diesem Fall herrscht auch kein moralischer Doppelstandard zwischen Mann und Frau.

In Joseph Cedars MEDURAT HA-SHEVET spielt Esti, die ältere Tochter, mit genau diesen Grenzen des Verbotenen und Erlaubten. Eines Abends nimmt die nationalreligiöse Esti ihren Freund, der gerade seinen Militärdienst leistet, mit nach Hause und ins eigene Zimmer. Es sei dahingestellt ob „außenstehende“ Zuschauer sich die Frage stellen würden, ob Esti, als religiöses Mädchen, einen Freund haben darf. „The following morning, Rachel [Anm. d. A. die Mutter] smashes her bedroom glass door, asserting, ‘No one locks doors in my house.’ Privacy within the house – especially insofar as a young woman’s sexuality is concerned – is seen as a threat to the religious values upheld by the family and demanded by the community“³¹³ erklärt Shai Ginsburg.

Innerhalb der Ehe wird die Sexualität jedoch als ein wichtiger Bestandteil gesehen. Laut Gen. 2, 24: „Darum verlässt der Mann seinen Vater und seine Mutter und hängt an seinem Weibe, und sie werden zu Einem Fleische.“³¹⁴ liegt der Hauptgrund einer Ehe in der sexuellen Verbindung zwischen Mann und Frau. Denn Sexualität gilt als Symbol und Vehikel für die *Schechina* (Hebr. göttliche Vereinigung) (bSota. 17a³¹⁵).³¹⁶

³¹¹ Zunz, Leopold (1997): S. 1230.

³¹² Plaskow, Judith (1992): S. 207.

³¹³ Ginsburg, Shai (2005): S. 74.

³¹⁴ Zunz, Leopold (1997): S. 8.

³¹⁵ „R. Aqiba trug vor: Wenn Mann und Frau würdig sind, so weilt die Göttlichkeit zwischen ihnen“ in: Goldschmidt, Lazarus (1932): S. 66.

³¹⁶ Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 224. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 346.

„Wenn wir uns aus den richtigen Gründen und mit der richtigen Mäßigung hingeben, ist Sexualität ein legitimer Weg zur Lust für beide Seiten in der Ehe“³¹⁷ sagt Judith Plaskow. Aus diesem Grunde wurde die Pflicht des Mannes zum ehelichen Beischlaf in Form der sogenannten *Ona*-Gesetze festgelegt, in denen der Ehemann dazu verpflichtet wird seine Frau in bestimmter Regelmäßigkeit zu befriedigen – genaueres über die *Ona*-Gesetze wird im nächsten Kapitel besprochen. „So gibt es für die Befriedigung des sexuellen Verlangens einen legalen Rahmen, die Sexualität dient jedoch nicht allein der Fortpflanzung. So ist dem Mann der Beischlaf mit einer schwangeren oder unfruchtbaren Frau erlaubt und sogar geboten – ausdrücklich zum Zweck, sie zu „erfreuen“ (*Deut.* 24:5, *Ket.* 47b)“³¹⁸ sagt Pauline Bebe. Ferner bevorzugt der Talmud den Schabbat als Tag, um die Mitzwa der *Ona* auszuführen (*bKet.* 62b³¹⁹).³²⁰

Als Teil des rabbinischen Rechts für den Umgang mit der Ehefrau sind Rücksichtnahme und Zurückhaltung geboten. Demnach gehört zur Selbstbestimmung der Frau, die Vorschrift, ihre Zustimmung zur Sexualität zu erfragen. Während Frauen für die *Nidda*-Gebote zuständig sind, liegen die anderen Pflichten der Sexualität wie Heiraten, Fortpflanzung und der eheliche Beischlaf beim Mann.³²¹

Das Gebot, Kinder zu bekommen (*Gen.* 1, 28), ist das erste biblische Handlungsgebot überhaupt in der Thora. Jedoch sind die Rabbinen sich uneinig, wann dieses Gebot eigentlich als erfüllt gilt. Pauline Bebe schildert die unterschiedlichen Meinungen wie folgt: „Nach der Schule von Schammai hat er [Anm. d. A. Ehemann] seine Pflicht erfüllt, wenn er zwei Söhne hat, nach der Schule von Hillel, wenn er einen Sohn und eine Tochter hat (*M. Jev.* 6:6).“³²² Rachel M. Herweg fügt dem hinzu: „denn „männlich und weiblich schuf er sie“ (*Gen.* 5,2), und nach Raschi steht der biblische Imperativ „mehret euch“ in *Gen.* 1,22 synonym für die Forderung nach möglichst vielen Kindern innerhalb einer

³¹⁷ Plaskow, Judith (1992): S. 221.

³¹⁸ Bebe, Pauline (2004): S. 343.

³¹⁹ „R. Jehuda erwiderte im Namen Semuels: Von einem Vorabend des Sabbaths zum anderen. Der seine Frucht gibt zu seiner Zeit. R. Jehuda, nach anderen R. Hona, und nach anderen R. Nahman, sagte: Das ist, der die Beiwohnung von einem Vorabend des Sabbaths zum anderen vollzieht“ in: Goldschmidt, Lazarus (1931): S. 196.

³²⁰ Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 226. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 346.

³²¹ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 97, 347. Vgl. Homolka, Walter (2009).

³²² Bebe, Pauline (2004): S. 97.

Familie.³²³ In einem Artikel über Amos Gitais Werk steht Folgendes: „Politisch gesehen ist außerdem eine große Anzahl von Kindern das erfolgreichste Mittel (weit wichtiger und erfolgreicher als die hauptsächlich unter Neueinwanderern angestrebte „innere Mission“) den Anteil der nach orthodoxer Tradition lebenden Bewohner des Landes zu erhöhen.“³²⁴ Da ist es doch merkwürdig, dass während des gesamten Spielfilms KADOSH kein einziges Kind zu sehen ist.

Dem göttlichen Gebot der Vermehrung nicht entsprechen zu können, wird als große Schande innerhalb der jüdischen Orthodoxie empfunden. Solche Geschehnisse sind bereits aus biblischen Geschichten bekannt: Sowohl Sara (Gen. 16,1³²⁵) als auch Rebekka (Gen. 25,21³²⁶) und später Rachel (Gen. 30,1³²⁷) blieben lange Zeit kinderlos. Rachel M. Herweg beleuchtet: „Raschi (zu GenR 71,9) schließt aus Rachels Zustand, daß kinderlose Frauen betrachtet wurden, als seien sie tot (siehe auch Ned 64b). – Ganz offensichtlich erhielten Frauen gerade untereinander Ansehen und Achtung in Abhängigkeit ihrer Gebärfähigkeit.“³²⁸ Um seiner Verpflichtung nachkommen zu können, ist der Ehemann nach zehn Jahren Kinderlosigkeit berechtigt, sich scheiden zu lassen. Pauline Bebe erläutert hierzu: „Offensichtlich gehen diese Gesetze davon aus, dass die Unfruchtbarkeit allein an der Frau liegt.“³²⁹ Laut Pauline Bebe wurde dieses Gesetz (bJeb. 64a³³⁰) von Abrahams und Saras biblischer Geschichte abgeleitet, als Sara nach zehn Jahren Kinderlosigkeit, Abraham ihre Magd zur Fortpflanzung gab:³³¹ „Und es nahm Sarai, das Weib Abram`s, Hagar die mizrische, ihre Magd, nach Verlauf von zehn

³²³ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 72.

³²⁴ Müller, Matthias & Valentin, Joachim (2002): S. 192.

³²⁵ „Und Sarai, das Weib Abrams gebar ihm nicht“ in: Zunz, Leopold (1997): S. 28.

³²⁶ „Und Jizchak betete zum Ewigen für sein Weib, denn sie war unfruchtbar“ in: Zunz, Leopold (1997): S. 47.

³²⁷ „Als Rachel sah, daß sie dem Jakob nicht gebar, da beneidete Rachel ihre Schwester und sprach zu Jaakob: Schaffe mir Kinder; wo nicht, so sterbe ich“ in: Zunz, Leopold (1997): S. 57.

³²⁸ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 28.

³²⁹ Bebe, Pauline (2004): S. 98. Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 103.

³³⁰ „Die Rabbanan lehrten: Wenn jemand eine Frau geheiratet und mit ihr zehn Jahre beisammen war, ohne daß sie geboren hat, so entferne er sie und zahle ihr ihre Morgengabe, denn vielleicht ist es ihm nicht beschieden, von ihr bekindert zu werden. Und obgleich es keinen Beweis dafür gibt, so gibt es immerhin eine Andeutung: nach Verlauf von zehn Jahren seit Abrahams Aufenthalt im Lande Kanaan“ in: Goldschmidt, Lazarus (1931): S. 537.

³³¹ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 396. Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 41.

Jahren seit Abram`s Aufenthalt im Lande Kanaan, und gab sie ihrem Manne Abram, ihm zum Weibe“ (Gen. 16,3).³³²

In Amos Gitais KADOSH wird die Thematik der Kinderlosigkeit behandelt: Rivka und Meir sind seit zehn Jahren verheiratet und kinderlos geblieben. Daher setzt der Rabbiner den Ehemann Meir unter Druck, eine neue Frau zu ehelichen, weil es die jüdische Auslegung so verlangt. „Ein Mann, der ohne Nachkommen stirbt, reiße ein Blatt aus der Thora, belehrt ihn der Rabbiner (Yussuf Abu Warda³³³)“,³³⁴ schreibt Margit Fröhlich. In einer minutenlangen Szene sieht man Rivka in einer Halbtotale, wie sie Zwiebeln schneidet und dabei nicht nur aus diesem Grund weint – eine geschickte Form um auf die Traurigkeit dieser Ehe hinzuweisen. Diese Szene wird gefolgt von einer langen Schweigeszene des Ehepaares beim Abendmahl – eine Szene die das Publikum in Beklemmung bringt.

Mit den Gedanken, die Kinderlosigkeit und die dem Scheitern verurteilte Ehe zu retten, begibt sich Rivka heimlich zu einer Gynäkologin. Als Rivka erfährt, dass sie durchaus in der Lage wäre, Kinder zu gebären, wird ihr bewusst, dass sie mit dieser neuen erfreulichen Situation nichts anfangen kann. In einem Interview sagt Amos Gitai Folgendes:

I spoke to some doctors who are active in the orthodox community and they told me they cannot perform sperm tests because masturbation is forbidden. [...] They are trying to find another way of doing it but it`s not an easy operation. In a very patriarchal relationship you tend to blame the woman initially, even if eventually you know it`s the man.³³⁵

Laut Gen. 38,9: „Da aber Onan wußte, daß nicht sein eigen der Same sein werde, so geschah es, daß wenn er kam zu dem Weibe seines Bruders, verschwendete er es zur Erde, um nicht zu geben Samen seinem Bruder“³³⁶ darf Meir sich keiner Untersuchung unterziehen, denn dies würde die verbotene „Vergeudung“ der Samen mit sich bringen. Die Frage ob orthodoxe Männer tatsächlich zu keiner medizinischen Untersuchung gehen dürfen bleibt

³³² Zunz, Leopold (1997): S. 28.

³³³ „Mit der Besetzung der Rolle des Rabbiners mit einem palästinensischen Schauspieler hat Gitai eine bemerkenswert „unorthodoxe“ Entscheidung getroffen“ in: Fröhlich, Margit (2008): S. 96.

³³⁴ Fröhlich, Margit (2008): S. 96.

³³⁵ Nick, James (2000): S. 29.

³³⁶ Zunz, Leopold (1997): S. 76.

wahrscheinlich je nach religiöser Strömung offen. Tatsache ist, dass Frauen sehr wohl eine Frauenärztin aufsuchen können. Es gibt sogar die Möglichkeit sich – speziell in einem medizinisch fortgeschrittenen Land wie Israel – künstlich helfen zu lassen, denn das Gebot der Fortpflanzung überwiegt.³³⁷

Rachel M. Herweg erzählt von einem Midrasch über ein Ehepaar dass trotz Kinderlosigkeit, verheiratet bleibt:

Angesichts der bevorstehenden Scheidung wird diese von ihrem Mann aufgefordert, das ihr Liebste aus der Wohnung mit sich zu nehmen. Sie nimmt nichts, wartet ab, bis er eingeschlafen ist und lässt ihn sodann samt Sofa, auf dem er ruht, in ihr Elternhaus tragen. Das berührt ihn so sehr, daß er sich nicht von ihr scheiden läßt. Später werden beide mit Kindern gesegnet, was gleichsam retrospektiv ihr unerlaubtes Zusammenbeileben rechtfertigt.³³⁸

Ein Gelehrter betont, dass jede Einmischung in die Entscheidung eines Ehepaares untersagt ist und nur der Ehemann selbst die Scheidung durchführen kann. Demnach, darf ein Ehemann nach jüdisch-orthodoxem Recht nicht zu einer Scheidung gezwungen werden.³³⁹ In Amos Gitais KADOSH ist dies jedoch nicht der Fall. Hier inszeniert Gitai den „Zwang zur Scheidung als Folge gesellschaftlicher Strukturen und nicht als Konsequenz der Religion. Diese sachliche Unterscheidung entspricht dem rabbinischen Eherecht, denn danach kann nur *der Mann selbst* eine Scheidung durchführen.“³⁴⁰

5.6. Lesbische Beziehungen in der Orthodoxie

Judith Plaskow bringt die Ambivalenz gegenüber der Sexualität in der Orthodoxie auf den Punkt: „Sexuelle Beziehungen sind nur im Rahmen der heterosexuellen Ehe am richtigen Ort, innerhalb der Ehe jedoch sind sie gut, ja sogar geboten (eine *Mizwa* – ein Gebot).“³⁴¹ Demnach ist es unbestritten, dass Sexualität lediglich in der Ehe geduldet, sogar gefordert wird. Da stellt sich die Frage wie die Orthodoxie zur Sexualität zwischen Personen gleichen Geschlechts

³³⁷ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 400.

³³⁸ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 48.

³³⁹ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 397.

³⁴⁰ Müller, Matthias & Valentin, Joachim (2002): S. 192.

³⁴¹ Plaskow, Judith (1992): S. 214.

steht? Laut Lev. 18,22: „Und bei einem Manne sollst du nicht liegen, wie man bei einem Weibe liegt.“³⁴² ist männliche Homosexualität als eine der sexuellen Übertretungen aufgelistet.³⁴³

Avi Nesher's Spielfilm HA-SODOT behandelt die Liebesbeziehung zweier junger Frauen. Die gegensätzlichen Freundinnen Naomi und Michelle kommen sich während dem spannenden und zugleich ängstigenden Tikkun-Prozess für Anouk immer näher. Diese enge Freundschaft führt schließlich zu einer sexuellen Begegnung zwischen den Mädchen, die verheimlicht werden muss. Interessanterweise werden lesbische Beziehungen in der Bibel nicht erwähnt.³⁴⁴ Weshalb dies der Fall ist, ist umstritten. Pauline Bebe begründet dies wie folgt: „Im Allgemeinen wird die Sexualität als von der Initiative des Mannes ausgehend gesehen; die Möglichkeit sexueller Beziehungen zwischen Frauen gilt daher als wenig wahrscheinlich und auch folgenlos – da sich das Verbot der Homosexualität auf das Verbot der Verschwendung des männlichen Samens gründet.“³⁴⁵ Demnach ist die lesbische Sexualität laut Orthodoxie ein weniger gravierendes Vergehen.

Die Frage nach der Intention des Regisseurs, diese Thematik in die Handlung des Spielfilms einzubauen, bleibt dem Zuseher überlassen. Gilad Pavda meint hierzu: „Avi Nesher's fictional *The Secrets* (Israel 2007) clearly reflects “outsider,” somewhat sensational, perspective on love between religious women. This director presents a somewhat “exoticizing” attitude towards the closeted religious young protagonists.“³⁴⁶

In den letzten Jahren wurde die Thematik der Homosexualität innerhalb des jüdisch-orthodoxen Milieus immer öfters auf die israelische Leinwand gebracht. Es gibt eine beträchtliche Anzahl an israelischen Produktionen, die sich mit der bis heute tabuisierten Themenstellung der Homosexualität auseinandersetzen und überdies als empfehlenswerte Spielfilme gelten, um sich umfassender mit der Frage nach der Homosexualität in der jüdischen Orthodoxie auseinanderzusetzen. Demnach scheint diese viel diskutierte Frage keine

³⁴² Zunz, Leopold (1997): S. 226.

³⁴³ Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 218.

³⁴⁴ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 183.

³⁴⁵ Bebe, Pauline (2004): S. 184. Vgl. Plaskow, Judith (1992): S. 218.

³⁴⁶ Pavda, Gilad (2011): S. 425.

Seltenheit darzustellen. Da der Fokus meiner Masterarbeit auf der Darstellung der jüdisch-orthodoxen Frau liegt, habe ich besagte Filme leider nicht in meiner Recherche einbezogen. An dieser Stelle sei noch anzumerken, dass sich lediglich ein israelischer Spielfilm über lesbische Sexualität im jüdisch-orthodoxen Milieu während meiner Recherchetätigkeit finden ließ.

6 Vergleich der bi/multinational produzierten Spielfilme

Im Laufe dieser Masterarbeit stellte sich heraus, dass die Dramaturgie des orthodoxen Milieus (in dieser Art) ein relativ neues Phänomen in Israel darstellt.³⁴⁷ Wie bereits erwähnt, haben Ereignisse wie die Ermordung von Ministerpräsident Jitzchak Rabin durch Jigal Amir, einem national-religiösen Studenten, im Jahre 1995 den tiefen Bruch innerhalb der israelischen Gesellschaft offenbart, der sich auch filmgeschichtlich erkennen lässt. Eingeleitet als Folge der Ermordung Rabins und dem mit ihm verbundenen schmerzhaften soziokulturellen Bruch der israelischen Gesellschaft, hat in den letzten Jahren eine wachsende Zahl von israelischen FilmemacherInnen versucht, die Komplexität des Lebens in den jüdisch-orthodoxen Gemeinden zu erkunden.³⁴⁸ Darüber hinaus wurde 1996 - während eines Zeitraums der tiefen nationalen Kluft - die Informationskampagne *Tzav Pius* (Hebr. Wörtl. „Versöhnungs-Befehl“; ein Wortspiel mit *Tzav Gius*; hebr. für „Einberufungs-Befehl“) von der Avi-Chai-Stiftung ins Leben gerufen. Das Ziel dieser Kampagne ist einen sozialen Wandel innerhalb der israelischen Gesellschaft hervorrufen, um die Angst vor dem Fremden zu nehmen. Damit übt sie bzw. die Stiftung einen großen Einfluss auf das Filmschaffen junger israelischer FilmemacherInnen aus.³⁴⁹ Zusätzlich hat sich in den letzten Jahren die Thematik der israelisch-jüdisch-orthodoxen Lebensweise im israelischen Kino und Fernsehen etabliert. Amos Gitai's *KADOSH* ist beispielsweise „vor dem Hintergrund des wachsenden Antagonismus zwischen säkularen und religiösen Juden in der gegenwärtigen israelischen Gesellschaft [Anm. d. A. entstanden]. Äußerer Anlass war eine seinerzeit entbrannte Kontroverse, ob der Staat dem jüdischen Religionsgesetz folgen und interreligiöse Ehen verbieten solle.“³⁵⁰ Vor allem aber durch die Entstehung der orthodoxen Filmschule Ma`ale wurde dieser neu entstandene Trend revolutioniert. Außerdem wurde mit Hilfe der „Insider“-FilmemacherInnen den oberflächlichen und abfälligen Darstellungen der

³⁴⁷ Vgl. Talmon, Miri (2013): S. 60.

³⁴⁸ Vgl. Ginsburg, Shai (2006): S. 75.

³⁴⁹ Vgl. o. V. URL: <http://www.tzavpius.org.il/node/665> [Letzer Aufruf: 20.05.2013].

³⁵⁰ Fröhlich, Margit (2008): S. 94.

Orthodoxie in den Medien ein wenig entgegengesetzt.³⁵¹ Die einzige orthodoxe Filmschule Ma`ale, die 1989 gegründet wurde, liegt im Stadtviertel Morascha, zwischen dem ultraorthodoxen Mea Shearim und der Altstadt Jerusalems³⁵² - deren Fernsehserie SRUGIM wird in dieser Arbeit besprochen. Leider hat mein Versuch, mit der Filmschule in Jerusalem Kontakt herzustellen, bis zum heutigen Tage nicht gefruchtet.

Im vorigen Kapitel wurden sowohl die verschiedenen Darstellungen dieser Thematik als auch die Motivation und Intention der meist säkularen Filmschaffenden, um jüdisch-orthodoxe Frauen in dieser Form zu präsentieren, untersucht. Im vorliegenden und letzten Kapitel der Masterarbeit wird nun vergleichend auf Spielfilme eingegangen, die keine rein israelischen Produktionen, sondern Koproduktionen mit anderen Ländern wie Frankreich oder mit USA sind. Die Auswahl der zu vergleichenden Spielfilme entstand dadurch, dass außer den USA kein anderes Land so viel zur technischen und künstlerischen Entwicklung des Films beigetragen hat wie Frankreich. Zudem ist man sich bis heute nicht einig, in welchem Land das Kino erfunden wurde. Wie sich im Rahmen dieser Masterarbeit zeigen wird, werden religiöse Aspekte in israelischen Filmproduktionen nebensächlicher dargestellt als in beispielsweise US-amerikanischen Filmproduktionen. Dort nehmen die religiösen Traditionen und Riten eine zentrale Rolle ein und werden in die Geschichte anschaulich eingebettet und folglich detailliert erklärt. Weshalb es diese Unterschiede in der Darstellung und im Umgang mit der Orthodoxie gibt, wird ebenso erörtert.

6.1. Schidduch - die jüdische Partnervermittlung

Wie bereits geschildert wurde, gilt die Ehe als der erstrebte und ideale Status einer jüdisch-orthodoxen Frau. Nun stellt sich die Frage wie man in diesem Milieu lebend - wo je nach Frömmigkeitsgrad manche gar nicht mit dem anderen Geschlecht in Kontakt kommen - den passenden Partner kennenlernt. Schließlich

³⁵¹ Vgl. Targownik, Liliane (2009): S. 111.

³⁵² Vgl. Targownik, Liliane (2009): S. 111.

soll der Grad der Religiosität der beiden Personen idealerweise aufeinander zugestimmt sein.

Der *Schidduch* (Hebr. Vermittlung) - der von einem/einer *SchadchanIt* (Hebr. professionelle Heiratsvermittler) arrangiert wird, indem er/sie die beiden Personen miteinander bekannt macht - ist seit talmudischer Zeit nicht nur im Shtetl sondern bis heute in traditionellen Kreisen Usus. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Annahme gibt es im Judentum keine arrangierte Ehe – in dem Sinn, dass es eine Ehe ohne das Einverständnis des Mannes und der Frau nicht geben kann. Die Verkuppelung gilt als große Mitzwa: „Traditionell gelten Braut und Bräutigam als einander bereits ‚im Himmel zugeeignet‘ (Ned 74a). Seit der Erschaffung der Welt sei es die Passion Gottes, Paare zusammenzuführen (GenR 68,3f.).“³⁵³ Der Grundgedanke des Schidduch scheint einleuchtend: Sobald es bei Zustimmung beider Seiten zu einem ersten Treffen kommt, sollten die gemeinsamen Absichten bereits auf dem Tisch liegen und die beiden können sich wesentlich direkter und unbefangener unterhalten und tatsächlich kennen lernen.

In Sidney Lumets *A STRANGER AMONG US* aka „Sanfte Augen lügen nicht“ (USA, 1992) sitzen die Detektivin Emily (Melanie Griffith) und der angehende Rabbiner Ariel (Eric Thal) am Abend im Hof neben einander auf der Treppe, wo sie sonst niemand aus der Gemeinde sehen kann. Dort erfährt Emily, dass Ariel glaubt und hofft, seine wahre Seelenverwandte, eine junge orthodoxe Französin aus einer angesehenen chassidischen Familie, über ein Telefon-Shidduch kennengelernt zu haben. „Thal whispers ‚I hope. I pray,‘ that the betrothed is, indeed, his destiny.“³⁵⁴ Der Spielfilm spielt in Brooklyn, New York, und erzählt die Geschichte einer Detektivin, die sich nach Ermordung eines jüdischen Diamantenhändlers in eine chassidische Gemeinde einschleust, um das Verbrechen aufzuklären. Als Emily bei der Familie des Rabbiners wohnt, verliebt sie sich in den oben genannten Ariel, den Sohn des Rabbis, und die Situation gerät außer Kontrolle.

Sobald sich das verkuppelte Paar nach einigen Treffen in ihren Ansichten, Vorstellungen und Lebensplanungen als kompatibel erweisen, kann anschließend auch Romantik einkehren. Sie soll jedoch nicht ausschlaggebend sein, denn der

³⁵³ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 46.

³⁵⁴ Cunningham, Frank R. (2001²): S. 263.

Fokus ist, den richtigen Partner für das zukünftige gemeinsame Leben zu finden. Auch in Roni Ninios israelischer Mini-Fernsehserie MERCHAK NEGIA aka „A Touch Away“ (IL, 2006ff) erfährt der Außenstehende Zorik, der sich in die wunderschöne ultraorthodoxe Nachbarstochter Rochale verliebt hat, dass sie bereits einem anderen versprochen ist. Die unsichtbaren gesellschaftlichen Ketten der Tradition, die streng kontrolliert werden, beeinträchtigen Rochales Handlungen. Mit jedem geheimen Treffen der beiden, erklärt Rochale aufs Neue, dass sie bereits einen Schidduch arrangiert bekommen hat. Jedoch scheint sie von dem „Fremden“ und seinen für sie neuen Handlungen der Anhimmelung angetan zu sein. Tova Hartman, Professorin für Geschlechterstudien an der Bar Ilan Universität, warnt vor den Schattenseiten eines solchen Schidduchs: „Religious young men order from these matchmakers detailed specifications of women's figures as if ordering fast food. Obviously, modesty has not served to cover the bodies of Orthodox young women from the voracious Western gaze, much less protect them from the pervasive sexualization of women's bodies criticized by feminists and religious Jews alike.“³⁵⁵

6.2. Schomer Negia

Was mit der Bezeichnung „Zniut“ im jüdisch-orthodoxen Jargon gemeint ist, wurde bereits im vorigen Kapitel erläutert. Zusammenfassend handelt es sich hierbei um die Verantwortung der jüdisch-orthodoxen Frau sich an das sittsame Verhalten und die angemessene Kleiderordnung zu halten. Eines dieser Verhaltensmuster, „*Schomer Negia*“ (Hebr. Wörtl. „aufmerksam auf Berührung“) wird, wie bereits besprochen, in MERCHAK NEGIA thematisiert. Immer wieder muss die charedisch-orthodoxe Rochale (Gaya Traub) ihrem ehrgeizigen Verehrer erklären, dass und weshalb sie sich nicht berühren dürfen. Anders als bei den restlichen israelischen Spielfilmen, erfährt hier auch das Publikum von der Bedeutung der „Schomer Negia“-Praxis. Da MERCHAK NEGIA als Fernsehserie und demnach einem wahrscheinlich größerem säkularen Zielpublikum zugänglich gemacht wird, werden die verschiedenen jüdisch-orthodoxen Gesetze und Riten

³⁵⁵ Hartman, Tova (2007): S. 60.

dem Zuschauer vorgestellt. Miri Talmon beschreibt die neue Entwicklung der israelischen Serien wie folgt: „They open a window to the sociocultural religious communities within Israel, hence creating more visibility of these versions of Israeliness on the small screen, and deconstructing stereotypes thereof, allowing for more complex images of ‚religious Israeli Jews‘.“³⁵⁶ Die Handlung der Serie, welche von einem Aufeinandertreffen eines säkularen Einwanderers auf ein orthodoxes Mädchen handelt, wird geschickt verwendet um nicht nur dem „Fremden“, dem Einwanderer die andersartige Kultur zu erklären, sondern gleichzeitig auch dem außenstehenden Zuschauer näherzubringen. Demgegenüber gibt es aber auch unausgesprochene Informationen, die lediglich das Kennerauge, das israelische Publikum erkennt und versteht:

The Orthodox religious household of Rokhale`s family is a restrained, highly controlled world, portrayed in monochromatic shades of black, white, and grey, with silent, laconic talk and strict regulations for conduct. The Russian household is colorful and loud, portrayed in warm colors of red, orange, and yellow, unruly in outbursts of cries and laughter, loud and extroverted sexuality, and heightened expression of emotions. These binary oppositions re-create the stereotypical binary oppositions of Ashkenazim (restrained, in cold colors) and Mizrahim (loud, colorful, warm colors) in popular Bourekas Israeli films [Anm. d. A. die Benennung des Genres stammt von einem beliebten orientalischen Gebäck und dient als Bezeichnung für Komödien und Melodramen, die sich mit ethnischen Spannungen befassen; 1960s-1970s].³⁵⁷

In Sindney Lumets *A STRANGER AMONG US* wird eine ähnliche Gestaltungsweise angewandt. Hier werden der „Fremden“ Emily alle orthodoxen Vorschriften erklärt um verdeckt arbeiten zu können und um besser „reinzupassen“. Hierzu sagt Melanie J. Wright: „in *A Stranger Among Us* (Sidney Lumet, 1992) policewoman Emily`s journey undercover in order to investigate a murder functions as a device for the mediation of aspects of Hasidic culture.“³⁵⁸ Sidney Lumet unterbreitet dem Zuschauer den Kulturschock, indem er Emily meisterhaft auf die neue Welt treffen lässt: „When the detective [Anm. d. A. Melanie Griffith als Emily] first comes to Rebbe`s house [...] the great Rebbe does not offer a return to her proffered handshake, and the usually gentle wise

³⁵⁶ Talmon, Miri (2013): S. 55.

³⁵⁷ Talmon, Miri (2013): S. 65.

³⁵⁸ Wright, Melanie J. (2011²): S. 100.

man seems imperious when, at her implication of a felon in their midst, he says, “in your world, perhaps, not in ours”.³⁵⁹ Am Ende des Spielfilms deckt Emily die Mörderin auf, die zufällig eine *Ba`alat Teshuva* (Hebr. für eine säkulare Frau, die eine orthodoxe Lebensweise angenommen hat) ist, denn die Hollywood-Produktion scheint keine Kriminalität unter orthodoxen JüdInnen zu dulden.³⁶⁰

6.3. Versteckspielen - Kopfbedeckung bei jüdisch-orthodoxen Frauen

Das Tragen einer Kopfbedeckung einer jüdisch-orthodoxen Frau sobald sie verheiratet ist, geschieht aus Gründen der *Zniut* (Hebr. Anstandsgründe bzw. Züchtigkeit). Das weibliche Haar gilt nämlich als Intimsphäre einer Frau und ihrer Ehe. Demnach darf kein fremder Mann das Haar einer verheirateten Frau sehen und sich dadurch womöglich zu ihr hingezogen fühlen.³⁶¹ Die Tradition hat sich im Laufe der Zeit, beginnend mit der Mischna, dahingehend entwickelt, dass das Verdecken der Haare der verheirateten Frau als verpflichtend auslegt wird. Wie auch bei der Kleiderordnung, gilt dies als ein äußeres Kennzeichen der Frömmigkeit und verrät dabei den Grad ihrer religiösen Praxis. „In some Chassidic communities, it is the custom of young girls to wear their hair in a ponytail or braid when out in public so as not to draw attention to their locks”³⁶² berichtet Lynne Schreiber in ihrem Buch „*Hide and seek-jewish women and hair covering*“, indem sowohl die Quellen dieses Gebotes benannt werden als auch die Erfahrungsberichte von Frauen wiedergegeben werden, die ihr Haar bedecken.

Laut Num. 5,18: „Und der Priester stelle die Frau vor den Ewigen und entblöße das Haupt der Frau“³⁶³ geht es um *Sotah* (Hebr. für eine Ehefrau, die verdächtigt wird, Ehebruch begangen zu haben).³⁶⁴ In der Thora wird jedoch nirgends belegt, dass das Bedecken des weiblichen Kopfes als obligatorisch gilt.³⁶⁵

³⁵⁹ Cunningham, Frank R. (2001²): S. 262.

³⁶⁰ Vgl. Wright, Melanie J. (2011²): S. 100.

³⁶¹ Vgl. Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 11.

³⁶² Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 21.

³⁶³ Zunz, Leopold (1997): S. 262.

³⁶⁴ Vgl. Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 197.

³⁶⁵ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 173.

Allerdings wurde es seit der Mischna die Regel, dass verheiratete Frauen ihr Haar zu bedecken haben. In vielen Ländern wurde es demnach gebräuchlich, dass nur verheiratete Frauen ihre Haare bedeckt hielten und so wurde dies ein Zeichen des ehelichen Status. Laut Pauline Bebe, galten „entblößte Haare [...] bei der Frau, wie auch deren Stimme oder ihre Haut, als eine Art Nacktheit [*Erv*a] (*Deut.* 24:1), als eine sexuelle Provokation (*Br.* 24a). [...] Abhängig von der jeweiligen Epoche und der religiösen Praxis variieren die Meinungen zu diesem Thema.“³⁶⁶ Der Talmud legt sogar eine Geldstrafe von 400 Drachmen für jeden Mann fest, der einer Frau auf der Straße die Kopfbedeckung wegzieht und sie dadurch beschämt. Demzufolge ist die Kopfbedeckung der verheirateten Frau ein rabbinisches und kein biblisches Gebot. Lynne Schreiber beschreibt die unterschiedlichen Meinungen dazu:

From one quick Torah quote, rabbis have determined that it is mandatory for married women to cover all of their Hair, all of the time; still others say that women must cover only the portion of hair attached to the scalp. And still some sources glean that it is permissible for women to show a *tefach*, or hands-breadth, of hair, which, in modern times, has translated to bangs showing underneath a hat or the swing of a ponytail hanging out the back.³⁶⁷

Ein moderner Brauch bei jüdisch-orthodoxen Frauen ist das Tragen eines *Tichel* (Jidd. Kopftuch), Haarnetz, Hut mit Haarteil, oder eines *Scheitels* (Jidd. Perücke). „Form und Stil der Hüte, Schals und sonstigen Kopfbedeckungen waren der jeweiligen Mode unterworfen. Das Tragen von Perücken wird im Talmud mehrfach erwähnt, aber anscheinend galten sie nicht als Ersatz für ein Kopftuch.“³⁶⁸ beschreibt Pauline Bebe die verschiedenen Möglichkeiten der weiblichen Kopfbedeckung. Jede orthodoxe Strömung hat ihre eigenen Regeln wie die Kopfbedeckung der Frau auszusehen hat. Es zeigen sich die unterschiedlichen Kopfbedeckungen mit der wechselnden Mode und den regionalen Unterschieden, mit je nach Grad der Orthodoxie mehr oder weniger sichtbarem Haar. Bei nationalreligiösen Jüdinnen wird meistens ein Hut oder die sogenannte *Mitpachat* (Hebr. für eine Art Tuch, welches das gesamte Haar bedeckt) getragen. Letzere ist auch unter charedischen und chassidischen Frauen

³⁶⁶ Bebe, Pauline (2004): S. 173. Vgl. Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 24.

³⁶⁷ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 13.

³⁶⁸ Bebe, Pauline (2004): S. 174.

sehr geläufig. Einige ultraorthodoxe Frauen bedecken ihr Haar mit einer Perücke, dem sogenannten *Scheitel*.

Das Tragen eines Scheitels stammt aus dem 16. Jahrhundert³⁶⁹ und wurde von mehreren prominenten Rabbinern, einschließlich von Rabbi Moshe Isserles (1525-27) abgelehnt (ShA, OC 75,2). Da eine Perücke heutzutage schöner und verführerischer als das natürliche Haar der Trägerin wirken kann, verkehrt es somit ihrer ursprünglichen Absicht.³⁷⁰ Lynne Schreiber fügt dem hinzu:

One ardent opponent of the practice of wearing *shaitels* as halachic head covering is Rabbi Ovadia Yosef, the former Sephardi Chief Rabbi of Israel and current spiritual advisor to the Shas Party there. [...] Sephardi women have the custom of this being forbidden since time immemorial. [...] Rabbi Yosef was preceded by former chief Rabbi Ovadia Hadayah, who ruled that Sephardi women were permitted to wear wigs as a means of covering their hair.³⁷¹

Der Scheitel selbst ist in Osteuropa entwickelt worden³⁷² - ursprünglich entstanden ist er in Anlehnung an die Perücken der Barockzeit - und gilt als Prestigeobjekt. „In France, men and women wore wigs for fashion, a style which eventually came to be copied by Jewish women living in France at the time“³⁷³ erzählt Lynne Schreiber. In der Regel werden Perücken von aschkenasischen verheirateten Frauen getragen. Frauen mit seidigen, glänzenden Haaren gehören in Israel zum gängigen Straßenbild wie die *Kippot* und die schwarzen Hüte der Männer. „Many Chassidic women wear obvious wigs (*shaitels*) with a second covering on top, such as a hat or scarf (*tichel*), to ensure that no one thinks they are not covering their hair“³⁷⁴ berichtet Lynne Schreiber.

Während der *Tewila* (Hebr. Untertauchen) in der *Mikwe* (Jidd. rituelles Tauchbad) muss das Wasser an jede Stelle des Körpers kommen. Erst danach dürfen sich Ehefrau und Ehemann wieder berühren. Ist beim Untertauchen nur ein Haar nicht unter Wasser gewesen, so gilt die Frau nach jüdisch-orthodoxen Regeln als unrein. Um eine koschere *Tewila* zu gewährleisten, rasieren sich

³⁶⁹ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 174.

³⁷⁰ Vgl. Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 25.

³⁷¹ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 25.

³⁷² Vgl. Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 24.

³⁷³ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 24.

³⁷⁴ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 22.

manche jüdisch-orthodoxe Frauen die Kopfhare.³⁷⁵ Eine Frau die in der Satmar Gemeinde in Williamsburg in New York lebt, berichtet von ihren Erlebnissen mit der Rasur:

I cover my hair in the way that Satmar Chassidic women always have: I shaved my head the morning after my wedding, and I shave it again every month before I go to the *mikvah*. [...] And it makes it easier when you go to the *mikvah*; if you have no hair, then none of it will rise to the top when you go under the water. If one hair floats out of the water, then it is not a kosher dunking. Before the *chuppah*, we show our hair. Then the groom comes and covers the bride's hair with her veil. After the *bedecken*, we go into a special room, and we remove the pins from our hair and from then on, it is not permitted for a woman to show her hair in public. [...] Usually, the mother of the bride does the first shaving, the morning after the wedding. When I was married, my mother-in-law came also and did it together with my mother. It's actually nice to have many women around when you do it because it's a big *mitzvah*. They say everybody should shave a little, cut a little.³⁷⁶

In Amos Gitais KADOSH aka „Sacred“ (IL/F, 1999) ist Malka zu sehen (Meital Barda), die nach ihrer vollzogenen Hochzeitszeremonie, die eher einer Trauerfeier glich, vor einem Spiegel steht und weint. Die Kamera beobachtet sie, während sie sich die Haare abschneidet. Laut Margit Fröhlich ist es „ein symbolischer Akt der Selbstverstümmelung.“³⁷⁷ Über das schauspielerische Talent der Künstlerin lässt sich folgendes sagen: „Meital Barda, die Darstellerin der Malka, stammt selbst aus einer religiösen Familie. Ihre Schauspielausbildung konnte sie nur um den Preis einer solchen Flucht von dort überhaupt beginnen. Die Intensität, mit der die Zwanzigjährige die Malka spielt, lässt sie bisweilen zur heimlichen Hauptfigur des Films werden.“³⁷⁸

Je nach dem zu welchem Rabbiner die Frau geht, wird diskutiert ob das Kopfhare die koschere *Tewila* verhindert oder nicht. Die Rasur entbindet jedoch nicht vom Bedecken des Kopfes. Damit kein falscher Eindruck entsteht, tragen jüdisch-orthodoxe Frauen, die sich das Kopfhare komplett abrasieren, trotzdem eine Kopfbedeckung. Die Tradition, das Kopfhare komplett abzurasierern, stammt

³⁷⁵ Vgl. Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 22.

³⁷⁶ Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): S. 47.

³⁷⁷ Fröhlich, Margit (2008): S. 97.

³⁷⁸ Müller, Matthias und Valentin, Joachim (2002): S. 192

aus Osteuropa und wird heute nur in manchen ultra-orthodoxen Kreisen praktiziert.

In Joan Micklin Silvers *HESTER STREET* (USA, 1975), basierend auf Abraham Cahans 1896 erschienenen Roman „*Yekl. A Tale of the New York Ghetto*“,³⁷⁹ wird die Thematik der Kopfbedeckung ebenfalls behandelt. Der Film spielt in der 1896 Hester Street in New York. Ein orthodoxer Mann namens Jake wandert aus Russland in die Lower East Side von New York aus und als seine Ehefrau Gitl (Carol Kane) und ihr gemeinsamer Sohn aus der alten in der neuen Heimat ankommen, geht durch Jakes Anpassung an die neue Umgebung die Ehe in die Brüche. Trotz Gitls Bemühungen, ihn zurück zu gewinnen, verlässt er sie für Mamie, einer Jüdin die bereits längere Zeit in der Metropole lebt und sich (optisch) bereits assimiliert hat. Sonya Michel beschreibt die größte Problematik im Assimilationsprozess der ImmigrantInnen wie folgt:

One of the main issues between Gitl and Jake is her appearance. Women like Gitl traditionally dressed simply and modestly. Religious law requires them to shave their heads at marriage, and afterwards to keep their hair covered with a wig of kerchief. Out of disinclination and poverty, *shtetl* women rarely followed fashion; who needed a fancy waist to stand in the market?³⁸⁰

Gitl erholt sich von diesem Schicksalsschlag, ergattert eine schöne Entschädigung von Jake, die er sich von Mamie leihen muss, und lernt einen neuen Mann kennen, den Gelehrten Bernstein, der ihre Werte sehr wohl zu schätzen weiß. Pascal Fischer schildert die bedeutende äußere Erscheinung der Romanfiguren in Abraham Cahans Roman wie folgt:

Ähnlich wie den Bart thematisiert Cahan im *Yekl* die Kopfbedeckung der Frauen als Zeichen der noch unassimilierten Neuankömmlinge. Am Ende ihrer Überfahrt nach Amerika setzt Gitl eine voluminöse Perücke auf, „um den Sabbat zu ehren“ und sich für das Zusammentreffen mit ihrem Mann herauszuputzen. (*Yekl*, 34) [...] Der Roman schildert seine Gefühle angesichts der Kopfbedeckung mit drastischen Worten. Es heißt, *Yekl* empfinde „disgust and shame“ (*Yekl*, 37) und „shame and vexation“ (*Yekl*, 50) gegenüber anderen, die ihn mit dem *greenhorn* identifizieren könnten.³⁸¹

³⁷⁹ Vgl. Michel, Sonya (1977): S. 142.

³⁸⁰ Michel, Sonya (1977): S. 143.

³⁸¹ Fischer, Pascal (2003): S.86.

In ihrem Artikel „*Yekl and Hester Street*“ vergleicht Sonya Michel den Film mit seinem auf ihn basierenden Roman: „While remaining generally faithful to Cahan`s original story, the film`s director, Joan Micklin Silver, adds dimension to it. She brings the period (the 1890`s, when Jewish immigration was at its height) alive in colorful, richly detailed settings, and establishes a complex social context for the story, taking up where Cahan left off.“³⁸²

6.4. Reinheit und Sexualität

Auch für die jüdisch-orthodoxe Frau gilt, wie bereits im letzten Kapitel besprochen wurde, dass Sexualität Freude bereiten und keine verbissene Pflichterfüllung darstellen soll. Demnach wurden die *Ona*-Gesetze (Hebr. für den ehelichen Umgang in Form des Geschlechtsverkehrs) als Pflicht des Ehemannes eingeführt.³⁸³ Diese stammt aus Ex. 21,10: „Wenn er sich eine andere dazu nimmt: soll er ihre Kost, ihre Kleidung und ihre Wohnung nicht verringern.“³⁸⁴ In Amos Gitais *KADOSH* bittet Malka vor ihrer bevorstehenden Ehe ihre große Schwester Rivka von ihrer Hochzeitsnacht zu erzählen:

In den sinnlichen Worten, in die Rivka ihre Erinnerung an das erste intime Erlebnis mit ihrem Mann kleidet, klingt die poetische Sprache des Talmud an. Rivkas wohlmeinende Prophezeiung, dass es der jüngeren Schwester so ergehen werde wie ihr und sie in der sexuellen Beziehung zu ihrem Angetrauten Erfüllung finden werde, bewahrheitet sich jedoch nicht.³⁸⁵

Jonathan Romney beschreibt die Liebesszene des Ehepaares wie folgt:

When Meir kisses Rivka, he first removes his *yarmulke* from his head, then replaces it. But the couple enjoy a marriage of real respect and tenderness, not to say erotic intensity, evoked beautifully by Yael Abecassis (Rivka) and Yoram Hattab (Meir): when Rivka describes her wedding night, the phrase she uses is “He honoured me”. This equation of love and honour is determined by the law, but will be torn apart by it.³⁸⁶

„Der Begriff *Ona* kann aus zwei Wurzeln abgeleitet werden, entweder „Zeit“ oder „Leiden“. Zieht man beide in Betracht, verfolgten diese Gesetze den

³⁸² Michel, Sonya (1977): S. 142.

³⁸³ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 102.

³⁸⁴ Zunz, Leopold (1997): S. 143.

³⁸⁵ Fröhlich, Margit (2008): S. 97.

³⁸⁶ Romney, Jonathan (2000): S. 35.

Zweck, die Häufigkeit sexueller Kontakte zu regeln, um der Frau jedes Leiden zu ersparen³⁸⁷ erklärt Pauline Bebe. Demzufolge soll der Mann sich nach den Wünschen seiner Frau richten, auch wenn sie diese nicht direkt ausdrückt. Denn „diese Gesetze basieren auf der Annahme, Frauen fühlten wie die Männer sexuelles Begehren, seien aber passiver und verhaltener in den sexuellen Äußerungen und weniger frei, sexuelle Aktivitäten einzuleiten.“³⁸⁸ Denn nach der Aussage „und nach deinem Manne sei dein Verlangen, und er beherrsche dich“ (Gen. 3,16),³⁸⁹ wird von den Rabbinen erklärt, dass sich der Ehemann nach den passiven Wünschen seiner Ehefrau richten soll.³⁹⁰ Außerdem wird in den Ona-Gesetzen die zeitliche Vorgabe in Abhängigkeit vom Beruf des Ehemannes angegeben.³⁹¹ Judith Plaskow betont: „Innerhalb des Rahmens eines männlich definierten Systems zeigen die Ona-Gesetze einen bemerkenswerten Umgang mit der weiblichen Sexualität und Anpassung daran, aber auch eine Wertschätzung der Sexualität im allgemeinen.“³⁹²

6.5. Gewalt und Vergewaltigung

Das Thema Gewalt bzw. Vergewaltigung wird ebenfalls im Talmud behandelt und ausdrücklich verboten.³⁹³ Der eheliche Verkehr darf niemals erzwungen werden. Denn es heißt: „Auch Unbesonnenheit ist nicht gut, und wer mit den Füßen eilt, tritt fehl“ (Spr. 19,2).³⁹⁴ Bei der ehelichen Gewalt gehen die Meinungen auseinander:

Einige vertreten die Auffassung, dass ein Mann, der seine Frau schlägt, zur Scheidung gezwungen werden sollte; für andere, wie Moses Maimonides, sind Prügel eine für die Frau angemessene Disziplinarmaßnahme (*MT, Hil. Isch.* 21)! Moses Isserles unterscheidet in seiner Auslegung zwei Arten von ehelicher Gewalt: die eine hat „erzieherischen Wert“, wenn zum Beispiel die Frau ihren Mann beleidigt und nach einer geduldigen

³⁸⁷ Bebe, Pauline (2004): S. 348.

³⁸⁸ Plaskow, Judith (1992): S. 215.

³⁸⁹ Zunz, Leopold (1997): S. 10.

³⁹⁰ Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 65.

³⁹¹ Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 78. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 348.

³⁹² Plaskow, Judith (1992): S. 216.

³⁹³ Siehe: Pauline Bebe (2004): S. 409.

³⁹⁴ Zunz, Leopold (1997): S. 1262. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 409. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 65.

Zurechtweisung damit fortfährt; die andere geht vom Mann aus und führt zwingend zur Scheidung.³⁹⁵

Solches gilt wie Prostitution (bNed. 20a-b³⁹⁶), denn es heißt: „Es soll keine feile Dirne sein von den Töchtern Jisrael`s, und es soll kein feiler Bube sein von den Söhnen Jisrael`s“ (Deut. 23,18).³⁹⁷ Die Begriffsbestimmung zu Prostitution ist sehr ungenau. Es beruht auf alle sexuellen Beziehungen, die vom jüdischen Gesetz her verboten sind. In Joseph Cedars *MEDURAT HA-SHEVET* aka „Campfire“ (IL, 2004) nimmt Tami am Lagerfeuer eines anderen *Shevet*³⁹⁸ teil. Dort wird sie als Prostituierte bezeichnet und erfährt die dazugehörigen Abneigungen in der Orthodoxie: Die Prostituierte ist eine gefährliche Frau, die vermieden werden muss.

[...] Rafi`s friends encircle Tami when she approaches and chant, “Tami the whore opened the store; everyone standing in line with a huge hard-on.” Tami, however, [...] joins their bonfire and so crosses the boundary that defines – for her community as well as for Rafi and his friends – modest behavior for young women. [...] Though the film remains ambiguous about what exactly transpires at the bonfire, it is clear that she is sexually harassed at best, perhaps even raped.³⁹⁹

Während einer Szene in *MEDURAT HA-SHEVET* (Hebr. Lagerfeuer der Altersgruppe) wird Tami auf üble Weise von pubertierenden Jungen sexuell bedrängt. Anstatt zu helfen, versucht Motkes scheinheiliger Sohn⁴⁰⁰ sich ihr einen Tag später zu nähern. Tami weist ihn zurück. Schließlich wird sie der Lüge bezichtigt, sie wird beschuldigt die Jungen aus ihrer Jugendorganisation verführt zu haben. Als sich der Vorfall herumspricht, werden Tamis Handlungen mit großen Buchstaben in der ganzen Siedlung an die Wände geschrieben und somit wird Tamis Name beschmutzt. Obwohl die Kippa symbolisch zu moralischem Handeln verpflichtet, werden die Gerlik Frauen von Motke dazu ermutigt zu schweigen. Viele Kritiker werfen dem Regisseur Joseph Cedar vor, dass er durch seine Filme Provokation beabsichtigt. Dazu argumentiert Cedar wie folgt:

³⁹⁵ Bebe, Pauline (2004): S. 324. Vgl. Hauptman, Judith (2009): S. 75.

³⁹⁶ „Unterhalte dich nicht viel mit einem Weibe, denn schließlich kommst du zur Hurerei“ in: Goldschmidt, Lazarus (1931): S. 406.

³⁹⁷ Zunz, Leopold (1997): S. 380.

³⁹⁸ *Shevet* ist im Gegensatz zur *Kwuzza*, dieselbe Altersgruppe eines anderen Bnei Akiva Zweiges.

³⁹⁹ Ginsburg, Shai. (2005): S. 74.

⁴⁰⁰ Motke ist Kopf des Siedlerkomitees (gespielt von Assi Dajan, der bereits im ersten Film von Cedar mitspielte).

One of the most useful tools I have when I write a scene or develop a story is to look for the flaws, for dirt, for the bad things; this is not because I want to air dirty laundry or to sully someone, but simply because that's where the drama is. Even if I have no agenda of saying something about the religious sector, I do want to bring the story I tell to a climax and to realize its dramatic potential. [...] If I were writing about some remote society, they probably would not have called me a traitor; they might have called me ignorant.⁴⁰¹

„Es kann schön sein“, sagt Joseph Cedar, „sich am Feuer des eigenen Stammes zu wärmen. Aber man kann sich dabei auch verbrennen.“⁴⁰² Zusammengefasst ist Hauptthema dieses Spielfilms die Bemühung einen Skandal zu vertuschen.

Eheliche Gewalt wird auch im Spielfilm KADOSH behandelt. Einer der männlichen Protagonisten, Yossef (Uri Klauzner), drängt sich in der wohl schlimmsten Szene des Films auf seine frisch vermählte Frau und zwingt sie zum lieblosen Beischlaf. Als er Malka der Untreue verdächtigt, schlägt er sie mit einem Gürtel.⁴⁰³ „Die Bigotterie eines auf puritanischer Strenge beharrenden religiösen Radikalismus, die Gitai mit der Figur des Yossef anprangert, nimmt in dieser beklemmenden Szene monströse Züge an“,⁴⁰⁴ beschreibt Margit Fröhlich die vorgeführte Situation.

Boaz Yakins A PRICE ABOVE RUBIES aka “Teurer als Rubine” (USA/UK, 1998) beschäftigt sich ebenfalls mit der Thematik der Gewalt in der Orthodoxie. Der Film spielt im chassidischen New York. Die nach Zuneigung suchende sowie labile Sonia (Renée Zellweger), die mit dem jungen praktizierenden Gelehrten Mendel verheiratet ist, scheint von ihrer Rolle als Mutter überfordert zu sein und gibt sich mit ihrem Leben als treusorgende Mutter und Hausfrau nicht zufrieden. Ihr Schwager Sender (Christopher Eccleston) bietet ihr einen Job als Juwelierin an. Somit hat Sonia die Möglichkeit aus der Enge der chassidischen Gemeinde zu entfliehen. Jedoch ist der Preis für diese neu ergattete Freiheit hoch: Sonia muss sich den sexuellen Drängen ihres Schwagers hingeben und wird schließlich aus der chassidischen Gemeinschaft verstoßen.

⁴⁰¹ Ginsburg, Shai (2005): S. 76.

⁴⁰² o. V. (2004): URL: <http://www.viennale.at/de/film/medurat-hashevet> [Letzter Aufruf: 01.06.2010].

⁴⁰³ Vgl. Biale, David (2000): S. 70.

⁴⁰⁴ Fröhlich, Margit (2008): S. 99.

If Sonia is Eve, her brother-in-law Sender is undoubtedly the snake, bartering work and information for cold sex until she is cast out of Eden, although this Eden is a long way from paradise. [...] Christopher Eccleston's [Anm. d. A. Schwager Sender] magnificent performance outlaws anything so banal. His voice is soft, his logic compelling and the price he asks is well below rubies. But Sonia eventually rejects the freedom he offers in favour of one she makes herself.⁴⁰⁵

so beschreibt Nina Caplan die verstörende Beziehung von Sonia und ihrem teuflischen Schwager. Der Regisseur lässt keinen Zweifel an seiner Abneigung gegen die Orthodoxie. In distanzierter Ästhetik, dunklen Farben und minimalem Lichteinfall schildert Boaz Yakin den Ausbruchversuch der lebenshungrigen Sonia aus der Haft der Verbote und Hinderungen, dessen stoische Kamera keinen Raum zur Ausflucht lässt.

6.6. Get – Der Scheidebrief

Den für eine Scheidung notwendigen *Get* (Hebr. Scheidungsbrief) kann laut Gesetz nur vom Mann übergeben werden. Denn es heißt: „Wenn ein Mann ein Weib nimmt und ehelicht sie, so soll geschehen, wenn sie keine Gunst in seinen Augen findet, weil er an ihr etwas Schädliches gefunden, so soll er ihr einen Scheidebrief schreiben, und in ihre Hand geben, und sie aus seinem Hause entlassen“ (Deut. 24,1).⁴⁰⁶ „Das Wort bedeutet ursprünglich einfach ‚Dokument‘ und ist ein Kürzel für *get kriut* (‚Scheidungsurkunde‘) oder *get naschim* (‚Frauendokument‘)“⁴⁰⁷ erklärt Walter Homolka den Ursprung der Bezeichnung. Das Judentum toleriert zwar die Scheidung, steht ihr jedoch nicht gleichgültig gegenüber. Schon im Talmud heißt es: „Wenn jemand sich von seiner ersten Frau scheiden lässt, so vergießt sogar der Altar Tränen über ihn“ (bGit. 90b).⁴⁰⁸ Demnach wird „die Scheidung als solche [...] nicht verurteilt, sondern als normales Ende einer unglücklichen Ehe angesehen“⁴⁰⁹ sagt Pauline Bebe.

⁴⁰⁵ Caplan, Nina (1999): S. 51.

⁴⁰⁶ Zunz, Leopold (1997): S. 381. Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 115. Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 48. Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 43.

⁴⁰⁷ Homolka, Walter (2009): S. 121.

⁴⁰⁸ Goldschmidt, Lazarus (1931): S. 501.

⁴⁰⁹ Bebe, Pauline (2004): S. 322.

Wie bei der Eheschließung bedarf es auch für eine Scheidung der Zustimmung beider Ehepartner. Schon im Mittelalter wurde, anhand des Dekrets des Rabbiners Gerschom ben Jehuda aus Mainz, die Zustimmung der Frau Voraussetzung für eine Scheidung. Somit darf eine Frau nicht gegen ihren freien Willen geschieden werden (ShA, EH 119,6).⁴¹⁰ Dies gibt der jüdisch-orthodoxen Frau ein Minimum an Sicherheit. Rachel M. Herweg betont, dass „bei dem eigentlichen Scheidungsakt [...] die Frau weiterhin im Nachteil [Anm. d. A. bleibt], da sie selbst keinen Scheidebrief ausstellen kann; es ist ihr aber möglich, beim Rabbinatsgericht eine Scheidungsklage einzureichen und die Annullierung ihrer Ehe im Falle der Weigerung des Mannes gerichtlich erzwingen zu lassen (z.B. Ket 77a).“⁴¹¹ Die bereits besprochene *Ketubba* (Hebr. Ehevertrag) garantiert der Frau die finanzielle Sicherheit.

HESTER STREET war Joan Micklin Silver, die Tochter von russisch-jüdischen Immigranten, erster Kinospießfilm. Der Film entstand „im Herbst des Jahres 1973 mit einem äußerst schmalen Budget innerhalb von 34 Drehtagen. [...] Der Film wurde schließlich jedoch nicht in der eigentlichen Lower East Side gedreht, sondern in der Morton Street in Greenwich Village, die sich in den letzten siebzig Jahren viel weniger verändert hatte.“⁴¹² Am Ende des Films akzeptiert Gitl Jakes Get, nachdem sie einen großen Unterhaltsbeitrag verhandeln konnte. Sonya Michel verglich die Figur der Gitl im Film mit der des Buches: „Silver’s Gitl also has more strength as an individual than Cahan’s character does. [...] But in the film, Gitl remains calm throughout. Silver also adds a scene (which does not appear in *Yekl*) in which Gitl quietly but shrewdly forces Jake’s lawyer to raise his alimony offer from \$50 to \$300!“⁴¹³ Mit diesem Geld wird sie nun ihren zukünftigen Ehemann Bernstein bei seinem Thorastudium unterstützen können. Pascal Fischer beschreibt, dass Cahan’s „Scheidungsszene am Ende des *Yekl* illustriert, wie vergleichsweise unproblematisch das Auflösen einer Ehe bei beidseitigem Einverständnis im Judentum vonstatten gehen kann (*Yekl*, 83, 85).“⁴¹⁴

⁴¹⁰ Vgl. Homolka, Walter (2009): S. 115. Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 323.

⁴¹¹ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 45.

⁴¹² Lichtenstein, Grace (1975): S. 12.

⁴¹³ Michel, Sonya (1977): S. 144.

⁴¹⁴ Fischer, Pascal (2003): S. 113.

Da der *Get* vom Mann ausgehändigt wird, kommt es in der Praxis immer wieder vor, dass der Mann versucht, durch Nichtaushändigung dessen, die Frau zu erpressen. Eines der größten Probleme liegt darin, dass ein Mann sich nach der *Halacha* unter bestimmten Bedingungen wieder verheiraten darf, ohne seiner ersten Frau den *Get* überreicht zu haben. Eine Frau hingegen, die diesen nicht erhalten hat, sollte keine Kinder mehr bekommen, denn diese Kinder bekommen den Status der *Mamserim* (Hebr. Bastarde). Nach religionsgesetzlichen Bestimmungen dürfen *Mamserim* und ihre Nachkommen über zehn Generationen hin keine JüdInnen heiraten.⁴¹⁵

Die Formulierungen der Passage in Deut. 24, 1-4 hatten einen großen Einfluss auf den Ablauf eines Scheidungsverfahrens. Hierzu werden folgende drei Dinge benötigt: 1) Der *Get* wird vom Mann beauftragt und in seiner Gegenwart auf seinem Papier und mit seiner Tinte geschrieben. 2) Es wird von einem autorisierten *Sofer* (Hebr. Schreiber) oder einem *Mesader Gittin* (Hebr. Scheidungsbeauftragten) niedergeschrieben. 3) Dies passiert in Gegenwart von zwei Zeugen. Der Text selbst ist, wie bei der *Ketubba*, weitgehend standardisiert und auf Aramäisch abgefasst. Nun wird der *Get* laut vorgelesen und anschließend vom Ehemann in die ausgestreckten Hände der Frau gelegt.⁴¹⁶ Dann geht die Frau, mit dem *Get* in der Hand, einige Schritte zurück und symbolisiert somit dessen Annahme. In *SRUGIM* wird dieses Scheidungsverfahren ganz genau dargestellt. Anders als in allen anderen Folgen der Serie, wird dieses Mal der religiöse Ritus bis ins Detail gezeigt und somit auch für den Zuschauer erklärt. Diese außergewöhnliche Form der Darstellung ist wohl deshalb gewählt worden, da das Scheideverfahren kein Ritus ist, den die Masse der israelischen Zuschauer kennt und/oder bereits einmal gesehen hat. Im Gegensatz zur Kleiderordnung oder beispielsweise einer jüdischen Hochzeitszeremonie – die für jeden in der israelischen Gesellschaft sichtbar ist – findet das Scheidungsverfahren im Privaten statt. Somit kann der Zuschauer durch die Fernsehserie *SRUGIM* einen kurzen Einblick in ein für ihn unbekanntes Verfahren gewinnen. Über den Erfolg des neuen Trends solcher Fernsehserien, sagt Miri Talmon folgendes: „These visual and narrative cultural texts both offer a more nuanced image of religious Israeli

⁴¹⁵ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 325.

⁴¹⁶ Vgl. Wegner, Judith Romney (1998): S. 134.

Jews and multiple versions of their social and material culture in a mundane context on the one hand, and on the other construct these images from an insider's perspective.⁴¹⁷

6.7. Brit Mila – Ein Initiationsritus als Bund mit Gott

Die *Brit Mila* (Hebr. Bund der Beschneidung) ist das erste von 248 biblischen Mitzwot (Hebr. Gebote) und eines der wichtigsten Gebote im Judentum. Gemäß Gen. 17,10: „Das ist mein Bund, den ihr bewahren sollt, zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir“⁴¹⁸ gilt die Brit Mila als Eintritt eines männlichen Nachkommen in den Bund mit Gott, den der Stammvater Abraham laut jüdischer Überlieferung mit Gott einging.⁴¹⁹ Laut Halacha ist die Beschneidung eine Mitzwa (Hebr. religiöse Pflicht) des Vaters. Rachel M. Herweg sagt hierzu: „Nach der Halacha ist der Vater verpflichtet, seinen Sohn zu beschneiden/beschneiden zu lassen; zur Zeremonie aber gehört, daß die Mutter den Säugling übergibt und ihn abschließend wieder in Empfang nimmt. So müssen beide, Mutter und Vater, Bereitschaft für den Akt bekunden.“⁴²⁰ In *A PRICE ABOVE RUBIES* sehen wir die besorgte Sonia hinter der *Mechitze* (Jidd. Trennwand), als sie ihr neugeborenes Baby ihrem Mann überreicht: „„Don't drop him!' she warns, but it is her sensitive husband who faints at this event.“⁴²¹ Während der Beschneidungszeremonie entfernt ein ausgebildeter *Mohel* (Hebr. Beschneider) einen Teil der Vorhaut des männlichen Gliedes. Falls der Säugling keine Schwäche oder Krankheit aufweist, findet die Brit Mila am achten Lebenstag des Säuglings statt.⁴²²

Es ist fraglich weshalb ein so essentielles und bekanntes Ritual wie die Brit Mila in keinem der israelischen Spielfilme mit dieser Thematik vorkommt. Weiterhin ist es äußerst merkwürdig, dass bei einem Portrait des jüdisch-

⁴¹⁷ Talmon, Miri (2013): S. 60.

⁴¹⁸ Zunz, Leopold (1997): S. 29.

⁴¹⁹ Siehe: Hauptman, Judith (2009): S. 65.

⁴²⁰ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 76.

⁴²¹ Spiegelman, Marvin J. (2000): S. 73.

⁴²² Vgl. Herweg, Rachel Monika (1994): S. 76.

orthodoxen Milieus, das für sein Kinderreichtum berühmt ist, kaum Kinder im Bild zu sehen sind.

6.8. Studium der Thora

In der Welt des ultraorthodoxen Mannes, ist es seine Pflicht, sich sein Leben lang dem Studium der heiligen Bücher zu widmen.⁴²³ „Nach der jüdischen Niederlage im Jahre 70 erwirkte Jochanan ben Sakkai, ein Schüler Hillels, die Erlaubnis für die Gründung einer Akademie in Jawne und rekonstituierte dort das Sanhedrin. Durch diese Maßnahme trat das Lehrhaus an die Stelle des Staates und wurde zum Mittelpunkt des rabbinischen Judentums“⁴²⁴ erklärt Rachel M. Herweg. Die Ehefrau kümmert sich in der Zwischenzeit um den Erhalt der Familie. Die traditionelle Rolle der jüdisch-orthodoxen Frau ist es, dem Mann und den Söhnen das Lernen der Thora zu ermöglichen.⁴²⁵ Ein berühmtes Beispiel der Idealfrau ist Rabbi Akivas Frau Rachel. Sie ermöglichte ihrem Ehemann das Thorastudium, indem sie 24 Jahre auf seine Rückkehr wartete.⁴²⁶ Im orthodoxen Milieu hingegen, arbeiten die Männer in der Regel neben dem Studium der Thora, an einem weltlichen Beruf.

In einer patriarchalen von Männern dominierten Welt, hatten die Frauen früher keine Möglichkeit zu einem Thorastudium. Demnach ist der Zutritt zu den rabbinischen Schulen den Frauen verwehrt.⁴²⁷ Ohne das vielseitige Wissen der jüdisch-orthodoxen Frau, wäre die Verwirklichung des jüdischen Lebens im Haus unmöglich. Gerade die Frauen waren und sind es, die vielfältige Traditionen an ihre Kinder weitergeben. Da stellt sich die Frage, weshalb Frauen vom Studium von Thora und Talmud „befreit“ sind?

Im Film YENTL (USA/UK; 1983) spielt Barbara Streisand, die außerdem als Regisseurin, Drehbuchautorin und Produzentin dieses Werks verantwortlich war, eine junge Frau namens Yentl, die aus den gesellschaftlichen Barrieren eines

⁴²³ Vgl. Nick, James (2000): S. 29.

⁴²⁴ Herweg, Rachel Monika (1994): S. 80.

⁴²⁵ Vgl. Biale, Rachel (1995²): S. 39.

⁴²⁶ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 386.

⁴²⁷ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 386.

jüdischen Shtetls in Osteuropa ausbrechen will. Sie verkleidet sich als Mann, um eine Ausbildung beginnen zu können, die ihr als Frau verwehrt geblieben wäre. Nach dem Tod ihres Vaters, der sie heimlich unterrichtet hat, nimmt Yentl ihr Leben in die Hand und geht als Mann verkleidet an einer Jeschiwa studieren. Karena Niehoff beschreibt Streisands Motivation, einen solchen Spielfilm zu drehen so:

Daß Barbara Streisand gerade dieses Thema, seitdem ihr die Novelle gleichen Namens von Isaac B. Singer vor eineinhalb Jahrzehnten in die Hände fiel, nicht mehr losließ, ist zu verstehen. Eine durch und durch emanzipierte Amerikanerin, (selbst-) bewußte Jüdin, stößt da auf ein Mädchen, das sich dagegen wehrt, die Biologie ihr Schicksal sein zu lassen, sich den historischen, ideologischen und religiösen Determinismen anzubequemen, die ja bis heute das männliche Bewußtsein (aber auch, leider, weithin das von diesem geprägte weibliche Selbstverständnis) bestimmen.⁴²⁸

Es herrscht keine einheitliche Meinung, was das Talmudlernen der jüdisch-orthodoxen Frau betrifft. Vielmehr gibt es heute viele unterschiedliche Meinungen, in Bezug auf die Thora-Ausbildung der Frau. Erst mit Beginn des 20. Jahrhunderts haben Frauen und Mädchen Zugang zur religiösen Lehre bekommen. „Women`s study of sacred texts, in the ultra-Orthodox world, was only institutionalized eighty-five years ago, in 1917, when the first *beit ya`akov* school, an Orthodox school for women, was established in Poland by Sarah Schenirer (d. 1935). The first *beit ya`akov* in Palestine was established in 1936 by Rabbi Meir Sharansky“⁴²⁹ erzählt Naomi Graetz.

6.9. Schabbat und die frauenspezifischen Mitzwot

Der *Schabbat* (Hebr. Ruhetag), der wichtigste jüdische Feiertag, beginnt bei Sonnenuntergang am Freitagabend und erklärt sich nach Gen. 2,2 wie folgt: „Und Gott hatte vollendet am siebten Tage sein Werk, das er gemacht, und ruhte am siebten Tage von all seinem Werke, das er gemacht.“⁴³⁰ Dieser Tag ist von jeglicher Arbeit befreit und endet am Samstagabend, mit dem Sichtbarwerden von

⁴²⁸ Niehoff, Karena (1984): S. 43.

⁴²⁹ Graetz, Naomi (2003): S. 32.

⁴³⁰ Zunz, Leopold (1997): S. 7.

drei Sternen am Himmel.⁴³¹ In den rabbinischen Schriften wurde umfassend festgelegt, welche Verrichtungen als „Arbeit“ an einem Schabbat untersagt sind. Einzelne am Schabbat verbotene Tätigkeiten sind beispielsweise Nahrungserzeugung, Schreibarbeiten, Feuermachen – darunter fällt auch elektronisches Licht.

Sobald am Freitagabend die Dämmerung anbricht und der Tag in den Abend übergeht, werden die zwei Schabbatkerzen von der Frau des Hauses gezündet. Wie bereits erwähnt, ist auch dies eine der drei Gebote, die der Frau obliegen. Hierzu sagt Pauline Bebe: „Der eigentliche Grund, weshalb die Erfüllung dieses Gebot der Frau zufällt, bleibt rätselhaft. [...] Das Kerzenzünden ist ein zeitgebundenes Gebot; nach der Logik des Talmud sollten Frauen von dessen Erfüllung eigentlich ausgenommen sein.“⁴³² Nach dem Zünden der Kerzen, hebt die Frau die Hände, hält sie vor die Augen und spricht den Segensspruch: „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns durch Seine Gebote geheiligt und uns befohlen hat, das Schabbat-Licht anzuzünden.“⁴³³ Nachdem die Schabbatkerzen gezündet wurden, darf die Frau keine am Feiertag verbotene Arbeit verrichten. In einer Szene von *SRUGIM* hat die Hausherrin bereits frühzeitig die Kerzen gezündet. Als anschließend ein Anruf ihres Schwarms kam, konnte sie diesen nicht mehr abheben. Panisch bittet sie deshalb ihre Mitbewohnerin, die noch nicht gezündet hat, ans Telefon zu gehen. Die Hausherrin Yifat erwähnt zwar, dass sie gerade die Kerzen gezündet hat, jedoch erfahren wir nicht weshalb sie das Telefon nicht abheben konnte. Auch hier wird angenommen, dass der Zuschauer diese Regel kennt.

Die *Challa* (Hebr. Teighebe), das Abtrennen eines kleinen Stückchen Teig, der zum Backen bestimmt war, entstand laut Num. 15,20 wie folgt: „Als Erstes eurer Backtröge erhebet einen Kuchen zur Hebe, wie die Hebe der Tenne, so erhebet diese.“⁴³⁴ Wie bereits erwähnt, zählt das Absondern der Challa zu einer der drei Hauptpflichten einer jüdischen Frau.⁴³⁵ Ursprünglich war dies eine

⁴³¹ Ex. 20, 8-11.

⁴³² Bebe, Pauline (2004): S.313.

⁴³³ Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 219.

⁴³⁴ Zunz, Leopold (1997): S. 285.

⁴³⁵ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 55.

Abgabe an den Priester im Tempel in Jerusalem.⁴³⁶ Seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. und dem damit endenden Priesterdienstes, wird ein Stückchen Teig, in der Größe eines halben Hühnereies, als Erinnerung abgesondert und verbrannt, da es nicht mehr seinen ursprünglichen Zweck erfüllt. Dabei wird ein Segensspruch „Gelobt seist Du, Ewige, unser Gott, König der Welt, der uns durch Seine Gebote geheiligt und uns befohlen hat, Challa vom Teig abzusondern“⁴³⁷ gesprochen, für den die Frau verantwortlich ist. Da dieses Stück Teig nicht zum Essen bestimmt ist, wird es anschließend verbrannt oder weggeworfen. Dieses Ritual wird „Hafraschat Challa“ genannt.

Während dem Schabbat-Essen liegen zwei Challot zugedeckt auf dem Tisch. Das geflochtene Brot symbolisiert das Manna, das die Kinder Israels jeden Tag - außer am siebten Tag - vor ihren Zelten fanden, als sie durch die Wüste gewandert sind. Am Freitag bekamen sie die doppelte Menge, damit es für den ganzen Schabbat reichte (Ex. 16, 5). Demnach symbolisieren die beiden Challot, die doppelte Portion Manna.

Beide eben genannten Gebote, Schabbatkerzen und Challa, gehören zu den drei frauenspezifischen Geboten. Obendrein handelt es sich um Rituale dessen Bilder weitverbreitet sind und mit dem Judentum in Verbindung gebracht werden. Da stellt sich die Frage, weshalb diese wichtigen Gebote keinen Stellenwert in den israelischen Spielfilmproduktionen erhalten haben? Weshalb werden genau diese bekannten Bilder in den Filmen der israelischen Regisseure ausgelassen. Ob es daran liegt, dass Themen wie beispielsweise Mikwe und Nidda mehr Nacktheit zeigen und Sexualität auf der Leinwand besser zu vermarkten ist, möge in den Raum gestellt werden. Oder liegt es vielleicht doch an der Intention der israelischen FilmemacherInnen einen Einblick in das Unbekannte zu bieten und dabei auch das Verborgene wie Gewalt und Scheidung zu präsentieren?

Am Freitagabend versammelt sich die Familie um den festlich gedeckten Tisch. Der Schabbat fängt mit einem vom Mann gesprochenen *Kiddusch* (Hebr. Segensspruch auf den Wein) und einem anschließenden Segensspruch auf die zwei oben beschriebenen Berachot an. Ist kein Mann im Haus, führt die Frau den

⁴³⁶ Vgl. Bebe, Pauline (2004): S. 55.

⁴³⁷ Scheuer, Raw Joseph (1996): S. 127.

Kiddusch durch. Der Kidduschzeremonie folgt die eigentliche festliche Schabbatmahlzeit. In Folge 1, der ersten Staffel von SRUGIM entsteht die Diskussion, ob auch Frauen den Kiddusch leiten können, obwohl Männer vorhanden sind. Hier kommen die unterschiedlichen Einstellungen zum Vorschein, die jedoch nur für ein Kennerauge zu verstehen sind.

Es ist anzunehmen, dass dieser Feiertag wahrscheinlich zur Zeit des Babylonischen Exils (597-539 v. Chr.) als die damalige Gemeinde, fernab vom Jerusalemer Tempel, nach Identitätsbewahrung suchten, entstanden ist. Bis heute wird behauptet, dass eine größere Anzahl der Juden die in der Diaspora leben, sich an religiöse Vorschriften halten. Wahrscheinlich aus demselben Grund wie damals, zur Zeit des Babylonische Exils – um eine jüdische Identität auch außerhalb Israels zu bewahren. Könnte dies als Argument dafür gelten, dass Produktionen anderer Länder sich mehr mit den religiösen Riten selbst befassen und diese nicht nebensächlich behandeln, wie es die israelischen Produktionen pflegen? Von grundlegender Bedeutung ist die Tatsache, dass Spielfilme niemals objektiv Geschehnisse weitergeben können, sondern dass sie immer eine gewisse Intention und Botschaft enthalten.

7 Zusammenfassung und Ausblick

Wie bereits erwähnt, stellte sich im Laufe dieser Masterarbeit heraus, dass die Dramaturgie des orthodoxen Milieus (in dieser Art) ein relativ neues Phänomen in Israel darstellt.⁴³⁸ Ereignisse wie die Ermordung von Ministerpräsident Jitzchak Rabin durch Jigal Amir, einen national-religiösen Studenten, im Jahre 1995 haben den tiefen Bruch innerhalb der israelischen Gesellschaft offenbart, der sich auch filmgeschichtlich erkennen lässt. Eingeleitet als Folge der Ermordung Rabins und dem mit ihm verbundenen soziokulturellen Bruch der israelischen Gesellschaft, hat in den letzten Jahren eine wachsende Zahl von israelischen FilmemacherInnen versucht, die Komplexität des Lebens in den jüdischen orthodoxen Gemeinden zu erkunden.⁴³⁹ Zusätzlich hat sich in den letzten Jahren die Darstellung der israelischen jüdisch-orthodoxen Lebensweise im israelischen Kino und Fernsehen etabliert. Vor allem durch die Entstehung der orthodoxen Filmschule Ma'ale wurde dieser Trend revolutioniert.

In den untersuchten israelischen Spielfilmen werden religiöse Riten und Traditionen oft nicht erklärt, sondern laufen viel eher nebenher. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass das Zielpublikum hauptsächlich israelisch ist und in diesem Fall die Erklärungen obsolet sind, da diese Riten und Traditionen Teil des Alltags in der israelischen Gesellschaft sind, also ebenso beiläufig sind wie in den Filmen. Eine Ausnahme bilden hierbei israelische Serien, die ein breiteres Publikum ansprechen sowie auch Themen wie zum Beispiel die Scheidung, die zwar ebenfalls Teil der jüdisch-orthodoxen Realität in Israel ist, aber nicht so sichtbar wie etwa die Kleiderordnung oder jüdische Hochzeiten. Dazu zählt auch die konfliktuöse Beziehung zwischen Aschkenasen und Sepharden (welche in *MEDURAT HA-SHEVET* behandelt wird) oder die Stellung der Orthodoxie innerhalb der israelischen Gesellschaft (Siehe erstes Kapitel).

Dieser Einblick scheint auffallend in Bezug auf die Frage nach der Intention der säkularen Filmschaffenden, solche Spielfilme zu drehen. Die Spannung, die in Israel durch die Existenz und das Monopol der

⁴³⁸ Vgl. Talmon, Miri (2013): S. 60.

⁴³⁹ Vgl. Ginsburg, Shai (2006): S. 75.

Rabbinatsgerichte in Personenstandfragen besteht, wird verdeutlicht. Vor allem nach Rabins Ermordung durch einen nationalreligiösen Juden scheint das Anliegen gewachsen zu sein, über dieses eher unbekannte Milieu zu berichten. Die bestimmte Sicht oder der Ausgangspunkt der säkularen Regisseure ist nicht zufällig und hat womöglich ihre Berechtigung. „Und dennoch ist das Bild des Judentums unvollständig ohne die festlichen Elemente, die untrennbar mit ihm verbunden sind. Trotzdem hat der Film für viele Zuschauer große Bedeutung als ein erster Kontakt mit der Welt der Haredim.“⁴⁴⁰

Die Auswahl der israelischen säkularen Filmschaffenden, eher umstrittene Riten zu zeigen, sind ein weiterer Beweis dafür, dass speziell nach Rabins Ermordung durch einen nationalreligiösen israelischen Bürger, woraufhin eine Spaltung der israelischen Gesellschaft entstanden ist und Angst sich breit gemacht hat, Filmschaffende bestimmte Intentionen für ein bestimmtes Publikum hatten. Es verwundert zum Beispiel, dass in all den Filmen, die sich mit einem Milieu auseinandersetzen, das für seinen Kinderreichtum berühmt ist, kaum Kinder auf der Leinwand zu sehen sind. Oder auch, dass bei der Hochzeitszeremonie von KADOSH der essentielle Teil einer Eheschließung (die auch Säkularen bekannt ist, da Hochzeiten in Israel lediglich orthodox ausgeführt werden dürfen) ausgelassen wird.

Die anderen Spielfilme hingegen beschreiben in einer kunstvollen Art und Weise die verschiedenen jüdisch-religiösen Riten. So werden Erklärungen zum Beispiel in die Geschichte eingebaut, wie es bei A STRANGER AMONG US der Fall ist, wo die fremde säkulare Detektivin gemeinsam mit dem Publikum alles erklärt bekommt. Anders als bei israelischen Produktionen, scheint es hier wichtig, alle Riten zu erklären, denn schließlich werden diese Filme „Außenstehenden“ außerhalb Israels auf der Leinwand vorgeführt. Es wäre auch möglich, dass die Juden sich, wie zur Zeit des Babylonischen Exils, wegen der Identitätsbindung mehr an die verschiedenen Gesetze gehalten haben - eigentlich sogar erst da entwickelt haben - es auch in Spielfilmen, die in der Diaspora produziert wurden, einen stärkeren Wunsch nach dem Fokus auf die religiösen Gesetze gibt, als sie nebensächlich im Film zu behandeln.

⁴⁴⁰ o. V. (2007): URL: <http://www.hagalil.com/israel/film/2007/0703-kadosh.htm> [Letzter Aufruf: 30.05.2013].

Ähnlich dem Ergebnis, dass sich kaum israelische Frauen als Filmemacherinnen dieser Thematik finden ließen, werden in diesen Filmen frauenspezifische Themen nur insofern angesprochen, als sie für die nationalistische Rhetorik relevant erscheinen. Laura Mulvey kritisiert in ihrem 1975 erstmals verfassten Essay „*Visuelle Lust und narratives Kino*“ –, das bis heute als Klassiker der feministischen Filmtheorie gilt und einer der meistzitierten Aufsätze ist – das stereotype, verzerrte Bild von Weiblichkeit auf der Leinwand und macht darauf aufmerksam, dass der Blick des Kinos nicht neutral ist. Laut Mulvey üben der subjektive Blick der Kamera und des Zuschauers Macht auf die Frau aus:

According to this concept, woman's specific "otherness" differs from the otherness of other minorities in that the core of her otherness consists in her being subjected to a penetrating gaze. This gaze reifies her as it turns her into the object of the male's voyeuristic pleasure. [...] Whether under the penetrating gaze of the man in the film, the male viewer in the audience, or the male camera/director on the set, the woman becomes a thing, a displayed object to be used. This is the dominant mechanism through which the cinema marginalizes women as the Other.⁴⁴¹

Ähnlich zur Halacha, scheint auch der Spielfilm mit dem Thema der jüdisch-orthodoxen Frauen, die Frauen in die Kategorie des „Anderen“, des „Fremden“ zu stecken. Beim Lesen der halachischen Texte, scheint es zumindest erfreulich, dass die Rabbinen über die Jahre einige Änderungen machten, die den Status der Frau verbessert haben.

Am Ende meiner Recherchetätigkeit kam ein neuer israelischer Film mit der Thematik der jüdisch-orthodoxen Frau in die Kinos: Rama Brunshteins *LEMALE ET HA-CHALAL* aka „*Fill the Void*“ (IL, 2012). Diesmal handelt es sich um einen Spielfilm, der von einer jüdischen Frau aus dem orthodoxen Milieu stammt – also einem weiblichen „Insider“ nach israelischer Definition. Ich habe mich sehr über diese neue Entwicklung gefreut. Leider konnte ich diesen Film, trotz großer Neugierde, nicht mehr in meine Arbeit einbeziehen, weil er genau im Zeitraum der Beendigung meiner Arbeit in die Kinos kam und die sehr komplizierte Thematik der Leviratsehe, die im Film behandelt wird, sehr viel

⁴⁴¹ Lubin, Orly (2005): S. 302.

mehr Zeit für Recherche in Anspruch genommen hätte. Ich freue mich, falls dieser Film einen sogenannten „Durchbruch“ schafft und größeres Interesse an dieser Thematik weckt und bin stolz, mit meiner Arbeit zu diesem wachsenden Interesse beigetragen zu haben.

8 Literaturverzeichnis

8.1. Vorwort und Einleitung

- Blümlinger, Christa (Hrsg.) (1990): Sprung im Spiegel. Filmisches Wahrnehmen zwischen Fiktion und Wirklichkeit, Wien: Sonderzahl Verlagsgesellschaft.
- Fröhlich, Margit (2008): „*Glaube, Liebe und religiöses Dogma: Amos Gitais KADOSH*“ in: Fröhlich, Margit; Schneider, Christian & Visarius, Karsten (Hrsg.) Projektionen des Fundamentalismus: Reflexionen und Gegenbilder im Film. Marburg: Schüren Verlag, S. 89-102.
- Ginsburg, Shai (2006): „*Orthodykes*“ in: Tikkun, July-August, Vol. 21 (4), S. 75-76.
- Klein, Irma (2006): „*Filmische Strategien. Ein Gespräch zwischen Irma Klein und Amos Gitai*“, in: Internationale Filmfestspiele Berlin (Hg.), Amos Gitai. News from Home. Köln: Walther König.
- Müller, Matthias & Valentin, Joachim (2002): „*Zwischen Säkularen und Orthodoxen, Juden und Palästinensern: Amos Gitai und sein Werk*“ in: Valentin, Joachim unter Mitarbeit von Matthias Müller (Hrsg.): Weltreligionen im Film: Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus. Marburg: Schüren Verlag, S. 181-195.
- Mulvey, Laura (1994): „*Visuelle Lust und narratives Kino*“ in: Weissberg, Liliane (Hrsg.) Weiblichkeit als Maskerade. (aus dem Englischen von Karola Gramann) Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 48-65.
- o. V. URL: <http://www.tzavpius.org.il/node/665> [Letzer Aufruf: 20.05.2013].
- Talmon, Miri (2013): „*A Touch Away from Cultural Others: Negotiating Israeli Jewish Identity on Television*“ in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, Winter, Vol. 31 (2), S. 55-72.
- Timm, Angelika (2003): Israel - Gesellschaft im Wandel. Opladen: Leske + Budrich.
- Wright, Melanie J. (2011²): „*Judaism*“ in: Lyden, John (ed.) The Routledge Companion to Religion and Film. London: Routledge, S. 91-108.

8.2. Kapitel 1

- Asfour, Nana (2011): *“Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation”* in: Cineaste, Winter, Vol. 37 (1), S. 70-73.
- Badi, Joseph (1961): Religion und Staat in Israel. (Deutsche Übersetzung Dr. Helmut Lindemann). Gütersloh, Deutschland: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Brenner, Michael (2008³): Geschichte des Zionismus. München: C. H. Beck Wissen.
- Broder, Henryk M. (1986): Die Juden von Mea Shearim. Hamburg: Ellert & Richter Verlag. (Fotografiert von Amos Schliak; mit einem Text von Henryk M. Broder).
- Buber, Martin (1993): „*Zion und die nationalen Ideen*“ in: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Gerlingen, Verlag Lambert Schneider. S. 317-322.
- Diner, Daniel (Hrsg.) (2011): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Stuttgart: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung.
- Fishkoff, Sue (2011): Das Herr des Rebbe: Einblicke in die Chabad-Bewegung. Zürich: Books & Bagels.
- Fröhlich, Margit (2008): *“Glaube, Liebe und religiöses Dogma: Amos Gitais KADOSH”* in: Fröhlich, Margit; Schneider, Christian & Visarius, Karsten (Hrsg.) Projektionen des Fundamentalismus: Reflexionen und Gegenbilder im Film. Marburg: Schüren Verlag, S. 89-102.
- Ginsburg, Shai (2005): *“An Interview with Joseph Cedar.”* In: Tikkun Magazine, July/August 2005 issue (Vol. 20, Nr. 4). S. 76-77.
- Ginsburg, Shai (2005): *“Burning the Self in the Community Bonfire: Joseph Cedar's Campfire.”* In: Tikkun Magazine, July/August 2005 Issue (Vol. 20, Nr. 4), S. 73-75.
- Grünberger, Josef (1977): Festschrift. 75 Jahre Misrachi und Hapoel Hamisrachi. 1902-1977. Wien, Tischri 5738 – Sep. 1977. Wien: Misrachi u. Hapoel Hamisrachi S. 6, 15-17.
- Halperin-Kaddari, Ruth (2004): *“The Halachic Trap: Marriage and Family Life.”* In: Women in Israel: A State of Their Own. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 227-262.

- Hoberman, J. (2002): „*Rite What You Know.*“ In: Village Voice URL: <http://www.villagevoice.com/content/printVersion/167983/> [Letzter Aufruf: 30.08.2011].
- Kalischer, Hirsch (1905²): Drishat Zion oder Zions Herstellung. Berlin: Verlag von Louis Lamm.
- Kampmann, Wanda: Bundeszentrale für Politische Bildung [Hrsg.] (Neudruck 1975): Der Staat Israel. Von den Ursprüngen der zionistischen Bewegung bis zur Gegenwart. Informationen zur politischen Bildung 141. Wiesbaden: Universum Verlagsanstalt GmbH.
- Kienzler, Klaus (1996): „*Religiöser Fundamentalismus – einige grundsätzliche Überlegungen & Fundamentalismus im Judentum.*“ In: Der Religiöse Fundamentalismus: Christentum, Judentum, Islam. München: C.H. Beck, S. 15-27, 95-113.
- Lehmann, David and Siebzeher, Batia (2006): Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas. London: Hurst.
- Lustick, Ian S. (1988): For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel. New York: Council of Foreign Relations.
- Müller, Matthias und Valentin, Joachim (2002): „*Zwischen Säkularen und Orthodoxen, Juden und Palästinensern: Amos Gitai und sein Werk.*“ In: Valentin, Joachim (Hg.): Weltreligionen im Film: Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus. Marburg: Schüren Verlag, S. 181-195.
- Oelmann, Christin (2010): Vom Judenstaat zum jüdischen Staat. Die Bedeutung Theodor Herzls für die Bewegung des religiösen Zionismus nach 1900. München: Martin Medienbauer Verlagsbuchhandlung.
- o. V. (2004): Campfire Press Kit. URL: www.filmmovement.com/downloads/press/Campfire_Press_Kit.pdf [Letzter Aufruf: 01.06.2010].
- o. V. (2008): Filmmaker Magazine. The Director Interviews. Wednesday, November 26, 2008. URL: <http://filmmakermagazine.com/directorinterviews/2008/11/avinessher-secrets-html>. [Letzter Aufruf: 01.06.2010].

- Pavda, Gilad (2011): *“Gay Martyrs, Jewish Saints and infatuated Yeshiva Boys in the New Israeli Religious Queer Cinema”* in: Journal of Modern Jewish Studies, Vol. 10 (3), S. 421-438.
- Schiff, Gary S. (1977): Tradition and Politics: The Religious Parties of Israel. Detroit: Wayne State University Press.
- Schirer, Lorry.(1998): Israelisches und jüdisches Recht: Die Halakhah als lebendes Recht in Israel. Eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von Menachem Elon. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.) (1983²): Zionismus. Texte zu seiner Entwicklung. Wiesbaden: Fourier Verlag.
- Shahak, Israel and Mezvinsky, Norton (1999): Jewish Fundamentalism in Israel. London et. al.
- Sklar, Robert (2001): *“The Human Cost of Ideology: An Interview with Joseph Cedar”* in: Cineaste, Winter, Vol. 27 (1), S. 26.
- Timm, Angelika (2003): Israel - Gesellschaft im Wandel. Opladen: Leske + Budrich.
- Tress, Madeleine (1994): *“Halakha, Zionism, and Gender: The Case of Gush Emunim.”* In: Moghadam, Valentine M. (Hrsg.): Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminism in International Perspective. Boulder, Colorado: Westview Press, S. 307-328.
- Trimondi, Victor und Victoria (2006): *„Die Beschleunigung des Messiah: Ideologische Grundlagen des religiösen Zionismus.“* In: Krieg der Religionen: Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 223-280.
- Wolffsohn, Michael (2003⁶): Israel. Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft. Opladen: Leske + Budrich.
- Zimmermann, Moshe (1998³): Wende in Israel: Zwischen Nation und Religion. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag.
- Zunz, Leopold (1997): Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift nach dem Masoretischen Text. Übersetzt von Leopold Zunz. Tel Aviv: Sinai Verlag.

8.3. Kapitel 2

- Adler, Rachel (1995²): „*The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman*” in: Heschel, Susannah (ed.) On being a Jewish Feminist. New York: Schocken Books Inc., S. 12-18.
- Bebe, Pauline (2004): Isha: Frau und Judentum Enzyklopädie. Egling an der Paar: Roman Kovar Verlag.
- Biale, David (2000): “*Film Review: Israeli Secularists` Revenge*” in: Tikkun, July, Vol. 15, No. 4, S. 69-75.
- Dawson, Nick (2008): “*Avi Nesher, The Secret*” in: Filmmaker Magazine, 26.11.2008. URL: <http://filmmakermagazine.com/1344-avi-nesher-the-secrets/> [Letzter Aufruf: 19.05.2013].
- de Beauvoir, Simone (2008⁹): Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Fröhlich, Margit (2008): “*Glaube, Liebe und religiöses Dogma: Amos Gitais KADOSH*” in: Fröhlich, Margit; Schneider, Christian & Visarius, Karsten (Hrsg.) Projektionen des Fundamentalismus: Reflexionen und Gegenbilder im Film. Marburg: Schüren Verlag, S. 89-102.
- Ganzfried, Rabbi Schelomo (1978): Kizzur Schulchan Aruch. Basel: Victor Goldschmidt Verlag. (ins Deutsche Übertragen von Rabbiner Dr. Selig Bamberger).
- Ginsburg, Shai (2005): „*Burning the Self in the Community Bonfire: Joseph Cedar's Campfire*” in: Tikkun, July-August, Vol. 20, No. 4, S. 73-75.
- Goldschmidt, Lazarus (1929-36): Der Babylonische Talmud. 12 Bde, Berlin.
- Hartman, Tova (2007): “*Modesty and the Religious Male Gaze.*” In: Feminist Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, S. 45-61.
- Hauptman, Judith (2009): „*Women and Jewish Law*“ in: Greenspahn, Frederick E. (ed..) Women and Judaism: New Insights and Scholarship. New York: New York University Press, S. 64-87.
- Herweg, Rachel M. (1994): Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hoberman, J. (2002): “*Rite What You Know.*” In: Village Voice aus: <http://www.villagevoice.com/content/printVersion/167983/> [am 30.08.2011].

- Homolka, Walter (2009): Das Jüdische Eherecht. Berlin: De Gruyter Rechtswissenschaftler Verlags-GmbH, S. 2-123.
- Marks, Peter (2010): "Theater: 'Mikveh' by Hadar Galron, reviewed by Peter Marks" in: The Washington Post, 12.05.2010. URL: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/05/11/AR2010051104361.html> [Letzter Aufruf: 14.04.2013].
- Müller, Matthias & Valentin, Joachim (2002): „Zwischen Säkularen und Orthodoxen, Juden und Palästinensern: Amos Gitai und sein Werk“ in: Valentin, Joachim unter Mitarbeit von Matthias Müller (Hrsg.): Weltreligionen im Film: Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus. Marburg: Schüren Verlag, S. 181-195.
- Nick, James (2000): "In a Harsh Light" in: Sight and Sound 10.8, S. 28-30.
- Pavda, Gilad (2011): "Gay Martyrs, Jewish Saints and infatuated Yeshiva Boys in the New Israeli Religious Queer Cinema" in: Journal of Modern Jewish Studies, Vol. 10 (3), S. 421-428.
- Plaskow, Judith (1995²): „*The Right Question is Theological*“ in: Heschel, Susannah (ed.) On being a Jewish Feminist. New York: Schocken Books Inc., S. 223-233.
- Romney, Jonathan (2000): „*God's shop floor*“ in: New Statement, July 31, Vol. 129 (4497), S. 35-36.
- Sack, Janet (2010): „*A Place of Purity and Power*“ in: The Jerusalem Post, 08.10.2010. URL: <http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Arts/A-place-of-purity-and-power> [Letzter Aufruf: 17.05.2013].
- Scheuer, Raw Joseph (1996): Siddur Schma Kolenu. Basel: Verlag Morascha. (Ins Deutsche übersetzt von Raw Joseph Scheuer).
- Schiff, Gary S. (1977): Tradition and Politics: The Religious Parties of Israel. Detroit: Wayne State University Press.
- Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): Hide & Seek: Jewish Women and Hair Covering. Israel: Hemed Press.
- Sered, Susan (2005): „*The Ritualized Body: Brides, Purity, and the Mikveh*.“ in: Esther Fuchs, ed. Israeli Women's Studies: A Reader. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, S. 150-168.

- Sklar, Robert (2010): "Israel Without Mythology: An Interview with Amos Gitai" in: Cineaste, Fall, Vol. 35 (4), S. 24-25.
- Talmon, Miri (2013): „A Touch Away from Cultural Others: Negotiating Israeli Jewish Identity on Television" in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, Winter, Vol. 31 (2), S. 55-72.
- Targownik, Liliane (2009): "Die Religiöse Filmschule Ma`ale" in: Dachs, Gisela (Hrsg.) Jüdischer Almanach: Identitäten. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, S. 111-116.
- Wegner, Judith Romney (1988): Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah. New York: Oxford University Press.
- Zunz, Leopold (1837⁷): Torah nbhi`im u ktubhim. Die 24 Bücher der heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. (Übers. Von H. Arnheim).

8.4. Kapitel 3

- Bebe, Pauline (2004): Isha: Frau und Judentum Enzyklopädie. Egling an der Paar: Roman Kovar Verlag.
- Biale, David (2000): "Film Review: Israeli Secularists` Revenge" in: Tikkun, July, Vol. 15, No. 4, S. 69-75.
- Biale, Rachel (1995): Women and Jewish Law: The Essential Texts, Their History & Their Relevance for Today. New York: Schocken Books Inc.
- Caplan, Nina (1999): „Reviews: „A Price Above Rubies“" in: Sight and Sound 9.6, June, S. 51.
- Cunningham, Frank R. (2001²): "A Stranger Among Us: Feminism and Spirituality" in: Sidney Lumet: Film and Literary Vision. Kentucky: University Press of Kentucky, S. 259-301.
- Fischer, Pascal (2003): Yidishkeyt und Jewishness: Identität in jüdisch-amerikanischer Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Sprache: Cahans Yekl, Lewinsohns The Island Within, Roths Call it Sleep, Malamuds The Assistant. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Fröhlich, Margit (2008): "Glaube, Liebe und religiöses Dogma: Amos Gitais KADOSH" in: Fröhlich, Margit; Schneider, Christian & Visarius, Karsten (Hrsg.)

- Projektionen des Fundamentalismus: Reflexionen und Gegenbilder im Film.
Marburg: Schüren Verlag, S. 89-102.
- Ginsburg, Shai (2005): „*An Interview with Joseph Cedar*” in: Tikkun, July-August, Vol. 20, No. 4, S. 76-77.
- Ginsburg, Shai. (2005): „*Burning the Self in the Community Bonfire: Joseph Cedar’s Campfire*” in: Tikkun, July-August. Vol. 20, No. 4, S. 73-75.
- Ginsburg, Shai (2006): „*Orthodykes*“ in: Tikkun, July-August, Vol. 21 (4), S. 75-76.
- Goldschmidt, Lazarus (1929-36): Der Babylonische Talmud. 12 Bde, Berlin.
- Graetz, Naomi (2003): „*Women and Religion in Israel*“ in: Misra, Kalpana & Rich, Melanie S. (ed.) Jewish Feminism in Israel: Some Contemporary Perspectives. ? : Brandeis University Press, S. 17-56.
- Hartman, Tova (2007): „*Modesty and the Religious Male Gaze.*” In: Feminist Encounters Traditional Judaism: Resistance and Accommodation. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, S. 45-61.
- Hauptman, Judith (2009): „*Women and Jewish Law*“ in: Greenspahn, Frederick E. (ed.) Women and Judaism: New Insights and Scholarship. New York: New York University Press, S. 64-87.
- Herweg, Rachel M. (1994): Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Homolka, Walter (2009): Das Jüdische Eherecht. Berlin: De Gruyter Rechtswissenschaftler Verlags-GmbH, S. 2-123.
- Lichtenstein, Grace (1975): „*For Woman Director, HESTER STREET Is Victory*” in: The New York Times, 15.10.1975. In: Freunde der Deutschen Kinemathek (Hrsg.) (1992) Jüdische Lebenswelten im Film, S. 12-13.
- Michel, Sonya (1977): „*Yekl and Hester Street: Was Assimilation Really Good for the Jews?*“ in: Literature/Film Quarterly, Vol. 5, S. 142-146.
- Müller, Matthias & Valentin, Joachim (2002): „*Zwischen Säkularen und Orthodoxen, Juden und Palästinensern: Amos Gitai und sein Werk*“ in: Valentin, Joachim unter Mitarbeit von Matthias Müller (Hrsg.): Weltreligionen im Film: Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus. Marburg: Schüren Verlag, S. 181-195.
- Nick, James (2000): „*In a Harsh Light*” in: Sight and Sound 10.8, S. 28-30.

- Niehoff, Karena (1984): „*Die Frömmigkeit und die Geschlechter*“ in: Der Tagesspiegel, Berlin, 3. April 1984. In: Freunde der Deutschen Kinemathek (Hrsg.) (1992) Jüdische Lebenswelten im Film, S. 43-44.
- o. V. (2004): Medurat Hashevet in: URL: <http://www.viennale.at/de/film/medurat-hashevet> [Letzter Aufruf: 01.06.2010].
- Plaskow, Judith (1995²): „*The Right Question is Theological*“ in: Heschel, Susannah (ed.) On being a Jewish Feminist. New York: Schocken Books Inc., S. 223-233.
- Romney, Jonathan (2000): „*God`s shop floor*“ in: New Statement, July 31, Vol. 129 (4497), S. 35-36.
- Scheuer, Raw Joseph (1996): Siddur Schma Kolenu. Basel: Verlag Morascha. (Ins Deutsche übersetzt von Raw Joseph Scheuer).
- Schreiber, Lynne (ed.) (2006²): Hide & Seek: Jewish Women and Hair Covering. Israel: Hemed Press.
- Spiegelman, Marvin J. (2000): „*A Price Above Rubies: Patriarchy and the Feminine*“ in: Psychological Perspectives, Vol. 40 (1), S. 70-78.
- Talmon, Miri (2013): „*A Touch Away from Cultural Others: Negotiating Israeli Jewish Identity on Television*“ in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, Winter, Vol. 31 (2), S. 55-72.
- Targownik, Liliane (2009): „*Die Religiöse Filmschule Ma`ale*“ in: Dachs, Gisela (Hrsg.) Jüdischer Almanach: Identitäten. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, S. 111-116.
- Wright, Melanie J. (2011²): „*Judaism*“ in: Lyden, John (ed.) The Routledge Companion to Religion and Film. London: Routledge, S. 91-108.
- Wegner, Judith Romney (1988): Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah. New York: Oxford University Press.
- Zunz, Leopold (1837⁷): Torah nbhi`im u ktubhim. Die 24 Bücher der heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. (Übers. Von H. Arnheim).

8.5. Zusammenfassung

- Ginsburg, Shai (2006): „*Orthodykes*“ in: Tikkun, July-August, Vol. 21 (4), S. 75-76.

- Lubin, Orly (2005): “*The Woman as Other in Israeli Cinema*” in: Fuchs, Esther (ed.) Israeli Women`s Studies: A Reader. New Brunswick: Rutgers, The State University, S. 301-316.
- o. V. (2007): Ein überwältigendes Erlebnis: Amos Gitais „Kadosh“ in: URL: <http://www.hagalil.com/israel/film/2007/0703-kadosh.htm> [Letzter Aufruf: 30.05.2013].
- Talmon, Miri (2013): „*A Touch Away from Cultural Others: Negotiating Israeli Jewish Identity on Television*” in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, Winter, Vol. 31 (2), S. 55-72.

9 Filmliste

Hier werden die untersuchten Spielfilme unter Angabe von FilmemacherInnen, Erscheinungsjahr, und Laufzeit in alphabetischer Reihenfolge angeführt. Soweit es die Recherchen ergeben haben, werden sowohl der hebräische Originaltitel wie auch die englische oder deutsche Übersetzung angegeben.

Amos Gitai, Kadosh aka “*Sacred*”, DVD, 111 min., IL/F, 1999.

Avi Nesher, Ha-Sodot aka “*The Secrets*”, DVD, 127 min., IL/F, 2007.

Barbara Streisand, Yentl, DVD, 132 min., USA/UK, 1983.

Boaz Yakin, A Price Above Rubies aka “*Teurer als Rubine*”, DVD, 117 min., USA/UK, 1998.

Joan Micklin Silver, Hester Street, DVD, 90 min., USA, 1975.

Joseph Cedar, Ha-Hesder aka “*Time of Favor*”, DVD, 102 min., IL 2000.

Joseph Cedar, Medurat Ha-Shevet aka “*Campfire*”, DVD, 96 min., IL, 2004.

Karin Albou, La petite Jérusalem aka „*Little Jerusalem*“, DVD, 96 min., F, 2005.

Laizy Shapira und Eliezer Shapiro, Srugim, DVD, 35 min., IL, 2008ff.

Roni Ninio, Merchak Negia aka “*A Touch Away*”, DVD, 35 min., IL, 2006ff.

Sidney Lumet, A Stranger Among Us aka “*Sanfte Augen lügen nicht*”, DVD, 110 min., USA, 1992.

10 Zeittafel

„Die jüdische Religion ist Geschichte oder vielmehr Geschichte gewordener Glaube, der ohne diese nicht verstanden, erlebt oder mitgeteilt werden kann.“⁴⁴²
Joseph Badi

Der Spielfilm kann als Spiegel der israelischen Gesellschaft dienen. Will man die Orthodoxie im neuen Staat Israel studieren, so muss zunächst die Geschichte des jungen Staates und ein kurzer historischer Überblick über den Zionismus, der bei der Entwicklung der religiösen Strömungen und späteren Parteien vorhanden war, betrachtet werden. Die folgende Zeittafel dient als Hilfe.

1750	Entstehung des Chassidismus in Polen
1770-1880	Haskalah (Hebr. Jüdische Aufklärung)
19 Jhdt.	Orthodoxie
1857	Der Rabbiner Jehuda Alkalai setzt sich für die jüdische Besiedlung Palästinas ein
1862	Der Rabbiner Zwi Hirsch Kalischer kritisiert die rein passive Erwartung einer Rückkehr nach Zion im messianischen Zeitalter
1862	Moses Heß ruft in <i>Rom und Jerusalem</i> zur Gründung eines jüdischen Staates auf
1874	Bau der Wohnanlage Me`a Sche`arim
1881	Antijüdische Pogrome in Russland nach der Ermordung des Zaren Alexander II
1881	Leon Pinsker schreibt <i>Autoemancipation</i>
1890	Der österreichisch-jüdische Publizist Nathan Birnbaum gebraucht erstmals den Begriff „Zionismus“
1896	Theodor Herzls Programmatistische Schrift <i>Der Judenstaat</i> erscheint
1897	1 Zionistischer Kongress in Basel
1902	Die religiös-zionistische Misrachi-Fraktion wird gegründet

⁴⁴² Badi, Joseph. Religion und Staat in Israel. (Deutsche Übersetzung Dr. Helmut Lindemann). Gütersloh, Deutschland: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961. S. 14.

1909	Gründung von Tel Aviv (Hebr. „Frühlingshügel“)
1912	Abspaltung der Misrachi und Gründung der Agudat Israel
1924	Die Stadt Bnei Brak wird gegründet
1929	Gründung der Jugendorganisation Bnei Akiva
1948	Proklamation des Staates Israel durch David Ben Gurion in Tel Aviv
1967	Sechstagekrieg (5-10. Juni): Israel erobert die Sinai-Halbinsel, diese sowie der Gaza-Streifen, die Golanhöhen und das Westjordanland gehen in israelisches Territorium über. UNO-Resolution 242: Rückzug aus den „besetzten Gebieten“
1973	Israel wird im Jom-Kippur-Krieg überrascht (6-25. Oktober), kann aber einen militärischen Erfolg verbuchen. UNO-Resolution 338 auf der Basis der UNO-Resolution 242 von 1967.
1974	Siedlerbewegung Gusch Emunim
1975	USA Spielfilm HESTER STREET von Joan Micklin Silver
1983	Gründung der orientalisch-religiösen Schas-Partei
1983	USA/UK Spielfilm YENTL von Barbara Streisand
1989	Gründung der religiösen Film- und Fernsehschule Ma'ale im Stadtviertel Morascha in Jerusalem
1992	USA Spielfilm A STRANGER AMONG US aka „ <i>Sanfte Augen lügen nicht</i> “ von Sidney Lumet
1995	Ministerpräsident Jitzchak Rabin wird nach einer Friedensdemonstration in Tel Aviv von einem national-religiösen Juden ermordet (4. November).
1998	USA/UK Spielfilm A PRICE ABOVE RUBIES aka „Teurer als Rubine“ von Boaz Yakin
1999	IL/F Spielfilm KADOSH aka „ <i>Sacred</i> “ von Amos Gitai
2000	IL Spielfilm HA-HESDER aka „ <i>Time of Favor</i> “ von Joseph Cedar
2004	IL Spielfilm MEDURAT HA-SHEVET aka „ <i>Campfire</i> “ von Joseph Cedar
2005	F Spielfilm LA PETITE JÉRUSALEM aka „ <i>Little Jerusalem</i> “ von

	Karin Albou
2006ff	IL Serie MERCHAK NEGIA aka “ <i>A Touch Away</i> ” von Roni Ninio
2007	IL/F Spielfilm HA-SODOT aka “ <i>The Secrets</i> ” von Avi Nesher
2008ff	IL Serie SRUGIM von Laizy Shapira und Eliezer Shapiro

11 Curriculum Vitae

DAPHNE FRUCHT, BA, Bakk. phil

AUSBILDUNGSWEG:

seit Okt 2004	<i>Bakkalaureat- und Masterstudium der Judaistik</i> an der Universität Wien (Wien)
Aug 2000-Mai 2004	<i>Bachelor of Arts Studium der Psychologie</i> an der Brandeis University (Boston, USA) Nebenfächer: Jüdische Nahoststudien, Frauen- und Filmstudien. Abschlussarbeit: „Femme Fatale Within '90 Cinema“.
Sommer 2002	<i>Intensiver Sommerkurs „Sight and Sound: Film Production“</i> an der Tisch School of the Arts, New York University (New York, USA) Schwerpunkte: Regie, Kamera, Drehbuch, Schnitt, Produktion und Ton unter der Leitung von Prof. Arnold Baskin.
Juni 1999	<i>Matura mit ausgezeichnetem Erfolg</i> an der Zwi Perez Chajes Schule (Wien)

BERUFLICHER WERDEGANG:

seit Juni 2007	<i>March of Remembrance and Hope – Austria</i> (Wien) Organisatorische Leitung der Geschichts- und Bildungsreise für 500 österreichische SchülerInnen inkl. des jährlichen Gedenkmarsches nach Krakau und Auschwitz, Polen.
Feb 2008-Dez 2008	<i>Universität Wien</i> (Wien) Recherchetätigkeit für das Buch „Wien als Wiege des Jüdischen Films“ von Univ.-Prof. Dr. Frank Stern.
Jan 2007-März 2008	<i>Ruth Beckermann Filmproduktion</i> (Wien) Dokumentation und Recherche des Margit Dobronyi Archives und Vorbereitung der Ausstellung „Leben! Juden in Wien nach 1945“ im Jüdischen Museum.
Jan-Feb 2005	<i>Epo-Film Produktionsges.m.b.h.</i> (Wien) Assistenz des Script Supervisors beim „Klimt“ Spielfilm (Raoúl Ruiz) mit John Malkovich, Veronika Ferres, Stephen Dillane, Nikolai Kinski, u.v.a.
Aug 2004-Apr 2005	<i>Ruth Beckermann Filmproduktion</i> (Wien) Regie- und Produktionsassistentz bei dem Dokumentarfilm

„Zorros Bar Mizwa“.

Sep 2001-Dez 2003 *National Center for Jewish Film* (Boston, USA)
Assistenz bei der Organisation des Archivs und den jährlichen Filmfestivals unter der Leitung von Prof. Sharon Rivo.

E H R E N A M T L I C H E T Ä T I G K E I T:

seit Sep 2010	<i>Young WIZO Austria</i> (Wien) Gründung, Organisatorische Leitung und Koordination der Young WIZO als Teil der „Women`s International Zionist Organisation“ in Österreich inkl. deren wohltätigen Projekte in Wien.
Juli 2005-Juli 2007	<i>Studienrichtungsvertretung Judaistik an der Universität Wien</i> (Wien) Representation der Studierenden in jeglichen Angelegenheiten, Mitgestaltung des neuen Studienplans, Inskriptionsberatung, Teilnahme an Instituts- und Studienkonferenzen, etc.
Okt 2004-Juni 2005	<i>Tutorin an der Universität Wien</i> (Wien) Gestaltung der Filmbesprechung und Diskussionsrunde der Lehrveranstaltung „Holocaust im US Spielfilm“ von Univ.-Prof. Mag. Dr. Klaus Davidowicz.

A U S Z E I C H N U N G E N:

Januar 2013	<i>Förderung feministischer/queerer Nachwuchswissenschaftler*innen</i> Förderung einer wissenschaftlichen Arbeit durch die ÖH Uni Wien.
Juni 2012	<i>Förderungsstipendium</i> nach dem StudFG SS 2012 der Universität Wien
Mai 2012	<i>Herzl Preis</i> Zionistische Föderation in Österreich (ZFÖ) an Young WIZO Austria
Januar 2011	<i>Leistungsstipendium</i> nach dem StudFG der Universität Wien 04.10.2010-22.10.2010

B E S O N D E R E K E N N T N I S S E:

Sprachen:	Deutsch, Englisch, und Hebräisch (fließend in Wort und Schrift). Französisch (Grundkenntnisse).
-----------	--

12 Abstract

Die vorliegende Masterarbeit behandelt den Themenschwerpunkt der Darstellung jüdisch-orthodoxer Frauen in Israel mit dem Fokus auf israelische Filmproduktionen. Hierbei geht es sowohl um den Film als Kunstwerk, als Form zeitgenössischer, kulturgeschichtlicher und wissenschaftlicher Quelle, als auch um eine Untersuchung der Darstellung mit einer filmanalytischen und judaistischen Schwerpunktsetzung. Diese Arbeit befasst sich mit den orthodoxen Jüdinnen und Juden, die zwar zahlenmäßig eine Minderheit in der israelischen Gesellschaft darstellen, aber zeitgleich einen großen politischen Einfluss auf das israelische Volk haben. Denn in Israel ist das orthodoxe Judentum die einzig offiziell anerkannte religiöse Strömung. Staat und Religion sind bis zum heutigen Tage nicht getrennt.

Einleitend wird die außerordentliche Vielfalt der verschiedenen religiösen Bewegungen in Israel aufgezeigt. Um die unterschiedlichen orthodoxen Strömungen und Abspaltungen von „religiös“, „nationalreligiös“, „orthodox“ bis „ultra-orthodox“ abzugrenzen und zu definieren, werden die divergierenden Gruppierungen anhand des filmisch Darstellbaren – der Kleidungs Vorschriften und Wohngegenden – erörtert. So befasst sich die Betrachtung also hauptsächlich mit Strömungen, die in den untersuchten Spielfilmen zu sehen sind. Diese sind: KADOSH aka „*Sacred*“ von Amos Gitai (IL/F, 1999), HA-HESDER aka „*Time of Favor*“ von Joseph Cedar (IL; 2000), MEDURAT HA-SHEVET aka „*Campfire*“ von Joseph Cedar (IL; 2004), HA-SODOT aka „*The Secrets*“ von Avi Nesher (IL/F, 2007), und die TV-Serien MERCHAK NEGIA aka „*A Touch Away*“ von Roni Ninio (IL, 2006ff) und SRUGIM von Laizy Sahpira und Eliezer Shapiro (IL, 2008ff). Um diese Begriffsbestimmung erläutern zu können, wird zunächst die Geschichte des jungen Staates und ein kurzer historischer Überblick des Zionismus, der bei der Entwicklung der religiösen Strömungen und späteren Parteien vorhanden war, vorgestellt.

Der Hauptteil der Masterarbeit beschäftigt sich mit der Frauenthematik. Innerhalb der einzelnen Kapitel des Hauptteils wird untersucht, wie authentisch die halachischen Gesetze (Hebr. jüdischen Religionsgesetze) dargestellt werden.

Außerdem wird das Verhältnis von geschriebener und visueller Quelle untersucht. Es wird diskutiert, wie die verschiedenen Traditionen abgebildet werden und welche Vorstellungen und Verschiebungen dabei stattfinden.

Am Ende der Masterarbeit steht ein Vergleich der Darstellung orthodoxer Frauen der israelischen Filmproduktionen mit anderen internationalen Produktionen: *HESTER STREET* von Joan Micklin Silver (USA, 1975), *YENTL* von Barbara Streisand (UK/USA, 1983), *A STRANGER AMONG US* aka „*Sanfte Augen lügen nicht*“ von Sidney Lumet (USA, 1992), *A PRICE ABOVE RUBIES* aka „*Teurer als Rubine*“ von Boaz Yakin (UK/USA, 1998) und *LA PETITE JÉRUSALEM* aka „*Little Jerusalem*“ von Karin Albou (F, 2005). Wie sich im Rahmen dieser Masterarbeit zeigt, werden religiöse Aspekte in israelischen Filmproduktionen nebensächlicher dargestellt als in US-amerikanischen. Eine Ausnahme bilden hierbei israelische Fernsehserien. In den internationalen Produktionen hingegen nehmen die verschiedenen jüdisch-religiösen Riten in einer kunstvollen Art und Weise eine zentrale Rolle ein und werden in die Geschichte eingebettet sowie detailliert erklärt. Anders als bei israelischen Produktionen, scheint es hier wichtig, alle Riten zu erklären, denn schließlich werden diese Filme „Außenstehenden“ außerhalb Israels auf der Leinwand vorgeführt. Weshalb es diese Unterschiede in der Darstellung und im Umgang mit der Orthodoxie gibt, wird ebenso erörtert.

Im Laufe dieser Masterarbeit stellt sich heraus, dass die Dramaturgie des orthodoxen Milieus (in dieser Art) ein relativ neues Phänomen in Israel darstellt.⁴⁴³ Vor allem nach der Ermordung von Ministerpräsident Jitzchak Rabin durch einen national-religiösen Studenten, im Jahre 1995, die eine Spaltung der israelischen Gesellschaft hervorgerufen hat, scheint das Anliegen gewachsen zu sein, über dieses eher unbekannte Milieu zu berichten.

Generell stellt sich die Frage nach der Motivation der Filmschaffenden, deren familiären und intellektuellen Hintergrund, sowie auch die Frage nach dem erwünschten Zielpublikum, für welches jüdisch-orthodoxe Frauen in dieser Form porträtiert werden. Von grundlegender Bedeutung ist die Tatsache, dass Spielfilme niemals objektiv Geschehnisse weitergeben können, sondern dass sie

⁴⁴³ Vgl. Talmon, Miri (2013): S. 60.

immer eine gewisse Intention und Botschaft enthalten. Diese in Hinblick auf die Darstellung jüdisch-orthodoxer Frauen zu enthüllen, hat sich die vorliegende Masterarbeit zur Aufgabe gemacht.

13 Eidesstaatliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, Daphne Frucht, an Eides Statt, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbstständig verfasst und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.

Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, September 2013

Daphne Frucht, BA, Bakk. phil.